Briefwechſel

zwiſchen

Arthur Schopenhauer

und

Johann Auguſt Becker.

Briefwechſel

zwiſchen

Arthur Schopenhauer

und

Johann Auguſt Becker.

Herausgegeben

von

Johann Karl Becker.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.
1883.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Das Recht der Ueberſetzung iſt vorbehalten.

Vorwort.

Der hier mitgetheilte Briefwechſel Arthur Schopenhauer's mit meinem Vater, dem 1881 verſtorbenen Großherzogl. heſſiſchen Ober-Appellations- und Caſſations-Gerichtsrath Johann Auguſt Becker, bietet ſo weſentliche Erörterungen über die grundlegenden Sätze der Lehre Schopenhauer's und fügt dem Charakterbilde des frankfurter Philoſophen ſo intereſſante Züge hinzu, daß die Veröffentlichung deſſelben allen Leſern ſeiner Schriften willkommen ſein wird. Schon als in dem „Leben Schopenhauer's“ von Wilhelm Gwinner (2te Auflage, Leipzig 1878) die acht erſten Briefe der vorliegenden Sammlung erſchienen waren, gab ſich von vielen Seiten das Verlangen kund, die ganze Correſpondenz in zuſammenhängender Folge gedruckt zu ſehen; doch konnte erſt jetzt, nach dem Ableben meines Vaters, dieſem Verlangen entſprochen werden.

Sämmtliche Briefe wurden genau nach den Originalen und unter Beibehaltung der eigenthümlichen Orthographie zum Abdruck gebracht. Zur Unterdrückung unparlamentariſcher Ausdrücke und heftiger Zornesergießungen, deren die Briefe Schopenhauer's an Frauenſtädt leider ſo viele aufweiſen, fand ſich wenig Veranlaſſung in der vorliegenden Correſpondenz, die überhaupt den großen Denker auch als Menſchen in beſſerm Lichte erſcheinen läßt, als er in den Briefen an ſeine „Evangeliſten“ ſich darſtellt.

Da mein Vater nie als Schriftſteller aufgetreten iſt, und ſeine öffentliche Wirkſamkeit nicht über die Grenzen ſeines engern

Vaterlandes hinausreichte, ſo iſt er außerhalb desſelben nur den Leſern des obenerwähnten Werkes und der Briefe, welche Frauenſtädt veröffentlicht hat, als einer der älteſten aber ſtummen „Apoſtel“ der Schopenhauer'ſchen Lehre bekannt geworden. Die Hauptdaten aus ſeinem Lebensgange enthält der Nachruf, den ihm ein jüngerer Berufsgenoſſe in einem mainzer Localblatte gewidmet hat, und den ich deshalb nachſtehend folgen laſſe.

Bruchſal, im Januar 1883.

Der Herausgeber.

Johann Auguſt Becker †.

„Von den Todten ſoll man nur Gutes reden“, iſt ein altes Wort. Jetzt iſt ein Mann von uns geſchieden, von dem man nur Gutes reden kann, ein Mann, ausgezeichnet durch die höchſten Gaben des Geiſtes und Herzens. Wohl ſelten haben ſich in einem Menſchen die Fähigkeit, die tiefſten Fragen der Welt und des Lebens philoſophiſch zu ergründen, Tüchtigkeit in den Angelegenheiten des Staates und der Gemeinde, vollkommene Beherrſchung der Wiſſenſchaft, welche die Grundlage ſeiner Berufsthätigkeit bildete, unerſchütterliche Feſtigkeit des Charakters, Integrität der Lebensführung, Lauterkeit der Geſinnung und herzgewinnende Humanität im Verkehr in ſo harmoniſcher Weiſe vereinigt, wie in dem Manne, von welchem ein kurzes Bild hier gegeben werden ſoll, allerdings nur ein unvollſtändiges; denn nur der könnte ihn vollkommen ſchildern, der auf gleicher Höhe mit ihm ſtände, und ihrer ſind nur Wenige.

Johann Auguſt Becker wurde am 19. Juli 1803 zu Mainz geboren, als Sohn des Präfecturbeamten Johann Alois Becker. Er beſuchte die Stadtſchule, das Lyceum und nach deſſen Auflöſung im Jahre 1814 das neuerrichtete Gymnaſium. Im Herbſt 1820 bezog er die Univerſität, um ſich dem Studium der Rechtswiſſenſchaft zu widmen. Zwei Jahre ſtudirte er in Gießen, ein Jahr in Heidelberg und trat nach glänzend beſtandenem Facultätsexamen in die juriſtiſche Praxis über. Im Sommer 1827 wurde er Advocat-Anwalt in Mainz, 1836 nach Errichtung des neuen Kreisgerichtes in Alzey, wo er bis zum Jahre 1850 in dieſer Stellung verblieb.

In dieſe Zeit ſeines Aufenthaltes in Alzey fällt der Beginn ſeines Verkehrs mit Schopenhauer, welcher bis zum Tode des großen Philoſophen fortgeſetzt wurde. Er wurde eingeleitet durch eine Correſpondenz über eine der Grundfragen des Schopenhauer'ſchen Syſtems im Jahre 1844, eine Correſpondenz, auf welche Schopenhauer ſelbſt großen Werth legte und welche vor einigen Jahren Gwinner in ſeinem „Leben Schopenhauer's“ herausgegeben hat. Schopenhauer hat wohl keinen der Anhänger ſeiner Philoſophie ſo hoch geſchätzt als den Verſtorbenen; wiederholt, aber vergebens, erſuchte er ihn, ſchriftſtelleriſch thätig zu ſein. Am 28. Januar 1854 ſchreibt er an Frauenſtädt, der eine Notiz Becker's literariſch verwerthet hatte: „Auch Sie, mein Beſter, haben mit Becker's Kalb gepflügt, der uns dieſen Haſen aufgejagt hatte — aber er verdient's: warum iſt er ein ſtummer Apoſtel, der nichts als Acten ſchreiben will und ſein Licht unterm Scheffel hält?“ Am 9. April 1854 legte er einem Schreiben einen Brief Becker's bei und ſagt: „Wie bewunderungswürdig, für mich zugleich erhebend, iſt es, daß dieſer mit Geſchäften überladene Kreisrichter noch immer ſo gänzlich in den Einzelheiten und feinſten Subtilitäten meiner Philoſophie zu Hauſe iſt.“ Am 22. Mai 1854 ſchreibt Schopenhauer an Frauenſtädt: er habe Beckern ein Exemplar der Vorleſungen von Weigelt verehrt: „es ſoll ihn ſtimuliren zu einer Recenſion: aber er iſt noch immer zweifelhaft und wankend.“ Es wird ſtets zu bedauern ſein, daß der Verſtorbene nicht eine Darſtellung und Kritik des Schopenhauer'ſchen Syſtems geſchrieben hat, wozu er bei ſeiner umfaſſenden und tiefen Kenntniß, der durchdringenden Schärfe ſeines Verſtandes, der vollkommenen Beherrſchung der Sprache vor Allen berufen geweſen wäre.

Im Juli 1850 wurde Becker als Kreisrichter nach Mainz verſetzt. In dieſer Stellung blieb er bis zum Jahre 1873. Wohl war er unbeſtritten der erſte der rheinheſſiſchen Juriſten:

allein ſeine freiſinnige politiſche Geſinnung, der er unverhohlen Ausdruck gab, war der damaligen Regierung nicht genehm; er ſollte dafür beſtraft werden. Wenn ihn dieſe Zurückſetzung ſchmerzlich berührte, ſo war es ſeiner Familie wegen, nicht ſeinetwillen. So wenig der Erwerb von äußeren Glücksgütern ſeine Sorge war, ſo wenig der Erwerb von Würden und Titeln. Was der Menſch iſt, nicht was er hat oder gilt, erachtete er für das Wichtige im Leben. Jede Stellung, in die er trat, auszufüllen, etwas zu leiſten, war ſein Beſtreben, und dies Beſtreben wurde mit dem vollkommenſten Erfolge gekrönt. Mochte ihn die Staatsregierung ihre Misgunſt fühlen laſſen, ſeine Mitbürger zeigten, wie hoch ſie ihn ſchätzten. Vom Jahre 1854 bis zum Jahre 1872 gehörte er dem Gemeinderathe ſeiner Vaterſtadt an. In welcher Weiſe er in dieſer Eigenſchaft die Verehrung und Liebe ſeiner Mitbürger ſich erwarb, bewies das Abſchiedsmahl, welches ihm bei ſeinem Scheiden von der Bürgerſchaft gegeben wurde. Alzey wählte ihn zweimal zum Mitglied der Ständekammer; eine nochmalige Wahl lehnte er mit Rückſicht auf ſein vorgerücktes Alter ab. In der Kammer gehörte er der heſſiſchen Fortſchrittspartei an, die ihn mit Stolz ſtets zu ihren hervorragendſten Mitgliedern zählte. Endlich im Jahre 1873 wurde ihm auch nach erfolgtem Wechſel des Syſtems die Anerkennung der Staatsregierung zu Theil: er wurde zum Mitglied des Oberappellations- und Caſſationsgerichts ernannt, welchem er bis zur Auflöſung des Gerichts im Herbſte 1879 angehörte. Nach ſeiner Penſionirung zog er nach ſeiner Vaterſtadt über, wo er noch zwei Jahre, wenn auch körperlich leidend, aber in ungeſchwächter Geſundheit des Geiſtes verlebte. Aeußerlich unſcheinbar war ſeine Erſcheinung, früh ging er gebückt, nachläſſig war ſein Gang. Aber die prächtige Stirn, der feingeſchnittene, von einem leiſen Zuge Humors umzogene Mund ließen ſofort den außergewöhnlichen Mann erkennen. Nicht leicht konnte Jemand eine ſchwierige Frage, ſei es der Philoſophie oder der Jurisprudenz, mit gleicher Klarheit erörtern, die Fehler eines Gedankenganges aufdecken, eine verwickelte Sache entwirren. Hätte ihn ſeine tiefgehende Beſcheidenheit nicht abgehalten, er hätte als philoſophiſcher und juriſtiſcher Schriftſteller unter den Erſten geſtanden. Die wenigen juriſtiſchen Abhandlungen, die er ſchrieb, die Urtheile, die er als Richter, die Gutachten, die er als Stadtverordneter, die Berichte, die er als Mitglied der Ständekammer abfaßte, laſſen errathen, was er auch als Schriftſteller leiſten konnte.

Und wie er ein geiſtig hervorragender Mann war, ſo war er ein guter Mann. Von dem galligen Temperament ſeines philoſophiſchen Freundes war in ihm keine Spur. Er war eine fröhliche rheiniſche Natur, ein Mann, geneigt zu heiterem Genuſſe des Lebens, den die Schläge des Schickſals, von denen er durchaus nicht verſchont wurde, nicht niederbeugten, Unbill und Zurückſetzung nicht verbitterten. Möge ſeine Wittwe, mit der er in vierzigjähriger Ehe verbunden war, mögen ſeine Kinder und Enkel in dem Gedanken einen Troſt finden, daß es dem Verſtorbenen vergönnt war, in einem langen, arbeitsvollen Leben die reichen Gaben, mit denen ihn die Natur ausgeſtattet, zu fruchtbarſter Thätigkeit zu entwickeln, daß kein Flecken auf ſeinem Andenken laſtet und daß er ſomit glücklich zu preiſen iſt.

Erſte Abtheilung.

1844.

1.

Becker an Schopenhauer.

P. P.

Ich nehme mir die Freiheit Ihnen unbekannter Weiſe eine Bitte vorzutragen, auf die Gefahr hin, daß Sie dieſelbe als eine unbeſcheidene keiner Berückſichtigung würdigen.

Ich bin ſeit einiger Zeit gewiſſermaßen Ihr Schüler und Ihnen zu vielem Danke verpflichtet.

Ich hatte mich früher mit Kant beſchäftigt, war aber ſpäter an meinem Berufe zum Philoſophiren überhaupt völlig irre geworden, als ich verſuchen wollte, mich auch mit der Weisheit bekannt zu machen, welcher die nach ihm aufgetretenen „summi philosophi“ zu Markte brachten, und als ich da fand, daß ich hier faſt alles was ich von Kant gelernt zu haben glaubte, nicht brauchen konnte, dagegen aber die Auffaſſung der neuen Lehre ein geiſtiges Organ vorausſetze, ganz anders beſchaffen, als die von Kant kritiſirten Vermögen, und von welchem ich zu meinem Leidweſen in meinem Innern nichts gewahr werden konnte. Ich hatte daher demüthiglich reſignirend ſeit geraumer Zeit in philosophicis „meine Sach' auf Nichts geſtellt“ — als mir rein zufällig Ihre „Grundprobleme der Ethik“ in die Hände fielen.

Dieſer Bekanntſchaft verdanke ich vor allem ein wieder erwachtes Vertrauen zu der Totalität meiner Geiſteskräfte, da ich hier eine Behandlung philoſophiſcher Fragen fand, der ich, zwar nicht ohne Anſtrengung aber doch ohne einen „ſechsten Sinn der Fledermäuſe“ zu folgen vermochte. Vorher war mir höchſtens dann und wann und undeutlich ein Bedenken aufgeſtoßen, ob nicht die lauten Verehrer der Identitätsphiloſophie ꝛc., die mir doch in andern Beziehungen nicht wie beſondere Genies vorkamen, ſich in ähnlicher Lage befunden haben mögen, wie die Hofleute vor Tyll Eulenſpiegels Vexirbild, das nach ſeiner Verſicherung nur Ehrlichgeborne ſollten ſehn können.

Ich wurde nunmehr begierig, Ihre ganze Weltanſchauung kennen zu lernen, und habe einſtweilen Ihren „Satz vom Grunde", Ihre „Welt als Wille" in der erſten Auflage, ſodann den jüngſt erſchienenen 2. Band durchgeleſen.

Schon jetzt hat mir dieſe Lectüre vielfachen Genuß gewährt, wenn ich mich auch nur an dem wunderbaren Reichthum der einzelnen Partien ergötzt habe, und noch nicht zum Verſtändniſſe des Ganzen durchgedrungen bin. — Dieſes Verſtändniß wünſchte ich mir nun durch ein reiflicheres Studium zu erwerben, und die Bitte, welche ich Ihnen vorzutragen habe, betrifft einige Beihilfe von Ihrer Seite zu dieſem Zwecke.

Gerade der Mittelpunkt der „hundertthorigen Stadt": die Lehre von der Bejahung und Verneinung des Willens iſt es nämlich, deren Zuſammenhang mit den Lehren des erſten und zweiten Buchs ich mir noch nicht klar machen konnte. Ich bin hier auf Widerſprüche geſtoßen, die wie mir eine Art Inſtinkt ſagt, gewiß nur ſcheinbar ſind, die ich mir aber im Augenblicke nicht zu löſen vermag.

Meine Bitte wäre nun die: daß Sie mir erlauben möchten, Ihnen dieſe meine dubia vorzutragen, und daß Sie, wenn es Ihre Zeit erlaubt, durch einige Fingerzeige mich aufmerkſam machen möchten, welchen Theil Ihrer Lehre ich mißverſtanden habe, damit ich bei meinem zweiten Studium auf ihn meine hauptſächliche Aufmerkſamkeit verwende.

Die Bitte iſt freilich etwas unbeſcheiden und ſieht ſo ziemlich der um ein Almoſen von Seiten eines völlig Unbekannten ähnlich. Denn für die Belehrung, welche ich zu empfangen wünſche, vermag ich meinerſeits nichts zu bieten; ich wäre bei einem ſolchen Verkehre der allein gewinnende Theil, und Sie hätten davon nichts, als etwa eine Notiz darüber, auf welche Weiſe Sie von gewöhnlichen Menſchenkindern, die Ihnen nachzureden verſuchen, *mißverſtanden* werden, eine Erfahrung die Ihnen wohl nichts Neues ſeyn wird.

Zur Unterſtützung meiner Bitte weiß ich daher in der That nichts weiter vorzubringen, als die Verſicherung, daß Ihr Almoſen wirklich zur Befriedigung eines „metaphyſiſchen Bedürfniſſes" dienen werde, und nicht von vorn herein als weggeworfen zu betrachten ſey, indem Sie bei mir nur den ernſten Wunſch nach Wahrheit ohne alle Nebenzwecke finden, und keinerlei Vorurtheil, welches dem geſuchten x ſchon im Voraus ſeinen Werth beſtimmt hätte, und darum jeden Calcul zu verwerfen geneigt wäre, der ein anderes Reſultat geben ſollte.

Ob nun das hinreiche, um als Motiv zu wirken, das wird mir Ihre kurze Antwort, oder Ihr Schweigen, welches auch eine Antwort wäre, beweiſen.

Mit der ausgezeichnetſten Hochachtung

Wiesbaden, 31. Juli 1844. Ihr ergebenſter

Becker, Advokat.

2.

Schopenhauer an Becker.

Geehrter Herr!

Ihre Theilnahme an meiner Philoſophie iſt mir durchaus erfreulich und ſehr ſchätzbar. An der Wirkung auf Einzelne und wirklich Unbefangene hat man einen Maaßſtab der künftigen Wirkung auf einen weiten Kreis, welche ſo gar vieler Zeit bedarf, daß man ſie nicht immer erlebt, — aus Gründen, die ich in der Vorrede zur 2ten Auflage ausgeſprochen habe. Ich werde mich daher gern herbeilaſſen, Ihre Skrupel, ſo weit es geht, zu löſen. Nur wollen Sie erwägen, daß briefliche Erörterungen, in Dingen dieſer Art, nur von beſchränktem Umfang ſeyn können, daher man, von beiden Seiten, ſich der Präciſion und Konciſion zu befleißigen hat. Demnach wünſche ich, daß Sie zuvor verſuchten, ob nicht bei genauerem Studium des 2ten Bandes Ihre Skrupel von ſelbſt verſchwänden: jedenfalls werden ſolche dabei ſich deutlicher geſtalten und eben dadurch leichter zu löſen ſeyn. Zu dieſem Zweck bin ich ſo frei Ihnen ein Exemplar meiner Schrift „über den Willen in der Natur" beizulegen, welches ich Sie bitte als ein Zeichen meiner Freude über Ihre Theilnahme anzunehmen. In dieſer kleinen Schrift iſt der eigentliche Kern meiner Metaphyſik deutlicher, als irgendwo, dargelegt, und ſie iſt beſonders geeignet, die ſo nöthige Ueberzeugung hervorzubringen, daß das innere Weſen aller Dinge, mithin das allein Reale in der Welt, alſo das Ding an ſich, eben jenes uns ſo Vertraute und doch ſo Geheimnißvolle iſt, was wir in unſerm Selbſtbewußtſein als den Willen finden und welches vom Intellekt gänzlich verſchieden iſt, wie ich beſonders Kap. 19 des 2ten Bandes gezeigt habe.

Dieſe Ueberzeugung, nebſt der von der völligen Idealität der Körperwelt, als welche (wie auch Kant in der allein ächten erſten Ausg. der Kr. d. rein. V. ebenſo entſchieden wie ich ausſpricht) bloß in unſerer Vorſtellung exiſtirt, ſind die Grundlagen meiner Lehre, von welchen ausgehend man das Uebrige leicht faſſen und die Kraft der Wahrheit in ſich ſpüren wird. Inzwiſchen zu praktikabler Nachhülfe gern bereit, bin ich hochachtungsvoll

Ihr ergebener Diener

Frankfurt den 3$^{\text{ten}}$ Auguſt 1844. Arthur Schopenhauer.

3.

Becker an Schopenhauer.

Hochgeehrter Herr Doctor!

Vor allem meinen wärmſten Dank für Ihre freundliche Zuſchrift vom 3^{ten} d. und das damit verbundene, ſo unerwartete als ſchätzbare Geſchenk. — Sie haben mir damit auch praktiſch bewieſen, daß Ihre Quelle des ethiſchen Handelns reichlicher fließt, als Kants kategoriſcher Imperativ, der (nach ſeiner Tugendlehre, wenn ich nicht irre) nur eigne Vollkommenheit u. fremdes Wohl als Zweck gelten läßt, nicht aber fremde Vollkommenheit, als für welche jeder ſelbſt zu ſorgen habe.

Zugleich bin ich ſo frei, von Ihrer eventuellen Erlaubniß Gebrauch zu machen, und Ihnen einen meiner hauptſächlichſten Skrupel — ſo kurz als es eben gehen wollte, vorzulegen, mit dem Wunſche, daß Sie mir gelegentlich die gütig verſprochne practicable Nachhilfe zu Theil werden laſſen — wenn auch nur mit einigen Andeutungen und Verweiſungen auf die einſchlägigen Stellen Ihrer Werke.

Wenn ich hiebei etwas voreilig verfahren und Ihren ſehr guten Rath, vorerſt die Reſultate gründlicheren Studiums abzuwarten, außer Augen gelaſſen habe, ſo geſchah das freilich aus etwas egoiſtiſchen Gründen: Gerade mein hieſiger Aufenthalt gibt mir die Muße zu ſolchen Meditationen, und ſpäter würden meine Berufsgeſchäfte mannichfache Störungen mit ſich bringen. Ich wollte daher dieſe Zeit benutzen, was freilich die Inconvenienz mit ſich führt, daß ich hier auch in Hinſicht auf geiſtige Beſchäftigung eine gewiſſe Diät beobachten muß. Indeß der verzeihliche Wunſch, eine ſo intereſſante Bekanntſchaft nicht gleich wieder abzubrechen und ihre Ausbeute nicht auf längere Zeit hinauszuſchieben, ſo wie die Hoffnung auf Ihre gütige Nachſicht haben als Motiv das abſtracte Gegenmotiv überwogen, welches mir anrieth, Ihnen nicht mit unreifen Gedanken zur Laſt zu fallen.

Da ich nun einmal in eine zudringliche Melodie gerathen bin, ſo wage ich, da es in einem hingeht, noch die weitere Bitte um einige Notizen über Ihre Stellung in dieſer Erſcheinungswelt. — Ich habe zu meinem Erſtaunen Ihren Namen weder im alten Converſationslexicon noch in dem der Gegenwart, obgleich Brockhaus Ihr Verleger iſt, gefunden, und es iſt mir von Ihren Verhältniſſen gar nichts bekannt; ſelbſt Ihren Aufenthaltsort habe ich nur aus dem Datum Ihrer letzten Vorrede entnommen, und darauf hin auf gut Glück meine Epiſtel gewagt. Es wäre mir aber natürlich ſehr intereſſant etwas näheres zu erfahren über einen Mann, der mir wahre Hochachtung und Verehrung abgenöthigt hat durch ſeine Denkkraft und ſein Wiſſen und die in unſrer Zeit der Rückſichten *faſt beiſpielloſe Offenheit*, mit welcher er die Reſultate ſeiner Forſchungen redlich darlegt. Daß Jean Paul Sie beurtheilt hat, habe ich aus Ihrem zweiten Theile erſehen, und werde das ſobald ich nach Hauſe komme nachleſen.

Mit ausgezeichneter Hochachtung

Ihr dankbar ergebenſter

Wiesbaden 12. Auguſt 1844. Becker.

Dubia.

„Die Freiheit des Willens kann bei dem individuellen Menſchen auch in der Erſcheinung eintreten (I, p. 413. 567[*]), unmittelbar in der Erſcheinung ſichtbar werden (I, p. 577), in ſie eingreifen (I, p. 578); jedoch nur in einem einzigen Ausnahmefalle (durch Negation alles Wollens).“

Iſt dieſer Satz vereinbarlich mit der Lehre von der Unveränderlichkeit der Karaktere? Die Frage iſt p. 577 aufgeworfen; die Antwort ſcheint mir aber nicht genügend, vielmehr ſcheinen mir 1) die Gründe für die Möglichkeit eines völligen Aufhebens des Karakters auch für die Möglichkeit einer Modification deſſelben

---

[*] Den erſten Band citire ich nach der erſten Ausgabe.

— u. umgekehrt 2) die Gründe für die Unmöglichkeit einer Aenderung des Karakters auch für die Unmöglichkeit einer Aufhebung deſſelben zu ſprechen.

ad I. Iſt ein neuer allgemeiner Willensakt inmitten der Erſcheinung des urſprünglichen darum möglich, weil die Erkenntnißweiſe des Individuums ſich geändert hat (I, p. 578), warum ſollte ein ſolcher neuer Willensakt nicht ebenſogut bei theilweiſer — als bei gänzlich veränderter Erkenntnißweiſe möglich ſeyn?

Wenn der Wille in ſeiner Erſcheinung der Macht der Motive ganz entzogen werden kann, dadurch daß der Schleier der Maja im höchſten Grade durchſichtig geworden, warum ſollte er dieſer Macht nicht auch theilweiſe entzogen werden können dadurch daß dieſer Schleier in minderem Grade durchſichtig geworden, daß ſeine Erkenntniß dem Satz vom Grunde nicht mehr ſchlechthin nachgeht, ſondern anfängt das principium individuationis zu durchſchauen, nicht mehr gänzlich in ihm befangen iſt? Kann er, nach erlangter Erkenntniß, eine neue Maxime frei ergreifen (I, p. 443), warum ſollte er dieſe neue Maxime nicht nach jedesmaliger Veränderung ſeiner Erkenntnißweiſe und der jedesmaligen Beſchaffenheit derſelben gemäß wählen können?

Wenn der Wille als Ding an ſich in einem und dem nämlichen Individuum die beiden Extreme ſeiner Richtung (esse und non esse) kund geben kann, warum ſollte er nicht auch ſeine urſprüngliche Freiheit ebenſo durch Modification des esse kund geben können (womit immer noch keine Freiheit des operari geſetzt wäre, ſondern nur eine neue allgemeine nicht einzelne Willensäußerung, wie ſie p. 443 als denkbar angeführt wird, ſofern ſie als Aufheben alles Wollens erſcheint).

Warum ſoll der Wille, wenn er im einzelnen Individuum „davon fliegen“ kann, nicht auch in ihm „die Flügel ſchlagen“ können (II, p. 603), oder (ohne Bild) warum ſoll aus einem böſen Menſchen zwar unmittelbar ein Heiliger aber nicht ein Gerechter oder Edler werden können? Daß das letzte nicht möglich ſey, wurde

ad II. weſentlich daraus deducirt, daß der Menſch — wie jede andere Erſcheinung (= Vorſtellung I, p. 165) — dem Satz vom Grunde unterworfen iſt, daß der Individualkarakter als ein untheilbarer außerzeitlicher Willensakt zu betrachten (I, p. 166. 167.

410. 412. 415. II, p. 319). Wo wäre nun aber in der zeitlich auseinandergezogenen Erſcheinung dieſer Einheit die Lücke, in die irgend ein neuer Willensact „eingreifen" könnte? Wenn die Handlungsweiſe, welche Negation des Willens genannt wird, doch immer Erſcheinung, Phänomen, bleibt (I, p. 433. 559. 572) alſo Vorſtellung für ein Subject — wie iſt auch nur eine einzige Ausnahme von den Formen alles Vorſtellungſeyns denkbar?

Iſt nicht die veränderte Erkenntnißweiſe, der die veränderte Handlungsweiſe folgt, a) Wirkung einer Urſache und b) ſelbſt Urſache dieſes neuen Phänomens mit aller Nothwendigkeit des Cauſalnexus? Es wird das I, p. 567 geläugnet; allein wie mir ſcheint aus einem Grunde in abstracto, der für den concreten Fall nichts bedeutet:

> „es läßt ſich immer ein an Heftigkeit überlegener Wille denken."

Das ſagt wohl nicht mehr, als daß das nämliche Leiden nicht jeden Willen bezwinge; daraus ſcheint aber nicht zu folgen, daß der concrete Wille, welcher wirklich bezwungen wurde, nicht mit Nothwendigkeit bezwungen wurde, ſo wenig als geſchloſſen werden kann, die Motive wirkten nicht nothwendig, weil nicht das nämliche Motiv auf jeden Karakter wirkt.

Schon die Ausdrücke: den Willen bezwingen (567), brechen (564), verbrennen, in den Hafen der Reſignation treiben (II, 625), Reaction auf den Willen (I, 608) ꝛc. deuten auf eine Nothwendigkeit hin.

Wäre demnach nicht zu ſagen: daß das Quietiv ebenſogut eine Urſache i. w. S. ſey wie das Motiv — das Motiv die Gelegenheitsurſache für das Hervortreten des poſitiven, das Quietiv Gelegenheitsurſache für das Hervortreten des negativen Willens? und wäre der Wille, welcher umkehrt, nachdem er ſich die Hörner abgelaufen, nicht etwa zu vergleichen der Billardkugel, welche ſenkrecht ans Band ſchlagend die entgegengeſetzte Richtung ergreift?

Dann könnte aber nicht geſagt werden, „daß nicht bloß der Wille an ſich ſondern auch der Menſch frei ſey", zu bejahen oder zu verneinen (I, 413).

4.

Schopenhauer an Becker.

Werthester Herr Becker!

Empfangen Sie meine Erwiderung auf Ihre ſehr ſcharfſinnigen Einwendungen, bei welcher ich vorausſetze, daß Sie ſolche ſelbſt im Koncept vor ſich haben.

Sie haben Ihre Skepſis auf einen ſehr hohen und zugleich dunkeln Gegenſtand gerichtet, auf das Formelle und Theoretiſche des Vorgangs, den die Kirche unter dem Namen der Wiedergeburt durch Gnadenwirkung kennt, und welcher ſelbſt, als das Verhältniß des Reiches der Natur zum Reiche der Gnade, das Thema vieler theologiſcher Kontroverſen geweſen iſt.

Ihre Argumentation gegen meine Theorie der Sache geht dahin, daß Veränderlichkeit des Charakters eines individuellen Willens unzertrennlich ſei von der Möglichkeit der gänzlichen Aufhebung (Verneinung) eines ſolchen Willens, und ebenfalls die Unmöglichkeit jener von der Unmöglichkeit dieſer, ſo daß beide mit einander ſtehn und fallen. Dies Argument hat nun zunächſt nicht die Analogie der anſchaulichen oder Körper-Welt (welche doch das Schema iſt, woran wir unſre Vorſtellungen und Gedanken prüfen) für ſich: vielmehr finden wir in dieſer die Möglichkeit der Aufhebung und die der Veränderlichkeit einer Sache als verſchieden und trennbar. Denken Sie ſich z. B. ein durch Uhrwerk getriebenes mechaniſches Theater, auf welchem mancherlei Figuren ſucceſſiv auftreten und agiren, ſo hat dies Schauſpiel ſeinen unabänderlichen Verlauf: hemmen Sie jedoch das primum mobile, ſo ſtockt es und hört ganz auf. Im Allgemeinen aber: daß Etwas ſeyn oder auch nicht ſeyn könne, ſchließt nicht nothwendig ein, daß es auch ſein Weſen verändern und fortan als ein Anderes daſeyn könne: ſondern in vielen Fällen ſteht es ſo: entweder es iſt, oder es iſt nicht; iſt es aber, ſo iſt es wie es iſt und nicht anders. Die Existentia eines Weſens läßt ſich aufheben, und mit ihr fällt dann auch ſeine Essentia weg: aber daraus folgt nicht daß wir ihm die Existentia laſſen, jedoch ſeine Essentia verändern können. Sondern, ſoll die Essentia nicht mehr ſeyn wie ſie iſt, ſo muß ſie mit der Existentia aufgehoben werden. Eben ſo nun alſo: bejaht ſich der Wille zum Leben in einem Individuo, dann hat und behält es ſeinen individuellen Charakter weil jener Wille ſich in dieſem Charakter und als dieſes Individuum bejaht; oder aber er verneint ſich, und dann hört er ganz auf zu wollen, wodurch der ganze Charakter des Individuums aufgehoben iſt.

Sie wiſſen aus Kants von mir ſo oft angezogener Darſtellung, daß der empiriſche Charakter eines gegebenen Menſchen bloß die in der Form der Zeit auseinandergezogene Erſcheinung ſeines intelligiblen Charakters iſt: dieſer letztere als Ding an ſich hat nicht die Form der Zeit an ſich und liegt daher außerhalb der Möglichkeit aller Veränderung, hat demnach die Einheit eines einzigen Willensakts. Woher ſollte denn nun in jenen empiriſchen Charakter die theilweiſe Veränderung hineinkommen? Wohl aber kann der ganze Willensakt, welcher der intelligibele Charakter iſt, wie er an ſich und außerzeitlich will, auch eben ſo nichtwollen — ſtatt eines Velle, auch ein Nolle ſeyn — wodurch dann auf Ein Mal die Erſcheinung in der Zeit — der empiriſche Charakter — das Gegentheil der bisherigen wird, d. h. Alles, was er bisher wollte, nicht mehr will; weil die ganze Poſition ſich in Negation verkehrt hat.

Sie meinen aber, durch das Mehr oder Minder der Durchſchauung des principii individuationis könne, ſo gut wie eine totale Unwirkſamkeit, auch eine veränderte oder verminderte Wirkſamkeit der Motive entſtehn. Allein dieſe Durchſchauung, ſei ſie in ſtärkerem oder ſchwächerem Grade vorhanden, leiſtet zunächſt und an ſich ſelbſt bloß dies, daß ſie den Menſchen für die Motive des Mitleids empfänglich macht, nach Maaßgabe ſeines Charakters, als welcher bald mehr, bald minder beſtrebt iſt, dieſe Erkenntniß nicht aufkommen zu laſſen. Durch ſolche Durchſchauung wird nun zwar die Verneinung des Willens vorbereitet, aber nicht herbeigeführt, alſo auch nicht gradweiſe. Sondern erſt nachdem jene Durchſchauung den höchſten Grad erreicht hat (der dem Siedepunkt des Waſſers verglichen werden mag), kann, als ein ganz neues Phänomen, die Verneinung des Willens eintreten, indem der Menſch, mit Einem Male, das Leiden der ganzen Welt als ſein eigenes — oder aber, beim δεύτερος πλοῦς, ſein eigenes als das der ganzen Welt — auffaßt. Hiedurch entſteht, in ſeltenen Fällen, bei ihm jene plötzliche u. totale Veränderung, welche ſeinem Weſen ſo fremd iſt, daß man ſie einem von dieſem verſchiedenen (dem heiligen Geiſt) zugeſchrieben und daher Gnadenwirkung und Wiedergeburt genannt hat, unter dem Bilde, daß jetzt der alte Adam in ihm abgeſtorben ſei und er ſelbſt einen neuen Menſchen angezogen habe, in Chriſto wiedergeboren ſei, nachdem er der Welt abgeſtorben. Darum alſo kann aus einem böſen Menſchen unmittelbar ein Heiliger, nicht aber ein Gerechter und Guter werden. Dieſe Theorie wird durch die Erfahrung beſtätigt: ſehen Sie nur z. B. II, p. 626 die erſte Galgenpredigt. Dieſer ruchloſe Mörder iſt ganz gleichgültig gegen ſein eigenes bevorſtehendes Schickſal, welches die Andern zitternd anſehn: ſein ganzer Antheil iſt der am Seelenheil der Andern. — Das iſt tauſend Mal dageweſen, und iſt keine Komödie.

So viel als Antwort auf Ihr ad I; jetzt zum ad II.

Hier ſtellen Sie 3 Fragen, worauf ich jetzt 3 Antworten, sub a. b. c. gebe.

a) Der neue Willensakt greift nicht in eine Lücke ein, ſondern reißt den ganzen Faden ab: daher ſieht, von Dem an, der Menſch auf ſeinen frühern Lebenslauf zurück wie auf ein Fremdes. Der ganze außerzeitliche und daher untheilbare Willensakt, der ſich als ſein Charakter darſtellte, iſt aufgehoben: er will daher gar nichts mehr. Sehn Sie z. B. die Worte der Guion, von mir angeführt 1. Aufl., p. 561. [illegible]

b) Auch findet eine ſolche Ausnahme nicht Statt; ſondern es iſt das Erſcheinende ſelbſt, was ſich geändert hat, ſofern es, ſtatt ein Velle, jetzt ein Nolle iſt, demgemäß auch das Phänomen in der Zeit ein umgekehrtes geworden iſt. Dies noch zu erläutern: Könnte z. B. die chemiſche Qualität eines gegebenen Körpers, von innen aus, ſich gänzlich ändern, alſo etwa Blei ſich in Gold verwandeln, ſo würden von dem Augenblick an die Wirkungen deſſelben ganz andere ſeyn, ohne daß hiebei das Geſetz der Kauſalität eine Ausnahme erlitten hätte: ſondern das Wirkende, die Grundlage aller Wirkungen, hätte ſich geändert, indem jetzt Gold als Gold wirkte, wie vorher Blei als Blei. Eine ſolche innere Umwandelung iſt bei keinem Weſen, als nur beim Menſchen, möglich; weil in ihm allein der Wille zum vollen Selbſtbewußtſeyn gelangt und hierauf wieder kraft ſeiner urſprünglichen Freiheit ſich entſcheidet, entweder zum abermaligen, jetzt bewußten Wollen des bis dahin bewußtlos Gewollten; oder aber umgekehrt. Daher alſo kann hier möglicherweiſe die urſprüngliche Freiheit des Willens die Erſcheinung plötzlich umkehren. Dieſem Hergang entſpricht es, daß die Kirche eine ſolche Aenderung als nicht auf natürlichem, ſondern auf übernatürlichem Wege — durch Gnadenwirkung — geſchehend anſieht. Allerdings iſt der Vorgang eigentlich ein übernatürlicher und dem Wunder zu Kanaan zu vergleichen. Man muß bei demſelben ſich auf die darüber vorhandene Erfahrung berufen und ſolche richtig auslegen.

c) Hier iſt Ihre Argumentation am ſtärkſten und ſchwer zu widerlegen. Indeſſen iſt dagegen Folgendes geltend zu machen.

Ihr Argument erhält ſeine Stärke daher, daß das Geſetz der Kauſalität die Form unſeres Verſtandes iſt, weshalb wir nicht umhin können, jede Veränderung als Wirkung einer Urſache aufzufaſſen. Darum iſt die Freiheit ein Gedanke, den wir wohl andeuten und ihm ſeine Stelle anweiſen, nicht aber ihn deutlich denken können. Allein hier iſt nun an Das zu erinnern, was ich an vielen Stellen (z. B. 1. Aufl., p. 189. 190. 204; — Bd. 2, p. 16. 48. 301. 302) dargethan habe, daß nämlich das Geſetz der Kauſalität, wo es in der Natur auftritt, nicht eine vorausſetzungsloſe Gültigkeit habe, ſondern ſeine Vorausſetzung die Naturkräfte ſind, welche jeder Urſache die Kauſalität ertheilen und höher hinauf als Lebenskraft, endlich als bewußtes Wollen ſich darſtellen; daß alſo die Kauſalität bloß der Leitfaden iſt, an dem die Erſcheinungen jener Kräfte ihre Stellen in der Zeit einnehmen. Alle dieſe Kräfte aber erkennen wir an ſich ſelbſt identiſch mit dem Willen in unſerem Selbſtbewußtſeyn: daher ſind ſämmtliche Wirkungen in der Natur eigentlich

Aeußerungen des Willens, auf den verſchiedenen Stufen ſeiner Objektivation. Folglich iſt der Wille, im Proceß ſeiner Bejahung, auf allen Stufen, die Vorausſetzung der Gültigkeit des Kauſalitätsgeſetzes. Hingegen da, wo die Aufhebung, die Verneinung dieſes Willens eintritt, hört auch die Gültigkeit auf; daher daſſelbe hier nicht mehr Anwendung findet.

Außerdem iſt noch zu ſagen, daß Ihr Einwand eigentlich bloß beim δεύτερος πλοῦς geltend gemacht werden kann, als wo wirklich die innere Veränderung in Folge einer äußern (großes Unglück) eintritt. Hingegen bei der Wendung und Verneinung des Willens in Folge bloßer, immer klärer werdender Erkenntniß und nachdem dieſe den höchſten Grad erreicht, hat ſich in der objektiven Außenwelt nichts geändert, ſondern bloß die richtige und klare Erkenntniß ihres Weſens iſt plötzlich aufgegangen.

Jetzt aber geſetzt, dieſe Argumente reichten nicht aus, und Sie behielten in Ihrem letzten Artikel und dadurch mittelbar in den vorhergegangenen Recht, ſo würde dadurch freilich der große, terminale Vorgang, um den unſer Kontrovers ſich dreht, mit an die alles Andere umſchließende Kette der Nothwendigkeit gelegt ſeyn. Allein hiedurch würde mein Syſtem doch noch nicht eigentlich fataliſtiſch werden, ja in der Hauptſache würde nicht eine Grundveränderung herbeigeführt ſeyn, weil nämlich die ganze Welt der Vorſtellung doch nur die Objektivation des Willens iſt, zu dieſer aber auch ihre Formen und was ihnen anhängt, alſo der Satz vom Grunde, welcher allein alle Nothwendigkeit einführt, gehört: was immer daher an dieſem Leitfaden eintreten mag, gehört in letzter Inſtanz doch zur Objektivation des Willens, iſt alſo von dieſem ausgegangen. Folglich würde der entſtehende Unterſchied, bei Ihrem oder meinem Rechtbehalten, bloß dieſer ſeyn, ob jene finale Kataſtrophe des Willens durch die Formen ſeiner Objektivation und den dadurch entſtehenden regelmäßigen und unausbleiblichen Verlauf herbeigeführt würde, oder aber durch einen außerordentlichen, urſprünglichen, alle Formen beſeitigenden Akt, dem wir deshalb eigentliche Freiheit beilegten. Im erſten Fall wäre die Welt ein mit Nothwendigkeit ſich vollziehender Läuterungsproceß des Willens.

Es ſoll mich freuen, wenn ich Ihnen genug gethan habe jedenfalls werden Sie erkennen, daß ich Ihrer Skepſis die Aufmerkſamkeit gewidmet habe, welche der Scharfſinn derſelben und Ihr gründliches Studium meines Syſtems verdient. Mit wahrer Hochachtung

Ihr ergebener Diener

Frankfurt d. 23. Aug. 1844. Arthur Schopenhauer.

5.

Becker an Schopenhauer.

Hochgeehrteſter Herr Doctor!

Ich habe Ihnen noch den Empfang Ihres Werthen vom 23ten v. M. anzuzeigen und meinen Dank zu ſagen für die freundliche Beachtung, welche Sie meinen ſkeptiſchen Einfällen haben zu Theil werden laſſen.

Ich würde dieſe Schuld ſchon früher abgetragen haben, allein ich wollte doch die Mühe, welche Sie ſich gegeben haben, nicht bloß mit einem leeren Compliment vergelten, ſondern auch etwas darüber ſagen, ob und in wie fern ich mit Ihren Ausführungen einverſtanden bin. Dazu fehlte es mir aber bisher an Zeit, da ich, nach meinem Abzuge von Wiesbaden, noch eine kleine Reiſe machte, und dann hier mancherlei zerſtreuende Geſchäfte vorfand.

Was nun das Thema unſerer bisherigen Unterhaltung betrifft, ſo waren mir Ihre Bemerkungen ad I größtentheils einleuchtend, nicht aber die Bemerkungen ad II, die vielmehr wieder neue Zweifel in mir rege machten, namentlich Ihr Satz: „daß der Wille im Prozeß ſeiner Bejahung die Vorausſetzung der Giltigkeit des Cauſalgeſetzes ſey.“ Dieſer Satz führt nach meinem Gedankengange zu einem dem Ihrigen geradezu entgegengeſetzten Reſultate.

I. Um zu ſehen, ob dieſer mein Gedankengang ein unrichtiger ſey, habe ich damit eine von Kant (Krit. d. r. V., p. 636, 2. Aufl.) empfohlene Probe angeſtellt, nämlich ihn auf einen ſchulgerechten Syllogismus zurückzuführen geſucht, allein bis jetzt den Sitz des Fehlers nicht auffinden können. Ohne Zweifel wird

Ihnen das beſſer gelingen. Ich theile deßhalb meinen Schluß in barbara mit:

Major: Wer A ſetzt, ſetzt damit auch die Vorausſetzung dieſes A.

Minor: Unſer Verſtand ſetzt ſeiner Natur nach bei jeder Veränderung, die er wahrnimmt, die Giltigkeit des Cauſalitäts-Geſetzes voraus, und dieſe Giltigkeit des Cauſalitätsgeſetzes hat den Willen im Prozeſſe ſeiner Bejahung zur Vorausſetzung.

Conclusio: Unſer Verſtand muß alſo auch vorausſetzen, daß bei jeder Veränderung, die er wahrnimmt, der Wille im Prozeß ſeiner Bejahung erſcheine.

Folglich wäre Alles was da erſcheint (Phänomen iſt) Phänomen des das Leben bejahenden Willens; wir wären nicht berechtigt, dem metaphyſiſchen Nolle irgend eine Stelle in der Reihe der Phänomene anzuweiſen, irgend eine Veränderung als Erſcheinung dieſes Nolle anzuſprechen — alſo auch nicht eine Galgenpredigt oder das Buch eines Quietiſten; das Nolle könnte nimmermehr Gegenſtand einer Erfahrung ſeyn, und Alles was ſich dafür ausgibt müßte von uns demnach als die Wirkung irgend eines unbekannten Motives angeſehen werden.

Zwar wer ſelbſt ein Heiliger wäre, der könnte durch Induction und Vergleichung mit früheren Vorgängen merken, daß in ſeinem Innern ſich das Ding nicht mehr rege, welches früher durch Motive ſollicitirt wurde, allein wir andern Heiden und Weltkinder müßten ihm das aufs Wort glauben, und ſeine Erklärungen über eine vorgebliche Negation des Willens wären ſo wenig Philoſophie als die Offenbarungen eines Myſtikers über das Poſitive ſeiner Verzückungen und intellectuellen Anſchauungen, die Sie doch ſelbſt nicht dafür wollen gelten laſſen.

II. Geſetzt nun ich hätte Recht, — ſo ſcheint es mir nicht klar, daß dann darum Ihr Syſtem doch nicht eigentlich fataliſtiſch werde und die Welt immer noch als ein (mit Nothwendigkeit ſich vollziehender) Läuterungsprozeß des Willens erſcheine.

Mir ſcheint es, daß es, in dieſer Vorausſetzung, keine befriedigende Antwort gebe auf die Frage:

Gibts denn gar kein Weg,
gibts denn gar kein Steg
aus dieſer Welt?

daß der Möglichkeit einer Erlöſung von der Welt nicht ſo leicht ihre Stelle anzudeuten ſey. Nämlich: Einen außerzeitlichen Willensact kann ich mir zwar, wenn auch nicht anſchaulich machen, doch (undeutlich) denken. Allein einen „neuen, abermaligen" Willensact, ein Nolle, das den aus dem Velle geſponnenen „Faden abriſſe" und deſſen Stelle einnähme? — Ich meine, daß ſich das gar nicht denken laſſe, weil es eine contradictio in adjecto enthält.

„Neuer — abermaliger — erſter, zweiter — bis dahin — Anfang — Ende" — das ſind doch offenbar Zeitbegriffe. Wir hätten demnach einen zweiten alſo zeitlichen Willensact, der zugleich außerzeitlich ſeyn ſoll: a — a = o.

Iſt aber ein zweiter außerzeitlicher Willensact nicht denkbar, ſo iſt es auch nicht denkbar, daß der Wille als Ding an ſich, nachdem er (bewußtlos) das Leben bejaht, es nachher (mit Bewußtſein) wieder verneine — und ſomit wäre der Wille als Ding an ſich, der ſich dem Leben zugewendet, dieſem Leben ohne Möglichkeit einer Erlöſung verfallen für endloſe Zeit, da nur in dieſer Form die Erſcheinungen des Dings an ſich von unſerm Intellect aufgefaßt werden können.

Wenn Sie einmal eine müßige Stunde haben, in der Sie nichts beſſeres zu thun finden, ſo ſind Sie vielleicht ſo gütig, mir den Faden der Ariadne aus dieſem Labyrinth, in das ich mich verirrt habe, zu reichen. Ich kann ehrlich verſichern, daß meine Skepſis, wie Sie es nennen, keine abſichtliche und chikanöſe iſt, daß es nicht an meinem Willen, ſondern nur an der Beſchaffenheit meines Intellectes liegt, wenn ich mich nicht zurecht finden kann, und daß Niemand geneigter iſt als ich, ſich eines beſſern belehren zu laſſen.

Mit bekannter Hochachtung

Ihr ergebenſter

Alzey, 10. Septbr. 1844.
Becker.

6.

Schopenhauer an Becker.

Mein werther Herr Becker!

Ihren ſehr durchdachten, ſcharfſinnigen und überaus deutlich vorgetragenen abermaligen Einwendungen ſuche ich durch Folgendes zu begegnen:

Ad argumentum I.

Ihr Syllogismus iſt ganz richtig und die Konkluſion wahr: Allerdings ſetzt unſer Verſtand bei jeder wahrgenommenen Veränderung den Willen in ſeiner Bejahung, als letzte Grundlage, voraus. Auch wird dieſe Vorausſetzung jedesmal beſtätigt; nur in Einem Falle nicht, wo denn auch ſogleich die Anwendung des Kauſalitätsgeſetzes ſchwankt und ſtockt: und das iſt der in Rede ſtehende Fall. Nicht, daß der Verſtand dabei auf eine Wirkung ohne Urſache ſtieße: wohl aber bleiben hier Urſachen ohne ihre Wirkung; weil der Kauſalität ihr letztes Subſtrat, ihre Vorausſetzung, die ſich an ihrem Leitfaden äußernde Naturkraft, entzogen iſt. Nämlich Motive, die bis dahin auf den gegebenen Charakter ſicher und nothwendig gewirkt haben, wirken nicht mehr. Das Angenehme, das Reizende erweckt nicht mehr ſeine Luſt; die Beleidigung nicht mehr ſeinen Zorn; der Tod, der ſchrecklichſte der Schrecken, iſt willkommen, iſt erwünſcht, wird freudig entgegengenommen. — Eben dieſes Verhältniſſes der Sache wegen iſt auch Ihr Verſtand genöthigt, ſich zunächſt nach unbekannten Gegenmotiven umzuſehn. Ich aber ſage, daß es einen Punkt giebt, wo die Erkenntniß des Ganzen des Lebens die Wirkung der Erkenntniß der einzelnen Dinge, welche ſonſt Motive abgäbe, aufhebt. Der Wille hört auf, das Ganze des Lebens zu wollen: daher will er, vorkommenden Falls, das Einzelne nicht mehr. Der Vorgang iſt ganz dem analog, daß, auf einer niedrigen Stufe, ein Körper ſeine chemiſchen Eigenſchaften plötzlich verloren hätte, daher die Reagenzien jetzt ohne Wirkung blieben, dieſer Verluſt jedoch nicht Folge äußerer Einwirkung wäre, ſondern ſich von innen aus eingeſtellt hätte. Das iſt freilich auf ſolcher Stufe unmöglich; weil es nur geſchehn kann auf der höchſten, wo die deutlichſte Erkenntniß den Willen beleuchtet und eventualiter zur Beſinnung bringt. Aber weil der Verſtand nur Veränderungen von außen verſteht, hier aber eine von innen eingetreten iſt, ſo erſcheint auch in dieſem Fall, vom Standpunkte der Natur aus, die Sache allerdings als eine Art Wunder: daher hat man ſie als Wiedergeburt durch Gnadenwirkung bezeichnet und für ein Myſterium erklärt; wobei man das Reich der Natur dem Reiche der Gnade entgegenſetzte. Ich aber, der ich keinen gnädigen Herrn kenne, habe in letzterem das einzige faktiſche Hervortreten der Freiheit des Willens, die ihm als dem Dinge an ſich zuſteht, erkannt (erſte Aufl. S. 579), und Malebranche hat geſagt: la liberté est un mystère. In dieſem Myſterio der theologiſchen Gnade oder philoſophiſchen Freiheit liegt die Löſung des Weltknotens. Hier iſt der Weg und der Steg, die Thüre, die aus der Welt führt: ich aber kann ſie nur zeigen, nicht Ihnen öffnen, noch auch ſagen, was dahinter iſt oder vorgeht, und wie etwan was in der Zeit ſich als Veränderung darſtellt außer der Zeit und an ſich beſchaffen ſei. Dies iſt der Gegenſtand Ihres

II. Argumentes.

Daß der intelligible Charakter eines Menſchen ein außerzeitlicher Willensakt ſei, habe ich nicht als objektive Wahrheit, oder als adäquaten Begriff des Verhältniſſes zwiſchen Ding an ſich und Erſcheinung dargeſtellt; vielmehr bloß als Bild und Gleichniß, als figürlichen Ausdruck der Sache, indem ich ſagte, man könne, um ſich die Sache faßlich zu machen, ſie ſo denken. Wir bedürfen nämlich, für alle unſre Erkenntniſſe, ſo abſtrakt ſie auch ſeyn mögen, der Grundlage eines anſchaulichen Schema's: ein ſolches aber hat ſtets Raum und Zeit zur Form. Hingegen wirkliche Vorgänge im Dinge an ſich zu beſchreiben, wäre transſcendent: ich aber bleibe überall immanent. So nehme ich denn auch die Verneinung des Willens zum Leben, wie ſie ſich in den Bekehrten und Asketen darſtellt, als eine empiriſche Thatſache, einen objektiven Vorgang: als ſolche war die Sache von jeher bekannt, und bloß mein Ausdruck derſelben, „Verneinung des Willens zum Leben“, iſt neu; weil ich die Sache ſcharf bezeichnen mußte, um den Vorgang zu analyſiren und dann mit den übrigen Erſcheinungen der Welt zu kombiniren; wie dies durchgängig meine Methode iſt. Daß in einem ſolchen Menſchen der Wille ſich verneint, das Wollen aufhört, iſt, ſage ich, Thatſache, und habe ich es S. 1 dieſes Briefes erläutert. Aber im ganzen Bereich der Natur iſt kein analoger Vorgang zu finden: überall ſehen wir, den problematiſchen Fall der Magie ausgenommen, v. g. imaginibus cereis u. dgl., die Veränderungen allein nach Maaßgabe der äußern Einwirkung entſtehen, das Innere der Körper jeder Art aber ſtets ihrem Charakter gemäß reagiren. Hier hingegen hat das Innere ſelbſt ſich umgekehrt und ſein bisheriges Weſen aufgehoben. Dieſe Veränderung ſelbſt fällt noch in das Gebiet der Erfahrung, mithin der Erſcheinung und der Zeit. Wenn ich nun ſage: in dieſem Menſchen erſcheint der Wille nur noch in der Fortführung des organiſchen Getriebes ſeines Leibes: ſtirbt er, ſo iſt der erſcheinende Wille hiermit aufgehoben und für ihn hat dann die Welt ein Ende; ſo iſt dies nichts mehr als ein Schluß aus meiner ganzen Lehre, daß das Ganze der Welt und jedes Einzelnen in ihr die Erſcheinung, Objektivation des Willens zum Leben ſei: es iſt die durch eine negative Prämiſſe herbeigeführte negative Konkluſion. Ich habe nie die Geſchichte des Dinges an ſich, wie es außer der Zeit ſeyn mag, geſchrieben; ſondern nur die des in der Zeit ſich objektivirenden Dinges an ſich, wo es als Wille zum Leben auftritt. Ich habe das Phänomen der Bejahung und der (in der Zeit eintretenden) Verneinung deſſelben nachgewieſen. Ich habe gezeigt, daß das Daſeyn der Welt die Erſcheinung ſeiner Bejahung ſei; alſo iſt es nicht die ſeiner Verneinung. „Kein Wille, keine Vorſtellung, keine Welt — für uns Nichts.“

Weiter als dieſe negative Wahrheit bin ich nicht gegangen: ſonſt hätte ich transſcendent werden müſſen. Daher habe ich nur die Erſcheinung ausgelegt und ſie in Beziehung auf das Erſcheinende, das Ding an ſich, geſetzt. Hingegen Vorgänge im

Ding an ſich zu konſtruiren habe ich mich nie vermeſſen: das eben unterſcheidet mich von den drei berühmten Sophiſten, deren ganze Philoſophie ein Konſtruiren des ſogenannten Abſolutums iſt. Leſen Sie gefälligſt von Kap. 50 des 2. Bdes. den erſten Abſatz. Wollen Sie nun aber behaupten, die Verneinung des Willens ſei Täuſchung, es lägen unbekannte Motive zum Grunde; ſo iſt das eine Hypotheſe, die Sie zu beweiſen haben, welches aber ſchwer halten wird, indem in der wirklichen Welt objektive Motive gewiß nicht da ſind, Sie alſo zu imaginären Motiven Ihre Zuflucht nehmen müſſen, welches unter dieſen Umſtänden nicht ohne die Annahme einer gewiſſen Verrücktheit angeht, worüber ich mich berufe auf Bd. 2, S. 612.

Unſre Korreſpondenz erinnert mich an die des Spinoza mit dem Oldenburg und dem Blyenbergh. Es kommt immer Alles wieder. Ihnen könnte ſie den großen Vorzug des ſchriftlichen Kontroverſes (alſo auch des gerichtlichen) vor dem mündlichen exemplificiren.

Mit den beſten Wünſchen für die Nachwirkung der Badekur Sie freundlichſt grüßend

Arthur Schopenhauer.

Frankfurt a. M. den 21. Sept. 1844.

7.

Becker an Schopenhauer.

Wertheſter Herr Doctor!

> Mögen Ihre Begriffe wahr ſein, ſo darf ich ihnen doch nicht beiſtimmen, ſo lange noch einige Gründe zum Zweifel in mir vorhanden ſind; wenn dieſe Zweifel auch nicht aus den aufgeſtellten Säzen, ſondern aus der Unvollkommenheit meiner Erkenntniß entſtehen. Sie dürfen alſo nicht übel nehmen, wenn ich wieder einige Einwendungen mache.
>
> Van Blyenbergh an Spinoza.

Ihr letztes Schreiben vom 21. Sept., wofür ich meinen ſchönſten Dank ſage, war mir in hohem Grade belehrend, und hat mich namentlich wieder auf den von Ihnen ſo deutlich aufgeſteckten Gränzpfahl zwiſchen immanenter Philoſophie und transſcendenten contes bleus aufmerkſam gemacht, den ich im Eifer etwas aus den Augen verloren hatte. Es ließe ſich zwar darüber noch ſtreiten, ob Sie Recht haben, wenn Sie meine Einwürfe gegen Ihre Erklärung eines myſteriöſen Vorgangs als eine mir eigne Hypotheſe bezeichnen, bezüglich welcher *mir* die Beweislaſt obliege. Ich weiß nicht ob es bloß ein mir von meiner Juriſterei her anklebendes Vorurtheil iſt, wenn ich meine, daß nicht *der* beweiſen müſſe, welcher die Regel für ſich hat, ſondern *der*, welcher eine *Ausnahme* behauptet; daß ich alſo im Fragefalle nicht verbunden ſey, objektive oder imaginäre Motive nachzuweiſen, ſondern der Regel zufolge die Exiſtenz von Motiven — kann ich ſie auch, wie das ja auch ſonſt vorkommt, nicht mit Gewißheit behaupten — doch *ſupponiren* dürfe, ſolange mir nicht wenigſtens die Unmöglichkeit nachgewieſen iſt, daß auch hier, wie ſonſt immer, Motive wirkſam ſind.

Indeß hoffe ich, daß wir uns auch hierüber beſſer verſtändigen werden, wenn ich einmal wieder das Vergnügen habe, Sie perſönlich zu ſehen. Auch will ich vorerſt noch einige hier einſchlägige Capitel Ihres Hauptwerkes nachleſen, das ich grade nicht bei der Hand habe, indem ich es einem Bekannten geliehen.

Wir können alſo die Acten über dieſes Thema als geſchloſſen anſehen, und will ich, wenn Ihnen nicht überhaupt meine Correſpondenz läſtig fällt, zur Abwechslung ein andres aufs Tapet bringen.

Ich habe dieſer Tage Ihr „Fundament der Moral" wiederholt durchgangen, und es iſt mir dabei Folgendes aufgefallen:

Sie rügen an Kant, daß er ſeinen Imperativ „unbeſehens und ſtillſchweigend" der theologiſchen Moral entlehnt und in philoſophiſche Geſellſchaft eingeführt habe, ohne ihm eine andre Legitimation mitzugeben, als ein völlig unberechtigtes „Daher".

Es kommt mir nun vor, als ob Sie Ihrerſeits einen, gleichfalls in der theologiſchen Moral wohl beglaubigten, allein darum in der Philoſophie nicht ohne weiteres zutrittsfähigen Gaſt auf ganz ähnliche Weiſe in Ihrer Ethik eingeführt hätten, wo er ſich denn, wie jener Imperativ, keineswegs ſehr beſcheiden, ſondern ziemlich anſpruchsvoll aufführt: ich meine den Begriff von

„Handlungen, die einen moraliſchen Werth haben."
Ethik, S. 198. 207. 209. 211 u. a. O.

Ich will nun keineswegs behaupten, daß dieſer Begriff ſo wenig legitim ſey wie jener Kant'ſche Imperativ, ſondern nur bemerken, daß er ſich bis jetzt nicht genügend ausgewieſen habe, ſogar etwas verdächtig und wie ein verkappter Theologe ausſehe, mithin in der Freimaurerloge vorerſt ſtrenge nach Wort und Zeichen ins Verhör genommen werden müſſe, ehe er paſſiren darf. Sie aber, als Ceremonienmeiſter, haben, wie mir ſcheint, keinen genügenden Bericht über dieſes Verhör erſtattet, ſondern ihn nur beglaubigt S. 207 mit einem „alſo", das vielleicht ſo wenig an richtiger Stelle ſteht, als das Kantiſche „Daher" — und S. 264 mit einem „unleugbar" — was kein philoſophiſches Paßwort iſt.

Den Grund, aus welchem ich dieſen Geſellen für verdächtig halte, ſchöpfe ich aus Ihrer Ethik, S. 163. 169, wo Sie den

Begriff Werth analyſiren und finden, daß darin eine doppelte Relation ſteckt. Ich frage nach dieſer Ihrer Anleitung:

1) Für Wen hat die Triebfeder, welche Sie „allein moraliſch“ nennen, einen beſondern Werth?

Die Theologie wird um die Antwort nicht verlegen ſeyn: „gut“ und „gottgefällig“ ſind ihre Wechſelbegriffe. Aber was ſagt die Philoſophie?

2) Was iſt der eigenthümliche Maaßſtab, der hier zur Comparation dienen ſoll?

Der Theologe und Kantianer vergleicht was geſchieht mit dem was (angeblich) geſchehen ſoll, und wenn er von moraliſchem Werthe ſpricht, ſo heißt das: „es entſpricht mehr oder weniger dieſem Soll.“

Was aber heißt moraliſcher Werth bei einer Weltanſchauung, die weder einen anthropomorphiſtiſchen Gott noch ein Soll kennt?

a) Mit dem Pantheismus alter und neuer Schule — ſo viel ich ihn kenne — ſcheint mir (und meines Wiſſens ſind Sie gleicher Anſicht) die Frage nach einem moraliſchen Werthe nicht zu vereinbaren. Iſt die Welt eine Theophanie, ſo iſt das Urtheil, daß der Gerechte vollkommener ſey als der Egoiſt, nicht ſpecifiſch verſchieden von dem Urtheile, daß „der Sehende vollkommener ſey als der Blinde“; beide Urtheile ſind vielmehr gleicher Art, und ſagen nicht mehr, als daß der Menſch, welcher von ſeinem beſchränkten Standpunkte aus Dinge oder Zuſtände vergleicht, in dem Einen mehr Realität finde als in dem Andern — und in dem dictum „für einen Bucklichen biſt du grade genug gewachſen“ — würde für Spinoza nichts lächerliches enthalten ſeyn.

b) Die einfache Annahme eines ἓν καὶ πᾶν (ohne das Prädicat θεός) und die Ableitung der moraliſchen Triebfeder aus demſelben gibt ebenfalls noch keinen Grund, moraliſche Handlungen für werthvoller (lobenswerther) zu erklären, als die egoiſtiſchen.

Beruht die moraliſche Triebfeder (das Mitleid) auf der Einſicht, daß der Andere eigentlich mein „Ich noch einmal“ iſt, ſo iſt zuletzt mein Intereſſe für den Andern eben auch ein Intereſſe für das Ich, alſo wieder Egoismus und folglich dem letzten Grunde nach doch nicht ſpecifiſch verſchieden.

Wollte man aber — in parentheſi bemerkt — den ſpecifiſchen Vorzug etwa darin finden, daß dort mein phyſiſches, hier mein metaphyſiſches Ich — wenn auch wieder in phyſiſcher Form — ins Auge gefaßt wird, ſo müßte, nach meiner Meinung, die Gränzlinie zwiſchen Handlungen, die moraliſchen Werth haben, und ſolchen, die ihn nicht haben, an einer andern Stelle gezogen werden, als da wo Sie ihn ziehen, zwiſchen der Maxime des Egoismus und der der Gerechtigkeit, und das Gebiet der moraliſchen Handlungen wäre weiter als Sie annehmen. Ich kann auch mein eignes Ich aus einem doppelten Geſichtspunkt betrachten, als φαινόμενον oder als νούμενον, als Ding, das der Welt der Vorſtellung angehört, oder als Ding, in welchem das ἓν καὶ πᾶν erſcheint, und es ſind wohl Motive denkbar, die mich beſtimmen zu handeln oder zu unterlaſſen — nicht im Intereſſe meines phyſiſchen vergänglichen Ichs, aber auch nicht im Intereſſe andrer vergänglichen Individuen, ſondern gewiſſermaßen im Intereſſe des ganzen Willens zum Leben, oder im Intereſſe der (platoniſchen) Idee, deren Reflex ich in mir wie in den andern Individuen erkenne, und das wäre denn, wenn das Credo an eine Metaphyſik den Ausſchlag geben ſoll über den Werth menſchlichen Thuns, ebenfalls eine Handlung von moraliſchem Werthe. Sie ſelbſt führen im erſten Band Ihres Hauptwerkes (das ich nicht zur Hand habe) eine Handlung an, die mir hierher zu gehören ſcheint — Rache an einem Ungerechten mit Aufopferung des eignen Lebens — aber auch die, der Niederträchtigkeit, Kriecherei und Speichelleckerei entgegengeſetzte Handlungsweiſe möchte hierher zu rechnen ſeyn, und nicht zu den egoiſtiſchen Handlungen, die Sie (S. 210 der Ethik) aufzählen, als motivirt durch die eigne hohe Meinung des Handelnden von ſich ſelbſt, ſeinem Werthe oder ſeiner Würde. Die hohe Meinung von der eignen vergänglichen Perſon möchte doch wohl nicht in eine Kategorie zu ſetzen ſeyn mit der Achtung vor der Würde (sit venia verbo) der Gattung. Item in Ihrer „Metaphyſik der Geſchlechtsliebe" ſcheinen mir Anſichten vorzukommen, an die ſich hier anknüpfen ließe. Wahl einer Gattin mit Rückſicht auf mein perſönliches Intereſſe — Ausſteuer ꝛc. wäre eine Maxime, die moraliſch niedriger ſteht, als eine Wahl bei der nur der Genius der Gattung mich leitet u. dgl. Ich ſchließe hier die Parentheſis und fahre im Context weiter:

c) Ihre geſammte Weltanſchauung wird dagegen in der That einen Maaßſtab zu moraliſcher Schätzung abgeben. Iſt alles Velle Wahn und Irrthum, und nur im Nolle die Wahrheit — und iſt das nicht egoiſtiſche Wollen mit dieſem Nolle verwandt, eine theilweiſe und momentane Rückkehr zu demſelben, ſo habe ich in der That etwas eigenthümliches, womit ich meſſen und vergleichen kann. Allein damit wäre meine Behauptung noch nicht beſeitigt, daß auch bei Ihnen der Begriff vom moraliſchen Werthe als petitio principii auftrete.

Denn dieſer Begriff beſchränkt ſich bei Ihnen nicht auf die beſcheidne Stelle eines Corrolarium's aus Ihren Sätzen, ſondern er macht eine viel vornehmere Miene und will ſich gleichſam als Protector geriren. Sie pochen in Ihrem zweiten Bande ſehr auf dieſes Reſultat und wollen damit Ihr Syſtem a posteriori beglaubigen, dem Spinozismus aber grade darum den Stab brechen, weil er ein ſolches Reſultat nicht liefern könne. Folglich muß, wenn man nicht einen circulus annehmen will, dieſer Begriff, der einen Prüfſtein für die Aechtheit der verſchiedenen philoſophiſchen Syſteme abgeben ſoll — auch noch auf eine andre von Ihrem Syſtem unabhängige und zwar leichter begreifliche Weiſe beglaubigt werden. Welches iſt aber dieſe Legitimation, wenn ich von der Theologie und andern Vorurtheilen abſtrahire?

Mit bekannter Hochachtung

Ihr ergebenſter

Alzey 20. Novbr. 1844. Becker.

8.

Schopenhauer an Becker.

Mein werther Herr Becker!

Es freut mich, daß hinſichtlich unſrer bisherigen Kontroverſe meine letzten Argumente Ihnen doch im Weſentlichen genugthuend geweſen ſind: denn es würde zu bedauern ſeyn, wenn Sie, im Eifer Recht zu behalten, eine Wahrheit aufgegeben hätten, die am bewölkten Himmel unſers Daſeyns und ſeines Spiegels, meiner Philoſophie, der einzige lichte Fleck iſt; daher man, ohne die entſchiedenſten Gegengründe, ſich der Erkenntniß derſelben nicht verſchließen ſollte. Uebrigens haben Sie Recht in Dem, was Sie, hinſichtlich der zu präſumirenden Motivation, über Regel und Ausnahme erinnern: nur will ich andrerſeits über dieſen Punkt nachträglich beibringen, daß hinſichtlich der asketiſchen Handlungen eben Das gilt, was ich von den moraliſchen (Ethik S. 205) über Irrthum hinſichtlich der eigenen Motive geſagt habe.

Ihre nunmehr aufgeworfenen Bedenken ſind viel leichter zu beſeitigen, als die früheren. Allerdings haben ſie einige Scheinbarkeit: allein beim Lichte betrachtet, taſten ſie bloß das Formelle, nicht das Materielle meiner Darſtellung an. Es iſt freilich wahr, daß in meiner Ethik der Begriff der „Handlungen von moraliſchem Werth“ als eine Vorausſetzung auftritt. Jedoch iſt dieſe eine bloße Spielmarke, mit der ich einſtweilen antrete, um ſie nachher einzulöſen. Mit dem kateg. Imperativ iſt ſolche durchaus nicht zu vergleichen, da ſie keineswegs, wie dieſer, ein Deus ex machina iſt und auch nicht von ferne die Prätenſion macht, *ſelbſt* ein Letztes und ein Erklärungsgrund zu ſeyn. Es verhält ſich damit nämlich ſo: Von irgend etwas muß man ausgehn, an etwas anknüpfen, ſein Gewebe anzetteln: denn aus nichts wird nichts. Wenn ich einen Kranz flechte, ſteht ein Stengel heraus, bis ich herumgekommen bin. Dieſen Anknüpfungspunkt gab mir ſchon die Preisfrage an die Hand, indem ſie ſagte: „es giebt eine Moralwiſſenſchaft, es giebt eine Beurtheilung der eigenen und der fremden Handlungen in moraliſcher Hinſicht: Was bedeutet das alles und worauf beruht es?“ — Da nahm ich nun den Begriff vom moraliſchen Werth überhaupt vorläufig als ein Gegebenes, und die allgemeine Geltung, in der er ſteht, ſo vielerlei Auslegungen er auch erhalten hat, als das erſte Symptom der Exiſtenz des Stoffes der Moral, welcher dieſer auch immer ſeyn möge. Darauf frage ich, welche Handlungen es denn ſind, denen man einen moraliſchen Werth beilegt? — Da findet ſich daß es die Handlungen der Gerechtigkeit und der Menſchenliebe ſind; ſodann daß das Kriterium ihrer Aechtheit die Uneigennützigkeit derſelben iſt; ferner daß ihr Kennzeichen die eigne Zufriedenheit mit ſich und der Beifall der unbetheiligten Zeugen iſt (S. 207 fg.). Das heißt nicht eine petitio principii machen, ſondern den vorhandenen Thatbeſtand, der den Stoff zur Moral enthält, analyſiren, um nachzuweiſen, daß er Dasjenige iſt, was unter den Begriffen gedacht wird, deren Zeichen die in der Frage gebrauchten Worte ſind. Nun iſt überall meine Methode, vom thatſächlich, innerlich oder äußerlich Gegebenen auszugehn, um es ſodann auszulegen durch Zurückführung auf ſeinen Zuſammenhang mit andern Phänomenen, oder auf ein relatives Letztes. Dieſer Methode gemäß wird hierauf der gemeinſamen Quelle aller ſolcher Handlungen nachgeſpürt, und nachgewieſen, daß dieſe das Mitleid ſei. Endlich wird dieſes wieder zum Problem gemacht und auf ſeinen Urſprung, der ſich als ein metaphyſiſcher ergiebt, zurückgeführt; wobei, daß es ein ſolcher ſeyn müſſe, vorläufig erhärtet wird durch ein ſich täglich an Sterbenden beſtätigendes thatſächliches Phänomen, welches daher mit Recht S. 264 ein *unleugbares* genannt und durch ein Paar Beiſpiele, zu welchen Jedem die eigene Erfahrung ähnliche an die Hand giebt, erläutert und befeſtigt wird. Warum ein Philoſoph nicht thatſächliche Dinge *unleugbar* nennen ſollte, ſehe ich nicht ab.

Dieſen ganzen Gedankengang hätte ich nun auch darlegen können, ohne von dem Begriff „Moraliſcher Werth“ Gebrauch zu machen. Dann hätte ich aber, ſtatt analytiſch, ſynthetiſch verfahren müſſen und zwar ſo, daß ich ausgegangen wäre von den drei Grundtriebfedern aller Handlungen (S. 213 fg.); dann gezeigt hätte, daß aus der letzten derſelben allein Handlungen der freien Gerechtigkeit und ächten Menſchenliebe entſpringen, und nun endlich hinzugefügt hätte, daß dieſe zwei Eigenſchaften es ſind, die man unter dem Namen der moraliſchen Tugenden begreift und worauf die der Preisfrage zum Grunde gelegten Phänomene ſich beziehn.

Sie fragen: 1) für wen die moraliſchen Handlungen Werth haben? Für Den, der ſie vollbringt. Daher ſeine S. 207 erwähnte Zufriedenheit mit ſich und der Beifall der unbetheiligten Zeugen, der ſogar von einem gewiſſen Neide, der hier die Form der Beſchämung annimmt, begleitet ſeyn kann; — und 2) im Vergleich womit? Mit allen ſeinen übrigen Handlungen, als welche aus den zwei erſten Triebfedern entſpringen.

Worauf nun aber im letzten Grunde dieſer Werth der moraliſchen Handlungen beruhe, dies anzugeben, wird in der Ethik (S. 277) ausdrücklich verweigert, nachdem ſchon in der Einleitung (S. 107) geſagt worden war, daß und warum hier kein abſolut letzter Abſchluß der Sache zu geben möglich ſey: ſodann auch in der Vorrede S. VI, daß dieſe Ethik als Ergänzung zum vierten Buch meines Hauptwerks zu betrachten ſei. In dieſem allein alſo ſind die letzten Aufſchlüſſe zu ſuchen: und daſelbſt wird überdies, Bd. 2, S. 461, eingeſchärft, daß, um mich zu verſtehn, man jede Zeile von mir zu leſen habe. Ich handle bloß en gros, nicht en detail. Aus meinem vierten Buche alſo iſt zu erſehn, daß der Werth, den jene Handlungen für den Vollbringer ſelbſt haben, ein transſcendenter ſei, indem er darin liegt, daß ſie ihn auf den alleinigen Weg des Heils, d. i. der Erlöſung aus dieſer Welt des Geborenwerdens, Leidens und Sterbens, hinführen. Wie ſie nun, näher, Dies leiſten, alſo die ſpecielle Nachweiſung des nothwendigen Uebergangs von der vollendeten moraliſchen Tugend zur Verneinung des Willens zum Leben, das eigentliche Bindeglied zwiſchen Moral und gänzlicher Reſignation — dieſer höchſt wichtige Punkt iſt zwei Mal klar und nachdrücklich dargelegt, nämlich zuerſt vom theoretiſchen Standpunkt aus, Bd. 1, S. 428 fg., welche ſehr wichtige Stelle den letzten Aufſchluß giebt über den Werth moraliſchen Handelns und Wandelns; und dann wieder Bd. 2, S. 603 fg. mehr vom praktiſchen Standpunkt aus, aber ganz im ſelben Sinn. Hierin alſo iſt der eigentlich letzte Aufſchluß über den Werth der Moralität enthalten, die demnach nicht ſelbſt ein abſolut Letztes iſt, ſondern eine Stufe zu dieſem.

Nun aber könnten Sie ſogar gegen alles Dieſes noch Ihr aufgeſtelltes Argument geltend machen wollen, daß auch das Mitleid, nebſt allen aus ihm fließenden Tugenden, egoiſtiſch ſei, scil. weil es auf dem Erkennen meines eigenen Weſens im Andern beruhe. Dies Argument beruht aber nur darauf, daß Sie den Ausdruck „Ich noch ein Mal" buchſtäblich nehmen wollen, während er eigentlich doch nur eine tropiſche Wendung iſt. Denn mit Ich wird im eigentlichen Sinn ſtets nur das Individuum bezeichnet, nicht aber das metaphyſiſche Ding an ſich, welches, direkt unkennbar, in den Individuen erſcheint, alſo über dieſe hinaus liegt, hinſichtlich auf welches daher die Ichheit aufhört; und unter Egoismus verſteht man den exkluſiven Antheil am eigenen Individuo, als in welchem allein der Wille z. L. ſich zunächſt und unmittelbar erkennt. Dieſerhalb alſo iſt unter dem Begriff des Egoismus weder das Wiedererkennen des eigenen Grundweſens an ſich, auch in den fremden, in der Erſcheinung ſich darſtellenden Individuen, noch auch das Verfolgen und Ergreifen des eigenen ewigen Heils, da es in der Verneinung des Willens z. L. und eben damit im Aufgeben der eigenen Individualität beſteht, zu ſubſumiren, und der Werth, den die moraliſchen Handlungen in dieſer Hinſicht für ihren Vollbringer haben, macht ſie nicht zu egoiſtiſchen. Ein Gefühl hievon verräth auch Ihre Parentheſe. Dieſe ergeht ſich übrigens in Unbeſtimmtheiten, auf die ich nur ſagen kann: probiren Sie einmal jene Gränzlinie anders zu ziehn: da werden wir ſehn. Ich bleibe inzwiſchen bei meinen drei Grundtriebfedern (Ethik, S. 213 fg.), neben der vierten — eſoteriſchen (Bd. 2, S. 604 Anmerk.), und dem Satz, daß nur die von der dritten ausgehenden Handlungen moraliſchen Werth haben. Die von der vierten haben asketiſchen.

Was Sie von Handlungen im Intereſſe der Idee der Menſchheit u. ſ. f. ſagen, beruht denn doch wohl nur auf der Stelle Bd. 1, S. 404, wo es ſeine Erledigung erhalten hat. Eigentlichen moraliſchen Werth kann man ſolchen Handlungen uneigennütziger Rache nicht zuſchreiben: ihnen liegt, wie dort gezeigt, ein Mißverſtand zum Grunde. Aber groß kann man ſie nennen, nach Bd. 2, S. 385. —

„Handlungen, die der Niederträchtigkeit u. ſ. w. entgegengeſetzt wären," iſt eine bloß negative Bezeichnung; es läßt ſich alſo nichts darüber ſagen, als allenfalls Dies: Handlungen der Niederträchtigkeit u. ſ. w. ſind es einzig und allein dadurch, daß ſie ein egoiſtiſches Motiv haben. Ohne ein ſolches wären ſie Handlungen der Demuth, einer mehr als moraliſchen, einer asketiſchen Tugend, welcher daher, wie der Buddhaismus, ſo auch das Chriſtenthum einen hohen Werth zuerkennt. Dieſen bezeugen z. B. die zwei Anekdoten von S. Filippo Neri, die Goethe erzählt: Als die in den Ruf der Heiligkeit kommende Nonne es unter ihrer Würde fand, dem eben vom Pferde geſtiegenen S. Filippo die kothigen Stiefel abzuziehn, ſaß er gleich wieder auf, dem Papſt zu berichten, mit der Heiligkeit wäre es nichts. Ebenſo, als der junge vornehme Römer, der unter die Auserwählten Frommen aufgenommen werden wollte, unter ſeiner Würde fand, was S. Filippo ihm zumuthete, mit einem Fuchsſchwanz am Hintern durch ganz Rom zu ſpazieren. — Faſt fange ich an, in Ihnen einen ſtillen Anhänger der „Würde des Menſchen" zu wittern! — Calderon's auf dem Miſthaufen ſterbender ſtandhafter Prinz, dem ſein treuer Grande das letzte erbettelte Brod bringt, und dabei klagt, er ſei dafür von den Mauren geprügelt worden, antwortet: „Schon Recht! esa es la herencia de Adan! Das iſt die Verlaſſenſchaft vom Adam! Das verdienen wir Alle." — Freilich ſind das keine optimiſtiſche, proteſtantiſche Paſtoren-Grundſätze von der Würde des Menſchen. Hingegen Papſt und Kaiſer waſchen den Armen die Füße: proteſtantiſche Fürſten nicht. Und auch der „Siegreich-Vollendete" hat in 500 menſchlichen Geburten, die er durchleben mußte, ehe er zur Buddha-Würde gelangte, vielfache Proben der tiefſten Demuth abgelegt, wovon Jeder, der ſich fleißig in Dsang-Lün erbaut, die Nachrichten kennt, die ſo authentiſch ſind, wie die Evangelien.

Heirathen nach der passion, gegen die raison, habe ich keinen moraliſchen Werth beigelegt. Finden Sie einen ſolchen in der Mariage des Prinzen von Capua? oder in der der beiden letzten

Herrſcher vom Kurheſſiſchen Hauſe? Vielmehr könnte man alle morganatiſchen Ehen regierender Herren unmoraliſch nennen; da ſie den Keim zu möglichen Bürgerkriegen enthalten. Größer freilich iſt ſchon wer ſich mehr in der Gattung als im Individuo erkennt. — Sie können ſich das Uebrige hievon ſelbſt zurechtlegen.

Ueberhaupt, hinſichtlich aller dieſer und ähnlicher kaſuiſtiſchen Fälle, wo wir das Thun der Menſchen tadeln oder loben, ohne ſie jedoch in ganz eigentlich moraliſchen oder unmoraliſchen Handlungen begriffen zu ſehn, iſt zu ſagen: dergleichen kommt in Betracht als bedeutſame Charakterzüge, aus welchen die eigentliche Moralität dieſer Leute, welche in den eigentlich moraliſchen Fällen hervortreten wird, ſich prägnoſticiren läßt. Demnach haben ſehr viele Handlungen zwar nicht geradezu moraliſchen Werth oder Unwerth, jedoch indirekte moraliſche Bedeutſamkeit.

Es verdrießt mich, daß ein ſo gründlicher Kenner meiner Schriften, wie Sie, den erſten Band bloß in der alten Ausgabe haben ſollte; wiewohl es ganz natürlich iſt, daß Sie denſelben nicht noch ein Mal haben anſchaffen wollen. Daher bitte ich Sie, als ein zwar keineswegs brillantes, aber wohlgemeintes Geſchenk die beifolgenden Aushängebogen deſſelben anzunehmen. Planirt und gebunden werden ſie ein Exemplar wie ein anderes geben.

Mit den beſten Wünſchen zum neuen Jahr

Ihr ergebener Diener

Frankfurt d. 10. Dec. 1844. Arthur Schopenhauer.

9.

Becker an Schopenhauer.

Hochgeehrteſter Herr Doctor!

Sie haben mich wiederum zu Ihrem Schuldner gemacht, theils durch Ihr freundliches Geſchenk (das mich nun in den Stand ſetzt, mich ungetrübt an Ihrem Werke zu erfreuen, während mich früher bei der Lectüre der erſten Auflage jedesmal einiger Aerger über das abſcheuliche Papier ſtörte) — u. nicht minder dadurch, daß Sie zu meinen Gunſten ausnahmsweiſe ſich mit etwas Detail-Handel befaſſen und mir bei Berichtigung meiner Begriffe ſo ſehr behilflich ſind.

Ihre Erläuterung war mir, was meine Frage nach dem Begriffe von moraliſchem Werthe betrifft, ſehr einleuchtend, u. habe ich mich überzeugt, daß meine Einwürfe in einem Punkte auf Mißverſtändniß beruhten, daß in allen andern Punkten aber eigentlich gar keine Meinungsverſchiedenheit zwiſchen uns obgewaltet hatte.

Nur was den Gegenſtand meiner Parentheſe anbelangt, bin ich noch nicht ganz ins Reine gekommen. Es war das allerdings nur ein nicht vollſtändig durchdachter Einfall, der mir, während des Schreibens gekommen war; indeß lag doch der Gedanke zu Grunde, daß Ihre Claſſification der Motive nicht vollſtändig ſey. Ich habe nunmehr dieſe präjudicielle Frage etwas näher ins Auge gefaßt, und kann mich immer noch nicht überzeugen, daß ſich hier keine Lücke finde.

Auf beiliegendem Zettel habe ich meinen Ideengang etwas beſtimmter zu fixiren geſucht, und kann das allenfalls als ein Verſuch gelten zu ermitteln, was die kgl. Däniſche Akademie (abſprechenden Angedenkens) bei ihrem „neque reapse, hoc fundamentum sufficere, evicit" gedacht haben mag.

Ich bitte Sie, mir gelegentlich zu ſagen, ob ich mich auf falſcher Fährte befinde, und wo ich die richtige zu ſuchen habe?

Aus dem Aufſatze werden Sie zugleich entnehmen, wie weit meine „ſtille Anhänglichkeit" an die Würde reicht, und wie fern ich der Meinung bin, daß dieſer armen Verſtoßenen auch innerhalb Ihres Syſtems ohne Inconſequenz ein Plätzchen zu gönnen ſey.

Mit bekannter Hochachtung und den beſten Wünſchen zum neuen Jahr

Ihr ergebenſter

Alzey, d. 16. Dec. 1844.

Becker.

Beilage.

Dr. Sch. will alle irgend möglichen Motive auf 2 Paar Grund-Triebfedern zurückführen.

1. a Egoismus
   b Bosheit
2. a Mitleid
   b Askeſe.

Iſt dieſe Tabelle vollſtändig? Gibt es nicht Motive, die in keiner jener vier Grundtriebfedern wurzeln?

Ich will §. 1 die Thatſachen andeuten, die meinen Zweifel hervorrufen, und §. 2 die Gründe angeben, welche mir gegen die von Sch. gegebene Deduction ſeiner Tabelle zu ſprechen ſcheinen.

§. 1.

Die gemeinſchaftliche Maxime des Egoismus und der Bosheit iſt:

Pereat mundus dum ego salvus sim (Ethik, p. 208).

Unter dem ego iſt hier zu verſtehen: das eigne Individuum. (Schreiben vom 10. Dez. 1844 und Hauptwerk I, p. 369). Dem, der dieſen beiden Triebfedern folgt, iſt alſo das eigne Individuum, alſo gewiß auch das eigene Leben, ohne das keine Individualität denkbar iſt — „der Güter höchſtes“. Er wird ſich auch zu dem Grundſatze bekennen: après moi le deluge — post mortem nulla voluptas.

Aus dieſen Triebfedern können alſo keine Motive ſtammen, deren Wirkſamkeit mitunter ſo weit geht, daß ihnen zu lieb das eigne individuelle ego nicht nur in Gefahr geſetzt, ſondern unbedingt aufgeopfert wird, die demnach nicht in die Kategorie bloßer „Klugheitsregeln“ oder diätetiſcher Vorſchriften (Ethik, p. 128) gehören können.

Nun finden wir aber thatſächlich Motive dieſer Art vor, die ſich weder aus dem Mitleid noch aus dem Quietismus ableiten laſſen, die alſo ein eigenes 5tes genus bilden müſſen.

Sie laſſen ſich etwa unter den Begriff „Begeiſterung für ein Ideal“ (das mitunter auch ein Idol ſeyn mag) bringen. Ich will ſie (ohne Anſpruch auf Vollſtändigkeit) aufzählen und zwar in aufſteigender Ordnung nach dem Range, den ſie als wenigſtens „ethiſch-bedeutſame“ einzunehmen ſcheinen. Bei jedem will ich zugleich andeuten, wann und wie ſie bis zur Aufopferung des Lebens führen.

Alſo: Begeiſterung für die Idee

a) der Ehre (Duelle — Selbſtmord wegen erlittener Beſchimpfung):

> „Waſchen werd' ich ſie mit Blut,
> nur mit Blut aus dieſer Bruſt.“
> Calderon. Don Gutiere. Act III, Scene 1.

b) des Nachruhms (Militäriſche Bravour.)

c) der Würde:

> „Männerſtolz vor Königsthronen“ —
> „justum ac tenacem propositi virum“ —
> (Horat., Od. III, 3.)
>
> „summum crede nefas animum praeferre pudori
> et propter vitam vivendi perdere causas.“
> Juvenal.

d) der Wahrheit (2. Buch Maccab. 7, 37. — Sanct Stephanus Ap. Geſch. cap. 7. — Huß ꝛc. — Calderon's Magus. — Abba Glosk Lezeka in Chamiſſo's Gedichten. — Ronge [?]).

In vielen dieſer Fälle mag es wohl ſchwer zu unterſcheiden ſeyn, ob nicht asketiſche Motive wirkten, oder auch nur mitleidige, im Falle nämlich der Märtyrer von der Verbreitung der Wahrheit für die er zeugte ein Heil für die Menſchen erwartete. In allen Fällen iſt es aber ſchwerlich ſo.

Ich könnte allenfalls den Dr. Sch. ſelbſt anführen und fragen: welche Motive konnten ihn beſtimmen, ein ganzes Menſchenalter, ohne Hoffnung auf Lohn und Anerkennung während ſeines Lebens, der Wahrheit nachzuforſchen, und die Reſultate niederzulegen für etwaige unbekannte Finder?

egoiſtiſche? — er will nicht Philoſophieprofeſſor werden;

mitleidige? — Velle non discitur lehrt er ſelbſt, alſo will er nicht „die Menſchen beſſern und bekehren", und glücklicher würden ſie durch die bloß abſtracte, nicht anſchauliche Erkenntniß ſeines Peſſimismus ſchwerlich werden;

aſketiſche? — ich wüßte nicht wie? Dagegen ſpricht er ſelbſt (im 2ten Bd., Kapitel vom metaph. Bedürfniß) von einer Pflicht der Metaphyſik: — der Wahrheit.

§. 2.

Die Tabelle aller irgend möglichen Motive ſoll Ethik §. 16 deducirt werden, und wir finden p. 209 praem. 4 u. 5 den Satz:

> jede Handlung bezieht ſich auf ein für Wohl und Wehe empfängliches Weſen, das entweder der Handelnde ſelbſt oder ein Anderer ſeyn müſſe.

und pr. 6 den Satz:

> jede Handlung, deren letzter Zweck Wohl und Wehe des Handelnden ſelbſt iſt, ſey eine egoiſtiſche.

Sind dieſe Sätze richtig, ſo bleibt freilich für mein 5tes genus von Motiven kein Raum. Sie ſcheinen mir indeß nicht, wenigſtens nicht ganz richtig, und keineswegs gehörig deducirt.

Der Satz 4 u. 5 iſt zwar mit den praem. 1—3 durch ein „folglich" verbunden, und ſchon im Satze 3 begegnen wir einem „alſo". Allein ich kann den Schluß nicht finden, und bin vielmehr der Anſicht, daß dieſe Deduction einigermaßen zur Gattung derjenigen gehöre, wovon im Hauptwerk I, p. 56 gehandelt und ein ſinnbildliches Schema gegeben wird. Die verglichenen Begriffsſphären decken ſich keineswegs ſo, wie ſtillſchweigend vorausgeſetzt wird, und es iſt von den Relationen, die in den Begriffen ſtecken, nicht gehörig Rechnung gehalten. Nämlich:

Wenn man die Bedeutung feſthält, die *Wohl* und *Wehe* im Satz 3 hat (einem [gewiſſen] Willen gemäß oder entgegen), ſo wird man ſchwerlich ſo ohne weiteres, durch bloße Combination der Begriffe zu der Suppoſition im Satz 5 gelangen, daß auch Wohl und Wehe *eines Andern* — meinen Willen bewegen könne.

Der Satz 3 in ſine ſagt dann nicht mehr als: *meinen* Willen kann nur das bewegen, was eine Beziehung hat zu dem, was *meinem* Willen gemäß oder entgegen.

Folglich: Das was dem Willen *eines Andern* gemäß iſt, kann *meinen* Willen nur dann bewegen, wenn es auch *meinem* Willen gemäß oder entgegen (mein Wohl oder Wehe) iſt. Jeder will alſo, wenn ich dieſe Begriffe ſo nehme, nur *ſein* Wohl, d. h. er will, was *ſeinem* Willen gemäß — er will, was er will, und will nicht, was er nicht will.

Damit komme ich nun aber keinen Schritt weiter und gewinne kein Princip zur Eintheilung der Motive, worauf es doch abgeſehen iſt.

Um ein ſolches Princip zu erhalten, muß ich alſo das, was jeder will, *ſein Wohl*, näher betrachten, und muß fragen:

> Kann einer auch etwas Andres wollen, als das salvum esse ſeines Individuums, kann er ſein Wohl in etwas Anderm ſuchen, kann er etwas wollen, was über die Exiſtenz ſeiner Individualität (über ſeine Haut) hinausgeht?

A priori iſt das, ſcheint mir, gar nicht auszumachen, ſondern nur durch die Erfahrung. Ich habe alſo, ehe ich die Erfahrung gefragt, keinen Grund zu ſagen, daß ein ſolches Hinausgehen über die Individualität *nur* möglich ſey, inſofern ich Rückſicht nehme auf den Willen (auf das Wohl und Wehe) *andrer Individuen*.

Demnach wäre auch Satz 6 zu beſchränken (wie ich es §. 1 gethan habe), und es müßte heißen:

> Jede Handlung, deren letzter Zweck ſich bezieht auf das salvum esse des handelnden Individuums, iſt eine egoiſtiſche.

Ein Motiv, das dieſes salvum esse unberückſichtigt läßt, ja, wenn in hohem Grade wirkſam, zur Aufopferung des individuellen ego führt — iſt kein egoiſtiſches.

§. 3.

Die 6gliedrige Tabelle wäre alſo nicht a priori gerechtfertigt, und ich hätte wenigſtens einen Raum gewonnen, in welchem allenfalls ein 5tes genus untergebracht werden könnte. Es fragt ſich alſo jetzt, ob dergleichen Motive thatſächlich vorkommen? ob die §. 1 angedeuteten bloß auf einem Mißverſtändniß der eignen Motive beruhen (Ethik, p. 203 und Hauptw. I, p. 417) — ſo daß das wahre Motiv dennoch ſich auf eine der 4 Schopenhauer'ſchen Grundtriebfedern zurückführen laſſe?

Das wäre dann zu beweiſen.

Kann aber der Beweis nicht geführt werden, bilden ſie ein 5tes genus, ſo wäre zu unterſuchen, in welcher Verwandtſchaft daſſelbe zu den 4 andern ſtehe, und ob es nicht mit einem oder dem andern eine gemeinſchaftliche Wurzel habe?

Mir ſcheint eine Verwandtſchaft zu den Motiven des Mitleides vorhanden, mit welchen ſie in folgenden Punkten übereinſtimmen:

1) daß ſie ein Gegengewicht bilden gegen die Motive des Egoismus im engern Sinne des §. 1;

2) daß derjenige, welchen ſolche Motive leiten, nur bis zu einem gewiſſen Grade, nur gleichſam bedingungsweiſe, das Leben bejaht und dabei in einer optimiſtiſchen Weltanſchauung befangen iſt. Er will die Welt, aber nicht, wie er ſie eben findet, ſondern wie er meint, daß ſie ſeyn ſolle, und zu ſeyn beſtimmt ſey; er ſieht noch nicht ein, daß der Optimismus mit der Welt der Vorſtellung unvereinbar iſt, er greift noch zu Palliativmitteln, wo nur ein Radicalmittel (der Verzicht auf alles Wollen) helfen kann.

3) Daraus ließe ſich denn vielleicht folgern, daß die von mir angedeuteten Motive mehr oder weniger einen ähnlichen Werth haben, wie die von Dr. Schopenhauer allein moraliſch genannten, daß nämlich die ihnen zu Grunde liegende Anſicht die wahre Einſicht vorbereite, und zu ihr überleite.

Es bedarf nur einer Enttäuſchung, einer Einſicht in die Unzulänglichkeit der Palliativmittel, um den ſo geſtimmten Willen zu beſtimmen, daß er ſich von der Welt, die er nicht ſo unbedingt will wie der Egoiſt im ob. Sinne — ganz abkehre. (Saulus — Paulus). Schiller's Gedicht: Die Ideale.

Auf vorſtehenden Brief vom 16. Dezember 1844 hat Schopenhauer nicht geantwortet. Als ihn mein Vater bei einem im folgenden Jahre ausgeführten Beſuche darüber zur Rede ſtellte, erzählte er ihm: Er habe in früheren Jahren, als er noch mittheilſamer war, ſich einmal mit einem Tiſchnachbar über ein philoſophiſches Thema in eine längere Diskuſſion eingelaſſen, wobei er ſich alle Mühe gegeben habe, denſelben zu überzeugen. Dann habe ihm ein Freund ſeine Verwunderung darüber ausgedrückt, daß er ſich überhaupt mit dieſem Manne, der immer mit neuen ſcharfſinnigen Einwänden gekommen ſei, eingelaſſen habe; denn derſelbe ſei bekannt als ein Mann, der nur disputire um des Disputirens willen (als voluptuarius), während ihm die Sache, die er vertrete, völlig gleichgültig ſei. Dieſer Vorfall ſei ihm bei meines Vaters letztem Briefe wieder in Erinnerung gekommen und habe ihn von der Fortſetzung der begonnenen Diskuſſion abgehalten.

Zu einer Fortſetzung des Briefwechſels iſt es, wohl in Folge dieſes Geſtändniſſes, in den nächſten Jahren nicht mehr gekommen, während mein Vater öfter ſeinen Beſuch in Frankfurt erneuerte. Die Zeilen vom 19. December 1847, womit die Zweite Abtheilung beginnt, waren die erſten, welche die Correſpondenz wieder eröffneten. Von dem „Beinſchaden" meines Vaters hatte Schopenhauer durch Frauenſtädt gehört, den er wegen eines ähnlichen Bedenkens wie dasjenige, welches den Gegenſtand des zweiten Briefes meines Vaters bildet, an dieſen verwieſen hatte, und der meinen Vater beſuchte, als er gerade in Folge einer Verletzung der Achillesſehne ans Bett gefeſſelt war. In der Hinterlaſſenſchaft meines Vaters fand ſich darüber der folgende Brief Frauenſtädt's an denſelben vor, der auch noch in andrer Hinſicht von Intereſſe ſein dürfte:

Creuznach, den 22ten April 1847.

Hochgeehrter Herr!

Sie haben mir durch Mittheilung Ihres Briefwechſels mit Arthur Schopenhauer einen großen Dienſt erwieſen, wofür ich Ihnen ſehr dankbar bin. Derſelbe hat mich veranlaßt, „Die Welt als Wille und Vorſtellung“ auf's Neue in Erwägung zu ziehen, und ich hoffe einſt noch meine Gedanken darüber zu publiciren. Ich war auch ſchon wieder in Frankfurt bei Schopenhauer und habe mit ihm mündlich darüber geſprochen. Er freute ſich ſehr, daß Sie in Alzey eine kleine philoſophiſche Gemeinde gegründet, worin Sie ſeine Werke erklären. Ich äußerte ihm, daß ich Ihren beiderſeitigen Briefwechſel wohl der Veröffentlichung durch den Druck für werth hielte; aber er meinte, daß er während ſeines Lebens keine Erlaubniß dazu geben würde. Nach ſeinem Tode könnte man die Briefe drucken laſſen, wenn man wollte; überhaupt nach ſeinem Tode könnten ſie ſich über ihn luſtig machen, ſo viel ſie wollten.

Gern hätte ich Ihnen als ein Zeichen meiner Dankbarkeit für Ihre Güte ein Exemplar meiner Schrift über Schelling mitgeſchickt; aber leider habe ich keines mehr vorräthig. Jedoch ſobald ich eines von Berlin bekomme, werde ich nicht verfehlen, es Ihnen zu überreichen.

Mit dem Wunſche, daß Ihr Fußübel glücklich beſeitigt ſein möge,

Ihr ganz ergebenſter

Dr. J. Frauenſtädt.

Zweite Abtheilung.

1847—1860.

1.

Schopenhauer an Becker.

Wertheſter Herr Becker!

Herzlich wünſchend, daß Sie von Ihrem Beinſchaden gründlich hergeſtellt ſeyn mögen, überſende ich Ihnen beifolgende Palingeneſie*, an der etwa $^2/_3$ Neues und $^1/_3$ Altes iſt, und bin

Ihr aufrichtig ergebener

Frankfurt, 19. Dec. 1847. Arthur Schopenhauer.

---

* Die zweite Auflage ſeiner Doctordiſſertation „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“.

2.

Becker an Schopenhauer.

Hochgeehrteſter Herr Doctor!

Durch vielerlei trockne Berufsgeſchäfte war ich in dieſen Tagen ſo ſehr in Anſpruch genommen, daß ich erſt heute Zeit finde, Ihnen meinen Dank abzuſtatten für das ſchöne und freundliche Chriſtgeſchenk — aus dem wieder viel zu lernen iſt, und von welchem ich mir neuen Genuß verſpreche.

Durch einen ſonderbaren Zufall erhielt ich am nämlichen Tage mit Ihrer Gabe ein anderes opusculum, das Ihnen gewidmet iſt, nämlich des Dr. Frauenſtädt „Wahres Verhältniß ꝛc.", und es hat mich ſehr gefreut, die innige Verehrung, welche ich für Sie hege, einmal von einem Andern ausgeſprochen und gedruckt zu ſehen.

In dieſes Werkchen ſelbſt habe ich bis jetzt nur flüchtig hineinſehen können und bin nicht über die Abſchnitte I u. II hinausgekommen — und es thut mir leid, geſtehen zu müſſen, daß ich mich an dem, was nicht von Ihnen abgeſchrieben iſt, nicht eben ſehr erbaut habe.

Es will mich bedünken, als ob Herr F. Ihre ſo ſehr eingeſchärften Warnungen vor dem Operiren mit vieldeutigen Begriffen nicht gehörig beherzigt habe, das „Geſetz der Specification" in bedenklicher Weiſe vernachläſſige, und daß darum mitunter ein confuſes Gerede herauskomme. Z. B. in dem, was pag. 5 ꝛc. über die Superiorität von Philoſophie oder Religion und von einem auf Philoſopheme und Religionen anzuwendenden gemeinſchaftlichen Maaßſtab der Schätzung geſagt wird — Alles Angeſichts Ihres ſchönen Capitels 17, in welchem Sie (pag. 190) lehren, daß es für Metaphyſik keinen andern Maaßſtab der Schätzung gebe, als den der Wahrheit, und daß deren für Leute andren Schlages beſtimmte Surrogate — die Religionen — nur einſtweilen in gewiſſen Beziehungen, alſo höchſt relativen Werth haben. (pag. 177 ib.; vergl. W. a. W. I, pag. 364, 365*). Ebenſo halte ich es für eine Verballhornung Ihrer Lehren, wenn pag. 9 von einem „übervernünftigen" Inhalt der ächten Philoſophie geredet wird.

Wenigſtens habe ich mir aus Ihrer W. a. W. I, p. 481, 509, auch aus §. 34 des neuen „Satzes vom Grunde" etwas Andres herausgeleſen. Kurz, es ward mir faſt bange, in einer künftigen Geſchichte Ihrer Philoſophie werde auch ein §. vorkommen müſſen analogen Inhaltes mit dem, was Sie „Grundprobleme" p. 182 ſagen.**

Sie ſind vielleicht ſo gütig, mir gelegentlich zu ſagen, ob ich mich irre, und ob auch hier der „Voluptuarius" herausguckt? — und ich bin dann von Herzen bereit, Abbitte zu thun und ein aufmerkſameres Studium vorzunehmen.

Mein Beinſchaden — da Sie ſich auch darum zu intereſſiren ſo gütig ſind — iſt wieder ganz geheilt und befinde ich mich körperlich ſehr wohl.

Alles Glück zum neuen Jahre wünſchend bin ich
hochachtungsvoll
Ihr ganz ergebenſter
Alzey, 1. Jan. 1848. Becker.

---

* Die Seitenzahlen beziehen ſich auf die erſten Auflagen.

** Es iſt offenbar die Stelle p. 180 der zweiten Auflage gemeint, welche mit den Worten beginnt: „Wie nämlich im alten deutſchen Puppenſpiel dem Kaiſer allemal der Hanswurſt beigegeben war ꝛc." Wenn ſich auch in Bezug auf Frauenſtädt die Befürchtung meines Vaters nicht beſtätigt hat — denn dieſer hat es wenigſtens unterlaſſen, eine eigene Philoſophie zu entwickeln —, ſo iſt doch ganz und voll eingetroffen, was er befürchtet hat.

3.

Becker an Schopenhauer.

Hochgeehrteſter Herr Doctor!

Ein Bekannter von mir, Dr. Mayer, praktiſcher Arzt dahier, hat mich erſucht, Ihnen, als Zeichen ſeiner Verehrung, das beifolgende Exemplar eines ſchriftſtelleriſchen Verſuches zu überſchicken. Er iſt durch mich auf Ihre Werke aufmerkſam gemacht worden, hat ſie fleißig ſtudiert, und in ſeinem opusculum p. 3 seq. mit Dank und Anerkennung ausgeſprochen, was er Alles von Ihnen gelernt hat.

Durch Ihren jungen Freund, Herrn Doß von München, habe ich vor einiger Zeit mit Vergnügen gehört, daß Sie noch wohl und rüſtig ſind, obgleich wenig erbaut von der neueſten Zeitgeſchichte, die freilich nur zu ſehr geeignet iſt, einen thatſächlichen Beleg zu liefern für die Verkehrtheit optimiſtiſcher und theiſtiſcher Weltanſchauung.

Mit bekannter Hochachtung

Ihr ergebenſter

Alzey 15. Juli 1849. Becker.

4.

Schopenhauer an Becker.

Werthgeſchätzter Herr Becker!

Als ich das eingeſiegelte Buch mit dem Poſtzeichen Alzey erhielt, glaubte ich gewiß, Sie hätten ein Mal die Welt mit einem Werke beſchenkt, welches ganz gewiß ein ſehr geſcheutes geweſen ſein würde. — Von Dr. Mayer hatten mir ſchon Dr. Frauenſtädt und auch Herr von Doß erzählt. Demſelben bitte ich nun meinen verbindlichſten Dank zu beſtellen für ſein Geſchenk und noch mehr für alles Rühmliche, welches von mir zu ſagen ihm beliebt hat.*

Eben die Bemerkung, welche Sie machen, daß die jetzigen Zeitläufte geeignet ſeien, den Optimismus u. ſ. f. auszutreiben, hat mir Dr. Frauenſtädt in einem Briefe gemacht, den er mir im Februar ſchrieb, um mir zu meinem Geburtstage zu gratuliren, an welchen außer ihm gewiß kein Menſch gedacht hat. Den Herrn von Doß bin ich ſo frei geweſen, Ihnen zuzuſenden, wegen ſeines unglaublichen Enthuſiasmus für meine Philoſophie. Ich habe noch viel jüngere Verehrer: Kam, letzten Herbſt, ein junger Baron E....,

---

*) Die nun folgenden Stellen enthalten kritiſche Bemerkungen über das eingeſendete Werk „Ueber die Unzuläſſigkeit der Special-Irritation als beſonderer Krankheit ꝛc." — von denen nicht anzunehmen iſt, daß ſie für die Leſer dieſer Briefe irgendein Intereſſe darbieten. Um ſo mehr glaube ich von einer Wiedergabe dieſer Bemerkungen hier abſehen zu können, als der Autor der genannten Schrift derſelbe Dr. A. Mayer in Mainz iſt, welcher inzwiſchen mehrere Werke: „Die Lehre von der Erkenntniß", „Die Sinnestäuſchungen", „Zur Seelenfrage" u. ſ. w., herausgegeben, in welchen er ſelbſt ſein Verhältniß zur Lehre Schopenhauer's genügend präciſirt hat.

21 Jahr alt! iſt doch viel von ſolchem Jüngling, ſo einen alten Kerl aufzuſuchen: er wollte mich ſehn.

Es könnte jetzt, nach Entlarvung der Geſinnungstüchtigen und nach gemachtem experimento in anima vili (Baden), Alles gut werden; wenn nur nicht die Deutſchen ſo inkurabel dumm und dem entſprechend halsſtarrig wären. Ihnen, werther Herr Becker, Geſundheit und Geduld in vollem Maaße wünſchend, bleibe ich

Ihr aufrichtig ergebener

Frankfurt, d. 20. Juli 1849. Arthur Schopenhauer.

5.

Becker an Schopenhauer.

Wertheſter Herr Doctor!

Herr Dr. Mayer iſt jetzt nach Mainz übergeſiedelt, und hat, wie er mir beim Abſchiede ſagte, die Abſicht von dort aus bald einen Abſtecher nach Frankfurt und Ihre perſönliche Bekanntſchaft zu machen, auch ſich mit Ihnen über Ihre kritiſchen Bemerkungen, ſein Erſtlingsopus betreffend, zu unterhalten.

Zu dem Ende hat er einige Notizen zu Papier gebracht und mich erſucht, ſie Ihnen vorläufig mitzutheilen, welchen Auftrages ich mich hiermit (ſ. Anlage A) entledige.

Eine der von Kant (Tugendlehre am Schluß des §. 9) aufgeworfenen caſuiſtiſchen Fragen, die ſ. g. Pflicht der Wahrhaftigkeit betreffend, werden Sie demnach praktiſch zu löſen haben.

Um nun dieſen Brief nicht ſo ganz trocken zu ſchließen, will ich Ihnen noch (in der Anlage B) einige Leſefrüchte mittheilen, die mich wieder auf Ihre Philoſophie zurückgeführt haben.

Beim Durchblättern von Lichtenberg's vermiſchten Schriften ſind mir nämlich eine Reihe von Aphorismen aufgefallen, welche nach meiner Anſicht beweiſen, daß auch dieſer geiſtreiche Mann ein entſchiedener Anhänger Ihres Syſtems geworden wäre, wenn er deſſen Publikation erlebt hätte, indem er darin (quatenus prodire licet) im Zuſammenhange die Löſung von Problemen gefunden haben würde, welche ihn im Stillen viel beſchäftigt zu haben ſcheinen, und zwar eine Löſung in dem Sinne, wie er ihn muthmaßte und muthmaßen zu können für einen großen Vorzug hielt.

Hochachtungsvoll

Ihr ergebenſter

Alzey, 25. Auguſt 1849. Becker.

Anlage B.*)

Einige Dicta von Lichtenberg, aus welchen ſich ergibt, daß deſſen Weltanſchauung — freilich nicht zu einem Syſtem ausgebildet, ſondern nur in einzelnen apperçus aphoriſtiſch angedeutet — im weſentlichen mit der von Schopenhauer übereinſtimmte.

1. Ideale Grundanſicht.

Euler ſagt: „es würde ebenſo gut donnern und blitzen, wenn auch kein Menſch vorhanden wäre, den der Blitz erſchlagen könnte.“ — Es iſt ein gar gewöhnlicher Ausdruck, ich muß aber geſtehen, daß es mir nie leicht geweſen iſt, ihn ganz zu faſſen. Mir kommt es immer vor, als wenn der Begriff Seyn, Etwas von unſerm Denken erborgtes wäre, und wenn es keine empfindenden und denkenden Weſen mehr gibt, ſo iſt auch nichts mehr.

(Vergl. Schopenh. I, p. 35.)

So einfältig dies klingt, und ſo ſehr ich verlacht werden würde, wenn ich es öffentlich ſagte, ſo halte ich doch, ſo Etwas muthmaßen zu können, für einen der größten Vorzüge, eigentlich für eine der wunderbarſten Einrichtungen des menſchlichen Geiſtes . . .

---

*) Die Anlage A, welche ſich in dem Nachlaſſe meines Vaters ebenfalls noch vorfand, habe ich mich verpflichtet gefühlt, Herrn Dr. A. Mayer zurückzugeben; dieſelbe kann natürlich hier ebenſo wenig einen Platz finden wie die Stellen, worauf ſie Bezug hat.

Dies hängt wieder mit meiner Seelenwanderung zuſammen.

(Vergl. Schop. I p. 401, II p 507).

Ich denke, oder eigentlich ich empfinde (S. Schop. I §. 11) hiebei ſehr viel, das ich nicht anzudeuten im Stande bin, weil es nicht gewöhnlich menſchlich und daher unſre Sprache nicht dafür gemacht iſt.

. . . Wenn es auch Gegenſtände außer uns gibt, ſo können wir ja von ihrer objektiven Realität ſchlechterdings nichts wiſſen.

Es verhalte ſich Alles wie es wolle, ſo ſind und bleiben wir doch nur Idealiſten, ja wir können ſchlechterdings nichts anders ſeyn.

Zu glauben, daß dieſe Vorſtellungen und Empfindungen durch äußere Gegenſtände veranlaßt werden, iſt ja wieder eine Vorſtellung. Der Idealismus iſt ganz unmöglich zu widerlegen.

Man muß erſt eins werden, was man unter Vorſtellungen verſteht. Sie ſind ſicherlich von verſchiedener Art, aber keine enthält ein deutliches Zeichen, daß ſie von außen kommen. Ja was iſt außen? Was ſind Gegenſtände praeter nos? Was will die Präpoſition praeter ſagen? — Es iſt eine bloß menſchliche Erfindung, ein Name, einen Unterſchied von andern Dingen anzudeuten, die wir nicht praeter nos nennen.

2. Ausgangspunkt der Philoſophie und nothwendige Gränzen des Intellects.

(Vergl. Schopenh. II 199, 201. II 141, 207, I 197.)

Das Weſen, das wir am reinſten aus den Händen der Natur empfangen und uns zugleich am nächſten gelegt wird, — ſind wir ſelbſt.

Und doch wie ſchwer iſt da Alles und wie verwickelt. Es ſcheint faſt wir ſollen bloß wirken — ohne uns ſelbſt zum Gegenſtande der Betrachtung zu machen.

3. Atheismus — Peſſimismus.

Alles Schließen auf einen Urheber der Welt iſt immer Anthropomorphismus.

. . . . Ich glaube kaum, daß es möglich ſeyn wird zu erweiſen, daß wir das Werk eines höchſten Weſens und nicht vielmehr zum Zeitvertreib von einem ſehr unvollkommenen zuſammengeſetzt worden ſind.

4. Freiheit des Willens.

Der Menſch iſt gewiß nicht frei, allein es gehört ſehr tiefes Studium der Philoſophie dazu, ſich durch dieſe Vorſtellung nicht irre führen zu laſſen, ein Studium, zu welchem unter Tauſenden nicht Einer die Zeit und Geduld, und unter Hunderten die ſie haben kaum Einer den Geiſt hat.

Appendix ca. Hegel u. Conſ.

Leute, die zu dem Namen Genie kommen wie die Kellereſel zum Namen Tauſendfuß — nicht weil ſie ſo viel Füße haben, ſondern weil die Meiſten nicht 14 zählen können.

Dieſe Werke ſind eine Art von Pikenik, wobei der Verfaſſer die Worte und der Leſer den Sinn ſtellen. Will dieſer nicht, oder kann er nicht gut, ſo läßt er's bleiben. Zu einem ſolchen Kränzchen finden ſich immer Leute.

6.

Becker an Schopenhauer.

Hochgeehrteſter Herr Doctor!

Da es Ihnen nicht völlig gleichgültig iſt, wenn und wie Ihre Werke öffentlich beſprochen werden, Sie jedoch, aus guten Gründen, den neuen Erzeugniſſen der philoſophiſchen Epigonen wenig Aufmerkſamkeit ſchenken, ſo wird es Sie vielleicht intereſſiren, wenn ich Ihnen eine Entdeckung mittheile, die ich dieſer Tage zufällig gemacht habe.

Von dem Buchhändler wurde mir als novum überſchickt „Die philoſophiſchen Lehren von Recht, Staat und Sitte. Von Immanuel Hermann Fichte.“ Leipzig 1850.

Aus dem Inhaltsverzeichniß erſah ich, daß darin auch Ihnen ein Kapitel gewidmet iſt, das ich denn auch gleich nachgeleſen habe.

Es enthält nun keineswegs eine gerechte Würdigung (und die war auch wohl nicht zu erwarten, wenn, wie ich glaube, der Verfaſſer ein Sohn von H. I. G. Fichte iſt, welchen Sie nicht eben glimpflich behandelt haben, als πιθηκος).

Zwar werden Ihre Grundprobleme als „bedeutende Erſcheinung“ qualificirt; es wird Ihnen „ein kühnes Talent und ein treffender Blick für das Wahre und Bedeutende der Erſcheinungen“ zuerkannt; es wird von den Vorzügen Ihrer Darſtellung geſprochen, „die das Gepräge einer kräftigen ungebrochenen Individualität trage“ und „überall aus dem Born ſelbſterlebter Ueberzeugung und eigenthümlichen Urtheils ſchöpfe“; dem „zur Seite ſtehe eine Friſche des Lebens, deren unſere philoſophiſche Bildung gar ſehr bedarf in ihren nur vermittelten, im Umkreiſe überlieferter Begriffe ſich abgränzenden Philoſophieen“.

Jedoch wird neben dieſer Anerkennung viel gemäkelt, um ihr Abbruch zu thun, und Herr J. H. F. will Ihnen nicht erlauben, mit Ihrem „fragmentariſchen Verſuche“ (es iſt von den Grundproblemen die Rede) in eine Reihe mit den großen Denkern und ihren ethiſchen Syſtemen zu treten, vielmehr höchſtens den Rang nach oder neben Schleiermacher und Herbart einräumen.

Es iſt indeß immerhin erfreulich, daß die Herren von Profeſſion endlich anfangen, das bisher gegen Sie beobachtete Secretirſyſtem aufzugeben, und wenn man einmal veranlaßt iſt, Sie ſelbſt zu leſen und mit den Andern zu vergleichen, ſo wird die Polemik jener Herren Ihnen und der heranwachſenden Generation, die von Ihnen zu lernen hat, wenig ſchaden. Mir wenigſtens kommt das, was F. gegen Ihre Lehren vorbringt, großentheils gar ſeicht vor; zum Theil beruht es auf offenbarem Mißverſtändniß und zeugt wenigſtens von mangelhaftem Studium Ihres Hauptwerkes.

So will er in Ihrer Lehre vom Gewiſſen (pag. 260 der Gr.-Probleme) einen innern Widerſpruch entdeckt haben, indem Sie einmal daſſelbe nur als ein immer mehr ſich füllendes „Protokoll der Thaten“ erklärten, und gleich darauf es anſprächen als „Maaßſtab zur Beurtheilung unſeres Willens“ (während bei Ihnen loco cit. als ſolcher Maaßſtab nicht das Gewiſſen, ſondern „die Größe des Unterſchiedes, den wir zwiſchen unſerer Perſon und den übrigen machen“, bezeichnet wird).

So hält er es für „oberflächlich“ und für eine „arge Verwechslung des factiſch Gegebenen mit dem Urſprünglichen und Erſten“, wenn Sie pag 221 ib. den Begriff des Unrechts „für einen poſitiven, dem des Rechts vorgängigen erklären“. Er ignorirt alſo völlig die ausführliche Begründung dieſes Satzes in Welt a. W. I p. 377 seq., 382 — und hat Ihren Begriff vom Recht gar nicht capirt.

So vermißt er in Ihrem §. 22 der Grundlage der Moral die Antwort auf allerhand transſcendente Fragen, meint, die ſeyen Ihnen gar nicht eingefallen, alſo hier eine Lücke. Er hat alſo nicht geleſen oder vergeſſen, was Sie Welt a. W. II, p. 635 über derlei weitre Fragen, namentlich nach dem Wurzeln der Individualität im Weſen an ſich der Welt, geſagt haben. — U. dergl. m.

Wie wäre es, wenn Sie Herrn Dr. Frauenſtädt veranlaßten, dieſes Fichte'ſche Opus in einem Literaturblatt zu beſprechen, und dabei das Publikum auf die rechte Quelle zu verweiſen?

Freundlichſt und hochachtungsvoll

Ihr ergebenſter

Mainz, 28. Nov. 1850. Becker.

P.S. Wenn Sie in der neulich beſprochenen juriſtiſchen Angelegenheit meinen Rath brauchen können, ſo wiederhole ich, daß es mir höchſt angenehm wäre, ſo die Gelegenheit zu einer kleinen Gefälligkeit zu finden.

7.

Schopenhauer an Becker.

Werther Herr Becker!

Ihrer gütigen Erlaubniß gemäß überſende ich Ihnen den in Folge Ihres Rathes abgefaßten Vergleichskontrakt, nachdem Mad. M.... kürzlich, bei ihrer Anweſenheit hieſelbſt, ſich mündlich damit einverſtanden erklärt hat. Da dem Dr. Emden, der ihn aufgeſetzt hat, das franzöſiſche Recht nicht geläufig iſt, geht meine Bitte an Sie dahin, daß Sie überlegen, ob dies demſelben gemäß gehn und ſtehn und gelten kann, oder ob noch etwaige Kautelen, Formen und was weiß ich anzubringen wären, und Ihre desfallſigen Bemerkungen an den Rand zu ſetzen, da Dr. Emden das Koncept nochmals abſchreiben will, worauf ich es der Dame überſende. Die geſtrichenen §§. hat er ſelbſt, auf meinen Antrag, durchſtrichen, weil alle zu ſtarken Schärfen und oneröſen Bedingungen vermieden werden müſſen. Ich habe den eigentlichen Humor der Sache Ihnen mündlich mitgetheilt, und werden Sie ſich deſſen erinnern.

Imgleichen wünſchen wir von Ihnen zu vernehmen, ob es wohl ausreicht, daß jeder der beiden Kontrahenten den Vergleich unterſchreibt und ſeine Unterſchrift notariell beglaubigen läßt, oder ob die Form eines Notariats-Protokolls nothwendig erfordert iſt; welches bei den getrennten Wohnorten ſchwierig ſeyn würde.

Ad philosophica! wobei mir leichter wird. Habe das Kapitel von Fichte geleſen und Alles, was Sie darüber ſagten, vollkommen beſtätigt und richtig gefunden. So ſehr er auch die Dinge entſtellt, verdreht und möglichſt ſchlecht macht, iſt mir das Alles noch lieber als das tückiſch verſteckte Ignoriren. Amüſant iſt die Profeſſoren-Malice, daß er, ſcheinbar ohne Abſicht, gerade ſolche Stellen anführt, die ſo recht gegen die Rockenphiloſophie und Kinderſchulenmoral verſtoßen, alſo erzketzeriſch ſind. Mir aber iſt das ganz Recht.

Ich bitte die Ihnen zugemuthete Corvée nur bei guter Muße vorzunehmen, da keine beſondre Eile vorhanden iſt, und bleibe mit herzlicher Freundſchaft

Ihr ergebener Diener
Arthur Schopenhauer.[*]

Frankfurt a. M.,
d. 17. Januar 1851.

eheu, fugaces, Posthume, Posthume, labuntur anni!

---

[*] Die Antwort meines Vaters iſt zwar auch noch vorhanden, enthält aber nur Juriſtiſches und dürfte für die Leſer dieſer Briefe von keinem Intereſſe ſein, weshalb ſie hier wegbleibt.

8.

Schopenhauer an Becker.

Werther Herr und Freund!

Von den zwei beifolgenden Exemplaren meines wohl im zweifachen Sinn novissimum opus* bitte ich Sie, das eine ſelbſt anzunehmen und das andre dem Herrn Dr. Mayer mit meiner ergebenſten Empfehlung zu überweiſen.

Ich hoffe, da ich Sie wieder lange nicht geſehn, daß Sie dieſen Winter ein Mal herüber kommen und mir dann auch erzählen werden, welchen Eindruck dieſe Sächelchen auf Sie gemacht haben.

Mit wahrer Hochachtung

Ihr ergebener Diener

3. Dezember 1851. Arthur Schopenhauer.

---

[*] Die „Parerga und Paralipomena“.

9.

Becker an Schopenhauer.

Hochgeehrteſter Herr Doctor!

Es fällt mir eben ſchwer aufs Herz, daß ich noch nicht einmal Ihnen den Empfang Ihres opus novissimum angezeigt und mich für das ſchöne Geſchenk bedankt habe.

Mancherlei ſich drängende Berufsgeſchäfte haben mich die letzte Zeit über ſehr in Anſpruch genommen, und jede freie Stunde habe ich benutzt Ihre parerga durchzugehen.

Darüber hatte ich denn — da der äſthetiſche Genuß von Raum und Zeit und dem Satz des Grundes unabhängig macht — ganz vergeſſen, daß das Werk nicht, gleich der Welt, die ſich darin ſpiegelt, ohne Urheber iſt, ſondern einen Autor hat, welcher zu Frankfurt a. M. Schöne Ausſicht Nr. 30 wohnt, welcher ſo freundlich mir dieſe ſchönen, für viele Verdrießlichkeiten entſchädigenden Stunden bereitet hat, und welcher es nicht von ſelbſt erfährt, wie ſehr ich mich ihm dafür verpflichtet fühle. Es müßte ihm denn, in Folge magnetiſchen Rapports, in den Ohren geklungen haben.

Ich hole alſo, um Entſchuldigung bittend, das Verſäumte nach und behalte mir vor, Ihnen auch noch perſönlich meinen Dank zu ſagen. Nur weiß ich nicht, ob das ſo bald geſchehen kann, als ich es wünſche. Seit geraumer Zeit laborire ich wieder an rheumatiſchen Beſchwerden, die mir auch, wenn es nicht beſſer wird, eine Reiſe in dieſer Jahreszeit verbieten.

Hochachtungsvoll

Ihr ergebenſter Diener

Mainz, 6. Januar 1852. Becker.

P.S. Ihren Auftrag an Dr. Mayer habe ich beſtellt.

10.

Schopenhauer an Becker.

Werther Herr und Freund!

Aus Ihrem werthen Briefe vom 6. Januar habe ich mit aufrichtigem Bedauern erſehen, daß Rheumatismus und Geſchäfte Ihnen dermaßen zuſetzen, daß ſogar Ihr leider ſtets nur ſtiller Muſendienſt darunter leidet: und daß Ihr in Ausſicht geſtellter Beſuch noch immer nicht erfolgt iſt, deutet nicht auf Beſſerung. Ich hatte geglaubt, Ihr Richteramt würde Ihnen noch mehr Muße übrig laſſen, als die Advokatur.

Einliegenden Brief von Doß hat mir dieſer mit einem 8 Bogen langen Sendſchreiben an mich überſandt. Daſſelbe hat mir jedoch Freude gemacht: Denn nicht nur bezeugt es die genaueſte Bekanntſchaft mit meiner Philoſophie, ſondern wirkliches Durchdrungenſeyn von derſelben, einen tiefen Ernſt mit der Sache und einen gränzenloſen Enthuſiasmus. Sie wiſſen, daß ich, als von meinen Zeitgenoſſen vernachläſſigt, die Theilnahme der Einzelnen als Maaßſtab derjenigen betrachte, die ich von den kommenden Zeiten hoffe.

Doßen's an Sie geſtellte Bitte entſpricht ganz dem Eifer, ja der ängſtlichen Sorgfalt, mit der er, ſeit Jahren, Alles und Jedes ſammelt, was auf meine Philoſophie Bezug hat, jedes Pamphlet und jede, auch noch ſo lumpigte, Recenſion. Jetzt ſieht er meine ſchriftſtelleriſche Thätigkeit zu Ende gebracht und möchte die Akten vollſtändig beiſammen haben. Ich wünſche daher, daß Sie ſeinem Wunſche entſprechen, und zweifle durchaus nicht, daß er Ihnen die Koſten ſogleich erſtatten wird, zumal er mir ſchreibt, daß, „wenn die Schreibgebüren auch nicht unbeträchtlich wären, er keine Koſten ſcheue, wenn es ſich darum handelt, ſein Verſtändniß in einer ſo wichtigen Lebensangelegenheit zu bereichern.“ Nur bitte ich einen Abſchreiber zu nehmen, von dem nicht zu beſorgen ſteht, daß er noch eine zweite Copie für ſich mache — einen recht unſchuldigen, wie der in Wiesbaden, der (auf eine Wette) ſein eigenes Todesurtheil mundirt hat, ohne irgend ein Arges daraus zu haben.

Sollten Sie nicht von Ihren Briefen an mich eine Abſchrift haben? — ſonſt müßte ich Ihnen dieſelben überſenden, damit die ganze Correſpondenz in ordentlicher Reihenfolge zuſammenkommt.

Einliegendes Produkt des guten Dorguth* bitte ich Sie anzunehmen: er hat mir 6 Exemplare geſendet, die ich jedoch nur durchaus beiſtimmenden und günſtig geſinnten Freunden verehren darf, da Andre es mir zur unverzeihlichen Eitelkeit anrechnen würden. Um Ihnen Muth zu dieſer Lektüre zu machen, erwähne ich das curiosum, welches Prof. Böckh aus Berlin mir vorgeſtern erzählt hat, daß er daſelbſt zu Humboldt, Abſchied zu nehmen, kommend, dieſen im studio des beſagten Produktes begriffen gefunden habe. Der Alte hat ihn eifrig gefragt, wo ich ſei, und er hat's nicht gewußt. — Seit Kurzem höre ich manche ungewohnte Beifallsſtimme, von ſonderbaren Seiten, z. B. in den „Jahreszeiten, Hamburger Modezeitung“ d. 17. December eine gar artige Recenſion, die mir die Redaktion ſogar zugeſandt hat. Vielleicht daß, wenn die Leute ein baldiges Exit vermuthen, ſie gern noch ein plaudite vorher anbringen möchten.

Auf erfreuliche Nachrichten von Ihnen hofft

Ihr ergebener Diener

Frankfurt, d. 20. April 1852. Arthur Schopenhauer.

---

[*] Friedrich Dorguth, Vermiſchte Bemerkungen über die Philoſophie Schopenhauer's, ein Brief an den Meiſter. Magdeburg 1852. Auch in dem 22. Briefe Schopenhauer's an Frauenſtädt erwähnt (vgl. „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn. Ein Wort der Vertheidigung von Ernſt Otto Lindner, und Memorabilien, Briefe und Nachlaßſtücke von Julius Frauenſtädt“, Berlin 1863).

11.

Becker an Schopenhauer.

Hochgeehrteſter Herr Doctor!

Nebſt meinem wiederholten Danke für die gefällige Mittheilung erhalten Sie hiebei das Sendſchreiben unſres Herrn v. Doß zurück. Es hat mich ſehr erfreut und gerührt, und mit Recht kann die Huldigung eines ſolchen Schülers (Ihres Apoſtels Johannes) als Monogramm des gerechten Urtheils einer ſpätern (übrigens ſicher ſchon ante exitum zu erwartenden) Zeit betrachtet werden.

Ich werde Herrn von Doß die gewünſchte Abſchrift Ihrer Briefe baldmöglichſt beſorgen. Dieſelben haben allerdings, wenn auch nur indirekten, Bezug auf ſeine „Hamletsfragen“ über

> Das qualvoll uralte Räthſel,
> Worüber ſchon manche Häupter gegrübelt,
> Häupter in Hieroglyphenmützen,
> Häupter in Turban und ſchwarzem Barett,
> Perückenhäupter und tauſend andre
> Arme, ſchwitzende Menſchenhäupter.

Er wird 1) aus Ihren Briefen entnehmen, daß Sie wohl die Antwort ablehnen werden, wenn er genauere Nachrichten über die Geſchichte des „Dinges an ſich“ verlangt und über die eigentliche Beſchaffenheit des „erkenntnißloſen Bewußtſeyns“, das den außerzeitlichen Willensakt, in welchem die Individualität wurzelt, begleiten mag.

Er wird ſich aber 2) auch überzeugen, daß er Unrecht hat, wenn er eine „harte Diſſonanz Ihres Syſtems“ darin zu finden glaubt, daß a) das Individuum ſeinen erkenntnißlos ergriffenen intelligiblen Karakter nach erlangter Erkenntniß ſich als Schuld anzurechnen*, und daß es b) dafür zu büßen habe. Ihr Syſtem gibt ja gerade die Auflöſung der Diſſonanz: (Die Schuld liegt im beharrlichen Behagen nach aufgegangener Erkenntniß, und das „Büßen" (Leiden) erſcheint als δευτερος πλους zum Heile, nicht als Strafe oder Vergeltung nach dem Begriffe menſchlicher Gerechtigkeit).

Dieſe tröſtende Möglichkeit einer Erlöſung iſt aber eben das Thema Ihrer mir gewordenen Erläuterungen; ſie werden alſo auch Herrn v. Doß beruhigen, wenn er auch die definitive transſcendente Ergänzung Ihres Syſtems nicht erhalten kann.

Zu der Notiz über Zſchocke's „zweites Geſicht" erlaube ich mir einen kleinen Nachtrag zu geben, aus dem hervorgeht, daß ſolches doch wohl nur retroſpectiv geweſen zu ſeyn ſcheint, und daß Herr Zſchocke, was die Zukunft ſeiner Bekannten betrifft, der Gefahr, toto coelo zu irren, nicht minder ausgeſetzt war, als andre Menſchenkinder. Er hat folgendes prognosticum geſtellt:

„Da wohnt auf anmuthvoller Höhe des Arenenbergs, den Stürmen der Welt entzogen, die Gräfin von Saint-Leu. — — Ihr geiſtvoller und liebenswürdiger Sohn, «Prinz Louis», vergißt da, im Umgang mit den Muſen, das glänzende und gefährliche Loos, welches durch ſeine Geburt ihm einſt beſtimmt zu ſeyn ſchien. Der Prinz iſt Republikaner geworden, und der Bürger des freien Thurgaus ſteht unabhängiger, als er je im königlichen Pallaſte, und harmloſer unter dem Himmel der Alpen, als er je unter der Pracht eines Thronhimmels geſtanden ſein würde." —

Der „Rheiniſche Antiquarius", welchem ich dieſes Citat entlehne, bemerkt dazu:

„Dichter, Geſchichtſchreiber, Theoſoph, hat in wunderbarer Klarheit (man wird das anerkennen) Abällino, der große Bandit, die Zukunft geſehen."

Auch die Hamburger „Jahreszeiten" mit der freundlichen Recenſion lege ich wieder bei. — So etwas iſt am Ende noch wirkſamer als eine Empfehlung von Seiten der Fachleute. Wenn man Sie nur einmal lieſt, ſo wird auch das größere Publikum bald gewahr werden, daß da noch weit mehr zu finden iſt, als man ihm verſprochen hat.

---

* Dorguth bringt pag. 14 ein ähnliches Bedenken vor.

Anmerk. des Briefſchreibers.

Mit bekannter Hochachtung

Ihr ergebenſter Diener

Mainz, 25. Mai 1852. Becker.

P. S. Die neulich von mir erwähnte Stelle aus dem Dr. Akakia lautet:

„Le candidat se trompe quand il dit, que l'étendue n'est qu'une perception de notre âme. S'il fait jamais de bonnes études, il verra que l'étendue n'est pas comme le son et les couleurs, qui n'existent que dans nos sensations, comme le sait tout écolier.“

In der Note wird verwieſen auf pag. 15 der „Lettres du natif de St. Malo“ von Maupertuis, erſchienen **1752.** Ferner wird Herr Maupertuis darum perſiflirt, weil er pag. 147 geſagt habe, „que les perceptions du passé, du présent et de l'avenir ne différent que par le degré de l'activité de l'âme“.

Das ſcheint auch auf eine vorkantiſche Lehre von der Idealität der Zeit hinzudeuten. Es wäre vielleicht der Mühe werth, dem näher nachzuforſchen.

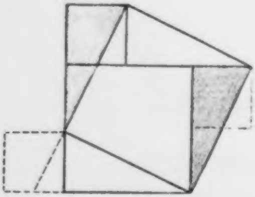
Die Heine'ſchen Verſe, auf welche ich Sie neulich aufmerkſam machen wollte, lauten wie folgt:

— — — — — — — — ich hab' durchſchaut
Den Bau der Welt, und hab' zu viel geſchaut
Und viel zu tief, und hin iſt alle Freude;
Und ew'ge Qualen zogen in mein Herz.
Ich ſchaue durch die ſteinern harten Rinden
Der Menſchenhäuſer und der Menſchenherzen,
Und ſchau' in beiden Lug und Trug und Elend.
Auf den Geſichtern leſ' ich die Gedanken,
Viel ſchlimme. In der Jungfrau Scham Erröthen
Seh' ich geheime Luſt begehrlich zittern;

Auf dem begeiſtert ſtolzen Jünglingshaupt
Seh' ich die bunte Schellenkappe ſitzen;
Und Fratzenbilder nur und ſieche Schatten
Seh' ich auf dieſer Erde, und ich weiß nicht,
Iſt ſie ein Tollhaus oder Krankenhaus.

Zum Beſchluß und zur Ausfüllung des mir bleibenden Raumes noch eine kleine Spielerei. Im §. 15 Ihres Hauptwerkes geben Sie eine Figur, welche den Pythagoreiſchen Lehrſatz anſchaulich macht, und bemerken, daß auch bei ungleichen Katheten ſich eine ähnliche werde finden laſſen.

Ich glaube nun, daß die folgende, von mir erſonnene, das ungefähr leiſtet:



Man kann demnach 2 ungleiche Quadrate in ſolche Stücke zerſchneiden, daß dieſelben, anders zuſammengeſetzt, ein größeres Quadrat (das der Hypotenuſe) bilden, oder umgekehrt.

12.

Schopenhauer an Becker.

Mein guter lieber Herr Becker!

Ihr Magiſter Matheſeos legt mir die Nothwendigkeit auf, Ihnen beifolgendes Programm* mitzutheilen, welches mir kürzlich zugeſandt worden. Denn Sie werden daraus erſehen:

1) daß ſchon ein Anderer das Selbe verſucht hat, wie es ſcheint, ohne großen Erfolg. Auch Ihre Figur leiſtet wohl allenfalls die Sache, iſt aber ein aus verteufelt vielen Stücken zuſammengeleimtes Möbel, welches beim Gebrauch zerbricht, und will man ein Stück anſetzen, gleitet Einem das Andere wieder aus der Hand. Man wird ganz wirrig dabei. Welcher Abſtand gegen meine ſo einfache Figur, die ſo recht das Herz zufrieden ſtellt. Aber Alles dies iſt bedingt durch die Gleichheit der Katheten: ohne dieſe iſt die Sache entſetzlich ſchwer, wenn nicht unmöglich. Hab' es oft verſucht.

2) welche große Befriedigung es mir geben muß, die Wahrheiten, die ich 1813, noch als halber Student, im Wirthshaus zu Rudolſtadt ſitzend, in die Welt geſetzt, jetzt 1852, ſogar mit denſelben Worten, verkündet, bekräftigt und angewandt zu ſehn!

Aber iſt es doch wirklich, als ob jetzt das Plaudite bemüht wäre, dem Exit geſchwinde noch zuvorzukommen. Kommt es doch ſchon von den beiden äußerſten Extremen und Antipoden der Litteratur dem Modenjournal und dem Schulprogramm. Doch gedenke ich ſie zu prellen: ich ſtecke das Plaudite in die Taſche, und nach dem Exit können ſie über 20 Jahr wieder vorfragen. Herr Koſack ſcheint aber bloß meine Vierfache Wurzel wirklich vor ſich gehabt zu haben. Daher ſchicke ich ihm mein Hauptwerk und den Willen in der Natur, und habe ihm freundlichſt aufmunternd geſchrieben.

---

* Des Gymnaſiums zu Nordhauſen, April 1852: „Beiträge zu einer ſyſtematiſchen Entwickelung der Geometrie aus der Anſchauung“ von C. R. Koſack, Lehrer der Math. u. Phyſik.

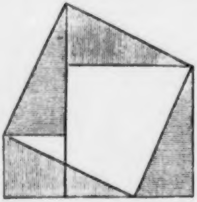
Sehr richtig und treffend begegnen Sie den Bedenken und Fragen des Doß, und wünſche ich, daß Sie, gelegentlich der Kopieneinſendung, ihm das Selbe ſagen mögen. — Das „erkenntnißloſe Bewußtſeyn" hat auch ſchon dem Frauenſtädt Anſtoß gegeben: und iſt doch richtig; wiewohl es an der Gränze des Transſcendenten ſteht und darauf balancirt. Man muß dabei berückſichtigen, was ich geſagt habe im 2ten Bande meines Hauptwerkes S. 273, 74. — Sie ſind doch unter allen meinen Apoſteln derjenige, der mich ſtets am richtigſten verſteht. Ohne alle Schmeichelei geſagt. Aber leider haben Sie eine hartnäckige Buchdruckerſchwärzeſcheu! Daher kommt es, daß ich unter 4 Apoſteln nur 2 Evangeliſten habe, und die ſind, wie Gott ſie gegeben hat.

Der Akakia-Geſchichte werde ich gründlich nachſpüren, habe nur bis jetzt nicht dazu kommen können. Das Programm bitte ich mir in 8 Tagen zurückzuſchicken und bleibe hochachtungsvoll

Ihr ergebener Diener

Frankfurt, 5. Mai 1852. Arthur Schopenhauer.

Daß Schopenhauer von meines Vaters Figur für den Satz des Pythagoras nicht ganz befriedigt war, ſcheint mir hauptſächlich darin ſeinen Grund zu haben, daß dieſer ſeiner Figur nicht die rechte Stellung gegeben und mehr Linien gezogen hat, als nöthig waren. Stellt man dieſelbe nämlich ſo, daß die beiden kleinen Quadrate auf derſelben Linie ſtehen, läßt die punktirten Linien weg und ſchattirt noch die beiden andern Dreiecke, ſo erhält ſie das folgende Ausſehn:



Werden die Quadrate gleich, ſo geht dieſe Figur unmittelbar in die Schopenhauer'ſche über.

Dieſe Figur, welche übrigens jetzt in faſt jedem beſſern Lehrbuche der Elementargeometrie Eingang gefunden hat, fand ich einige Jahre ſpäter in einem alten Buche aus der Bibliothek meines Großvaters, einer Sammlung von Kunſtſtücken aus der Geometrie, Phyſik und natürlichen Magie, unter denen ſich auch die Aufgabe befand: zwei Quadrate ſo zu zerſchneiden, daß man die Stücke zu einem Quadrate vereinigen kann.

Da gerade vom Grunde des Seins die Rede iſt, ſo mag hier nochmals erwähnt werden, was ich ſchon an andern Orten mitgetheilt habe (ich verweiſe außer auf das Gwinner'ſche Buch, p. 121 Anmerkung, auf meine Beilage zu dem Programm des Gymnaſiums in Wertheim für das Schuljahr 1879—80 [Progr. Nr. 512] p. 12), *daß nämlich die Unterſcheidung zwiſchen Urſache und Grund des Seins bereits von Kant gemacht worden.* In einem Briefe an Reinhold (Ausg. von Hartenſtein X p. 512) ſagt Kant wörtlich:

„Nebenbei merke ich nur an, daß der Realgrund wiederum zwiefach ſei, entweder der formale (der Anſchauung der Objecte), *wie z. B. die Seiten den Grund der Winkel enthalten,* oder der materiale (der Exiſtenz der Dinge), welcher macht, daß das, was ihn enthält, Urſache genannt wird.“

Ob ihm freilich die Reciprocität zwiſchen Seinsgrund und Folge, auf welche Schopenhauer aufmerkſam gemacht hat, ebenfalls ſchon zum Bewußtſein gekommen war, iſt aus dieſer wohl einzigen

Stelle, welche von dieſem Gegenſtand handelt, nicht erſichtlich. Daß Schopenhauer einen noch ältern Vorgänger in dieſer Sache hat, der ſogar dasſelbe Beiſpiel gebraucht wie Kant, habe ich erſt jetzt aus Frauenſtädt's „Memorabilien“ erſehen, da ich vor der Herausgabe dieſes Briefwechſels keine Veranlaſſung hatte, die Memorabilien zu leſen. Da aber auch Herr Gwinner an der geeigneten Stelle der Mittheilung Frauenſtädt's nicht Erwähnung thut, ſo möge ſie hier Platz finden.

In Schopenhauer's hinterlaſſenem Manuſkriptenbuch „Foliant“ fand Frauenſtädt (Mem., p. 252) folgende Stelle: „In des Wolfianers, oder vielleicht richtiger Gegners Wolf's, Ch. A. Cruſius «Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten» (1745, 4. Aufl. 1766), der eine komplete Metaphyſik iſt, ſtehen zwei Wahrheiten, die keine Ohren fanden und die ich zum zweiten Male habe entdecken müſſen: 1) daß es einen von der Urſache, die allemal ein Entſtehn betrifft, verſchiedenen «Exiſtenzial-Grund» giebt, z. B. die Winkel des Dreiecks, ſofern ſie die Seiten beſtimmen: er theilt demnach die Gründe in Ideal- und Real-Gründe; 2) daß das Vornehmſte und Weſentlichſte im Menſchen keineswegs der Verſtand ſei, ſondern der Wille; der Verſtand ſei bloß des Willens halber vorhanden: Ausgeführt und belegt.“

·13.

Becker an Schopenhauer.

Verehrteſter Herr Doctor!

Das recht intereſſante Nordhauſer Programm beehre ich mich hiebei zu remittiren.

Alſo abermals ein Hahnenſchrei! Da muß es doch wohl bald Tag werden!

Ihre Kritik meines magister matheseos finde ich ſehr richtig, und iſt es mir klar geworden, daß mein εὕρηκα auf einer ſubjectiven Täuſchung beruhte. Dieſe hatte wieder ihren pſychologiſchen Grund darin, daß mir, als ich Ihr Werk ſtudirte, kein andrer Beweis des Pyth. Lehrſatzes bekannt war, als der, welchen ich auf dem Gymnaſium (nach Schweins, Math. f. d. erſten math. Unt.) gelernt hatte und welcher zu der Gattung der Mauſefallbeweiſe gehört.

Dieſe Reminiſcenz hatte mir Ihren §. über das Unbefriedigende der üblichen Methode recht einleuchtend gemacht, und Ihre Figur mich angeregt, eine ähnliche für das Rechteck mit ungleichen Katheten zu ſuchen. Da war ich denn auf die mitgetheilte gerathen, welche mir neulich zufällig wieder in die Hand gerathen war. Sie hatte mir die Sache anſchaulicher gemacht, weil ſie wenigſtens congruente Stücke zu vergleichen gibt, und nicht bloß, wie Schweins, dem Flächeninhalt nach gleiche Stücke von ganz unähnlicher Geſtalt (Parallelogramme und Quadrate).

Zu dieſer relativ größeren Evidenz kam denn noch eine kleine väterliche Zuneigung, welche Sie (Parerga II p. 159) für ſehr natürlich halten, alſo auch verzeihlich finden werden.

Da Sie mir nun, wenn auch mit vollem Rechte, dieſe meine ſtille Freude geſtört haben, ſo revanchire ich mich durch ein Aber, welches ich einem plaudo des Freundes Dorguth anhänge.

Es betrifft Ihre Auslaſſungen über die Jury. Ich gehöre zwar keineswegs zu den unbedingten Verehrern dieſes Inſtituts; Ihr Verdammungsurtheil erſcheint mir aber doch etwas einſeitig, und zwar darum, weil Sie, wie Hamlet, als Gegenbild zu dem „zuſammengeflickten Lumpenkönig" ein Ideal (das eines rechtsgelehrten Criminalgerichtes) hinſtellen, welches eben auch nicht wohlfeil zu haben iſt wie die Heidelbeeren — trotz dem „Wem Gott ein Amt gibt ꝛc.".

Es darf doch nicht überſehen werden, daß die Juriſten eine species der Gelehrten ſind, daß alſo von ihnen Alles gilt, was Sie ſelbſt (Parerga §. 258 in fine u. §. 261) dem genus Uebles nachreden, und zwar gerade im Vergleiche zu dem „geſunden Verſtande, richtigen Urtheile und praktiſchen Takte vieler Ungelehrten". (Hat doch ſchon Kanzler Baco geſagt: purus putus jurista est purus putus asinus.)

Demnach werden die Fehler und Mängel des malignum vulgus an Kopf und Herz nicht lediglich außerhalb der gelehrten Richter-Collegien anzutreffen ſeyn; auch wird die Jury nicht lediglich aus „Schneidern und Handſchuhmachern" gebildet, ſondern überhaupt aus Leuten (gelehrten und ungelehrten), welchen das Rechtſprechen nicht das tägliche Brot liefert für ſich und die liebe Familie.

Auch bei ſolchen, nicht gerade metaphyſiſchen, Fragen wird das von Ihnen (Parerga II 32) empfohlene „Wechſeln des Standpunktes" zuläſſig ſeyn, und daß das Publikum gegen die, von Regierungswegen beſtallten, Richter einiges Mißtrauen hegt, und darum ſein Augenmerk auf die Jury gerichtet hat, das möchte nicht ſo ganz unberechtigt ſeyn — aus ähnlichen Gründen wie die von Ihnen gegen angeſtellte Philoſophie-Profeſſoren geltend gemachten.

Mit den ſonſtigen Politicis der Parerga bin ich im Weſentlichen einverſtanden, aber die „dialektiſche Spitze", welche Freund Dorguth dazu „beregt" (p. 8, 9), halte ich für — „Flauſen". Mit ſolcher Dialektik ließe ſich auch a priori demonſtriren, daß derjenige, welcher ein Lotterieloos kauft, mehr Ausſicht auf den Haupttreffer habe, als derjenige, welcher alle übrigen Looſe beſitzt.

Dagegen haben mir Ihre Kapitel über Kavalierehre und Duell (die Freund Dorguth nicht zu behagen ſcheinen) viel Vergnügen gemacht. — So findet ſich Geſchmacks-Verſchiedenheit ſogar unter Apoſteln!

Entſchuldigen Sie mein Geplauder und bleiben Sie mir gewogen.

Hochachtungsvoll

Ihr ergebenſter
Becker.

Mainz 11. Mai 1852.

14.

Becker an Schopenhauer.

Daß mir das Referat über das Aprilheft der Westminster-Review von Ihnen ſelbſt zugeſchickt worden, erſehe ich aus der Adreſſe auf dem Kreuzbande, und ſage ich meinen verbindlichſten Dank.

Da kein Begleitungsſchreiben die Rückſendung verlangt, ſo ſetze ich voraus, daß ich das Exemplar als mein Eigenthum betrachten dürfe, mit welchem Sie mir ein Geſchenk machen wollten, wohl wiſſend, wie ſehr mich jede Ihnen zu Theil werdende Anerkennung freut — der Sache wegen, und Ihretwegen, und mitunter auch — ich will es geſtehn — aus einer kleinen Privateitelkeit, indem ich in dieſer camera obscura einen kleinen Strahl von dem Abglanze Ihrer Ruhmeskrone ganz im Stillen auffange und mir zueigne, als Einem, der wenigſtens fähig war, ſelbſtſtändig ohne äußere Anpreiſung und früher als ein ſonſtiges Publicum das Vorzügliche zu erkennen und zu würdigen.

Dieſe neue Anerkennung iſt um ſo erfreulicher, als man nicht ſagen kann, ſie ſei nicht weit her, und als ein ſolch ultramarines Zeugniß auf beſagtes ſonſtiges Publicum einen nachhaltigen Eindruck zu machen nicht verfehlen wird.

Es hat mich überraſcht, daß es gerade von England kommt, von wo ich es am wenigſten erwartet hätte — in Betracht gar vieler Stellen Ihrer Werke, welche dort ſchwerlich als captatio benevolentiae gelten können, z. B. Parerga I p. 13, 256; II 123, 179, 188, 299. (Sie ſehen daß ich auch das opus novissimum fleißig ſtudire.)

Daß übrigens Ihr Urtheil über anglikaniſche Pfaffen und ihren Einfluß richtig ſey, das zeigen gerade die mehrfachen Verwahrungen und Vorbehalte der Westm. Rev., obwohl ſich zwiſchen den Zeilen deutlich leſen läßt, daß der Verfaſſer ſelbſt noch Andres preiswürdig findet, als den Styl des professor philosophiae extraordinariae (mit Lichtenberg zu reden) — wie das auch der deutſche Referent andeutet.

Item ich möchte gern wiſſen:

1) wer iſt dieſer Referent und mir bis jetzt unbekannte neue Mitjünger?

2) in welchem Blatte iſt das Referat erſchienen und mit welchem Datum?

Auf dem überſchickten Exemplar iſt nur der Druckort Berlin angegeben.

Herzliche Grüße.

Stets der Ihrige

Mainz, 11. Juni 1853. Becker.

P.S. Iſt auch das Tiſchrücken etwa in Ihre circulos gekommen? Ich habe nur einige confuſe Berichte und Erklärungsverſuche geleſen, worin von Emancipation des Willens u. dergl. die Rede war, und in ſofern wäre das Phänomen dem Thema der vorletzten Abhandlung in Parerga I nicht ſo fremd. Ich ſelbſt kann mir gar kein Urtheil bilden, da ich nicht genug phyſicaliſche Kenntniſſe beſitze, um zu verſuchen, ob ſich die Thatſache etwa aus einer bloßen Störung des Gleichgewichts oder nach den Geſetzen der Electricität oder des gewöhnlichen Magnetismus erklären laſſe — oder ob der mir ebenfalls ziemlich fremde Mesmerismus zu Hilfe genommen werden könne und müſſe?

·15.

Schopenhauer an Becker.

Werther Herr und Freund!

Ihre Theilnahme an meiner neueſten gloriola iſt mir ſehr erfreulich, wiewohl nicht unerwartet. Dr. Lindner iſt ein ſehr junger Mann, der ſich als Privatdocent der Philoſophie in Breslau habilitirt hatte, aber dem ſein jus legendi ſogleich wieder entzogen wurde, wegen ſeines Mangels an chriſtlich-religiöſer Geſinnung: darauf iſt er Mitredakteur der Voſſiſchen Zeitung geworden. Nachdem er mich vor einem Jahr beſucht hat, iſt er nicht nur ein eifriger Apoſtel, ſondern auch ein thätiger Evangeliſt meiner Lehre geworden, indem er ſie bereits in mehreren Aufſätzen in ſeiner Zeitung celebrirt hat. Den vorletzten von dieſen lege ich bei, indem er die beſte Antwort auf Ihre Anfrage wegen des Tiſchrückens enthält, welches ich als ein ſtarkes Waſſer auf meine Mühle anſehe. Dieſes Zeitungsblatt bitte ich jedoch mir ja zurückzuſchicken, weil ich kein andres Exemplar desſelben habe. Die Ueberſetzung aus der Westminster Rev. hingegen hat er mir in 25 Exemplaren überſandt, von denen noch die Hälfte daliegt, ſo daß, wenn Sie noch einige davon zu haben wünſchen, Sie es nur zu ſagen brauchen. Dieſe Ueberſetzung hat Lindner's Frau gemacht, welche eine Engländerin iſt, und er hat ſolche nachgehobelt. Im Ganzen iſt die Ueberſetzung gut und richtig: — bis auf ein Paar Stellen. Er hatte ſie im Mai in 8 Zeitungen, alſo doſenweiſe, ſeinem Publiko, nolenti volenti, eingegeben, dann den Satz ſtehn laſſen und ihn ſo zuſammengedruckt. Die Zeitung hat 11000 Abonnenten: ich habe ihm jedoch gerathen, die Ueberſetzung jetzt einem Buchhändler zu übergeben, der ſie beſſer druckte, und als Pamphlet verkaufte: wir werden ſehn. Aber iſt es nicht rührend, daß ſo ein junges Ehepaar in Berlin, mir bis dahin ganz fremd, ſeine Stunden und ſeine Mühe opfert, um an meinem Ruhme zu arbeiten? — Wenn ein wichtiger Gedanke in die Welt kommt, nimmt ihn die Welt kalt und ungünſtig auf. Aber allmälig tritt ein Häuflein höchſt verſchiedenartiger Menſchen, die aber in Einer Tendenz übereinſtimmen, darum herum, als deſſen erſte Verfechter und Beſchützer. Sie dieſen, wenn auch nur im weitern Sinne, beizählend, wünſche ich Ihnen von Herzen Glück, Heil und Geſundheit.

Arthur Schopenhauer.

Frankfurt, d. 13. Juni 1853.

·16.

Schopenhauer an Becker.

Wertheſter Herr und Freund!

Ich hatte Ihnen das Zeitungsblatt mit dem Aufſatz über das Tiſchrücken unter dem Anſuchen, es mir zurückzuſenden, eingeſchickt: Solches haben Sie vergeſſen; und wenn ich es auch vergeſſe, fehlt nachher dies Dokument in meinem philoſ. Archiv.

Die Ueberſetzung der Review erſcheint nächſtens als Broſchüre, mit irgend etwas, daraus man mir noch ein Geheimniß macht, vermuthlich cum notis variorum. — Dr. Mayer hat mir, bei ſeiner Durchreiſe, erzählt, daß ſchon vor einem Jahr in derſelben Westminster Review ein Ausführliches über mich geſtanden: iſt richtig. Habe aus Berlin Abſchrift davon erhalten.

Wenn Sie in dieſem Monat die Militair-Muſik des Freitags fleißig beſuchen, werden Sie mich daſelbſt einmal finden; aber welchen Freitag, weiß ich ſelbſt kaum eine Stunde vorher. Ich ſtelle es alſo der Gunſt des allwaltenden Schickſals anheim, welchem, wie auch allen Göttern, ich Ihr Wohlſein ernſtlich empfehle.

Arthur Schopenhauer.

Frankfurt, d. 6. July 1853.

17.

Becker an Schopenhauer.

Hochgeehrteſter Herr Doctor!

Beifolgend der reklamirte Artikel über das Tiſchrücken, mit der Bitte, die verzögerte Rückſendung gütigſt zu entſchuldigen. Ich hatte es keineswegs vergeſſen, daß mir die Verbindlichkeit obliege, ſondern mir vorgenommen Ihnen denſelben perſönlich zu überbringen, indem ich eine Gelegenheit zu einem Beſuche baldigſt erwartete, aus welchem aber nichts geworden iſt.

Ich werde im Laufe der nächſten Woche nach Nauheim (in der Wetterau) gehen, um dort einige Wochen lang das Bad zu gebrauchen, und hoffe, auf der Durchreiſe, oder auch bei einem Ausfluge von dort aus, das Vergnügen zu haben, Sie wieder einmal zu ſehen und ſprechen zu hören, wenn mir das Glück nicht ſo günſtig iſt, daß ich Sie ſchon früher in der neuen Anlage treffen werde.

Freundſchaftlichſt

Ihr ſtets ergebener

Mainz, 7. Juli 1853. Becker.

18.

Becker an Schopenhauer.

Hochgeehrteſter Herr Doctor!

Wegen mannichfacher Berufsgeſchäfte konnte ich nicht ſogleich die nöthige Muße finden, um den neulich beſprochenen casum juridicum reiflicher zu überlegen. Sie erhalten daher mein Gutachten etwas ſpät, und bitte ich das gütigſt zu entſchuldigen.

Zugleich beehre mich, die beiden Briefe des Apoſtels Johannes zu remittiren, die mich in hohem Grade intereſſirt, theils erfreut, theils gerührt und mir vielen Stoff zu weiterem Nachdenken geliefert haben.

Ich erſehe daraus, daß Sie mit einer neuen Ausgabe des „Willens in der Natur“ beſchäftigt ſind. Darf man hoffen, daß ſie bald erſcheine?

Mit der vollkommenſten Hochachtung

Ihr ergebenſter

Mainz, 9. Okt. 1853. Becker.

19.

Schopenhauer an Becker.

Hochgeſchätzter Herr und Freund!

Empfangen Sie meinen verſpäteten, aber darum nicht weniger aufrichtigen Dank für den glänzenden Beweis Ihres apoſtoliſchen Eifers, den Sie durch Abfaſſung eines ſo gründlichen und durchdachten Gutachtens in meiner Sache abgelegt haben, welches zugleich ein wahres Muſter von klarer und faßlicher Darſtellung iſt. Eben als ein ſolches hat mein Freund Dr. Emden es für ſich abſchreiben laſſen, zur Nacheiferung. Dabei iſt er aber auch Schuld an der Verſpätung dieſer Antwort, indem er noch einen andern Geſichtspunkt für die Sache gefunden zu haben vermeint, mit deſſen ſchriftlicher Darlegung er mich bis heute hingehalten hat: ſie erfolgt einliegend, und bitte ich ſie mir gelegentlich zurückzuſenden, vielleicht mit Hinzufügung Ihrer Meinung darüber. Ich geſtehe, daß ſie mir nicht ſehr einleuchtet und mehr vorkommt wie eine Advokaten-Schikane. Die Stellen, welche ich mit N. B. bezeichnet habe, erſcheinen mir wie Erſchleichungen. Frau M. wußte ſehr wohl, daß ſie ein juridiſches Recht auf jenen Pachtzins hatte, und hat ihn mir, zwar nicht aus Freundſchaft, aber doch aus bloß moraliſchen Gründen, freiwillig abgetreten, und ich habe ihn angenommen, mit der Erklärung, daß ich zwar kein juridiſches, aber doch ein moraliſches, ein Billigkeits-Recht darauf hatte. Wenn das keine Schenkung iſt, ſo fragt ſich, was iſt es denn? — Das iſt meine Laien-Anſicht: vielleicht urtheilen Sie anders.

Nach Ihrem Gutachten müßte zu meinen Gunſten entſchieden werden: der Beweis ſcheint mir und dem Dr. Emden richtig und klar, jedoch ſchreitet er auf Nadelſpitzen, und die Willkühr der Richter fände einigen Spielraum. Dr. Emden fürchtet, daß in Bonn das Gericht ſich an ſeine franzöſiſchen Grundſätze halten würde. Wir haben alſo beſchloſſen, abzuwarten, ob Frau M. zum Winter hierherzieht, wie ihr Plan iſt, der jedoch vom Verkauf ihres Hauſes in Bonn abhängt. Sollten Sie der Meinung ſein, man könne ſie hier verklagen, während ſie in Bonn wohnt? Am Schluſſe Ihres Briefes ſcheint es ſo; kommt mir aber doch bedenklich vor. Könnten Sie auf den Fall, daß ich in Bonn klagen wollte, mir dort einen geſchickten Advokaten empfehlen, dem ich ohne Beſorgniß die Original-Briefe anvertrauen könnte? — Abſchätzen läßt ſich wohl nicht, was der Proceß in Bonn mir koſten würde, wenn ich ihn verlöhre?

Und jetzt ad philosophica! Hinſichtlich unſrer alten Controverſe über die Vereinbarkeit der Neceſſitation des Willens mit der Möglichkeit ſeiner Verneinung iſt mir ein Aufſatz des Asmus im Wandsbecker Boten, den ich eben wieder leſe, ſehr merkwürdig: er hat die Ueberſchrift „Bekehrungsgeſchichte des .....“ und ſteht im 1ten Theil S. 14 der Originalausgabe. Bloß die vordre Hälfte desſelben gehört hierher, und wünſchte ich, daß Sie ſolche läſen.

In Berlin iſt der Voſſiſchen Zeitung ein brillanter Nekrolog des Hegelei-Profeſſors Gabler mit großer Verherrlichung der Hegelei ſelbſt, der Däniſchen Akademie würdig, von einem Fakultäts-Mitgliede überbracht worden, da dieſe Zeitung Berliner Notabilitäten, wenn ſie abfahren, zu parentiren pflegt. Mein Evangeliſt Lindner hat es ſtandhaft verweigert. So coudoyirt ſich alſo ſchon meine Philoſophie mit der Hegelei im Hauptſitz dieſer, und ſiegreich. Braver Evangeliſt!

Im Dec. erſcheinen Frauenſtädt's Briefe über die Grundwahrheiten der Schopenhauerſchen Philoſophie bei Brockhaus. Habe davon die erſten zwei Aushängebogen, welche die verbeſſerte und vollſtändige Ueberſetzung der Westminster-Review in ſchönem großen Druck enthalten, zugeſandt empfangen.

Von Erdmann's Geſchichte der Phil. ſeit Kant iſt der 2te Band erſchienen, enthält 37 große Seiten Darſtellung meiner

Phil. nebſt meiner Biographie. Iſt confuſes Zeug, auch wohlverſteckte Malice dabei, mit ein Paar Lügen. Die Biographie hat er von mir.

Nochmals herzlichen Dank, und aufrichtige Wünſche für Ihr Wohlergehn!

Arthur Schopenhauer.

Frankfurt, d. 25. Okt. 1853.

20.

Becker an Schopenhauer.

Hochgeehrteſter Herr Doctor!

Beifolgend die Bemerkungen Ihres Freundes Herrn Dr. E. und meine Gloſſen dazu. Sie werden daraus erſehen, daß ich ſeinen Geſichtspunkt nicht als haltbar anerkenne und ſogar der Anſicht bin, derſelbe ſey für Ihre Sache eher ſchädlich als vortheilhaft, weil der Spieß des letzten Argumentes ſich leicht gegen Sie ſelbſt umkehren laſſe.

Zur Anſtellung der Klage in Rheinpreußen möchte ich nur dann rathen, wenn es durchaus nicht thunlich wäre, in Frankfurt zu klagen — theils wegen der früher ſchon angedeuteten Gründe, theils auch der Koſten wegen, die dort jedenfalls bedeutender als in Frankfurt und im geringſten Anſchlage wohl dem ganzen Betrage eines Pachtjahres gleich ſeyn würden, möglicherweiſe aber auch noch weit höher, da jeder auch ſcheinbar ganz einfache Proceß zu unvorhergeſehenen Weitläufigkeiten und Verwickelungen führen kann.

Habent sua fata libelli — das gilt auch von Klaglibellen.

Ob es nun thunlich ſey, die Klage in Frankfurt anzubringen, auch wenn Frau M. nicht dahin überſiedelt? — Darüber wage ich keine beſtimmte Meinung auszuſprechen.

Der gemeine Deutſche Proceß kennt auch ein forum contractus (Thibeaut, Pand. S. 1071). Ob das aber auch zu Frankfurt nach Geſetz oder Gerichtspraxis gelte? — das muß Hr. Dr. E. beſſer wiſſen als ich.

Sollte es nicht der Fall ſeyn, und auch Frau M. nicht ihr Domicil nach Frankfurt verlegen, ſo bliebe freilich nichts übrig, als Ihr Recht in Rheinpreußen zu ſuchen, und in dieſem Falle würde ich gerne einen tüchtigen Advokaten zu ermitteln ſuchen. Perſönlich iſt mir keiner bekannt.

Ad philosophica meinen Dank für Ihre Notizen. — Erdmann's opus werde ich mir zu verſchaffen ſuchen, hauptſächlich der Biographie wegen. — Den Asmus habe ich noch nicht nachleſen können, da ich ihn nicht bei der Hand habe, werde es aber nicht verſäumen.

Wie Sie durch den „Secum portans", ſo bin auch ich zufällig dieſer Tage durch eine Lectüre an das Thema unſrer früheren Correſpondenz erinnert worden, nämlich durch Zacharias Werner's Wanda, Königin der Sarmaten, deren fünfter Act als eine dramatiſche Darſtellung ex professo gelten kann der durch den δευτερος πλους herbeigeführten Wendung des Willens, und zwar nicht bloß der Reſignation und Ruhe, ſondern auch ihrer Heiterkeit, alſo mehr noch als Sie W. a. W. II pag. 436 von der Norma ſagen.

Ueberhaupt ſcheinen der freilich ziemlich barocken Myſtik Zacharias Werner's Anſchauungen zu Grunde zu liegen, welche den Ihrigen nahe verwandt ſind. Manche Stellen im Attila deuten auf das Metaphyſiſche des Willens, und in den Söhnen des Thals, zweiter Theil V. Act 3. Sc., findet ſich ein langer didactiſcher Dialog voll räthſelhafter Ausſprüche und Bilder, zu welchen vielleicht der transſcendente Theil Ihrer Philoſophie (über den Primat und die Magie des Willens, über die Unzerſtörbarkeit ohne Fortdauer, über die Negation des Willens als Zweck des Lebens, über das Nihil privativum und deſſen relative Herrlichkeit) als Schlüſſel dienen könnte.

Was halten Sie überhaupt von dieſem in mehr als einer Hinſicht merkwürdigen Kauze?

Hochachtungsvoll

Ihr ergebenſter

Mainz, 29. Okt. 1853. Becker.

21.

Schopenhauer an Becker.

Werthgeſchätzter Herr Becker!

Empfangen Sie meinen herzlichen Dank für die abermalige Bemühung, mit der Sie in überaus klarer Deduktion die Unhaltbarkeit des Emden'ſchen Einfalls dargethan haben. Ich habe ſtets das Falſche desſelben gefühlt. Dr. Emden ſtreicht jetzt ſelbſt die Segel, kommt aber wieder zurück auf ſeinen alten Gedanken, daß ich in Danzig ſollte Arreſt auf die Pachtgelder legen und dadurch ein forum arresti begründen, wo denn die Sache in Danzig entſchieden würde. Als ich Ihnen dieſen Plan mündlich vortrug, haben Sie ihn ſogleich völlig verworfen; daher ich ihn auch verwerfe; es wäre denn, daß Sie auf andere Gedanken darüber gekommen wären, die Sie mir alsdann wohl mittheilen würden. Ueberhaupt ſehn Sie die Sache mit dem Blick des Richters, von oben herab und auf die Wahrheit gerichtet, kommen alſo auf den Grund; während Dr. E. ſie mit dem Blick des Advokaten ſieht, der immer nur nach Argumenten ſucht und jedes ergreift, nicht ſowohl um die Wahrheit desſelben bekümmert, als darum, daß er damit fechten oder ſpiegelfechten kann; wodurch in den Advokaten der Unterſchied zwiſchen wahr und falſch ſich immer mehr verwiſcht: ſie ſind alle voluptuarii von Profeſſion, dazu noch eine Art Komödianten, ſofern ſie heute das Verbrechen vertheidigen, was ſie geſtern anklagten. — Ihr Anſchlag der Proceßkoſten in Bonn hat mich ſehr eingeſchüchtert, und da die Entſcheidung daſelbſt doch immer prekär und ungewiß bleibt, werde ich ſchwerlich mich dazu entſchließen. Mir bleibt alſo nichts übrig, als zu warten, daß die M. herüberſiedelt, wie es ihr Plan iſt. Um den ſchönen revenu würde es ſonſt Schade ſeyn.

Daß Sie den Werner leſen, und alſo ſeine Werke noch leben, freut mich ſehr. Er war ein Freund meiner Jugend und hat gewiß Einfluß und zwar günſtigen auf mich gehabt. Im frühen Jünglingsalter ſchwärmte ich für ſeine Werke, und als ich im 20ten Jahre ſeinen Umgang vollauf genießen konnte, im Hauſe meiner Mutter in Weimar, fand ich mich hochbeglückt. Er war mir gewogen und ſprach oft mit mir, ſogar ernſthaft und philoſophiſch. Sein Andenken iſt mir noch immer werth und hat ſich eingeprägt. Mündlich könnte ich Ihnen viel von ihm erzählen.

Die „Wanda“ ſchrieb er damals, und ſie wurde am Geburtstag der Großfürſtin zum erſten Mal gegeben. Ich habe ſie öfter geſehn, aber nie geleſen, weiß jedoch den Geſang der Jungfrauen nebelgrau noch ganz auswendig. Seine Dramen, trotz der ſubjektiven Färbung, ſind doch noch unvergleichlich beſſer, als Alles was ſeitdem in der Art geleiſtet worden. Vorigen Winter habe ich noch den „Luther“ geleſen.

Nochmaligen Dank für Ihre vielen Bemühungen, denen Sie nur aus apoſtoliſchem Eifer ſich unterziehen konnten. Sie, trotz dem Winter, bald noch einmal hier zu ſehn, wünſcht von Herzen

Ihr ergebener Freund

Frankfurt, d. 3. Nov. 1853. Arthur Schopenhauer.

22.

Schopenhauer an Becker.

Wertheſter Herr und Freund!

Ich bin ſo frei, Ihnen beifolgendes Exemplar* zu verehren, welches Frauenſtädt zu meiner freien Dispoſition geſtellt hat, nachdem ich mich geweigert hatte, es, ſeinem Wunſch gemäß, einer Journalredaktion einzuſenden. Sollten Sie jedoch das Buch etwa ſchon beſitzen, ſo bitte ich mir dies Exemplar zurückzuſenden, einen Andern damit zu erfreuen. Außerdem haben Sie auf daſſelbe ein entſchiedenes Recht; weil nämlich darin mit Ihrem Kalbe gepflügt, oder beſſer, der Haſe, den Sie aufgejagt hatten, erlegt wird — im 14ten Briefe. Sie werden ſich erinnern, daß, auf Ihren erſten Bericht über Voltaire's Aeußerungen im Akakia, ich auf der hieſigen Bibliothek vergeblich geſucht habe nach den betreffenden Briefen des Maupertuis. Ich theilte darauf die Sache dem Frauenſtädt mit, der, ohne mir weiter darüber zu berichten, in Berlin, dem ehemaligen Schlachtfelde jener Heroen, die Dokumente zuſammengebracht hat, aus denen erhellt, daß die wichtige Lehre von der Idealität des Raumes vor Kant da war. Ich glaube wirklich, daß Kant wenigſtens den Grundgedanken daher genommen hat zu ſeiner glänzendſten Entdeckung. M. ſpricht die Sache vollkommen aus, giebt jedoch durchaus keinen Beweis dafür: — ob er gar auch noch einen Hintermann hat?** Kant ſteht demnach zu ihm, wie Newton zu Robert Hook. Der erſte Wink iſt immer die Hauptſache. — Dieſe Entdeckung, die Kanten großen Abbruch thut, iſt ſehr wichtig und wird eine bleibende Stelle in der Geſchichte der Philoſophie behalten. Doch „Ihre Verdienſte, die bleiben im Stillen“. Sehn Sie, das kommt davon, daß man ſein Licht unter den Scheffel ſtellt, ein ſtummer Apoſtel bleibt, ſtatt ein verkündender Evangeliſt zu werden.

---

* Frauenſtädt's „Briefe über die Schopenhauer'ſche Philoſophie".

** Vgl. die Anmerkung zu dem 14ten Briefe dieſer Correſpondenz.

Denken Sie ſich! Frau M. hat mir 2 ſehr freundliche Briefe geſchrieben, in deren letzterem ſie mir verſpricht, mir den Belauf der 2 Pachtzinſen in einigen Tagen zu übermachen, demnach ich ſolche täglich erwarte. Ergo, nihil desperandum! Woher dieſe plötzliche Umkehr zur Pflicht, wird nicht gemeldet; wohl aber, daß ſie einen ſchlagflußartigen accès gehabt hat; was pathologiſch beklagenswerth iſt: jedoch wirken in gewiſſen Jahren ſolche accès oft ſehr wohlthätig, als Excitatoren auf den kategoriſchen Imperativ, mittelſt Sterbegedanken. Sehr gut, daß wir nicht geklagt haben.

Wird jetzt viel über mich gedruckt, wovon ich wohl kaum die Hälfte zu ſehn kriege. Weigelt, Geſchichte der neueren Philoſophie, giebt eine enthuſiaſtiſche Darſtellung meiner Lehre. Berliner Feuerſpritze vom 13. Febr. 2 ſehr ſtarke Glorifikationen, Gränzboten, letztes Stück, einen von Gift und Lügen ſtrotzenden anonymen Artikel gegen Frauenſtädt und mich. Die Theologen, merke ich, haben mich auch vorgenommen. Dabei ſtarke Privathuldigungen Unbekannter, an meinem Geburtstage. Kurz, die Barke wird flott.

Hoffend, Sie bald ein Mal hier zu ſehn,

Ihr ergebener Freund
Arthur Schopenhauer.

Frankfurt a. M., d. 8. März 1854.

P. S. Doß hat ein Amt und eine Frau erlangt.

23.

Becker an Schopenhauer.

Wertheſter Herr Doctor!

Ich habe Ihnen noch meinen Dank für das freundliche Geſchenk von Frauenſtädt's Briefen zu ſagen. Ich wollte damit zugleich einige Bemerkungen über das Werkchen ſelbſt, oder über den Eindruck, den es auf mich gemacht, verbinden, wurde aber in der Lectüre, die ich ſogleich begann, durch eine Berufsarbeit unterbrochen und behalte mir daher weitere Mittheilung vor. Vielleicht finde ich auch bald Gelegenheit, bei einem Frühlingsausfluge Sie perſönlich zu ſehen.

Es hat mich ſehr gefreut, zu ſehen, daß M. ſich zu beſſeren Geſinnungen bekehrt hat, und daß das „velle non discitur“ dabei nicht widerlegt worden iſt durch ſpitzfindige juriſtiſche Deductionen, ſondern durch einen Wink von Freund Hein, der nach Asmus „ein eigner Mann und guter Professor Moralium“ iſt.

Freundſchaftlichſt

Ihr ſtets ergebener

Mainz, 22. März 1854.

Becker.

24.

Becker an Schopenhauer.

Hochgeehrteſter Herr Doctor!

Ich habe nunmehr in einigen freien Stunden Dr. Frauenſtädt's „Briefe" durchgeleſen — natürlich nur oberflächlich — und kann mir daher, da ich kein raſcher Denker bin, bis jetzt nur ein vorläufiges Urtheil erlauben. Das Buch enthält jedenfalls viel Vortreffliches, in ſo fern nämlich Freund Fr. Sie wörtlich abgeſchrieben hat. Was er aber ex propriis beifügte, das kam mir mehrfach bedenklich vor. Namentlich hat das im 24ten Brief pag. 270—274 Geſagte mich recht eigentlich verblüfft.

Hätte ich das allein und anderswo geleſen, ſo würde ich, auf den erſten Eindruck hin, geurtheilt haben, daß ſo nur Einer ſich äußern könne, der nur oberflächliche Bekanntſchaft mit Ihren Werken gemacht, vieles nicht gehörig verdaut und ſich nur die Reſultate Ihres Denkens gemerkt habe, ohne den Weg im Auge zu behalten, auf welchem Sie dazu gelangt ſind.

Nun zeugt aber doch der übrige Inhalt des Buches von dem fleißigſten Studium Ihrer Werke, von großer Vertrautheit mit Ihren Lehren und Ihrer Methode und von Begeiſterung dafür: — das mußte mich denn natürlich an der Richtigkeit meiner eigenen Auffaſſung irre machen.

Dr. Fr. ſpricht loc. cit. von einem Doppelſinne, welchen das Wort „Erſcheinung" in verſchiedenen Theilen Ihrer Lehre haben ſoll, den ich aber bisher in keiner Weiſe gefunden hatte, und bis jetzt iſt es mir nicht klar geworden, was er eigentlich meint.

1) „Erſcheinung“, ſagt er, „werde in der Erkenntnißtheorie als gleichbedeutend mit «Vorſtellung» genommen; eine *ganz andre* Stelle ſpiele ſie in der Aeſthetik, wo ſie der «*reale* (?) Ausdruck der ewigen Idee» ſey“ —

Rolle

— als ob bei Ihnen nicht auch die Idee *Vorſtellung* wäre, nichts als Vorſtellung, zerfallend in das anſchauende willensfreie Subject und das Object außerhalb des Raumes und der Zeit, wie auch die Vorſtellung des einzelnen Dinges in Subject und Object zerfällt, nur daß jenes dem Willen noch dienſtbar iſt und dieſes alle durch Zeit und Raum bedingte Relationen nicht abgeſtreift hat.

2) „Der äſthetiſchen Contemplation — dem klaren Weltauge“, meint er, „gebe ſich, nach dieſem Theil Ihrer Lehre, das innre ewige Weſen der Welt kund, während im andern Theile die Erſcheinung doch das Ding an ſich verhülle oder verberge“ —

— als ob Das, was ſich der äſthetiſchen Contemplation kund gibt, bei Ihnen etwas andres wäre als „die Welt der Vorſtellung“, welche die Welt als Wille — zwar nicht verbirgt, aber auch für ſich allein ſie nicht offenbart, ſondern uns darüber unbelehrt läßt, ſo lange wir nicht auf das Selbſtbewußtſeyn zurückgehen, in welchem uns dieſe Welt der Vorſtellung noch in ganz andrer toto genere verſchiedener Weiſe gegeben iſt.

3) „In Ihrer Naturphiloſophie werde die Thiergeſtalt als der Ausdruck des in ihr erſcheinenden Willens aufgefaßt, ſo daß man *aus der Erſcheinung* das Ding an ſich erkennen könne. — Der Leib ſey objectiver Spiegel des Willens“ (?) —

— als ob nach Ihrer Lehre die Erkenntniß des Dings an ſich aus der Thiergeſtalt (ihrer platoniſchen Idee) ohne weiteres möglich wäre, auch wenn Sie nicht zugleich den Aufſchluß gegeben hätten, daß der Leib einerſeits Vorſtellung, andrerſeits Ding an ſich (Wille) ſey!

4) „Der Leib bald objectiver Spiegel des Willens und bald *nur* Vorſtellung — alſo ein *rein* ſubjectives Gehirnphänomen; — die *Erſcheinung* ſey alſo bei Ihnen bald bloß ideal, bald habe ſie aber auch *eine reale* Seite; er glaube aber doch nicht, daß das ein eigentlicher Widerſpruch ſey.“ —

— als ob Sie nicht bloß ein transſcendentaler ſondern auch ein empiriſcher Idealiſt wären und irgend wo längneten, daß Alles, was als

Erſcheinung im Raum exiſtirt, nicht auch noch eine Exiſtenz für ſich haben könne, zu welchem es keines erkennenden Subjectes bedarf — und als ob es nicht ein wirklicher, recht eigentlicher Widerſpruch wäre, der durch das Subject bedingten Erſcheinung doch eine reale Seite zuzugeſtehen, in welcher ſich das Weſen ſelbſt offenbare — ein Widerſpruch, deſſen Sie ſich aber doch gewiß nicht ſchuldig gemacht haben, wenn Sie die einzige, von Kant überſehene Gelegenheit, den äußeren Vorgang unmittelbar aus ſeinem Inneren zu verſtehen, nachweiſen und dann dieſe Gelegenheit benutzend, aber nicht aus der Erſcheinung allein, oder irgend einer Seite derſelben, den Leib als die Offenbarung des Willens anſprechen.

Liegt vielleicht dem, was F. vorbringt, eine Auffaſſung zu Grunde, welche 1) Vorſtellung, 2) Gegenſtand der Vorſtellung und 3) Ding an ſich unterſcheidet und deren Unhaltbarkeit Sie W. a. W. I p. 499 gezeigt haben, oder hat er Sie in andrer Weiſe mißverſtanden, — oder habe ich ihn oder Sie oder beide mißverſtanden?

Helfen Sie mir durch einen kleinen Wink aus dieſer meiner Noth, wenn Sie einmal nichts beſſeres zu thun haben.

Freundſchaftlichſt

Ihr ergebenſter

Mainz, 24. März 1854. Becker.

P. S. Daß es Herrn von Doß gelungen iſt, endlich einen eigenen häuslichen Herd zu gründen, hat mich recht von Herzen gefreut. Welches Amt er erhalten hat, und wo? — bitte ich Sie mir doch auch gelegenheitlich mitzutheilen, und wenn Sie ihm ſchreiben, zugleich der Vermittler meines Glückwunſches zu ſeyn. —

Den vorſtehenden Brief ſchickte Schopenhauer an Frauenſtädt (ſiehe den 43ten und 44. Brief Schopenhauer's in Frauenſtädt's Memorabilien p. 610 fg.), der ihn ſpäter wieder zurückſchickte, mit der zu ſeiner Rechtfertigung beigefügten Randbemerkung: „Parerga II 141 «Im Ganzen jedoch ꝛc.» iſt der Erſcheinung eine reale Seite zugeſtanden.“ Dieſe Stelle lautet in extenso:

„Im Ganzen jedoch läßt ſich ſagen, daß in der objektiven Welt, alſo der anſchaulichen Vorſtellung, ſich überhaupt nichts darſtellen kann, was nicht im Weſen der Dinge an ſich, alſo in dem der Erſcheinung zum Grunde liegenden Willen, ein genau dem entſprechend modificirtes Streben hätte. Denn die Welt als Vorſtellung kann nichts aus eigenen Mitteln liefern, eben darum aber auch kann ſie kein eitles, müßig erſonnenes Märchen auftiſchen. Die endloſe Mannigfaltigkeit der Formen und ſogar der Färbungen der Pflanzen und ihrer Blüthen muß doch überall der Ausdruck eines eben ſo modificirten ſubjektiven Weſens ſeyn: d. h. der Wille als Ding an ſich, der ſich darin darſtellt, muß durch ſie genau abgebildet ſeyn.“

·25.

Schopenhauer an Becker.

Werther Herr und Freund!

Ueber die Maaßen freut es mich, zu ſehn, wie ſehr Sie noch immer in meiner Philoſophie zu Hauſe ſind und Alles an der Schnur haben.

Die angeregte Stelle Frauenſtädt's hat auch mich verdroſſen, und Ihre Widerlegung iſt vollkommen richtig. Im erſten Band meines Hauptwerks findet man in §. 32 u. 34 das Verhältniß der Idee zum Ding an ſich deutlich dargelegt. Im Ganzen würde ich ſagen: Die Platoniſche Idee iſt eben nur die anſchauliche Vorſtellung, alſo die Erſcheinung ſelbſt, aufgefaßt als eine Stufe der Objektivation des Willens und dadurch befreit von der Vervielfältigung des Gleichartigen durch Raum und Zeit und von den durch eben dieſe herbeigeführten Zufälligkeiten, Mängeln und Unvollkommenheiten. Ihre Auffaſſung erfordert die Elimination des Willens aus dem Bewußtſeyn, die aber als ſolche nicht vom Willen ſelbſt ausgehn kann, folglich nur durch eine momentane Präponderanz des Intellekts eintritt. Die ſpecielle Bedeutung der einzelnen Ideen, Thiergeſtalten und ihrer Theile und Formen, wie ich ſie im „Willen in der Natur“ dargelegt habe, iſt bloß die empiriſche Beſtätigung meiner dabei vorausgeſetzten Grundwahrheit, daß das Ding an ſich dieſer Erſcheinung der Wille zum Leben iſt, den wir hier unter verſchiedenen Bedingungen auftreten und ihnen ſich anpaſſen ſehen. — Bei mir Widerſprüche zu ſuchen iſt ganz eitel: Alles iſt aus Einem Guß. Aber mir ſcheint, daß der gute Frauenſtädt hat ſeinen Scharfſinn zeigen wollen und nur ſpitzfindige Kriteleien zu Markte gebracht hat. Ich muß ihm aber Vieles zu Gute halten, wenn ich bedenke, daß allein durch ſein jetzt 8jähriges unausgeſetztes, ſtandhaftes Bemühen meine Philoſophie jetzt endlich ins Publikum dringt und die Kabale der Profeſſoren vereitelt wird.

Wenn aber Sie, der mich am Gründlichſten gefaßt hat, jetzt wollten Ihre mir ſoeben geſchriebene Verfechtung, mit einigen Zugaben, als Kritik und Recenſion des Frauenſtädt'ſchen Buchs aufſetzen und etwa den Heidelberger Jahrbüchern, oder ſonſt einem Journal einſenden, dann würden Sie auch ein thätiger Evangeliſt ſeyn und nicht mehr des Ruhmes ermangeln vor dem Herrn! Sie wären der eigentliche kanoniſche Evangeliſt! — Wollen Sie denn, um's Himmels Willen, ungedruckt aus der Welt gehn? Absit! ſchauderhafter Gedanke! — Sie könnten auch das Büchelchen von Weigelt, „Populäre Vorleſungen", recenſiren, darüber eben ein ganz unwiſſender Narr ſich hergemacht hat, in den „Gränzboten". — Wollen Sie es machen wie Preußen und Oeſterreich, welche, die Hände in den Taſchen, neutral zuſehn? — Oh! — ich ſage nicht mehr.

Geſtern erhielt ich einen Brief von Frauenſtädt; er bittet mich, ihm Ihre Meinung über ſein Buch mitzutheilen. Ich gedenke ihm Ihren Brief zu ſchicken; ſollte Ihnen das aber nicht Recht ſeyn, ſo haben Sie 3 Tage, um Proteſt und veto einzulegen.*

Doß iſt Stadt-Gerichts-Protokolliſt geworden. Habe ihm längſt geantwortet.

Die Frau M. hat nichts geſchickt, obgleich ſie am 23. Febr. verſprach, in einigen Tagen eine Anweiſung zu ſenden. Dabei iſt es geblieben.

Herzlich wird es mich freuen, Sie bald hier zu ſehn, und bin ich mit den beſten Wünſchen

Ihr ergebener Freund

Frankfurt, d. 31. März 1854. Arthur Schopenhauer.

---

* Siehe die Note zum vorhergehenden Briefe.

26.

Schopenhauer an Becker.

Lieber Herr Becker!

Genehmigen Sie einliegendes Exemplar eines Produktes, von dem ich nicht viel Gutes zu ſagen weiß: c'est le radotage d'un vieillard.

Zugleich bitte ich um Zurückſendung des Buches von Weigelt, da Sie es ſeit 4 Wochen haben, mir aber geſtern ein über alle Maaßen enthuſiaſtiſcher Brief des Verfaſſers zugekommen iſt, zu deſſen Beantwortung ich das Buch haben möchte. Sollten Sie jedoch etwan ſich zu einer Recenſion deſſelben und des Frauenſtädt'chen heroiſch entſchloſſen haben, ſo bitte ich es nach Bequemlichkeit zu behalten, da einer ſo großen Begebenheit Alles weichen muß.

Dieſen Sommer kommt eine 2te Auflage des „Willens in der Natur".

Mad. M. hat die Anweiſung bezahlt! Wie gut, daß Sie, durch Ihren ſchauderhaften Koſtenanſchlag, mich von gerichtlichen Schritten zurückgehalten haben! Die hätten Alles verdorben. Dem Dr. Emden habe, für ſeinen Rath, das große Kupferſtich „Die Proceß-Entſcheidung" in Glas und Rahmen verehrt.

Sie herzlich grüßend,

Frankfurt, d. 13. Mai 1854. Arthur Schopenhauer.

27.

Becker an Schopenhauer.*

Das Werkchen des Herrn Weigelt beeile ich mich hierbei zurückzuſenden, da ich es nicht verantworten könnte, wenn ein ſo tüchtiger und eifriger Schüler längere Zeit auf das Vergnügen warten müßte, eine Antwort von dem Meiſter zu erhalten.

Aus meiner Recenſion wird ohnedies wohl ſchwerlich etwas werden. Ermüdende Berufsarbeiten rauben mir gar häufig die dazu nöthige Stimmung, und ſie würde daher viel zu ſpät kommen. Ich habe bis jetzt nur die Abſchnitte über Kant und Sie geleſen — und würde darüber mich vielfach lobend auszuſprechen haben.

Herr Weigelt ſcheint indeß, ſeines Standpunktes als Theologe wegen, zu manchen Accommodationen genöthigt, die übrigens den nicht beirren werden, der zwiſchen den Zeilen leſen kann.

In ſeiner Citation iſt er nicht immer ganz glücklich. In dem Zuſammenhange z. B., in welchem er pag. 120 die Stelle aus Parerga I 107 anführt, verliert Ihr dictum ſein ganzes Salz.

Wo wäre der Witz, wenn Sie bloß bemerkten, daß der liebe Gott die Philoſophieprofeſſoren (als Koſtgeber) wie die Raben ſpeiſt, während bei Ihnen das tertium comparationis ein ganz andres iſt, wenn Sie ſagen, daß er ſie ernähre, nämlich wie

---

* Dieſer Brief exiſtirt nur noch im Concept. Das Original hat Schopenhauer (S. Frauenſtädt's „Memorabilien", p. 617) Herrn Weigelt, dem Verfaſſer des in dem Briefe beſprochenen Werkchens (Geſchichte der Philoſophie in populären Vorleſungen von G. Weigelt. Hamburg, 1854), geſchenkt, nachdem er den unterſchriebenen Namen abgeſchnitten. Es fehlt darum Anrede und Schluß.

den Gärtner nährt ſein Spaten,
den Bettler ſein lahmes Bein,
den Wechsler ſeine Dukaten,
den Heine die Liebespein:
er ſingt bei nächtlicher Lampe
den Jammer, der ihn traf,
und gibt ihn dann bei Campe
heraus in klein Octav.

Auch hat er ſehr Unrecht, wenn er p. 154 Sie einer Inconſequenz, oder wenigſtens eines Mangels an Conſequenz beſchuldigt, und Ihnen p. 156 nachredet, daß Sie den Leuten zumuthen, den Willen früher zu verneinen, als bis er — geſättigt iſt.

Er hat nicht bedacht, daß Sie W. a. W. I 435 ſagen:

„es iſt eben ſo wenig nöthig, daß der Heilige ein Philoſoph, als daß der Philoſoph ein Heiliger ſey".

Daß Sie überhaupt, eingedenk des Satzes velle (alſo auch nolle) non discitur, niemandem etwas zumuthen, ſondern nur bemüht ſind, die verſchiedenen Erſcheinungen der Welt zu deuten und auszulegen, ihr Weſen in abſtracten Begriffen zu wiederholen und zu fixiren (I pag. 439), anerkennend, daß dieſe abſtracte Erkenntniß nicht diejenige ſey, aus welcher die Verneinung des Willens zum Leben hervorgehen könne, — daß hier nur eine intuitive Erkenntniß wirken könne, die nicht durch Begriffe mittheilbar iſt, ſondern ihren Ausdruck allein in der That, dem Wandel findet (I 433).

Daß Sie alſo die Askeſe nicht empfehlen, ſondern ſie ebenfalls nur deuten, und daß Sie ſolche nicht einmal ſelbſt als die Verneinung des Willens anſprechen, ſondern nur als Symptom derſelben, als einen Kampf um die Erhaltung des gewonnenen Quietivs und die eingetretene negative Richtung des Willens, — welcher immer noch wirkt (I 441).

Daß Sie aus dieſem harten Kampfe auf den Werth des Kampfpreiſes ſchließen, obgleich dieſer dem noch poſitiv wollenden — nur als ein Nichts erſcheint, welches aber nur ein nihil privativum ſeyn möge.

Und daß dies der Troſt iſt, welchen Ihre Philoſophie gewährt, den Leiden dieſer Welt gegenüber, — die als δευτερος πλους zu demſelben Heile führen.

Daß Sie endlich (II pag. 604) die eigentliche Askeſe ſogar für überflüſſig halten, weil ſchon die Gerechtigkeit und die Menſchenliebe demjenigen, der ihnen vollſtändig genügt, das härene Hemd ſind und das immerwährende Faſten.

Herr Weigelt dagegen ſcheint noch etwas zu dem alten Studentenſpruche hinzuneigen:

> luſtig gelebt und ſeelig geſtorben
> heißt dem Teufel die Rechnung verdorben.

Es findet ſich alſo (ad pag. 154) bei Ihnen mit Richten der Mangel an Conſequenz: daß nicht ſtatt der langſam tödtenden Askeſe der Selbſtmord „aus philoſophiſcher Erkenntniß“ in Vorſchlag gebracht wird:

Die philoſophiſche Erkenntniß als eine bloß abſtracte iſt nach Ihrer Lehre überhaupt nicht geeignet einen Einfluß auf das Handeln zu äußern (velle et nolle non discitur) bei demjenigen, welchem die intuitive Erkenntniß fehlt; Askeſe iſt auch nicht der Weg, zu dieſer Erkenntniß zu gelangen, ſondern nur ein indicium, daß dieſe Erkenntniß da iſt, und darum findet ſich in Ihrer theoretiſchen Lehre kein Vorſchlag zur praktiſchen Anwendung, alſo auch kein Mangel an Conſequenz in dieſer gar nicht vorhandenen praktiſchen Richtung.*

---

* Vgl. Frauenſtädt's „Memorabilien“, Brief 45 u. 46, pag. 615—619.

28.

Schopenhauer an Becker.

Werther Herr und Freund!

Ihr letzter Brief hat in mir von Neuem die Ueberzeugung befeſtigt, daß Sie unter allen Lebenden der gründlichſte Kenner meiner Philoſophie ſind, ſolche verſtehn, wie ich ſelbſt, und noch dazu die Paragraphen inne haben, wie die Ihres corpus juris, ſo daß Sie bei Allem gleich die entſcheidende Stelle beibringen können. Alles was Sie über Weigelt's Buch ſagen iſt ſo überaus treffend, daß ich mich nicht habe entbrechen können, ihm den Brief, zu ſeiner Belehrung, zu überſchicken: jedoch habe ich Ihren Namen und Mainz weggeſchnitten, ſo daß er nicht herausbringen kann, wer das geſchrieben hat. Seinen ſehr intereſſanten Brief lege ich Ihnen bei, bitte jedoch mir ſolchen nach 2 Tagen zurückzuſenden, indem derſelbe ſogleich nach Berlin ſoll, an Frauenſtädt.

Das jetzt abermals Ihnen hiebei überſendete Buch Weigelt's bitte ich Sie (wie es leider beſchaffen iſt!) anzunehmen und ganz zu behalten. Ich hege die Hoffnung, daß Sie doch noch zu der Recenſion ſich entſchließen werden; da kein Menſch ſo kompetent iſt, über meine Philoſophie zu ſchreiben, wie Sie. Eile hat ja eine ſolche Recenſion gar nicht. — Zugleich offenbare ich Ihnen, daß Weigelt mir mit dem Briefe ſein Buch nochmals und noch 4 Bändchen deutſchkatholiſche Vorträge geſchickt hat, die entſchiedenes Talent verrathen. Das an Sie jetzt zurückgehende Exemplar hatte ich von Ihnen eigentlich bloß verlangt, weil ich glaubte mehr darin angeſtrichen zu haben, als der Fall iſt, und dies zu meiner Antwort an ihn benutzen wollte. Auch wollte ich die Exemplare vergleichen, wegen ſeiner Angabe, das mir geſandte ſei ein friſcher Druck. Ich bemerke keinen Unterſchied. In den Druckfehlern kann einer ſeyn.

Dr. Lindner ſchreibt mir ſoeben Vieles von der zunehmenden Wirkung meiner Schriften, ja ganz unglaubliche Dinge. Auch ſchickt er mir das Berl. Wochenblatt „Echo, eine muſikaliſche Zeitſchrift" vom 7. u. 14. Mai, worin mit Stellen über Muſik in meinen Schriften gegen die Opern des Richard Wagner polemiſirt wird, als wären es heilige Orakelſprüche. Die Profeſſoren, höre ich, geifern in ihrer Winkelboutique, dem Journal von und für Philoſophieprofeſſoren (weil es kein andrer lieſt), gegen mich — hab' es beſtellt, werde ſehn.

Es läßt ſich jetzt mit mir gut an, iſt auch Zeit. Ihrer Theilnahme gewiß, verbleibe

Ihr ergebener Freund

Frankfurt, d. 20. Mai 1854. Arthur Schopenhauer.

·29.

Becker an Schopenhauer.

Wertheſter Herr Doctor!

Das Sendſchreiben des neuen Apoſtels und Evangeliſten beehre ich mich hiermit zurückzuſenden.

Es hat mir ſehr viel Freude gemacht, und ich habe daraus einen ſehr vortheilhaften Begriff von dem Verfaſſer gewonnen, ſowohl was ehrenhafte Geſinnung als was intellectuelle Begabung betrifft. In letzterer Beziehung iſt noch beſonders in Anſchlag zu bringen, daß er, um Ihr Schüler zu werden, nicht nur zu lernen, ſondern auch viel zu verlernen hatte, was den Meiſten ſehr ſchwer fällt.

Es iſt mir daher einigermaßen leid, daß Sie ihm mein Schreiben mitgetheilt haben, weil darin nur einige Schwächen ſeines Werkchens, nicht aber deſſen gute Seiten beſprochen werden.

Doch wird ohne Zweifel dieſe kleine Kränkung ausgeglichen werden durch die wohlwollende Anerkennung und Ermunterung, welche er verdienter Maaßen von Ihnen ſelbſt erhalten hat.

Wenn Herr W. nicht etwa nur die erſte Ausgabe der „Vierfachen Wurzel“ kennt, ſo wäre es ein erfreuliches Zeichen, daß, wie er berichtet, dieſes Werkchen (auch ſchon in der 2ten Auflage) vergriffen iſt; denn es iſt wohl anzunehmen, daß alle, welche es geleſen haben, nicht verſäumt haben werden, auch die Bekanntſchaft Ihrer Hauptwerke zu machen — und ſo dürfte die von Herrn W. prophezeihte Zeit, in welcher man dieſe Ihre Werke in der Hand jedes Gebildeten ſehen wird, bald kommen.

Philoſophen aller Gattungen haben ſchon gehuldigt, ebenſo Mathematiker; die Poeten werden folgen; die Muſiker (bisher nescientes se philosophari) ſind ſchon da (zur Beſtreitung der melodienfeindlichen Richtung des Richard Wagner iſt nichts geeigneter als Ihre geniale Aeſthetik der Tonkunſt) — und wenn nun gar noch die Theologen und Obſcuranten gegen Sie polemiſiren, ſo iſt der bisherige Bann des Sequeſtrirens und Ignorirens für immer gelöſt, und es müßte nicht mit rechten Dingen zugehen, wenn nicht bald alle Welt von Ihnen ſprechen ſollte.

Freundſchaftlich

Ihr ergebenſter

Mainz, 22. Mai 1854.

Becker.

30.

Schopenhauer an Becker.

Wertheſter Herr und Freund!

Παν εστι ανθρωπος συμφορα, hat ſchon Herodot geſagt und iſt zu überſetzen: „der Menſch iſt durch und durch Pech". Mußten Sie gerade geſtern kommen, da ich die neue Eiſenbahn nach Aſchaffenburg benutzte, das Pompejaniſche Haus zu ſehn, nachdem ich ſo oft gewünſcht hatte, Sie möchten ein Mal kommen!

Beifolgende 2 Journale enthalten jedes einen Aufſatz gegen mich*, den ich bitte zu leſen und mir die Journale wo möglich in 4 bis 5 Tagen wiederzuſchicken. Mir liegt daran, daß Sie ſolche kennen. Denn ich arbeite jetzt an einer Vorrede zum Willen in der Natur, die ſehr polemiſch iſt, nicht gegen jene 2 Sünder, ſondern gegen die Philoſophie-Profeſſoren en masse. Und vielleicht wird es nöthig ſein, Ihnen dieſe Vorrede zur juriſtiſchen Begutachtung vorzulegen; weshalb ich bitte mir anzuzeigen, ob Sie dieſen ganzen Monat hindurch in Mainz anweſend ſeyn werden: damit es nicht etwan eventualiter dort liegen bleibe. Das bearbeitete Exemplar, mit vielen Zuſätzen, des Willens in der Natur iſt ſchon in Leipzig: man eilt mit dem Druck: die Vorrede muß geliefert werden mit dem vorletzten Korrekturbogen. — Hartknoch in Leipzig bittet dringend, eine zweite Auflage meiner Abhandlung über das Sehn und die Farben machen zu dürfen, will Honorar zahlen; die alte von 1816 iſt plötzlich abgegangen, nachdem ſie ſo lange gelegen. Wieder neue Arbeit! Meine Celebrität wächſt wie eine Feuersbrunſt: die Zeichen mehren ſich.

---

* Roſenkranz, „Zur Charakteriſtik Schopenhauer's", in der „Deutſchen Wochenſchrift" Heft 22, und Fichte, Recenſion der Parerga, in deſſen Zeitſchrift 23. Bd. 1. Heft.

Nach Mainz gedenke dies Jahr nicht zu kommen: Tage ſchon ſehr kurz. Hoffe daher, daß Sie bald nochmals beſuchen werden

Ihren ergebenen Freund

Frankfurt, d. 9. Aug. 1854. Arthur Schopenhauer.

P. S. Ich lege noch ein Späschen von Berlin bei.

31.

Becker an Schopenhauer.

Wertheſter Herr Doctor!

Die mir überſandten Zeitſchriften* folgen hierbei zurück. Die Aufſätze von Roſenkranz und Fichte kann man als recht ſchlagende Ueberführungsſtücke (pièces de conviction) anſehen für die thatſächliche Richtigkeit der in Ihren philippicis gegen die Philoſophieprofeſſoren erhobenen Anſchuldigungen.

Es ergibt ſich daraus

1) worauf es den Herren bei ihrem Treiben eigentlich ankommt? — Nicht auf Wahrheit (welche nach Ihnen, W. a. W. II p. 189, die einzige Verpflichtung der Metaphyſik iſt), ſondern darauf, „was man brauchen kann“.

Ich habe einmal von dem Komiker Carl den „Parapluimacher Staberl aus Wien“ geſehen, der bei allem was vorgeht, die Betrachtung anſtellt: „ja, wenn i etwas davon hätt“ — Der würde, wenn er unter die Philoſophen gegangen wäre und die Miſſion erhalten hätte, Ihre Werke zu recenſiren, muthmaßlich auch, wie Herr Fichte pag. 168, geſagt haben:

> „auch ſeinen an ſich wahren und richtig geſehenen einzelnen Theoremen hängt in der Ausführung eine Verkehrtheit oder Gewaltſamkeit an, die ſie *unbrauchbar machen*, ſo wie *ſie ſind*, den Schätzen erworbener Wahrheit in der Speculation eingereiht zu werden“ —

(ein hübſches Seitenſtück zu der von Ihnen W. a. W. I pag. 575 angeführten naiven Aeußerung eines Geſinnungsverwandten).

---

* Vergleiche hierüber: Frauenſtädt's „Memorabilien“, Brief 46 u. 47 (p. 619 bis 624).

Oder er würde mit Herrn Roſenkranz (pag. 682) die Frage geſtellt haben: Was würde „der Egoismus des vereinzelten hülfloſen Lebens“ davon haben, — wie würde es in der Welt ausſehen, wenn alle Leute die Schopenhauer'ſche Theorie als ein Recept zum praktiſchen Gebrauch auffaſſen und unter die Heiligen gehen wollten, wie andre unter die Soldaten gehen, und wie ich unter die Philoſophen gegangen bin?

Es ergibt ſich aus den pièces de conviction

2) wie gegründet es war, wenn man aus dem bisherigen Verhalten der Herren von der Zunft auf eine förmliche Verſchwörung, Ihre Leiſtungen zu ſecretiren und den Bönhaſen unſchädlich zu machen, geſchloſſen hatte. Hat doch ſchon Fortlage (in der Recenſion der Frauenſtädt'ſchen Briefe) referirt, wie die Redaction einer gelehrten Zeitſchrift (Heidelb. Jahrbücher?) ſeine Beſprechung Ihres „Willens in der Natur“ zurückgewieſen habe: — und nunmehr ſchwatzt Roſenkranz aus der Schule (pag. 676), daß man ſeine frühere Darſtellung Ihres Syſtems ihm als Verbrechen zum Vorwurfe gemacht habe, das aus einer Uebertreibung ſeiner Humanität entſtanden ſey (d. h. doch wohl nichts andres, als daraus, daß er momentan ſich ſo ſehr vergeſſen hatte, das Intereſſe der Zunft dem der Wahrheit nachzuſetzen).

Dafür muß er jetzt Buße thun, und er, der 1838 über Ihre Kritik der Kant'ſchen Philoſophie geſagt hatte: „daß Sie das Verdienſt derſelben mit ächt philoſophiſcher Begeiſterung erörtern, aber auch die Widerſprüche, in welche Kant ſich verwickelt hat, mit Gründlichkeit und Beſtimmtheit in rückſichtsloſer Unbefangenheit auseinanderſetzen“ (Vorrede zu ſeiner Ausgabe von Kant's Kritik der reinen Vernunft), muß jetzt pag. 679, Ihre Ethik mit der Kant'ſchen vergleichend, von den manigfachen Widerſprüchen reden, in welche Sie ſich verwickelt hätten, und eine wahre Salbaderei zu Markte bringen, aus der hervorgeht, daß der Herr Profeſſor nicht einmal zu unterſcheiden weiß zwiſchen Princip und Fundament der Moral, dem ὅτι und dem διότι.

Es ergibt ſich

3) wie jetzt die Herren eine neue Taktik verabredet haben, da die alte nicht mehr auslangen wollte.

Beide Recenſionen ſind im Grunde nur Variationen über die nämliche Melodie.

Der Schein der Unbefangenheit und Unpartheilichkeit ſoll gewahrt werden, indem ſie jetzt gewiſſe Vorzüge anerkennen und preiſen, die ſich eben ſchlechterdings nicht läugnen laſſen, wenn man ſich nicht blamiren will vor jedem, der Augen hat zu ſehen. Dagegen wird

a) die vollſtändige Gerechtigkeit, welche Andre Ihnen angedeihen laſſen, durch niederträchtige Inſinuationen verdächtigt: Sie ſoll nicht von der Einſicht, ſondern von einer Abſicht, von „Partiſanen“ ausgehen, welche den Augenblick für günſtig halten, perſönliche Zwecke durchzuſetzen (denn andre kennen die Herren ſelbſt nicht). Der Artikel in der Westminster-Review ſoll zu dem Ende in Deutſchland fabricirt ſeyn (!) u. dergl. Sodann wird

b) an alle ſchlechten Vorurtheile des großen Publikums appellirt, und ſucht man es abzuſchrecken durch recht graſſe Darſtellung einzelner Ihrer Lehren und Aeußerungen, die noch dazu verdreht und mit offenbaren Lügen untermiſcht werden: den „Aufgeklärten“ wird angedeutet, daß Sie an Hexerei und Spukgeſchichten glauben (Roſenkranz pag. 677); den Frommen und Sentimentalen, daß Sie den Heiland einen Lügner nennen und das παντα καλα λιαν verſpotten (pag. 678, 683), und daß Ihnen der Glaube an Freiheit, Unſterblichkeit und Gott, und an eine jenſeitige Ausgleichung des Guten und Böſen eine Chimäre ſey (pag. 681); den Moraliſten, daß Sie ein Recht zur Lüge anerkennen (pag. 677); den Schülern und Verehrern moderner summi philosophi, daß Sie die letztern mit groben Schimpfwörtern überhäufen (R. pag. 674), und zwar „ohne auch nur ein Wort der Begründung hinzuzufügen“! (Fichte pag. 169).

Am ehrlichſten ſcheint mir noch Fortlage zu ſeyn, der (in der Recenſion der Frauenſtädt'ſchen Briefe) doch Ihre Lehre von der Verneinung des Willens zu würdigen weiß und überhaupt keinen gelben Neid gegen Ihre Verdienſte verräth, ſondern mit einer gewiſſen Wehmuth von ſeiner Situation als Philoſophieprofeſſor ſpricht, von der ſchon Mephiſtopheles geſagt hat:

Was willſt du dich das Stroh zu dreſchen plagen?
Das beſte, was du wiſſen kannſt,
Darfſt du den Buben doch nicht ſagen.

Wenn Sie nun (die, Parerga II pag. 183, empfohlenen Verhaltungsmaßregeln befolgend) den obigen Herrn und ihren Collegen eine recht derbe Züchtigung zugedacht haben, ſo iſt wohl dagegen vom Standpunkte des Rechts aus nichts einzuwenden.

„Wenn“, ſagt Lichtenberg, „die Vernunft das Urtheil geſprochen hat, ſo muß in ſolchen Fällen der Witz, der zwar kein Richter iſt, aber doch mit im Rathe ſitzt, nach einem alten Gebrauche unſerer Vorfahren, als letzter Schöffe, die Execution verrichten.“

Nur ein Bedenken wäre etwa dabei, das Börne alſo formulirt: „und mit ſolchem Lumpengeſindel ſoll ich mich herumſchlagen?“

Wollen Sie mir Ihre Vorrede vor dem Abdruck mittheilen, ſo würde mir das, als ein Beweis Ihres Vertrauens, höchſt ſchmeichelhaft ſeyn. Ich bleibe den ganzen Monat über hier und werde höchſtens 1 oder 2 Tage abweſend ſeyn, ſo daß ſie nicht liegen bleiben würde. Vielleicht komme ich auch dieſen oder den nächſten Monat nochmals nach Frankfurt.

Freundſchaftlichſt

Ihr ergebenſter

Mainz, 14. Auguſt 1854. Becker.

P. S. Die von R. allegirte „gründliche und witzige“ Kritik des spiritus asper möchte ich doch einmal anſehen. Beſitzen Sie ſolche nicht? und wiſſen Sie nicht, wer der spiritus asper iſt?

32.

Schopenhauer an Becker.

Wertheſter Herr und Freund!

Ihre Kritik der Roſenkranz'ſchen Ergießung iſt ſehr gut und richtig: ſie hat mir meine eigene Empfindung dabei erläutert und mir viel Vergnügen gewährt. Was er (weil Sie danach fragen) eine gründliche und witzige Kritik von spiritus asper nennt, iſt ein infames Pasquill, voll Lügen und **falsa**, in den Halle'ſchen Jahrbüchern von 1841 oder 42, unter Form einer Recenſion meines Willens in der Natur und meiner Ethik. Ich beſitze es nicht. Erſt jetzt, nach dem Tode des Verfaſſers, iſt es dem Dr. Emden, der ſich früher viel Mühe deshalb gegeben hatte, gelungen, denſelben herauszubringen: es iſt der langweilige Vielſchreiber Carové, der in freundſchaftlichem Umgang mit mir ſtand und mit mir ſehr unbefangen davon geſprochen hat. Bloßer Neid bewog dieſe Kanaille.

† 1852

Ihrer gütigen Erlaubniß gemäß ſchicke ich Ihnen die Vorrede, mit der Bitte, ſolche aufmerkſam und mit juriſtiſchem Blicke prüfen zu wollen darauf, ob ich irgend eine geſetzliche Verfolgung, öffentliche oder private, darüber zu beſorgen habe. Natürlich glaube ich es nicht, da ich mich danach umgeſehn habe: aber ich könnte mich irren. Auch Ihre ſonſtigen Bemerkungen werde gern vernehmen. Sie können Gloſſen auf die Nebenſeite mit Bleiſtift ſchreiben, die ich vor der Abſendung wegwiſche. Der Druck des Willens in der Natur wird furchtbar beſchleunigt, ſie ſchicken mir 4 Bogen die Woche ein, zur Korrektur. Daher bitte ich Sie, Ihre Cenſur ſobald Sie irgend Zeit haben vorzunehmen und es mir dann ungeſäumt zurückzuſchicken. Hartknoch drängt mich um eine neue Auflage des „Sehns und die Farben", die plötzlich vergriffen ſind, — ein Schriftchen von 1816, über einen Gegenſtand, der das Publikum nicht intereſſirt! Er bezahlt mir willig 3 Dukaten den Bogen und hat große Eile und Eifer. Suchsland (Hermann'ſche Buchhandlung) hatte mich ſehr gebeten, es ihm zu geben. Die Leute ſind des Teufels. Was ich 1813 in eine Fenſterſcheibe im Wirthshaus zu Rudolſtadt, 2 Treppen hoch, eingeſchrieben, haben ſie hergeſandt.

Qui currens totam diem pervenit ad vesperam, satis est.
Petrarca.

Sehr erfreut werde ich ſeyn, Sie bald ein Mal wieder hier zu ſehn, bin jetzt immer anweſend, und grüße ſie von ganzem Herzen!

Frankfurt, d. 27. Aug. 1854. Arthur Schopenhauer.

33.

Becker an Schopenhauer.

Wertheſter Herr Doctor!

Die Vorrede, welche ich mit vielem Vergnügen durchgeleſen habe, beeile ich mich zurückzuſchicken, damit ja keine Verzögerung des Drucks eintrete.

Daß Sie bei dieſer Gelegenheit die nichts weniger als angenehme Bekanntſchaft mit der Juſtiz machen ſollten, iſt nach meiner Anſicht nicht zu beſorgen; auch ſchon darum nicht, weil die Herrn „vom philoſophiſchen Gewerbe“ doch geſcheute Leute ſind, alſo keiner von ihnen ſo thöricht ſeyn wird, als perſönlich Getroffener hervorzutreten und eine Injurienklage anzuſtellen, bei welcher er die exceptio veritatis zu fürchten hätte, im günſtigſten Falle aber für ſich nichts gewinnen könnte als Spott und Hohn aller Zuſchauer, die nicht zur Gewerbsgenoſſenſchaft gehören.

Im Laufe des nächſten Monats hoffe ich Sie jedenfalls noch einmal zu ſehen.

Freundſchaftlich

Ihr ergebenſter

Mainz, 29. Aug. 1854. Becker.

34.

Becker an Schopenhauer.

Wertheſter Herr Doctor!

Die mitgetheilte Abhandlung des „Adjunctus“* folgt hiebei zurück: — erfreulich, als Beleg dafür, wie ſich Ihre Lehre immer weiter verbreitet und Wurzel faßt in allerlei Erdreich, da ſie ſich ſogar mit der Philoſophie der Profeſſoren und Docenten (die da der theologia und psychologia rationalis tributpflichtig ſind — von wegen des Gewerbes) begattet, wo dann freilich ein verwunderlicher τραγέλαφος das Licht der Welt erblickt und „officiell“ in allen Gauen Deutſchlands vorgezeigt wird — ein Prachtexemplar für den Raritätenmann Barnum.

Der gute Wille und auch der Muth ſind zu loben, aber Herr Pomtow ſcheint die Sache etwas leicht genommen zu haben und die „harten Forderungen“, welche Sie in der W. a. W., Vorrede zur erſten Ausgabe, an Ihre Leſer ſtellen, auch für ſich ſelbſt zu hart gefunden und ſich ihnen nicht gefügt zu haben: — eine alte, doch immer neue Geſchichte:

Was ſie heute (halb) gelernt, das wollen ſie morgen ſchon lehren
(und verbeſſern);
Ach, was haben die Herrn doch für ein kurzes Gedärm!

Es wäre Herrn P. zu empfehlen, daß er das Verſäumte noch nachhole und vor Allem Kant's transſcendentale Aeſthetik und ſodann die Vierfache Wurzel ſtudire, und ſeinen Pantheismus betreffend, wäre er auf W. a. W. II Cap. 28 und Parerga II §. 69 zu verweiſen.

---

* Programmbeilage des Joachimsthal'ſchen Gymnaſiums in Berlin von Herrn Pomtow. Vgl. Frauenſtädt's „Memorabilien“, Brief 50 u. 51.

Ob er aber, wenn er Ihre Lehre vollſtändig kennen gelernt und das in der Vorrede zu den Grundproblemen pag. XV angedeutete Grundgebrechen derſelben bemerkt hat, ſie noch für hof- und kathederfähig halten wird?

Nach pag. 38 und 39 zu ſchließen, ſcheint es Herrn P. nicht bloß in der Metaphyſik, ſondern auch in der Phyſik an klaren Begriffen zu mangeln, da er nicht zu wiſſen ſcheint, daß, wie in jedem Compendium zu leſen, die Fortſetzung einer Bewegung, ſo lange keine hemmende Urſache eingewirkt, ebenſo gut eine Erſcheinung der vis inertiae iſt, als das Verharren in Ruhe, ſo lange keine Urſache zur Bewegung vorhanden iſt. Wenn ſodann das, was er über Materie, Zeit und Raum vorbringt, nicht entſetzlich „tief" iſt, ſo wäre ich verſucht, es . . . zu nennen.

Freundſchaftlichſt

Ihr ſtets ergebener

Mainz, 2. April 1855. Becker.

P. S. Das Excerpt auf anliegendem Zettel ſoll meine von Ihnen neulich widerſprochene Bemerkung belegen, daß der Neffe Rameau's das Weſen der Muſik in einer von Ihrer Aeſthetik gänzlich verſchiedenen, ja damit (wenigſtens theilweiſe) in Widerſpruch ſtehenden Weiſe aufgefaßt habe. Die Goethe'ſche Ueberſetzung habe ich nicht bei der Hand, konnte ſie alſo nicht vergleichen.

Anlage.

Aus: Le neveu de Rameau par Diderot.

Tout art d'imitation a son modèle dans la nature. Quel est le modèle du musicien quand il fait un chant?

Le chant est une imitation par les sons d'une échelle inventée par l'art ou inspirée par la nature, comme il vous plaira, ou par la voix, ou par l'instrument, des bruits physiques ou des accens de la passion, et vous voyez

qu'en changeant là-dedans les choses à changer, la definition conviendrait exactement à la peinture, à l'éloquence, à la sculpture et à la poésie. (Secus W. a. W. I pag. 290 bis 298.)

Maintenant quel est le modèle du musicien ou du chant?

C'est la déclamation si le modèle est vivant et puissant, — c'est le bruit si le modèle est inanimé. Il faut considérer la déclamation comme une ligne et le chant comme une autre ligne qui serpenterait sur la première.

Plus cette déclamation type du chant sera forte et vraie, plus le chant qui s'y conforme la coupera en un plus grand nombre de points, plus le chant sera vrai et plus il sera beau.

... Il n'y a rien de plus évident que le passage suivant que j'ai lu quelque part (musices seminarium): L'accent est la pépinière de la mélodie.

... comme si la symphonie n'était pas au chant, à peu de libertinage près inspirée par l'étendue de l'instrument et la mobilité des doigts, ce que le chant à la déclamation réelle; comme si le violon n'était pas le singe du chanteur (secus Schopenh. II pag. 447) qui deviendra un jour, lorsque le difficile prendra la place du beau, le singe du violon.

35.

Becker an Schopenhauer.

Hochgeehrteſter Herr Doctor!

Ich fühle das Bedürfniß, mich einmal wieder mit Ihnen zu unterhalten, und da ich ſeit Oſtern vorigen Jahres nicht mehr dazu kommen konnte, Sie perſönlich zu ſehen, ſo greife ich die Gelegenheit vom Zaune, Ihnen wenigſtens ſchriftlich etwas vorzuplaudern.

Herr Dr. Mayer hat mir dieſer Tage eine kleine Brochüre mitgetheilt, die mich lebhaft wieder an Sie erinnert und theils erfreut, theils verdroſſen hat. Denn ſie enthält eine neue Beſtätigung einer Ihrer Lehren von Seiten eines unbefangenen Naturforſchers, deſſen Bemerkungen zugleich dafür ſprechen, daß das Bedürfniß nach ächter Philoſophie wieder erwacht und ſomit die Empfänglichkeit der Zeit für Ihre Theorien immer im Wachſen begriffen iſt*; und das iſt das Erfreuliche.

Sie und Ihre Werke werden aber mit keiner Silbe erwähnt, was von Rechtswegen hätte geſchehen müſſen, wenn Sie dem Verfaſſer bekannt waren. Das beweiſt — und das iſt das Unerfreuliche —, daß denn doch das ſo lange fortgeſetzte Secretirungs-Syſtem der „Herrn vom Gewerbe“ immer noch einigermaßen fortwirkt und bis jetzt verhindert hat, daß Ihre Lehren in Regionen eingedrungen ſind, wo man ſie höchſt willkommen heißen würde.

---

* Z. B. wird geſagt: „Die Philoſophie hatte Alles in Anſpruch nehmen wollen: jetzt iſt man kaum noch geneigt, ihr einzuräumen, was ihr wohl mit Recht zukommen möchte. Aber darf es wundern, wenn auf die überfliegenden Hoffnungen tiefe Niedergeſchlagenheit folgte, wenn man die jüngſten Syſteme der Philoſophie mit der Philoſophie überhaupt verwechſelt und das Mißtrauen gegen jene auf die ganze Wiſſenſchaft überträgt?“ Anm. des Briefſchreibers.

Das opusculum iſt betitelt: „Ueber das Sehen des Menſchen. Vortrag, gehalten in Königsberg zum Beſten von Kant's Denkmal am 27. Febr. 1855 durch Helmholtz, Profeſſor der Phyſiologie.“ Leipzig, Voß, 1855.

Der Verfaſſer (wie ich höre, jetzt Profeſſor in Bonn und namentlich als Erfinder eines Augenſpiegels rühmlich bekannt) hat, wie er ſagt, obiges Thema gewählt, weil „die Lehre von den ſinnlichen Wahrnehmungen der Punkt iſt, in dem ſich die Philoſophie und Naturwiſſenſchaft berühren“; er beklagt aber, „daß die Pſychologen die geiſtigen Acte, von denen dabei die Rede iſt, meiſt unmittelbar zur ſinnlichen Wahrnehmung gerechnet und kaum näheren Aufſchluß über ſie zu erhalten geſucht haben“. Obgleich nun dies eigentlich auch von Kant geſagt werden kann, deſſen Erkenntnißlehre erſt durch Sie ergänzt und berichtigt worden iſt, ſo weiſt er doch lediglich auf ihn zurück, der nachgewieſen habe, „was an unſern Vorſtellungen von den beſondern und eigenthümlichen Geſetzen des denkenden Geiſtes herrühre“, und daß „der Satz: Keine Wirkung ohne Urſache, ein vor aller Erfahrung gegebenes Geſetz unſeres Denkens ſey“.

Die eigne Darſtellung des Verfaſſers dagegen iſt keineswegs aus Kant geſchöpft, ſondern ſtimmt faſt bis ins Einzelne mit der Ihrigen vollſtändig überein. Er zeigt nicht nur, daß das Sehen intellectuell, und daß der von der reflectirenden Vernunft zu unterſcheidende Verſtand es iſt, welcher die data der Sinnesempfindung in Anſchauung körperlicher Objecte verwandelt, ſondern auch, daß dies durch Anwendung des Cauſalitäts-Geſetzes geſchieht, und daß letzteres eine Erkenntniß a priori iſt.

Sogar für dieſe Apriorität gibt er den nämlichen Beweis, welchen Sie dem mißlungenen Kant's (ſchon 1813 in der erſten Ausgabe des Satzes vom Grunde) ſubſtituirt und 1847 in §. 21 der 2ten Auflage näher entwickelt haben.

Als Beleg deſſen nur ein Paar Excerpte:

„Auf der Fläche der Netzhaut wird ein optiſches Bild entworfen, wie es auch in jeder camera obscura geſchieht. Aber die letztere ſieht das Bild nicht; das Auge ſieht es.“

„Der Unterſchied liegt darin, daß die Netzhaut ein empfindſicher Theil unſres Nervenſyſtems iſt; es entſteht Lichtempfindung, welche durch die Faſern des Sehnerven dem Gehirne zugeleitet wird und hier zum Bewußtſeyn gelangt."

„Aber Lichtempfindung iſt immer noch kein Sehen. Das Sehen beſteht erſt im Verſtändniß der Lichtempfindung."

„Jede Lichtempfindung veranlaßt die Vorſtellung, daß das Licht aus dem vor uns liegenden Raume komme."

„Nach der Stelle unſrer Netzhaut, in welcher die Lichtempfindung angeregt wird, beurtheilen wir, in welcher Richtung die verſchiedenen hellen Gegenſtände, die uns umgeben, ſich befinden, in welche Theile des Geſichtsfeldes wir ſie zu ſetzen haben."

„Auf welche Weiſe ſind wir aus der Welt der Empfindungen unſeres Nerven hinübergelangt in die Welt der Wirklichkeit? — Offenbar nur durch einen Schluß:

„Wir müſſen die Gegenwart äußrer Objecte als die Urſachen unſrer Nervenerregung vorausſetzen. Denn es kann keine Wirkung ohne Urſache ſeyn. Woher wiſſen wir, daß keine Wirkung ohne Urſache ſeyn kann?

„Iſt das ein Erfahrungsſatz?

„Man hat ihn dafür ausgeben wollen, aber wir ſehen hier: wir brauchen dieſen Satz, ehe wir noch irgend Kenntniß von den Dingen der Außenwelt haben, wir brauchen ihn, um überhaupt zu der Erkenntniß zu kommen, daß es Objecte im Raume um uns gibt, zwiſchen denen ein Verhältniß von Urſache und Wirkung vorkommen kann."

„Alſo Kant's (?) Ideen leben noch und entfalten ſich immer reicher, ſelbſt in Gebieten, wo man ihre Früchte vielleicht nicht geſucht haben würde."

Sollte nicht Freund Frauenſtädt, etwa in einer Notiz in dem Brockhaus'ſchen Unterhaltungsblatt (deſſen Mitarbeiter er ja iſt), auf Ihre Eigenthumsrechte an dieſen Ideen aufmerkſam machen, wenn Sie nicht ſelbſt das „ubi rem meam invenio ibi vindico" ausüben wollen?

Der Gedanke iſt naheliegend, daß Herr Helmholtz von Ihnen geborgt habe: jedoch zeigen andre Stellen, daß er Sie wirklich nicht kennt, namentlich die folgende ſonderbare, in welcher er den

Vertheidigern der Goethe'ſchen Farbenlehre einen Standpunkt zuſchreibt, welcher dem Ihrigen gerade entgegengeſetzt iſt, da Sie ja umgekehrt der Anſicht ſind, daß man die Newton'ſche Farbenlehre nur feſthalten könne, wenn man die wunderlichſte harmonia praestabilita annehme (pag. 67 der Farbenlehre):

„Die neuere Philoſophie, ausgehend von der Annahme der Identität der Natur und des Geiſtes, ſucht die Geſetze des Geiſtes auch zu Geſetzen der Wirklichkeit zu machen, und mußte demgemäß auch verſuchen, die Gleichheit unſrer Sinnesempfindungen mit den wirklichen Eigenſchaften der wahrgenommenen Körper nachzuweiſen.

„Zu dem Ende warf ſie ſich namentlich zur Vertheidigerin von Goethe's Farbenlehre auf.

„Daß der Streit über dieſe Lehre weſentlich dieſen Sinn habe, habe ich bereits bei einer andern Gelegenheit darzulegen geſucht."

Die andre Gelegenheit ſoll zu finden ſeyn in einem Aufſatze des Verfaſſers „Ueber Goethe's naturwiſſenſchaftliche Arbeiten" in der allgemeinen Monatsſchrift für Wiſſenſchaft und Literatur, Jahrg. 1853 Mai, S. 383.

Ich habe mir keine Einſicht dieſes Aufſatzes verſchaffen können, und weiß daher nicht, welche Vertheidiger der Goethe'ſchen Lehre Herr H. im Auge hat.

Auch in einigen Nebenpunkten iſt er von Ihnen (und Cabanis) abweichend. Z. B. nimmt er an (ſich auf neuere Forſchungen des Berliner Phyſiologen Johannes Müller berufend), daß die Verſchiedenheit der Nervenempfindungen ihren Grund nicht in der Verſchiedenheit des Organs, ſondern in einer ſpecifiſchen Verſchiedenheit der Nerven ſelbſt habe, daß alſo nicht z. B., wie Sie ſagen, der Gehörnerv unter andern Umſtänden auch ſehen könne.

„Die gewöhnlichen Reizmittel der Nerven (Stoß, Druck, mechaniſche Mißhandlung, electriſche Ströme) erregen — auf den Sehnerven wirkend — Lichtempfindungen ganz wie das wirkliche Licht und erregen im Sehnerven keine andre Empfindung als Lichtempfindung (nicht einmal Schmerz). Dieſelben Reize, auf andre Nerven wirkend, erregen niemals Lichtempfindung — im Hörnerven Schallempfindung, in den Hautnerven Wärmegefühl u. ſ. w."

Unter den Thatſachen, die zur Begründung dieſer Anſicht angeführt werden, iſt mir *eine* aufgefallen, welche vielleicht für Ihre Lehre von der qualitativen Theilbarkeit und Polarität der Thätigkeit der retina nicht ohne Intereſſe iſt, indem ſie irgend wie damit zuſammenzuhängen ſcheint:

„Im Auge wird der Anfang des *electriſchen* Stromes durch einen *Lichtblitz* bezeichnet, dem eine mildere Erhellung des Geſichtsfeldes folgt, je nach der Richtung des Stromes *hellblau* oder *rothgelb*.“

Alſo nach dem Lichtbilde, je nach der Richtung des einwirkenden Reizes, eine von zwei complementären Farben ($^1/_3$ oder $^2/_3$).

Da Helmholtz ſeinen Vortrag in Königsberg und zu Ehren Kant's gehalten hat, alſo damals ohne Zweifel auch mit Roſenkranz zuſammengekommen ſeyn wird, ſo halte ich es für ein neues Zeichen von der Apoſtaſie und Philoſophieprofeſſorengeſinnung des letzteren, daß er ihn nicht auf Ihre Leiſtungen aufmerkſam gemacht hat, und ein weiteres Zeichen glaube ich auf dem Umſchlage des Werkchens entdeckt zu haben. Der enthält nämlich die Buchhändleranzeige von der Roſenkranz'ſchen Ausgabe von Kant's Werken. Sie koſten zuſammen 27 Thlr. (die nicht jeder Jünger der Weltweisheit ſo leicht aufbringen kann); jeder einzelne Band wird aber auch beſonders abgegeben, *mit alleiniger Ausnahme der Kritik der reinen Vernunft.* Sollte dem nicht die Abſicht zu Grunde liegen, die ſonſt nicht mehr zu habende und hier wieder abgedruckte *erſte* Ausgabe dieſes Hauptwerks, und damit auch Ihre Verdienſte in dieſer Beziehung ſo viel als möglich zu ſecretiren?

In dem Auguſthefte des Brockhaus'ſchen Lit. U.-Blattes (Nr. 32) habe ich eine Notiz über ein offenes Sendſchreiben des Dr. Aſher an Sie gefunden. Ihnen iſt ſolches wohl zugekommen. Iſt es leſenswerth? Wenn ja, ſo würden Sie mich durch gefällige Mittheilung verbinden, da es, wie die Notiz angibt, grade ein Thema behandelt, welches auch den Gegenſtand unſerer erſten Correſpondenz bildete.

Schließlich — etwas verſpätet — meine beſten Wünſche zu dem neuen Jahre und — anticipando — zu dem anniversarium des denkwürdigen 22. Febr. 1788.

Freundſchaftlich

Ihr ſtets ergebener

Mainz, 10. Januar 1856. Becker.

P. S. Die Leipziger Philoſophenfacultät hat ja, wie ich im Fr. Journal leſe, eine Darlegung und Kritik Ihrer Principien als Preisaufgabe geſtellt!! Wiſſen Sie etwas Näheres darüber, wie dieſe Herren — contra naturam sui generis — auf einen ſolchen Einfall gekommen ſind, und welche Abſicht eigentlich dahinter ſtecken mag? Sollte es Ihnen gelungen ſeyn, Mohren weiß zu waſchen und Philoſophieprofeſſoren reine Wahrheitsliebe einzuflößen??

36.

Schopenhauer an Becker.

Werther Herr und Freund!

Es hat mich gefreut, von Ihnen ein Mal wieder ein Lebenszeichen zu erhalten, nachdem ich angefangen hatte, ein ſolches, nicht ohne Beſorgniß, zu vermiſſen.

Sie legen zu viel Gewicht auf den Helmholtz . . . . . Im Jahre 1853 erſchienen plötzlich mehrere Widerlegungen der Goethe'ſchen Farbenlehre, die man ja längſt widerlegt glaubte und ruhig belächelte. Warum ſie jetzt kommen, ſagten ſie nicht, damit man nicht nachſähe, wo die altera pars zu hören ſei. Die . . . . . wollten mich widerlegen, ohne mich zu nennen. Sie kamen nämlich in Folge meiner Parerga von 1851, und in Folge der dadurch den . . . . . . eingejagten Angſt, daß das ganze gegen Goethe begangene litterariſche Verbrechen an den Tag kommen könnte, . . . wie es ſoll und wird. Darunter war auch des Helmholtz Aufſatz in der (ſeitdem verreckten) Monatsſchrift, den ich geleſen habe, — eine ſchlechte Vertheidigung einer ſchlechten Sache. Des Dove Farbenlehre gehört auch dahin . . . .

Ich habe ein Schriftchen von dem Helmholtz: „Ueber Wechſelwirkung"*, darin von dieſer gar nicht die Rede iſt, ſondern bekannte Sächelchen aus der Mechanik vorgetragen werden. Sein Buch über das Sehn kenne ich nicht. Aus Ihren Auszügen geht aber deutlich und ſicher hervor, daß er mich ausgeſchrieben hat. So ein . . . . hat Kanten nie geleſen, ſchreibt . . . . . lieber ihm zu, was er von mir gelernt hat, und nennt mich nicht. Bei Kant, wie Sie wiſſen, ſpaziert, durch die Sinne, die Außenwelt ganz fertig in den Kopf hinein. So ein Helmholtz . . . . hat bloß die Abſicht ſich irgend wie, per fas und nefas, geltend zu machen, und eben darum Andre nicht gelten zu laſſen, während er ſie beſtiehlt. Selbſt die Hälfte ſeines Titels iſt dem meinigen entnommen.

---

* Die beiden erwähnten Abhandlungen von Helmholtz ſind wieder abgedruckt in deſſen 1876 in zweiter Auflage erſchienenen „Populären wiſſenſchaftlichen Vorträgen" (Braunſchweig, Vieweg u. Sohn). Der (wenigſtens nach meinem Dafürhalten) nach Form und Inhalt weitaus beſte Vortrag von Helmholtz. „Ueber das Sehen des Menſchen", aber fehlt. Warum das? Liegt hier nicht die Vermuthung ſehr nahe, daß derſelbe lediglich deßhalb fehlt, weil es doch nicht wohl anſtändig geweſen wäre, denſelben nochmals

. . . . . Jetzt ſchreiben Viele mich ebenſo aus: man erzählt es mir. Am ſchönſten macht es der Büchner, der in der 3ten Auflage ſeines in jeder Hinſicht nichtswürdigen Buches eine Stelle aus dem „Willen in der Natur“ als Motto über ein Kapitel ſetzt und „Kant“ darunter ſchreibt; — während er in der Vorrede Stadtklatſch über mich debitirt.

Gar Vieles iſt in letzterer Zeit über mich geſchrieben, in Journalen und Büchern. Ich erfahre wohl kaum die Hälfte. Neulich bringt mir Einer „Erſch und Gruber Encyklop.“ von 1853, wo im Artikel „Gefühl“ der Jenaiſche Scheidler ſehr hoch von mir redet. Beſonders gefällt mir, daß er mich den Scharfſinnigſten der Scharfſinnigen nennt. Bartholmess' des philosophèmes religieux, elendes Kapitel über mich, mit Klatſch, wie ich mich in Rom und Neapel 1818 geſellſchaftlich betragen habe — da er in der Wiege lag! Hofmann, Edition des Baader, mit wüthigen Ausfällen gegen mich in den Vorreden der Bände 6—12, und den Noten. Dieſe Sauereien ſind auch apart abgedruckt. Ein Prediger Kalb hier hat vor dem Guſtav-Adolphs-Verein gegen mich gepredigt — was mich ſehr freut. Kurz 100 Narrenspoſſen. Neid, Malice: — aber man leſe, wie ſie mit Pope, mit Voltaire, mit Allen umgeſprungen ſind! Es iſt alles obligate Begleitung.

---

abdrucken zu laſſen, ohne endlich das gänzliche Ignoriren Schopenhauer's trotz der doch oft genug laut gewordenen Prioritätsanſprüche deſſelben in Bezug auf den größten Theil ſeines Inhalts aufzugeben und offen Rede zu ſtehen?

Mein Bild in Oel, von Luntenſchütz, dieſen Sommer, hat ein Herr Wieſeke, Gutsbeſitzer in der Mark Brandenburg, von der Staffelei weg gekauft, für 25 Friedrichsd'or, und ſagte, er wolle zu dem Bild ein eigenes Haus bauen! Es wird jetzt in Berlin ſehr ſchön lithographirt. Luntenſchütz hat eine Repetition desſelben in Arbeit, giebt ſie für 20 Friedrichsd'or. Heute iſt eine Photographie meiner Perſon nach Zürich abgegangen, an Leute, die ich nicht kenne.

Die Leipziger Preisfrage iſt mir ein Räthſel: die Leipziger Profeſſoren ſind mir feind. Der älteſte von ihnen, Ch. Weiß, kam dieſen Sommer mir Viſite machen und wurde nicht angenommen. Die zwei andern, Hartenſtein und Drobiſch, Herbartianer, ſchimpfen auf mich, was ſie können, im Repertorio. Vielleicht iſt die Preisfrage eine Mine, mit der ſie mich ſprengen wollen (oder eine Ente?). Ich hoffe auf nähere Nachricht im nächſten Repertorio, vielleicht auch ſchreibt Frauenſtädt etwas davon in ſeinem nächſten Brief. Eben erzählt mir Einer, der aus Böhmen zurückgekommen, er habe daſelbſt jene Nachricht, in einer Zeitung, in Böhmiſcher Sprache geleſen. Sonſt kommen dergleichen Dinge nie in politiſche Zeitungen.

In summa, wenn ich auch manchen Aerger habe, ſehe ich doch mit Freuden meine Philoſophie immer mehr Boden gewinnen und zwar in geometriſcher Proportion der Zeit. Briefe und Beſuche, deren ich letzten Sommer viele gehabt, berichten ſtark davon. Mit dem Erſticken und Sekretiren iſt es aus: die es noch verſuchen und dazu mich beſtehlen, haben ſich verrechnet: man wird ſehn, was ſie ſind. — Ich lege Ihnen das billet doux eines Fräulein bei, bitte es jedoch jedenfalls binnen 8 Tagen zurückzuſenden: es iſt noch nicht gedruckt erſchienen. Den verlangten Brief des Aſher ſchicke ich Ihnen unter Kreuzcouvert: es iſt derſelbe, welcher vor Jahr und Tag den . . . . „Beſuch bei A. S.“ geſchrieben hat.

Ich hoffe Sie bald ein Mal hier zu ſehn und bleibe

Ihr ergebener Freund
Arthur Schopenhauer.

Frankfurt, d. 20. Jan. 1856.

37.

Becker an Schopenhauer.

Hochgeehrter Herr Doctor!

Ich bemerke ſoeben, daß die Friſt abgelaufen iſt, binnen welcher Sie das „billet-doux" der Fräulein Jeanne Marie v. G. zurückverlangten, und beeile mich daher Ihnen ſolches hiebei zu überſchicken ſowie die (jedenfalls wohlgemeinte) poetiſche Ergießung dieſer Ihrer Verehrerin.

Zugleich meinen Dank für Ihr freundliches Schreiben und alle darin enthaltenen Mittheilungen und Aufklärungen.

Das Sendſchreiben des Dr. Aſher wird Ihnen gleichzeitig unter Kreuzband wieder zukommen.

Hoffentlich werde ich — um Oſtern — wieder das Vergnügen haben, Sie zu ſehen — in Perſon und vielleicht auch in dem Luntenſchütz'ſchen effigie.

Freundſchaftlich

Ihr ergebenſter

Mainz, 1. Febr. 1856. Becker.

38.

Becker an Schopenhauer.

Hochgeehrteſter Herr Doctor!

Ueberbringer dieſes iſt mein Sohn Carl Becker, derweilen Candidat des Lehramts (im Fache der Mathematik und der Naturwiſſenſchaften) zu Darmſtadt, welcher ſich ſeit einiger Zeit mit dem Studium Ihrer Philoſophie beſchäftigt und auf ſeiner Durchreiſe Ihre perſönliche Bekanntſchaft zu machen wünſcht. Ich bitte Sie daher, die Freundlichkeit, welche Sie mir ſtets erwieſen haben, auch ihm zu Theil werden zu laſſen.

Meine Abſicht, Sie in den Oſtertagen zu beſuchen, um —

auferſtanden
Aus Handwerks- und Gewerbesbanden —

mich einmal wieder am „Lichte" Ihrer Unterhaltung zu erfreuen, iſt durch eine Krankheit vereitelt worden, von der ich gerade um dieſe Zeit befallen wurde.

Jetzt bin ich wieder vollkommen geneſen, muß aber, aufgelaufener Amtsgeſchäfte wegen, meinen Beſuch noch verſchieben — hoffentlich nicht zu lange. Einſtweilen meine herzlichſten Grüße.

Hochachtungsvoll

Ihr ergebenſter

Mainz, 15. Mai 1856. Becker.

P. S. Ein Neffe von mir, A. M., studiosus juris in Gießen, der auf dem Wege dorthin meinen Sohn bis Frankfurt begleitet (ein recht wackerer junger Mann von ernſtem Streben), hatte ebenfalls den Wunſch, bei dieſer Gelegenheit Sie zu ſehen und zu ſprechen, und empfehle ich daher auch ihn Ihrem Wohlwollen, in der Hoffnung mir dadurch nicht den Vorwurf zuzuziehen, daß ich Ihnen läſtige Beſucher auf den Hals ſchicke.

Becker.

39.

Becker an Schopenhauer.

Die 4 Nummern der Schulzeitung beehre ich mich hiermit, für die gefällige Mittheilung dankend, zu remittiren. Da ſie für eine Fahrpoſtſendung zu leicht wiegen, ſo lege ich als Ballaſt eine in die Lehre vom Licht einſchlagende Abhandlung* bei, welche Sie *vielleicht* intereſſiren wird — zwar nicht wegen der zu Grunde liegenden Theorie und der darauf geſtützten Berechnungen, aber doch wegen der mitgetheilten, zum Theil wenigſtens neuen Beobachtungen und der dazu gehörigen Zeichnungen. Sie iſt ein Geſchenk des mir perſönlich befreundeten Verfaſſers, weshalb ich um gelegentliche Rückſendung bitte. Herr Schwerd, Profeſſor am Lyceum zu Speyer, hat als Mathematiker, Phyſiker und Aſtronom einen Namen und iſt jedenfalls kein bloßer Rechenkopf, ſondern auch ein ſehr feiner und ſcharfer Beobachter, der die Mittel und Veranſtaltungen zu ſeinen Experimenten ſehr ſinnreich und oft überraſchend einfach zu wählen weiß.

Ich habe ihn im verfloſſenen Herbſte beſucht, und bei dieſer Gelegenheit hat er mich auch einen Theil der von ihm berechneten und beſchriebenen Erſcheinungen ſehen laſſen.

Ob und wie dieſelben, ſo wie der Umſtand, daß ihre auf die Undulationstheorie fußende Berechnung a priori durch die Erfahrung beſtätigt wird, nach *Ihrer* Theorie zu erklären ſeyn mögen — darüber vermag ich nicht zu urtheilen.

Freundſchaftlichſt

Ihr ergebenſter

Mainz, 17. April 1857. Becker.

---

* Die claſſiſche Abhandlung Schwerd's über die Beugungserſcheinungen.

40.

Becker an Schopenhauer.

Geehrteſter Herr Doctor!

Die Artikel in der Holſteiner Schulzeitung[*] hatte ich meinem Sohne mitgetheilt, der ſich dadurch zu einem Aufſatze über den nämlichen Gegenſtand angeregt fühlte. Er wünſchte denſelben im nämlichen Blatte erſcheinen zu laſſen, hat aber die Adreſſe der Redaktion zu notiren vergeſſen und mich erſucht, ſolche bei Ihnen zu erfragen. Indem ich das thue, bin ich ſo frei, Ihnen den Aufſatz ſelbſt beizulegen, mit der Bitte, mir zu ſagen, ob Sie der Meinung ſind, daß es überhaupt der Mühe werth ſey, ihn zu veröffentlichen, und ob die Schulzeitung ihn wohl aufnehmen werde?

Jedenfalls werden Sie daraus erſehen, daß mein Sohn Ihr eifriger Schüler und Anhänger iſt — wenigſtens der Dianoiologie — was Ihnen vielleicht nicht unangenehm iſt, da er noch jung und ſtrebſam iſt und weniger Scheu vor der Druckerſchwärze hat als ſein Vater.

Dieſer Tage habe ich als Novum auch die Seydel'ſche Preisſchrift erhalten. Ich habe ſie aus Mangel an Zeit nur ganz oberflächlich durchblättert, alſo mir noch kein Urtheil darüber bilden können. Ohne Talent und Wiſſen ſcheint der Verfaſſer jedenfalls nicht; wenn er aber in der Vorrede verſichert, er fühle ſich frei von „Abſichten", die die „Einſichten" hätten verſperren können, ſo möchte das wohl nur ein Vorgeben oder eine Selbſttäuſchung ſeyn; wenigſtens ſieht es einer Rabuliſterei ſehr ähnlich, daß er überall Widerſprüche ſucht und auch gefunden zu haben glaubt, wenn Sie, von Dingen ſprechend, die, um vollſtändig erkannt zu werden, von verſchiedenen Geſichtspunkten aus betrachtet werden müſſen, nicht bei jedem einzelnen Satze wiederholen, daß hier eben nur von der einen Seite die Rede iſt, und daß das Ding von der andern Seite anders ausſieht; oder wenn Sie bei transſcendenten Materien ſich der Bilder und Gleichniſſe bedienen, darauf vertrauend, daß der aufmerkſame und ehrliche Leſer das, durch andre Stellen gebotene, granum salis ſchon gebrauchen werde; oder wenn Sie da, wo in dem 25 Jahre früher Geſagten Etwas genauer auszudrücken, zu beſchränken oder auch zu berichtigen geweſen wäre, dies nicht ſelbſt gethan haben, ſondern vorausſetzen, es werde ſich das mit Hilfe der Ergänzungen des 2ten Bandes im Geiſte des Leſers ſchon von ſelbſt zurechtſetzen.

---

[*] Zwei Artikel von Dr. Julius Bahnſen „Ueber den Unwerth der Mathematik als Bildungsmittel", und eine Entgegnung darauf von einem Ingenieur Kühl.

Außerdem ſcheint er auch mit Gänſefüßen ſchnöden Mißbrauch zu treiben, wenn er nicht etwa, in der Uebereilung, bloße Notizen über den Inhalt des Geleſenen mit wörtlichen Excerpten verwechſelt hat. So werden z. B. pag. 36 Ihnen folgende dicta in den Mund gelegt, die Parerga II §. 29 zu finden ſeyen:

„Das Weſen an ſich kennt weder Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, noch Wechſel der Cauſalität, ſondern iſt einfache Nothwendigkeit, ewig im nunc stans exiſtirend“ — und

„wäre die Zeit etwas den Dingen immanentes, ſo müßte ſie auch phyſiſche Veränderungen hervorbringen.“

Freundſchaftlich

Ihr ergebenſter

Mainz, 7. Juni 1857. Becker.

41.

Schopenhauer an Becker.

Werther Herr Kreisrichter!

Die einliegend zurückerfolgende Abhandlung Ihres Sohnes iſt im Ganzen ſehr gut und verdient allerdings veröffentlicht zu werden. Einiges darin kann ich freilich nicht gelten laſſen, namentlich ſeinen „Allgemeinen Seynsgrund“, der nicht Fleiſch, nicht Fiſch iſt und uns wieder ins Nebelbedeckte Meer der Allgemeinheiten hinauswirft. Alles Rechnen iſt abgekürztes Zählen, und alle Zahl wurzelt allein in der Zeit: darüber W. a. W. Bd. 2 p. 37. Ehe er ſo entſchieden den intellektuellen Werth der Mathematik behauptet, ſollte er doch die ſchöne Abhandlung von W. Hamilton leſen, die ich ibidem p. 131 erwähnt habe. Auch wollte ich ihm (der die Axiomata mit dem vagen, vieldeutigen Namen Grundſätze belegt) p. 122 ebendaſelbſt ſehr empfohlen haben.

Ob die Holſteiner Schulzeitung die Abhandlung aufnehmen wird, kann ich nicht wiſſen. Er muß es eben verſuchen. Sie erſcheint in Kiel, Redakteur A. P. Sönkſen. Vielleicht könnte Dr. Bahnſen es vermitteln: er hat ihn aber etwas getadelt und iſt überhaupt ſein Rival in der Sache. Geht es nicht, ſo müßte er ſuchen, ſie einer mathematiſchen oder pädagogiſchen Zeitſchrift einzufügen, dergleichen es mehrere gibt: man findet ſie im s. v. Litterariſch Centralblatt, betreffenden Orts numerirt. Die Schulzeitungen haben den Nachtheil, daß ſie gar wenig über ihre Provinz hinaus kommen.

Das Buch von Seydel iſt ein elendes Machwerk. Ein Komplex von Stellen, aus den entlegenſten Theilen meiner

Schriften herausgebrochen, dann verdreht, entſtellt, verfälſcht, um zu zeigen, daß meine Werke ganz voll von Widerſprüchen ſind. Widerſprüche aufzuzeigen, iſt die gemeinſte und verrufenſte Art einen Autor zu widerlegen: man kann es bei jedem, weil es in 99 Fällen unter 100 bloß ſcheinbar iſt, da man unredlich verfährt. Zudem beweiſen Widerſprüche zu viel: nämlich nicht bloß, daß er Unrecht hat; ſondern, daß er gegen das erſte Denkgeſetz verſtößt, alſo ein Pinſel iſt, der nicht weiß, was er redet. — Aber der Seydel hatte ſeine Aufgabe vollkommen begriffen, nämlich, daß es der Fakultät nicht um Wahrheit, noch um Klarheit, ſondern bloß darum zu thun war, daß man mich ſchlecht mache und herabſetze, per fas et nefas, gehauen oder geſtochen. Dafür hat er denn auch die goldne Medaille und ein Doktordiplom par dessus le marché erhalten, und Bähr iſt mit ſeiner durchdachten, ſchönen, gründlichen, für ſein Alter von 22 Jahren ganz unbegreiflichen Arbeit durchgefallen. So verwaltet die Fakultät das ihr anvertraute Geld, hat aber nicht das respice finem bedacht. Das Publikum für meine Werke und deren Gegner iſt kein ſo gemeines, das ſich dadurch übertölpeln läßt: das Ding wird umſchlagen, der Fakultät auf den Kopf und mir zum Ruhm. — So d . . . iſt dieſer Seydel, daß er eine meiner Parabeln lobt, indem er ihr einen ganz falſchen Sinn unterlegt. — Sie haben das Buch nicht: alſo nichts mehr davon.

Das Optiſch Mathematiſche Produkt, welches Sie, ſtatt simpliciter ein Kreuzkouvert zu machen, der Schulzeitung beigelegt haben, iſt, wie Sie ſehr richtig ſagen, ein Ballaſt, mir höchſt widerwärtig. Es hatte Ihr Kouvert ganz aufgeriſſen, ſo daß Ihr Brief heraushing: mir graut vor dem Einpacken, Siegeln u. ſ. w. des unflätigen Dings*: ich laſſe es alſo liegen, bis ein Mal ſich eine Gelegenheit findet für dieſen Kalkihl auf Grund der falſchen, rohen, dummen Hypotheſe der Aethervibrationen.

Sie von Herzen grüßend

Frankfurt, d. 10. Juni 1857. Arthur Schopenhauer.

---

[*] Die Schrift iſt nämlich der darin vorkommenden Rechnungen wegen in groß Quart gedruckt und ziemlich voluminös.

42.

Becker an Schopenhauer.

Hochgeehrter Herr Doctor!

Meinem Sohne (der gegenwärtig als Lehrer in einer Anſtalt zu Ettlingen bei Karlsruhe placirt iſt) habe ich Ihr freundliches Schreiben vom 10^{ten} d. zur Belehrung und Nachachtung überſchickt.

Dem Schwerd'ſchen opus bitte ich einſtweilen irgend einen Winkel einzuräumen, bis ich einmal ſelbſt nach Frankfurt komme und Sie davon befreie.

Daß die Mittheilung Ihnen Verdruß gemacht hat, thut mir ſehr leid, da das natürlich meine Abſicht nicht war. Der Grund aus welchem ich glaubte, daß das „. . . Ding" einiges Intereſſe für Sie haben könne, lag in Ihren Bemerkungen über Experimente von Fraunhofer und Pouillet (Farbenlehre II pag. 83. 84).

Sie ſind der Meinung, daß die alleinige Urſache dieſer Linien die Ränder der Spalten ſind, und wünſchen, daß Jemand die Weitläufigkeit nicht ſcheue, Spalten von verſchiedener Geſtalt fertigen zu laſſen.

Etwas Aehnliches ſchien mir nun Herr Schwerd gethan zu haben, und er macht durch Zeichnungen anſchaulich, wie bei verſchieden geſtalteten Oeffnungen ſich, nach beſtimmten Geſetzen, auch verſchiedene Geſtalten der optiſchen Erſcheinung ergeben — alſo in gewiſſer Beziehung eine Beſtätigung Ihrer Meinung, alſo — ſo glaubte ich — auch ein zu deren Gunſten brauchbares Material, wenn man von der Zugabe einer theoretiſchen Erklärung abſtrahirt, welche doch im Grunde nur darauf hinausläuft, daß die Geſetze jener Erſcheinungen ſo beſchaffen ſind, als ob die Undulationstheorie richtig wäre, alſo eine andre Erklärung nicht ausſchließt.

Könnte z. B. die qualitative Theilung der Thätigkeit der Retina nicht auch mit Vibrationen — nicht des Aethers, ſondern der Retina — zuſammenhängen und deshalb ein Calcul, der irrig jene vorausſetzt, doch zufällig ein richtiges Reſultat liefern, etwa wie ja auch früher Sonnen- und Mondfinſterniſſe, nach dem Ptolemäiſchen Syſtem berechnet, richtig eingetroffen ſind?

Wenn ich hier wie ein Blinder von den Farben rede, ſo müſſen Sie das meinem guten Willen zu gute halten.

Die von Seydel gelobte, aber nicht verſtandene Parabel iſt wohl die Parerga II §. 390, in welcher er pag. 163 einen „Anlauf zu einer Theodicee" zu finden vermeint und dadurch beweiſt, wie weit er davon entfernt iſt, ein Genie zu ſeyn oder es nur zu erkennen, da es ihm nicht einfällt, daß Sie von dieſem und ſeinem einſamen Leben (W. a. W. II pag. 390) ſprechen. Man könnte daraus eine neue fabula machen, deren docet ein W. a. W. I pag. 252 citirtes dictum des Helvetius* wäre.

Freundſchaftlichſt

Ihr ergebenſter

Mainz, 22. Juni 1857. Becker.

---

* Il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit.

43.

Schopenhauer an Becker.

Werther Herr und Freund!

Ich verlange bloß zu vernehmen, ob Sie am Leben ſind und geſund: denn Sie haben dort eben ein feines Exempel gehabt von der Beſchaffenheit dieſer meilleur des mondes possibles. Erſt jetzt habe ich herausgefunden, daß das Unglück* in Ihrer Gegend geſchehn iſt, obwohl ich den Namen Ihrer Straße nicht mehr weiß.

Alſo: si vales bene est, ego valeo.

Frankfurt, 21. Nov. 1857. Arthur Schopenhauer.

P. S. Wiſſen Sie etwas über den Paſtor Grimm?

---

* Die Pulverexploſion vom 18. Nov. 1857.

44.

Becker an Schopenhauer.

Auf Ihre freundliche Anfrage habe ich zu berichten, daß, durch ein bonheur allemand, ich und die Meinigen unverletzt davon gekommen ſind — obgleich ich einen beträchtlichen Schaden erlitten habe, von dem ich nicht gerade ſagen kann, daß er οὐκ ἐφ' ἡμῖν ſey, da er in meinen Verhältniſſen mich ziemlich empfindlich trifft.

In meinem Hauſe (auf der Thiermarktſtraße) ſind nicht nur, wie in der ganzen Nachbarſchaft, faſt alle Fenſterſcheiben und Fenſterrahmen zerſtört, ſondern es wurde auch von einem, mehrere Zentner ſchweren, Steine getroffen, der die Mauer durchbrach, den größten Theil der in dem Zimmer befindlichen Mobilien zertrümmerte, einen Balken des Fußboden zerbrach und dadurch auch das darunter befindliche Zimmer beſchädigte, und in deſſen Folge auch in dem Nebenzimmer noch ziemliche Verheerungen angerichtet wurden, indem die Zwiſchenthüre und die Scheidewände durchbrochen und Alles mit Steinen und Schutt überhäuft und beſchädigt worden iſt.

Dieſes Nebenzimmer war gerade mein Arbeitszimmer. Mein Schreibtiſch wurde umgeſtürzt, der Tintenkrug auf die Papiere und Bücher ausgeleert, mehrere Stühle und andre Utenſilien zerſchmettert. Ich ſelbſt hatte noch eine Secunde zuvor vor dem Schreibtiſche geſeſſen, und wäre ich unfehlbar mitgetroffen worden, wenn ich mich nicht eben erhoben hätte, um einen Ausgang zu machen, doch war ich im Zimmer mitten in einem Wirbel von Staub und umhergeſchleuderten Steinen, von welchen mich aber keiner traf. — Ebenſo befanden ſich in einem andern Zimmer, im Erdgeſchoſſe, mehrere Mitglieder meiner Familie, als

Fenſter und Thüren zuſammenbrachen, ohne daß Eins beſchädigt wurde.

Auch Ihnen iſt in effigie dieſes bonheur allemand zu Theil geworden, denn Ihr Daguerreotypbild hängt in meinem Arbeitszimmer gerade an der Wand, welche, dicht neben demſelben, durchbrochen worden und an welcher ſonſt alle übrigen Bilder zerſtört worden ſind, und es iſt weder herabgefallen noch zerſtört worden.

Vorläufig muß ich mit meiner ganzen Familie in einem einzigen Zimmer hauſen, in deſſen nothdürftig zuſammengenagelten Fenſterrahmen ſich nur zwei Glasſcheiben befinden, während die übrigen durch ein „trübes Medium“, nämlich durch halbdurchſichtiges Papier repräſentirt werden.

Herzlichen Gruß und Dank für Ihre Theilnahme.

Ihr ergebenſter

Mainz, 22. Nov. 1857. Becker.

P. S. Es iſt mir bis jetzt nicht möglich geweſen, über Freund Placidus etwas zu ermitteln. Zufällig traf ich jedoch geſtern einen Bekannten von Wiesbaden, den ich erſucht habe, Erkundigungen einzuziehen, und was ich erfahre ſoll Ihnen ſofort mitgetheilt werden.

45.

Becker an Schopenhauer.

Hochgeehrteſter Herr Doctor!

Zum ſiebenzigſten Anniverſarium Ihres Geburtstages bringe ich Ihnen meinen herzlichſten Glückwunſch dar. Was der König David von den 70 oder 80 Jahren und dem was darüber hinausgeht geſagt hat, das kann doch nur auf gewöhnliche Menſchenkinder Anwendung finden, auf die „Fabrikwaare der Natur“, — nicht auf ihre ſeltnen Günſtlinge, alſo nicht auf Sie, und als ein Omen betrachte ich es, daß, als ich die fragliche Stelle nachſehen wollte, ich ſtatt derſelben Pſalm 92 V. 15 aufſchlug, wo es heißt:

„und wenn ſie gleich alt werden, ſo werden ſie doch blühen, fruchtbar und friſch ſeyn.“

Es werden Ihnen alſo noch viele, viele Jahre bleiben, um die Erfolge Ihrer Leiſtungen zu beobachten und ſich des wohlerworbenen Ruhmes zu erfreuen.

Ohne Zweifel haben Sie, ſeitdem ich Sie zum letzten male ſah, privatim und publice wieder neue Zeichen der allgemeinen Anerkennung erhalten. Mir fehlt leider hier die Gelegenheit, damit au courant zu bleiben. Ueberhaupt habe ich dermalen wenig Muße zu einer geordneten Lectüre, und leſe ich nur dann und wann Altes und Neues, was mir zufällig in die Hand fällt. Dabei erfreut es mich aber immer, wenn ich auf Gedanken ſtoße, welche ſich mit dem, was ich von Ihnen gelernt, verknüpfen oder mit deſſen Hilfe erklären, ergänzen und an den rechten Ort ſtellen laſſen. — Das war mehrfach der Fall, als ich dieſer Tage Wilhelm von Humboldt's „Briefe an eine Freundin“ durchblätterte.

Unter andern habe ich folgende Bemerkungen gefunden, welchen die nämliche Anſicht zu Grunde zu liegen ſcheint, die Sie — energiſcher formulirt — Parerga I pag. 195 ausgeſprochen haben, und die, wie Sie mir erzählten, einem münchener Profeſſor und Akademiker ſo paradox und anſtößig vorgekommen ſind, — daß nämlich Plan und Ganzheit nur im Leben des Einzelnen ſey, daß die Völker nur in abstracto exiſtiren, und daß die Weltgeſchichte keine directe metaphyſiſche Bedeutung habe.

Humboldt* ſagt:

„Hier auf Erden bringt alles, was ſich auf andere und im ganzen auf künſtlich eingerichtete Inſtitute bezieht, doch nur inſofern dem Menſchen wahren Gewinn, als es in den einzelnen eingeht.

„Alles Erhöhen der Bildung, alles Verbeſſern der Dinge und der Einrichtungen auf Erden, alle Vervollkommnung der Staaten und der ganzen Welt ſelbſt beſteht nur in der Idee, inſofern es ſich nicht im einzelnen Menſchen ausſpricht, und darum nehme ich in allen, auch den größten Weltbegebenheiten immer den einzelnen, ſeine Kraft zu denken, zu empfinden und zu handeln heraus. Die *Allgemeinheit* der Begebenheit macht nur, daß ſie zugleich auf viele ſo wirkt, oder durch ein ſolches Wirken vieler entſteht, und die *Größe* der Begebenheit, daß ſie außerordentliche und ungewöhnliche Kräfte in Bewegung ſetzt oder zu Urhebern hat."

Mit unwandelbarer Hochachtung und Freundſchaft

Ihr ergebener

Mainz, 21. Februar 1858.
Becker.

P. S. Vor etwa 1½ Monat habe ich von einem Wiesbadener Bekannten gehört, daß Freund Placidus längere Zeit bruſtkrank geweſen, aber wieder Reconvalescent ſey. Hoffentlich wird er wieder hergeſtellt ſeyn, und hat vielleicht Ihnen ſchon direct ein Lebenszeichen zukommen laſſen.

---

* „Briefe an eine Freundin", I. Abtheilung, 60. Brief.

46.

Schopenhauer an Becker.

Wertheſter Herr und Freund!

Schönſten Dank für Ihren Glückwunſch und das Omen aus dem Pſalm. Daß das A. T. an 2 Stellen ſagt 70—80 J., würde mich wenig ſcheeren: aber Herodot ſagt das Selbe, auch an 2 Stellen: Dies hat mehr auf ſich. Allein der heilige Upaniſchad ſagt an 2 Stellen: 100 J. iſt des Menſchen Leben; und Mr. Flourens, de la longévité, berechnet es auch ſo. Das iſt ein Troſt.

An meinem Geburtstage ſind 7 Gratulationen in Briefen eingelaufen, ſehr artig, alle: aber Wieſike auf Plauenhof in Brandenburg, der Beſitzer meines Oel-Porträts, hat einen mächtigen ſilbernen Pokal, 1½ Fuß hoch, eine Art Kommunionkelch, eingeſandt, ſchön gemacht in Berlin, darauf mein Name und Geburtstag, und auf der andern Seite:

Nur die Wahrheit hält Stich:
Sie allein beharrt:
Sie iſt der unzerſtörbare Diamant.

Hab's annehmen müſſen. Iſt mir aber ein Apoſtel! Was ſind die andern *dagegen*?

Ich ſchicke Ihnen den Brief von Doß, weil er es verlangt, und lege den aus Harlem bei, weil er gar naiv und artig iſt: der hatte vor einem Jahr angefragt, ob es kein Bildniß von mir gebe: wobei ich ihm denn zugleich erzählt habe, daß ich auch in Harlem geweſen bin, 1803, und was ich daſelbſt geſehn: darauf bezieht er ſich.

Dr. Bahnſen ſchreibt, daß der mathematiſche Aufſatz Ihres Sohns* abgedruckt iſt in der Holſt. Schulzeitung, was ich nicht gedacht, nach dem was Sie geſagt.

Ich danke für die Nachricht von Placidus: ſchon hatte ich ihn betrauert und ſein Andenken neben das des edlen Dorguth geſetzt. Hoffentlich iſt er geneſen, aber vernommen habe ich nichts.

Die Leipz. Illuſtrirte hat mich photographiren laſſen: hab's nicht geſehn, nach dem Sitzen: ſoll ſcheußlich ſeyn.

Freut mich, was Sie von W. v. Humboldt anführen: von ihm habe einſt eine Stelle geleſen, wo er den Zweck und das Weſen des Staats gerade ſo aufſtellt wie ich.

Die beiden Briefe bitte mir nach einigen Tagen zurückzuſchicken und bleibe aufrichtig ergeben

der Ihre

Frankfurt, 1. März 1858. Arthur Schopenhauer.

---

* Siehe die Note zum folgenden Briefe.

18

47.

Becker an Schopenhauer.

Wertheſter Herr Doctor!

Die Sendſchreiben von Freund v. Doß und Mynheer van Eeden folgen hierbei zurück. Beide, jedes in ſeiner Art, waren mir ſehr intereſſant. Die nähere Bekanntſchaft von Leopardi zu machen, bin ich leider nicht im Stande, da ich kein Italiäniſch verſtehe.

Der im Holſt. Schulblatt abgedruckte mathematiſche Aufſatz meines Sohnes iſt eine Ueberarbeitung und Ergänzung des Ihnen früher mitgetheilten. Mein Sohn hatte die Abſicht, ihn zu veröffentlichen, bereits aufgegeben, entſchloß ſich aber dazu in Folge einer Aufforderung des Herrn Dr. Bahnſen, welchem Sie davon geſprochen hatten. Daß der Abdruck wirklich erfolgt ſey, hat er aber erſt aus Ihrem Schreiben erfahren. Direct hat er darüber keine Nachricht erhalten und noch nicht geſehen, wie ſich ſeine Gedanken gedruckt ausnehmen, obgleich er um Zuſendung einiger Exemplare gebeten hatte.

Um Oſterzeit denke ich wieder einmal nach Frankfurt zu kommen und hoffe alsdann auch den großen Pokal in Augenſchein nehmen zu können.

Hochachtungsvoll

Ihr ergebenſter

Mainz, 6. März 1858. Becker.

Der von mir verfaßte Aufſatz, von welchem im 46. und 47. Briefe die Rede iſt, beſteht eigentlich aus zwei getrennten Artikeln unter den Titeln: „Ueber den Bildungswerth der Mathematik“ und „Ueber Begründung und ſyſtematiſche Entwickelung der geometriſchen Wahrheiten“, und füllt den größten Theil der Nummern 12 bis 15 des Jahrgangs 1857—58 der im Brief 41 erwähnten Schulzeitung. Wie vorauszuſehen war, ſind dieſe Aufſätze von meinen Fachgenoſſen nicht weiter beachtet worden, ſchon aus dem einfachen Grunde, weil ſie ihnen gar nicht zu Geſicht gekommen. Zwei Abdrücke derſelben habe ich jedoch ſpäter durch Vermittlung des Herrn Dr. Bahnſen erhalten, was den Anlaß gab zu einer kurzen Correſpondenz zwiſchen Schopenhauer und mir, die damit begann, daß ich dem Philoſophen den einen Abdruck mit einem Begleitſchreiben zuſchickte.

Da die allgemeine Arithmetik, die Algebra und die Analyſis mit dem Beſtimmen der Zahlen, alſo mit dem Zählen und der Zeit gar nichts zu thun haben, war ich überzeugt, daß mit der Zugrundelegung des Satzes „vom Grunde des Seyns in der Zeit“ als Organon in dieſen Disciplinen nichts anzufangen ſei, wiewohl ich andrerſeits auch überzeugt war und noch bin, daß die Arithmetik als Rechnen und Zahlenlehre, d. h. ſoweit ſie es mit der Auswerthung der Zahlen und mit der Auffindigmachung der Beziehungen zwiſchen ganzen Zahlen (Theilbarkeit, Congruenz ꝛc.) zu thun hat, auf die direkte Beſtimmung der Zahlen durch Zählen zurückgeführt werden muß, mithin hier der Satz vom Grunde des Seins in der Zeit zur Geltung kommt. Statt nun deshalb die allgemeine Arithmetik, ſowie die Algebra und Analyſis, als eine lediglich am Leitfaden des Satzes vom Grunde des Erkennens zu entwickelnde Wiſſenſchaft anzuſehen, die aus lauter analytiſchen Urtheilen aufgebaut ſei, glaubte ich eine dritte Form des Seinsgrundes als „allgemeinen Seinsgrund“ oder „Grund der Größe“ aufſtellen zu müſſen, wonach etwa das Urtheil $b = a - c$ als Grund und zugleich Folge des Urtheiles $a = b + c$ anzuſehen ſei. Das Urtheil Schopenhauer's darüber hatte mich keines Beſſern belehrt, da mir deſſen Einwand hinfällig ſchien, weil er ja nur fürs Rechnen gilt, wofür ich dieſen „allgemeinen Seinsgrund“ gar nicht in Anſpruch nahm, und er das eigentlich Falſche an meiner Auffaſſung nicht hervorhob, das darin beſteht, daß ich ein „Urtheil“ als Seinsgrund eines andern „Urtheils“ anſah, während ein Urtheil als Grund eines andern nur ein Erkenntnißgrund iſt, auch wenn dieſes wieder als Grund des erſten angeſehen werden kann. Daß aber die reale Beziehung zwiſchen den drei Größen, welche durch die Gleichung

$a = b + c$ ausgedrückt iſt, auch der Sachgrund der Beziehungen $b = a - c$ oder $c = a - b$ und vice versa iſt, ſtellt keine neue Form der Begründung dar: Sind a, b, c Zahlen, ſo liegt die Form des Seinsgrundes in der Zeit vor: ſind es räumlich ausgedehnte Größen, ſo liegt die des Seinsgrundes im Raume vor.

Die andere Alternative, daß die allgemeine Arithmetik, Analyſis und Algebra, weil in ihnen der Grund des Seins in der Zeit keine Bedeutung habe, deshalb lediglich am Leitfaden des Satzes vom Grunde des Erkennens abzuleiten ſeien, oder abgeleitet werden, alſo aus lauter analytiſchen Urtheilen beſtehen, was die Herbartianer noch jetzt ſogar von der gemeinen Arithmetik behaupten, iſt darum nicht weniger falſch. Auch hier gelangt man zu neuer Erkenntniß nur durch die „Conſtruction der Begriffe“, d. h. durch die deutliche Vorſtellung der ihnen entſprechenden Gegenſtände und Beobachtung der an ihnen zu Tage tretenden Beziehungen, bei welchen immer der Satz vom Grunde des Seins zur Geltung kommt; es iſt aber dann meiſtens der vom Grunde des Seins im Raume. Schon um den Satz zu beweiſen, der in der Gleichung $ab = ba$ ausgedrückt iſt, muß ich mich auf die räumliche Beziehung berufen, daß, wenn b Reihen von a Gegenſtänden ſo untereinander geſtellt werden, daß die erſten, zweiten u. ſ. w. der in den Reihen aufgeſtellten Gegenſtände wieder je eine Reihe bilden, alle mal auch a Reihen von je b dieſer Gegenſtände vorhanden ſind. Demnach iſt die in dieſem Satze ausgedrückte Beziehung eine räumliche, und die Darſtellung einer Zahl durch die Formel ab iſt ſowohl Grund als Folge ihrer Darſtellbarkeit in der Formel ba: aber es liegt nicht die Form des Seinsgrundes in der Zeit, ſondern die im Raume vor, weil das zu Tage tretende Abhängigkeitsgeſetz ein räumliches iſt, das ſich bei der Aufſtellung der zu zählenden Gegenſtände offenbart, ehe ſie noch gezählt werden.

Auch in der allgemeinen Arithmetik und in der Analyſis kann darum oft unmittelbare Einſicht in den realen Zuſammenhang der Dinge gewährt werden, wo man gewohnt iſt, ſich mit einem „Mauſefallebeweiſe“ zu begnügen. Aber immer wird es ſich dabei um räumliche Beziehungen handeln. So wird z. B. in der Regel der in der Gleichung

$$\binom{n}{r} = \binom{n-1}{r-1} + \binom{n-2}{r-1} + \binom{n-3}{r-1} + \cdots + \binom{r-1}{r-1}$$

ausgedrückte Satz durch einen Kunſtgriff auf dem Weg der Rechnung, alſo durch einen „Mauſefallebeweis“ dargethan.

Macht man ſich aber klar, was er eigentlich ausſagt, und beſinnt ſich ein klein wenig, ſo leuchtet ſeine Wahrheit unmittelbar ein, indem man Einſicht erhält in den Satz vom Grunde des Seins. Er ſagt nämlich aus: Die Combinationen $r$ter Klaſſe von n Elementen werden erhalten, wenn man erſt diejenigen bildet, welche das erſte Element enthalten (deren Anzahl $\binom{n-1}{r-1}$ iſt, weil ſie erhalten werden wenn man zu den ſämmtlichen Combinationen ($r-1$)ter Klaſſe der $n-1$ übrigen Elemente das erſte hinzufügt), dann diejenigen bildet, welche das zweite Element enthalten, aber das erſte nicht (und deren Anzahl iſt offenbar $\binom{n-2}{r-1}$), dann diejenigen folgen läßt, welche das erſte und zweite Element nicht, aber das dritte enthalten (deren Anzahl $= \binom{n-3}{r-1}$) u. ſ. w. Wenn es nun auch keineswegs immer möglich iſt, in die Abhängigkeit räumlicher Gebilde oder Beziehungen von einander, in Folge deren z. B. die eine Eigenſchaft einer Figur zugleich Grund und Folge einer oder mehrer andrer iſt, unmittelbare (intuitive) Einſicht zu erlangen, und wir uns alſo oft mit bloßer convictio begnügen müſſen, wenn wir unſer mathematiſches Wiſſen erweitern wollen: ſo wird doch die Mathematik unzweifelhaft ihre Aufgabe um ſo beſſer löſen, je deutlichere Einſicht ſie uns gibt in den realen Zuſammenhang der Dinge, von denen ſie handelt, d. h. je mehr ſie uns unmittelbar einblicken läßt in die Abhängigkeit der räumlichen Gebilde von einander nach dem Satze vom Grunde des Seins. Dagegen befindet ſich Schopenhauer im Irrthum, wenn er der geſammten Arithmetik lediglich den Satz vom Grunde des Seins in der Zeit als Organon unterlegt, weil ſie „auf der reinen Anſchauung der Zeit“ beruhe. Er kennt eben von der Arithmetik nur das numeriſche Rechnen, und die ganze allgemeine Arithmetik und Analyſis ſind ihm völlig fremd.

Obwohl ich, wie mein Vater ſagt, „weniger Scheu vor der Druckerſchwärze“ hatte, ſo iſt doch die erwähnte kleine Publikation für lange Zeit das einzige geblieben, was aus meiner Feder hervorging, und bin ich kein „aktiver Apoſtel“ geworden. Der leidige Kampf ums Daſein hat mich ſtets anderweitig in Anſpruch genommen. Erſt 12 Jahre ſpäter, nachdem ich in Zürich lange Zeit in dem oben genannten Sinne die Elemente der Mathematik zu lehren befliſſen war, wagte ich es noch einmal an die Oeffentlichkeit zu treten, um auf die klaren und grundlegenden Darſtellungen Kant's und Schopenhauer's hinzuweiſen gegenüber einigen Verirrungen und Begriffsverwirrungen, die ich fand theils in dem eben veröffentlichten Vortrage Riemann's (über die Hypotheſen, welche der Geometrie zu Grunde liegen), theils in einer Bemerkung von Gauß gegen Kant und ganz beſonders in Trendelenburg's logiſchen Unterſuchungen. Statt mich jedoch wieder an eine Zeitſchrift zu wenden, ließ ich meine kleinen Philippika, denen ich eine Reproduction und weitere Ausführung des weſentlichſten Inhalts der erwähnten Schulzeitungs-Artikel beifügte, als Broſchüre erſcheinen unter dem Titel „Abhandlungen aus dem Grenzgebiete der Mathematik und Philoſophie" (Zürich 1870). Dieſe nur 64 Seiten zählende Broſchüre iſt, obgleich in ſehr ungünſtiger Zeit erſchienen, keineswegs unbeachtet geblieben, und habe ich aus der Aufnahme, die ſie gefunden, den Muth geſchöpft zur Ausarbeitung von Lehrbüchern, in denen ich die oben ausgeſprochene Forderung an die Darſtellung der Mathematik praktiſch auszuführen verſucht habe. (Eine weitere Ausführung meiner Methode enthält die in der Note zum 12ten Briefe erwähnte Beilage zum Wertheimer Gymnaſialprogramm von 1879/80.)

48.

Becker an Schopenhauer.

Hochgeehrteſter Herr Doctor!

Eine heftige, mit Gefahr der Erblindung verbundene Augenkrankheit, welche mich über 6 Wochen ans Bett feſſelte, hat mich um das Vergnügen gebracht, die Gerichtsferien zu einem Beſuche bei Ihnen zu benutzen. Jetzt bin ich wieder ziemlich hergeſtellt und fühle das Bedürfniß, mich wieder einmal, wenigſtens ſchriftlich, mit Ihnen zu unterhalten.

Das Thema iſt eine Stelle, die mir beim Durchleſen von Kant's „Metaphyſiſchen Anfangsgründen zu den Naturwiſſenſchaften" aufgefallen iſt, und die in gewiſſer Beziehung zu der „Akakia-Geſchichte" gehört. Kant beſpricht darin die Lehre von der Idealität des Raumes als eine ſolche, die nicht (mit Goethe zu reden) „auf eigenem Miſt gewachſen", ſondern von einem Vorgänger herrühre, welchen er nur beſſer verſtanden als die Andern, welchen er aber nicht nennt. Sie ſteht loc. cit. in der Anmerkung 2 zum Lehrſatz 4 des 2ten Hauptſtücks (pag. 50 der erſten Ausg. v. 1786) und lautet:

„Ein großer Mann, der vielleicht mehr als ſonſt jemand das Anſehn der Mathematik in Deutſchland zu erhalten beiträgt, hat mehrmalen die metaphyſiſchen Anmaßungen, Lehrſätze der Geometrie von der unendlichen Theilbarkeit des Raumes umzuſtoßen, durch die gegründete Erinnerung abgewieſen: daß der Raum nur zu der Erſcheinung äußerer Dinge gehöre; allein er iſt nicht verſtanden worden. Man nahm dieſen Satz ſo, als ob er ſagen wollte: der Raum erſcheine uns ſelbſt, ſonſt ſei er eine Sache oder Verhältniß der Sachen an ſich ſelbſt; die

Mathematiker betrachteten ihn aber nur, wie er erſcheint, anſtatt daß ſie darunter hätten verſtehen ſollen, der Raum ſei gar keine Eigenſchaft, die irgend einem Dinge außer unſeren Sinnen an ſich anhängt, ſondern nur die ſubjective Form unſerer Sinnlichkeit, unter welcher uns Gegenſtände äußerer Sinne, die wir, wie ſie an ſich beſchaffen ſind, nicht kennen, erſcheinen, welche Erſcheinung wir denn Materie nennen.“

Wer iſt nun dieſer „große Mann“, von welchem Kant als von einem zur Zeit als er ſeine Abhandlung ſchrieb (alſo wohl 1786 oder 1785) noch lebenden* ſpricht? Maupertuis, der ſchon 1759 ſtarb, kann wohl nicht gemeint ſeyn; auch weiß ich nicht, ob deſſen mathematiſche Leiſtungen das Epitheton „großer Mann“ rechtfertigen können.

L. Euler († 1783) war damals auch nicht mehr unter den Lebenden, und war außerdem, wie ich nach einer Bemerkung Lichtenberg's ſchließe (ſiehe die Anlage zu Brief 5) nichts weniger als ein Idealiſt.

Vielleicht könnte Koſack, der wohl mit der Geſchichte der

---

* Dies iſt ein Irrthum meines Vaters, veranlaßt durch den Gebrauch des Präſens „beiträgt“; auch hätte mein Vater unfehlbar ſich ſeine Frage ſelbſt beantwortet, wäre er nicht in ſeiner Lectüre an dieſer Stelle ſtehn geblieben; denn wenige Zeilen weiter ſagt Kant: „Daher war Leibnitz's Meinung, ſoviel ich einſehe, nicht, den Raum durch die Ordnung einfacher Weſen neben einander zu erklären, ſondern, ihm vielmehr dieſe als correſpondirend, aber zu einer blos intelligiblen (für uns unbekannten) Welt gehörig zur Seite zu ſetzen und nichts Anderes zu behaupten, als was anderwärts gezeigt worden, nämlich daß der Raum ſammt der Materie, davon er die Form iſt, nicht die Welt von Dingen an ſich ſelbſt, ſondern nur die Erſcheinung derſelben enthalte und ſelbſt nur die Form unſerer äußeren ſinnlichen Anſchauung ſei.“

Dieſe Löſung der aufgeworfenen Frage, nebſt einer Beſtätigung aus Platner's Aphorismen, bringt Dr. Gwinner in ſeinem Werke über Schopenhauer pag. 561 und 562. Nur hat er nicht berichtet, daß auch ihm die Stelle Platner's und der wahre Sachverhalt erſt wieder in Erinnerung gekommen, nachdem er ſich brieflich an mich gewandt hatte; auch ich dachte erſt ans Weiterleſen, nachdem ich vergeblich verſucht hatte, durch Nachleſen von Kant's Briefwechſel und briefliches Zurathziehen des Mathematikhiſtorikers Dr. Siegmund Günther den Mathematiker ausfindig zu machen, den Kant gemeint habe. So ſucht man oft in weiter Ferne, was unmittelbar vor Augen liegt.

Mathematik vertraut ſeyn wird, Aufſchluß geben, wenn es der Mühe werth ſeyn ſollte, die Spur weiter zu verfolgen.

Vor einigen Wochen wurde ich von einem jungen Muſiker, Herrn von Hornſtein aus Stuttgart, beſucht, der ein enthuſiaſtiſcher Verehrer Ihrer Werke iſt und ſich auch Ihrer perſönlichen Bekanntſchaft erfreut. Meiner Erinnerung nach haben Sie mir von dieſem Jünger, der, ſo weit man nach einmaligem Begegnen urtheilen kann, recht liebenswürdig zu ſeyn ſcheint, noch nichts erzählt.

Nil novi ex Africa?

Freundſchaftlichſt

Ihr ſtets ergebener

Mainz, 21. Sept. 1858. Becker.

·49.

Schopenhauer an Becker.

Werther Herr und Freund!

Mit lebhaftem Bedauern habe ich Ihre Augenkrankheit und die ſchreckliche Gefahr des Erblindens erſehn. Verfahren Sie doch jetzt mit der äußerſten Vorſicht, ſchonen Sie auf alle Weiſe Ihre Augen, und ſuchen Sie ſolche zu ſtärken, z. B. durch Auf- und Zumachen unter Waſſer, wenn ſie ſolches noch vertragen. Ich praktiſire dies ſeit 40 Jahren.

Die Stelle, welche Sie anführen, habe ich aufmerkſam nachgeleſen; ich glaube aber doch nicht, daß Kant ſeinen Vormann meint: weil, wenn dieſer die Idealität des Raumes ausgeſprochen hätte, man ihn nicht auf die Weiſe hätte mißverſtehen können, wie K. ſagt. Der Gegenſtand, die Urquelle der großen Lehre, iſt ſehr wichtig und erforſchungswürdig. Eine deutſche Akademie ſollte ihn zur Aufgabe einer Preisfrage machen.

Novi in Africa hätte ich Manches zu erzählen, auch kurioſe Piècen zu zeigen: aber das muß bleiben, bis Sie ein Mal herüberkommen. Aber res magna gravisque: Ich arbeite an der dritten Auflage meines Hauptwerkes, ſeit 4 Wochen. Brockhaus nämlich hat darauf angetragen. Jedoch bin ich über die Bedingungen noch nicht mit ihm einig: er möchte wohl auch meine opera omnia ediren, aber die Rechte der übrigen Verleger ſtehn uns im Wege.

Hornſtein iſt hier geweſen. Es wird mich ſehr freuen, Sie ein Mal, wie ich hoffe, im Winter hier zu ſehn. Wenn es dazu kommt, bitte ich Sie, den Titel des Buchs von Helmholtz zu notiren, über deſſen Plagiat Sie mir ein Mal berichtet haben.

Preſſirt gar nicht, — iſt bloß auf den Fall der Geſammtauflage, wo Gelegenheit ihm den Kopf zu waſchen.

Mit dem herzlichſten Wunſch Ihrer vollſtändigen und dauerhaften Geneſung

Ihr ergebener Freund

Frankfurt, d. 1. Oct. 1858. Arthur Schopenhauer.

50.

Schopenhauer an Becker.

Werther Herr und Freund!

Ich habe ſeit gar langer Zeit von Ihnen nichts geſehen noch gehört, getröſte mich alſo der Hoffnung, daß Sie wohl und geſund ſind. Mein heutiger Anlaß, Ihnen zu ſchreiben, iſt bloß dieſer, daß ich Sie bitte, unſere alte philoſophiſche Correſpondenz doch ja nicht, zum Abſchreiben oder ſonſt, aus den Händen zu geben. Ein kleiner zufälliger Umſtand, mein eigenes Erwähnen der Sache, und meine jetzige Celebrität macht mir dieſe, ſonſt, da es ſich von ſelbſt verſteht, überflüſſige Kautel rathſam. Ich fange an, auch die Laſten der Celebrität zu fühlen: meine Tiſchreden in die Zeitung geſetzt, meine Perſon beſchrieben, karikirt, Klatſch jeder Art u. ſ. w. u. ſ. w. Der überall thätige Neid!

Meine 3te Auflage iſt erſchienen: leider habe ich für Sie kein Exemplar übrig, die 8, welche ich zu vergeben hatte, ſind von den Evangeliſten und ein Paar Verbindlichkeitsperſonen ſogleich abſorbirt.

Im Oktober iſt die Bildhauerin Ney aus Berlin hergekommen, um meine Büſte zu machen, welches ihr aufs Schönſte gelungen iſt. Sie ſoll in Berlin durch Abgüſſe vervielfältigt werden, zum Verkauf. Aber ſeit 2 Monat habe ich nichts davon gehört, auch ein Exemplar derſelben nicht erhalten.

In der Hoffnung, Sie bald ein Mal wieder hier zu ſehn, meine beſten Wünſche und herzlichen Gruß!

Frankfurt, d. 18. Jan. 1860. Arthur Schopenhauer.

51.

Becker an Schopenhauer.

Wertheſter Herr Doctor!

Ihr freundliches Schreiben vom 18. v. Monats habe ich richtig erhalten. Ausgenommen Frauenſtädt und v. Doß habe ich bisher unſre alte philoſophiſche Correſpondenz Niemanden mitgetheilt, und werde es auch ohne Ihre ausdrückliche Erlaubniß nicht thun.

Mir geht es dermalen leidlich, wenn auch eben nicht nach Wunſch: Im November vorigen Jahres hatte ich einen neuen Anfall meiner Augenkrankheit (iritis) durchzumachen, und zwar diesmal an dem früher geſund gebliebenen Auge. Es iſt indeß ohne weſentliche Störung des Sehvermögens abgelaufen, jedoch muß ich, um mich nicht Rückfällen auszuſetzen, immer noch eine nicht angenehme Diät in leiblicher wie geiſtiger Beziehung beobachten, namentlich bin ich mit Leſen und Schreiben auf das Tageslicht beſchränkt, und da reichen dann die kurzen Tagesſtunden eben nur zu meinen Berufsarbeiten. Dies iſt auch der Grund, warum ich ſo ſpät erſt antworte, und werden Sie mich deshalb entſchuldigen, und aus der nämlichen Urſache kann ich bei gegenwärtiger Jahreszeit nicht an einen Beſuch in Frankfurt denken. Im Frühjahr hoffe ich Sie jedoch zu ſehen und freue mich im Voraus darauf.

Ihre dritte Auflage habe ich erſt vor kurzem erhalten, kann aber leider! nur mit Unterbrechungen daran naſchen.

Zugleich bringe ich Ihnen meinen herzlichen Glückwunſch zu dem Wiegenfeſte am 22ten dieſes. Möge ſich der Goethe'ſche Spruch immer mehr bei Ihnen bewähren: „Was man in der Jugend wünſcht, hat man im Alter die Fülle.“

Die petites misères der Celebrität werden Sie als eine conditio sine qua non eben mit in den Kauf nehmen müſſen.

Freundſchaftlich

Ihr ſtets ergebenſter

Mainz, 14. Febr. 1860. Becker.

52.

Schopenhauer an Becker.

Werther Herr und Freund!

Den ganzen Sommer hindurch habe ich gehofft, Sie ein Mal wieder hier zu ſehn, und dies Mal nebenbei mit der egoiſtiſchen Abſicht, Ihnen die Vorrede zur 2ten Auflage meiner Ethik vorzuleſen, die ich nunmehr Ihnen einliegend überſende, mit der Bitte, Ihre juriſtiſche Cenſur darüber ergehn zu laſſen und demnach mir zu ſagen, ob ich juridice etwas dabei riskire für die der Däniſchen Akademie darin ertheilten wohlverdienten Ohrfeigen und Naſenſtüber. Ich hoffe, daß Sie mir die Vorrede nach 4 bis 5 Tagen zurückſenden werden: Brockhaus druckt nämlich ſehr eifrig. Die Auflage wird wahrſcheinlich gegen Ende Auguſts erſcheinen.

Ihr litterariſches Urtheil über die Vorrede wird mir auch willkommen ſeyn. Beſonders aber würde es mich freuen zu vernehmen, daß Ihre Augen ſich gebeſſert, jedenfalls aber nicht verſchlimmert haben. Dies wünſcht von ganzem Herzen

Ihr aufrichtig ergebener

Frankfurt, d. 26. Juli 1860. Arthur Schopenhauer.

53.

Becker an Schopenhauer.

Hochgeehrteſter Herr Doctor!

Der ſtark gepfefferte und geſalzene prologus kommt hierbei zurück.

Ich denke nicht, daß Sie dabei juridice etwas zu riskiren haben.

Ihr Urtheil über das Urtheil und die Urtheilskraft der däniſchen Herrn Akademiker wird nicht aphoriſtiſch ausgeſprochen, ſondern gleichzeitig mit allem dazu gehörigen Material vorgelegt, ſo daß die vollſtändig gegebenen Prämiſſen das Publicum in den Stand ſetzen, die Richtigkeit der Concluſion zu würdigen, und ſo etwas muß ſich Jeder gefallen laſſen, der ſelbſt zum Publicum geſprochen hat.

v. Grolmann ſagt in ſeinem Criminal-Recht §. 220: „Freie Urtheile über Perſonen und Handlungen und Schlüſſe aus gegebenen Thatſachen ſind in keiner Hinſicht Injurien. Selbſt die Irrigkeit des Schluſſes oder Urtheils, ja ſelbſt die abſichtliche Falſchheit desſelben kann nicht eine Injurienklage begründen, zumal da nur mit unbedingter Freiheit der Urtheile die Möglichkeit eines guten Namens, als eines Gutes, beſtehen kann.“

Allerdings macht er dabei die einſchränkende Bedingung, daß nicht das Urtheil mit Injurien im engeren Sinne verbunden oder in injurirender Form vorgetragen werde, und man könnte wohl eine Ueberſchreitung dieſer Gränze in den Ausdrücken: „Dummdreiſtigkeit“, „in den Quark treten, wie du's verdienſt“, ſowie in der Hinweiſung auf die Ohren des Königs von Phrygien finden.

Es iſt aber darum doch nicht wahrſcheinlich, daß Ihr Vorwort Ihnen einen Injurien-Proceß zuziehn werde: der Akademie in corpore wird es wohl nicht einfallen, klagbar zu werden, und da Sie Niemanden genannt haben, ſo müßte ein Singulus, wenn er klagen wollte, ſich vor Allem zu ſeiner Theilnahme an dem Midasurtheile bekennen, und ſo das Geflüſter des Schilfrohrs noch ergänzen; die damit verbundene Blamage wäre aber ohne Zweifel viel größer als die von einer Injurienklage etwa zu erwartende geringe Satisfaction, und ſomit ein überwiegendes Gegenmotiv.

Nach meinem individuellen Gefühle dürfte indeß dieſe wiederholte und geſteigerte Revanche für eine vor 20 Jahren verübte, längſt auf ihre Urheber zurückgefallene und von dieſen muthmaßlich im Stillen bereute Unbill doch etwas zu derb und der Ton, trotz des Witzes, zu ernſthaft ſeyn. Es ſind eben „Naſenſtüber“, welche mit Keulenſchlägen eine frappante Aehnlichkeit haben, und mancher könnte es für eine neue Scene aus der „verkehrten Welt“ halten, da nicht, wie es ſonſt zu geſchehen pflegt, ein Eſel dem todten Löwen Tritte gibt, ſondern ein noch ſehr lebendiger Löwe einem todten Eſel Fänge verſetzt.

Auch könnte, da bei einem Vorworte zu einer Ethik eine Beurtheilung aus ethiſchem Standpunkte ſehr nahe liegt, irgend ein Gegner darauf ſticheln, daß Sie in praxi nicht befolgen, was Sie theoretiſch über das Nichtzurechtfertigende der Rache dociren (z. B. W. a. W. I 393, 2. Aufl.).

Das ſind indeß nur ſubjective und ſehr unmaßgebliche Bemerkungen, die Sie mir hoffentlich nicht übel aufnehmen werden.

An und für ſich iſt Ihre Expectoration recht ergötzlich zu leſen und für Jeden, der das genus überhaupt gelten läßt, ein Muſterexemplar desſelben.

Mit meinen Augen geht es wieder ziemlich gut, und hoffe ich, Sie im Laufe der mit dem 1. Auguſt beginnenden Gerichtsferien einmal wieder perſönlich in Frankfurt zu ſehen.

Freundſchaftlich

Ihr ganz ergebenſter

Mainz, 29. Juli 1860. Becker.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Ueber
das
Sehn und die Farben,

eine Abhandlung

von

Arthur Schopenhauer.

> Est enim verum index sui et falsi.
>
> *Spinoza. epist.* 74.

Leipzig, 1816
bei Johann Friedrich Hartknoch.

AD
BIBL. UNIV.
MONAC.

Universitäts-
München
Bibliothek

Ueber das Sehn und die Farben.

Einleitung.

Der Inhalt nachſtehender Abhandlung iſt eine neue Theorie der Farbe, die ſchon am Ausgangspunkte von allen bisherigen ſich gänzlich entfernt. Sie iſt hauptſächlich für diejenigen geſchrieben, welche mit Göthe's Farbenlehre bekannt und vertraut ſind. Doch wird ſie auch auſſerdem, der Hauptſache nach, allgemein verſtändlich ſeyn, immer aber um ſo mehr, als man einige Kenntniß der Farbenphänomene mitbringt, namentlich der phyſiologiſchen, d. i. dem Auge allein angehörigen Farbenerſcheinungen, von denen zwar die vollkommenſte Darſtellung ſich in Göthe's Farbenlehre findet, die jedoch auch früher, hauptſächlich von

Büffon, a) Waring Darwin b) und Himly c) mehr oder minder richtig beſchrieben ſind.

Göthe hat durch ein doppeltes Verdienſt die Auffindung einer ſolchen Theorie möglich gemacht. Erſtlich, ſofern er den alten Wahn der Newtoniſchen Irrlehre brach und dadurch die Freiheit des Denkens über dieſen Gegenſtand wiederherſtellte, was wenigſtens dann anerkannt werden wird, wann Katheder und Schreibtiſche von einer neuen Generation beſetzt ſeyn werden, die nicht ihre eigene Ehre gefährdet zu halten hat, durch den Umſturz einer Lehre, welche ſie ihr ganzes Leben hindurch, nicht als Glaubens-, ſondern als Ueberzeugungs-Sache vortrug. — Das zweite Verdienſt Göthe's iſt, daß er in ſeinem vortrefflichen Werke in vollem Maas das lieferte, was der Titel verſpricht: Data zur Farbenlehre. Es ſind wichtige, vollſtändige, bedeutſame Data, reiche Materialien zu einer künftigen Theorie der Farbe. Dieſe Theorie ſelbſt zu liefern, hat er indeſſen nicht unternommen: daher er ſogar, wie er p. XXXIX. der Einleitung ſelbſt bemerkt und eingeſteht, keine eigentliche Erklärung vom Weſen der Farbe aufſtellt, ſondern ſie als Erſcheinung wirklich poſtulirt.

---

a) Hist. de l'acad. d. sc. 1743.

b) Erasmus Darwins Zoonomia, auch in den philos. transact. Vol. 76.

Wohl iſt Theorie, wenn nicht durchgängig auf Fakta geſtützt und gegründet, ein eitles leeres Hirngeſpinnſt, und ſelbſt jede einzelne, abgeriſſene, aber wahre Erfahrung hat viel mehr Werth. Andrerſeits aber bilden alle einzeln ſtehende Fakta, aus einem beſtimmten Umkreiſe des Gebiets der Erfahrung, wenn ſie auch vollſtändig beiſammen ſind, doch nicht ehr eine Wiſſenſchaft, als bis die Erkenntniß ihres innerſten Weſens ſie unter einen gemeinſamen Begriff vereinigt hat, der alles umfaßt und enthält, was nur in jenen ſich vorfinden kann, dem ferner wieder andre Begriffe untergeordnet ſind, durch deren Vermittelung man zur Erkenntniß und Beſtimmung jeder einzelnen Thatſache ſogleich gelangen kann. Die ſo vollendete Wiſſenſchaft iſt einem wohlorganiſirten Staate zu vergleichen, deſſen Beherrſcher das Ganze, jeden größeren und auch den kleinſten Theil jeden Augenblick in Bewegung ſetzen kann. Daher ſteht derjenige, welcher im Beſitz der Wiſſenſchaft, der wahren Theorie, einer Sache iſt, gegen den welcher nur eine empiriſche, ungeordnete, wenn gleich ſehr ausgebreitete Kenntniß derſelben ſich erworben hat, wie ein poliʒirtes, zu einem Reich organiſirtes Volk gegen ein wildes.

Wenn wir (ich meine hier ſehr Wenige) ferner die Newtoniſche Irrlehre, von Göthe, theils durch den polemiſchen Theil ſeiner Schrift, theils durch die richtige Darſtellung der Farbenphänomene jeder Art, welche Newtons lehre verfälſcht hatte, auch völlig widerlegt ſehn; ſo wird doch dieſer Sieg erſt vollſtändig, wenn eine neue Theorie an die Stelle der alten tritt. Denn das Poſitive wirkt überall mächtiger auf unſre Ueberzeugung als das Negative. Daher iſt ſo wahr als ſchön, was Spinoza ſagt: Sicut lux se ipsa et tenebras manifestat; sic veritas norma sui et falsi est. Eth. P. II. prop. 43. Schol.

Es ſei ferne von mir Göthe's ſehr durchdachtes und in jeder Hinſicht überaus verdienſtliches Werk für ein bloßes Aggregat von Erfahrungen ausgeben zu wollen. Vielmehr iſt es wirklich eine ſyſtematiſche Darſtellung der Thatſachen: es bleibt jedoch bei dieſen ſtehn. Eine eigentliche Theorie iſt nicht darin enthalten; wohl aber iſt ſie dadurch vorbereitet, und ein Streben nach ihr ſpricht ſo deutlich aus dem Ganzen, daß man ſagen kann, ſie werde, wie ein Septimen-Ackord den harmoniſchen, der ihn auflöſt, gegewaltſam fordert, eben ſo vom Totaleindruck des Werks gefordert. Wirklich gegeben iſt indeſſen nicht in dieſem der eigentliche Bindungspunkt des Ganzen, der Punkt auf den Alles hinweiſt, von dem Alles immer abhängig bleiben muß, und auf den man von jedem Einzelnen immer zurückzuſehn hat. In dieſer Hinſicht nun das Göthiſche Werk zu ergänzen, dasjenige oberſte Princip, auf welchem alle dort gegebenen Data beruhen, in abstracto aufzuſtellen, und ſo die Theorie der Farbe, im engſten Sinne des Worts, zu liefern, — dies iſt es was gegenwärtige Abhandlung verſuchen wird; allein auch dieſes nur unter zwei, nicht zu überſehenden Einſchränkungen: erſtlich, nur im Umriß: zweitens, zunächſt nur in Hinſicht auf die Farbe als phyſiologiſche Erſcheinung betrachtet, welche Betrachtung jedoch, eben zufolge der jetzt zu gebenden Darſtellung, die erſte, ja durchaus die weſentlichſte Hälfte der geſammten Farbenlehre ausmachen muß, zu welcher die zweite, die phyſiſchen und chemiſchen Farben betrachtende Hälfte, wenn ſie gleich reicher an Thatſachen iſt, in theoretiſcher Hinſicht immer in einem abhängigen und untergeordnetem Verhältniſſe ſtehn wird.

Die hier aufzuſtellende Theorie wird aber, wie jede wahre Theorie, (und folglich auch nur falls ſie eine ſolche iſt) den Datis, denen ſie ihre Entſtehung verdankt, dieſe Schuld dadurch abtragen, daß, indem ſie vor allen Dingen zu erklären ſucht was die Farbe ihrem Weſen nach ſei, alle jene Data jetzt erſt in ihrer eigentlichen Bedeutung, durch den Zuſammenhang in den ſie geſetzt ſind, hervortreten und eben dadurch wieder gar ſehr bewährt werden. Ja ſie wird ſogar aus ſich ſelbſt, in einzelnen Fällen, jene Data berichtigen können: ſo z. B. werden wir beſonders einen Punkt finden, wo Göthe, der im Ganzen vollkommen Recht hat, doch in etwas irrte, und Newton, der im Ganzen völlig Unrecht hat, die Wahrheit gewiſſermaaßen ausſagte, wiewohl eigentlich mehr den Worten als dem Sinne nach, und ſelbſt ſo nicht ganz.

Uebrigens gereichen ſolche Berichtigungen, die aus einer geſundenen Theorie von ſelbſt fließen, weder dem Theoretiker der ſie macht zum beſondern Lobe, noch dem Empiriker der ſie erfährt zum merklichen Nachtheil. Denn, wer auf dem empiriſchen Wege, der Wiſſenſchaft ein neues Feld eröfnet, eine Maſſe von Thatſachen auffindet und nach ihrem unmittelbaren Zuſammenhange geordnet darſtellt, gleicht demjenigen, der ein neues Land entdeckt und die erſte Karte deſſelben vorläufig entwirft. Der Theoretiker aber gleicht Einem unter denen, welche jener in das neue Land führte, und der nun einen hohen Berg in demſelben erſteigt, von deſſen Gipfel er das Land in Einem Blick überſchaut. Daß er hinaufkam, war ſeine Arbeit: daß er nun aber von oben ſieht, wo jene, die unten wandeln, den nächſten Weg verfehlen, daß er die Verhältniſſe der Berge, Flüſſe und Wälder genauer beſtimmt; dies alles geſchieht jetzt ohne Mühe und ohne beſondres Verdienſt.

Ehe ich jedoch zu dem eigentlichen Gegenſtande dieſer Abhandlung, den Farben, komme, iſt es nothwendig etwas über das Sehn überhaupt voranzuſchicken: und zwar iſt die Seite dieſes Problems, deren Erörterung mein Zweck hier erfordert, nicht etwa die optiſch-phyſiologiſche, ſondern vielmehr diejenige, welche ihrem Weſen nach, in die Kritik des Erkenntnißvermögens und ſonach ganz in die allgemeine Philoſophie einſchlägt. Eine ſolche konnte hier, wo ſie nur als Nebenwerk auftritt, nicht anders als fragmentariſch und unvollſtändig behandelt werden. Denn ſie ſteht eigentlich bloß deswegen da, damit, wo möglich, jeder Leſer zu dem folgenden Hauptkapitel die wirkliche Ueberzeugung mitbringe, daß die Farben, mit welchen ihm die Gegenſtände bekleidet erſcheinen, durchaus nur in ſeinem Auge ſind. Dieſes hat zwar ſchon Karteſius (Dioptr. c. 1.) gelehrt, und Viele nach ihm. Dennoch glaube ich nicht daß eine richtige, recht deutliche und unbezweifelte Erkenntniß davon, ſchon vorausgeſetzt werden dürfe. Ohne eine ſolche aber würden bei der folgenden Betrachtung der Farben noch immer einige Skrupel ſich regen und die Ueberzeugung von dem Vorgetragenen ſtören und ſchwächen.

Zu dem im erſten Kapitel alſo das Erkenntnißvermögen betreffenden, giebt eine ausführlichere, wiewohl noch keineswegs erſchöpfende Erläuterung meine

Abhandlung über den Satz vom Grunde: die Bekanntſchaft mit welcher zu einem völligen Verſtändniß des hier Geſagten überhaupt nöthig iſt, beſonders um manchem Mißverſtändniß vorzubeugen. Ohne dieſelbe könnte z. B. vielleicht Mancher gar glauben, ich ſetze bei der Erkenntniß das Objekt zum Subjekt in das Verhältniß der Urſache zur Wirkung, welche Meinung mir doch als eben ſo verkehrt erſcheint, wie die entgegengeſetzte, die das Subjekt des Erkennens zur Urſache des Objekts macht, und die neueſte Form des Idealismus iſt.

Erſtes Kapitel.

Vom Sehn.

§. 1.

Verſtändigkeit der Anſchauung. Unterſcheidung des Verſtandes von der Vernunft, und des Scheines vom Irrthum. Erkenntniß, der Karakter der Thierheit. Anwendung alles Geſagten auf die Anſchauung durch das Auge.

Alle Anſchauung iſt eine intellektuale. Denn ohne den Verſtand käme es nimmermehr zur Anſchauung, zur Wahrnehmung, Apprehenſion von Objekten; ſondern es bliebe bei der bloßen Empfindung, die allenfalls, als Schmerz oder Wohlbehagen, eine Bedeutung in Bezug auf den Willen haben könnte, übrigens aber ein Wechſel bedeutungsleerer Zuſtände und nichts einer Erkenntniß Aehnliches wäre. Zur Anſchauung, d. i. zum Erkennen eines Objekts, kommt es allererſt, indem der Verſtand jeden Eindruck den der Leib (das unmittelbare Objekt des Subjekts) erhält, auf ſeine Urſache bezieht, dieſe im a priori angeſchaueten Raum dahin verſetzt, von wo die Wirkung ausgeht und ſo die Urſach als wirkend, als wirklich, d. h. als eine Vorſtellung derſelben Art und Klaſſe wie der Leib iſt, anerkennt. Dieſer Uebergang von der Wirkung auf die Urſache iſt aber ein unmittelbarer, lebendiger, nothwendiger: denn er iſt eine Erkenntniß des reinen Verſtandes: nicht iſt er ein Vernunftſchluß, nicht eine Kombination von Begriffen und Urtheilen, nach logiſchen Geſetzen. Eine ſolche iſt vielmehr das Geſchäft der Vernunft, die zur Anſchauung nichts beiträgt, ſondern deren Objekt eine ganz andre Klaſſe von Vorſtellungen iſt, welche auf der Erde dem Menſchengeſchlecht allein zukommt, nämlich die abſtrakten, nicht anſchaulichen Vorſtellungen, d. i. die Begriffe, durch welche aber dem Menſchen ſeine großen Vorzüge gegeben ſind, Sprache, Wiſſenſchaft und vor Allem die, durch Ueberſicht des Ganzen des Lebens in Begriffen allein mögliche, Beſonnenheit, welche ihn vom Eindruck der Gegenwart unabhängig erhält, und dadurch fähig macht, überlegt, prämeditirt, planmäßig zu handeln, wodurch ſein Thun und Treiben ſich von dem der Thiere ſo mächtig unterſcheidet, und wodurch endlich auch die Bedingung zu jener überlegten Wahl zwiſchen mehreren Motiven gegeben iſt, vermöge welcher das vollkommenſte Selbſtbewußtſeyn die Entſcheidungen ſeines Willens begleitet. Dies Alles dankt der Menſch den Begriffen, d. i. der Vernunft. Das Geſetz der Kauſalität, als abſtrakter Grundſatz, iſt freilich, wie alle Grundſätze in abstracto, Reflexion, alſo Objekt der Vernunft: aber die eigentliche, lebendige, unvermittelte, nothwendige Erkenntniß des Geſetzes der Kauſalität geht aller Reflexion vorher und liegt im Verſtande. Mittelſt derſelben werden die Empfindungen des Leibes der Ausgangspunkt für die Anſchauung einer Welt, indem nämlich das a priori uns bewußte Geſetz der Kauſalität angewandt wird auf das Verhältniß des unmittelbaren Objekts (des Leibes) zu den andern nur mittelbaren Objekten: die Erkenntniß deſſelben Geſetzes, angewandt auf die mittelbaren Objekte allein und unter einander, giebt, wenn ſie einen höhern Grad von Schärfe und Genauigkeit hat, die Klugheit, welche eben ſo wenig als die Anſchauung überhaupt durch abſtrakte Begriffe beigebracht werden kann: daher vernünftig ſeyn und klug ſeyn, zwei ſehr verſchiedene Eigenſchaften ſind.

Die Anſchauung alſo, die Erkenntniß von Objekten, von einer objektiven Welt, iſt das Werk des Verſtandes. Die Sinne ſind bloß die Sitze einer geſteigerten Senſibilität, ſind Stellen des Leibes, welche für die Einwirkung andrer Körper in höherm Grade empfänglich ſind: und zwar ſteht jeder Sinn einer beſondern Art von Einwirkung offen, für welche die übrigen entweder wenig oder gar keine Empfänglichkeit haben. Immer aber iſt die Modifikation, welche die Sinne durch Einwirkung erleiden, noch keine Anſchauung, ſondern iſt erſt der Stoff, den der Verſtand in Anſchauung umwandelt. Unter allen Sinnen iſt das Geſicht der feinſten und mannigfaltigſten Eindrücke von auſſen fähig: dennoch kann es an ſich bloß Empfindung geben, welche erſt durch Anwendung des Verſtandes auf dieſelbe zur Anſchauung wird. Könnte Jemand, der vor einer ſchönen weiten Ausſicht ſteht, auf einen Augenblick alles Verſtandes beraubt werden, ſo würde ihm von der ganzen Auſſicht nichts übrig bleiben, als die Empfindung einer ſehr mannigfaltigen Affektion ſeiner Retina, welche gleichſam der rohe Stoff iſt, aus welchem vorhin ſein Verſtand jene Anſchauung ſchuf.

Das Kind in den erſten Wochen ſeines Lebens empfindet mit allen Sinnen: aber es ſchaut nicht an, es apprehendirt nicht: daher ſtarrt es dumm in die Welt hinein. Bald indeſſen fängt es an den Verſtand brauchen zu lernen, das ihm vor aller Erfahrung bewußte Geſetz der Kauſalität anzuwenden und es mit den eben ſo a priori gegebenen Formen aller Erkenntniß, Zeit und Raum, zu verbinden: ſo gelangt es von der Empfindung zur Anſchauung, zur Apprehenſion: und nunmehr blickt es mit klugen, intelligenten Augen in die Welt. Da aber jedes Objekt auf alle fünf Sinne verſchieden wirkt, dieſe Wirkungen dennoch auf eine und die nämliche Urſache zurückleiten, welche ſich eben dadurch als Objekt darſtellt; ſo vergleicht das die Anſchauung erlernende Kind die verſchiedenartigen Eindrücke welche es vom nämlichen Objekte erhält: es betaſtet was es ſieht, beſieht was es betaſtet, geht dem Klange nach zu deſſen Urſache, nimmt Geruch und Geſchmack zu Hülfe, bringt endlich auch für das Auge die Entfernung und Beleuchtung in Anſchlag, lernt die Wirkung des Lichts und des Schattens kennen und endlich, mit vieler Mühe, auch die Perſpektive, deren Kenntniß zu Stande kommt, durch Vereinigung der Geſetze des Raums mit dem der Kauſalität, (die beide a priori im Bewußtſeyn liegen und nur der Anwendung bedürfen) wobei nun ſogar die Veränderungen, welche beim Sehn in verſchiedene Entfernungen, theils die innere Konformation der Augen, theils die Lage beider Augen gegen einander erleidet, in Anſchlag gebracht werden müſſen: und alle dieſe Kombinationen macht für den Verſtand ſchon das Kind, für die Vernunft, d. h. in abstracto, erſt der Optiker. Dergeſtalt alſo verarbeitet das Kind die mannigfaltigen Data der Sinnlichkeit, nach den ihm a priori bewußten Geſetzen des Verſtandes, zur Anſchauung, mit welcher allererſt die Welt als Objekt für daſſelbe da iſt. Viel ſpäter lernt es die Vernunft gebrauchen: dann fängt es an die Rede zu verſtehn, zu ſprechen und eigentlich zu denken.

Das hier über die Anſchauung Geſagte wird noch einleuchtender werden durch folgende Betrachtung. Es gehört zur Erlernung der Anſchauung auch dieſes, daß das Kind, obwohl es mit zwei Augen ſieht, deren jedes ein Bild des Gegenſtandes erhält, und zwar ſo, daß die Richtung vom ſelbigen Punkt des Gegenſtandes zu jedem Auge eine andre iſt, dennoch nur einen Gegenſtand ſehn lernt. Dies geſchieht eben dadurch, daß vermöge der urſprünglichen Erkenntniß des Geſetzes der Kauſalität, die Einwirkung eines Lichtpunkts, obwohl jedes Auge in einer andern Richtung treffend, doch als von einem Punkt und Gegenſtand urſächlich herrührend anerkannt wird. Die zwei Linien von jenem Punkt durch die Pupillen auf jede Retina ſind die Augenaxen, ihr Winkel an jenem Punkt der optiſche Winkel. Hat, indem ein Gegenſtand betrachtet wird, jeder Bulbus zu ſeiner Orbita die ſelbe Lage als der andre, wie es im normalen Zuſtande der Fall iſt; ſo wird in jedem der beiden Augen die Augenaxe auf entſprechenden, gleichnamigen Stellen der Retina ruhen. Es entſpricht aber nicht etwa die äuſſere Seite der einen Retina der äuſſern Seite der andern; ſondern die rechte Seite der linken Retina, der rechten Seite der rechten Retina u. ſ. ſ. Bei dieſer gleichmäßigen Lage der Augen in ihren Orbiten, welche bei allen natürlichen Bewegungen der Augen immer beibehalten wird, lernen wir nun empiriſch die auf beiden Retinen einander entſprechenden Stellen kennen, und von nun an beziehn wir die auf dieſen analogen Stellen entſtehenden Affektionen immer nur auf einen und denſelben Gegenſtand als ihre Urſache. Daher nun, obwohl mit zwei Augen ſehend und doppelte Eindrücke erhaltend, erkennen wir Alles nur einfach: das *doppelt Empfundene* wird nur ein *einfaches Angeſchautes*: eben weil die Anſchauung intellektual iſt, und nicht bloß ſenſual. — Daß aber die Konformität der affizirten Stellen jeder Retina es ſei, nach welcher wir uns bei jenem *Verſtandesſchluß* richten, iſt daraus erweislich, daß während die Augenaxen auf einen entfernteren Gegenſtand gerichtet ſind und dieſer den optiſchen Winkel ſchließt, alsdann ein näher vor uns ſtehender Gegenſtand doppelt erſcheint, eben weil nunmehr das von ihm aus durch die Pupillen auf die Retinen gehende Licht, zwei nicht analoge Stellen dieſer trifft: umgekehrt, ſehn wir, aus demſelben Grund, den entfernteren Gegenſtand doppelt, wenn wir die Augen auf den näheren gerichtet haben und auf dieſem den optiſchen Winkel ſchließen. *)

---

*) Eine ausführliche und durch Figuren ſehr einleuchtend gemachte Darſtellung der Verhältniſſe der Augenaxen und der

Es iſt hiemit im Grunde nicht anders als damit, daß der Eindruck den ein belaſteter Körper auf jeden der zehn Finger macht, und der nach der Lage jedes

---

durch ſie herbeigeführten Phänomene findet man in Robert Smith' Optics. Jch ziehe dieſelbe jeder andern mir bekannten Erklärung des Einfachſehns und Doppeltſehns vor. Jn den neueſten Zeiten iſt freilich die Sache ganz anders dargeſtellt, namentlich vom Hrn. Dr. Troxler im 3ten Band der ophthalmologiſchen Bibliothek: daſelbſt wird gelehrt, das rechte Auge ſei der eine Pol und das linke Auge der andre Pol, und vom Doppeltſehn kurire das Schielen. Da indeſſen die Naturphiloſophen nicht ſowohl beweiſend und inducirend, als ſchlechthin behauptend und revelirend verfahren, ſo iſt man auch nicht zu einer Gegenargumentation verpflichtet. Uebrigens giebt die Vergleichung dieſer Aufſätze des Hrn. Dr. Troxler mit der Optik des Robert Smith Stoff zu der ſehr intereſſanten Betrachtung des Kontraſtes zwiſchen dem Einfluß auf die Naturwiſſenſchaften welchen damals Locke's Philoſophie hatte und dem welchen heute Schellings Philoſophie hat. — Mehr Berückſichtigung als beſagte Aufſätze des Hrn. Dr. Troxler verdient, meines Erachtens, eine im 6ten Band von Reils Archiv für Phyſiologie vom Hrn. Dr. Weber gelieferte neue Theorie des Einfachſehns mit zwei Augen. Dieſer hat die vom Prof. Ackermann gemachte anatomiſche Entdeckung der Partialdekuſſation der Augennerven (über deren Richtigkeit ich nicht entſcheiden kann) zum einzigen Datum genommen und eine allerdings ſinnreiche Anwendung davon gemacht zu einer neuen Theorie des Einfachſehns. Haltbar finde ich indeſſen dieſe keineswegs. Die unüberwindlichen Schwierigkeiten denen ſie unterworfen iſt, wird wohl Jeder einſehn der nur mäßigen Scharfſinn, einige philoſophiſche Bildung und phyſiolo-

Fingers gegen ihn verſchieden iſt, doch als von einem Körper herrührend erkannt wird: nie geht aus dem bloßen Eindruck, immer nur aus der Anwendung

---

giſche Kenntniß dazubringt. Ich werde deshalb hier keine ausführliche Kritik derſelben liefern, zumal da eine ſolche leicht ſo viel Raum einnehmen könnte als dieſe ganze Abhandlung. Nur ſoviel will ich kürzlich bemerken, daß jene Theorie das Einfachſehn mit zwey Augen eigentlich gar nicht erklärt; ſondern indem ſie das, was beim Sehn bloße Empfindung iſt, von der Retina weg auf die Sehehügel verlegt, ſie jene Frage bloß weiter zurückſchiebt und in die neue verwandelt: warum ſehn wir mit zwey Sehehügeln nicht doppelt? Das wirkliche Doppeltſehn vollends, das theils durch Schielen, theils durch die Richtung der Augenaxen auf einen nähern oder ferneren Gegenſtand als den doppelt erſcheinenden entſteht, wird durch ſie zum unauflöslichen Problem, da die unſymmetriſche Stellung der Augenaxen gar keinen Einfluß hat auf die Thätigkeit der Sehenerven und Sehehügel, welche hier doch die Sitze der Empfindung des Sehns ſeyn ſollen. Im größten Widerſpruch endlich, und wohl völlig unvereinbar mit dieſer Theorie ſind die ſehr merkwürdigen Verſuche des Du Tours, erzählt in ſeiner Abhandlung im 3ten Band der mémoires présentés à l'acad. roy. des Sciences p. 514. Ueberhaupt aber iſt die Einfachheit des angeſchauten Gegenſtandes, bei der Duplicität des geſehenen, nicht nur, wie Dr. Weber darzuthun ſucht, nicht durch bloße Optik zu erklären, ſondern auch nicht, wie er ſelbſt es wiederum will, durch bloße Phyſiologie: denn ſie entſteht im Verſtand und für den Verſtand, wie ich wünſche daß dieſes Kapitel einleuchtend mache. Noch verdient es beſonders gerügt zu werden, daß Hr. Dr. Weber als eine ausgemachte Thatſache angiebt, man ſehe, des Verſtandes auf ihn, die Erkenntniß eines Objets hervor.

Nunmehr aber kann, nachdem die Anſchauung erlernt iſt, ein ſehr merkwürdiger Fall eintreten, der zu allem Geſagten gleichſam die Rechnungsprobe giebt. Nachdem wir viele Jahre hindurch, jeden Augenblick die in der Kindheit erlernte Verarbeitung und Anordnung der Data der Sinnlichkeit nach den Geſetzen des Verſtandes geübt haben, können dieſe Data uns verrückt werden, durch eine Veränderung der Lage der Sinneswerkzeuge. Ich weiß nur zwei Fälle, in denen dies geſchieht: das Verſchieben der Augen aus ihrer natürlichen gleichmäßigen Lage, alſo das Schielen, und zweitens das Uebereinanderlegen des Mittel- und Zeige-Fingers. Wir ſehn und taſten jetzt einen Gegenſtand doppelt. Der Verſtand

---

wenn man vor ein Auge ein blaues und vor das andre ein gelbes Glas hält, grün: dies wäre freilich für ſeine Hypotheſe ein guter Beleg: iſt aber durchaus nicht der Fall und die Angabe völlig unwahr. Von der Unmöglichkeit auf dieſe Weiſe, indem jedes Auge eine andre Farbe ſieht, die aus beiden Farben zuſammenſezbare dritte hervorzubringen, kann man ſich noch deutlicher durch folgenden Verſuch überzeugen. Man ſehe ein gelbes und ein blaues Papier mit ſchielenden Augen an, und da man nun beide doppelt ſieht, führe man das eine gelbe Bild über das eine blaue: man wird beide zugleich am ſelbigen Ort, durchſichtig und ſich deckend ſehn: aber keineswegs wird eine grüne Farbe entſtehn.

verfährt wie immer richtig: allein er erhält lauter falſche Data: denn die vom ſelbigen Punkte gegen beide Augen gehenden Strahlen treffen nicht mehr auf beiden Netzhäuten die einander entſprechenden Stellen, und die äuſſern Seiten beider Finger berühren die entgegengeſetzten Flächen derſelben Kugel, was bei der natürlichen Lage der Finger nie ſeyn konnte. Es entſteht daher das Doppeltſehn und das Doppelttaſten, als ein falſcher Schein, der gar nicht wegzubringen iſt, weil der Verſtand die ſo mühſam erlernte Anwendung nicht ſogleich wieder fahren läßt und immer noch die bisherige Lage der Sinnesorgane vorausſetzt. Von dieſem Punkt unſrer Betrachtung aus, bietet ſich uns eine ſo deutliche Anſicht des Unterſchiedes zwiſchen Verſtand und Vernunft dar, daß ich nicht umhin kann, darauf aufmerkſam zu machen. Nämlich, jene Illuſion läßt ſich zwar für die Vernunft beſeitigen, nicht aber für den Verſtand zerſtören, der, eben weil er reiner Verſtand iſt, unvernünftig iſt. Ich meine dies: bei einer ſolchen abſichtlich veranſtalteten Illuſion, wiſſen wir ſehr wohl, in abstracto, alſo für die Vernunft, daß nur ein Objekt da iſt, obwohl wir mit ſchielenden Augen und verſchränkten Fingern zwei ſehn und taſten: aber trotz dieſer abſtrakten Erkenntniß bleibt die Illuſion ſelbſt noch immer unverrückt ſtehn: denn der Verſtand und die Sinnlichkeit ſind für die Sätze der Vernunft unzugänglich, d. h.

eben unvernünftig. Auch ergiebt ſich hier, was eigentlich Schein und was Irrthum ſei: jener der Trug des Verſtandes, dieſer der Trug der Vernunft: jener der Realität, dieſer der Wahrheit entgegengeſetzt. Schein entſteht indem der ſtets geſetzmäßigen und unveränderlichen Apprehenſion des Verſtandes ein ungewöhnlicher (d. h. von dem, auf welchen er ſeine Funktionen anzuwenden gelernt hat, verſchiedener) Zuſtand der Sinnesorgane untergelegt wird: auſſerdem entſteht er, wenn eine Wirkung, welche die Sinne ſonſt täglich und ſtündlich durch eine und dieſelbe Urſache erhalten, einmal durch eine ganz andre Urſache hervorgebracht wird: ſo z. B. wenn man eine Mahlerei für ein Bas-Relief anſieht. Irrthum hingegen iſt ein Urtheil der Vernunft, das nicht zu etwas auſſer ihm in derjenigen Beziehung ſteht, welche der Satz vom Grund, in derjenigen Geſtalt, in welcher er für die Vernunft als ſolche gilt, erfordert. Schein kann Irrthum veranlaſſen: dergleichen wäre z. B. beim angeführten Fall das Urtheil: „hier ſind zwei Kugeln" das zu nichts in der eben beſagten Beziehung ſteht. Hingegen wäre das Urtheil: „ich fühle eine Einwirkung gleich der von zwei Kugeln," wahr: denn es ſteht zu der Affektion des unmittelbaren Objekts in der angegebenen Beziehung. Der Irrthum läßt ſich tilgen, eben durch ein Urtheil das wahr iſt und den Schein zum Grunde hat, d. h. durch eine Ausſage des Scheins als ſolchen. Der Schein aber läßt ſich nicht tilgen, ausgenommen allmählig, indem das Ungewohnte gewohnt wird. Denn wenn man etwa die Augen immer in der ſchielenden Lage läßt, ſucht der Verſtand ſeine Apprehenſion zu berichtigen und Uebereinſtimmung zwiſchen den Wahrnehmungen auf verſchiedenen Wegen, z. B. zwiſchen Sehn und Taſten, hervorzubringen. Er thut alſo jetzt von Neuem was er im Kinde that: er lernt die Stellen auf jeder Retina kennen, welche der von einem Punkt ausgehende Strahl jetzt bei der neuen Lage der Augen trifft. Darum ſieht der habituell Schielende doch Alles nur einfach. *) Wer aber jeden Tag in einem andern Winkel

---

*) Wenn aber Jemand durch einen Zufall, z. B. eine Lähmung der Augenmuskeln, plötzlich zu einem konſtanten Schielen gezwungen wird; ſo ſieht er in der erſten Zeit fortdauernd Alles doppelt. Dies bezeugt der Fall den Cheſſelden (Anatomy, p. 324. 3d ed.) erzählt, daß durch einen Schlag auf den Kopf, den ein Mann erhielt, ſeine Augen eine bleibende verdrehte Stellung annahmen: er ſah nunmehr Alles doppelt, nach einiger Zeit aber wieder einfach, obgleich die unparallele Lage der Augen blieb. Eine ähnliche Krankengeſchichte ſteht in der ophthalmologiſchen Bibliothek, Bd. 3, 3tes St. S. 164. Wäre der dort geſchilderte Kranke nicht bald geheilt worden, ſo würde er zwar fortdauernd geſchielt, aber endlich nicht mehr doppelt geſehn haben. Noch ein Fall dieſer Art wird erzählt von Home in ſeiner Vorleſung in den philos. transact. for 1797. — Uebrigens mag es im-

ſchielte, würde immer alles doppelt ſehn. Wer immer die Finger übereinandergeſchlagen behielte, würde zuletzt auch nicht mehr doppelt taſten.

Da nun alſo keine Anſchauung ohne Verſtand iſt, ſo haben unſtreitig alle Thiere Verſtand: ja er unterſcheidet Thiere von Pflanzen, wie die Vernunft Menſchen von Thieren. Denn der eigentlich auszeichnende *Karakter der Thierheit iſt das Erkennen*, und dieſes erfordert durchaus Verſtand. Man hat auf vielerleiweiſe verſucht, ein Unterſcheidungszeichen zwiſchen Thieren und Pflanzen feſtzuſetzen, und nie etwas ganz Genügendes gefunden. Das Treffendeſte blieb noch immer motus spontaneus in victu sumendo. Aber dies iſt nur ein durch das Erkennen begründetes Phänomen, alſo dieſem unterzuordnen. Denn eine wahrhaft willkührliche, nicht aus mechaniſchen, chemiſchen oder phyſiologiſchen Urſachen erfolgende Bewegung geſchieht durchaus nach einem *erkannten Objekt*, welches das *Motiv* jener Bewegung wird. Sogar das Thier was der Pflanze am nächſten ſteht, der Polyp, wenn er mit ſeinen Armen ſeinen Raub ergreift und ihn zum Munde führt,

---

mer ſeyn, was Büffon behauptet, (hist. de l'acad. d. Sciences 1743) daß die ſehr ſtark und nach innen Schielenden mit dem verdrehten Auge gar nicht ſehn: nur wird dieſes nicht in allen Fällen gelten.

hat ihn (wiewohl noch ohne geſonderte Augen) geſehn, wahrgenommen und ſelbſt zu dieſer Anſchauung wäre es nimmermehr ohne Verſtand gekommen: das angeſchaute Objekt iſt das Motiv der Bewegung des Polypen. — Ich würde den Unterſchied zwiſchen unorganiſchem Körper, Pflanze und Thier alſo feſtſetzen: *Unorganiſcher Körper* iſt dasjenige, deſſen ſämmtliche Bewegungen aus einer äuſſern Urſache geſchehn, die, dem Grade nach, der Wirkung gleich iſt, ſo daß aus der Urſache die Wirkung ſich meſſen und berechnen läßt, und auch die Wirkung eine völlig gleiche Gegenwirkung in der Urſache hervorbringt. *Pflanze* iſt, was Bewegungen hat, deren Urſachen durchaus nicht, dem Grade nach, den Wirkungen gleich ſind und folglich nicht den Maasſtab für letztere geben, auch nicht eine gleiche Gegenwirkung erleiden: ſolche Urſachen heißen *Reize*. Nicht bloß die Bewegungen der ſenſitiven Pflanzen, ſondern alle Aſſimilation, Wachsthum, Neigung zum Licht u. ſ. w. der Pflanzen, iſt Bewegung auf Reize. *Thier* endlich iſt das, deſſen Bewegungen nicht nach dem Geſetz der Kauſalität, ſondern nach dem der Motivation erfolgen, welche die durch das Erkennen durchgegangene und durch daſſelbe vermittelte Kauſalität iſt: nur *das* iſt folglich Thier, was erkennt, und *das Erkennen iſt der eigentliche Karakter der Thierheit*. Man wende nicht ein, das Erkennen könne kein karakteriſtiſches Merkmal abgeben, weil wir, als auſſer dem zu beurtheilenden Weſen befindlich, nicht wiſſen können, ob es erkenne oder nicht. Denn dies können wir allerdings, indem wir nämlich beurtheilen ob dasjenige worauf ſeine Bewegungen erfolgen, auf daſſelbe als Reiz oder als Motiv gewirkt habe, worüber nie ein Zweifel übrig bleiben kann. Denn obgleich Reize ſich auf die angegebene Weiſe von Urſachen unterſcheiden, ſo haben ſie doch noch dies mit ihnen gemein, daß die Grade der Wirkungen jedes Reizes, unter einander noch immer im Verhältniß ſtehn mit der Dauer, Entfernung und Intenſität des Reizes; da hingegen das als Motiv wirkende Objekt nur wahrgenommen zu ſeyn braucht, gleichviel wie lange, wie entfernt, wie deutlich, ſobald es nur wirklich wahrgenommen iſt. Daß in manchem Betracht das Thier zugleich Pflanze, ja auch unorganiſcher Körper iſt, verſteht ſich von ſelbſt.

Ich komme jetzt endlich zu dem, was die Beziehung des bisher Geſagten auf unſern eigentlichen Gegenſtand, die Farben, enthält. Die Anſchauung, d. h. die Apprehenſion einer objektiven Welt, deren Theile durch den Raum getrennt und durch das Geſetz der Kauſalität (welches den Widerſpruch zwiſchen der ſtarren Unbeweglichkeit des Raums und der beſtandloſen Flucht der Zeit, beide vereinigend, ausgleicht) verbunden ſind, entſteht, wie oben, freilich nur ſehr im Allgemeinen, gezeigt iſt, durch den Verſtand, für den Verſtand, im Verſtande. Unmittelbare Objekte des Subjekts, d. i. deſſen, was Alles erkennend, nimmer erkannt wird, ſind die thieriſchen Leiber: ſie ſind die Ausgangspunkte für die Anſchauung der Welt. Ihre Modifikationen ſind daher vor aller Anſchauung gegeben, als bloße Empfindungen, ſind die Data, aus denen im Verſtande erſt die erkennende Anſchauung wird. Zu dieſen gehört nun auch der Eindruck des Lichts auf das Auge und auch die Farbe als eine Modifikation dieſes Eindrucks. Dieſe ſind alſo die Affektion des Auges, ſind die Wirkung ſelbſt, welche da iſt, auch ohne daß ſie auf eine Urſache bezogen werde. Das neugeborne Kind empfindet Licht und Farbe, ehe es den leuchtenden oder gefärbten Gegenſtand als ſolchen erkennt und anſchaut. Auch ändert kein Schielen die Farbe. Verwandelt der Verſtand die Empfindung in Anſchauung, dann wird freilich auch dieſe Wirkung auf ihre Urſach bezogen und übertragen, und dem einwirkenden Körper Licht oder Farbe als Qualitäten, d. h. Wirkungsarten, beigelegt. Immer aber wird er nur als dieſe Wirkung hervorbringend anerkannt. „Der Körper iſt roth,“ heißt, er wirkt im Auge die rothe Farbe. Seyn iſt überhaupt mit Wirken gleichbedeutend: daher auch im Teutſchen, überaus treffend und mit unbewußtem Tiefſinn, Alles was iſt, wirklich genannt wird. — Dadurch daß die Farbe als einem Körper inhärirend erkannt wird, wird ihre dieſem vorhergegangene unmittelbare Erkenntniß übrigens durchaus nicht geändert: ſie iſt und bleibt Affektion des Auges: als deren Urſach wird der Gegenſtand angeſchaut: die Farbe ſelbſt aber iſt allein die Wirkung, iſt der im Auge hervorgebrachte Zuſtand, und als ſolcher unabhängig vom Gegenſtand, der nur für den Verſtand da iſt: denn alle Anſchauung iſt eine intellektuale.

Zweites Kapitel.

Von den Farben.

§. 2.

Volle Thätigkeit des Auges.

Es ergiebt ſich aus unſrer bisherigen Betrachtung, daß Helle, Finſterniß und Farbe, im engſten Sinn genommen, Zuſtände, Modifikationen des Auges ſind, die vom Subjekt des Erkennens unmittelbar wahrgenommen werden. Eine philoſophiſche Betrachtung der Farbe muß von dieſem Begriff derſelben ausgehn und demnach damit anfangen, ſie als phyſiologiſche Erſcheinung darzuſtellen. Erſt nach dieſer Betrachtung iſt, als eine von ihr völlig verſchiedene, die der äuſſeren Urſachen jener Modifikationen des Auges anzuſtellen, d. h. die Betrachtung derjenigen Farben, welche Göthe ſehr richtig in phyſiſche und chemiſche eingetheilt hat.

Es iſt unbezweifelte Lehre der Phyſiologie, daß Senſibilität nie reine Paſſivität ſei, ſondern Reaktion auf empfangenen Reiz. *) Die dem Auge eigenthüm-

---

*) Eine ſehr überzeugende Auseinanderſetzung hievon findet man unter andern in Darwin's Zoonomia p. 19, ſeqq.

liche Reaktion auf äuſſern Reiz nenne ich ſeine Thätigkeit. Dasjenige was durch ſich ſelbſt, unmittelbar und urſprünglich, dieſe Thätigkeit anreizt, iſt das Licht. Das die volle Einwirkung des Lichts empfangende Auge äuſſert alſo ſeine volle Thätigkeit. Mit Abweſenheit des Lichts, oder Finſterniß, tritt Unthätigkeit des Auges ein.

Körper, welche unter Einwirkung des Lichts auf ſie, ganz wie das Licht ſelbſt auf das Auge zurückwirken, ſind glänzend oder Spiegel.

Weiß aber ſind die Körper, welche, der Einwirkung des Lichts ausgeſetzt, nicht ganz wie das Licht ſelbſt auf das Auge zurückwirken, ſondern mit einer geringen Verſchiedenheit, nämlich mit einer gewiſſen Milderung und gleichmäßigen Verbreitung, die man, wenn man nicht von der Erſcheinung im Auge auf ihre Urſache abgehn will, nicht näher beſtimmen kann, als daß ſie die Abweſenheit des Glanzes und der ſtrahlenden Beſchaffenheit des Lichts ſei. Man könnte, wie man ſtrahlende Wärme von der diffundirten unterſcheidet, die Weiße diffundirtes Licht nennen. Will man aber die Wirkung durch die Urſache ausdrücken, dann iſt Göthe's Erklärung des Weiſſen, daß es die vollendete Trübe ſei, überaus treffend und richtig. Körper welche, unter Einwirkung des Lichts auf ſie, gar nicht auf das Auge zurückwirken, ſind ſchwarz.

Vom Glanze wird in dieſer ganzen Betrachtung, als etwas ihren Gegenſtand nicht angehendes, abgeſehn. Das Weiſſe wird als das zurückwirkende Licht, und daher die Wirkung beider (des Lichts und des Weiſſen) auf das Auge als im Weſentlichen dieſelbe angeſehn. Wir ſagen demnach: unter Einwirkung des Lichts oder des Weiſſen iſt das Auge in voller Thätigkeit: mit Abweſenheit jener beiden aber, d. h. bei Finſterniß oder Schwarz, iſt Unthätigkeit des Auges gegeben.

§. 3.

Intenſiv getheilte Thätigkeit des Auges.

Die Einwirkung des Lichtes und des Weiſſen auf das Auge und die aus ihr erfolgende Thätigkeit deſſelben hat Grade, in denen, mit ſtetigem Uebergang, das Licht der Finſterniß und das Weiſſe dem Schwarzen ſich annähert. Im erſten Fall heißen ſie Halbſchatten und im andern Grau. Wir erhalten alſo folgende zwei Reihen der Beſtimmungen der Thätigkeit des Auges, die im Weſentlichen nur eine Reihe ausmachen und bloß durch den Nebenumſtand der unmittelbaren oder der vermittelten Einwirkung des Reizes auseinandertreten:

Licht;	Halbſchatten;	Finſterniß.
Weiß;	Grau;	Schwarz.

Die Grade der verminderten Thätigkeit des Auges

(Halbſchatten und Grau) bezeichnen eine nur theilweiſe Intenſität derſelben: ich nenne deshalb die Möglichkeit ſolcher Grade überhaupt die **intenſive Theilbarkeit der Thätigkeit des Auges.**

§. 4.

Extenſiv getheilte Thätigkeit des Auges.

Wie wir die Thätigkeit des Auges intenſive theilbar fanden, ſo kann dieſelbe auch, da ſie einem ausgedehnten Organ, der Retina, inhärirt, eben mit dieſem, extenſive getheilt werden: wodurch ſich eine **extenſive Theilbarkeit der Thätigkeit des Auges** konſtituirt.

Das Daſeyn dieſer ergiebt ſich ſchon daraus, daß das Auge mannigfaltige Eindrücke zugleich, alſo nebeneinander, erhalten kann. Beſonders deutlich aber wird es aus der von Göthe (Bd. I, p. 9 u. p. 13) dargeſtellten Erfahrung, daß ein ſchwarzes Kreuz auf weiſſem Grunde eine Weile angeſehen und dann dieſen Eindruck gegen den gleichgültigen einer grauen oder dämmernden Fläche vertauſcht, die umgekehrte Erſcheinung im Auge veranlaßt, nämlich ein weiſſes Kreuz auf ſchwarzem Grunde. Der Verſuch läßt ſich jeden Augenblick am Fenſterkreuz machen. Dieſe Erſcheinung erklärt ſich daraus, daß auf denjenigen Stellen der Retina, welche vom weiſſen Grunde getroffen wurden, die Thätigkeit des Auges durch dieſen

Reiz ſo erſchöpft iſt, daß ſie gleich darauf nicht mehr merklich erregt werden kann durch den viel geringern Reiz der grauen Fläche, welche hingegen auf die übrigen, vorhin vom ſchwarzen Kreuz getroffenen und während dieſer Unthätigkeit ausgeruhten Stellen, mit ihrer ganzen Kraft wirkt und daſelbſt einen dieſer angemeſſenen intenſiven Grad der vollen Thätigkeit des Auges hervorruft. Demnach iſt die Umkehrung der Erſcheinung hier eigentlich nur ſcheinbar, nicht aber, wie man übrigens zu glauben geneigt ſeyn möchte, eine wirkliche Aktion in die der vorhin ausgeruhte Theil von ſelbſt geräth: denn wenn man, nach erhaltenem Eindruck, das Auge ſchließt, oder ins völlig Finſtere ſieht, ſo kehrt ſich die Erſcheinung nicht um; ſondern bloß der empfangene Eindruck dauert eine Weile fort: und dieſe Thatſache würde mit jener Annahme wohl nicht zu vereinigen ſeyn.

§. 5.

Qualitativ getheilte Thätigkeit des Auges.

Die bis hieher dargeſtellte und wohl keinem Zweifel unterworfene intenſive und extenſive Theilbarkeit der Thätigkeit des Auges läßt ſich zuſammenfaſſen unter den gemeinſamen Begriff einer *quantitativen Theilbarkeit der Thätigkeit des Auges*. Nunmehr aber iſt mein Vorhaben zu zeigen, daß noch eine dritte, von jenen beiden toto genere verſchiedene Theilung jener Thätigkeit vorgehn kann, nämlich eine qualitative, und daß dieſe wirklich vollzogen werde, ſobald dem Auge irgend eine Farbe, auf welchem Wege es auch ſei, gegenwärtig iſt. Zu dieſer Betrachtung bietet uns die am Ende des vorigen Paragraphs erwähnte Erſcheinung einen bequemen Uebergang dar. Ich bringe ſie nochmals vor die Augen.

Man betrachte eine weiße Scheibe auf ſchwarzem Grunde, und ſehe ſodann auf eine dämmernde oder hellgraue Fläche: es wird ſich dem Auge eine ſchwarze Scheibe auf hellem Grunde darſtellen. Dies iſt noch völlig die Erſcheinung der extenſiven Theilbarkeit der Thätigkeit des Auges. Auf der Stelle der Retina, welche von der weiſſen Scheibe affizirt war, iſt hiedurch die Sehkraft für eine Weile erſchöpft und es tritt völlige Unthätigkeit ein. Man kann dies dem vergleichen, daß ein Tropfen Schwefeläther, der auf der Hand verdunſtet, die Wärme dieſer Stelle wegnimmt, bis ſie allmählig ſich wieder herſtellt. — Jetzt aber ſetze man an die Stelle der weiſſen Scheibe eine gelbe. Nunmehr wird, wenn man auf die graue Fläche blickt, ſtatt der ſchwarzen Scheibe, welche die völlige Unthätigkeit dieſer Stelle der Retina ausſprach, ſich eine violette darſtellen. Dies iſt was Göthe ſehr treffend das phyſiologiſche Farbenſpektrum genannt hat; auch ſämmtliche hiehergehörige Thatſachen hat er mit großer Richtigkeit und erſchöpfender

Vollſtändigkeit dargeſtellt: ich ſetze die Bekanntſchaft mit dieſer Darſtellung, oder wenigſtens mit denen in der Einleitung berührten früheren, voraus. — Mir ſcheint nun aus der Anſchauung des beſagten Phänomens, aus der aufmerkſamen Vergleichung deſſen was auf eine weiſſe mit dem was auf eine gelbe Scheibe im Auge folgt, nachſtehende Erklärung davon hervorzugehn, deren Evidenz eben aus unſrer ferneren Betrachtung, die jenes Phänomen unter ſeinen verſchiedenen Modifikationen verfolgen wird, mehr und mehr erhellen ſoll. — Bei der Darſtellung der gelben Scheibe im Auge iſt nicht, wie vorhin von der weiſſen Scheibe, ſeine volle Thätigkeit in Anſpruch genommen worden; ſondern dieſe hat ſich nunmehr qualitativ getheilt und iſt in zwei Hälften auseinander getreten, davon die eine ſich als gelbe Scheibe dargeſtellt hat, die andre dagegen zurückgeblieben iſt und nun von ſelbſt, ohne neuen äuſſern Reiz, als violettes Spektrum hervortritt. Beide, die gelbe Scheibe und das violette Spektrum, als die bei dieſer Erſcheinung getrennten qualitativen Hälften der vollen Thätigkeit des Auges, ſind zuſammengenommen dieſer gleich: ich nenne daher jede das Komplement der andern. Da nun aber ferner der Eindruck des Gelben dem des vollen Lichtes viel näher kommt als der Eindruck des Violetten, ſo müſſen wir zur erſten Annahme ſogleich die zweite fügen, nämlich daß die quali-

tativen Hälften in welche hier die Thätigkeit des Auges ſich theilte, einander *nicht gleich* ſind, ſondern die gelbe Farbe ein viel größerer qualitativer Theil der Thätigkeit des Auges iſt, als ihr Komplement, die violette. Man bemerke aber wohl, daß das *unweſentliche* Hell und Dunkel, welches die Vermiſchung der Farbe mit Weiß oder Schwarz iſt und unten noch beſonders erörtert werden ſoll, hier nicht gemeint iſt und nichts zur Sache thut. Jede Farbe nämlich hat einen Punkt der größten Reinheit und Freiheit von allem Weiß und Schwarz, welcher Punkt auf *Runge's* ſehr ſinnreich erdachter *Farbenkugel* durch den Aequator, der vom weiſſen und ſchwarzen Pol gleich fern liegt, dargeſtellt iſt. Es iſt der Punkt der größten Energie jeder Farbe: aber eben auf dieſem hat ſie eine innre und weſentliche Annäherung zum Weiſſen, oder Verwandſchaft mit dem Eindruck des vollen Lichtes, und andrerſeits wieder eine dieſer im umgekehrten Verhältniß entſprechende Annäherung zur Finſterniß. Jenes der Farbe weſentliche innre Weiß iſt von allem ihr durch zufällige Beimiſchung gegebenen ſehr unterſchieden, indem die Farbe es im Zuſtand ihrer größten Energie beibehält, das zufällige, eingemiſchte Weiß aber dieſe ſchwächt. So iſt z. B. Violett unter allen Farben die weſentlich dunkelſte, unwirkſamſte: Gelb dagegen die weſentlich hellſte und heiterſte: das Violette kann zwar durch Beimiſchung von Weiß ſehr hell werden, aber es erhält dadurch keine größre Energie, vielmehr verliert es nur noch mehr von der ihm eigenthümlichen, und wird in ein blaſſes, mattes, dem Hellgrau ähnliches Lila verwandelt, das keineswegs ſich mit der Energie des Gelben vergleichen kann, ja nicht einmal die des Blauen je erreicht. Umgekehrt kann man allen und auch den weſentlich hellſten Farben durch Beimiſchung von Schwarz, jeden beliebigen Grad von Dunkelheit ertheilen, welches ihnen aufgedrungene Dunkel aber ebenfalls ſogleich ihre Energie ſchwächt: ſo, wenn aus Gelb Braun wird. An der Wirkſamkeit der Farben als ſolcher alſo, an ihrer Energie, läßt ſich erkennen, ob ſie rein ſind und frei von allem ihrem Weſen fremden Schwarz oder Weiß. Wegen ſeiner innern, weſentlichen Helligkeit nun, iſt das Gelbe für einen ungleich größeren qualitativen Theil der Thätigkeit des Auges zu erkennen, als ſein Komplement, das Violette, welches vielmehr von allen Farben die dunkelſte iſt.

Man laſſe nunmehr die zum Beiſpiel gebrauchte vorhin gelbe Scheibe rothgelb werden, ſo wird das Violett des darauf erſcheinenden Spektrums ſich vom Rothen genau ſo viel entfernen, als die Scheibe ſich demſelben nähert: iſt dieſe grade in der Mitte zwiſchen Gelb und Roth, ſo iſt das Spektrum rein Blau. Das Orange iſt vom Weiſſen, als der vollen Thätigkeit des Auges, ſchon ferner als das Gelbe, und dagegen das Blau, ſein Komplement, um eben ſo viel dem Weiſſen näher als das Violette. Hier ſind alſo die qualitativen Hälften der getheilten Thätigkeit ſich ſchon viel weniger ungleich. Ganz gleich werden ſie endlich, wenn die Scheibe *roth* (Göthe's Purpur, das weder ins Gelbe noch ins Violette irgend ziehende Roth,) und das Spektrum vollkommen *grün* wird. Dieſe beiden Farben ſtellen alſo die in zwei *gleiche Hälften* qualitativ getheilte Thätigkeit des Auges dar, und hieraus erklärt ſich ihre auffallende, jede andere übertreffende Harmonie, die Stärke mit der ſie ſich fordern und hervorrufen, und die ausgezeichnete Schönheit, die wir jeder derſelben für ſich und noch mehr beiden neben einander zuerkennen: ſo daß ich dieſe beiden völlig gleichen Hälften der qualitativ getheilten Thätigkeit des Auges, Purpur und Grün, χρωματα κατ' εξοχην, couleurs par excellence nennen möchte.

Folgende Verhältniſſe laſſen ſich freilich für jetzt noch nicht beweiſen und müſſen ſich daher gefallen laſſen hypothetiſch zu heißen, *) allein aus der Anſchauung erhalten ſie volle Ueberzeugungskraft: wie *Roth* und *Grün* die beiden *völlig gleichen* qualitativen

---

*) Die Angabe eines zum Beweiſe für ſie dienenden Experiments findet man am Ende des §. 15.

Hälften der Thätigkeit des Auges ſind, ſo iſt Orange $\frac{2}{3}$ dieſer Thätigkeit, und ſein Komplement Blau nur $\frac{1}{3}$; Gelb iſt $\frac{3}{4}$ der vollen Thätigkeit, und ſein Komplement Violett nur $\frac{1}{4}$. Es darf uns hiebei nicht irre machen, daß Violett, da es zwiſchen Roth, das $\frac{1}{2}$ iſt, und Blau, das $\frac{1}{3}$ iſt, in der Mitte liegt, doch nur $\frac{1}{4}$ ſeyn ſoll: es iſt hier wie in der Chemie: aus den Beſtandtheilen läßt ſich die Qualität der Zuſammenſetzung nicht vorherſagen. Violett iſt die dunkelſte aller Farben, obgleich es aus zwei hellern, als es ſelbſt iſt, entſteht: daher es auch, ſobald es nach einer oder der andern Seite ſich neigt, heller wird: dies gilt von keiner andern möglichen Farbe: Orange wird heller, wenn es zum Gelben, dunkler, wenn es zum Rothen ſich neigt: Grün, heller nach der gelben, dunkler nach der blauen Seite: Gelb, als die hellſte aller Farben, thut umgekehrt daſſelbe, was ſein Komplement, das Violett: es wird nämlich dunkler, es mag ſich zur orangen oder zur grünen Seite neigen. — Aus der Annahme eines ſolchen, in ganzen und den erſten Zahlen ausdrückbaren Verhältniſſes, und zwar allein daraus, erklärt es ſich vollkommen, warum Gelb, Orange, Roth, Grün, Blau, Violett feſte und ausgezeichnete Punkte im ſonſt völlig ſtetigen und unendlich nüancirten Farbenkreiſe ſind und man ſie durch Beilegung beſonderer Namen überall und von jeher dafür erkannt hat. Auch könnte vielleicht dieſes innre mathematiſche Verhältniß der Farben zu einander endlich den ſo lange und ſo beharrlich, aber immer vergeblich geſuchten Vergleichungspunkt der Farben mit den Tönen geben. Nur muß man nicht vorausſetzen daß er hier auch gleich auf der Oberfläche liege: und überhaupt würde ſich vielleicht doch nur eine einſeitige und entfernte Analogie ergeben. — Geht nun ferner unſre zuletzt roth geweſene Scheibe ins *Blaurothe* über, ſo wird das Spektrum *gelb*, und wir durchwandern denſelben Kreis in entgegengeſetzter Richtung.

Anmerkung. Man hat nicht Anſtoß daran zu nehmen, daß, indem die qualitative Theilung der Thätigkeit des Auges zum Unterſchied und im Gegenſatz der bloß quantitativen aufgeſtellt worden, dennoch bei jener von gleichen und ungleichen Hälften, alſo einem quantitativen Verhältniß, die Rede iſt. Jede qualitative Theilung nämlich, iſt zugleich, in einer untergeordneten Hinſicht, eine quantitative. So iſt jede chemiſche Scheidung eine qualitative Theilung der Materie, im Gegenſatz der bloß quantitativen, mechaniſchen Theilung: nothwendig iſt aber auch jene zugleich immer noch eine quantitative, ein Theilen der Maſſe als Maſſe, eben wie die mechaniſche. —

Die gegebene Erklärung der Farbe iſt alſo im Weſentlichen folgende. *Die Farbe iſt die qualitativ getheilte Thätigkeit des Auges.* Die Verſchiedenheit der Farben iſt das Reſultat der Verſchiedenheit der qualitativen Hälften, in welche die Thätigkeit des Auges zerfallen kann, und ihres

Verhältniſſes zu einander. Gleich können dieſe Hälften nur Ein Mal ſeyn, und dann ſtellen ſie den Purpur und das vollkommne Grün dar. Ungleich können ſie in unzähligen Verhältniſſen ſeyn und daher iſt die Zahl der möglichen Farben unendlich. Jeder Farbe wird nach ihrer Erſcheinung ihr im Auge zurückgebliebenes Komplement zur vollen Thätigkeit des Auges, als gefordertes Spektrum folgen. Ein je größerer Theil der vollen Thätigkeit des Auges eine Farbe iſt, ein deſto kleinerer derſelben iſt ihr Komplement zu dieſer Thätigkeit: d. h. je mehr eine Farbe, und zwar weſentlich, nicht zufällig, hell, dem Weißen nahe iſt, deſto dunkler, der Finſterniß näher, wird das nach ihr ſich zeigende Spektrum ſeyn. Da der Farbenkreis eine zuſammenhängende ſtetige Größe, ohne innre Grenzen, iſt, und alle ſeine Farben in unmerklichen Nüancen in einander übergehn; ſo erſcheint es, wenn man auf dieſem Standpunkt ſtehn bleibt, als willkührlich, wie viele Farben man annimmt. Eben dieſes ſcheint es mir zu ſeyn, was Demokritos meinte, wenn er, nach Plutarch, behauptete, τῳ νομῳ χροιην ειναι, d. h. nicht durch die Natur, ſondern durch willkührliche Uebereinkunft, ſeien gewiſſe beſtimmte Farben allgemein angenommen und bezeichnet. Das Unrichtige dieſer Behauptung fühle indeſſen Jeder, auch ergiebt es ſich ſchon daraus, daß bei allen Völkern, zu allen Zeiten, für Roth, Grün, Blau, Orange, Gelb, Violett, beſondre Namen ſich finden und überall verſtanden werden, als dieſelben ganz beſtimmten Farben bezeichnend, obſchon dieſe in der Natur höchſt ſelten rein und vollkommen vorkommen, daher ſie gewiſſermaaßen a priori erkannt ſeyn müſſen (ähnlich den geometriſchen Figuren, die gar nicht in der Wirklichkeit vollkommen zu geben ſind): und wenn gleich jene Namen den wirklichen Farben meiſtens nur a potiori beigelegt werden, d. h. jede vorkommende Farbe nach derjenigen aus jenen ſechs benannt wird, der ſie am nächſten kommt; ſo weiß doch Jeder ſie von der Farbe der jener Name im engſten Sinn angehört noch immer zu unterſcheiden und anzugeben ob und wie ſie von dieſer abweicht, z. B. ob ein empiriſch gegebenes Gelb rein iſt, oder ob es ins Grüne oder Orange zieht: er muß alſo eine Norm, ein Ideal, eine Epikuriſche Anticipation der gelben und jeder Farbe unabhängig von der Erfahrung in ſich tragen, mit welcher er jede wirkliche Farbe vergleicht. Den Schlüſſel hiezu aber und zugleich die Widerlegung jenes Demokritiſchen Satzes giebt uns einzig und allein die Erkenntniß, daß das ſich als in gewiſſen ganzen und den erſten Zahlen ausdrückbar darſtellende Verhältniß der beiden Hälften in welche bei den angeführten Farben die Thätigkeit des Auges ſich theilt, dieſen drei Farbenpaaren einen Vorzug giebt und ſie vor allen andern auszeichnet. —

Aber eine beſtimmte Zahl, z. B. ſieben, unabhängig von der Thätigkeit des Auges und den Verhältniſſen ihrer Theilbarkeit, vorhandener Ur-Farben, die zuſammen die Summe aller Farben ausmachten, anzunehmen, iſt abſurd. Die Zahl der Farben iſt unendlich: dennoch enthalten jede zwei entgegengeſetzte Farben die Elemente, die volle Möglichkeit aller andern. Denn die Farbe erſcheint immer als Dualität, da ſie die qualitative Bipartition der Thätigkeit des Auges iſt. Man muß daher gar nicht von einzelnen Farben reden, ſondern von Farbenpaaren, deren jedes die ganze, in zwei Hälften zerfallne Thätigkeit des Auges enthält. Die Theilungspunkte ſind unzählig; und, als durch äuſſere Urſachen beſtimmt, inſofern für das Auge zufällig. Sobald aber die eine Hälfte gegeben iſt, folgt die andre, als ihr Komplement, nothwendig. (Dies iſt dem zu vergleichen daß in der Muſik der Grundton willkührlich, mit ihm aber alles andre beſtimmt iſt). Es war dem Geſagten zufolge eine doppelte Abſurdität die Summe aller Farben aus einer ungraden Zahl beſtehn zu laſſen: hierin blieben aber die Newtonianer ſich immer treu, wenn ſie auch von der Zahl, welche ihr Meiſter feſtgeſetzt, abgiengen und bald fünf bald drei Urfarben annahmen.

§. 6.

Polarität des Auges und Polarität überhaupt.

Dieſe nunmehr dargeſtellte, ſich qualitativ theilende Thätigkeit des Auges glaube ich mit dem vollſten Recht eine *Polarität* nennen zu können, ohne zu den häufigen Misbräuchen, welche dieſer Begriff in der neueſten Zeit erlitten hat, einen neuen zu fügen. Jene Funktion des Auges wird dadurch unter *einen* Geſichtspunkt gebracht mit andern Erſcheinungen, mit welchen ſie dieſes gemein hat, daß zwei, in specie entgegengeſetzte, in genere aber identiſche Erſcheinungen weſentlich einander bedingen, dergeſtalt, daß keine ohne die andere weder geſetzt noch aufgehoben werden kann, dennoch aber ſo, daß ſie nur in der Trennung und im Gegenſatze beſtehn und ihre Vereinigung eben das Ende und Verſchwinden beider iſt. Die Polarität des Auges hat indeſſen das Unterſcheidende, daß bei ihr in der Zeit, alſo ſucceſſiv iſt, was bei den andern polariſchen Erſcheinungen im Raum, alſo ſimultan. Ferner hat ſie das Beſondere, daß der Indifferenzpunkt, wiewohl innerhalb gewiſſer Gränzen, verrückbar iſt. Der hier aufgeſtellte und mit dem anſchaulichſten Beiſpiel verbundene Begriff einer *qualitativ getheilten Thätigkeit* möchte ſogar der Grundbegriff *aller Polarität* ſeyn und unter ihn ſich Magnetismus, Elektricität und Galvanismus bringen laſſen, deren jedes nur die Erſcheinung einer in zwei ſich bedingende, ſich ſuchende und zur Wiedervereinigung ſtrebende Hälften zerfallnen Thätigkeit iſt. In dieſem Sinn können wir ſodann einen auf ſie alle paſſenden Ausdruck in Platons Worten aufſtellen: επειδη ουν ἡ Φυσις διχα ετμηθη, ποθουν ἑκαστον το ἡμισυ το αὑτου, ξυνηει. Die Polarität des Auges könnte ſogar, als die uns zunächſt liegende, uns über das innre Weſen aller Polarität in mancher Hinſicht Aufſchlüſſe geben. Indem man die bei den andern übliche Bezeichnung auch auf ſie anwendet, wird man wohl nicht anſtehn, das + dem Roth, Orange und Gelb, hingegen das — dem Grün, Blau und Violett beizulegen. Sehr nahe liegt hier nun auch die freilich ganz hypothetiſche Muthmaßung, daß bei der + Seite die Retina, bei der — Seite die Chorioidea vorwaltend thätig ſei.

§. 7.

Ein Gleichniß.

Ganz beiläufig erwähne ich noch, daß zu der qualitativ getheilten Thätigkeit des Auges einen in mancher Hinſicht paſſenden und erläuternden Vergleich, wenn auch nur ganz zufällig, die Chladni'ſchen Klangfiguren liefern. Sie entſtehn nämlich dadurch, daß bei jedem durch Streichen erzeugten Ton, auf der ganzen Scheibe zugleich, gewiſſe, in regelmäßigen räumlichen Verhältniſſen ſtehende Theile ſich ſchwingend bewegen, während die übrigen vollkommen ruhig bleiben. Der durch Schlag hervorgebrachte Klang hingegen ſetzt alle Theile der Scheibe gleichmäßig in Schwingung, nur im Ganzen ſtärker und ſchwächer, aber immer in gleicher Art; ſtatt daß das Streichen vielerlei Töne und eben ſo viele Figuren giebt. Das Schwingen der Scheibe durch Streichen wäre demnach der qualitativ, und das durch Schlagen der intenſiv theilweiſen Thätigkeit des Auges zu vergleichen, und die determinirten, bedeutſamen Klangfiguren entſprächen den Farben, dagegen die durch den Schlag ebenmäßig, nur dichter oder dünner, aber ohne Figur und Bedeutung zerſtreuten Sandkörner den verſchiedenen Abſtufungen des Grau. Nur muß man hiebei ſtets eingedenk ſeyn, daß auf der Scheibe noch immer bloß quantitativ iſt, was im Auge qualitativ.

§. 8.

Die ſchattige Natur der Farbe.

Zu der aufgeſtellten Theorie der Farbe gehört nun aber weſentlich noch folgende, für dieſelbe, wie auch für Göthe's Farbenlehre ſehr wichtige Betrachtung, welche, wenn man das bisher Geſagte für wahr erkennt, eine Ableitung a priori des von Göthe ſo nachdrücklich behaupteten und wiederholt urgirten weſentlichen σκιερον der Farbe heiſſen kann.

Wir haben bei der qualitativ getheilten Thätigkeit des Auges das Hervortreten der einen Hälfte weſentlich bedingt gefunden durch die Unthätigkeit der andern, wenigſtens auf der ſelbigen Stelle der Retina: grade ſo, wie das durch erhöhte Thätigkeit des Ganglienſyſtems hervortretende Bewußtſeyn des Somnambulismus bedingt iſt durch Bewußtloſigkeit des Gehirns, und umgekehrt. Unthätigkeit des Auges aber iſt, wie oben geſagt, Finſterniß. Demnach muß das als Farbe erſcheinende Hervortreten der qualitativen Hälfte der Thätigkeit des Auges durchaus von einer gewiſſen Finſterniß begleitet ſeyn. Dies hat ſie nun gemein mit der intenſiv getheilten Thätigkeit des Auges, die wir oben als Grau oder Halbſchatten erkannt haben: und dieſe Gemeinſchaft eben, dieſes, daß dort qualitativ iſt, was hier intenſiv, hat Göthe richtig bemerkt und durch den Ausdruck *σκιερον* angedeutet. Jedoch waltet hierbei folgender ſehr bedeutender Unterſchied ob. Daß die Thätigkeit des Auges der Intenſität nach nur theilweiſe iſt, giebt keine ſpecifiſche und weſentliche Veränderung derſelben und bedingt keinen eigenthümlichen Effekt; ſondern es iſt eben nur eine zufällige, gradweiſe Verminderung der vollen Thätigkeit. Bei der qualitativ theilweiſen Thätigkeit des Auges hingegen, hat die hervortretende Thätigkeit der einen Hälfte die Unthätigkeit der andern zur weſentlichen und nothwendigen Bedingung, denn ſie beſteht nur durch dieſen Gegenſatz. Wir können daher ganz füglich den Halbſchatten und das Grau gleichnißweiſe eine mechaniſche, wenn gleich unendlich feine Mengung des Lichts mit der Finſterniß nennen; hingegen die, mit der qualitativ partiellen Thätigkeit des Auges gegebene, Farbe, als eine chemiſche Vereinigung und innige Durchdringung des Lichts und der Finſterniß anſehn: denn beide ~~zerſetzen~~ ſich hier gleichſam gegenſeitig, und indem jedes ſeine eigne Natur aufgiebt, entſteht ein neues Produkt, das mit jenen beiden nur noch entfernte Aehnlichkeit, dagegen hervorſtechenden eigenen Karakter hat. Dieſe aus der qualitativ theilweiſen Thätigkeit des Auges nothwendig hervorgehende Vermählung des Lichtes mit der Finſterniß, deren Phänomen die Farbe iſt, bewährt und erläutert alſo was Göthe vollkommen richtig und treffend bemerkt hat, daß die Farbe weſentlich ein σκιερον ſei. Ueber dieſen Göthiſchen Satz aber hinaus, lehrt ſie uns noch, daß eben dasjenige, was in jeder dem Auge gegenwärtigen Farbe die Rolle des σκιερον ſpielt, es wieder iſt, was nachher als geforderter Spektrum dem Auge erſcheint: in dieſem Spektrum ſelbſt aber wiederum die vorher dageweſene Farbe nunmehr die Rolle des σκιερον übernehmen muß.

§. 9.

Verhältniß der aufgeſtellten Theorie zur Newtoniſchen.

Und eben hier ſcheint nun auch die Quelle der Newtoniſchen Irrlehre zu liegen, „daß die Farben Theile des bei der Brechung zerſplitterten Lichtſtrahls wären.“ Er ſah nämlich, daß die Farbe dunkler iſt als das Licht oder das Weiſſe, nahm nun als extenſiv was intenſiv iſt, als mechaniſch was dynamiſch iſt, als quantitativ was qualitativ iſt, ſuchte im Lichte was im Auge zu ſuchen war, und ließ alſo den Lichtſtrahl aus ſieben farbigen, noch dazu (Spartam quam nactus es orna!) in ihrem Verhältniß den ſieben Intervallen der Muſik gleichen Strahlen zuſammengeſetzt ſeyn, denen die Farbe, nach vom Auge unabhängigen Geſetzen, als eine qualitas occulta einwohnt.

Daß indeß auch in jenem Irrthum ein entferntes Analogon, eine Ahndung der Wahrheit gelegen hat, iſt nicht abzuleugnen und ergiebt ſich eben von dem Geſichtspunkt unſrer Betrachtung aus. Dieſer gemäß nämlich haben wir, ſtatt des *getheilten Lichtſtrahls*, *eine getheilte Thätigkeit des Auges*: jedoch ſtatt der ſieben Theile haben wir nur zwei, aber auch wieder unzählige, je nachdem man es nimmt. Denn die Thätigkeit des Auges wird bei jeder möglichen Farbe halbirt, aber der Durchſchnittspunkte gleichſam ſind unzählige und daraus entſpringen die Nüancen der Farben, die, auch abgeſehn vom Blaß oder Dunkel derſelben, wovon bald die Rede ſeyn wird, unzählig ſind. Demnach wären wir auf dieſe Weiſe von einer *Theilung des Sonnenſtrahls* zu einer *Theilung der Thätigkeit des Auges* zurückgeführt. Dieſer Weg der Betrachtung überhaupt aber, der vom beobachteten Gegenſtand auf den Beobachter ſelbſt zurück geht, ließe ſich durch ein Paar der glänzendeſten Beiſpiele in der Geſchichte der Wiſſenſchaften empfehlen und als der richtige beurkunden: denn

Non aliter, si parva licet componere magnis,

hat Kopernikus an die Stelle der Bewegung des ganzen Firmaments, die der Erde, und der große Kant an die Stelle der erkannten abſoluten Beſchaffenheiten aller Dinge, die Erkenntnißformen des Subjekts geſetzt. Γνῶθι σᾶυτον ſtand auf dem Tempel zu Delphi!

Anmerkung. Da wir hier einmal darauf aufmerkſam geworden, daß wir in unſrer Erklärung der Farbe vom Licht zum Auge zurückgegangen ſind, ſo daß für uns die Farben nichts weiter als in polaren Gegenſätzen erſcheinende Aktionen des Auges ſelbſt ſind; ſo mag auch die Bemerkung Platz finden, daß eine Ahndung hievon immer dageweſen iſt und ſich unter anderm darin zeigte, daß unter den ſogenannten ſekundären Qualitäten der Dinge allemal die Farbe obenan ſteht und kein Philoſoph jemals die Farbe für einen wirklichen weſentlichen Beſtandtheil der Körper hat wollen gelten laſſen, während er nicht etwa nur Ausdehnung und Gewicht, ſondern auch jede Beſchaffenheit der Oberfläche, das Weiche und Harte, Glatte und Rauhe, ja zur Noth lieber den Geruch und Geſchmack des Dings für wirkliche konſtituirende Beſtandtheile deſſelben gelten ließ, als die Farbe. Andrerſeits mußte er doch die Farbe als etwas vom Dinge, wenn es nicht ein anders werden ſollte, Unzertrennliches anerkennen, aber dennoch wiederum als etwas das bei den allerverſchiedenſten Dingen ſich völlig gleich und bei übrigens gleichen verſchieden findet, daher unweſentlich ſeyn muß. Dies alles machte die Farbe zu einem ſchwierigen, perplexen und darum verdrießlichen Thema. Dieſerhalb ſagt denn auch ein alter Skribent, wie Göthe anführt: "Hält man dem Stier ein rothes Tuch vor, ſo wird er wüthend, aber der Philoſoph, wenn man nur überhaupt von Farbe ſpricht, fängt an zu raſen."

Die nunmehr im Umriß aufgeſtellte Theorie der Farbe, welcher zu Folge dieſe eine qualitativ partielle Thätigkeit des Auges iſt, führt von ſelbſt, und noch mehr wenn man ihre eben berührte Analogie mit der Newtoniſchen Irrlehre betrachtet, auf die Frage, ob denn nicht, durch Wiedervereinigung der beiden qualitativen Hälften der Thätigkeit des Auges, die ſich uns in jeder Farbe nebſt ihrem als phyſiologiſch gefoderter Gegenſatz erſcheinendem Komplement darſtellen, die volle Thätigkeit des Auges, d. i. die Wirkung des reinen Lichtes oder des Weiſſen ſich herſtellen laſſe, — eben wie, nach Newtons Behauptung, aus den ſieben Farben der ganze Lichtſtrahl oder das Weiſſe ſich wieder zuſammenſetzen laſſen ſoll. Inwiefern nun dieſe Frage in Hinſicht auf Theorie und Praxis zu bejahen ſei, wird beſſer gezeigt werden können, nachdem die aufgeſtellte Theorie der Farbe noch durch folgende ihr angehörige Erörterung ergänzt ſeyn wird.

§. 10.

Ungetheilter Reſt der Thätigkeit des Auges.

Auſſer dem Verhältniß der Farben zu einander, im in ſich geſchloſſenen, durch völlig ſtetige Uebergänge verſchmolzenen Farbenkreiſe, bemerken wir, wie ſchon oben (§. 5.) berührt, noch, daß jede Farbe an und für ſich ein Maximum von Energie hat, von welchem abgehend, ſie einerſeits durch Verblaſſen ins Weiſſe, andrerſeits durch Verdunkeln ins Schwarze ſich verliert. Unſrer Darſtellung gemäß iſt dies nur folgendermaaßen zu erklären. Indem, durch äuſſern Reiz veranlaßt, die volle Thätigkeit des Auges ſich qualitativ theilt und ſo irgend eine Farbe entſteht, kann jedoch ein Theil dieſer vollen Thätigkeit unzerſetzt bleiben. Ich rede nicht von einem Theil der Retina, der in ungetheilter Thätigkeit bleiben kann, während die Thätigkeit eines andern ſich qualitativ theilt: dies wird noch unten zur Sprache kommen: ſondern ich ſage: die Thätigkeit des Auges, gleichviel ob auf der ganzen Retina oder einem Theil derſelben, kann, indem ſie, zur Hervorbringung der Farbe, ſich qualitativ theilt, noch einen ungetheilten Reſt zugleich beibehalten, und dieſer wiederum kann entweder ganz aktiv, oder ganz ruhend, oder zwiſchen beiden, d. h.

intenſiv theilweis thätig ſeyn. Nach Maasgabe hievon nun wird alsdann die Farbe, ſtatt in ihrer vollen Energie, ſich blaß, oder auch ſchwärzlich, in vielen Abſtufungen, zeigen. Man ſieht leicht ein, daß in dieſem Fall eine Vereinigung der intenſiven Theilung der Thätigkeit des Auges mit der qualitativen Statt hat. Am anſchaulichſten wird dieſes dadurch, daß wenn man eine durch ein ihr unweſentliches Schwarz verdunkelte und geſchwächte Farbe betrachtet, ihr darauf als Spektrum ſich zeigendes Komplement um eben ſo viel durch Bläſſe geſchwächt erſcheint. Wenn man eine Farbe lebhaft, energiſch, brennend nennt, ſo bedeutet dies, dem Geſagten zufolge, eigentlich, daß bei ihrer Gegenwart die ganze Thätigkeit des Auges ſich rein theile, ohne daß ein ungetheilter Reſt übrig bleibe.

§. 11.

Herſtellung des Weiſſen aus Farben.

Ich kehre jetzt zurück zu der oben aufgeworfenen Frage, nach der Wiederherſtellung der vollen Thätigkeit des Auges, oder des Weiſſen, durch Vereinigung zweier entgegengeſetzter Farben. Es ergiebt ſich von ſelbſt, daß wenn dieſe Farben ſchwärzlich waren, d. h. im Auge ein Theil ſeiner Thätigkeit unzerſetzt und zugleich auch inaktiv blieb, dieſe Finſterniß durch jene Vereinigung nicht aufgehoben wird, alſo Grau übrig bleibt. Wären aber die Farben in voller Energie, d. h. die Thätigkeit des Auges ohne Ueberreſt getheilt, oder auch waren ſie blaß, d. h. der unzerſetzte Ueberreſt der Thätigkeit des Auges war aktiv; ſo muß, zufolge unſrer Theorie, welche zwei entgegengeſetzte Farben als gegenſeitige Ergänzungen zur vollen Thätigkeit des Auges, durch deren Theilung ſie entſtanden ſind, betrachtet, ohne allen Zweifel, die Vereinigung ſolcher Farben die volle Thätigkeit des Auges herſtellen, alſo den Eindruck des reinen Lichts oder des Weiſſen hervorbringen. Auf ein Beiſpiel angewandt ließe ſich dieſes in Formeln ſo ausdrücken:

Roth = voller Thätigkeit des Auges — Grün
Grün = voller Thätigkeit des Auges — Roth

Roth + Grün = voller Thätigkeit des Auges = der Wirkung des Lichts oder des Weiſſen.

Auch die praktiſche Darſtellung hievon hat keine Schwierigkeit, ſobald wir bei den Farben im engſten Sinne ſtehn bleiben, d. h. bei den Affektionen des Auges. Alsdann aber haben wir es allein mit phyſiologiſchen Farben zu thun, zudem wäre das Reſultat des Experiments bloß ihr Ausbleiben, und dieſer experimentale Beweis möchte Manchem zu immateriell und ätheriſch vorkommen. Er iſt übrigens dieſer. Wenn man z. B. ein lebhaftes Roth anſieht, ſo wird ein grünes Spektrum folgen, ſieht man ein Grün an, ſo folgt ein rothes Spektrum. Blickt man nun aber, nach angeſchautem Roth, ſogleich und mit derſelben Stelle der Retina eben ſo lange auf ein wirkliches Grünes, ſo bleiben beide Spektra aus.

Ueberzeugender würde freilich das Experiment der Herſtellung des Weiſſen aus phyſiſchen oder gar aus chemiſchen Farben ſeyn. Hier iſt es aber immer einer beſondern Schwierigkeit unterworfen. Wenn wir nämlich uns an dieſe Farben halten wollen, ſo ſind wir eigentlich von der Farbe abgegangen zu der Urſache, die als Reiz auf das Auge wirkend, es zur Hervorbringung der Farbe, d. h. zur qualitativen Theilung ſeiner Thätigkeit, veranlaßt. Weiter unten wird von den Urſachen der Farbe in dieſem Sinn und ihrem Verhältniß zur Farbe im engſten Sinn die Rede ſeyn. Hieher gehört nur Folgendes. In der äuſſern materiellen Urſache der Farbe (d. h. in der chemiſchen oder phyſiſchen Farbe) muß nicht nur für die Aktivität der einen Hälfte der Thätigkeit des Auges, ſondern auch für die Ruhe der andern, welche als das der Farbe weſentliche *σκιερον* erſcheint, eine ihr entſprechende konkrete Urſache, ein materieller Repräſentant ſich vorfinden, welcher, auch nach der Vereinigung entgegengeſetzter Farben, als Materie beharrt, ſeine Wirkung zu thun fortfährt und immer Grau verurſachen wird. Er giebt zwar, ſobald, durch die Vereinigung der Gegenſätze, die Farben als Farben verſchwunden ſind, die Rolle auf, die er bei Hervorbringung derſelben ſpielte: allein er bleibt jeßt als caput mortuum, oder als ihre abgeworfene Hülle zurück, und wie er vorhin zur qualitativen Theilung der Thätigkeit des Auges beitrug, ſo wirkt er jeßt eine intenſiv theilweiſe Thätigkeit des Auges, d. h. Grau. Dieſerwegen nun wird an chemiſchen Farben, ihrer durchaus materialen Natur wegen, die Herſtellung des Weiſſen aus einem Farbenpaar wohl nie dargeſtellt werden können, wenn nicht etwa beſondre Modifikationen hinzutreten: ein Beiſpiel jener Herſtellung unter ſolchen werde ich etwas weiter unten beibringen. Hingegen bei phyſiſchen Farben, ja in einzelnen Fällen beim Verein phyſiſcher und chemiſcher, läßt ſich jene Darſtellung ſchon ausführen. Iſt indeſſen bei der phyſiſchen Farbe die vermittelnde Trübe grob materialer Natur und vielleicht noch dazu nicht ganz gleichartig und ſtellenweis undurchſichtig, wie ein angerauchtes Glas, ein kohlenführender Rauch, ein Pergament u. dgl. ſo gelingt auch hier, aus den angeführten Gründen, das Experiment nicht vollkommen. Dies iſt hingegen der Fall bei den prismatiſchen Farben: denn hier iſt das Trübe, als ein bloßes Nebenbild, von ſo zarter Natur, daß, wenn es auch nicht, was jedoch wohl ſeyn mag, bei der Vereinigung entgegengeſeßter Farben wirklich aufgehoben wird, es entweder, ſobald es nicht mehr durch ſeine Stellung, vermöge welcher es die Farben hervorbrachte, bedeutſam iſt, auch nicht mehr ſichtbar bleibt, oder auch, wie jede gehäufte Trübe, eben Weiß giebt. — Man erzeuge, im objektiven prismatiſchen Verſuch, durch die Vereinigung des Violett eines Prisma's mit dem Gelbroth eines andern, den Purpur, führe auf dieſen das Grün aus der Mitte eines dritten Prisma's, und die Stelle erſcheint weiß. — Göthe ſelbſt führt (Bd. I, p. 600, §. 556) dieſen Verſuch an, will ihn jedoch, wegen ſeiner, übrigens gerechten, Polemik gegen Newton, nicht als Beiſpiel und Beweis der Herſtellung des Weiſſen aus Farben gelten laſſen. Allein der Grund den er dagegen vorbringt, daß nämlich hier ein dreifaches Sonnenlicht das eigentlich doch vorhandene Grau unſichtbar mache, iſt in der That nicht triftig. Denn jede dieſer drei prismatiſchen Farben enthält hier ſchon das σκιερον ſo gut als das Sonnenlicht in ſich. Wie nun jedes dieſer drei σκιερων für ſich, des mit ihm verbundenen Lichts ungeachtet, doch in jeder einzelnen der drei Farben ſichtbar iſt, ſo kann dadurch, daß drei ſolche σκιερα mit ſammt ihren drei Lichtern vereinigt werden, das Ganze nicht an Helle gewinnen. Wenn Diviſor und Dividendus mit der gleichen Zahl multiplicirt werden, ändert der Quotient ſich nicht. Nicht die vermehrte Erleuchtung alſo, die durch das vermehrte Dunkel aufgewogen wird, ſondern der Gegenſatz der Farben iſt es, der hier den Eindruck des reinen Lichts oder des Weiſſen herſtellt. Zugleich leichter und deutlicher, dabei noch augenſcheinlicher dem Göthiſchen Einwurf nicht unterworfen, kann man dies Experiment auf folgende Weiſe machen. Man führe zwei prismatiſche Farbenſpektra dergeſtalt über einander, daß das Violett des erſten das Gelb des zweiten, und das Blau des erſten das Orange des zweiten deckt; dann wird ebenfalls aus der Vereinigung eines jeden dieſer zwei Farbenpaare Weiß entſtehn, und zwar wird, weil beide Farbenpaare neben einander liegen, die weiſſe Stelle noch einmal ſo breit ſeyn als im vorigen Verſuch. *) So läßt ſich alſo mit prismatiſchen Farben die Herſtellung des Weiſſen an allen drei Hauptfarbenpaaren zeigen. Ferner läßt der Verſuch ſich auch ſubjektiv und ſogar mit Hinzuziehung einer chemiſchen Farbe machen: nur muß man alsdann ein ſolches Farbenpaar wählen, das aus den *ungleichſten* qualitativen Hälften der Thätigkeit des Auges beſteht, alſo Gelb und Violett, und zwar muß die größte, alſo weſentlich hellſte Hälfte die chemiſche Farbe, die kleinere, alſo dunklere, die phyſiſche Farbe ſeyn: weil nur dann das beharrende materielle σκιερον der chemiſchen Farbe nicht Maſſe genug hat um merklich zu wirken. Man ſehe ein energiſch gelbes, völlig ebenes und fleckenloſes Papier auf weiſſem Grund durch das Prisma an: die Stelle wo der violette Saum das Gelbe deckt, wird völlig weiß erſcheinen. Daſſelbe geſchieht wenn man das objektive Spektrum auf ein gelbes Papier fallen läßt; doch iſt wegen der undeutlicheren Ränder des objektiven Spektrums der Erfolg hier nicht ganz ſo frappant. Mit andern Farbenpaaren gelingt der Verſuch unvollkommner, doch um ſo beſſer, je heller weſentlich die chemiſche Farbe iſt. Endlich ſogar aus zwei chemiſchen Farben läßt ſich das Weiße herſtellen, unter der beſondern Beſtimmung, daß ſolche eben wie die phyſiſchen vom Lichte durchdrungen ſeien und daher ihr σκιερον, ſobald es, indem durch Aufhebung des Gegenſatzes die Farben verſchwinden, ſeine Bedeutſamkeit verliert, für ſich nicht merklich mehr wirken kann. Ein auf dieſe Art aus einem Farbenpaar hergeſtelltes Weiß iſt alles weiße Glas. Nämlich in den Glashütten geräth bekanntlich meiſt alles Glas urſprünglich grün: wovon die Urſache ſein Eiſengehalt iſt. Dieſes Grün läßt man aber nur dem ſchlechtern Glaſe: um es aufzuheben und weiſſes Glas zu liefern, braucht man, als empiriſch gefundenes Gegenmittel, einen Zuſatz von Braunſtein: welches Manganoxyd aber an ſich das Glas roth färbt, wie an den rothen Glasflüſſen zu ſehn und auch daran, daß wenn, bei der Verfertigung des weißen Glaſes, zu viel Braunſtein der grünen Maſſe zugeſetzt iſt, das Glas röthlich ſpielt, wie manche Biergläſer und vorzüglich die Engliſchen Fenſterſcheiben.

---

*) Dies iſt Newtons 13tes Experiment des 2ten Theils des erſten Buchs. Dennoch ſtimmt es durchaus nicht zu ſeiner Theorie: denn er mag nun (wie er nach Gelegenheit abwechſelnd thut) ſieben oder unzählige homogene Lichter annehmen, ſo decken ſich hier überall immer nur zwei, nicht aber ſieben oder unzählige.

Die angeführten Beiſpiele mögen hinreichen zur Beſtätigung deſſen was aus meiner Theorie nothwendig folgt, daß aus zwei entgegengeſetzten Farben das Weiſſe allerdings herzuſtellen iſt.[*]

---

[*] Mehrere ſehr artige Beiſpiele hievon findet man in einem Aufſatz des Hrn. v. Grotthuß, im 3ten Band der Beiträge zur Chemie und Phyſik von Schweigger. Hr. v. Grotthuß wird bei Aufſtellung derſelben gewahr, daß ſie mit Newtons Theorie gar nicht zuſammenſtimmen: er meint indeſſen dieſe bedürfe nur einer Berichtigung und legt, als wolle er ſich gegen Verketzerung verwahren, das Bekenntniß ſeines unerſchütterlichen Glaubens an dieſelbe ab. Dieſer Aufſatz enthält übrigens eine nach Pater Scherfers und Anderer Vorgang ausgeführte Erklärung der phyſiologiſchen Farbenerſcheinungen gemäß der Newtoniſchen Theorie. Das Unſtatthafte derſelben geht zur Genüge ſchon daraus hervor, daß das phyſiologiſche Farbenſpektrum nicht allein auf einem weiſſen Grunde geſehn wird, ſondern auch vollkommen gut und deutlich auf einem völlig ſchwarzen und dazu beſchatteten Grunde, ja ſogar mit geſchloſſenen und noch mit der Hand bedeckten Augen, endlich auch auf jeder gefärbten Fläche, wo freilich ein Konflikt dieſer Farbe mit der phyſiologiſchen entſteht: ferner auch daraus, daß wenn man, ein durch angeſtarrtes Violett erregtes gelbes Spektrum im Auge habend, ein blaues Papier anſieht, Grün erſcheint.

Es iſt nicht zu läugnen, daß Göthe, indem er die Herſtellung des Weiſſen aus Farben unbedingt verneinte, zu weit gieng und von der Wahrheit abirrte. Er that es indeſſen nur, weil er beſtändig die Newtoniſche Irrlehre im Auge hatte und gegen dieſe mit Recht behauptete, daß die Anhäufung der Farben nicht zum Licht führe, da jede Farbe ſowohl der Finſterniß als dem Licht angehöre: er wollte alſo das σκιερόν der Farbe durch jene Verneinung beſonders

---

Uebrigens iſt begreiflicherweiſe eine weiſſe und noch viel mehr eine graue oder beſchattete Fläche dem Hervortreten des phyſiologiſchen Farbenſpektrums beſonders günſtig: weil, was die Thätigkeit des Auges überhaupt erregt, auch das ſpontane Hervortreten ihrer qualitativen Hälfte entgegenkommend erleichtern muß: eine graue Fläche, die ſchon an ſich nur einen Theil, nämlich einen intenſiven, der Thätigkeit des Auges hervorruft, muß das bereits determinirte Hervortreten eines qualitativen Theils vorzüglich begünſtigen. Auch hängt dieſes mit dem zuſammen, was Göthe (Bd. 1. S. 216) bemerkt, daß die chemiſche Farbe eines weiſſen Grundes bedürfe um zu erſcheinen. — Daß, wie Hr. v. Grotthuß erwähnt, der Schatten bei farbiger Beleuchtung nur dann das Komplement dieſer Farbe zeigt, wann ihn eine zweite farbloſe Beleuchtung erhellt, kommt daher, daß jeder Schatten nur Halbſchatten iſt, und jener daher auch, wenn gleich nur ſchwach, von der farbigen Beleuchtung tingirt iſt, welche Färbung erſt indem eine farbloſe Beleuchtung auf ihn fällt, in dem Grade verdünnt und geſchwächt wird, daß, wo er das Auge trifft, dieſes das Komplement der farbigen Beleuchtung hervorbringen kann.

geltend machen, und obwohl er wußte, daß die ſich fordernden Farben, vermiſcht, ſich als Farben zerſtören, ſo erklärte er dies doch hauptſächlich aus der dabei Statt habenden Miſchung der drei Grundfarben im chemiſchen Sinn und wollte Grau als das unbedingte und weſentliche Reſultat behaupten. Der wahre letzte Grund davon daß entgegengeſetzte Farben vereinigt ſich aufheben, weil ſie nämlich qualitative Hälften der getheilten Thätigkeit des Auges ſind, die alſo jetzt wieder zuſammengeſetzt wird, war ihm noch verborgen geblieben und eben dadurch auch der eigentliche Grund und das innre Weſen des von ihm ſo ſehr urgirten, von der Farbe unzertrennlichen σκιερον, daß dies nämlich nichts anders, als die Erſcheinung der Ruhe der inaktiven Hälfte der Thätigkeit des Auges iſt und daſſelbe folglich durch die Wiedervereinigung beider Hälften ebenfalls ganz und gar verſchwinden muß, daß alſo endlich das Grau, welches die chemiſchen Farben, bei ihrem Verſchwinden durch Vereinigung der Gegenſätze, übrig laſſen, nicht den Farben ſelbſt, ſondern nur der materialen Bedingung in dieſer ihrer grob materialen Urſache angehört und in Bezug auf die Farben als ſolche ein zufälliges genannt werden kann. Es wäre übrigens die größte Unbilligkeit und Undankbarkeit, wenn man Göthen einen Vorwurf daraus machen wollte, daß in einem weitläuftigen Werk, welches ſo viele Irrthümer aufdeckt und ſo viele neue Wahrheiten lehrt, dieſe Irrung ſich vorfindet. Multi pertransibunt et augebitur scientia.

Andrerſeits kann man keineswegs behaupten, daß Newton in dieſem Punkt eigentlich die Wahrheit getroffen habe. Denn wenn auch zugegeben werden muß, daß er im Allgemeinen lehrt, aus Farben laſſe ſich das Weiſſe herſtellen; ſo bleibt doch der Sinn in welchem er es ſagt, nämlich die Lehre, daß die ſieben Farben die Grundbeſtandtheile des Lichts ſeien, welches aus ihrer Vereinigung rekomponirt werde, eine völlige Abſurdität. Der phyſiologiſche Gegenſatz der Farben, auf dem ihr ganzes Weſen beruht und in Bezug auf welchen allein die Herſtellung des Weiſſen oder des vollen Lichteindrucks aus Farben, und zwar aus zwei, aus jedem beliebigen Farbenpaar, nicht aus ſieben beſtimmten Farben, Statt hat, iſt ihm immer unbekannt, ja ungeahndet geblieben, und mit dieſem auch die wahre Natur der Farbe. Zudem beweiſt die Herſtellung des Weiſſen aus zwei Farben die Unmöglichkeit derſelben aus ſieben. Man kann alſo zu Gunſten Newtons weiter nichts ſagen, als daß er zufällig einen der Wahrheit nahe kommenden Ausſpruch gethan hat. Weil er aber dieſen in einem falſchen Sinn und zum Behuf einer falſchen Theorie vorbrachte, ſo ſind auch die Experimente durch die er ihn belegen will größtentheils ungenügend und falſch. Eben hiedurch verleitete er nun Göthe, im Widerſpruch gegen jene falſche Theorie, zu viel zu leugnen. Und ſo iſt denn der ſeltſame Fall eingetreten, daß das wahre und wirkliche Faktum der Herſtellung des vollen Lichteindrucks oder des Weiſſen, durch Vereinigung von Farben (man muß hier unbeſtimmt laſſen ob zwei oder ſieben), von Newton aus einem unrichtigen Grund und zum Behuf einer falſchen Theorie behauptet, von Göthen aber im Zuſammenhange eines ſonſt richtigen Syſtems von Thatſachen geleugnet iſt.

§. 12.

Die drei Arten der Theilung der Thätigkeit des Auges im Verein.

Ich bemerke noch der Vollſtändigkeit wegen, daß, wie die Abweichung einer Farbe von ihrer höchſten Energie, entweder ins Blaſſe oder ins Dunkle, eine Vereinigung der qualitativen Theilung der Thätigkeit des Auges mit der intenſiven iſt, gleichermaaßen auch die extenſive Theilung mit der qualitativen ſich verbindet, indem ein Theil der Retina die eine, ein andrer eine andre Farbe auf äuſſern Reiz hervorbringt, wo denn bekanntlich nach Aufhören des Reizes die beiden geforderten Farben an jeder Stelle ſich als Spektra einfinden. Beim gewöhnlichen Gebrauch des Auges werden meiſtens alle drei Arten der Theilung der Thätigkeit deſſelben zugleich und im Verein vollzogen.

§. 13.

Von einigen Verletzungen und einem krankhaften Zuſtande des Auges.

Auch mag hier die Bemerkung Platz finden, daß diejenigen Spektra, welche durch mechaniſche Erſchütterung des Auges, und die, welche durch Blendung hervorgebracht werden, der Art nach als einerlei anzuſehn und nur dem Grade nach verſchieden ſind. Wie die erſtern durch offenbare Verletzung entſtehn, ſo ſind die letztern Erſcheinungen einer durch Ueberreizung hervorgebrachten transitoriſchen Zerrüttung der Thätigkeit des Auges, welche alsdann, gleichſam aus ihrem Gleichgewicht gebracht, ſich krampfhaft bald ſo bald anders theilt und ſo die Erſcheinungen zeigt, welche Göthe (Bd. I, p. 15) beſchreibt. Ein geblendetes Auge hat, wenn es ins Helle ſieht, ein rothes, wenn ins dunkle, ein grünes Spektrum, eben weil ſeine Thätigkeit durch die Gewalt des Ueberreizes getheilt iſt und nun, nach Maasgabe des äuſſern Verhältniſſes, bald die eine bald die andre Hälfte hervortritt.

Auch noch dies bemerke ich beiläufig. Die der Blendung entgegengeſetzte Verletzung des Auges iſt die Anſtrengung deſſelben in der Dämmerung. Bei der Blendung iſt der Reiz von Auſſen zu ſtark, bei der Anſtrengung in der Dämmerung iſt er zu ſchwach. Durch den mangelnden äuſſern Reiz des Lichts iſt nämlich die Thätigkeit des Auges intenſiv getheilt und nur ein kleiner Theil derſelben iſt wirklich aufgeregt. Dieſer wird nun aber durch willkührliche Anſtrengung, z. B. beim Leſen, vermehrt, alſo ein intenſiver Theil der Thätigkeit wird ohne Reiz, ganz durch innre Anſtrengung, aufgeregt. Um die Schädlichkeit hievon recht anſchaulich zu machen, bietet ſich mir kein andrer als ein obſcöner Vergleich dar, der mir alſo aus dieſer Rückſicht erlaubt ſeyn möge. Jenes ſchadet nämlich auf dieſelbe Art, wie Onanie und überhaupt jede, ohne Einwirkung des naturgemäßen Reizes von Auſſen, durch bloße Phantaſie entſtehende Aufreizung der Genitalien viel ſchwächender iſt, als die wirkliche natürliche Befriedigung des Geſchlechtstriebes.

Warum die künſtliche Beleuchtung der Lichtflamme das Auge mehr angreift als das Tageslicht, wird durch meine Theorie erſt eigentlich verſtändlich. Die Lichtflamme beleuchtet Alles röthlichgelb: (daher auch die blauen Schatten). Folglich ſind, ſo lange wir bei Licht ſehn, immer nur etwas über $\frac{2}{3}$ der Thätigkeit des Auges erregt und tragen die ganze Anſtrengung des Sehns, während beinahe $\frac{1}{3}$ feiert. Dieß muß auf eine ähnliche Art ſchwächen, wie der Gebrauch eines geſchliffenen Glaſes vor einem Auge. Es war daher ein guter Vorſchlag, die Nachtbeleuchtung durch blaue, ein wenig violette Gläſer, dem Tageslicht ähnlich zu machen. Man ſehe, Parrot, traité de la manière de changer la lumière artificielle en une lumière semblable à celle du jour. Strasb. 1791.

Menſchen die gar keine Farben ſehn, müſſen höchſt ſelten ſeyn und ſind ein ſehr intereſſantes Phänomen. In Riga lebt (oder lebte wenigſtens noch vor kurzem) ein Herr von Zimmermann, der ein vollkommnes Beiſpiel jener Art iſt. Die folgenden Nachrichten über ihn verbürgt mir der Verleger dieſer Schrift, der ihn ſelbſt gekannt hat und ſich auch auf den Herrn Oberſchuldirektor Albanus beruft, welcher Erzieher jenes Herrn geweſen iſt. Für dieſen Herrn von Zimmerman alſo iſt durchaus keine Farbe vorhanden: er ſieht Alles nur weiß, ſchwarz und in Nüancen von Grau. Er ſpielt ſehr gut Billiard, und da dieſes in Riga mit gelbgefärbten und rothen Bällen geſchieht, kann er ſolche doch ſehr wohl unterſcheiden, weil ihm die rothen viel dunkler ausſehn. (Nach meiner Theorie muß ihm, bei reinen Farben, roth noch einmal ſo dunkel als gelb ſeyn). Nun hat man aber mit ihm, indem wahrſcheinlich ein zufälliger Anlaß die Wahl beſtimmte, einen Verſuch angeſtellt, der in Hinſicht auf meine Theorie nicht glücklicher hätte erdacht werden können. Er trug eine rothe Uniform: man legte ihm ſtatt ihrer eine grüne hin: er bemerkte gar nichts, zog dieſe an und war im Begriff damit auf die Parade zu gehn. Denn freilich müſſen für ihn reines roth und reines grün ſich ſo gleich ſeyn, wie $\frac{1}{2} = \frac{1}{2}$ iſt. Seinen Augen fehlt alſo gänzlich die Fähigkeit ihre Thätigkeit qualitativ zu theilen. Es wäre höchſt wünſchenswerth, daß nach ſeinem Ableben ſeine Augen unterſucht würden, wo wahrſcheinlich irgend eine Abnormität jenem Mangel entſprechen und mit einem Mal anatomiſchen Aufſchluß geben wird über die Funktion des Auges bei der qualitativen Theilung ſeiner Thätigkeit.

§. 14.

Von den äuſſern Reizen, welche die qualitative Theilung der Thätigkeit des Auges erregen.

Wir haben bisher die Farben in der engſten Bedeutung betrachtet, nämlich als Zuſtände, Affektionen des Auges. Dieſe Betrachtung, wenn erſchöpfend ausgeführt, gäbe den erſten und weſentlichſten Theil der Farbenlehre, die Farbenlehre im engſten Sinn. Als der zweite würde ſich an ihn ſchlieſſen die Betrachtung der Urſachen, welche, als Reize auf das Auge wirkend, nicht wie das reine Licht und das Weiſſe ſeine volle Thätigkeit in ſtärkern oder ſchwächern Graden, ſondern immer nur eine qualitative Hälfte derſelben hervorrufen. Da der äuſſere Reiz der Thätigkeit des Auges zuletzt immer das Licht iſt, ſo muß für die beſagte Modifikation jener Thätigkeit auch eine ihr genau entſprechende Modifikation des Lichts nachgewieſen werden können. Welche dieſes ſei, iſt das punctum controversiae zwiſchen Newton und Göthe. Eine gründliche Unterſuchung und ſyſtematiſche Darſtellung des Phänomens ſelbſt und eine Theorie ſeiner von den äuſſern Urſachen unabhängigen Geſetzmäßigkeit, ſcheint mir auch zur Entſcheidung über die auſſer dem Auge liegenden Urſachen deſſelben viel beitragen zu können. Ich habe eine ſolche zu liefern geſucht. Was ſich nun von dieſem unſerm Standpunkte aus, unabhängig von aller experimentalen Unterſuchung der nachgeforſchten äuſſern Urſachen, und alſo inſofern a priori, darüber feſtſetzen läßt, wäre etwa Folgendes.

1) Die Farben ſelbſt, ihre Verhältniſſe zu einander und die Geſetzmäßigkeit ihrer Erſcheinung, dies Alles liegt im Auge ſelbſt, und iſt nur eine beſondere Modifikation ſeiner Thätigkeit: die äuſſere Urſache kann nur als Reiz, als Anlaß zur Aeuſſerung jener Thätigkeit, alſo nur ſehr untergeordnet wirken: ſie kann bei der Hervorbringung der Farbe im Auge, d. i. bei der Erregung ſeiner Polarität, immer nur eine ſolche Rolle ſpielen, wie bei Hervorrufung der im Körper ſchlummernden Elektricität, d. i. Trennung des + E und — E, die Reibung. Keineswegs aber können die Farben in beſtimmter Zahl irgendwo auſſer dem Auge vorhanden ſeyn, dort beſtimmte Geſetze und Verhältniſſe zu einander haben und nun ganz fertig dem Auge überliefert werden. Wollte man, trotz

allen dieſem, eine Vereinigung meiner Theorie mit der Newtoniſchen bewerkſtelligen; ſo ließe dieſer unglückliche Gedanke ſich nur ausführen mittelſt der Annahme der wunderlichſten harmonia praestabilita, zu welcher jemals ein Menſchenkopf in ſeiner ſpekulativen Bedrängniß griff. Zufolge derſelben nämlich müßten gewiſſe Farben, obwohl ſie im Auge, nach den Geſetzen ſeiner Funktionen, eben wie alle übrigen unzähligen Farben, entſtehn, dennoch ſchon im Lichte ſelbſt, und zwar in ſeinen Beſtandtheilen, eigens dazu bereitliegende, gleichſam beſtellte Urſachen haben.

2) Jede Farbe iſt die qualitative Hälfte der vollen Thätigkeit des Auges, zu der ſie durch eine andre Farbe, ihr Komplement, ergänzt wird. Folglich giebt es durchaus nur Farbenpaare und keine einzelne Farben: alſo kann man nicht ſieben, eine ungrade Zahl, einzig wirklich exiſtirende Farben annehmen.

3) Die Farben bilden einen ſtetigen Kreis, innerhalb deſſen es keine Gränzen, keine feſte Punkte giebt. Durch Theilung dieſes Kreiſes entſteht jede Farbe, und ihr ergänzender Gegenſatz iſt ſofort gegeben: beide zuſammen enthalten immer den ganzen Kreis. Die Farben ſind alſo der Zahl nach unendlich: daher kann man durchaus weder ſieben, noch irgend eine andre beſtimmte Zahl feſtſtehender Farben annehmen. Bloß durch ihr rationales, leicht aufzufaſſendes und in den erſten Zahlen ausdrückbares Verhält-

niß zeichnen ſich drei Farbenpaare beſonders aus und ſind deshalb immer durch eigne Namen bezeichnet worden: wofür auſſer dieſem kein andrer zureichender Grund iſt, da ſie übrigens vor den andern nichts voraus haben.

4) Der unendlichen Anzahl möglicher Farben, welche aus der, auf unendliche Weiſen modifikabeln Theilbarkeit der Thätigkeit des Auges entſpringt, muß auch in der als Reiz wirkenden äuſſern Urſach eine eben ſo unendliche und der zarteſten Uebergänge fähige Modifikabilität entſprechen. Dies leiſtet aber keineswegs die Annahme von ſieben oder irgend einer beſtimmten Anzahl homogener Lichter, *) als Theile des weiſſen Lichts, die jedes für ſich ſteif und ſtarr daſtehn, mit einander aber vereinigt, nie etwas anderes geben könn-

---

*) Ich weiß wohl daß Newton bisweilen, wenn der Zuſammenhang ſeines Gewebes es fordert, verſichert, es ſei mit den 7 homogenen Lichtern im Grunde doch nur Spaß, ſie ſeien gar nicht homogen, ſondern höchſt zuſammengeſetzt, nämlich aus unendlich vielen wirklich und eigentlich homogenen Lichtern. Dies könnte nun, auch hier vorgebracht, allenfalls gegen die Anforderung dieſer Nummer die homogenen Lichter retten: daſſelbe Argument verdirbt ſie aber um ſo ſicherer in der nächſten: denn, nicht zu gedenken, daß ſie jetzt nur ſo exiſtiren wie Demokrits Atome, ſo folgt, daß jedes echte homogene Licht, d. h. jede Urfarbe, ſich zum Weiſſen verhält, wie ein unendlich kleiner Bruch zu Eins, wodurch ſie durchaus in Dunkelheit verſchwindet und unſichtbar wird.

ten, als einen Schritt zur Rückkehr in die Farbloſigkeit. Auf das Vollkommenſte dagegen genügt der hier gemachten Forderung Göthe's Lehre. Denn ein Trübes, das ſich bald diſſeit bald jenſeit des Lichts befinden, dabei in unzähligen Graden bald dichter bald durchſichtiger ſeyn, das endlich auch von beiden Seiten ungleich in den verſchiedenſten Verhältniſſen beleuchtet werden kann: dies giebt uns in der Urſache dieſelbe unendliche Modifikabilität wieder, die wir in der Wirkung gefunden hatten.

5) Das der Farbe weſentliche σκιερον haben wir im Auge darin begründet gefunden, daß die nur halbe Thätigkeit deſſelben die Ruhe der andern Hälfte vorausſetzt, deren Ausdruck eben jenes σκιερον iſt, deſſen, durch dieſe Nothwendigkeit, in der Farbe erſcheinende innige Verbindung mit dem Licht wir einer chemiſchen Miſchung des Lichts und der Finſterniß verglichen haben. Dieſes σκιερον muß ſich auch auſſer dem Auge, in der äuſſern Urſache, auf irgend eine Art repräſentirt wiederfinden. In dieſem Punkt würde nun zwar Newtons Lehre, daß die Farbe immer $\frac{1}{7}$ des ganzen Lichtes ſei, höchſt nothdürftig genügen indem ſie nämlich die Farbe für ein minder Helles, als das Weiſſe, anerkennt, jedoch in dem übertriebenen Maaße, daß, der Helle nach, alle Farben (mit unbedeutenden Unterſchieden) ſich einzeln zum Weiſſen verhalten, etwa wie 1 zu 7, oder allenfalls zu 6; wir

aber wiſſen, daß ſogar die ſchwächſte und dunkelſte aller Farben, das Violett, ſich zum Weiſſen verhält, wie 1 zu 4; grün und roth, wie 1 zu 2; und gelb, gar wie 3 zu 4. In der Anmerkung zur vorhergehenden Nummer iſt ſchon geſagt worden wie gar ſchlimm es hier um die Newtoniſche Theorie ſteht, wenn man, wie ihre eigentlich eſoteriſche Lehre iſt, ſtatt 7 homogener Lichter unendliche annimmt. Ueberhaupt könnte jenes Dogma von der Theilung des Lichtes nur dann ernſtlich in Betracht genommen werden, wenn es, ſo wie es ſich in Worten ausſprechen und allenfalls in abstracto denken läßt, auch anſchaulich einigermaaßen vorſtellbar wäre: das iſt es aber ſo wenig als ein hölzernes Eiſen. — Hingegen entſpricht auch der Forderung über das σκιερον auf das vollkommenſte und befriedigendeſte das von Göthe aufgeſtellte Urphänomen. Aus Licht und Finſterniß, im innigſten Verein, läßt er die Farbe entſtehn. Ein verdunkeltes Licht erregt im Auge Gelb; eine erleuchtete Finſterniß Blau: beides jedoch darf nicht unmittelbar geſchehn, wodurch bloß Dämmerung, Grau, intenſive Theilung der Thätigkeit des Auges entſtände; ſondern mittelſt des Dazwiſchentretens eines dritten, des Trüben, welches gleichſam das menstruum der chemiſchen Durchdringung des Lichts und der Finſterniß wird, welche nunmehr die Polarität des Auges, d. i. die qualitative Theilung ſeiner Thätigkeit, hervorruft.

Anmerkung. Bei Gelegenheit der Erwähnung des Göthiſchen Urphänomens, durch deſſen Modifikationen alle Farben entſtehn, erlaube ich mir folgende, der Strenge nach, freilich nicht hergehörende Berichtigung, welche die Entſtehung des Violetten betrifft. Ueber dieſe Farbe ſtimmt meine Theorie mit Göthe's Farbenlehre ſchon darin nicht zuſammen, daß wir, jener zufolge, das Violett als die weſentlich dunkelſte aller Farben erkennen müſſen, weil ſie der möglich kleinſte qualitative Theil der Thätigkeit des Auges iſt; da hingegen Göthe das Blaue als die dunkelſte Farbe darſtellt. Nun aber die phyſiſche Entſtehung deſſelben betreffend, ſo leitet Göthe dieſe daraus ab, daß das Trübe vor dem Finſtern, was bei einiger Dichtigkeit Blau zeigt, wenn in hohem Grade verdünnt, Violett giebt. Dieſem widerſpricht aber in manchen Fällen die Erfahrung, z. B. der Himmel von hohen Bergen aus geſehn. Und dagegen werden wir bei genauerm Aufmerken finden, daß das Violett dann entſteht, wann das von Vorne beleuchtete Trübe wieder ein einigermaaßen Beleuchtetes, oder das durch das Trübe eindringende Licht Reflektirendes, hinter ſich hat, ſtatt des völlig Finſtern, wo immer nur Blau entſteht. So ſehn wir den Nebel, durch welchen die Sonne auf Berge ſcheint, die einiges Licht wieder durch den Nebel zurückwerfen, blaß Violett: was auch Landſchaftsmahler oft darſtellen. Ferner wenn man, mit dem Fenſter zugekehrtem Rücken, gegen ein vor ſich geſtelltes offnes Buch Tabaksrauch bläſt, ſo erſcheint auch dieſer ſchwach Lila. Ja es läßt ſich völlig a priori einſehn, daß das Violett auf dieſe Art entſtehn muß, und nicht auf die von Göthe behauptete. Denn aus der reinen Verſtandeseinſicht in das Weſen der Kauſalität wiſſen wir, daß wenn die Urſache eine bloß intenſive, alſo quantitative, Veränderung einer ihrer Beſtimmungen erleidet, dadurch in der Wirkung auch nur eine eben ſolche Veränderung herbeigeführt werden kann, nimmermehr aber dadurch in der Wirkung eine qualitative Veränderung vorgehn und eine ganz neue Beſtimmung eintreten kann, am allerwenigſten aber eine ſolche, die weſentlich eine der gegebenen Urſache diametral entgegengeſetzte haben müßte. Anwendung: Vollendete Trübe, beleuchtet, giebt weiß: ſieht aber das Auge durch die beleuchtete Trübe in das Finſtre, ſo entſteht in ihm Hellblau: dieſes wird dunkler, je dünner die Trübe: durch die größtmöglichſte Verdünnung muß es in Schwarz übergehn: aber kein Punkt auf dieſem Wege läßt ſich denken, wo Violett entſtände, d. h. ein Roth ſich dem Blau einmiſchte, da Roth nur aus der völlig entgegengeſetzten Urſache, dem durch das Trübe durchbrechenden Licht, entſteht. Sind hingegen der hintern ſchwarzen Fläche Lichtpunkte eingemiſcht, ſo wird die Erſcheinung ein Kompoſitum von Blau und Roth, alſo Violett ſeyn müſſen. Dieſes beſtätigen die von mir angeführten Erſcheinungen: auch trägt der Karakter des Violetten ganz und gar das Gepräge dieſer ſchwankenden, zweideutigen, mißlichen Entſtehung deſſelben, weshalb es ſich als die weſentlich dunkelſte, ſchwächſte, zarteſte Farbe erzeigt, die immer in Gefahr iſt ſich in Grau zu verlieren, aber ſogleich heller und kräftiger wird, ſobald ſie zum Blauen oder Rothen ſich entſcheidet, d. h. ſobald das ¼ ſich dem ⅓ oder ½ in unendlichen Brüchen nähert. — Daß vor dem nämlichen dunkeln Grunde ein dichteres Trübes Blau, ein dünneres (und auch der dünnſte Theil des prismatiſchen Nebenbildes) aber Violett zeigt, muß daraus erklärt werden, daß jener dunkle Grund doch einiges Licht zurückwirft, welches, eben weil es ſchwach iſt, nur durch das dünnere Trübe dringt, nicht durch das dichtere, das ebendeswegen Blau giebt. Es iſt nämlich durchaus unwahrſcheinlich daß in der Wirklichkeit je ein abſolutes Schwarz, d. h. eine Fläche die durchaus kein Licht reflektirte, zu finden ſei. Und erweislich iſt es, daß nie ein abſolut finſtrer Raum an einen hellen unmittelbar gränzen kann. Denn will man etwa ein völlig finſtres Zimmer durch eine Oeffnung an ein erleuchtetes gränzen laſſen; ſo iſt alsbald jenes finſtre Zimmer ſchon in gewiſſem Grad erleuchtet und man hat keineswegs mehr einen völlig finſtern Raum vor ſich.

§. 15.

Unterſchied der phyſiſchen und chemiſchen Farben.

Sämmtliche äuſſere Urſachen der qualitativ getheilten Thätigkeit des Auges hat Göthe ſehr richtig und treffend in zwei Klaſſen geſondert, welche er die phyſiſchen und chemiſchen Farben genannt, auch beide hinlänglich und vortrefflich karakteriſirt hat. Sollte nun ihr Unterſchied durch einen einzigen völlig allgemeinen Ausdruck bezeichnet werden, ſo würde ich ſagen: phyſiſche Farben ſind diejenigen Urſachen der Aufregung einer qualitativen Hälfte der Thätigkeit des Auges, von denen als ſolchen ſich wieder die Urſache angeben läßt: chemiſche Farben hingegen die, bei denen dies nicht der Fall iſt. Denn wenn wir gleich wiſſen, daß z. B. dieſer oder jener chemiſche Niederſchlag dieſe beſtimmte Farbe giebt und inſofern ihre Urſache iſt; ſo wiſſen wir hier doch nicht die Urſache der Farbe als ſolcher, nicht das Geſetz demzufolge ſie hier eintritt, ſondern ihr Eintreten wird nur a posteriori erkannt und bleibt für uns inſofern zufällig. Von den phyſiſchen Farben wiſſen wir hingegen als ſolchen die Urſache, das Geſetz ihrer Erſcheinung, daher auch unſere Erkenntniß derſelben nicht an beſtimmte Materien gebunden iſt, ſondern von jeder gilt:

ſo z. B. entſteht Gelb, ſobald Licht durch ein trübes Mittel bricht, dies mag nun ein Pergament, eine Flüſſigkeit, ein Dunſt, oder das prismatiſche Doppelbild ſeyn. — Auch Schwarz und Weiß ſind phyſiſch wie chemiſch vorhanden: das phyſiſche Schwarz iſt die Finſterniß, das phyſiſche Weiß die vollendete Trübe. Dem Geſagten zufolge kann man auch die phyſiſchen Farben die verſtändlichen, die chemiſchen aber die unverſtändlichen nennen. Die chemiſchen Farben auf phyſiſche zurückzuführen, iſt das Problem, durch deſſen Löſung der zweite Theil der Farbenlehre zur Vollendung gebracht ſeyn würde. Newton hat hievon das grade Gegentheil gethan und die phyſiſchen Farben auf chemiſche zurückgeführt, indem er lehrt, bei der Brechung zerſplittere ſich der weiſſe Strahl in ſieben Theile und dieſe wären eben violett, indigoblau u. ſ. w.

Die chemiſche Farbe iſt offenbar eine eigenthümliche Modifikation der Oberfläche der Körper, die aber ſo fein iſt, daß wir ſie übrigens durchaus nicht erkennen und unterſcheiden können, ſondern ſie einzig und allein ſich kund giebt durch die Fähigkeit dieſe oder jede beſtimmte Hälfte der Thätigkeit des Auges hervorzurufen. Dieſe Fähigkeit iſt für uns noch eine qualitas occulta. Leicht einzuſehn aber iſt es, daß eine ſo zarte und feine Modifikation der Oberfläche, ſelbſt durch unbedeutende Umſtände, ſtark verändert werden, und daher nicht in verhältnißmäßigem Zuſammenhang ſtehn kann mit den innern und weſentlichen Eigenſchaften des Körpers. Auch ſehn wir die verſchiedenartigſten Körper ganz dieſelbe Farbe tragen und umgekehrt oft eine Blumenſpecies (z. B. Malven, Tulpen, Nelken) in faſt allen Farben prangen. Daher iſt denn auch die Farbe beinah zum Symbol der Trüglichkeit und Unbeſtändigkeit geworden und ſtets hat man es gefährlich gefunden bei der Farbe ſtehn zu bleiben. Dieſerwegen hat man ſich in Acht zu nehmen, daß man den Farben in der Natur nicht zu viel Bedeutſamkeit beilege.

Als ein erläuterndes Gleichniß kann man auch ſagen: die chemiſchen Farben verhalten ſich zu den phyſiſchen, wie die Turmaline zu den Körpern an welchen nur durch Reibung eine vorübergehende Elektricität ſich hervorrufen läßt: denn wenn die phyſiſchen Farben nur durch eine Kombination von Umſtänden hervortreten, ſo bedürfen die chemiſchen bloß der Beleuchtung um zu erſcheinen, wie die Turmaline bloß der Erwärmung bedürfen, um die ihnen jederzeit inwohnende Elektricität zu zeigen.

Hier möchte auch der Ort ſeyn, eine für die Bewährung meiner Theorie nicht unwichtige Betrachtung einzuſchalten. Man hat öfter eine genaue Beſtimmung der Verhältniſſe geſucht, in welchen die drei chemiſchen Grundfarben paarweiſe zu miſchen ſind, um genau die zwiſchen ihnen grade in der Mitte liegende Farbe hervorzubringen. Namentlich haben ſich Lichtenberg a), Erxleben b) und Lambert c) mit der Beantwortung dieſer Frage beſchäftigt. Allein ſowohl die Beſtimmug der eigentlichen Bedeutung des Problems, als eine wiſſenſchaftliche und nicht lediglich empiriſche Auflöſung deſſelben, iſt allein durch meine Theorie möglich, vermöge dieſer aber ſehr leicht. Ich muß ihr jedoch die Bemerkung voranſchicken, daß die zu dieſen Verſuchen anzuwendenden Pigmente abſolut vollkommne Farben haben müſſen, d. h. ſolche, welche 1) die ganze Thätigkeit des Auges theilen ohne einen ungetheilten Reſt zu laſſen, die demnach frei von allem ihrem Weſen fremden Blaß oder Dunkel ſind, alſo höchſt brennende, energiſche Farben. 2) Solche Farben, die genau $\frac{1}{3}$, $\frac{1}{2}$ und $\frac{3}{4}$ der Thätigkeit des Auges ſind, alſo vollkommnes Blau, Purpur und Gelb, d. h. die drei chemiſchen Grundfarben in höchſter Reinheit. Wenn man nun mit ſol-

---

a) Anmerkungen zur Abhandlung de affinitate colorum, in oper. ined. Tobiae Mayeri, cura Lichtenberg.

b) Phyſikaliſche Bibliothek. Bd. 1. St. 4. p. 403 seqq.

c) Beſchreibung einer Farbenpyramide. Berlin 1772.

chen Farben operirend, z. B. aus Blau, welches $\frac{1}{3}$ der vollen Thätigkeit iſt, und Gelb welches $\frac{3}{4}$ iſt, Grün, welches $\frac{1}{2}$ iſt, zuſammenſetzen will; ſo muß die Menge des Blauen zu der des Gelben ſich umgekehrt verhalten, wie die Differenz zwiſchen $\frac{1}{3}$ und $\frac{1}{2}$ zur Differenz zwiſchen $\frac{3}{4}$ und $\frac{1}{2}$: denn, um ſo viel als die eine gegebene Farbe der zuſammenzuſetzenden näher liegt als die andre, um ſo viel mehr von ihr, und um ſo viel als die andre gegebene weiter von der zuſammenzuſetzenden liegt, um ſo viel weniger von ihr, muß man nehmen. Alſo 3 Theile Blau und 2 Theile Gelb geben vollkommnes Grün. Man miſche ſie als trockne Pulver, damit die Pigmente nicht chemiſch auf einander wirken, und dem Maas, nicht dem Gewichte nach. Die an dieſem Beiſpiel aufgeſtellte Regel gilt für jede Miſchung ſolcher Art. Sie iſt darum wichtig, weil die genaue Uebereinſtimmung des Reſultats mit ihr den Beweis liefert für die Zahlenverhältniſſe der verſchiedenen Hälften in welche die Thätigkeit des Auges in den drei Hauptfarbenpaaren auseinandertritt. Freilich aber bleibt das Urtheil, ſowohl über die Richtigkeit des Reſultats, als auch über die Vollkommenheit der zur Miſchung genommenen Farben, immer der Empfindung überlaſſen. Dieſe wird aber nie bei Seite geſetzt werden können, wenn man von Farben redet.

§. 16.

Scheinbare Inkongruenz und wirkliche Uebereinſtimmung des phyſiologiſchen und phyſiſchen Gegenſatzes der Farben.

Göthe ſtellt, nachdem er den phyſiologiſchen Gegenſatz der Farben in allen ſeinen Phänomenen trefflich geſchildert hat, als phyſiſchen Gegenſatz Gelb und Blau auf, als welche aus entgegengeſetzten Urſachen entſtehn: Gelb, dadurch daß ein Trübes dem Auge das Licht hemmt: Blau, indem das Auge durch ein beleuchtetes Trübes in das Finſtre ſieht. Es hat nun mit dieſem phyſiſchen Gegenſatz auch ſeine völlige Richtigkeit, ſo lange man ihn als allgemeinen Ausdruck für zwei Hauptverhältniſſe aller phyſiſchen Farben verſteht, und Blau und Gelb hier gleichſam als Repräſentanten zweier Klaſſen anſieht. Wollte man aber es im engſten Sinne verſtehn und grade zwiſchen Gelb und Blau einen beſtehenden phyſiſchen Gegenſatz annehmen; ſo müßte man befremdet werden durch die Inkongruenz des Gegenſatzes der phyſiologiſchen Farben mit dem der phyſiſchen, indem ja der eigentliche Gegenſatz von Blau, Orange, und von Gelb, Violett iſt, und vorauszuſetzen war, daß das Verhältniß, welches zwiſchen den Farben, im eigentlichen Sinn, beſteht, auch zwiſchen ihren auſſer dem Auge liegenden Urſachen ſich wieder finden müßte. Allerdings aber iſt es auch ſo, und jene Inkongruenz iſt bloß ſcheinbar. Denn genauer betrachtet giebt der ſelbe und nämliche Grad von Trübe, welcher, vor die Finſterniß gezogen und beleuchtet, reines Blau erregt, wenn er umgekehrt das Licht hemmt, nicht Gelb, ſondern Orange: und eben ſo wird allemal ein und derſelbe Grad von Trübe, unter in Bezug auf Licht und Finſterniß entgegengeſetzten Umſtänden, zwei entgegengeſetzte, ſich fordernde Farben geben. Daß dies ſeyn muß, geht ſchon a priori aus folgender Betrachtung hervor. Die geforderte Farbe iſt das Komplement der gegebenen: daher muß ihr ſo viel von der vollen Thätigkeit des Auges abgehn, als jene davon hat: d. h. ſie muß grade ſo viel Finſterniß (σκιερον) enthalten, als jene Licht enthält: nun iſt bei allen phyſiſchen Farben der poſitiven Seite (d. h. allen die zwiſchen Gelb und Roth liegen) das Trübe Urſache ihrer Finſterniß, da es das Licht hemmt; umgekehrt iſt bei allen Farben der Negativen Seite das Trübe Urſache ihrer Helle, indem es das auffallende Licht, welches ſich ſonſt in die Finſterniß verlöre, zurückwirft. Alſo muß, unter entgegengeſetzten Umſtänden, die nämliche Trübe in einem Fall grade ſo viel Erhellung verurſachen, als im umgekehrten Verfinſterung: und da gezeigt iſt, daß jede Farbe ſoviel Helle enthalten muß als ihr Komplement Dunkelheit enthält; ſo wird nothwendig die nämliche Trübe, bei entgegengeſetzter Beleuchtung, die zwei Farben geben, welche ſich fordern und ergänzen. Alſo auch wird, genau genommen, der phyſiſche Gegenſatz immer mit dem phyſiologiſchen zuſammentreffen und übereinſtimmen. Die Erfahrung beſtätigt dies ebenfalls; ſo weit überhaupt die Farben phyſiſch darſtellbar ſind, welches bis jetzt ſich lange nicht auf alle erſtreckt: beſonders wiſſen wir grade die Hauptfarben, Purpur und Grün, nicht direkt auf dem phyſiſchen Wege darzuſtellen, ſondern nur durch Vereinigung entgegengeſetzter Hälften prismatiſcher Spektra. Das einfache prismatiſche Spektrum aber beſtätigt, an den vier Farben die es zeigt, das Geſagte vollkommen. Denn die doppelt dichte Trübung eines doppelten Nebenbildes erzeugt an einer Seite den blauen und an der andern den gelbrothen Rand, alſo zwei Komplemente zur vollen Thätigkeit des Auges: und die halb ſo dichte Trübe giebt, an korreſpondirenden Stellen, den violetten und den gelben Saum, die ebenfalls einander ergänzen. Alſo treffen phyſiſcher und phyſiologiſcher Gegenſatz völlig zuſammen. Dieſemnach gilt der phyſiſche Gegenſatz von Gelb und Blau, den Göthe aufſtellt, durchaus nur im Allgemeinen, nämlich ſofern Gelb und Blau hier nicht zwei Farben, ſondern zwei Klaſſen von Farben bedeuten. Es iſt nothwendig ſich dieſe Reſtriktion zu merken. Wenn nun aber Göthe noch weiter geht, und dieſen phyſiſchen Gegenſatz von Gelb und Blau einen polaren nennt; ſo würde ich ihm nur mittelſt einer höchſt gezwungenen Auslegung beiſtimmen können, und muß von ihm abweichen. Denn polariſchen Gegenſatz haben, wie meine ganze Darſtellung zeigt, nur die Farben in engſter Bedeutung, als Affektionen des Auges, deſſen Polariſation, d. h. Auseinandertreten in qualitativ entgegengeſetzte Thätigkeiten, ſie eben offenbaren. Polarität des Lichtes behaupten, heißt durchaus Theilung des Lichtes behaupten: letztere verwirft Göthe mit Recht: indem er nun aber doch von einer Polarität der Farben, unabhängig vom Auge, redet, die Farbe ſelbſt aber aus dem Konflikt des Lichts mit dem Trüben oder Dunkeln erklärt, ſie nicht weiter ableitend; ſo könnte jene Polarität der Farbe nichts anderes als eine Polarität dieſes Konflikts ſeyn. Die Unzuläſſigkeit hievon bedarf keiner Auseinanderſetzung. Jede Polarität muß aus einer Einheit entſpringen, deren Entzweiung mit ſich ſelbſt, deren Auseinandertreten in zwei qualitative Gegenſätze ſie iſt: keineswegs aber kann aus dem zufälligen Zuſammentreffen zweier Dinge verſchiedenen Urſprungs, wie Licht und trübes Mittel ſind, je Polarität entſtehn.

§. 17.

Beſchluß.

Das ſoeben nochmals hervorgehobene Urtheil über die wahre Polarität der Farben, ferner meine Meinung über das Entſtehn des Violetten, endlich die

Herſtellung des Weiſſen aus Farben, ſind die drei Punkte in denen ich von Göthe abweichen muß.

Dieſe Widerſprüche werden um ſo unbeſtochener und aus rein objektiven Gründen entſprungen erſcheinen, da ich vom Werthe des Göthiſchen Werkes durchdrungen bin und es für vollkommen würdig achte, einen der größten Geiſter aller Zeiten zum Urheber zu haben. Allein ſelbſt wenn ſie von einem ſolchen ſtammt, kann eine neugeſchaffene Lehre doch faſt nicht ohne Wunder gleich bei ihrem Entſtehn ſchon ſo vollendet ſeyn, daß nichts hinzuzuſetzen, nichts zu berichtigen für die Nachfolger übrig bliebe. Wenn daher die von mir nachgewieſenen Unrichtigkeiten, wenn vielleicht noch andere in Göthe's Werk enthalten ſind; ſo iſt dies unbeträchtlich gegen die Wahrheit des Ganzen, und wird als Fehler völlig ausgelöſcht durch das große Verdienſt, jenes hundert Jahre lang verehrte und geglaubte wunderliche Gemiſch von Selbſttäuſchung und abſichtlichem Betruge in ſeiner Blöße gezeigt und zugleich eine im Ganzen richtige Darſtellung des in Betrachtung genommenen Theils der Natur geliefert zu haben:

Μηδεν ἁμαρτειν εστι θεων, και παντα κατορθουν·
Εν βιοτῃ μοιραν δ᾽ουτι φυγειν επορον.

Uns aber liegt ob, das Geleiſtete anzuerkennen, es dankbar und mit reinem Sinn aufzunehmen, und dann nach Kräften zu möglichſter Vollkommenheit weiter zu bilden.

Hievon iſt nun freilich bisher das Gegentheil geſchehn. Göthe's Farbenlehre hat eine nicht nur kalte, ſondern entſchieden ungünſtige Aufnahme gefunden: ja ſie iſt (credite posteri!) bereits förmlich durchgefallen, indem ſie öffentlich von allen Seiten und ohne eigentliche Oppoſition, das, wie es ſcheint, faſt einſtimmige Verdammungsurtheil der Leute vom Fach erfahren hat, auf deren Autorität das übrige gebildete Publikum, ſchon durch Bequemlichkeit und Gleichgültigkeit hiezu prädisponirt, ſich der eigenen Prüfung ſehr gern entübrigt. Daher denn das Buch mit manchen früheren Werken von der größten Bedeutung, denen ihr Gegenſtand, nicht deſſen Behandlung, höhern Rang giebt, die Ehre theilt, in den erſten Jahren ſeines Daſeyns faſt unberührt gelegen zu haben: dagegen Newtons Theorie ungeſtört noch von wohl allen Kathedern ertönt und in den Kompendien nach wie vor angeſtimmt wird.

Von dieſem Schickſal nun ſpricht einen Grund ſchon Horaz aus:

turpe putant, quae
imberbi didicere, senes perdenda fateri.

Daſſelbe iſt ferner, wie die Geſchichte aller Wiſſenſchaften bezeugt, jeder bedeutenden Entdeckung, ſo lange ſie neu war, zu Theil geworden, und es iſt endlich etwas, darüber ſich die Wenigen nicht wundern werden, welchen die Einſicht geworden iſt, "daß das Treffliche ſelten gefunden, ſeltner geſchätzt wird," und „daß das Abſurde eigentlich die Welt erfüllt."

Aber der Nachkomme, der eine Nachkomme aus Millionen, welcher ſich der Kraft bewußt ſeyn wird, in Kunſt oder Wiſſenſchaft etwas Eigenthümliches, Neues, Auſſerordentliches hervorzubringen, und der daher in der Kunſt wahrſcheinlich mit irgend einer alten Weiſe, in der Wiſſenſchaft aber gewiß mit irgend einem alten Wahn in Oppoſition tritt, möge dereinſt doch dieſer, bevor er ſein Werk den Zeitgenoſſen hingiebt, ſich mit der Geſchichte der Farbenlehre Göthe's bekannt machen: er lerne aus den Opticks, die dann nur noch als Material der Literargeſchichte in den Bibliotheken ruhen werden, das alsdann ſchon längſt in keinem Kopfe mehr ſpukende Newtoniſche Geſpenſt kennen: er leſe darauf Göthe's Farbenlehre ſelbſt, deren Hauptinhalt kurz und bündig ihm ſchon auf der Schule eingeprägt ſeyn wird: endlich auch leſe er von den Dokumenten der Aufnahme des Göthiſchen Werkes ſo viel, als die Würmer übrig gelaſſen haben werden und ſein Gleichmuth erträgt: er vergleiche nunmehr den handgreiflichen Trug, die taſchenſpieleriſchen Verſuche der Newtoniſchen Opticks, mit den ſo einfachen, ſo leicht faßlichen, ſo unverkennbaren Wahrheiten die Göthe vortrug: er bedenke endlich, daß

Göthe mit ſeinem Werk zu einer Zeit auftrat, wo der wohlverdiente Lorbeer ſein ehrwürdiges Haupt kränzte und er, wenigſtens bei den Edelſten ſeiner Zeit, einen Ruhm, eine Verehrung erlangt hatte, die ſeinem Verdienſt und ſeiner Geiſtesgröße doch einigermaaßen entſprechen, wo er alſo der allgemeinen Aufmerkſamkeit gewiß war: — und dann ſehe er, wie wenig, wie ſo gar nichts Alles dieſes vermochte gegen jene Sinnesart, die nun einmal dem Menſchengeſchlecht in Allgemeinen eigen iſt. Nach dieſer Betrachtung ziehe er nicht etwa die Hände zurück; ſondern vollende ſein Werk, weil dieſe Arbeit die Blüthe ſeines Lebens iſt, die zur Frucht gedeihen will: er gebe es hin; aber wiſſend wem, und gefaßt.

Verbeſſerung.

Seite 48, Zeile 9. ſtatt „zerſetzen" lies: „neutraliſiren."

Die

Welt
als
Wille und Vorſtellung:

vier Bücher,
nebſt einem Anhange,
der die
Kritik der Kantiſchen Philoſophie
enthält,

von
Arthur Schopenhauer.

Ob nicht Natur zuletzt ſich doch ergründe?
Göthe.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.
1819.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede
ſtatt
der Einleitung.

Wie dieſes Buch zu leſen ſei, um möglicherweiſe verſtanden werden zu können, habe ich hier anzugeben mir vorgeſetzt. — Was durch daſſelbe mitgetheilt werden ſoll, iſt ein einziger Gedanke. Dennoch konnte ich, aller Bemühungen ungeachtet, keinen kürzern Weg ihn mitzutheilen finden, als dieſes ganze Buch. — Ich halte jenen Gedanken für dasjenige, was man unter dem Namen der Philoſophie ſehr lange geſucht hat, und deſſen Auffindung, eben daher, von den hiſtoriſch Gebildeten für ſo unmöglich gehalten wird, wie die des Steines der Weiſen, obgleich ihnen ſchon Plinius ſagte: quam multa fieri non posse, priusquam sint facta, judicantur? (hist. nat. 7, 1.) —

Je nachdem man jenen einen mitzutheilenden Gedanken von verſchiedenen Seiten betrachtet, zeigt er ſich als das was man Metaphyſik, das was man Ethik und das was man Aeſthetik genannt hat: und freilich müßte er auch dieſes alles ſchon, wenn er wäre, wofür ich ihn, wie ſchon eingeſtanden, halte.

Ein Syſtem von Gedanken muß allemal einen architektoniſchen Zuſammenhang haben, d. h. einen ſolchen, in welchem immer ein Theil den andern trägt, nicht aber dieſer auch jenen, der Grundſtein endlich alle, ohne von ihnen getragen zu werden, der Gipfel getragen wird, ohne zu tragen. Hingegen ein einziger Gedanke muß, ſo umfaſſend er auch ſeyn mag, die vollkommenſte Einheit bewahren. Läßt er dennoch, zum Behuf ſeiner Mittheilung, ſich in Theile zerlegen; ſo muß doch wieder der Zuſammenhang dieſer Theile ein organiſcher, d. h. ein ſolcher ſeyn, wo jeder Theil eben ſo ſehr das Ganze erhält, als er vom Ganzen gehalten wird, keiner der erſte und keiner der letzte iſt, der ganze Gedanke durch jeden Theil an Deutlichkeit gewinnt und auch der kleinſte Theil nicht völlig verſtanden werden kann, ohne daß ſchon das Ganze vorher verſtanden ſei. — Ein Buch muß inzwiſchen eine erſte und eine letzte Zeile haben und wird inſofern einem Organismus allemal ſehr unähnlich bleiben, ſo ſehr dieſem ähnlich auch immer ſein Inhalt ſeyn mag: folglich werden Form und Stoff hier im Widerſpruch ſtehn.

Es ergiebt ſich von ſelbſt, daß, unter ſolchen Umſtänden, zum Eindringen in den dargelegten Gedanken, kein andrer Rath iſt, als *das Buch zwei Mal zu leſen* und zwar das erſte Mal mit vieler Geduld, welche allein zu ſchöpfen iſt aus dem freiwillig geſchenkten Glauben, daß der Anfang das Ende beinahe ſo ſehr vorausſetze, als das Ende den Anfang, und eben ſo jeder frühere Theil den ſpäteren beinahe ſo ſehr, als dieſer jenen. Ich ſage „beinahe:“ denn ganz und gar ſo iſt es keineswegs, und was irgend zu thun möglich war, um das, welches am wenigſten erſt durch das Folgende aufgeklärt wird, voranzuſchicken, wie überhaupt, was irgend zur möglichſt leichten Faßlichkeit und Deutlichkeit beitragen konnte, iſt redlich und gewiſſenhaft geſchehn: ja es könnte ſogar damit in gewiſſem Grade gelungen ſeyn, wenn nicht der Leſer, was ſehr natürlich iſt, nicht bloß an das jedesmal Geſagte, ſondern auch an die möglichen Folgerungen daraus, beim Leſen dächte, wodurch außer den vielen wirklich vorhandenen Widerſprüchen gegen die Meinungen der Zeit und muthmaaßlich auch des Leſers, noch ſo viele andre anticipirte und imaginäre hinzukommen können, daß dann als lebhafte Misbilligung ſich darſtellen muß, was noch bloßes Misverſtehn iſt, wofür man es aber um ſo weniger erkennt, als die mühſam erreichte Klarheit der Darſtellung und Deutlichkeit des Ausdrucks über den unmittelbaren Sinn des Geſagten wohl nie zweifelhaft läßt, jedoch nicht ſeine Beziehungen auf alles Uebrige zugleich ausſprechen kann. Darum alſo erfordert die erſte Lektüre, wie geſagt, Geduld, aus der Zuverſicht geſchöpft, bei der zweiten Vieles oder Alles in ganz anderm Lichte erblicken zu werden. Uebrigens muß das ernſtliche Streben nach völliger und ſelbſt leichter Verſtändlichkeit, bei einem ſehr ſchwierigen Gegenſtande, es rechtfertigen, wenn hier und dort ſich eine Wiederholung findet. Schon der organiſche, nicht kettenartige Bau des Ganzen machte es nöthig bisweilen dieſelbe Stelle zwei Mal zu berühren. Eben dieſer Bau auch und der ſehr enge Zuſammenhang aller Theile hat die mir ſonſt ſehr ſchätzbare Eintheilung in Kapitel und Paragraphen nicht zugelaſſen; ſondern mich genöthigt, es bei vier Hauptabtheilungen, gleichſam vier Geſichtspunkten des einen Gedankens, bewenden zu laſſen. In jedem dieſer vier Bücher hat man ſich beſonders zu hüten, nicht über die nothwendig abzuhandelnden Einzelheiten den Hauptgedanken dem ſie angehören und die Fortſchreitung der ganzen Darſtellung aus den Augen zu verlieren. — Hiemit iſt nun die erſte und gleich den folgenden unerlaßliche Forderung an den (dem Philoſophen, eben weil der Leſer ſelbſt einer iſt) ungeneigten Leſer ausgeſprochen.

Die zweite Forderung iſt dieſe, daß man vor dem Buche die Einleitung zu demſelben leſe, obgleich ſie nicht mit in dem Buche ſteht, ſondern fünf Jahre früher erſchienen iſt, unter dem Titel: „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde: eine philoſophiſche Abhandlung." — Ohne Bekanntſchaft mit dieſer Einleitung und Propädeutik iſt das eigentliche Verſtändniß gegenwärtiger Schrift ganz und gar nicht möglich, und der Inhalt jener Abhandlung wird hier überall ſo vorausgeſetzt, als ſtände ſie mit im Buche. Uebrigens würde ſie, wenn ſie dieſem nicht ſchon um mehrere Jahre vorangegangen wäre, doch wohl nicht eigentlich als Einleitung ihm vorſtehn, ſondern dem erſten Buch einverleibt ſeyn, welches jetzt, indem das in der Abhandlung Geſagte ihm fehlt, eine gewiſſe Unvollkommenheit ſchon durch dieſe Lücken zeigt, welche es immer durch Berufen auf jene Abhandlung ausfüllen muß. Indeſſen war mein Widerwille, mich ſelbſt abzuſchreiben, oder das ſchon einmal zur Genüge Geſagte mühſelig unter andern Worten nochmals vorzubringen, ſo groß, daß ich dieſen Weg vorzog, ungeachtet ich ſogar jetzt dem Inhalt jener Abhandlung eine etwas beſſere Darſtellung geben könnte, zumal indem ich ſie von manchen, aus meiner damaligen zu großen Befangenheit in der Kantiſchen Philoſophie herrührenden Begriffen reinigte, als da ſind: Kategorien, äußrer und innerer Sinn u. dgl. Indeſſen ſtehn auch dort jene Begriffe nur noch weil ich mich bis dahin nie eigentlich tief mit ihnen eingelaſſen hatte, daher nur als Nebenwerk und ganz außer Berührung mit der Hauptſache, weshalb denn auch die Berichtigung ſolcher Stellen jener Abhandlung, durch die Bekanntſchaft mit gegenwärtiger Schrift, ſich in den Gedanken des Leſers ganz von ſelbſt machen wird. — Aber allein wenn man durch jene Abhandlung vollſtändig erkannt hat, was der Satz vom Grunde ſei und bedeute, worauf und worauf nicht ſich ſeine Gültigkeit erſtrecke, und daß nicht vor allen Dingen jener Satz, und erſt in Folge und Gemäßheit deſſelben, gleichſam als ſein Korrolarium, die ganze Welt ſei; ſondern er vielmehr nichts weiter iſt, als die Form, in der das ſtets durch das Subjekt bedingte Objekt, welcher Art es auch ſei, überall erkannt wird, ſofern das Subjekt ein erkennendes Individuum iſt: nur dann wird es möglich ſeyn, auf die hier zuerſt verſuchte, von allen bisherigen völlig abweichende Methode des Philoſophirens einzugehn.

Allein derſelbe Widerwille, mich ſelbſt wörtlich abzuſchreiben, oder aber auch mit andern und ſchlechtern Worten, nachdem ich mir die beſſern ſelbſt vorweggenommen, zum zweiten Male ganz daſſelbe zu ſagen, hat noch eine zweite Lücke im erſten Buche dieſer Schrift veranlaßt, indem ich alles dasjenige weggelaſſen habe, was im erſten Kapitel meiner Abhandlung „über das Sehn und die Farben" ſteht und ſonſt hier wörtlich ſeine Stelle gefunden hätte. Alſo auch die Bekanntſchaft mit dieſer früheren kleinen Schrift wird hier vorausgeſetzt.

Die dritte an den Leſer zu machende Forderung endlich könnte ſogar ſtillſchweigend vorausgeſetzt werden: denn es iſt keine andre, als die der Bekanntſchaft mit der wichtigſten Erſcheinung, welche ſeit zwei Jahrtauſenden in der Philoſophie hervorgetreten iſt und uns ſo nahe liegt: ich meine die Hauptſchriften Kant's. Die Wirkung welche ſie in dem Geiſte, zu welchem ſie wirklich reden, hervorbringen, finde ich in der That, wie wohl ſchon ſonſt geſagt worden, der Staaroperation am Blinden gar ſehr zu vergleichen: und wenn wir das Gleichniß fortſetzen wollen, ſo iſt mein Zweck dadurch zu bezeichnen, daß ich denen, an welchen jene Operation gelungen iſt, eine Staarbrille habe in die Hand geben wollen, zu deren Gebrauch alſo jene Operation ſelbſt die nothwendigſte Bedingung iſt. — So ſehr ich demnach von dem ausgehe, was der große Kant geleiſtet hat; ſo hat dennoch eben das ernſtliche Studium ſeiner Schriften mich bedeutende Fehler in denſelben entdecken laſſen, welche ich ausſondern und als verwerflich darſtellen mußte, um das Wahre und Vortreffliche ſeiner Lehre rein davon und geläutert vorausſetzen und anwenden zu können. Um aber nicht meine eigene Darſtellung durch häufige Polemik gegen Kant zu unterbrechen und zu verwirren, habe ich dieſe in einen beſondern Anhang gebracht. So ſehr nun, dem Geſagten zufolge, meine Schrift die Bekanntſchaft mit der Kantiſchen Philoſophie vorausſetzt; ſo ſehr ſetzt ſie alſo auch die Bekanntſchaft mit jenem Anhange voraus: daher es in dieſer Rückſicht rathſam wäre, den Anhang zuerſt zu leſen, um ſo mehr als der Inhalt deſſelben grade zum erſten Buch gegenwärtiger Schrift genaue Beziehungen hat. Andrerſeits konnte, der Natur der Sache nach, es nicht vermieden werden, daß nicht auch der Anhang hin und wieder ſich auf die Schrift ſelbſt beriefe: daraus nichts anderes folgt, als daß er eben ſowohl als der Haupttheil des Werkes zwei Mal geleſen werden muß.

Kants Philoſophie alſo iſt die einzige, mit welcher eine gründliche Bekanntſchaft bei dem hier Vorzutragenden gradezu vorausgeſetzt wird. — Wenn aber überdies noch der Leſer in der Schule des göttlichen Platon geweilt hat; ſo wird er um ſo beſſer vorbereitet und empfänglicher ſeyn mich zu hören. Iſt er aber gar noch der Wohlthat der Veda's theilhaft geworden, deren uns durch die Upaniſchaden eröfneter Zugang, in meinen Augen, der größte Vorzug iſt, den dieſes noch junge Jahrhundert vor den früheren aufzuweiſen hat, indem ich vermuthe, daß der Einfluß der Samſkrit-Litteratur nicht weniger tief eingreifen wird, als im 14ten Jahrhundert die Wiederbelebung der Griechiſchen: hat alſo, ſage ich, der Leſer auch ſchon die Weihe uralter Indiſcher Weisheit empfangen und empfänglich aufgenommen; dann iſt er auf das allerbeſte bereitet zu hören, was ich ihm vorzutragen habe. Ihn wird es dann nicht, wie manchen Andern fremd, ja feindlich anſprechen; da ich, wenn es nicht zu ſtolz klänge, behaupten möchte, daß jeder von den einzelnen und abgeriſſenen Ausſprüchen, welche die Upaniſchaden ausmachen, ſich als Folgeſatz aus dem von mir mitzutheilenden Gedanken ableiten ließe, obgleich keineswegs auch umgekehrt dieſer ſchon dort zu finden iſt.

Aber ſchon ſind die meiſten Leſer ungeduldig aufgefahren und in den mühſam ſo lange zurückgehaltenen Vorwurf ausgebrochen, wie ich doch wagen könne, dem Publikum ein Buch unter Forderungen und Bedingungen, von denen die beiden erſten anmaaßend und ganz unbeſcheiden ſind, vorzulegen, und dies zu einer Zeit, wo ein ſo allgemeiner Reichthum an eigenthümlichen Gedanken iſt, daß in Teutſchland allein ſolche jährlich in drei Tauſend gehaltreichen, originellen und ganz unentbehrlichen Werken, und außerdem in unzähligen periodiſchen Schriften oder gar täglichen Blättern durch die Druckerpreſſe zum Gemeingut gemacht werden? zu einer Zeit, wo beſonders an ganz originellen und tiefen Philoſophen nicht der mindeſte Mangel iſt; ſondern allein in Teutſchland deren mehr zugleich leben, als ſonſt etliche Jahrhunderte hintereinander aufzuweiſen hatten? wie man denn, frägt der entrüſtete Leſer, zu Ende kommen ſolle, wenn man mit Einem Buche ſo umſtändlich zu Werke gehn müßte? —

Da ich gegen ſolche Vorwürfe nicht das Mindeſte vorzubringen habe, hoffe ich nur auf einigen Dank bei dieſen Leſern dafür, daß ich ſie bei Zeiten gewarnt habe, damit ſie keine Stunde verlieren mit einem Buche, deſſen Durchleſung ohne Erfüllung der gemachten Forderungen nicht fruchten könnte, und daher ganz zu unterlaſſen iſt, zumal da auch ſonſt gar Vieles zu wetten, daß es ihnen nicht zuſagen kann, daß es vielmehr immer nur paucorum hominum ſeyn wird und daher gelaſſen und beſcheiden auf die Wenigen warten muß, deren ungewöhnliche Denkungsart es genießbar fände. Denn, auch abgeſehen von den Weitläuftigkeiten und der Anſtrengung, die es dem Leſer zumuthet, welcher Gebildete dieſer Zeit, deren Wiſſen dem herrlichen Punkte nahe gekommen iſt, wo paradox und falſch ganz einerlei ſind, könnte es ertragen, faſt auf jeder Seite Gedanken zu begegnen, die dem, was er doch ſelbſt ein für allemal als wahr und ausgemacht feſtgeſetzt hat, gradezu widerſprechen? und dann, wie unangenehm wird Mancher ſich getäuſcht finden, wenn er hier gar keine Rede antrifft von dem, was er grade hier durchaus ſuchen zu müſſen glaubt, weil ſeine Art zu ſpeculiren zuſammentrifft mit der eines noch lebenden großen Philoſophen, welcher wahrhaft rührende Bücher geſchrieben und nur die kleine Schwachheit hat, Alles was er vor ſeinem funfzehnten Jahre gelernt und approbirt hat, für angeborne Grundgedanken des menſchlichen Geiſtes zu halten. Wer möchte alles dies ertragen? Daher mein Rath iſt, das Buch nur wieder wegzulegen.

Allein ich fürchtete ſelbſt ſo nicht loszukommen. Der bis zur Vorrede, die ihn abweiſ't, gelangte Leſer hat das Buch für baares Geld gekauft und frägt, was ihn ſchadlos hält? — Meine letzte Zuflucht iſt jetzt, ihn zu erinnern, daß er ein Buch, auch ohne es grade zu leſen, doch auf mancherlei Art zu benutzen weiß. Es kann, ſo gut wie viele andere, eine Lücke ſeiner Bibliothek ausfüllen, wo es ſich, ſauber gebunden, gewiß gut ausnehmen wird. Oder auch er kann es ſeiner gelehrten Freundin auf die Toilette oder den Theetiſch legen. Oder endlich er kann ja, was gewiß das Beſte von Allem iſt und ich beſonders rathe, es recenſiren. —

Und ſo, nachdem ich mir den Scherz erlaubt, dem eine Stelle zu gönnen, in dieſem durchweg zweideutigen Leben kaum irgend ein Blatt zu ernſthaft ſeyn kann, gebe ich mit innigem Ernſt das Buch hin, in der Zuverſicht, daß es früh oder ſpät diejenigen erreichen wird, an welche es allein gerichtet ſeyn kann, und übrigens gelaſſen darin ergeben, daß auch ihm in vollem Maaße das Schickſal werde, welches in jeder Erkenntniß, alſo um ſo mehr in der wichtigſten, allezeit der Wahrheit zu Theil ward, der nur ein kurzes Siegesfeſt beſchieden iſt, zwiſchen den beiden langen Zeiträumen, wo ſie als paradox verdammt und als trivial geringgeſchätzt wird. Auch pflegt das erſtere Schickſal ihren Urheber mitzutreffen. — Aber das Leben iſt kurz und die Wahrheit wirkt ferne und lebt lange: ſagen wir die Wahrheit.

Erſtes Buch.

Der
Welt als Vorſtellung
erſte Betrachtung:

Die Vorſtellung unterworfen dem Satze des Grundes:
das Objekt der Erfahrung und Wiſſenſchaft.

* * *

Sors de l'enfance, ami, réveille-toi!

Jean-Jacques Rousseau.

„Die Welt iſt meine Vorſtellung:“ — dies iſt eine Wahrheit, welche in Beziehung auf jedes lebende und erkennende Weſen gilt; wiewohl der Menſch allein ſie in das reflektirte abſtrakte Bewußtſeyn bringen kann: und thut er dies wirklich; ſo iſt die philoſophiſche Beſonnenheit bei ihm eingetreten. Es wird ihm dann deutlich und gewiß, daß er keine Sonne kennt und keine Erde; ſondern immer nur ein Auge, das eine Sonne ſieht, eine Hand, die eine Erde fühlt; daß die Welt, welche ihn umgiebt, nur als Vorſtellung da iſt, d. h. durchweg nur in Beziehung auf ein Anderes, das Vorſtellende, welches er ſelbſt iſt. — Wenn irgend eine Wahrheit a priori ausgeſprochen werden kann, ſo iſt es dieſe: denn ſie iſt die Ausſage derjenigen Form aller möglichen und erdenklichen Erfahrung, welche allgemeiner als alle andern, als Zeit, Raum und Kauſalität iſt: denn alle dieſe ſetzen jene eben ſchon voraus: und wenn jede dieſer Formen, welche alle wir als ſo viele beſondere Geſtaltungen des Satzes vom Grunde erkannt haben, nur für eine beſondere Klaſſe von Vorſtellungen gilt; ſo iſt dagegen das Zerfallen in Objekt und Subjekt die gemeinſame Form aller jener Klaſſen, iſt diejenige Form, unter welcher allein irgend eine Vorſtellung, welcher Art ſie auch ſei, abſtrakt oder intuitiv, rein oder empiriſch, nur überhaupt möglich und denkbar iſt. Keine Wahrheit iſt alſo gewiſſer, von allen andern unabhängiger und eines Beweiſes weniger bedürftig, als dieſe, daß alles, was für die Erkenntniß da iſt, alſo dieſe ganze Welt, nur Objekt in Beziehung auf das Subjekt iſt, Anſchauung des Anſchauenden, mit Einem Wort, Vorſtellung. Natürlich gilt dieſes, wie von der Gegenwart, ſo auch von jeder Vergangenheit und jeder Zukunft, vom Fernſten, wie vom Nahen: denn es gilt von Zeit und Raum ſelbſt, in welchen allein ſich dieſes alles unterſcheidet. Alles, was irgend zur Welt gehört und gehören kann, iſt unausweichbar mit dieſem Bedingtſeyn durch das Subjekt behaftet, und iſt nur für das Subjekt da. Die Welt iſt Vorſtellung.

Neu iſt dieſe Wahrheit keineswegs. Berkeley war der erſte, welcher ſie ausſprach: er hat ſich dadurch ein unſterbliches Verdienſt um die Philoſophie erworben, wenn gleich das Uebrige ſeiner Lehren nicht beſtehen kann. Kants erſter Fehler war die Vernachläſſigung dieſes Satzes, wie im Anhange ausgeführt iſt.

Alſo nur von der angegebenen Seite, nur ſofern ſie Vorſtellung iſt, betrachten wir die Welt in dieſem erſten Buche. Daß jedoch dieſe Betrachtung, ihrer Wahrheit unbeſchadet, eine einſeitige, folglich durch irgend eine willkührliche Abſtraktion hervorgerufen iſt, kündigt Jedem das innere Widerſtreben an, mit welchem er die Welt für ſeine bloße Vorſtellung annimmt, welcher Annahme er ſich andrerſeits doch nimmermehr entziehn kann. Die Einſeitigkeit dieſer Betrachtung aber wird das folgende

Buch ergänzen, durch eine Wahrheit, welche nicht ſo unmittelbar gewiß iſt, als die, von der wir hier ausgehn; ſondern zu welcher nur tiefere Forſchung, ſchwierigere Abſtraktion, Trennung des Verſchiedenen und Vereinigung des Identiſchen führen kann, — durch eine Wahrheit, welche ſehr ernſt und Jedem, wo nicht furchtbar, doch bedenklich ſeyn muß, nämlich dieſe, daß eben auch er ſagen kann und ſagen muß: „die Welt iſt mein Wille.“ —

Bis dahin aber, alſo in dieſem erſten Buch, iſt es nöthig, unverwandt diejenige Seite der Welt zu betrachten, von welcher wir ausgehn, die Seite der Erkennbarkeit, und demnach, ohne Widerſtreben, alle irgend vorhandenen Objekte, ja ſogar den eigenen Leib (wie wir bald näher erörtern werden) nur als Vorſtellung zu betrachten, bloße Vorſtellung zu nennen. Das, wovon hiebei abſtrahirt wird, iſt, wie ſpäter hoffentlich Jedem gewiß ſeyn wird, immer nur der Wille, als welcher allein die andre Seite der Welt ausmacht: denn dieſe iſt, wie einerſeits durch und durch Vorſtellung, ſo andrerſeits durch und durch Wille. Eine Realität aber, die keines von dieſen beiden wäre, ſondern ein Objekt an ſich, (zu welcher auch Kants Ding an ſich ihm leider unter den Händen ausgeartet iſt) iſt ein erträumtes Unding, und deſſen Annahme ein Irrlicht in der Philoſophie.

Dasjenige, was Alles erkennt und von Keinem erkannt wird, iſt das Subjekt. Es iſt ſonach der Träger der Welt, die durchgängige, ſtets vorausgeſetzte Bedingung alles Erſcheinenden, alles Objekts: denn nur für das Subjekt iſt, was nur immer da iſt. Als dieſes Subjekt findet Jeder ſich ſelbſt, jedoch nur ſofern er erkennt, nicht ſofern er Objekt der Erkenntniß iſt. Objekt iſt aber ſchon ſein Leib, welchen ſelbſt wir daher, von dieſem Standpunkt aus, Vorſtellung nennen. Denn der Leib iſt Objekt unter Objekten und den Geſetzen der Objekte unterworfen, obwohl er unmittelbares Objekt iſt. *) Er liegt, wie alle Objekte der Anſchauung, in den Formen alles Erkennens, in Zeit und Raum, durch welche die Vielheit iſt. Das Subjekt aber, das Erkennende, nie Erkannte, liegt auch nicht in dieſen Formen, von denen ſelbſt es vielmehr immer ſchon vorausgeſetzt wird: ihm kommt alſo weder Vielheit, noch deren Gegenſatz, Einheit, zu. Wir erkennen es nimmer; ſondern es eben iſt es, das erkennt, wo nur erkannt wird.

Die Welt als Vorſtellung alſo, in welcher Hinſicht allein wir ſie hier betrachten, hat zwei weſentliche, nothwendige und untrennbare Hälften. Die eine iſt das *Objekt*: deſſen Form iſt Raum und Zeit, durch dieſe die Vielheit. Die andre Hälfte aber, das Subjekt, liegt nicht in Raum und Zeit: denn ſie iſt ganz und ungetheilt in jedem vorſtellenden Weſen: daher ein einziges von dieſen eben ſo vollſtändig als die vorhandenen Millionen mit dem Objekt die Welt als Vorſtellung ergänzen kann: verſchwände aber auch jenes einzige; ſo wäre die Welt als Vorſtellung nicht mehr. Dieſe Hälften ſind daher unzertrennlich, ſelbſt für den Gedanken: denn jede von beiden hat nur durch und für die andre Bedeutung und Daſeyn, iſt mit ihr da und verſchwindet mit ihr. Sie begränzen ſich unmittelbar: wo das Objekt anfängt, hört das Subjekt auf. Die Gemeinſchaftlichkeit dieſer Gränze zeigt ſich eben darin, daß die weſentlichen und daher allgemeinen Formen alles Objekts, welche Zeit, Raum und Kauſalität ſind, auch ohne die Erkenntniß des Objekts ſelbſt, vom Subjekt ausgehend gefunden und vollſtändig erkannt werden können, d. h. in Kants Sprache, a priori in unſerm Bewußtſeyn liegen. Dieſes entdeckt zu haben, iſt ein Hauptverdienſt Kants und ein ſehr großes. Ich behaupte nun überdies, daß der Satz vom Grunde der gemeinſchaftliche Ausdruck für alle dieſe uns a priori bewußten Formen des Objekts iſt und daß daher Alles, was wir rein a priori wiſſen, nichts iſt, als eben der Inhalt jenes Satzes und was aus dieſem folgt, in ihm alſo eigentlich unſre ganze a priori gewiſſe Erkenntniß ausgeſprochen iſt. In meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde habe ich ausführlich gezeigt, wie jedes irgend mögliche Objekt demſelben unterworfen iſt, d. h. in einer nothwendigen Beziehung zu andern Objekten ſteht, einerſeits als beſtimmt, andrerſeits als beſtimmend: dies geht ſo weit, daß das ganze Daſeyn aller Objekte, ſofern ſie Objekte, Vorſtellungen, und nichts anderes ſind, ganz und gar zurückläuft auf jene ihre nothwendige Beziehung zu einander, nur in ſolcher beſteht, alſo gänzlich relativ iſt: wovon bald ein Mehreres. Ich habe ferner gezeigt, daß, gemäß den Klaſſen, in welche die Objekte ihrer Möglichkeit nach zerfallen, jene nothwendige Beziehung, welche der Satz vom Grunde im Allgemeinen ausdrückt, in andern Geſtalten erſcheint, wodurch wiederum die richtige Eintheilung jener Klaſſen ſich bewährt. Ich ſetze hier beſtändig alles dort Geſagte als bekannt und dem Leſer gegenwärtig voraus: denn es würde, wenn es nicht dort ſchon geſagt wäre, hier ſeine nothwendige Stelle haben.

---

*) Ueber den Satz vom Grunde §. 21.

Der Hauptunterſchied zwiſchen allen unſern Vorſtellungen iſt der des Intuitiven und Abſtrakten. Letzteres macht nur eine Klaſſe von Vorſtellungen aus, die Begriffe: und dieſe ſind auf der Erde allein das Eigenthum des Menſchen, deſſen ihn von allen Thieren unterſcheidende Fähigkeit zu denſelben von jeher Vernunft genannt worden iſt. *) Wir werden weiterhin dieſe abſtrakten Vorſtellungen für ſich betrachten, zuvörderſt aber ausſchließlich von der intuitiven Vorſtellung reden. Dieſe nun befaßt die ganze ſichtbare Welt, oder die geſammte Erfahrung, nebſt den Bedingungen der Möglichkeit derſelben. Es iſt, wie geſagt, eine ſehr wichtige Entdeckung Kants, daß eben dieſe Bedingungen, dieſe Formen derſelben, d. h. das Allgemeinſte in ihrer Wahrnehmung, das allen ihren Erſcheinungen auf gleiche Weiſe Eigene, Zeit und Raum, auch für ſich und abgeſondert von ihrem Inhalt, nicht nur in abstracto gedacht, ſondern auch unmittelbar angeſchaut werden kann, und daß dieſe Anſchauung nicht etwa ein durch Wiederholung von der Erfahrung entlehntes Phantasma iſt; ſondern ſo ſehr unabhängig von der Erfahrung, daß vielmehr umgekehrt dieſe als von jener abhängig gedacht werden muß, indem die Eigenſchaften des Raumes und der Zeit, wie ſie die Anſchauung a priori erkennt, für alle mögliche Erfahrung als Geſetze gelten, welchen gemäß dieſe überall ausfallen muß. Dieſerhalb habe ich in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde Zeit und Raum, ſofern ſie rein und inhaltsleer angeſchaut werden, als eine beſondere und für ſich beſtehende Klaſſe von Vorſtellungen betrachtet. So wichtig nun auch dieſe von Kant ent-

---

*) Kant allein hat dieſen Begriff der Vernunft verwirrt, in welcher Hinſicht ich auf den Anhang verweiſe.

deckte Beſchaffenheit jener allgemeinen Formen der Anſchauung iſt, daß ſie nämlich für ſich und unabhängig von der Erfahrung anſchaulich und ihrer ganzen Geſetzmäßigkeit nach erkennbar ſind, worauf die Mathematik mit ihrer Unfehlbarkeit beruht; ſo iſt es doch eine nicht minder beachtungswerthe Eigenſchaft derſelben, daß der Satz vom Grunde, der die Erfahrung als Geſetz der Kauſalität und Motivation und das Denken als Geſetz der Begründung der Urtheile beſtimmt, hier in einer ganz eigenthümlichen Geſtalt auftritt, der ich den Namen Grund des Seyns gegeben habe, und welche in der Zeit die Folge ihrer Momente, und im Raum die Lage ſeiner ſich ins Unendliche wechſelſeitig beſtimmenden Theile iſt.

Wem aus der einleitenden Abhandlung die vollkommne Identität des Inhalts des Satzes vom Grunde, bei aller Verſchiedenheit ſeiner Geſtalten, deutlich geworden iſt, der wird auch überzeugt ſeyn, wie wichtig zur Einſicht in ſein innerſtes Weſen grade die Erkenntniß der einfachſten ſeiner Geſtaltungen, als ſolcher, iſt, und für dieſe haben wir die Zeit erkannt. Wie in ihr jeder Augenblick nur iſt, ſofern er den vorhergehenden, ſeinen Vater, vertilgt hat, um ſelbſt wieder eben ſo ſchnell vertilgt zu werden; wie Vergangenheit und Zukunft (abgeſehen von den Folgen ihres Inhalts) ſo nichtig als irgend ein Traum ſind, Gegenwart aber nur die ausdehnungs- und beſtandloſe Gränze zwiſchen beiden iſt; eben ſo werden wir dieſelbe Nichtigkeit auch in allen andern Geſtalten des Satzes vom Grunde wiedererkennen und einſehn, daß wie die Zeit, ſo auch der Raum, und wie dieſer, ſo auch Alles, was in ihm und der Zeit zugleich iſt, Alles alſo, was aus Urſachen oder Motiven hervorgeht, nur ein relatives Daſeyn hat, nur durch und für ein Anderes, ihm gleichartiges, d. h. wieder nur eben ſo beſtehendes, iſt. Das Weſentliche dieſer Anſicht iſt alt: Herakleitos bejammerte in ihr den ewigen Fluß der Dinge; Platon würdigte ihren Gegenſtand herab, als das immerdar Werdende, aber nie Seiende; Spinoza nannte es bloße Accidenzien der allein ſeienden und bleibenden einzigen Subſtanz; Kant ſetzte das ſo Erkannte als bloße Erſcheinung dem Dinge an ſich entgegen; endlich die uralte Weisheit der Indier ſpricht: „es iſt der Maja, der Schleier des Truges, welcher die Augen der Sterblichen umhüllt und ſie eine Welt ſehen läßt, von der man weder ſagen kann, daß ſie ſei, noch auch, daß ſie nicht ſei: denn ſie gleicht dem Traum, gleicht dem Sonnenglanz auf dem Sande, welchen der Wanderer von Ferne für ein Waſſer hält, oder auch dem hingeworfenen Strick, den er für eine Schlange anſieht.“ (Dieſe Gleichniſſe finden ſich in unzähligen Stellen der Vedas und Puraras wiederholt.) Was Alle dieſe aber meinten und wovon ſie reden, iſt nichts Anderes, als was auch wir jetzt eben betrachten: die Welt als Vorſtellung, unterworfen dem Satze des Grundes.

Wer die Geſtaltung des Satzes vom Grunde, welche in der reinen Zeit als ſolcher erſcheint und auf der alles Zählen und Rechnen beruht, erkannt hat: der hat eben damit auch das ganze Weſen der Zeit erkannt. Sie iſt weiter nichts, als eben jene Geſtaltung des Satzes vom Grunde und hat keine andere Eigenſchaft. Succeſſion iſt die Geſtalt des Satzes vom Grunde in der Zeit: Succeſſion iſt das ganze Weſen der Zeit. — Wer ferner den Satz vom Grunde, wie er im bloſſen rein angeſchauten Raum herrſcht, erkannt hat: der hat eben damit das ganze Weſen des Raumes erſchöpft, da dieſer durch und durch nichts anderes iſt, als die Möglichkeit der wechſelſeitigen Beſtimmungen ſeiner Theile durch einander, welche Lage heißt. Die ausführliche Betrachtung dieſer und Niederlegung der ſich darin ergebenden Reſultate in abſtrakten Begriffen, zu bequemerer Anwendung, iſt der Inhalt der ganzen Geometrie. — Eben ſo nun, wer diejenige Geſtaltung des Satzes vom Grunde, welche den Inhalt jener Formen, (der Zeit und des Raumes) ihre Wahrnehmbarkeit, d. i. die Materie, beherrſcht, alſo das Geſetz der Kauſalität erkannt hat: der hat eben damit das ganze Weſen der Materie als ſolcher erkannt: denn dieſe iſt durch und durch nichts als Kauſalität: welches Jeder unmittelbar einſieht, ſobald er ſich beſinnt. Ihr Seyn nämlich iſt ihr Wirken: kein anderes Seyn derſelben iſt auch nur zu denken möglich: nur als wirkend füllt ſie den Raum, füllt ſie die Zeit: ihre Einwirkung auf das unmittelbare Objekt, (das ſelbſt Materie iſt) bedingt die Anſchauung, in der ſie allein exiſtirt: die Folge der Einwirkung jedes anderen materiellen Objekts auf ein anderes, wird nur erkannt, ſofern das letztere jetzt anders als zuvor auf das unmittelbare Objekt einwirkt, beſteht nur darin. Urſach und Wirkung iſt alſo das ganze Weſen der Materie: ihr Seyn iſt ihr Wirken. Höchſt treffend iſt daher im Teutſchen der Inbegriff alles Materiellen Wirklichkeit genannt, *) welches Wort viel bezeichnender iſt, als Realität. Das, worauf ſie wirkt, iſt allemal wieder Materie: ihr ganzes Seyn und Weſen beſteht alſo nur in der geſetzmäßigen Veränderung, die ein Theil derſelben im andern hervor-

---

*) Mira in quibusdam rebus verborum proprietas est, et consuetudo sermonis antiqui quaedam efficacissimis notis signat. *Seneca* epist. 81.

bringt, iſt folglich gänzlich relativ, nach einer nur innerhalb ihrer Gränzen geltenden Relation, alſo eben wie die Zeit, eben wie der Raum.

Zeit aber und Raum, jedes für ſich, ſind auch ohne die Materie anſchaulich vorſtellbar: die Materie aber nicht ohne jene. Schon die Form, welche von ihr unzertrennlich iſt, ſetzt den Raum voraus: und ihr Wirken, in welchem ihr ganzes Daſeyn beſteht, betrifft immer eine Veränderung, alſo eine Beſtimmung der Zeit. Aber Zeit und Raum werden nicht bloß jedes für ſich von der Materie vorausgeſetzt; ſondern eine Vereinigung beider macht ihr Weſen aus, eben weil dieſes, wie gezeigt, im Wirken, in der Kauſalität beſteht. Alle gedenkbaren unzähligen Erſcheinungen und Zuſtände nämlich könnten im unendlichen Raum, ohne ſich zu beengen, neben einander liegen, oder auch in der unendlichen Zeit, ohne ſich zu ſtören, auf einander folgen: daher dann eine nothwendige Beziehung derſelben auf einander und eine Regel, welche ſie dieſer gemäß beſtimmte, keineswegs nöthig, ja nicht einmal anwendbar wäre: folglich gäbe es alsdann, bei allem Nebeneinander im Raum und allem Wechſel in der Zeit, ſo lange jede dieſer beiden Formen für ſich, und ohne Zuſammenhang mit der andern ihren Beſtand und Lauf hätte, noch gar keine Kauſalität, und da dieſe das eigentliche Weſen der Materie ausmacht, auch keine Materie. — Nun aber erhält das Geſetz der Kauſalität ſeine Bedeutung und Nothwendigkeit allein dadurch, daß das Weſen der Veränderung nicht im bloßen Wechſel der Zuſtände an ſich, ſondern vielmehr darin beſteht, daß an demſelben Ort im Raum jetzt ein Zuſtand iſt und darauf ein anderer, und zu einer und derſelben beſtimmten Zeit hier dieſer Zuſtand und dort jener: nur dieſe gegenſeitige Beſchränkung der Zeit und des Raums durch einander giebt einer Regel, nach der die Veränderung vorgehn muß, Bedeutung und zugleich Nothwendigkeit. Was durch das Geſetz der Kauſalität beſtimmt wird, iſt alſo nicht die Succeſſion der Zuſtände in der bloßen Zeit, ſondern dieſe Succeſſion in Hinſicht auf einen beſtimmten Raum, und nicht das Daſeyn der Zuſtände an einem beſtimmten Ort, ſondern an dieſem Ort zu einer beſtimmten Zeit. Die Veränderung, d. h. der nach dem Kauſalgeſetz eintretende Wechſel, betrifft alſo jedesmal einen beſtimmten Theil des Raums und einen beſtimmten Theil der Zeit zugleich und im Verein. Demzufolge vereinigt die Kauſalität den Raum mit der Zeit. Wir haben aber gefunden, daß im Wirken, alſo in der Kauſalität, das ganze Weſen der Materie beſteht: folglich müſſen auch in dieſer Raum und Zeit vereinigt ſeyn, d. h. ſie muß die Eigenſchaften der Zeit und die des Raumes, ſo ſehr ſich beide widerſtreiten, zugleich an ſich tragen, und was in jedem von jenen beiden für ſich unmöglich iſt, muß ſie in ſich vereinigen, alſo die beſtandloſe Flucht der Zeit mit dem ſtarren unveränderlichen Beharren des Raumes: die unendliche Theilbarkeit hat ſie von beiden. Dieſem gemäß finden wir durch ſie zuvörderſt das Zugleichſeyn herbeigeführt, welches weder in der bloßen Zeit, die kein Nebeneinander, noch im bloßen Raum, der kein Vor, Nach oder Jetzt kennt, ſeyn konnte. Das Zugleichſeyn vieler Zuſtände aber macht eigentlich das Weſen der Wirklichkeit aus: denn durch daſſelbe wird allererſt die Dauer möglich, indem nämlich dieſe nur erkennbar iſt an dem Wechſel des mit dem dauernden zugleich Vorhandenen: aber auch nur mittelſt des Dauernden im Wechſel erhält dieſer jetzt den Karakter der Veränderung, d. h. des Wandels der Qualität und Form, beim Beharren der Subſtanz, d. i. der Materie. *) Im bloßen Raum wäre die Welt ſtarr und unbeweglich: kein Nacheinander, keine Veränderung, kein Wirken: eben mit dem Wirken iſt aber auch die Vorſtellung der Materie aufgehoben. In der bloßen Zeit wiederum wäre Alles flüchtig: kein Beharren, kein Nebeneinander und daher kein Zugleich: folglich keine Dauer: alſo wieder auch keine Materie. Erſt durch die Vereinigung von Zeit und Raum erwächſt die Materie, d. i. die Möglichkeit des Zugleichſeyns und dadurch der Dauer, durch dieſe wieder des Beharrens der Subſtanz, bei der Veränderung der Zuſtände. **) Im Verein von Zeit und Raum ihr Weſen habend, trägt die Materie durchweg das Gepräge von beiden. Sie beurkundet ihren Urſprung aus dem Raum, theils durch die Form, die von ihr unzertrennlich iſt, beſonders aber (weil der Wechſel allein der Zeit angehört, in dieſer allein und für ſich aber nichts Bleibendes iſt) durch ihr Beharren (Subſtanz) deſſen Gewißheit a priori daher ganz und gar von der des Raumes abzuleiten iſt: ***) ihren Urſprung aus der Zeit aber offenbart ſie an der Qualität, (Accidenz) ohne die ſie nie erſcheint, und welche ſchlechthin immer Kauſalität, Wirken auf andere Materie, alſo Veränderung (ein Zeitbegriff) iſt. Die Geſetzmäßigkeit dieſes Wirkens aber bezieht ſich immer auf

---

*) Daß Materie und Subſtanz Eines ſind, iſt im Anhange ausgeführt.

**) Dies zeigt auch den Grund der Kantiſchen Erklärung der Materie, „daß ſie ſei das Bewegliche im Raum:“ denn Bewegung beſteht nur in der Vereinigung von Raum und Zeit.

***) nicht von der Erkenntniß der Zeit, wie Kant will, welches im Anhange ausgeführt.

Raum und Zeit zugleich und hat eben nur dadurch Bedeutung. Was für ein Zuſtand zu dieſer Zeit an dieſem Ort eintreten muß, iſt die Beſtimmung, auf welche ganz allein die Geſetzgebung der Kauſalität ſich erſtreckt.

Wie aber das Objekt überhaupt nur für das Subjekt da iſt, als deſſen Vorſtellung; ſo iſt jede beſondere Klaſſe von Vorſtellungen nur für eine eben ſo beſondere Beſtimmung im Subjekt da, die man ein Erkenntnißvermögen nennt. Das ſubjektive Korrelat von Zeit und Raum für ſich, als leere Formen, hat Kant reine Sinnlichkeit genannt, welcher Ausdruck, weil Kant hier die Bahn brach, beibehalten werden mag; obgleich er nicht recht paßt, da Sinnlichkeit ſchon Materie vorausſetzt. Das ſubjektive Korrelat der Materie oder der Kauſalität, denn beide ſind Eines, iſt der Verſtand: und er iſt nichts außerdem. Kauſalität erkennen iſt ſeine einzige Funktion, ſeine alleinige Kraft, und es iſt eine große, Vieles umfaſſende, von mannigfaltiger Anwendung, doch unverkennbarer Identität aller ihrer Aeußerungen. Umgekehrt iſt alle Kauſalität, alſo alle Materie, mithin die ganze Wirklichkeit, nur für den Verſtand, durch den Verſtand, im Verſtande. Die erſte, einfachſte, ſtets vorhandene Aeußerung des Verſtandes, iſt die Anſchauung der wirklichen Welt: dieſe iſt durchaus Erkenntniß der Urſache aus der Wirkung: daher iſt alle Anſchauung intellektual. Es könnte dennoch nie zu ihr kommen, wenn nicht irgend eine Wirkung unmittelbar erkannt würde und dadurch zum Ausgangspunkt diente. Dieſes aber iſt die Wirkung auf die thieriſchen Leiber. Inſofern ſind dieſe die unmittelbaren Objekte des Subjekts: die Anſchauung aller andern Objekte iſt durch ſie vermittelt. Die

Veränderungen, welche jeder thieriſche Leib erfährt, werden unmittelbar erkannt, und indem ſogleich dieſe Wirkung auf ihre Urſache bezogen wird, entſteht die Anſchauung der letzteren als eines Objekts. Dieſe Beziehung iſt kein Schluß in abſtrakten Begriffen, geſchieht nicht durch Reflexion, nicht mit Willkühr; ſondern unmittelbar, nothwendig und ſicher. Sie iſt die Erkenntnißweiſe des reinen Verſtandes, ohne welchen es nie zur Anſchauung käme; ſondern nur ein dumpfes pflanzenartiges Bewußtſeyn der Veränderungen des unmittelbaren Objekts übrig bliebe, die völlig bedeutungslos auf einander folgten, wenn ſie nicht etwa als Schmerz oder Wolluſt eine Bedeutung für den Willen hätten. Aber wie mit dem Eintritt der Sonne die ſichtbare Welt daſteht; ſo verwandelt der Verſtand, mit einem Schlage, durch ſeine einzige einfache Funktion, die dumpfe nichtsſagende Empfindung in Anſchauung. Was das Auge, das Ohr, die Hand empfindet, iſt nicht die Anſchauung: es ſind bloße Data. Erſt indem der Verſtand von der Wirkung auf die Urſache übergeht, ſteht die Welt da, als Anſchauung im Raume ausgebreitet, der Geſtalt nach wechſelnd, der Materie nach durch alle Zeit beharrend: denn er vereinigt Raum und Zeit in der Vorſtellung Materie, d. i. Wirkſamkeit. Dieſe Welt als Vorſtellung iſt, wie nur durch den Verſtand, auch nur für den Verſtand da. Im erſten Kapitel meiner Abhandlung „über das Sehen und die Farben“ habe ich ausführlich auseinandergeſetzt, wie aus den Datis, welche die Sinne liefern, der Verſtand die Anſchauung ſchafft, wie durch Vergleichung der Eindrücke, welche vom nämlichen Objekt die verſchiedenen Sinne erhalten, das Kind die Anſchauung erlernt, wie eben nur dieſes den Aufſchluß über ſo viele Sinnenphänomene giebt, über das einfache Sehn mit zwei Augen, über das Doppeltſehn beim Schielen, oder bei ungleicher Entfernung hinter einander ſtehender Gegenſtände, die man zugleich ins Auge faßt, und über allen Schein, welcher durch eine plötzliche Veränderung an den Sinneswerkzeugen hervorgebracht wird. Alles in jener Abhandlung daſelbſt Geſagte hätte hier ſeine nothwendige Stelle, müßte alſo eigentlich hier nochmals geſagt werden: da ich indeſſen faſt ſo viel Widerwillen habe, mich ſelbſt als Andere abzuſchreiben, auch nicht im Stande bin, es beſſer, als dort geſchehn, darzuſtellen; ſo verweiſe ich darauf, ſtatt es hier zu wiederholen: ſetze es nun aber auch als bekannt voraus.

Das Sehenlernen der Kinder und operirter Blindgebornen, das einfache Sehn des doppelt, mit zwei Augen, Empfundenen, das Doppeltſehen und Doppelttaſten bei der Verrückung der Sinneswerkzeuge aus ihrer gewöhnlichen Lage, das Uebertragen der Farbe, welche bloß eine innere Funktion, eine polariſche Theilung der Thätigkeit des Auges iſt, auf die äußeren Gegenſtände, — dies Alles ſind feſte und unwiderlegliche Beweiſe davon, daß alle *Anſchauung* nicht bloß ſenſual, ſondern intellektual, d. h. reine *Verſtandeserkenntniß der Urſache aus der Wirkung* iſt, folglich das Geſetz der Kauſalität vorausſetzt, von deſſen Erkenntniß alle Anſchauung, mithin alle Erfahrung, ihrer erſten und ganzen Möglichkeit nach, abhängt, nicht umgekehrt die Erkenntniß des Kauſalgeſetzes von der Erfahrung, welches letztere der humiſche Skepticismus war, der erſt hiedurch widerlegt iſt. Denn die Unabhängigkeit der Erkenntniß der Kauſalität von aller Erfahrung, d. h. ihre Apriorität, kann allein dargethan werden aus der Abhängigkeit aller Erfahrung von ihr: und dieſes wieder kann allein geſchehn, indem man auf die hier angegebene und in der Abhandlung über die Farben ausgeführte Art nachweiſt, daß die Erkenntniß der Kauſalität in der Anſchauung überhaupt, in deren Gebiet alle Erfahrung liegt, ſchon enthalten iſt, alſo völlig a priori in Hinſicht auf die Erfahrung beſteht, von ihr als Bedingung vorausgeſetzt wird, nicht ſie vorausſetzt: nicht aber kann daſſelbe dargethan werden auf die von Kant verſuchte und von mir in der Abhandlung über den Satz vom Grunde §. 24. kritiſirte Weiſe.

Man hüte ſich aber vor dem großen Mißverſtändniß, daß, weil die Anſchauung durch die Erkenntniß der Kauſalität vermittelt iſt, deswegen zwiſchen Objekt und Subjekt das Verhältniß von Urſach und Wirkung beſtehe: da vielmehr daſſelbe immer nur zwiſchen unmittelbarem und vermitteltem Objekt, alſo immer nur zwiſchen Objekten Statt findet. Eben auf jener falſchen Vorausſetzung beruht der thörichte Streit über die Realität der Außenwelt, in welchem ſich Dogmatismus und Skepticismus gegenüberſtehn und jener bald als Realismus, bald als Idealismus auftritt. Der Realismus ſetzt das Objekt als Urſach und deren Wirkung ins Subjekt. Der Idealismus macht das Objekt zur Wirkung des Subjekts. Weil nun aber, was nicht genug eingeſchärft werden kann, zwiſchen Subjekt und Objekt gar kein Verhältniß nach dem Satz vom Grunde Statt findet; ſo konnte auch weder die eine noch die andere der beiden Behauptungen je bewieſen werden, und der Skepticismus machte auf beide ſiegreiche Angriffe. — Wie aber das Geſetz der Kauſalität ſchon, als

Bedingung, der Anſchauung und Erfahrung vorhergeht, daher nicht aus dieſen (wie Hume meinte) gelernt ſeyn kann; ſo gehn Objekt und Subjekt, ſchon als erſte Bedingung, aller Erkenntniß, daher auch dem Satz vom Grunde überhaupt, vorher, da dieſer nur die Form alles Objekts, die durchgängige Art und Weiſe ſeiner Erſcheinung iſt; das Objekt aber immer ſchon das Subjekt vorausſetzt: zwiſchen beiden alſo kann kein Verhältniß von Grund und Folge ſeyn. Meine Abhandlung über den Satz vom Grunde ſoll eben dieſes leiſten, daß ſie den Inhalt jenes Satzes als die weſentliche Form alles Objekts, d. h. als die allgemeine Art und Weiſe alles Objektſeyns darſtellt, als etwas, das dem Objekt als ſolchem zukommt: als ſolches aber ſetzt das Objekt überall das Subjekt voraus, als ſein nothwendiges Korrelat: dieſes bleibt alſo immer außerhalb des Gebietes der Gültigkeit des Satzes vom Grunde. Der Streit über die Realität der Außenwelt beruht eben auf jener falſchen Ausdehnung der Gültigkeit des Satzes vom Grunde auch auf das Subjekt: und von dieſem Mißverſtändniſſe ausgehend konnte er ſich ſelbſt nie verſtehn. Einerſeits will der realiſtiſche Dogmatismus, die Vorſtellung als Wirkung des Objekts betrachtend, dieſe beiden, Vorſtellung und Objekt, die eben Eines ſind, trennen und eine von der Vorſtellung ganz verſchiedene Urſache annehmen, ein Objekt an ſich, unabhängig vom Subjekt: etwas völlig Undenkbares: denn eben ſchon als Objekt ſetzt es immer wieder das Subjekt voraus und bleibt daher immer nur deſſen Vorſtellung. Ihm ſtellt der Skepticismus, unter derſelben falſchen Vorausſetzung, entgegen, daß man in der Vorſtellung immer nur die Wirkung habe, nie die Urſache, alſo nie das Seyn, immer nur das Wirken der Objekte kenne: dieſes aber mit jenem vielleicht gar keine Aehnlichkeit haben möchte, ja wohl gar überhaupt ganz fälſchlich angenommen würde, da das Geſetz der Kauſalität erſt aus der Erfahrung angenommen ſei, deren Realität nun wieder darauf beruhen ſoll. — Hierauf nun gehört Beiden die Belehrung, erſtlich, daß Objekt und Vorſtellung daſſelbe ſind; dann, daß das Seyn der anſchaulichen Objekte eben ihr Wirken iſt, daß eben in dieſem des Dinges Wirklichkeit beſteht, und die Forderung des Daſeyns des Objekts außer der Vorſtellung des Subjekts und auch eines Seyns des wirklichen Dinges verſchieden von ſeinem Wirken, gar keinen Sinn hat und ein Widerſpruch iſt: daß daher die Erkenntniß der Wirkungsart eines angeſchauten Objekts eben auch es ſelbſt erſchöpft, ſofern es Objekt, d. h. Vorſtellung iſt, da außerdem, für die Erkenntniß, nichts an ihm übrig bleibt. Inſofern iſt alſo die angeſchaute Welt in Raum und Zeit, welche ſich als lauter Kauſalität kund giebt, vollkommen real, und iſt durchaus das, wofür ſie ſich giebt, und ſie giebt ſich ganz und ohne Rückhalt, als Vorſtellung, zuſammenhängend nach dem Geſetz der Kauſalität. Andrerſeits aber iſt alle Kauſalität nur im Verſtande und für den Verſtand: jene ganze wirkliche, d. i. wirkende Welt iſt alſo als ſolche immer durch den Verſtand bedingt und ohne ihn nichts. Aber nicht nur dieſerhalb, ſondern ſchon weil überhaupt kein Objekt ohne Subjekt ſich ohne Widerſpruch denken läßt, müſſen wir dem Dogmatiker, der die Realität der Außenwelt als ihre Unabhängigkeit vom Subjekt erklärt, eine ſolche Realität derſelben ſchlechthin ableugnen. Die ganze Welt der Objekte iſt und bleibt Vorſtellung, und eben deswegen durchaus und in alle Ewigkeit durch das Subjekt bedingt. Sie iſt aber dieſerwegen nicht Lüge noch Schein: ſie giebt ſich als das, was ſie iſt, als Vorſtellung, und zwar als eine Reihe von Vorſtellungen, deren gemeinſchaftliches Band der Satz vom Grunde iſt. Sie iſt als ſolche dem geſunden Verſtande, ſelbſt ihrer innerſten Bedeutung nach, verſtändlich und redet eine ihm vollkommen deutliche Sprache. Bloß dem durch Vernünfteln verſchrobenen Geiſt kann es einfallen, über ihre Realität zu ſtreiten, welches allemal durch unrichtige Anwendung des Satzes vom Grunde geſchieht, der zwar alle Vorſtellungen, welcher Art ſie auch ſeien, unter einander verbindet, keineswegs aber dieſe mit dem Subjekt, oder mit etwas, das weder Subjekt noch Objekt wäre, ſondern bloß Grund des Objekts; ein Unbegriff, weil nur Objekte Grund ſeyn können und zwar immer wieder von Objekten. — Wenn man dem Urſprung dieſer Frage nach der Realität der Außenwelt noch genauer nachforſcht; ſo findet man, daß außer jener falſchen Anwendung des Satzes vom Grunde auf das, was außer ſeinem Gebiete liegt, noch eine beſondere Verwechſelung ſeiner Geſtalten hinzukommt: nämlich diejenige Geſtalt, die er bloß in Hinſicht auf die Begriffe oder abſtrakten Vorſtellungen hat, wird auf die anſchaulichen Vorſtellungen, die realen Objekte, übertragen und ein Grund des Erkennens gefordert von Objekten, die keinen andern als einen Grund des Werdens haben können. Ueber die abſtrakten Vorſtellungen, die zu Urtheilen verknüpften Begriffe, herrſcht der Satz vom Grunde allerdings in der Art, daß jedes derſelben ſeinen Werth, ſeine Gültigkeit, ſeine ganze Exiſtenz, hier Wahrheit genannt, einzig und allein hat durch die Beziehung des Urtheils auf etwas außer ihm, ſeinen Erkenntnißgrund, auf welchen alſo immer zurückgegangen werden muß. Ueber die realen Objekte hingegen, die anſchaulichen Vorſtellungen herrſcht der

Satz vom Grund nicht als Satz vom Grund des Erkennens, ſondern des Werdens, als Geſetz der Kauſalität: jedes derſelben hat ihm dadurch, daß es geworden iſt, d. h. als Wirkung aus einer Urſache hervorgegangen iſt, ſchon ſeine Schuld abgetragen: die Forderung eines Erkenntnißgrundes hat hier alſo keine Gültigkeit und keinen Sinn, ſondern gehört einer ganz andern Klaſſe von Objekten an. Daher auch erregt die anſchauliche Welt, ſo lange man bei ihr ſtehn bleibt, im Betrachter weder Skrupel noch Zweifel: es giebt hier weder Irrthum noch Wahrheit: dieſe ſind ins Gebiet des Abſtrakten, der Reflexion gebannt. Hier aber liegt für Sinne und Verſtand die Welt offen da, giebt ſich mit naiver Wahrheit für das, was ſie iſt, für anſchauliche Vorſtellung, welche geſetzmäßig am Bande der Kauſalität ſich entwickelt.

So wie wir die Frage nach der Realität der Außenwelt bis hieher betrachtet haben, war ſie immer hervorgegangen aus einer bis zum Mißverſtehn ihrer ſelbſt gehenden Verirrung der Vernunft, und inſofern war die Frage nur durch Aufklärung ihres Inhalts zu beantworten. Sie mußte nach Erforſchung des ganzen Weſens des Satzes vom Grunde, der Relation zwiſchen Objekt und Subjekt und der eigentlichen Beſchaffenheit der ſinnlichen Anſchauung, ſich ſelbſt aufheben, weil ihr eben gar keine Bedeutung mehr blieb. Allein jene Frage hat noch einen andern, von dem bisher angegebenen rein ſpekulativen gänzlich verſchiedenen Urſprung, einen eigentlich empiriſchen, obwohl ſie auch ſo noch immer in ſpekulativer Abſicht aufgeworfen wird, und ſie hat in dieſer Bedeutung einen viel verſtändlicheren Sinn, als in jener erſteren, nämlich folgenden: wir haben Phantaſie, wir haben

Träume: iſt nicht etwa das ganze Leben ein Traum? — oder beſtimmter: giebt es ein ſicheres Kriterium zwiſchen Traum und Wirklichkeit? zwiſchen Phantasmen und realen Objekten? — Das Vorgeben der geringeren Lebhaftigkeit und Deutlichkeit der geträumten, als der wirklichen Anſchauung, verdient gar keine Berückſichtigung: da noch Keiner dieſe beiden zum Vergleich neben einander gehalten hat, ſondern nur die *Erinnerung* des Traumes vergleichen konnte mit der gegenwärtigen Wirklichkeit. — Kant löſt die Frage ſo: „der Zuſammenhang der Vorſtellungen unter ſich nach dem Geſetze der Kauſalität unterſcheidet das Leben vom Traum.“ — Allein auch im Traume hängt alles Einzelne ebenfalls nach dem Satz vom Grunde in allen ſeinen Geſtalten zuſammen, und dieſer Zuſammenhang bricht bloß ab zwiſchen dem Leben und dem Traume und zwiſchen den einzelnen Träumen. Kants Antwort könnte daher nur noch ſo lauten: der *lange* Traum (das Leben) hat in ſich durchgängigen Zuſammenhang gemäß dem Satz vom Grunde, nicht aber mit den *kurzen* Träumen, obgleich jeder von dieſen in ſich denſelben Zuſammenhang hat: zwiſchen dieſen und jenem alſo iſt jene Brücke abgebrochen und daran unterſcheidet man beide. — Allein eine Unterſuchung, ob etwas geträumt oder geſchehen ſei, nach dieſem Kriterium anzuſtellen, wäre ſehr ſchwierig und oft unmöglich, da wir keineswegs im Stande ſind, zwiſchen jeder erlebten Begebenheit und dem gegenwärtigen Augenblick den kauſalen Zuſammenhang Glied vor Glied zu verfolgen, deswegen aber doch nicht ſie für geträumt erklären. Darum bedient man ſich im wirklichen Leben, um Traum von Wirklichkeit zu unterſcheiden, gemeiniglich nicht jener Art der Unterſuchung. Ich habe in meiner Abhandlung über den Satz vom Grund, §. 22., auseinandergeſetzt, wie ſich Traum von Wirklichkeit unterſcheidet, und es ergab ſich, daß das Kriterium dieſer Unterſcheidung nichts Anderes ſei, als das ganz Empiriſche des Erwachens, der Wiedereintritt des unmittelbaren Objekts ins Bewußtſeyn. Einen vortrefflichen Beleg hiezu giebt die Bemerkung, welche Hobbes im Leviathan, Kap. 2, macht, nämlich daß wir Träume dann leicht auch hinterher für Wirklichkeit halten, wann wir, ohne es zu beabſichtigen, angekleidet geſchlafen haben, vorzüglich aber, wann noch hinzukommt, daß irgend ein Unternehmen oder Vorhaben alle unſere Gedanken einnimmt und uns im Traum eben ſo wie im Wachen beſchäftigt: in dieſen Fällen wird nämlich das Erwachen faſt ſo wenig als das Einſchlafen bemerkt, Traum fließt mit Wirklichkeit zuſammen und wird mit ihr vermengt. Dann bleibt freilich nur noch die Anwendung des Kantiſchen Kriteriums übrig: wenn nun aber nachher, wie es oft der Fall iſt, der kauſale Zuſammenhang mit der Gegenwart, oder deſſen Abweſenheit ſchlechterdings nicht auszumitteln iſt; ſo muß es auf immer unentſchieden bleiben, ob ein Vorfall geträumt oder geſchehn ſei. — Hier tritt nun in der That die enge Verwandſchaft zwiſchen Leben und Traum ſehr nahe an uns heran: auch wollen wir uns nicht ſchämen ſie einzugeſtehn, nachdem ſie von vielen großen Geiſtern anerkannt und ausgeſprochen worden iſt. Die Vedas und Puranas wiſſen für die ganze Erkenntniß der wirklichen Welt, welche ſie das Gewebe des Maja nennen, keinen beſſern Vergleich und brauchen keinen häufiger als den Traum. Platon ſagt öfter, daß die Menſchen nur im Traume leben, der Philoſoph allein ſich zu wachen beſtrebe. Pindaros ſagt: *σκιας οναρ ανθρωποι*, (Il. η, 135.) und Sophokles:

Ὁρω γαρ ἡμας ουδεν οντας αλλο, πλην
Ειδωλ', ὁσοιπερ ζωμεν, ἠ κουφην σκιαν.

Ajax 125.

Neben welchem am würdigſten Shakespear ſteht:

We are such stuff
As dreams are made of, and our little life
Is rounded with a sleep. —

Temp. A. 4. Sc. 1.

Endlich war Kalderone von dieſer Anſicht ſo tief ergriffen, daß er in einem eigenen Drama „das Leben ein Traum“ ſie auszuſprechen ſuchte.

Nach dieſen vielen Dichterſtellen möge es nun auch mir vergönnt ſeyn, mich durch ein Gleichniß auszudrücken. Das Leben und die Träume ſind Blätter eines und des nämlichen Buches. Das Leſen im Zuſammenhang heißt wirkliches Leben. Wann aber die jedesmalige Leſeſtunde (der Tag) zu Ende und die Erholungszeit gekommen iſt; ſo blättern wir oft noch müßig und ſchlagen, ohne Ordnung und Zuſammenhang bald hier, bald dort ein Blatt auf: oft iſt es ein ſchon geleſenes, oft ein noch unbekanntes: aber immer aus demſelben Buch. So ein einzeln geleſenes Blatt iſt zwar außer Zuſammenhang mit der folgerechten Durchleſung: doch ſteht es hiedurch nicht ſo gar ſehr hinter dieſer zurück, wenn man bedenkt, daß auch das Ganze der folgerechten Lektüre eben ſo aus dem Stegreife anhebt und endigt und ſonach nur als ein größeres einzelnes Blatt anzuſehn iſt.

Obwohl alſo die einzelnen Träume vom wirklichen Leben dadurch geſchieden ſind, daß ſie in den Zuſammenhang der Erfahrung, welcher durch daſſelbe ſtetig geht, nicht mit eingreifen, und das Erwachen dieſen Unterſchied bezeichnet; ſo gehört doch eben jener Zuſammenhang der Erfahrung, ja ſchon dem wirklichen Leben als ſeine Form an, und der Traum hat eben ſo auch einen Zuſammenhang in ſich dagegen aufzuweiſen. Nimmt man nun den Standpunkt der Beurtheilung außerhalb beider an; ſo findet ſich in ihrem Weſen kein beſtimmter Unterſchied, und man iſt genöthigt den Dichtern zuzugeben, daß das Leben ein langer Traum ſei.

Kehren wir nun von dieſem ganz für ſich beſtehenden empiriſchen Urſprung der Frage nach der Realität der Außenwelt zu ihrem ſpekulativen zurück; ſo haben wir zwar gefunden, daß dieſer liege, einmal in der falſchen Anwendung des Satzes vom Grunde, nämlich auch zwiſchen Subjekt und Objekt, und ſodann wieder in der Verwechſelung ſeiner Geſtalten, indem nämlich der Satz vom Grunde des Erkennens auf das Gebiet übertragen wurde, wo der Satz vom Grunde des Werdens gilt: allein dennoch hätte jene Frage ſchwerlich von den älteſten zu den neueſten Zeiten die Philoſophen ſo anhaltend beſchäftigen können, wenn ſie ganz ohne allen wahren Gehalt wäre und nicht in ihrem Innerſten doch irgend ein richtiger Gedanke und Sinn als ihr eigentlichſter Urſprung läge, von welchem man demnach anzunehmen hätte, daß allererſt, indem er in die Reflexion trat und ſeinen Ausdruck ſuchte, er in jene verkehrten, ſich ſelbſt nicht verſtehenden Formen und Fragen eingegangen wäre. So iſt es, meiner Meinung nach, allerdings und als den reinen Ausdruck jenes innerſten Sinnes der Frage, welchen ſie nicht zu treffen wußte, ſetze ich dieſen: Was iſt dieſe anſchauliche Welt noch außerdem, daß ſie meine Vorſtellung iſt? iſt ſie, deren ich mir nur einmal und zwar als Vorſtellung bewußt bin, eben wie mein eigener Leib, deſſen ich mir doppelt bewußt bin, einerſeits Vorſtellung, andrerſeits Wille? — Die deutlichere Erklärung und die Bejahung dieſer Frage wird der Inhalt des zweiten Buches ſeyn und die Folgeſätze aus ihr werden den übrigen Theil dieſer Schrift einnehmen.

Inzwiſchen betrachten wir für jetzt, in dieſem erſten Buch, alles nur als Vorſtellung, als Objekt für das Subjekt, und wie alle andern realen Objekte, ſehn wir auch den eigenen Leib, von dem das Anſchauen der Welt in Jedem ausgeht, bloß von der Seite der Erkennbarkeit an und er iſt uns ſonach nur eine Vorſtellung. Zwar widerſtrebt das Bewußtſeyn eines Jeden, welches ſich ſchon gegen das Erklären der andern Objekte für bloße Vorſtellungen auflehnte, noch mehr, wenn der eigene Leib bloß eine Vorſtellung ſeyn ſoll: welches daher kommt, daß Jedem das Ding an ſich, ſofern es als ſein eigener Leib erſcheint, unmittelbar, ſofern es in den andern Gegenſtänden der Anſchauung ſich objektivirt, ihm nur mittelbar bekannt iſt. Allein der Gang unſerer Unterſuchung macht dieſe Abſtraktion, dieſe einſeitige Betrachtungsart, dies gewaltſame Trennen des weſentlich zuſammen Beſtehenden nothwendig: daher muß jenes Widerſtreben einſtweilen unterdrückt und beruhigt werden durch die Erwartung, daß die folgenden Betrachtungen die Einſeitigkeit der gegenwärtigen ergänzen werden, zur vollſtändigen Erkenntniß des Weſens der Welt.

Der Leib iſt uns hier alſo unmittelbares Objekt, d. h. diejenige Vorſtellung, welche den Ausgangspunkt der Erkenntniß des Subjekts macht, indem ſie ſelbſt, mit ihren unmittelbar erkannten Veränderungen, der Anwendung des Geſetzes der Kauſalität vorhergeht und ſo zu dieſer die erſten Data liefert. Alles Weſen der Materie beſteht, wie gezeigt, in ihrem Wirken. Wirkung und Urſach giebt es aber nur für den Verſtand, als welcher nichts weiter als das ſubjektive Korrelat derſelben iſt. Aber der Verſtand könnte nie zur Anwendung gelangen, wenn es nicht noch etwas Anderes gäbe, von welchem er ausgeht. Ein ſolches iſt die bloß ſinnliche Empfindung, das unmittelbare Bewußtſeyn der Veränderungen des Leibes, vermöge deſſen dieſer unmittelbares Objekt iſt. Die Möglichkeit der Erkennbarkeit der anſchaulichen Welt finden wir demnach in zwei Bedingungen: die erſte iſt, wenn wir ſie objektiv ausdrücken, die Fähigkeit der Körper auf einander zu wirken, Veränderungen in einander hervorzubringen, ohne welche allgemeine Eigenſchaft aller Körper auch mittelſt der Senſibilität der thieriſchen doch keine Anſchauung möglich würde: wollen wir aber dieſe nämliche erſte Bedingung ſubjektiv ausdrücken; ſo ſagen wir, der Verſtand, vor Allem, macht die Anſchauung möglich: denn nur aus ihm entſpringt und für ihn auch nur gilt das Geſetz der Kauſalität, die Möglichkeit von Wirkung und Urſach, und nur für ihn und durch ihn iſt daher die anſchauliche Welt da. Die zweite Bedingung aber iſt die Senſibilität thieriſcher Leiber, oder die Eigenſchaft gewiſſer Körper unmittelbar Objekte des Subjekts zu ſeyn. Die bloßen Veränderungen, welche die Sinnesorgane durch die ihnen ſpecifiſch angemeſſene Einwirkung von Außen erleiden, ſind nun zwar ſchon Vorſtellungen zu nennen, ſofern ſolche Einwirkungen weder Schmerz noch Wolluſt hervorbringen, d. h. keine unmittelbare Bedeutung für den Willen haben, und dennoch wahrgenommen werden, alſo nur für die Erkenntniß da ſind: und inſofern alſo ſage ich, daß der Leib unmittelbar erkannt wird, unmittelbares Objekt iſt: jedoch iſt hier der Begriff Objekt nicht einmal im eigentlichſten Sinn zu nehmen: denn durch dieſe unmittelbare Erkenntniß des Leibes, welche der Anwendung des Verſtandes vorhergeht und bloße ſinnliche Empfindung iſt, ſteht der Leib ſelbſt nicht eigentlich als Objekt da; ſondern erſt die auf ihn einwirkenden Körper, weil jede Erkenntniß eines eigentlichen Objekts, d. h. einer im Raum anſchaulichen Vorſtellung, nur durch und für den Verſtand iſt, alſo nicht vor, ſondern erſt nach deſſen Anwendung. Daher wird der Leib als eigentliches Objekt, d. h. als anſchauliche Vorſtellung im Raum, eben wie alle anderen Objekte erſt mittelbar, durch Anwendung des Geſetzes der Kauſalität auf die Einwirkung eines ſeiner Theile auf den andern erkannt, alſo indem das Auge den Leib ſieht, die Hand ihn betaſtet. Folglich wird durch das bloße Gemeingefühl die Geſtalt meines Leibes mir nicht bekannt: ein Blinder ohne Hände würde ſie nie kennen lernen, oder höchſtens aus der Einwirkung anderer Körper auf ihn allmählig ſein räumliches Verhältniß erſchließen und konſtruiren. Mit dieſer Reſtriktion alſo iſt es zu verſtehn, wenn wir den Leib unmittelbares Objekt nennen.

Uebrigens ſind, dem Geſagten zufolge, alle thieriſchen Leiber unmittelbare Objekte, d. h. Ausgangspunkte der Anſchauung der Welt, für das Alles erkennende und eben deshalb nie erkannte Subjekt. Das Erkennen, mit dem durch daſſelbe bedingten Bewegen auf Motive, iſt daher der eigentliche Karakter der Thierheit, wie die Bewegung auf Reize der Karakter der Pflanze, und das Unorganiſirte hat keine andere Bewegung, als die durch eigentliche Urſachen im engſten Verſtande bewirkte: welches

Alles ich im ſchon 'angeführten Kapitel meiner Abhandlung über das Sehn und die Farben ausführlicher erörtert habe und abermals dahin verweiſe.

Aus dem Geſagten ergiebt ſich, daß alle Thiere Verſtand haben, ſelbſt die unvollkommenſten: denn ſie alle erkennen Objekte, und dieſe Erkenntniß beſtimmt als Motiv ihre Bewegungen. — Der Verſtand iſt in allen Thieren und allen Menſchen der nämliche, hat überall dieſelbe einfache Form: Erkenntniß der Kauſalität, Uebergang von Wirkung auf Urſach und von Urſach auf Wirkung und nichts außerdem. Aber die Grade ſeiner Schärfe und die Ausdehnung ſeiner Erkenntnißſphäre ſind höchſt verſchieden, mannigfaltig und vielfach abgeſtuft, vom niedrigſten Grad, welcher nur das Kauſalitätsverhältniß zwiſchen dem unmittelbaren Objekt und den mittelbaren erkennt, alſo eben hinreicht, durch den Uebergang von der Einwirkung, welche der Leib erlitten auf deſſen Urſach, dieſe als Objekt im Raum anzuſchauen, bis zu den höhern Graden der Erkenntniß des kauſalen Zuſammenhangs der bloß mittelbaren Objekte untereinander, welche bis zum Verſtehn der zuſammengeſetzteſten Verkettungen von Urſachen und Wirkungen in der Natur geht. Denn auch dieſes letztere gehört immer noch dem Verſtand an, nicht der Vernunft, deren abſtrakte Begriffe nur dienen können, jenes unmittelbar Verſtandene aufzunehmen und zu fixiren, nie das Verſtehn ſelbſt hervorzubringen. Jede Naturkraft und Naturgeſetz, jeder Fall, in welchem ſie ſich äußern, muß zuerſt vom Verſtande unmittelbar erkannt, intuitiv aufgefaßt werden, ehe er in abstracto für die Vernunft ins reflektirte Bewußtſeyn treten kann. Intuitive, unmittelbare Auffaſſung durch den Verſtand war Newtons Entdeckung des Gravitationsgeſetzes und die Zurückführung ſo vieler und großer Erſcheinungen auf dies eine Geſetz: eben das war auch Lavoiſiers Entdeckung des Sauerſtoffs und ſeiner wichtigen Rolle in der Natur: eben das Göthe's Entdeckung der Entſtehungsart phyſiſcher Farben. Dieſe Entdeckungen alle ſind nichts anderes, als ein richtiges unmittelbares Zurückgehn von der Wirkung auf die Urſache, welchem alsbald die Erkenntniß der Identität der in allen Urſachen derſelben Art ſich äußernden Naturkraft folgt: und dieſe geſammte Einſicht iſt eine bloß dem Grade nach verſchiedene Aeußerung der nämlichen und einzigen Funktion des Verſtandes, durch welche auch ein Thier die Urſache, welche auf ſeinen Leib wirkt, als Objekt im Raum anſchaut. Daher ſind auch jene großen Entdeckungen alle, eben wie die Anſchauung und jede Verſtandesäußerung, eine unmittelbare Einſicht und als ſolche das Werk des Augenblicks, ein apperçu, ein Einfall, nicht das Produkt langer Schlußketten in abstracto, welche letztere hingegen dienen, die unmittelbare Verſtandeserkenntniß für die Vernunft, durch Niederlegung in ihren abſtrakten Begriffen zu fixiren, d. h. ſie deutlich zu machen, d. h. ſich in den Stand zu ſetzen, ſie Andern zu deuten, zu bedeuten. -- Jene Schärfe des Verſtandes im Auffaſſen der kauſalen Beziehungen der mittelbar erkannten Objekte findet ihre Anwendung nicht allein in der Naturwiſſenſchaft (deren ſämmtliche Entdeckungen ihr zu verdanken ſind); ſondern auch im praktiſchen Leben, wo ſie *Klugheit* genannt wird, da ſie hingegen in der erſteren Anwendung mehr Penetration und Sagacität heißt: jedoch ſind die Gränzen dieſer Begriffe nie ſcharf zu ziehn, da es immer eine und dieſelbe Kraft des nämlichen, ſchon bei der Anſchauung der Objekte im Raum in jedem Thiere thätigen Verſtandes iſt, die, in ihrer größten Schärfe, bald in den Erſcheinungen der Natur von der gegebenen Wirkung die unbekannte Urſache richtig erforſcht und ſo der Vernunft den Stoff giebt zum Denken allgemeiner Regeln als Naturgeſetze; bald, durch Anwendung bekannter Urſachen zu bezweckten Wirkungen, komplicirte ſinnreiche Maſchinen erfindet; bald, auf Motivation angewendet, entweder feine Intriguen und Machinationen durchſchaut und vereitelt, oder aber auch ſelbſt die Motive und die Menſchen, welche für jedes derſelben empfänglich ſind, gehörig ſtellt, und ſie eben nach Belieben, wie Maſchinen durch Hebel und Räder, in Bewegung ſetzt und zu ihren Zwecken leitet. — Mangel an Verſtand heißt im eigentlichen Sinn *Dummheit* und iſt eben *Stumpfheit in der Anwendung des Geſetzes der Kauſalität*, Unfähigkeit zur unmittelbaren Auffaſſung der Verkettungen von Urſach und Wirkung, Motiv und Handlung. Ein Dummer ſieht nicht den Zuſammenhang der Naturerſcheinungen ein, weder wo ſie ſich ſelbſt überlaſſen hervortreten, noch wo ſie abſichtlich gelenkt, d. h. zu Maſchinen dienſtbar gemacht ſind: dieſerhalb glaubt er gern an Zauberei und Wunder. Ein Dummer merkt nicht, daß verſchiedene Perſonen, ſcheinbar unabhängig von einander, in der That aber in verabredetem Zuſammenhange handeln: er läßt ſich daher leicht myſtifiziren und intriguiren: er merkt nicht die verheimlichten Motive gegebener Rathſchläge, ausgeſprochener Urtheile u. ſ. w. Immer aber mangelt ihm nur das eine: Schärfe, Schnelligkeit, Leichtigkeit der Anwendung des Geſetzes der Kauſalität: d. i. Kraft des Verſtandes. — Das größte und in der zu betrachtenden Rückſicht lehrreiche Beiſpiel von Dummheit, das mir je vorgekommen, war ein völlig blödſinniger Knabe von etwa elf Jahren im Irrenhauſe, der zwar Vernunft hatte, da er ſprach und vernahm, aber an Verſtand manchem Thiere nachſtand: denn er betrachtete, ſo oft ich kam, ein Brillenglas, das ich am Halſe trug und in welchem, durch die Spiegelung, die Fenſter des Zimmers und Baumgipfel hinter dieſen erſchienen: darüber hatte er immer große Verwunderung und Freude und wurde nicht müde, es mit Erſtaunen zu betrachten: weil er dieſe ganz unmittelbare Kauſalität der Spiegelung nicht einſah.

Wie bei den Menſchen die Grade der Schärfe des Verſtandes ſehr verſchieden ſind, ſo ſind ſie zwiſchen den verſchiedenen Thiergattungen es wohl noch mehr. Bei allen, ſelbſt denen, welche der Pflanze am nächſten ſtehn, iſt doch ſo viel Verſtand da, als zum Uebergang von der Wirkung im unmittelbaren Objekt zum vermittelten als Urſach, alſo zur Anſchauung, zur Apprehenſion eines Objekts hinreicht: denn dieſe eben macht ſie zu Thieren, indem ſie ihnen die Möglichkeit giebt einer Bewegung nach Motiven und dadurch des Aufſuchens, wenigſtens Ergreifens der Nahrung; ſtatt daß die Pflanzen nur Bewegung auf Reize haben, deren unmittelbare Einwirkung ſie abwarten müſſen oder verſchmachten, nicht ihnen nachgehn oder ſie ergreifen können. In den vollkommenſten Thieren bewundern wir ihre große Sagacität: ſo beim Hunde, Elephanten, Affen, beim Fuchſe, deſſen Klugheit Büffon ſo meiſterhaft geſchildert hat. An dieſen allerklügſten Thieren können wir ziemlich genau abmeſſen, wie viel der Verſtand ohne Beihülfe der Vernunft, d. h. der abſtrakten Erkenntniß in Begriffen, vermag: an uns ſelbſt können wir dieſes nicht ſo erkennen, weil Verſtand und Vernunft ſich da immer wechſelſeitig unterſtützen. Wir finden deshalb oft die Verſtandesäußerungen der Thiere bald über bald unter unſerer Erwartung: einerſeits überraſcht uns die Sagacität jenes Elephanten, der, nachdem er auf ſeiner Reiſe in Europa ſchon über viele Brücken gegangen war, ſich einſt weigert, eine zu betreten, über welche er doch wie ſonſt den übrigen Zug von Menſchen und Pferden gehn ſieht, weil ſie ihm für ſein Gewicht zu leicht gebaut ſcheint: andrerſeits wieder wundern wir uns, daß die klugen Orang-Utangs das Feuer, an dem ſie ſich wärmen, nicht durch Nachlegen von Holz unterhalten: ein Beweis, daß dieſes ſchon eine Ueberlegung erfordert, die ohne abſtrakte Begriffe nicht zu Stande kommt. Daß die Erkenntniß von Urſach und Wirkung, die allgemeine Verſtandesform, auch ſogar a priori den Thieren einwohne, iſt zwar ſchon daraus völlig gewiß, daß ſie ihnen wie uns die vorhergehende Bedingung aller anſchaulichen Erkenntniß der Außenwelt iſt: will man jedoch noch einen beſonderen Beleg dazu, ſo betrachte man z. B. nur, wie ſelbſt ein ganz junger Hund nicht wagt vom Tiſche zu ſpringen, ſo ſehr er es auch wünſcht: weil er die Wirkung der Schwere ſeines Leibes vorherſieht, ohne übrigens dieſen beſonderen Fall ſchon aus Erfahrung zu kennen. Wir müſſen indeſſen bei Beurtheilung des Verſtandes der Thiere uns hüten, nicht ihm zuzuſchreiben, was Aeußerung des Inſtinkts iſt, einer von ihm, wie auch von der Vernunft, gänzlich verſchiedenen Eigenſchaft, die aber oft der vereinigten Thätigkeit jener beiden ſehr analog wirkt. Die Erörterung deſſelben gehört jedoch nicht hieher; ſondern wird bei Betrachtung der Harmonie oder ſogenannten Teleologie der Natur, im 2ten Buch ihre Stelle finden.

Mangel an Verſtand hieß Dummheit: Mangel an Anwendung der Vernunft auf das Praktiſche werden wir ſpäter als Thorheit erkennen: ſo auch Mangel an *Urtheilskraft* als *Einfalt*; endlich ſtückweiſen oder gar gänzlichen Mangel des *Gedächtniſſes* als *Wahnſinn*. Doch von jedem an ſeinem Ort. — Das durch die *Vernunft* richtig Erkannte iſt *Wahrheit*, nämlich ein abſtraktes Urtheil mit zureichendem Grunde (einleitende Abhandlung §. 30 f. f.): das durch den *Verſtand* richtig Erkannte iſt *Realität*, nämlich richtiger Uebergang von der Wirkung im unmittelbaren Objekt auf deren Urſache. Der *Wahrheit* ſteht der *Irrthum*, als Trug der *Vernunft*; der *Realität* der *Schein*, als Trug des *Verſtandes* gegenüber. Die ausführlichere Erörterung von Allem dieſem iſt im erſten Kapitel meiner Abhandlung über das Sehen und die Farben nachzuleſen. — *Schein* tritt alsdann ein, wenn eine und dieſelbe Wirkung durch zwei gänzlich verſchiedene Urſachen herbeigeführt werden kann, deren eine ſehr häufig, die andere ſelten wirkt: der Verſtand, der kein Datum hat zu unterſcheiden, welche Urſach hier wirkt, da die Wirkung ganz dieſelbe iſt, ſetzt dann allemal die gewöhnliche Urſache voraus, und weil ſeine Thätigkeit nicht reflektiv und diskurſiv iſt, ſondern direkt und unmittelbar, ſo ſteht ſolche falſche Urſache als angeſchautes Objekt vor uns da, welches eben der falſche Schein iſt. Wie auf dieſe Weiſe Doppeltſehn und Doppelttaſten entſtehn, wenn die Sinneswerkzeuge in eine ungewöhnliche Lage gebracht ſind, habe ich am angeführten Orte gezeigt und eben damit einen unumſtößlichen Beweis gegeben, daß die Anſchauung nur durch den Verſtand und für den Verſtand daſteht. Beiſpiele von ſolchem Verſtandestruge oder Schein ſind ferner der ins Waſſer getauchte Stab, welcher gebrochen erſcheint; die Bilder ſphäriſcher Spiegel, die bei konvexer Oberfläche etwas hinter derſelben, bei konkaver weit vor derſelben erſcheinen: auch gehört hieher die ſcheinbar größere Ausdehnung des Mondes am Horizont als am Zenith, welche nicht optiſch iſt, da, wie das Mikrometer beweiſt, das Auge den Mond im Zenith ſogar in einem etwas größern Sehewinkel auffaßt als am Horizont; ſondern der Verſtand iſt es, welcher als Urſache des ſchwächern Glanzes des Mondes und aller Sterne am Horizont eine größere Entfernung derſelben annimmt, ſie wie irdiſche Gegenſtände nach der Luftperſpektive ſchätzend, und daher den Mond am Horizont für ſehr viel größer als am Zenith, auch zugleich das Himmelsgewölbe für ausgedehnter am Horizont, alſo für abgeplattet hält. Dieſelbe falſch angewandte Schätzung nach der Luftperſpektive läßt uns ſehr hohe Berge, deren uns allein ſichtbarer Gipfel in reiner durchſichtiger Luft liegt, für näher als ſie ſind, zum Nachtheil ihrer Höhe, halten: z. B. den Montblanc von Salenche aus geſehn. — Und alle ſolche täuſchende Scheine ſtehn in unmittelbarer Anſchauung vor uns da, welche durch kein Räſonnement der Vernunft wegzubringen iſt: ein ſolches kann bloß den Irrthum, d. h. ein Urtheil ohne zureichenden Grund, verhüten, durch ein entgegengeſetztes wahres, ſo z. B. in abstracto erkennen, daß nicht die größere Ferne, ſondern die trüberen Dünſte am Horizont Urſache des ſchwächern Glanzes von Mond und Sternen ſind: aber der Schein bleibt in allen angeführten Fällen, jeder abſtrakten Erkenntniß zum Trotz, unverrückbar ſtehn: denn der Verſtand iſt von der Vernunft, als einem beim Menſchen allein hinzugekommenen Erkenntnißvermögen, völlig und ſcharf geſchieden, und allerdings an ſich auch im Menſchen unvernünftig. Die Vernunft kann immer nur wiſſen: dem Verſtand allein und frei von ihrem Einfluß bleibt das Anſchauen.

In Hinſicht auf unſere ganze bisherige Betrachtung iſt noch folgendes wohl zu bemerken. Wir ſind in ihr weder vom Objekt noch vom Subjekt ausgegangen, ſondern von der Vorſtellung, welche jene beiden ſchon enthält und vorausſetzt, da das Zerfallen in Objekt und Subjekt ihre erſte, allgemeinſte und weſentlichſte Form iſt. Dieſe Form als ſolche haben wir daher zuerſt betrachtet, ſodann (wiewohl hier der Hauptſache nach auf die einleitende Abhandlung verweiſend) die andern ihr untergeordneten Formen, Zeit, Raum und Kauſalität, welche allein dem Objekt zukommen, jedoch weil ſie dieſem als ſolchem weſentlich ſind, dem Subjekt aber wieder als ſolchem das Objekt weſentlich iſt, auch vom Subjekt aus gefunden, d. h. a priori erkannt werden können, und in ſofern als die gemeinſchaftliche Gränze beider anzuſehen ſind. Sie alle aber laſſen ſich zurückführen auf einen gemeinſchaftlichen Ausdruck, den Satz vom Grund, wie in der einleitenden Abhandlung ausführlich gezeigt iſt.

Dies Verfahren unterſcheidet nun unſre Betrachtungsart ganz und gar von allen je verſuchten Philoſophien, als welche alle entweder vom Objekt oder vom Subjekt ausgiengen und demnach das eine aus dem andern zu erklären ſuchten und zwar nach dem Satz vom Grunde, der Herrſchaft, welcher wir hingegen das Verhältniß zwiſchen Objekt und Subjekt entziehn, ihr bloß das Objekt laſſend. — Man könnte als nicht unter dem angegebenen Gegenſatz begriffen die in unſern Tagen entſtandene und allgemein bekannt gewordene Identitäts-Philoſophie anſehn, ſofern dieſelbe weder Objekt noch Subjekt zum eigentlichen erſten Ausgangspunkte macht, ſondern ein drittes, das durch Vernunft-Anſchauung erkennbare Abſolutum, welches weder Objekt noch Subjekt, ſondern die Einerleiheit beider iſt. Obgleich ich, aus gänzlichem Mangel aller Vernunft-Anſchauung, von der beſagten ehrwürdigen Einerleiheit und dem Abſolutum mitzureden, mich nicht unterfangen werde; ſo muß ich dennoch, indem ich bloß auf den Allen, auch uns Profanen, offenliegenden Protokollen der Vernunft-Anſchauer fuße, bemerken, daß beſagte Philoſophie nicht von dem oben aufgeſtellten Gegenſatz zweier Fehler auszunehmen iſt, da ſie trotz der, nicht denkbaren, ſondern bloß intellektual anſchaubaren oder durch eigenes Verſenken in ſie zu erfahrenden Identität von Subjekt und Objekt, dennoch jene beiden entgegengeſetzten Fehler nicht vermeidet, ſondern vielmehr nur beide in ſich vereinigt, indem ſie ſelbſt in zwei Disciplinen zerfällt, nämlich den transſcendentalen Idealismus, der die Fichteſche Ich-Lehre iſt und folglich nach dem Satz vom Grunde das Objekt vom Subjekt hervorgebracht oder aus dieſem herausgeſponnen werden läßt, und zweitens die Naturphiloſophie, welche eben ſo aus dem Objekt allmählig das Subjekt werden läßt, durch Anwendung einer Methode, welche Konſtruktion genannt wird, von der mir ſehr wenig, aber doch ſo viel klar iſt, daß ſie ein Fortſchreiten gemäß dem Satz vom Grund in mancherlei Geſtalten iſt. Auf die tiefe Weisheit ſelbſt, welche jene Konſtruktion enthält, thue ich Verzicht, da mir, dem die Vernunft-Anſchauung völlig abgeht, alle jene ſie vorausſetzenden Vorträge ein Buch mit ſieben Siegeln ſeyn müſſen: welches denn auch in ſolchem Grade der Fall iſt, daß, es iſt ſeltſam zu erzählen, bei jenen Lehren tiefer Weisheit mir immer iſt, als hörte ich nichts als entſetzliche und noch obendrein höchſt langweilige Windbeuteleien. Dies iſt jedoch als eine bloße Idioſynkraſie anzuſehn, aus der nur meinem ſchwachen Geiſt, nie jener ſo ſtarken Weisheit ein Tadel erwachſen kann.

Die vom Objekt ausgehenden Syſteme hatten zwar immer die ganze anſchauliche Welt und ihre Ordnung zum Problem; doch iſt das Objekt, das ſie zum Ausgangspunkt nehmen, nicht immer dieſe oder deren Grundelement die Materie: vielmehr läßt ſich, in Gemäßheit der in der einleitenden Abhandlung aufgeſtellten vier Klaſſen möglicher Objekte eine Eintheilung jener Syſteme machen. So kann man ſagen, daß von der erſten jener Klaſſen, oder der realen Welt ausgegangen ſind: Thales und die Jonier, Demokritos, Epikuros, Jordan Bruno und die franzöſiſchen Materialiſten. Von der zweiten, oder dem abſtrakten Begriff: Spinoza (nämlich vom bloß abſtrakten und allein in ſeiner Definition exiſtirenden Begriff Subſtanz) und früher die Eleaten. Von der dritten Klaſſe, nämlich der Zeit, folglich den Zahlen, die Pythagoreer und die Chineſiſche Philoſophie im Y-king. Endlich von der vierten Klaſſe, nämlich dem durch Erkenntniß motivirten Willensakt, die Scholaſtiker, welche eine Schöpfung aus Nichts, durch den Willensakt eines außerweltlichen perſönlichen Weſens lehren.

Am konſequenteſten und am weiteſten durchzuführen iſt das objektive Verfahren, wenn es als eigentlicher Materialismus auftritt. Dieſer ſetzt die Materie und Zeit und Raum mit ihr als ſchlechthin beſtehend und überſpringt die Beziehung auf das Subjekt, in der dies Alles doch allein da iſt. Er ergreift ferner das Geſetz der Kauſalität zum Leitfaden, an dem er fortſchreiten will, es nehmend als an ſich beſtehende Ordnung der Dinge, veritas aeterna, folglich den Verſtand überſpringend, in welchem und für welchen allein Kauſalität iſt. Nun ſucht er den erſten einfachſten Zuſtand der Materie zu finden, und dann aus ihm alle andern zu entwickeln, aufſteigend vom bloßen Mechanismus zum Chemismus, zur Polarität, Vegetation, Animalität: und geſetzt, das gelänge; ſo wäre das letzte Glied der Kette die thieriſche Senſibilität, das Erkennen, welches folglich jetzt als eine bloße Modifikation der Materie, ein durch Kauſalität herbeigeführter Zuſtand derſelben aufträte. Wären wir nun dem Materialismus mit anſchaulichen Vorſtellungen bis dahin gefolgt; ſo würden wir, auf ſeinem Gipfel mit ihm angelangt, eine plötzliche Anwandlung des unauslöſchlichen Lachens der Olympier ſpüren, indem wir, wie aus einem Traum erwachend, mit einem Male inne würden, daß ſein letztes ſo mühſam herbeigeführtes Reſultat, das Erkennen, ſchon beim allererſten Ausgangspunkt, der bloßen Materie, als unumgängliche Bedingung vorausgeſetzt war, und wir mit ihm zwar die Materie zu denken uns eingebildet, in der That aber nichts Anderes als das die Materie vorſtellende Subjekt, das ſie ſehende Auge, die ſie fühlende Hand, den ſie erkennenden Verſtand gedacht hätten. So zeigte ſich plötzlich das letzte Glied als den Anhaltspunkt, an welchem ſchon das erſte hieng, die Kette als Kreis, und der Materialiſt gliche dem Freiherrn von Münchhauſen, der zu Pferde im Waſſer ſchwimmend, mit den Beinen das Pferd, ſich ſelbſt aber an ſeinem nach Vorne übergeſchlagenen Zopf in die Höhe zieht. — Der Behauptung, daß das Erkennen Modifikation der Materie iſt, ſtellt ſich alſo immer mit gleichem Recht die umgekehrte entgegen, daß alle Materie nur Modifikation des Erkennens des Subjekts, als Vorſtellung deſſelben, iſt. Dennoch iſt im Grunde das Ziel und das Ideal aller Naturwiſſenſchaft ein völlig durchgeführter Materialismus: und daß wir dieſen als offenbar unmöglich erkennen, beſtätigt eine andere Wahrheit, die aus unſerer ferneren Betrachtung ſich ergeben wird: daß nämlich alle Wiſſenſchaft im eigentlichen Sinn, worunter ich die ſyſtematiſche Erkenntniß am Leitfaden des Satzes vom Grunde verſtehe, nie ein letztes Ziel erreichen, noch eine völlig genügende Erklärung geben kann: weil ſie das innerſte Weſen der Welt nie trifft, nie über die Vorſtellung hinaus kann, vielmehr im Grunde nichts weiter als das Verhältniß einer Vorſtellung zur andern kennen lehrt.

Jede Wiſſenſchaft geht immer von zwei Haupt-Datis aus. Deren eines iſt allemal der Satz vom Grund, in irgend einer Geſtalt, als Organon; das andere ihr beſonderes Objekt, als Problem. So hat z. B. die Geometrie den Raum als Problem; den Grund des Seyns in ihm als Organon: die Arithmetik hat die Zeit als Problem, und den Grund des Seyns in ihr als Organon: die Logik hat die Verbindungen der Begriffe als ſolche zum Problem, den Grund des Erkennens zum Organon: die Geſchichte hat die geſchehenen Thaten der Menſchen im Großen und in Maſſe zum Problem, das Geſetz der Motivation als Organon: die Naturwiſſenſchaft nun hat die Materie als Problem und das Geſetz der Kauſalität als Organon: ihr Ziel und Zweck demnach iſt, am Leitfaden der Kauſalität, alle möglichen Zuſtände der Materie auf einander und zuletzt auf einen zurückzuführen, und wieder aus einander und zuletzt aus einem abzuleiten. Zwei Zuſtände ſtehn ſich daher in ihr als Extreme entgegen: der Zuſtand der Materie, wo ſie am wenigſten und der, wo ſie am meiſten unmittelbares Objekt des Subjekts iſt: d. h. die todteſte roheſte Materie, der erſte Grundſtoff, und dann der menſchliche Organismus. Den erſten ſucht die Naturwiſſenſchaft als Chemie, den zweiten als Phyſiologie. Aber bis jetzt ſind beide Extreme unerreicht, und bloß zwiſchen beiden iſt Einiges gewonnen. Auch iſt die Ausſicht ziemlich hoffnungslos. Die Chemiker, unter der Vorausſetzung, daß die qualitative Theilung der Materie nicht wie die quantitative ins Unendliche gehn wird, ſuchen die Zahl ihrer Grundſtoffe, jetzt noch einige und funfzig, immer mehr zu verringern: und wären ſie bis auf zwei gekommen; ſo würden ſie dieſe auf einen zurückführen wollen. Denn das Geſetz der Homogeneität leitet auf die Vorausſetzung eines erſten chemiſchen Zuſtandes der Materie, der allen andern, als welche nicht der Materie als ſolcher weſentlich, ſondern nur zufällige Formen, Qualitäten, ſind, vorhergegangen iſt und allein der Materie als ſolcher zukommt. Andrerſeits iſt nicht einzuſehn, wie dieſer, da noch kein zweiter, um auf ihn zu wirken, da war, je eine chemiſche Veränderung erfahren konnte, wodurch hier im Chemiſchen dieſelbe Verlegenheit eintritt, auf welche im Mechaniſchen Epikuros ſtieß, als er anzugeben hatte, wie zuerſt die eine Atome aus der urſprünglichen Richtung ihrer Bewegung kam: ja dieſer ſich ganz von ſelbſt entwickelnde und weder zu vermeidende noch aufzulöſende Widerſpruch könnte ganz eigentlich als eine chemiſche Antinomie aufgeſtellt werden: wie er ſich hier an dem erſten der beiden geſuchten Extreme der Naturwiſſenſchaft findet, ſo wird ſich uns auch am zweiten ein ihm entſprechendes Gegenſtück zeigen. — Zur Erreichung dieſes andern Extrems der Naturwiſſenſchaft iſt eben ſo wenig Hoffnung, da man immer mehr einſieht, daß nie ein Chemiſches auf ein Mechaniſches, noch ein Organiſches auf ein Chemiſches oder Elektriſches zurückgeführt werden kann. Hievon wird im folgenden Buch ausführlicher die Rede ſeyn. Die hier nur beiläufig erwähnten Schwierigkeiten ſtehn der Naturwiſſenſchaft auf ihrem eigenen Gebiet entgegen. Als Philoſophie genommen, wäre ſie überdies Materialismus und dieſer trägt, wie wir geſehn, ſchon bei ſeiner Geburt den Tod im Herzen, weil er das Subjekt und die Formen des Erkennens überſpringt, welche doch bei der roheſten Materie, von der er anfangen möchte, ſchon eben ſo ſehr als beim Organismus, zu dem er gelangen will, vorausgeſetzt ſind. Denn „kein Objekt ohne Subjekt“ iſt der Satz, welcher auf immer allen Materialismus unmöglich macht. Sonnen und Planeten ohne ein Auge, das ſie ſieht, und einen Verſtand, der ſie erkennt, laſſen ſich zwar mit Worten ſagen: aber dieſe Worte ſind für die Vorſtellung ein Sideroxylon. Nun leitet aber dennoch andrerſeits das Geſetz der Kauſalität und die ihm nachgehende Betrachtung und Forſchung der Natur uns nothwendig zu der ſichern Annahme, daß, in der Zeit, jeder höher organiſirte Zuſtand der Materie erſt auf einen roheren gefolgt iſt: daß nämlich Thiere früher als Menſchen, Fiſche früher als Landthiere, Pflanzen auch früher als dieſe, das Unorganiſche vor allem Organiſchen dageweſen iſt: daß folglich die urſprüngliche Maſſe eine lange Reihe von Veränderungen durchzugehen gehabt, bevor das erſte Auge ſich öffnen konnte. Und dennoch bleibt immer von dieſem erſten Auge, das ſich öffnete, und habe es einem Inſekt angehört, das Daſeyn jener ganzen Welt abhängig, als von dem nothwendig Vermittelnden der Erkenntniß, für die und in der ſie allein iſt und ohne die ſie nicht einmal zu denken iſt: denn ſie iſt ſchlechthin Vorſtellung und bedarf als ſolche des erkennenden Subjekts, als Trägers ihres Daſeyns: ja jene lange Zeitreihe ſelbſt, von unzähligen Veränderungen gefüllt, durch welche die Materie ſich ſteigerte von Form zu Form, bis endlich das erſte erkennende Thier ward, dieſe ganze Zeit ſelbſt iſt ja allein denkbar in der Identität eines Bewußtſeyns, deſſen Folge von Vorſtellungen, deſſen Form des Erkennens ſie iſt und außer der ſie durchaus alle Bedeutung verliert und gar nichts iſt. So ſehn wir einerſeits nothwendig das Daſeyn der ganzen Welt abhängig vom erſten erkennenden Weſen, ein ſo unvollkommnes dieſes immer auch ſeyn mag; andrerſeits eben ſo nothwendig dieſes erſte erkennende Thier völlig abhängig von einer langen ihm vorhergegangenen Kette von Urſachen und Wirkungen, in die es ſelbſt als ein kleines Glied eintritt. Dieſe zwei widerſprechenden Anſichten, auf jede von welchen wir in der That mit gleicher Nothwendigkeit geführt werden, könnte man allerdings wieder eine Antinomie in unſerm Erkenntnißvermögen nennen und ſie als Gegenſtück der in jenem erſten Extrem der Naturwiſſenſchaft gefundenen aufſtellen, während die Kantiſche vierfache Antinomie in der gegenwärtiger Schrift angehängten Kritik ſeiner Philoſophie als eine grundloſe Spiegelfechterei nachgewieſen werden wird. — Der ſich uns hier zuletzt nothwendig ergebende Widerſpruch findet jedoch ſeine Auflöſung darin, daß, in Kants Sprache zu reden, Zeit, Raum und Kauſalität nicht dem Dinge an ſich zukommen, ſondern allein ſeiner Erſcheinung, deren Form ſie ſind: welches in meiner Sprache ſo lautet, daß die objektive Welt, die Welt als Vorſtellung nicht die einzige, ſondern nur die eine, gleichſam die äußere Seite der Welt iſt, welche noch eine ganz und gar andere Seite hat, die ihr innerſtes Weſen, ihr Kern, das Ding an ſich iſt, und dieſes werden wir im folgenden Buche betrachten, es benennend, nach der entwickelteſten ſeiner Objektivationen, Wille. Die Welt als Vorſtellung aber, welche allein wir hier betrachten, hebt allerdings erſt an mit dem Aufſchlagen des erſten Auges, ohne welches Medium der Erkenntniß ſie nicht ſeyn kann, alſo auch nicht vorher war. Aber ohne jenes Auge, d. h. außer der Erkenntniß, gab es auch kein Vorher, keine Zeit. Dennoch hat deswegen nicht die Zeit einen Anfang, ſondern aller Anfang iſt in ihr: da ſie aber die allgemeinſte Form der Erkennbarkeit iſt, welcher ſich alle Erſcheinungen mittelſt des Bandes der Kauſalität einfügen; ſo ſteht mit dem erſten Erkennen auch ſie (die Zeit) da, mit ihrer ganzen Unendlichkeit nach beiden Seiten, und die Erſcheinung, welche dieſe erſte Gegenwart füllt, muß zugleich erkannt werden als urſächlich verknüpft und abhängig von einer Reihe von Erſcheinungen, die ſich unendlich in die Vergangenheit erſtreckt, welche Vergangenheit ſelbſt jedoch eben ſo wohl durch dieſe erſte Gegenwart bedingt iſt, als umgekehrt dieſe durch jene; ſo daß, wie die erſte Gegenwart, ſo auch die Vergangenheit, aus der ſie ſtammt, vom erkennenden Subjekt abhängig und ohne daſſelbe nichts iſt, jedoch die Nothwendigkeit herbeiführt, daß dieſe erſte Gegenwart nicht als die erſte, d. h. als keine Vergangenheit zur Mutter habend und als Anfang der Zeit ſich darſtellt; ſondern als Folge der Vergangenheit, nach dem Grunde des Seyns in der Zeit, und ſo auch die ſie füllende Erſcheinung als Wirkung früherer jene Vergangenheit füllender Zuſtände, nach dem Geſetz der Kauſalität.

Dieſe Darſtellung, auf welche wir gekommen ſind, indem wir dem konſequenteſten der vom Objekt ausgehenden philoſophiſchen Syſteme, dem Materialismus, nachgiengen, dient zugleich die untrennbare gegenſeitige Abhängigkeit, bei nicht aufzuhebendem größtmöglichſtem Gegenſatz zwiſchen Subjekt und Objekt anſchaulich zu machen; welche Erkenntniß darauf leitet das innerſte Weſen der Welt, das Ding an ſich, nicht mehr in einem jener beiden Elemente der Vorſtellung, ſondern vielmehr in einem von der Vorſtellung gänzlich Verſchiedenem zu ſuchen, welches nicht mit einem ſolchen urſprünglichen, weſentlichen und dabei unauflöslichen Gegenſatz behaftet iſt.

Dem erörterten Ausgehn vom Objekt ſteht das Ausgehn vom Subjekt entgegen, welches allein eigentlich Idealismus zu nennen iſt. So häufig und allgemein aber in aller bisherigen Philoſophie jenes Erſtere geweſen iſt; ſo findet ſich dagegen vom letzteren eigentlich nur ein einziges Beiſpiel, und zwar ein ſehr neues, die Philoſophie des J. G. Fichte, der in unſern Tagen auftrat, binnen wenig Jahren berühmt und vergeſſen ward. Denn für eigentlichen Idealismus kann ich nicht des Karteſius ſkeptiſches Beſinnen über die Realität der Außenwelt erkennen, aus welchem er, durch einen ſeiner Zeit verzeihlichen, an ſich aber albernen Ausweg, ſogleich wieder heraustritt und ſo den halbgebornen Gedanken unterdrückt, der aber, weil doch das Leben der Wahrheit in ihm ſich geregt, ſpäter noch fortlebte, wiewohl immer noch mit derſelben Halbheit, in den Gelegenheitsurſachen des Mallebranche und in der präſtabilirten Harmonie des Leibnitz. Noch auch iſt eigentlicher Idealismus die große, wahre, aber weder von ihm noch Andern weiter benutzte Erkenntniß Berkeley's, daß das Objekt ohne Subjekt nichts iſt, die objektive Welt alſo nur in unſerer Vorſtellung beſteht.

Auch haben beide Philoſophen es mit einem Objekt an ſich zu thun: Karteſius und ſeine Nachfolger mit einer an ſich objektiven Welt, Berkeley mit einem an ſich objektiven Gott. — Fichte allein war alſo eigentlich Idealiſt und muß in dieſer Hinſicht bemerkt werden, ſo wenig ächten Werth und innern Gehalt ſeine Lehre an ſich auch hatte, ja überhaupt nur eine Spiegelfechterei war, die jedoch mit der Miene des tiefſten Ernſtes, gehaltenem Ton und lebhaftem Eifer vorgetragen und mit beredter Polemik ſchwachen Gegnern gegenüber vertheidigt, glänzen konnte und etwas zu ſeyn ſchien. Aber der ächte Ernſt, der, um die innige Ueberzeugung auch in Andern zu erwecken, alle Kräfte anſtrengt und Alles zu untergehn bereit iſt, fehlt ganz. Und das konnte auch nicht anders ſeyn. Der Philoſoph nämlich wird es immer durch eine Perplexität, welcher er ſich zu entwinden ſucht und welche des Platons ϑαυμαζειν, das er ein μαλα φιλοσοφικον παϑος nennt, iſt. Aber hier ſcheidet die unächten Philoſophen von den ächten dieſes, daß letzteren aus dem Anblick der Welt ſelbſt jene Perplexität erwächſt, jenen erſteren hingegen nur aus einem Buche, einem vorliegenden Syſteme: dieſes war denn auch Fichte's Fall, da er bloß über Kant's Ding an ſich zum Philoſophen geworden iſt und ohne daſſelbe höchſt wahrſcheinlich ganz andere Dinge mit viel beſſerem Erfolg getrieben hätte. Wäre er jedoch in den Sinn des Buches, das ihn zum Philoſophen gemacht hat, die Kritik der reinen Vernunft, nur irgend tief gedrungen; ſo würde er verſtanden haben, daß ihre Hauptlehre, dem Geiſte nach, dieſe iſt: daß der Satz vom Grunde nicht, wie alle ſcholaſtiſche Philoſophie will, eine veritas aeterna iſt, d. h. nicht eine unbedingte Gültigkeit vor, außer und über aller Welt habe; ſondern nur eine relative und bedingte, allein in der Erſcheinung geltende, er mag als nothwendiger Nexus des Raums oder der Zeit, oder als Kauſalitäts-, oder als Erkenntnißgrundes-Geſetz auftreten: daß daher das innere Weſen der Welt, das Ding an ſich, nimmer an ſeinem Leitfaden gefunden werden kann; ſondern alles, wozu dieſer führt, immer ſelbſt wieder abhängig und relativ, immer nur Erſcheinung, nicht Ding an ſich iſt: daß er ferner gar nicht das Subjekt trifft, ſondern nur Form der Objekte iſt, die eben deshalb nicht Dinge an ſich ſind, und daß mit dem Objekt ſchon ſofort das Subjekt und mit dieſem jenes da iſt: alſo weder das Objekt zum Subjekt, noch dieſes zu jenem erſt als Folge zu ſeinem Grunde hinzukommen kann. Aber von Allem dieſem hat nicht das Mindeſte an Fichte gehaftet: ihm war das allein Intereſſante bei der Sache das *Ausgehn vom Subjekt*, welches Kant gewählt hatte, um das bisherige Ausgehn vom Objekt, das dadurch zum Ding an ſich geworden, als falſch zu zeigen. Fichte aber nahm dies Ausgehn vom Subjekt für das, worauf es ankomme und wiederholte nun in dieſer Richtung die Fehler, welche der bisherige Dogmatismus in der entgegengeſetzten begangen und eben dadurch Kants Kritik veranlaßt hatte; ſo daß in der Hauptſache nichts geändert war und der alte Grundfehler, die Annahme eines Verhältniſſes von Grund und Folge zwiſchen Objekt und Subjekt, nach wie vor blieb, der Satz vom Grund daher eben wie zuvor eine unbedingte Gültigkeit behielt und das Ding an ſich, ſtatt wie ſonſt ins Objekt, jetzt in das Subjekt des Erkennens verlegt war, die gänzliche Relativität dieſer beiden aber, welche anzeigt, daß das Ding an ſich, oder innere Weſen der Welt, nicht in ihnen, ſondern außer dieſem, wie außer jedem anderen nur beziehungsweiſe Exiſtirenden zu ſuchen ſei, nach wie vor unerkannt blieb. Gleich als ob Kant gar nicht dageweſen wäre, iſt der Satz vom Grunde bei Fichte noch eben das, was er bei allen Scholaſtikern war, eine aeterna veritas. Nämlich gleich wie über die Götter der Alten noch das ewige Schickſal herrſchte, ſo herrſchten über den Gott der Scholaſtiker noch jene aeternae veritates, d. h. die metaphyſiſchen, mathematiſchen und metalogiſchen Wahrheiten, bei Einigen auch die Gültigkeit des Moralgeſetzes. Dieſe veritates allein hiengen von nichts ab: durch ihre Nothwendigkeit aber war ſowohl Gott als Welt. Dem Satz vom Grund, als einer ſolchen veritas aeterna, zufolge iſt alſo bei Fichte das Ich Grund der Welt oder des Nicht-Ichs, des Objekts, welches eben ſeine Folge, ſein Machwerk iſt. Den Satz vom Grund weiter zu prüfen oder zu kontrolliren, hat er ſich daher wohl gehütet. Sollte ich aber die Geſtalt jenes Satzes angeben, an deren Leitfaden Fichte das Nicht-Ich aus dem Ich hervorgehn läßt, wie aus der Spinne ihr Gewebe; ſo finde ich, daß es der Satz vom Grunde des Seyns im Raum iſt: denn nur auf dieſen bezogen erhalten jene quaalvollen Deduktionen der Art und Weiſe wie das Ich das Nicht-Ich aus ſich produzirt und fabrizirt, welche den Inhalt des ſinnloſeſten und bloß dadurch langweiligſten Buchs, das je geſchrieben, ausmachen, doch eine Art von Sinn und Bedeutung. — Dieſe Fichtiſche Philoſophie, ſonſt nicht einmal der Erwähnung werth, iſt uns alſo nur intereſſant als der ſpät erſchienene eigentliche Gegenſatz des uralten Materialismus, welcher das konſequenteſte Ausgehn vom Objekt war, wie jene das vom Subjekt. Wie der Materialismus überſah, daß er mit dem einfachſten Objekt ſchon ſofort auch das Subjekt geſetzt hatte; ſo überſah Fichte, daß er mit dem Subjekt (er mochte es nun tituliren, wie er wollte) nicht nur auch ſchon das Objekt geſetzt hatte, weil kein Subjekt davon irgend denkbar iſt; ſondern er überſah auch dieſes, daß alle Ableitung a priori, ja alle Beweisführung überhaupt, ſich auf eine Nothwendigkeit ſtützt, alle Nothwendigkeit aber ganz allein auf den Satz vom Grund: weil nothwendig ſeyn und aus gegebenem Grunde folgen — Wechſelbegriffe ſind *), daß der Satz vom Grunde aber nichts Anderes als die allgemeine Form des Objekts als ſolchen iſt, mithin das Objekt ſchon vorausſetzt, nicht aber vor und außer demſelben geltend es erſt herbeiführen und in Gemäßheit ſeiner Geſetzgebung entſtehn laſſen kann. Ueberhaupt alſo hat das Ausgehn vom Subjekt mit dem oben dargeſtellten Ausgehn vom Objekt denſelben Fehler gemein, zum voraus anzunehmen, was es erſt abzuleiten vorgiebt, nämlich das nothwendige Korrelat ſeines Ausgangspunkts.

Von dieſen beiden entgegengeſetzten Misgriffen nun unterſcheidet ſich unſer Verfahren toto genere, indem wir weder vom Objekt noch vom Subjekt ausgehn, ſondern von der Vorſtellung, als erſter Thatſache des Bewußtſeyns, deren erſte weſentlichſte Grundform das Zerfallen in Objekt und Subjekt iſt, die Form des Objekts wieder der Satz vom Grund, in ſeinen verſchiedenen Geſtalten, deren jede die ihr eigene Klaſſe von Vorſtellungen ſo ſehr beherrſcht, daß, wie gezeigt, mit der Erkenntniß jener Geſtalt auch das Weſen der ganzen Klaſſe erkannt iſt, indem dieſe (als Vorſtellung) eben nichts anderes als jene Geſtalt ſelbſt iſt: ſo die Zeit ſelbſt nichts anderes als der Grund des Seyns in ihr, d. h. Succeſſion; der Raum nichts anderes als der Satz vom

---

*) Dies iſt im Anhange erklärt und ausgeführt.

Grund in ihm, alſo Lage; die Materie nichts anderes als Kauſalität; der Begriff (wie ſich ſogleich zeigen wird) nichts anderes, als Beziehung auf den Erkenntnißgrund. Dieſe gänzliche und durchgängige Relativität der Welt als Vorſtellung, ſowohl nach ihrer allgemeinſten Form (Subjekt und Objekt) als nach der dieſer untergeordneten (Satz vom Grund) weiſt uns, wie geſagt, darauf hin, das innerſte Weſen der Welt in einer ganz anderen, von der Vorſtellung durchaus verſchiedenen Seite derſelben zu ſuchen, welche das nächſte Buch in einer jedem lebenden Weſen eben ſo unmittelbar gewiſſen Thatſache nachweiſen wird.

Doch iſt zuvor noch diejenige Klaſſe von Vorſtellungen zu betrachten, welche dem Menſchen allein angehört, deren Stoff der Begriff und deren ſubjektives Korrelat die Vernunft iſt, wie das der bisher betrachteten Vorſtellungen Verſtand und Sinnlichkeit war, welche auch jedem Thiere beizulegen ſind.

Wie aus dem unmittelbaren Lichte der Sonne in den geborgten Wiederſchein des Mondes, gehn wir von der anſchaulichen, unmittelbaren, ſich ſelbſt vertretenden und verbürgenden Vorſtellung über zur Reflexion, zu den abſtrakten, diskurſiven Begriffen der Vernunft, die allen Gehalt nur von jener anſchaulichen Erkenntniß und in Beziehung auf dieſelbe haben. So lange wir uns rein anſchauend verhalten, iſt Alles klar, feſt und gewiß. Da giebt es weder Fragen, noch Zweifeln, noch Irren: man will nicht weiter, kann nicht weiter, hat Ruhe im Anſchauen, Befriedigung in der Gegenwart. Aber mit der abſtrakten Erkenntniß, mit der Vernunft, iſt im Theoretiſchen der Zweifel und der Irrthum, im Praktiſchen die Sorge und die Reue eingetreten. Wenn in der anſchaulichen Vorſtellung der Schein auf Augenblicke die Wirklichkeit entſtellt; ſo kann in der abſtrakten der Irrthum Jahrtauſende herrſchen, auf ganze Völker ſein eiſernes Joch werfen, die edelſten Regungen der Menſchheit erſticken und ſelbſt den, welchen zu täuſchen er nicht vermag, durch ſeine Sklaven, ſeine Getäuſchten, in Feſſeln legen laſſen. Er iſt der Feind, gegen welchen die weiſeſten Geiſter aller Zeiten den ungleichen Kampf unterhielten, und nur was ſie ihm abgewannen, iſt Eigenthum der Menſchheit geworden. Daher iſt es gut, ſogleich auf ihn aufmerkſam zu machen, indem wir den Boden betreten, auf welchem ſein Gebiet liegt. Obwohl oft geſagt worden, daß man der Wahrheit nachſpüren ſoll, auch wo kein Nutzen von ihr abzuſehn, weil dieſer mittelbar ſeyn und hervortreten kann, wo man ihn nicht erwartet; ſo finde ich hier doch noch hinzuzuſetzen, daß man auch eben ſo ſehr beſtrebt ſeyn ſoll, jeden Irrthum aufzudecken und auszurotten, auch wo kein Schaden von ihm abzuſehn, weil auch dieſer ſehr mittelbar ſeyn und einſt hervortreten kann, wo man ihn nicht erwartet. Iſt es der Geiſt, iſt es die Erkenntniß, welche den Menſchen zum Herrn der Erde macht; ſo giebt es keine unſchädlichen Irrthümer, noch weniger ehrwürdige, heilige Irrthümer. Und zum Troſt derer, welche dem edlen und ſo ſchweren Kampf gegen den Irrthum, in irgend einer Art und Angelegenheit, Kraft und Leben widmen, kann ich mich nicht entbrechen, hier hinzuzuſetzen, daß zwar ſo lange, als die Wahrheit noch nicht daſteht, der Irrthum ſein Spiel treiben kann, wie Eulen und Fledermäuſe in der Nacht: aber eher mag man erwarten, daß Eulen und Fledermäuſe die Sonne zurück in den Oſten ſcheuchen werden, als daß die erkannte und deutlich und rein ausgeſprochene Wahrheit wieder verdrängt werde, damit der alte Irrthum ſeinen breiten Platz nochmals ungeſtört einnehme. Das iſt die Kraft der Wahrheit, deren Sieg ſchwer und mühſam, aber dafür, wenn einmal errungen, ihr nicht mehr zu entreißen iſt.

Außer den bis hieher betrachteten Vorſtellungen nämlich, welche ihrer Zuſammenſetzung nach ſich zurückführen ließen auf Zeit und Raum und Materie, wenn wir aufs Objekt, oder reine Sinnlichkeit und Verſtand (d. i. Erkenntniß der Kauſalität), wenn wir aufs Subjekt ſehn, iſt im Menſchen allein, unter allen Bewohnern der Erde, noch eine andere Erkenntnißkraft eingetreten, ein ganz neues Bewußtſeyn eingetreten, welches ſehr treffend und mit ahndungsvoller Richtigkeit die Reflexion genannt iſt. Denn es iſt in der That ein Wiederſchein, ein Abgeleitetes von jener anſchaulichen Erkenntniß, hat jedoch eine von Grund aus andere Natur und Beſchaffenheit als jene angenommen, kennt deren Formen nicht, und auch der Satz vom Grund, der über alles Objekt herrſcht, hat hier eine völlig andere Geſtalt. Dieſes neue, höher potenzirte Bewußtſeyn, dieſer abſtrakte Reflex alles Intuitiven im nichtanſchaulichen Begriff der Vernunft, iſt es allein, der dem Menſchen jene Beſonnenheit verleiht, welche ſein Bewußtſeyn von dem des Thieres ſo durchaus unterſcheidet und wodurch ſein ganzer Wandel auf Erden ſo verſchieden ausfällt von dem ſeiner unvernünftigen Brüder. Gleich ſehr übertrifft er ſie an Macht und an Leiden. Sie leben in der Gegenwart allein: er dabei zugleich in Zukunft und Vergangenheit. Sie befriedigen das augenblickliche Bedürfniß: er ſorgt durch die künſtlichſten Anſtalten für ſeine Zukunft, ja für Zeiten, die er nicht erleben kann. Sie ſind dem Eindruck des Augenblicks, der Wirkung des anſchaulichen Motivs gänzlich anheimgefallen: ihn beſtimmen abſtrakte Begriffe unabhängig von der Gegenwart: daher führt er überlegte Pläne aus, oder handelt nach Maximen, ohne Rückſicht auf die Umgebung und die zufälligen Eindrücke des Augenblicks, kann daher z. B. mit Gelaſſenheit die künſtlichen Anſtalten zu ſeinem eigenen Tode treffen, kann ſich verſtellen, bis zur Unerforſchlichkeit, und ſein Geheimniß mit ins Grab nehmen, hat endlich eine wirkliche Wahl zwiſchen mehreren Motiven: denn nur in abstracto können ſolche, neben einander im Bewußtſeyn gegenwärtig, die Erkenntniß bei ſich führen, daß eines das andere ausſchließt, und ſo ihre Gewalt über den Willen gegen einander meſſen, daher dann das überwiegende, indem es den Ausſchlag giebt, die überlegte Entſcheidung des Willens iſt und als ein ſicheres Anzeichen ſeine Beſchaffenheit kund macht. Das Thier hingegen beſtimmt der gegenwärtige Eindruck: nur die Furcht vor dem gegenwärtigen Zwange kann ſeine Begierde zähmen, bis jene Furcht endlich zur Gewohnheit geworden iſt und nunmehr als ſolche es beſtimmt: das iſt Dreſſur. Das Thier empfindet und ſchaut an: der Menſch *denkt* überdies und *weiß*. Das Thier theilt ſeine Empfindung und Stimmung mit, durch Geberde und Laut: der Menſch theilt dem andern Gedanken mit, durch Sprache, oder verbirgt Gedanken, durch Sprache. Sprache iſt das erſte Erzeugniß und das nothwendige Werkzeug ſeiner Vernunft, welche durch deren Hülfe allein ihre wichtigſten Leiſtungen zu Stande bringt, nämlich das übereinſtimmende Handeln mehrerer Individuen, das planvolle Zuſammenwirken vieler Tauſende, die Civiliſation, den Staat: ferner die Wiſſenſchaft, das Aufbewahren früherer

Erfahrung, das Zuſammenfaſſen des Gemeinſamen in einen Begriff, das Mittheilen der Wahrheit, das Verbreiten des Irrthums, das Denken und Dichten, die Dogmen und die Superſtitionen. Das Thier lernt den Tod erſt im Tode kennen: der Menſch geht mit Bewußtſeyn in jeder Stunde ſeinem Tode näher, und dies macht ſelbſt dem das Leben bisweilen bedenklich, der nicht ſchon am ganzen Leben ſelbſt dieſen Karakter der ſteten Vernichtung erkannt hat: hauptſächlich dieſerhalb hat der Menſch Philoſophien und Religionen: ob aber dasjenige, was wir mit Recht an ſeinem Handeln über Alles hoch ſchätzen, das freiwillige Rechtthun und der Edelmuth der Geſinnung, je die Frucht einer jener beiden war, iſt ungewiß: als ſichere, ihnen allein angehörige Erzeugniſſe beider und Produktionen der Vernunft auf dieſem Wege, ſtehn hingegen da die wunderlichſten abentheuerlichſten Meinungen der Philoſophen verſchiedener Schulen und die ſeltſamſten, bisweilen auch grauſamen Gebräuche der Prieſter verſchiedener Religionen.

Daß alle dieſe ſo mannigfaltigen und ſo weit reichenden Aeußerungen aus einem gemeinſchaftlichen Princip entſpringen, aus jener beſonderen Geiſteskraft, die der Menſch vor dem Thiere voraus hat, und welche man *Vernunft*, το λογιμον, ratio, genannt hat, iſt die einſtimmige Meinung aller Zeiten und Völker. Auch wiſſen alle Menſchen ſehr wohl die Aeußerungen dieſes Vermögens zu erkennen und zu ſagen, was vernünftig, was unvernünftig ſei, wo die Vernunft im Gegenſatz mit andern Fähigkeiten und Eigenſchaften des Menſchen auftritt, und endlich, was wegen des Mangels derſelben auch vom klügſten Thiere nie zu erwarten ſteht. Die Philoſophen aller Zeiten ſprechen im Ganzen auch übereinſtimmend mit jener allgemeinen Kenntniß der Vernunft und heben überdies einige beſonders wichtige Aeußerungen derſelben hervor, wie die Beherrſchung der Affekte und Leidenſchaften, die Fähigkeit Schlüſſe zu machen und allgemeine Principien, ſogar ſolche, die vor aller Erfahrung gewiß ſind, aufzuſtellen u. ſ. w. Dennoch ſind alle ihre Erklärungen vom eigentlichen Weſen der Vernunft ſchwankend, nicht ſcharf beſtimmt, weitläuftig, ohne Einheit und Mittelpunkt, bald dieſe bald jene Aeußerung hervorhebend, daher oft von einander abweichend. Dazu kommt, daß Viele dabei von dem Gegenſatz zwiſchen Vernunft und Offenbarung ausgehn, welcher der Philoſophie ganz fremd iſt, und nur dient die Verwirrung zu vermehren. Es iſt höchſt auffallend, daß bisher kein Philoſoph alle jene mannigfaltigen Aeußerungen der Vernunft auf eine einfache Funktion zurückgeführt hat, die in ihnen allen wiederzuerkennen wäre, aus der ſie alle zu erklären wären und die demnach das eigentliche innere Weſen der Vernunft ausmachte. Zwar giebt der vortreffliche Locke, im essay on human understanding Buch 2, Kap. 11, §. 10, als den unterſcheidenden Karakter zwiſchen Thier und Menſch die abſtrakten allgemeinen Begriffe ſehr richtig an, und Leibnitz wiederholt dieſes völlig beiſtimmend, in den nouveaux essays sur l'entendement humain, Buch 2, Kap. 11, §. 10. Allein wenn Locke im 4ten Buch, Kap. 17, §. 2, 3, zur eigentlichen Erklärung der Vernunft kommt, ſo verliert er ganz jenen einfachen Hauptkarakter derſelben aus dem Geſicht und geräth eben auch auf eine ſchwankende, unbeſtimmte, unvollſtändige Angabe zerſtückelter und abgeleiteter Aeußerungen derſelben: auch Leibnitz, an der mit jener korreſpondirenden Stelle ſeines Werkes, verhält ſich im Ganzen eben ſo, nur mit mehr Konfuſion und Unklarheit. — Wie ſehr nun aber vollends in der neueſten Zeit Kant den Begriff vom Weſen der Vernunft verwirrt und verfälſcht hat, darüber habe ich im Anhange ausführlich geredet. Wer aber gar ſich die Mühe giebt, die Maſſe philoſophiſcher Schriften, welche ſeit Kant erſchienen ſind, in dieſer Hinſicht zu durchgehn, der wird erkennen, daß, ſo wie die Fehler der Fürſten von ganzen Völkern gebüßt werden, die Irrthümer großer Geiſter ihren nachtheiligen Einfluß auf ganze Generationen, ſogar auf Jahrhunderte verbreiten, ja wachſend und ſich fortpflanzend zuletzt in Monſtroſitäten ausarten: welches Alles daher abzuleiten iſt, daß, wie Berkeley ſagt: few men think; yet all will have opinions.

Wie der Verſtand nur *eine* Funktion hat: unmittelbare Erkenntniß des Verhältniſſes von Urſach und Wirkung; und die Anſchauung der wirklichen Welt, wie auch alle Klugheit, Sagacität und Erfindungsgabe, ſo mannigfaltig auch ihre Anwendung iſt, doch ganz offenbar nichts anderes ſind, als Aeußerungen jener einfachen Funktion; ſo hat auch die Vernunft *eine* Funktion: Bildung des Begriffs: und aus dieſer einzigen erklären ſich ſehr leicht und ganz und gar von ſelbſt alle jene oben angeführten Erſcheinungen, die das Leben des Menſchen von dem des Thieres unterſcheiden: und auf die Anwendung oder Nicht-Anwendung jener Funktion deutet ſchlechthin Alles, was man überall und jederzeit vernünftig oder unvernünftig genannt hat.

Die Begriffe bilden eine eigenthümliche, von den bisher betrachteten anſchaulichen Vorſtellungen toto genere verſchiedene Klaſſe, die allein im Geiſte des Menſchen vorhanden iſt. Wir können daher nimmer eine anſchauliche, eine eigentlich evidente Erkenntniß von ihrem Weſen erlangen; ſondern auch nur eine abſtrakte und diskurſive. Es wäre daher ungereimt zu fordern, daß ſie in der Erfahrung, ſofern unter dieſer die reale Außenwelt, welche eben anſchauliche Vorſtellung iſt, verſtanden wird, nachgewieſen, oder wie anſchauliche Objekte vor die Augen, oder vor die Phantaſie gebracht werden ſollten. Nur denken, nicht anſchauen laſſen ſie ſich, und nur die Wirkungen, welche durch ſie der Menſch hervorbringt, ſind Gegenſtände der eigentlichen Erfahrung. Solche ſind die Sprache, das überlegte planmäßige Handeln und die Wiſſenſchaft: hernach was aus dieſen allen ſich ergiebt. Offenbar iſt die Rede, als Gegenſtand der äußeren Erfahrung, nichts anderes, als ein ſehr vollkommner Telegraph, der willkührliche Zeichen mit größter Schnelligkeit und feinſter Nüancirung mittheilt. Was bedeuten aber dieſe Zeichen? wie geſchieht ihre Auslegung? Ueberſetzen wir etwa, während der Andere ſpricht, ſogleich ſeine Rede in Bilder der Phantaſie, die blitzſchnell an uns vorüberfliegen und ſich bewegen, verketten, umgeſtalten und ausmalen, gemäß den hinzuſtrömenden Worten und deren grammatiſchen Flexionen? Welch ein Tumult wäre dann in unſerm Kopfe, während des Anhörens einer Rede oder des Leſens eines Buches! So geſchieht es keineswegs. Der Sinn der Rede wird unmittelbar vernommen, genau und beſtimmt aufgefaßt, ohne daß in der Regel ſich Phantasmen einmengten. Es iſt die Vernunft, die zur Vernunft ſpricht, ſich in ihrem Gebiete hält, und was ſie mittheilt und empfängt, ſind abſtrakte Begriffe, nichtanſchauliche Vorſtellungen, welche ein für alle Mal gebildet und verhältnißmäßig in geringer Anzahl, doch alle unzähligen Objekte der wirklichen Welt befaſſen, enthalten und vertreten. Hieraus allein iſt es erklärlich, daß nie ein Thier ſprechen und vernehmen kann, obgleich es die Werkzeuge der Sprache und auch die anſchaulichen Vorſtellungen mit uns gemein hat: aber eben weil die Worte jene ganz eigenthümliche Klaſſe von Vorſtellungen bezeichnen, deren ſubjektives Korrelat die Vernunft iſt, ſind ſie für das Thier ohne Sinn und Bedeutung. So iſt die Sprache, wie jede andere Erſcheinung, die wir der Vernunft zuſchreiben, und wie Alles, was den Menſchen vom Thiere unterſcheidet, durch dieſes Eine und Einfache als ſeine Quelle zu erklären: die Begriffe, die abſtrakten, nicht anſchaulichen, allgemeinen, nicht in Zeit und Raum individuellen Vorſtellungen. Nur in einzelnen Fällen gehn wir von den Begriffen zur Anſchauung über, bilden uns Phantasmen als anſchauliche Repräſentanten der Begriffe, denen ſie jedoch nie adäquat ſind. Dieſe ſind in der einleitenden Abhandlung §. 29 beſonders erörtert worden, daher ich hier nicht daſſelbe wiederholen will: mit dem dort Geſagten iſt zu vergleichen, was Hume im 12ten ſeiner philosophical essays p. 244, und was Herder in der Metakritik (einem übrigens ſchlechten Buch), Theil 1, p. 274, ſagt. — Die Platoniſche Idee, welche durch den Verein von Phantaſie und Vernunft möglich wird, macht den Hauptgegenſtand des dritten Buchs gegenwärtiger Schrift aus.

Obgleich nun alſo die Begriffe von den anſchaulichen Vorſtellungen von Grund aus verſchieden ſind, ſo ſtehn ſie doch in einer nothwendigen Beziehung zu dieſen, ohne welche ſie nichts wären, welche Beziehung folglich ihr ganzes Weſen und Daſeyn ausmacht. Die Reflexion iſt nothwendig Nachbildung, Wiederholung, der urbildlichen anſchaulichen Welt, wiewohl Nachbildung ganz eigener Art, in einem völlig heterogenen Stoff. Deshalb ſind die Begriffe ganz paſſend Vorſtellungen von Vorſtellungen zu nennen. Der Satz vom Grunde hat hier ebenfalls eine eigene Geſtalt, und wie diejenige, unter welcher er in einer Klaſſe von Vorſtellungen herrſcht, auch eigentlich immer das ganze Weſen dieſer Klaſſe, ſofern ſie Vorſtellungen ſind, ausmacht und erſchöpft, ſo daß, wie wir geſehn haben, die Zeit durch und durch Succeſſion und ſonſt nichts, der Raum durch und durch Lage und ſonſt nichts, die Materie durch und durch Kauſalität und ſonſt nichts iſt; ſo beſteht auch das ganze Weſen der Begriffe, oder der Klaſſe der abſtrakten Vorſtellungen, allein in der Relation, welche in ihnen der Satz vom Grunde ausdrückt: und da dieſe die Beziehung auf den Erkenntnißgrund iſt; ſo hat die abſtrakte Vorſtellung ihr ganzes Weſen einzig und allein in ihrer Beziehung auf eine andere Vorſtellung, welche ihr Erkenntnißgrund iſt. Dieſe kann nun zwar wieder zunächſt ein Begriff, oder abſtrakte Vorſtellung ſeyn, und ſogar auch dieſer wieder nur einen eben ſolchen abſtrakten Erkenntnißgrund haben, aber nicht ſo ins Unendliche; ſondern zuletzt muß die Reihe der Erkenntnißgründe mit einem Begriff ſchließen, der ſeinen Grund in der anſchaulichen Erkenntniß hat. Denn die ganze Welt der Reflexion ruht auf der anſchaulichen als ihrem Grund des Erkennens. Daher hat die Klaſſe der abſtrakten Vorſtellungen von den andern das Unterſcheidende, daß in dieſen der Satz vom Grund immer nur eine Beziehung auf eine andre Vorſtellung der *nämlichen* Klaſſe fordert, bei den abſtrakten Vorſtellungen aber zuletzt eine Beziehung auf eine Vorſtellung aus einer *andern* Klaſſe.

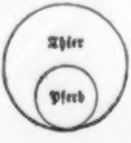
Man hat diejenigen Begriffe, welche, wie eben angegeben, nicht unmittelbar, ſondern nur durch Vermittelung eines oder gar mehrerer anderer Begriffe ſich auf die anſchauliche Erkenntniß beziehn, vorzugsweiſe abstracta, und hingegen die, welche ihren Grund unmittelbar in der anſchaulichen Welt haben, concreta genannt. Dieſe letztere Benennung paßt aber nur ganz uneigentlich auf die durch ſie bezeichneten Begriffe, da nämlich auch dieſe immer noch abstracta ſind und keineswegs anſchauliche Vorſtellungen. Jene Benennungen ſind aber auch nur aus einem ſehr undeutlichen Bewußtſeyn des damit gemeinten Unterſchiedes hervorgegangen, können jedoch mit der hier gegebenen Deutung ſtehn bleiben. Beiſpiele der erſten Art, alſo abstracta im eminenten Sinn, ſind Begriffe wie „Verhältniß, Tugend, Unterſuchung, Anfang" u. ſ. w. Beiſpiele der letztern Art, oder uneigentlich ſo genannte concreta ſind die Begriffe „Menſch, Stein, Pferd" u. ſ. w. Wenn es nicht ein etwas zu bildliches und dadurch ins Scherzhafte fallendes Gleichniß wäre; ſo könnte man ſehr treffend die letztern das Erdgeſchoß, die erſteren die obern Stockwerke des Gebäudes der Reflexion nennen.

Daß ein Begriff Vieles unter ſich begreift, d. h. daß viele anſchauliche oder auch ſelbſt wieder abſtrakte Vorſtellungen in der Beziehung des Erkenntnißgrundes zu ihm ſtehn, d. h. durch ihn gedacht werden, dies iſt nicht, wie man meiſtens angiebt, eine weſentliche, ſondern nur eine abgeleitete ſekundäre Eigenſchaft deſſelben, die ſogar nicht immer in der That, wiewohl immer der Möglichkeit nach, daſeyn muß. Jene Eigenſchaft fließt daraus her, daß der Begriff Vorſtellung einer Vorſtellung iſt, d. h. ſein ganzes Weſen allein hat in ſeiner Beziehung auf eine andre Vorſtellung: da er aber nicht dieſe Vorſtellung ſelbſt iſt, ja dieſe ſogar meiſtens zu einer ganz anderen Klaſſe von Vorſtellungen gehört, nämlich anſchaulich iſt; ſo kann ſie zeitliche, räumliche und andre Beſtimmungen und überhaupt noch viele Beziehungen haben, die im Begriff gar nicht mit gedacht werden, daher mehrere im Unweſentlichen verſchiedene Vorſtellungen durch denſelben Begriff gedacht, d. h. unter ihn ſubſumirt werden können. Allein dies Gelten von mehreren Dingen iſt keine weſentliche, ſondern nur accidentale Eigenſchaft des Begriffs. Es kann daher Begriffe geben, durch welche nur ein einziges reales Objekt gedacht wird, die aber deswegen doch abſtrakt und allgemein, keineswegs aber einzelne und anſchauliche Vorſtellungen ſind: dergleichen iſt z. B. der Begriff, den Jemand von einer beſtimmten Stadt hat, die er aber bloß aus der Geographie kennt: obgleich nur dieſe eine Stadt dadurch gedacht wird, ſo wären doch mehrere in einigen Stücken verſchiedene Städte möglich, zu denen allen er paßte. Nicht alſo weil ein Begriff von mehreren Objekten abſtrahirt iſt, hat er Allgemeinheit; ſondern umgekehrt, weil Allgemeinheit, d. i. Nichtbeſtimmung des Einzelnen ihm als abſtrakter Vorſtellung der Vernunft weſentlich iſt, können verſchiedene Dinge durch denſelben Begriff gedacht werden.

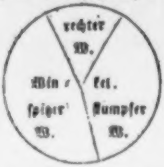
Aus dem Geſagten ergiebt ſich, daß jeder Begriff, eben weil er abſtrakte und nicht anſchauliche und eben daher nicht durchgängig beſtimmte Vorſtellung iſt, dasjenige hat, was man einen Umfang oder Sphäre nennt, auch ſogar in dem Fall, daß nur ein einziges reales Objekt vorhanden iſt, das ihm entſpricht. Nun finden wir durchgängig, daß die Sphäre jedes Begriffs mit den Sphären anderer etwas Gemeinſchaftliches hat, d. h. daß in ihm zum Theil daſſelbe gedacht wird, was in jenen andern, und in dieſen wieder zum Theil daſſelbe, was in jenem erſtern; obgleich, wenn ſie wirklich verſchiedene Begriffe ſind, jeder, oder wenigſtens einer von beiden etwas enthält, das der andre nicht hat: in dieſem Verhältniß ſteht jedes Subjekt zu ſeinem Prädikat. Dieſes Verhältniß erkennen, heißt *urtheilen*. Die Darſtellung jener Sphären durch räumliche Figuren iſt ein überaus glücklicher Gedanke. Zuerſt hat ihn wohl Gottfried Plouquet gehabt, der Quadrate dazu nahm; Lambert, wiewohl nach ihm, bediente ſich noch bloßer Linien, die er unter einander ſtellte: Euler führte es zuerſt mit Kreiſen vollſtändig aus. Worauf dieſe ſo genaue Analogie zwiſchen den Verhältniſſen der Begriffe und denen räumlicher Figuren zuletzt beruhe, weiß ich nicht anzugeben. Es iſt inzwiſchen für die Logik ein ſehr günſtiger Umſtand, daß alle Verhältniſſe der Begriffe ſich ſogar ihrer Möglichkeit nach, d. h. a priori, durch ſolche Figuren anſchaulich darſtellen laſſen, in folgender Art:

1) Die Sphären zweier Begriffe ſind ſich ganz gleich: z. B. der Begriff der Nothwendigkeit und der der Folge aus gegebenem Grunde: ſolche ſtellt dann ein einziger Kreis dar, der ſowohl den einen als den andern bedeutet.

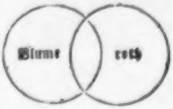
2) Die Sphäre eines Begriffs ſchließt die eines andern ganz ein:



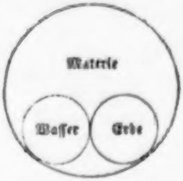
3) Eine Sphäre ſchließt zwei oder mehrere ein, die ſich ausſchließen und zugleich die Sphäre füllen:


rechter
W.
Win-
kel.
ſpitzer
W.
ſtumpfer
W.

4) Zwei Sphären ſchließen jede einen Theil der andern ein:



5) Zwei Sphären liegen in einer dritten, die ſie jedoch nicht füllen:


Materie
Waſſer
Erde

Dieſer letztere Fall gilt von allen Begriffen, deren Sphären nicht unmittelbare Gemeinſchaft haben, da immer ein dritter, wenn gleich oft ſehr weiter, beide einſchließen wird.

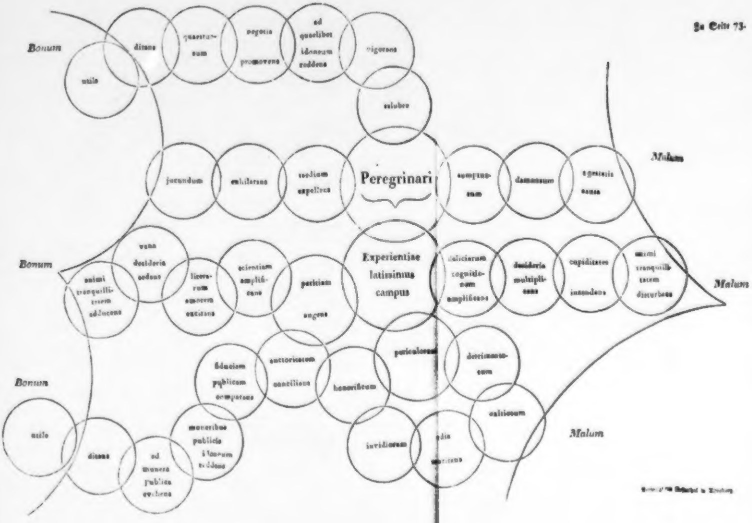
Auf dieſe Fälle möchten alle Verbindungen von Begriffen zurückzuführen ſeyn und die ganze Lehre von den Urtheilen, deren Konverſion, Kontrapoſition, Reciprokation, Disjunktion (dieſe nach der dritten Figur) läßt ſich daraus ableiten: eben ſo auch die Eigenſchaften der Urtheile, auf welchen Kant die vorgeblichen Kategorien des Verſtandes gründete, jedoch mit Ausnahme der hypothetiſchen Form, welche nicht mehr eine Verbindung von bloßen Begriffen, ſondern von Urtheilen iſt; ſodann mit Ausnahme der Modalität, über welche, wie über jede Eigenſchaft von Urtheilen, die den Kategorien zum Grunde gelegt iſt, der Anhang ausführlich Rechenſchaft giebt. Ueber die angegebenen möglichen Begriffsverbindungen iſt nur noch zu bemerken, daß ſie auch unter einander mannigfaltig verbunden werden können, z. B. die vierte Figur mit der zweiten. Nur wenn eine Sphäre, die eine andre ganz oder zum Theil enthält, wieder von einer dritten ganz oder zum Theil eingeſchloſſen wird, ſtellt die Figur den förmlichen Schluß dar, d. h. diejenige Verbindung von Urtheilen, durch welche erkannt wird, daß ein Begriff, der in einem andern ganz oder zum Theil enthalten iſt, es auch eben ſo in einem dritten iſt, der wieder dieſen enthält: oder auch das Umgekehrte davon, die Negation; deren bildliche Darſtellung natürlich nur darin beſtehn kann, daß zwei Sphären nicht in einer dritten liegen. Umſchließen ſich viele Sphären auf dieſe Weiſe; ſo entſtehn lange Ketten von Schlüſſen. — Dieſen Schematismus der Begriffe, der ſchon in mehreren Lehrbüchern ziemlich gut ausgeführt iſt, ſollte man der ganzen Lehre von den Urtheilen, wie der ganzen Syllogiſtik zum Grunde legen, wodurch der Vortrag beider ſehr leicht und einfach werden würde. Denn alle Regeln derſelben laſſen ſich daraus ihrem Urſprung nach einſehn, ableiten und erklären. Dieſe aber dem Gedächtniß aufzuladen, iſt ganz überflüſſig, da die Logik nie von praktiſchem Nutzen, ſondern nur von theoretiſchem Intereſſe für die Philoſophie ſeyn kann. Denn obwohl ſich ſagen ließe, daß die Logik zum vernünftigen Denken ſich verhält wie der Generalbaß zur Muſik, und auch, wenn wir es weniger genau nehmen, wie die Ethik zur Tugend oder die Aeſthetik zur Kunſt; ſo iſt dagegen zu bedenken, daß noch kein Künſtler es durch Studium der Aeſthetik geworden iſt, noch ein edler Karakter durch Studium der Ethik, daß lange vor Rameau richtig und ſchön komponirt wurde und auch daß man nicht den Generalbaß inne zu haben braucht, um Disharmonien zu bemerken: eben ſo wenig braucht man Logik zu wiſſen, um ſich durch Trugſchlüſſe nicht täuſchen zu laſſen. Jedoch muß eingeräumt werden, daß, wenn auch nicht für die Beurtheilung, dennoch für die Ausübung der muſikaliſchen Kompoſition der Generalbaß von großem Nutzen iſt: ſogar auch mögen, wenn gleich in viel geringerem Grad, Aeſthetik und ſelbſt Ethik für die Ausübung einigen, wiewohl hauptſächlich negativen Nutzen haben, alſo auch ihnen nicht aller praktiſche Werth abzuſprechen ſeyn: aber von der Logik läßt ſich nicht einmal ſo viel rühmen. So wenig als man ſie braucht, einem falſchen Räſonnement nicht beizuſtimmen, ſo wenig ruft man ihre Regeln zu Hülfe, um ein richtiges zu machen, und ſelbſt der gelehrteſte Logiker ſetzt ſie bei ſeinem wirklichen Denken ganz bei Seite. Dies erklärt ſich aus Folgendem. Jede Wiſſenſchaft beſteht aus einem Syſtem allgemeiner, folglich abſtrakter Wahrheiten, Geſetze und Regeln in Bezug auf irgend eine Art von Gegenſtänden. Der unter dieſen nachher vorkommende einzelne Fall wird nun jedesmal nach jenem allgemeinen Wiſſen, welches ein für alle Mal gilt, beſtimmt, weil ſolche Anwendung des Allgemeinen unendlich leichter iſt, als den vorkommenden einzelnen Fall für ſich von Vorne an zu unterſuchen, indem allezeit die einmal erlangte allgemeine abſtrakte Erkenntniß uns näher zur Hand liegt, als die empiriſche Unterſuchung des Einzelnen. Mit der Logik aber iſt es gerade umgekehrt. Sie iſt das allgemeine, durch Selbſtbeobachtung der Vernunft und Abſtraktion von allem Inhalt erkannte und in der Form von Regeln ausgedrückte Wiſſen von der Verfahrungsweiſe der Vernunft. Dieſer aber iſt jene Verfahrungsweiſe nothwendig und weſentlich: ſie wird alſo in keinem Fall davon abweichen, ſobald ſie ſich ſelbſt überlaſſen iſt. Es iſt daher leichter und ſicherer ſie in jedem beſonderen Fall ihrem Weſen gemäß verfahren zu laſſen, als ihr das aus dieſem Verfahren erſt abſtrahirte Wiſſen davon, in Geſtalt eines fremden von Außen gegebenen Geſetzes vorzuhalten. Es iſt leichter: weil, wenn gleich bei allen andern Wiſſenſchaften die allgemeine Regel uns näher liegt, als die Unterſuchung des einzelnen Falles allein und durch ſich ſelbſt; umgekehrt, beim Gebrauch der Vernunft, das im gegebenen Fall nöthige Verfahren derſelben uns immer näher liegt, als die daraus abſtrahirte allgemeine Regel, da das Denkende in uns ja ſelbſt jene Vernunft iſt. Es iſt ſicherer: weil viel leichter ein Irrthum in ſolchem abſtrakten Wiſſen vorfallen kann, als ein Verfahren der Vernunft eintreten, das ihrem Weſen, ihrer Natur zuwider liefe. Daher kommt das Sonderbare, daß, wenn man in andern Wiſſenſchaften die Wahrheit des einzelnen Falles an der Regel prüft, in der Logik umgekehrt die Regel immer am einzelnen Fall geprüft werden muß: und auch der geübteſte Logiker wird, wenn er bemerkt, daß er in einem einzelnen Fall anders ſchließt als eine Regel ausſagt, immer eher einen Fehler in der Regel ſuchen, als in dem von ihm wirklich gemachten Schluß. Praktiſchen Gebrauch von der Logik machen wollen, hieße alſo das, was uns im Einzelnen unmittelbar mit der größten Sicherheit bewußt iſt, erſt mit unſäglicher Mühe aus allgemeinen Regeln ableiten wollen: es wäre grade ſo, wie wenn man bei ſeinen Bewegungen erſt die Mechanik und bei der Verdauung die Phyſiologie zu Rathe ziehn wollte: und wer die Logik zu praktiſchen Zwecken erlernt, gleicht dem, der einen Bieber zu ſeinem Bau abrichten will. — Obgleich alſo ohne praktiſchen Nutzen, muß nichts deſto weniger die Logik beibehalten werden, weil ſie philoſophiſches Intereſſe hat, als ſpecielle Kenntniß der Organiſation und Aktion der Vernunft. Dieſerwegen aber auch muß ſie theils nicht mehr allein und als für ſich beſtehende Wiſſenſchaft gelehrt werden, weil ſie als ſolche zu gar nichts führt; ſondern ſie muß im Zuſammenhang der geſammten Philoſophie, bei Betrachtung des Erkennens und zwar des vernünftigen oder abſtrakten Erkennens vorgetragen werden: theils muß ihr Vortrag die Form einer auf das Praktiſche gerichteten Wiſſenſchaft ablegen, nicht bloß nackt hingeſtellte Regeln zum richtigen Umkehren der Urtheile, Schließen u. ſ. w. enthalten; ſondern das Weſen der Vernunft und des Begriffs muß erklärt werden, der Satz vom Grunde des Erkennens ausführlich betrachtet werden: denn eine bloße Paraphraſe deſſelben iſt die Logik und zwar eigentlich nur für den Fall, wo der Grund, der den Urtheilen Wahrheit giebt, nicht empiriſch oder metaphyſiſch, ſondern logiſch oder metalogiſch iſt: neben dem Satz vom Grund des Erkennens ſind daher die übrigen drei ihm ſo nah verwandten Grundgeſetze des Denkens, oder Urtheile von metalogiſcher Wahrheit aufzuführen:

endlich wäre das Weſen des eigentlichen Denkens, d. h. des Urtheilens und Schließens, aus der Verbindung der Begriffsſphären, gemäß dem räumlichen Schema, auf die oben angedeutete Weiſe darzuſtellen und aus dieſem alle Regeln des Urtheilens und Schließens durch Konſtruktion abzuleiten. Dadurch daß die Logik nicht mehr als beſondere Wiſſenſchaft, ſondern nur im Zuſammenhang der geſammten Philoſophie, als ein Kapitel derſelben vorgetragen würde, ſollte ihre Kenntniß dennoch nicht ſeltener werden, als ſie jetzt iſt: denn heut zu Tage muß Jeder, welcher nicht in der Hauptſache roh bleiben und der unwiſſenden, in Dumpfheit befangenen Menge beigezählt werden will, ſpekulative Philoſophie ſtudirt haben: und dies deswegen, weil dieſes neunzehnte Jahrhundert ein philoſophiſches iſt: womit nicht ſowohl geſagt ſeyn ſoll, daß es Philoſophie beſitze, oder Philoſophie in ihm herrſchend ſei, als vielmehr daß es zur Philoſophie reif und eben deshalb ihrer durchaus bedürftig iſt: es iſt dieſes ein Zeichen hoch getriebener Bildung, ſogar ein feſter Punkt auf der Skala der Kultur der Zeiten.

So wenig praktiſchen Nutzen die Logik haben kann; ſo iſt dennoch wohl nicht zu leugnen, daß ſie zum praktiſchen Behuf erfunden worden. Ihre Entſtehung erkläre ich mir auf folgende Weiſe. Als unter den Eleatikern, Megarikern und Sophiſten die Luſt am Disputiren ſich immer mehr entwickelt hatte und allmählig faſt zur Sucht geſtiegen war, mußte die Verwirrung, in welche faſt jede Disputation gerieth, ihnen bald die Nothwendigkeit eines methodiſchen Verfahrens fühlbar machen, als Anleitung zu welchem eine wiſſenſchaftliche Dialektik zu ſuchen war. Das Erſte, was bemerkt werden mußte, war, daß beide ſtreitende Partheien allemal über irgend einen Satz einig ſeyn mußten, auf welchen die ſtrittigen Punkte zurückzuführen waren, im Disputiren. Der Anfang des methodiſchen Verfahrens beſtand darin, daß man dieſe gemeinſchaftlich anerkannten Sätze förmlich als ſolche ausſprach und an die Spitze der Unterſuchung ſtellte. Dieſe Sätze aber betrafen Anfangs nur das Materiale der Unterſuchung. Man wurde bald inne, daß auch in der Art und Weiſe, wie man auf die gemeinſchaftlich anerkannte Wahrheit zurückgieng und ſeine Behauptungen aus ihr abzuleiten ſuchte, gewiſſe Formen und Geſetze befolgt wurden, über welche man, obgleich ohne vorhergegangene Uebereinkunft, ſich dennoch nie veruneinigte, woraus man ſah, daß ſie der eigenthümliche, in ihrem Weſen liegende Gang der Vernunft ſelbſt ſeyn mußten, das Formale der Unterſuchung. Obgleich nun dieſes nicht dem Zweifel und der Uneinigkeit ausgeſetzt war, ſo gerieth doch irgend ein bis zur Pedanterie ſyſtematiſcher Kopf auf den Gedanken, daß es recht ſchön ausſehn und die Vollendung der methodiſchen Dialektik ſeyn würde, wenn auch dieſes Formelle alles Disputirens, dieſes immer geſetzmäßige Verfahren der Vernunft ſelbſt ebenfalls in abſtrakten Sätzen ausgeſprochen würde, welche man eben wie jene das Materiale der Unterſuchung betreffenden gemeinſchaftlich anerkannten Sätze, an die Spitze der Unterſuchung ſtellte, als den feſten Kanon des Disputirens ſelbſt, auf welchen man ſtets zurückzuſehn und ſich darauf zu berufen hätte. Indem man auf dieſe Weiſe, das, was man bisher wie durch ſtillſchweigende Uebereinkunft befolgt, oder wie inſtinktmäßig ausgeübt hatte, nunmehr mit Bewußtſeyn als Geſetz anerkennen und förmlich ausſprechen wollte, fand man allmählig mehr oder minder vollkommne Ausdrücke für logiſche Grundſätze, wie den Satz vom Widerſpruch, vom zureichenden Grunde, vom ausgeſchloſſenen Dritten, das dictum de omni et nullo, ſodann die ſpecielleren Regeln der Syllogiſtik, wie z. B. ex meris particularibus aut negativis nihil sequitur, a rationato ad rationem non valet consequentia u. ſ. w. Daß man hiemit aber nur langſam und ſehr mühſam zu Stande kam und vor dem Ariſtoteles alles ſehr unvollkommen blieb, ſehn wir theils aus der unbehölfenen und weitſchweifigen Art, mit der in manchen Platoniſchen Geſprächen logiſche Wahrheiten ans Licht gebracht werden, noch beſſer aber aus dem, was uns Sextus Empirikus von den Streitigkeiten der Megariker über die leichteſten und einfachſten logiſchen Geſetze und die mühſame Art, wie ſie ſolche zur Deutlichkeit brachten, berichtet (Sext. Emp. adv. Math. L. 8. p. 112 seqq.). Ariſtoteles aber ſammelte, ordnete, berichtigte das Vorgefundene und brachte es zu einer ungleich höhern Vollkommenheit. Wenn man auf dieſe Weiſe beachtet, wie der Gang der Griechiſchen Kultur die Arbeit des Ariſtoteles vorbereitet und herbeigeführt hatte, wird man wenig geneigt ſeyn, der Angabe der Braminen Glauben zu ſchenken, welche uns Jones, ſehr für dieſelbe eingenommen, mittheilt, daß nämlich Kalliſthenes bei den Indiern eine fertige Logik vorgefunden und ſie ſeinem Oheim Ariſtoteles überſandt habe (Asiatick researches, Vol. 4. p. 164.). — Daß im traurigen Mittelalter dem disputirſüchtigen, beim Mangel aller Realkenntniß an Formeln und Worten allein zehrenden Geiſt der Scholaſtiker die Ariſtoteliſche Logik höchſt willkommen ſeyn mußte, ſelbſt in ihrer Arabiſchen Verſtümmelung begierig ergriffen und bald zum Mittelpunkt alles Wiſſens erhoben wurde, läßt ſich leicht begreifen. Von ihrem Anſehn zwar zeither geſunken, hat ſie ſich dennoch bis auf unſere Zeit im Anſehn einer für ſich beſtehenden, praktiſchen und höchſt nöthigen Wiſſenſchaft erhalten: ſogar hat in unſern Tagen die Kantiſche Philoſophie, die ihren Grundſtein eigentlich aus der Logik nahm, wieder ein neues Intereſſe für ſie rege gemacht, welches ſie in dieſer Hinſicht, d. h. als Mittel zur Erkenntniß des Weſens der Vernunft, auch allerdings verdient.

Wie die richtigen ſtrengen Schlüſſe dadurch zu Stande kommen, daß man das Verhältniß der Begriffsſphären genau betrachtet und nur wenn eine Sphäre ganz in einer andern und dieſe wieder ganz in einer dritten enthalten iſt, auch die erſte für in der dritten ganz enthalten anerkennt; ſo beruht hingegen die Ueberredungskunſt darauf, daß man die Verhältniſſe der Begriffsſphären nur einer oberflächlichen Betrachtung unterwirft und ſie dann ſeinen Abſichten gemäß einſeitig beſtimmt, hauptſächlich dadurch, daß, wenn die Sphäre eines betrachteten Begriffs nur zum Theil in einer andern liegt, zum Theil aber auch in einer ganz verſchiedenen, man ſie als ganz in der erſten liegend angiebt, oder ganz in der zweiten, nach der Abſicht des Redners. Z. B. wenn von Leidenſchaft geredet wird, kann man dieſe beliebig unter den Begriff der größten Kraft, des mächtigſten Agens in der Welt ſubſumiren, oder unter den Begriff der Unvernunft, und dieſen unter den der Ohnmacht, der Schwäche. Daſſelbe Verfahren kann man nun fortſetzen und bei jedem Begriff, auf den die Rede führt, von Neuem anwenden. Faſt immer theilen ſich in der Sphäre eines Begriffs mehrere andere, deren jede einen Theil des Gebiets des erſteren auf dem ihrigen enthält, ſelbſt aber auch noch mehr außerdem umfaßt: von dieſen letzteren

Zu Seite 73.


Bonum
utile
ditans
quaestuosum
negotia promovens
ad quaelibet idoneum reddens
vigorans
salubre
jucundum
exhilarans
taedium expellens
Peregrinari
sumptuosum
damnosum
egestatis causa
Malum
Bonum
animi tranquillitatem adducens
vana desideria sedans
literarum amorem excitans
scientiam amplificans
peritiam augens
Experientiae latissimus campus
deliciarum cognitionem amplificans
desideria multiplicans
cupiditates incendens
animi tranquillitatem disturbans
Malum
Bonum
fiduciam publicam comparans
auctoritatem conciliens
honorificum
periculosum
detrimentosum
caltiosum
utile
ditans
ad munera publica evehens
muneribus publicis idoneum reddens
invidiosum
odia excitans
Malum

[illegible]

Begriffsſphären läßt man aber nur die eine beleuchtet werden, unter welche man den erſten Begriff ſubſumiren will, während man die übrigen unbeachtet liegen läßt oder verdeckt hält. Auf dieſem Kunſtgriff beruhen eigentlich alle Ueberredungskünſte, alle feineren Sophismen: denn die logiſchen, wie der mentiens, velatus, cornutus u. ſ. w. ſind für die wirkliche Anwendung offenbar zu plump. Da mir nicht bekannt iſt, daß man bisher das Weſen aller Sophiſtikation und Ueberredung auf dieſen letzten Grund ihrer Möglichkeit zurückgeführt und denſelben in der eigenthümlichen Beſchaffenheit der Begriffe oder in der Erkenntnißweiſe der Vernunft nachgewieſen hat; ſo will ich, da mein Vortrag mich darauf geführt hat, die Sache, ſo leicht ſie auch einzuſehn iſt, noch durch ein Schema auf der beifolgenden Tafel erläutern, welches zeigen ſoll, wie die Begriffsſphären mannigfaltig in einander greifen und dadurch der Willkühr Spielraum geben, von jedem Begriff auf dieſen oder jenen andern überzugehn. Nur wünſche ich nicht, daß man durch die Tafel verleitet werde, dieſer kleinen beiläufigen Erörterung mehr Wichtigkeit beizulegen, als ſie ihrer Natur nach haben kann. Ich habe zum erläuternden Beiſpiel den Begriff des Reiſens gewählt. Seine Sphäre greift in das Gebiet von vier andern, auf jeden von welchen der Ueberredner beliebig übergehen kann: dieſe greifen wieder in andre Sphären, manche davon zugleich in zwei und mehrere, durch welche der Ueberredner nach Willkühr ſeinen Weg nimmt, immer als wäre es der einzige, und dann zuletzt, je nachdem ſeine Abſicht war, bei Gut oder Uebel anlangt. Nur muß man, bei Verfolgung der Sphären, immer die Richtung vom Centro (dem gegebenen Hauptbegriff) zur Peripherie behalten, nicht aber rückwärts gehn. Die

Einkleidung einer ſolchen Sophiſtikation kann die fortlaufende Rede oder auch die ſtrenge Schlußform ſeyn, je nachdem die ſchwache Seite des Hörers es anräth. Im Grunde ſind die meiſten wiſſenſchaftlichen, beſonders philoſophiſchen Beweisführungen, nicht viel anders beſchaffen: wie wäre es ſonſt auch möglich, daß ſo Vieles zu verſchiedenen Zeiten nicht nur irrig angenommen (denn der Irrthum ſelbſt hat einen andern Urſprung), ſondern demonſtrirt und bewieſen, dennoch aber ſpäter grundfalſch befunden worden, z. B. Leibnitz-Wolfiſche Philoſophie, Ptolemäiſche Aſtronomie, Stahlſche Chemie, Newtoniſche Farbenlehre u. ſ. w. u. ſ. w.

Durch dieſes Alles tritt uns immer mehr die Frage nah, wie denn Gewißheit zu erlangen, wie Urtheile zu begründen ſeien, worin das Wiſſen und die Wiſſenſchaft beſtehe, die wir, neben der Sprache und dem beſonnenen Handeln, als den dritten großen durch die Vernunft gegebenen Vorzug rühmen.

Die Vernunft iſt weiblicher Natur: ſie kann nur geben, nachdem ſie empfangen hat. Durch ſich ſelbſt allein hat ſie nichts als die gehaltloſen Formen ihres Operirens. Vollkommen reine Vernunfterkenntniß giebt es ſogar keine andre, als die vier Sätze, welchen ich metalogiſche Wahrheit beigelegt habe, alſo die Sätze von der Identität, vom Widerſpruch, vom ausgeſchloſſenen Dritten und vom zureichenden Erkenntnißgrunde. Denn ſelbſt das übrige der Logik iſt ſchon nicht mehr vollkommen reine Vernunfterkenntniß, weil es die Verhältniſſe und Kombinationen der Sphären der Begriffe vorausſetzt: aber Begriffe überhaupt ſind erſt da, nach vorhergegangenen anſchaulichen Vorſtellungen, die Beziehung auf welche ihr ganzes Weſen ausmacht, die ſie folglich ſchon vorausſetzen. Da indeſſen dieſe Vorausſetzung ſich nicht auf den beſtimmten Gehalt der Begriffe, ſondern nur allgemein auf ein Daſeyn derſelben erſtreckt; ſo kann die Logik doch viel beſſer als jede andre für reine Vernunftwiſſenſchaft gelten. In allen übrigen Wiſſenſchaften hat die Vernunft den Gehalt aus den anſchaulichen Vorſtellungen erhalten: in der Mathematik aus den vor aller Erfahrung anſchaulich bewußten Verhältniſſen des Raumes und der Zeit: in der reinen Naturwiſſenſchaft, d. h. in dem, was wir vor aller Erfahrung über den Lauf der Natur wiſſen, (welcher Wiſſenſchaft man den Namen Metaphyſik, der jetzt herrenlos iſt, geben ſollte, da Metaphyſik der Natur ſchon Tautologie iſt), geht der Gehalt der Wiſſenſchaft aus dem reinen Verſtande hervor, d. h. aus der Erkenntniß a priori des Geſetzes der Kauſalität und deſſen Verbindung mit jenen reinen Anſchauungen des Raumes und der Zeit. In allen andern Wiſſenſchaften gehört alles, was nicht aus den eben genannten entlehnt iſt, der Erfahrung an. Von der Philoſophie und der in ihr enthaltenen Ethik, Rechtslehre und Aeſthetik, ſehe ich hier gänzlich ab: es wird ſich weiterhin zeigen, daß ſie zwar in gewiſſem Betracht zu den Wiſſenſchaften gehört, jedoch in einem Hauptpunkt ſich von ihnen allen unterſcheidet, in demſelben mehr mit den ſchönen Künſten übereinſtimmend. *Wiſſen* überhaupt heißt: ſolche Urtheile in der Gewalt ſeines Geiſtes zu willkührlicher Reproduktion haben, welche in irgend etwas außer ihnen ihren zureichenden Erkenntnißgrund haben, d. h. *wahr* ſind. Die abſtrakte Erkenntniß allein iſt alſo ein Wiſſen: dieſes iſt daher durch die Vernunft bedingt, und von den Thieren können wir nicht ſagen, daß ſie irgend etwas wiſſen, wiewohl ſie die anſchauliche Erkenntniß, für dieſe auch Erinnerung und eben deshalb Phantaſie haben, welche überdies ihr Träumen beweiſt. Bewußtſeyn legen wir ihnen bei, deſſen Begriff folglich, obgleich das Wort von Wiſſen genommen iſt, mit dem des Vorſtellens überhaupt, von welcher Art es auch ſei, zuſammenfällt. Daher auch legen wir der Pflanze zwar Leben, aber kein Bewußtſeyn bei. — Wiſſen alſo iſt das abſtrakte Bewußtſeyn, das Fixirthaben in Begriffen der Vernunft, des auf andere Weiſe überhaupt Erkannten.

In dieſer Hinſicht iſt nun der eigentliche Gegenſatz des Wiſſens das Gefühl, deſſen Erörterung wir deshalb hier einſchalten müſſen. Der Begriff, den das Wort Gefühl bezeichnet, hat durchaus nur einen negativen Inhalt, nämlich dieſen, daß etwas, das im Bewußtſeyn gegenwärtig iſt, nicht Begriff, nicht abſtrakte Erkenntniß der Vernunft ſei: übrigens mag es ſeyn, was es will, es gehört unter den Begriff Gefühl, deſſen unmäßig weite Sphäre daher die heterogenſten Dinge begreift, von denen man nimmer einſieht, wie ſie zuſammenkommen, ſo lange man nicht erkannt hat, daß ſie allein in dieſer negativen Rückſicht, nicht abſtrakte Begriffe zu ſeyn, übereinſtimmen. Denn die verſchiedenſten, ja feindlichſten Elemente liegen ruhig neben einander in jenem Begriff, z. B. religioſes Gefühl, Gefühl der Wolluſt, moraliſches Gefühl, körperliches Gefühl als Getaſt, als Schmerz, als Gefühl für Farben, für Töne und deren Harmonien und Disharmonien, Gefühl des Haſſes, Abſcheus, Gefühl der Wahrheit, äſthetiſches Gefühl, Gefühl von Kraft, Schwäche, Geſundheit, Freundſchaft, Liebe u. ſ. w. u. ſ. w. Durchaus keine Gemeinſchaft iſt zwiſchen ihnen, als die negative, daß ſie keine abſtrakte Vernunfterkenntniß ſind: aber dieſes wird am auffallendeſten, wenn ſogar die anſchauliche Erkenntniß a priori der räumlichen Verhältniſſe, und vollends die des reinen Verſtandes unter jenen Begriff gebracht wird, und überhaupt von jeder Erkenntniß, jeder Wahrheit, deren man ſich nur erſt intuitiv bewußt iſt, ſie aber noch nicht in abſtrakte Begriffe abgeſetzt hat, geſagt wird, daß man ſie fühle. Hievon will ich, zur Erläuterung, einige Beiſpiele aus neuern Büchern beibringen, weil ſie frappante Belege meiner Erklärung ſind. Ich erinnre mich in der Einleitung einer Verteutſchung des Eukleides geleſen zu haben, man ſolle die Anfänger in der Geometrie die Figuren erſt alle zeichnen laſſen, ehe man zum Demonſtriren ſchreite, weil ſie alsdann die geometriſche Wahrheit ſchon vorher fühlten, ehe ihnen die Demonſtration die vollendete Erkenntniß beibrächte. — Eben ſo wird in der „Kritik der Sittenlehre von F. Schleiermacher“ geredet vom logiſchen und mathematiſchen Gefühl (p. 339) auch vom Gefühl der Gleichheit oder Verſchiedenheit zweier Formeln (p. 342): ferner in Tennemanns Geſchichte der Philoſophie, Bd. 1, p. 361, heißt es: „man fühlte, daß die Trugſchlüſſe nicht „richtig waren, konnte aber doch den Fehler nicht „entdecken.“ — So lange man nun dieſen Begriff Gefühl nicht aus dem rechten Geſichtspunkte betrachtet und nicht jenes eine negative Merkmal, das allein ihm weſentlich iſt, erkennt, muß derſelbe, wegen der übermäßigen Weite ſeiner Sphäre und ſeinem bloß negativen, ganz einſeitig beſtimmten und ſehr geringen Gehalt, beſtändig Anlaß zu Misverſtändniſſen und Streitigkeiten geben. Da wir im

Teutſchen noch das ziemlich gleichbedeutende Wort *Empfindung* haben, ſo würde es dienlich ſeyn, dieſes für die körperlichen Gefühle, als eine Unterart, in Beſchlag zu nehmen. Der Urſprung jenes gegen alle andern disproportionirten Begriffs Gefühl, iſt aber ohne Zweifel folgender. Alle Begriffe, und nur Begriffe ſind es, welche Worte bezeichnen, ſind nur für die Vernunft da, gehn von ihr aus: man ſteht mit ihnen alſo ſchon auf einem einſeitigen Standpunkt. Aber von einem ſolchen aus erſcheint das Nähere deutlich und wird als poſitiv geſetzt; das Fernere fließt zuſammen und wird bald nur noch negativ berückſichtigt: ſo nennt jede Nation alle Andern Fremde, der Grieche alle Andern Barbaren, der Gläubige alle Andern Ketzer oder Heiden, der Adel alle Andern roturiers, der Student alle Andern Philiſter u. dgl. m. Dieſelbe Einſeitigkeit, man kann ſagen dieſelbe rohe Unwiſſenheit aus Stolz, läßt ſich, ſo ſonderbar es auch klingt, die Vernunft ſelbſt zu Schulden kommen, indem ſie unter den *einen* Begriff *Gefühl* jede Modifikation des Bewußtſeyns befaßt, die nur nicht unmittelbar zu *ihrer* Vorſtellungsweiſe gehört, d. h. *nicht abſtrakter Begriff* iſt. Sie hat dieſes bisher, weil ihr eigenes Verfahren ihr nicht durch gründliche Selbſtkenntniß deutlich geworden war, büßen müſſen durch Misverſtändniſſe und Verirrungen auf ihrem eigenen Gebiet, da man ſogar ein beſonderes Gefühlsvermögen aufgeſtellt hat und nun Theorien deſſelben konſtruirt.

Wiſſen, als deſſen kontradiktoriſches Gegentheil ich ſo eben den Begriff Gefühl erörtert habe, iſt, wie geſagt, jede abſtrakte Erkenntniß, d. h. Vernunfterkenntniß. Da nun aber die Vernunft immer nur das anderweitig Empfangene wieder vor die Erkenntniß bringt; ſo erweitert ſie nicht eigentlich unſer Erkennen, ſondern giebt ihm bloß eine andre Form. Nämlich was intuitiv, was in concreto erkannt wurde, läßt ſie abſtrakt und allgemein erkennen. Dies iſt aber ungleich wichtiger, als es, ſo ausgedrückt, dem erſten Blick ſcheint. Denn alles ſichere Aufbewahren, alle Mittheilbarkeit und alle ſichere und weitreichende Anwendung der Erkenntniß auf das Praktiſche hängt davon ab, daß ſie ein Wiſſen, eine abſtrakte Erkenntniß geworden ſei. Die intuitive Erkenntniß gilt immer nur vom einzelnen Fall, geht nur auf das Nächſte und bleibt bei dieſem ſtehn, weil Sinnlichkeit und Verſtand eigentlich nur ein Objekt zur Zeit auffaſſen können. Jede anhaltende, zuſammengeſetzte, planmäßige Thätigkeit muß daher von Grundſätzen, alſo von einem abſtrakten Wiſſen ausgehn und danach geleitet werden. So iſt z. B. die Erkenntniß, welche der Verſtand vom Verhältniß der Urſach und Wirkung hat, zwar an ſich viel vollkommner, tiefer und erſchöpfender, als was davon in abstracto ſich denken läßt: der Verſtand allein erkennt anſchaulich unmittelbar und vollkommen die Art des Wirkens eines Hebels, Flaſchenzuges, Kammrades, das Ruhen eines Gewölbes in ſich ſelbſt u. ſ. w. Aber wegen der eben berührten Eigenſchaft der intuitiven Erkenntniß, nur auf das unmittelbar Gegenwärtige zu gehn, reicht der bloße Verſtand nicht hin zur Konſtruktion von Maſchinen und Gebäuden: vielmehr muß hier die Vernunft eintreten, an die Stelle der Anſchauungen abſtrakte Begriffe ſetzen, ſolche zur Richtſchnur des Wirkens nehmen, und waren ſie richtig, ſo wird der Erfolg eintreffen. Eben ſo erkennen wir in reiner Anſchauung vollkommen das Weſen und die Geſetzmäßigkeit einer Parabel, Hyperbel, Spirale: aber um von dieſer Erkenntniß ſichere Anwendung in der Wirklichkeit zu machen, mußte ſie zuvor zum abſtrakten Wiſſen geworden ſeyn, wobei ſie freilich die Anſchaulichkeit einbüßt, aber dafür die Sicherheit und Beſtimmtheit des abſtrakten Wiſſens gewinnt. Alſo erweitert alle Fluxionsrechnung eigentlich gar nicht unſere Erkenntniß von den Kurven, enthält nichts mehr, als was ſchon die bloße reine Anſchauung derſelben: aber ſie ändert die Art der Erkenntniß, verwandelt die intuitive in eine abſtrakte, welches für die Anwendung ſo höchſt folgenreich iſt. Hier kommt nun aber noch eine Eigenthümlichkeit unſers Erkenntnißvermögens zur Sprache, welche man bisher wohl nicht bemerken konnte, ſo lange der Unterſchied zwiſchen anſchaulicher und abſtrakter Erkenntniß nicht vollkommen deutlich gemacht war. Es iſt dieſe, daß die Verhältniſſe des Raums nicht unmittelbar und als ſolche in die abſtrakte Erkenntniß übertragen werden können, ſondern hiezu allein die zeitlichen Größen, d. h. die Zahlen geeignet ſind. Die Zahlen allein können in ihnen genau entſprechenden abſtrakten Begriffen ausgedrückt werden, nicht die räumlichen Größen. Der Begriff Tauſend iſt vom Begriff Zehn genau ſo verſchieden, wie beide zeitliche Größen es in der Anſchauung ſind: wir denken bei Tauſend ein beſtimmt vielfaches von Zehn, in welches wir jenes für die Anſchauung in der Zeit beliebig auflöſen können, d. h. es zählen können. Aber zwiſchen dem abſtrakten Begriff einer Meile und dem eines Fußes, ohne alle anſchauliche Vorſtellung von beiden und ohne Hülfe der Zahl, iſt gar kein genauer und jenen Größen ſelbſt entſprechender Unterſchied. In beiden wird überhaupt nur eine räumliche Größe gedacht, und ſollen beide hinlänglich unterſchieden werden, ſo muß durchaus entweder die räumliche Anſchauung zu

Hülfe genommen, alſo ſchon das Gebiet der abſtrakten Erkenntniß verlaſſen werden, oder man muß den Unterſchied in *Zahlen* denken. Will man alſo von den räumlichen Verhältniſſen abſtrakte Erkenntniß haben; ſo müſſen ſie erſt in zeitliche Verhältniſſe, d. h. in Zahlen, übertragen werden: deswegen iſt nur die Arithmetik, nicht die Geometrie, allgemeine Größenlehre, und die Geometrie muß in Arithmetik überſetzt werden, wenn ſie Mittheilbarkeit, genaue Beſtimmtheit und Anwendbarkeit auf das Praktiſche haben ſoll. Zwar läßt ſich ein räumliches Verhältniß als ſolches auch in abstracto denken, z. B. „der Sinus wächſt nach Maasgabe des Winkels“: aber wenn die Größe dieſes Verhältniſſes angegeben werden ſoll, bedarf es der Zahl. Dieſe Nothwendigkeit, daß der Raum, mit ſeinen drei Dimenſionen, in die Zeit, welche nur eine Dimenſion hat, überſetzt werden muß, wenn man eine abſtrakte Erkenntniß (d. h. ein *Wiſſen*, kein bloßes Anſchauen) ſeiner Verhältniſſe haben will, dieſe Nothwendigkeit iſt es, welche die Mathematik ſo ſchwierig macht. Dies wird ſehr deutlich, wenn wir die Anſchauung der Kurven vergleichen mit der analytiſchen Berechnung derſelben, oder auch nur die Tafeln der Logarithmen der trigonometriſchen Funktionen mit der Anſchauung der wechſelnden Verhältniſſe der Theile des Dreiecks, welche durch jene ausgedrückt werden: was hier die Anſchauung in einem Blick, vollkommen und mit äußerſter Genauigkeit auffaßt, nämlich wie der Koſinus abnimmt, indem der Sinus wächſt, wie der Koſinus des einen Winkels der Sinus des andern iſt, das umgekehrte Verhältniß der Ab- und Zunahme beider Winkel u. ſ. w. welches ungeheuern Gewebes von Zahlen, welcher mühſeligen Rechnung bedurfte es nicht, um dieſes in abstracto auszudrücken: wie muß nicht, kann man ſagen, die Zeit mit ihrer *einen* Dimenſion ſich quälen, um die drei Dimenſionen des Raumes wiederzugeben! Aber dies war nothwendig, wenn wir, zum Behuf der Anwendung, die Verhältniſſe des Raumes in abſtrakten Begriffen niedergelegt beſitzen wollten: unmittelbar konnten jene nicht in dieſe eingehn, ſondern nur durch Vermittelung der rein zeitlichen Größe, der Zahl, welche allein der abſtrakten Erkenntniß ſich unmittelbar anfügt. Noch iſt bemerkenswerth, daß wie der Raum ſich ſo ſehr für die Anſchauung eignet und mittelſt ſeiner drei Dimenſionen, ſelbſt komplicirte Verhältniſſe leicht überſehn läßt, dagegen der abſtrakten Erkenntniß ſich entzieht; umgekehrt die Zeit zwar leicht in die abſtrakten Begriffe eingeht, dagegen aber der Anſchauung ſehr wenig giebt: unſre Anſchauung der Zahlen in ihrem eigenthümlichen Element, der bloßen Zeit, ohne Hinzuziehung des Raums, geht kaum bis Zehn: darüber hinaus haben wir nur noch abſtrakte Begriffe, nicht mehr anſchauliche Erkenntniß der Zahlen: hingegen verbinden wir mit jedem Zahlwort und allen algebraiſchen Zeichen genau beſtimmte abſtrakte Begriffe.

Nebenbei iſt hier zu bemerken, daß manche Geiſter nur im anſchaulich Erkannten völlige Befriedigung finden. Grund und Folge des Seyns im Raum anſchaulich dargelegt, iſt es, was ſie ſuchen: ein Eukleidiſcher Beweis, oder eine arithmetiſche Auflöſung räumlicher Probleme, ſpricht ſie nicht an. Andre Geiſter hingegen verlangen die zur Anwendung und Mittheilung allein brauchbaren abſtrakten Begriffe: ſie haben Geduld und Gedächtniß für abſtrakte Sätze, Formeln, Beweisführungen in langen Schlußketten und Rechnungen, deren Zeichen die komplicirteſten Abſtraktionen vertreten. Dieſe ſuchen Beſtimmtheit: jene Anſchaulichkeit. Der Unterſchied iſt karakteriſtiſch.

Wiſſen, abſtrakte Erkenntniß, hat ihren größten Werth in der Mittheilbarkeit und in der Möglichkeit, fixirt aufbehalten zu werden: erſt hiedurch wird ſie für das Praktiſche ſo unſchätzbar wichtig. Es kann Jemand vom kauſalen Zuſammenhange der Veränderungen und Bewegungen natürlicher Körper eine unmittelbare anſchauliche Erkenntniß im bloßen Verſtande haben und in derſelben völlige Befriedigung finden: aber zur Mittheilung wird ſie erſt geſchickt, nachdem er ſie in Begriffen fixirt hat. Selbſt für das Praktiſche iſt eine Erkenntniß der erſtern Art hinreichend, ſobald er ganz allein auch die Ausführung übernimmt und zwar in einer, während noch die anſchauliche Erkenntniß lebendig iſt, ausführbaren Handlung, nicht aber wenn er fremder Hülfe oder auch nur eines zu verſchiedenen Zeiten eintretenden eigenen Handelns und daher eines überlegten Planes bedarf. So kann z. B. ein geübter Billiardſpieler eine vollſtändige Kenntniß der Geſetze des Stoßes elaſtiſcher Körper auf einander haben, bloß im Verſtande, bloß für die unmittelbare Anſchauung, und er reicht damit vollkommen aus: hingegen hat nur der wiſſenſchaftliche Mechaniker ein eigentliches Wiſſen jener Geſetze, d. h. eine Erkenntniß in abstracto davon. Selbſt zur Konſtruktion von Maſchinen reicht jene bloß intuitive Verſtandeserkenntniß hin, wenn der Erfinder der Maſchine ſie auch allein ausführt, wie man oft an talentvollen Handwerkern ohne alle Wiſſenſchaft ſieht: hingegen ſobald mehrere Menſchen und eine zuſammengeſetzte zu verſchiedenen Zeitpunkten eintretende Thätigkeit derſelben zur Ausführung einer mechaniſchen Operation, einer Maſchine, eines Baues nöthig ſind, muß der, welcher ſie leitet, den Plan in abstracto entworfen haben und nur durch Beihülfe der Vernunft iſt eine ſolche zuſammenwirkende Thätigkeit möglich. Merkwürdig iſt es aber, daß bei jener erſtern Art von Thätigkeit, wo einer allein in einer ununterbrochenen Handlung etwas ausführen ſoll, das Wiſſen, die Anwendung der Vernunft, die Reflexion ihm ſogar oft hinderlich ſeyn kann, z. B. eben beim Billiardſpielen, beim Fechten, beim Stimmen eines Inſtruments, beim Singen: hier muß die anſchauliche Erkenntniß die Thätigkeit unmittelbar leiten: das Durchgehn durch die Reflexion macht ſie unſicher, indem es die Aufmerkſamkeit theilt und den Menſchen verwirrt. Darum führen Wilde und rohe Menſchen, die ſehr wenig zu denken gewohnt ſind, manche Leibesübungen, den Kampf mit Thieren, das Treffen mit dem Pfeil u. dgl. mit einer Sicherheit und Geſchwindigkeit aus, die der reflektirende Europäer nie erreicht, eben weil ſeine Ueberlegung ihn ſchwanken und zaudern macht: denn er ſucht z. B. die rechte Stelle, oder den rechten Zeitpunkt, aus dem gleichen Abſtand von beiden falſchen Extremen zu finden: der Naturmenſch trifft ſie unmittelbar, ohne auf die Abwege zu reflektiren. Auf gleiche Weiſe ſtörend iſt ferner die Anwendung der Vernunft bei dem Verſtändniß der Phyſiognomie: auch dieſes muß unmittelbar durch den Verſtand geſchehn: der Ausdruck, die Bedeutung der Züge läßt ſich nur fühlen, ſagt man, d. h. eben geht nicht in die abſtrakten Begriffe ein. Jeder Menſch hat ſeine unmittelbare intuitive Phyſiognomik und Pathognomik: doch erkennt Einer deutlicher als der Andere jene signatura rerum. Aber eine Phyſiognomik in abstracto zum Lehren und Lernen iſt nicht zu Stande zu bringen, weil die Nüancen hier ſo fein ſind, daß der

Begriff nicht zu ihnen herab kann: daher das abſtrakte Wiſſen ſich zu ihnen verhält, wie ein muſiviſches Bild zu einem van der Werft oder Denner: wie, ſo fein auch die Moſaik iſt, die Gränzen der Steine doch ſtets bleiben und daher kein ſtetiger Uebergang einer Tinte in die andere möglich iſt; ſo ſind auch die Begriffe, mit ihrer Starrheit und ſcharfen Begränzung, ſo fein man ſie auch durch nähere Beſtimmung ſpalten möchte, ſtets unfähig, die feinen Modifikationen des Anſchaulichen zu erreichen, auf welche es bei der hier zum Beiſpiel genommenen Phyſiognomik grade ankommt *).

Dieſe nämliche Beſchaffenheit der Begriffe, welche ſie den Steinen des Muſivbildes ähnlich macht, und vermöge welcher die Anſchauung ſtets ihre Aſymptote bleibt, iſt auch der Grund, weshalb in der Kunſt nichts Gutes durch ſie geleiſtet wird. Will der Sänger oder Virtuoſe ſeinen Vortrag durch Reflexion leiten; ſo bleibt er todt. Daſſelbe gilt vom Komponiſten, vom Maler, ja vom Dichter: immer bleibt für die Kunſt der Begriff unfruchtbar: bloß das Techniſche in ihr mag er leiten: ſein Gebiet iſt die Wiſſenſchaft. Wir werden im dritten Buch näher unter-

---

*) Ich bin dieſerwegen der Meinung, daß die Phyſiognomik nicht weiter mit Sicherheit gehn kann, als zur Aufſtellung einiger ganz allgemeiner Regeln, z. B. ſolcher: in Stirn und Auge iſt das Intellektuale, im Munde und der untern Geſichtshälfte, das Ethiſche, die Willensäußerungen zu leſen; — Stirn und Auge erläutern ſich gegenſeitig, jedes von beiden, ohne das andere geſehn, iſt nur halb verſtändlich; — Genie iſt nie ohne hohe, breite, ſchön gewölbte Stirn; dieſe aber oft ohne jenes; — von einem geiſtreichen Ausſehn iſt auf Geiſt um ſo ſicherer zu ſchließen, je häßlicher das Geſicht iſt, und von einem dummen Ausſehn auf Dummheit deſto ſicherer, je ſchöner das Geſicht iſt; weil Schönheit, als Angemeſſenheit zu dem Typus der Menſchheit, ſchon an und für ſich auch den Ausdruck geiſtiger Klarheit trägt, Häßlichkeit ſich entgegengeſetzt verhält u. ſ. w. —

ſuchen, weshalb alle ächte Kunſt aus der anſchaulichen Erkenntniß hervorgeht, nie aus dem Begriff. — Sogar auch in Hinſicht auf das Betragen, auf die perſönliche Annehmlichkeit im Umgange, taugt der Begriff nur negativ, um die groben Ausbrüche des Egoismus und der Beſtialität zurückzuhalten, wie denn die Höflichkeit ſein löbliches Werk iſt: aber das Anziehende, Gratioſe, Einnehmende des Betragens, das Liebevolle und Freundliche, darf nicht aus dem Begriff hervorgegangen ſeyn: ſonſt

„fühlt man Abſicht und man iſt verſtimmt.“ —

Alle Verſtellung iſt Werk der Reflexion: aber auf die Dauer und unausgeſetzt iſt ſie nicht haltbar: personam nemo diu sustinere potest, ſagt ein Alter: auch wird ſie dann meiſtens erkannt und verfehlt ihre Wirkung. Im hohen Lebensdrange, wo es ſchneller Entſchlüſſe, kecken Handelns, raſchen und feſten Ergreifens bedarf, iſt zwar Vernunft nöthig, kann aber, wenn ſie die Oberhand gewinnt und das intuitive, unmittelbare, rein verſtändige Ausfinden und zugleich Ergreifen des Rechten verwirrend hindert und Unentſchloſſenheit herbeiführt, leicht Alles verderben.

Endlich geht auch Tugend und Heiligkeit nicht aus Reflexion hervor, ſondern aus der innern Tiefe des Willens und deren Verhältniß zum Erkennen. Dieſe Erörterung gehört an eine ganz andre Stelle dieſer Schrift: nur ſoviel mag ich hier bemerken, daß die auf das Ethiſche ſich beziehenden Dogmen in der Vernunft ganzer Nationen dieſelben ſeyn können, aber das Handeln in jedem Individuo ein anderes, und ſo auch umgekehrt: das Handeln geſchieht, wie man ſpricht, nach Gefühlen, d. h. eben nur nicht nach Begriffen, nämlich dem ethiſchen Gehalte nach. Die Dogmen beſchäftigen die müßige Vernunft: das Handeln geht zuletzt unabhängig von ihnen ſeinen Gang, meiſtens nicht nach abſtrakten, ſondern nach unausgeſprochenen Maximen, deren Ausdruck eben der ganze Menſch ſelbſt iſt. Daher wie verſchieden auch die religiöſen Dogmen der Völker ſind; ſo iſt doch bei allen die gute That von unausſprechlicher Zufriedenheit, die böſe von unendlichem Grauſen begleitet: erſtere erſchüttert kein Spott: von letzterem befreit keine Abſolution des Beichtvaters. Jedoch ſoll hiedurch nicht geleugnet werden, daß bei der Durchführung eines tugendhaften Wandels Anwendung der Vernunft nöthig ſei: nur iſt ſie nicht die Quelle deſſelben; ſondern ihre Funktion iſt eine untergeordnete, nämlich die Bewahrung gefaßter Entſchlüſſe, das Vorhalten der Maximen zum Widerſtand gegen die Schwäche des Augenblicks und zur Konſequenz des Handelns. Daſſelbe leiſtet ſie am Ende auch in der Kunſt, wo ſie doch eben ſo für die Hauptſache nichts vermag, aber die Ausführung unterſtützt, eben weil der Genius nicht in jeder Stunde zu Gebote ſteht, das Werk aber doch in allen Theilen vollendet und zu einem Ganzen gerundet ſeyn ſoll.

Alle dieſe Betrachtungen ſowohl des Nutzens, als des Nachtheils der Anwendung der Vernunft, ſollen dienen deutlich zu machen, daß, obwohl das abſtrakte Wiſſen der Reflex der anſchaulichen Vorſtellung und auf dieſer gegründet iſt, es ihr doch keineswegs ſo kongruirt, daß es überall die Stelle derſelben vertreten könnte: vielmehr entſpricht es ihr nie ganz genau: daher, wie wir geſehn haben, zwar viele der menſchlichen Verrichtungen nur durch Hülfe der Vernunft und des überlegten Verfahrens, jedoch einige beſſer ohne deren Anwendung zu Stande kommen. — Eben jene Inkongruenz der anſchaulichen und der abſtrakten Erkenntniß, vermöge welcher dieſe ſich jener immer nur ſo annähert, wie die Muſivarbeit der Malerei, iſt nun auch der Grund eines ſehr merkwürdigen Phänomens, das, eben wie die Vernunft, der menſchlichen Natur ausſchließlich eigen iſt, deſſen bisher immer von Neuem verſuchte Erklärungen aber alle ungenügend ſind: ich meine das Lachen. Wir können, dieſes ſeines Urſprungs wegen, uns einer Erörterung deſſelben an dieſer Stelle nicht entziehn, obwohl ſie unſern Gang von Neuem aufhält. Das Lachen entſteht jedesmal aus nichts anderem, als aus der plötzlich wahrgenommenen Inkongruenz zwiſchen einem Begriff und den realen Objekten, die durch ihn in irgend einer Beziehung gedacht worden waren, und es iſt eben ſelbſt nur der Ausdruck jener Inkongruenz. Dieſe tritt aber meiſtens dadurch hervor, daß mehrere oder wenigſtens zwei reale Objekte durch einen Begriff gedacht und ſeine Identität auf beide übertragen wird: eine gänzliche Verſchiedenheit beider im übrigen aber muß es auffallend machen, daß der Begriff nur in einer einſeitigen Rückſicht auf beide paßte. Je richtiger einerſeits die Subſumtion jener realen Objekte (anſchauliche Vorſtellungen) unter den Begriff iſt, und je größer und greller andrerſeits ihre Unangemeſſenheit zu ihm, deſto ſtärker iſt die aus dieſem Gegenſatz entſpringende Wirkung des Lächerlichen. — Ich werde mich hier nicht damit aufhalten, Anekdoten als Beiſpiele des Lächerlichen zu erzählen, um daran meine Erklärung zu erläutern: denn dieſe iſt ſo einfach und faßlich, daß ſie deſſen nicht bedarf, und zum Beleg derſelben iſt jedes Lächerliche, deſſen ſich der Leſer erinnert, auf gleiche Weiſe tauglich. Wohl aber erhält unſre Erklärung Beſtätigung und Erläuterung zugleich durch die Entfaltung zweier Arten des Lächerlichen, in welche es zerfällt und die eben aus jener Erklärung hervorgehn. Entweder nämlich ſind in der Erkenntniß zwei oder mehrere ſehr verſchiedene reale Objekte, anſchauliche Vorſtellungen, vorhergegangen, und man hat ſie willkührlich durch die Einheit eines beide faſſenden Begriffs identifizirt: dieſe Art des Lächerlichen heißt *Witz*. Oder aber umgekehrt, der Begriff iſt in der Erkenntniß zuerſt da, und man geht nun von ihm zur Realität und zum Wirken auf dieſelbe, zum Handeln über: Objekte, die übrigens grundverſchieden, aber beide in jenem Begriff gedacht ſind, werden nun auf gleiche Weiſe angeſehn und behandelt, bis ihre übrige große Verſchiedenheit zur Ueberraſchung und zum Erſtaunen des Handelnden hervortritt: dieſe Art des Lächerlichen heißt *Narrheit*. Demnach iſt jedes Lächerliche entweder ein witziger Einfall, oder eine närriſche Handlung, je nachdem von der Diskrepanz der Objekte auf die Identität des Begriffs, oder aber umgekehrt gegangen wurde: erſteres immer willkührlich, letzteres immer unwillkührlich und von Außen aufgedrungen. Dieſen Ausgangspunkt nun aber ſcheinbar umzukehren und Witz als Narrheit zu maskiren, iſt die Kunſt des Hofnarren und des Hanswurſt: ein ſolcher, der Diverſität der Objekte ſich wohl bewußt, vereinigt dieſelben, mit heimlichem Witz, unter einem Begriff, von welchem ſodann ausgehend er von der nachher gefundenen Diverſität der Objekte diejenige Ueberraſchung erhält, welche er ſelbſt ſich vorbereitet hatte. — Es ergiebt ſich aus dieſer kurzen aber hinreichenden Theorie des Lächerlichen, daß, letzteren Fall der Luſtigmacher bei Seite geſetzt, der Witz ſich immer in

Worten zeigen muß, die Narrheit aber in Handlungen, es ſei denn, daß dieſe nur ihr Vorhaben ausſpreche, ſtatt es wirklich zu vollführen.

Zur Narrheit gehört auch die *Pedanterei.* Sie entſteht daraus, daß man wenig Zutrauen zu ſeinem eigenen Verſtande hat und daher ihm es nicht überlaſſen mag, im einzelnen Fall unmittelbar das Rechte zu erkennen, demnach ihn ganz und gar unter die Vormundſchaft der Vernunft ſtellt und ſich dieſer überall bedienen, d. h. immer von allgemeinen Begriffen, Regeln, Maximen ausgehn und ſich genau an ſie halten will, im Leben, in der Kunſt, ja im ethiſchen Wohlverhalten. Da zeigt ſich denn bald die Inkongruenz des Begriffs zur Realität, zeigt ſich, wie jener nie auf das Einzelne herabgeht und wie ſeine Allgemeinheit und ſtarre Beſtimmtheit nie genau zu den feinen Nüancen und mannigfaltigen Modifikationen der Wirklichkeit paſſen kann. Der Pedant kommt daher mit ſeinen allgemeinen Maximen im Leben faſt immer zu kurz, zeigt ſich unklug, abgeſchmackt, unbrauchbar: in der Kunſt, für die der Begriff unfruchtbar iſt, producirt er lebloſe, ſteife, manierirte Aftergeburten: und auch in ethiſcher Hinſicht kann der Vorſatz, recht oder edel zu handeln, nicht überall nach abſtrakten Maximen ausgeführt werden, weil in vielen Fällen die unendlich fein nüancirte Beſchaffenheit der Umſtände eine unmittelbar aus dem Karakter hervorgegangene Wahl des Rechten nöthig macht, indem die Anwendung bloß abſtrakter Maximen theils, weil ſie nur halb paſſen, falſche Reſultate giebt, theils nicht anwendbar iſt, weil ſie dem individuellen Karakter des Handelnden fremd ſind und dieſer ſich nie ganz verläugnen läßt, daher dann Inkonſequenzen folgen. Wir können

Kant, ſofern er zur Bedingung des moraliſchen Werths einer Handlung macht, daß ſie aus rein vernünftigen abſtrakten Maximen, ohne alle Neigung oder momentane Aufwallung geſchehe, vom Vorwurf der Veranlaſſung moraliſcher Pedanterei nicht ganz frei ſprechen, welcher Vorwurf auch der Sinn des Schillerſchen Epigramms, „Gewiſſensſkrupel“ überſchrieben, iſt.

Noch iſt, zur Vervollſtändigung der Theorie eine Afterart des Witzes zu erwähnen, das Wortſpiel, Calembourg, pun. Wie der Witz zwei ſehr verſchiedene reale Objekte unter einen Begriff zwingt, ſo bringt das Wortſpiel zwei verſchiedene Begriffe, durch Benutzung des Zufalls, unter ein Wort: derſelbe Kontraſt entſteht wieder, aber viel matter und oberflächlicher, weil er nicht aus dem Weſen der Dinge, ſondern aus dem Zufall der Namengebung entſprungen iſt. Beim Witz iſt die Identität im Begriff, die Verſchiedenheit in der Wirklichkeit: beim Calembourg aber iſt die Verſchiedenheit in den Begriffen und die Identität in der Wirklichkeit, als zu welcher der Wortlaut gehört. Es wäre nur ein etwas zu geſuchtes Gleichniß, wenn man ſagte, das Wortſpiel verhalte ſich zum Witz, wie die Parabel des obern umgekehrten Kegels zu der des untern. Der Misverſtand des Worts aber, oder das quid pro quo, iſt der unwillkührliche Calembourg, und verhält ſich zu dieſem grade ſo wie die Narrheit zum Witz: daher auch muß oft der Harthörige, ſo gut wie der Narr Stoff zum Lachen geben, und ſchlechte Komödienſchreiber brauchen jenen ſtatt dieſen, um Lachen zu erregen.

Von allen dieſen mannigfaltigen Betrachtungen, durch welche hoffentlich der Unterſchied und das Verhältniß zwiſchen der Erkenntnißweiſe der Vernunft, dem Wiſſen, dem Begriff einerſeits, und der unmittelbaren Erkenntniß in der reinſinnlichen, mathematiſchen Anſchauung und der Auffaſſung durch den Verſtand andrerſeits, zu völliger Deutlichkeit gebracht iſt, ferner auch von den epiſodiſchen Erörterungen über Gefühl und Lachen, auf welche wir durch die Betrachtung jenes merkwürdigen Verhältniſſes unſrer Erkenntnißweiſen faſt unumgänglich geleitet wurden, — kehre ich nunmehr zurück zur ferneren Erörterung der Wiſſenſchaft, als des, neben Sprache und beſonnenem Handeln, dritten Vorzugs, den die Vernunft dem Menſchen giebt. Die allgemeine Betrachtung der Wiſſenſchaft, die uns hier obliegt, wird theils ihre Form, theils die Begründung ihrer Urtheile, endlich auch ihren Gehalt betreffen.

Wir haben geſehn, daß, die Grundlage der reinen Logik ausgenommen, alles Wiſſen überhaupt nicht ſeinen Urſprung in der Vernunft ſelbſt hat; ſondern anderweitig als anſchauliche Erkenntniß gewonnen, in ihr niedergelegt iſt, indem es dadurch in eine ganz andre Erkenntnißweiſe, die abſtrakte, übergieng. Alles Wiſſen, d. h. zum Bewußtſeyn in abstracto erhobene Erkenntniß, verhält ſich zur eigentlichen Wiſſenſchaft, wie ein Bruchſtück zum Ganzen. Jeder Menſch hat durch Erfahrung, durch Betrachtung des ſich darbietenden Einzelnen, ein Wiſſen um mancherlei Dinge erlangt: aber nur wer ſich die Aufgabe macht, über irgend eine Art von Gegenſtänden vollſtändige Erkenntniß in abstracto zu erlangen, ſtrebt nach Wiſſenſchaft. Durch den Begriff allein kann er jene Art ausſondern: daher ſteht an der Spitze jeder Wiſſenſchaft ein Begriff, durch welchen der Theil aus dem Ganzen aller Dinge gedacht wird, von welchem ſie eine vollſtändige Erkenntniß in abstracto verſpricht: z. B. der Begriff der räumlichen Verhältniſſe, oder des Wirkens unorganiſcher Körper auf einander, oder der Beſchaffenheit der Pflanzen, der Thiere, oder der Veränderungen des Erdballs, ſofern er nicht organiſch iſt, oder der Veränderungen des Menſchengeſchlechts im Ganzen, oder des Baues einer Sprache u. ſ. w. Wollte die Wiſſenſchaft die Kenntniß von ihrem Gegenſtande dadurch erlangen, daß ſie alle durch den Begriff gedachten Dinge einzeln erforſchte, bis ſie ſo allmählig das Ganze erkannt hätte; ſo würde theils kein menſchliches Gedächtniß zureichen, theils keine Gewißheit der Vollſtändigkeit zu erlangen ſeyn. Daher benutzt ſie jene oben erörterte Eigenthümlichkeit der Begriffsſphären, einander einzuſchließen und geht hauptſächlich auf die weiteren Sphären, welche innerhalb des Begriffs ihres Gegenſtandes überhaupt liegen: indem ſie deren Verhältniſſe zu einander beſtimmt hat, iſt eben damit auch alles in ihnen Gedachte im Allgemeinen mit beſtimmt und kann nun, mittelſt Ausſonderung immer engerer Begriffsſphären genauer und genauer beſtimmt werden. Hiedurch wird es möglich, daß eine Wiſſenſchaft ihren Gegenſtand ganz umfaſſe. Dieſer Weg, den ſie zur Erkenntniß geht, nämlich vom Allgemeinen zum Beſonderen, unterſcheidet ſie vom gemeinen Wiſſen: daher iſt die ſyſtematiſche Form ein weſentliches und karakteriſtiſches Merkmal der Wiſſenſchaft. Die Verbindung der allgemeinſten Begriffsſphären jeder Wiſſenſchaft, d. h. die Kenntniß ihrer oberſten Sätze, iſt unumgängliche Bedingung ihrer Erlernung: wie weit man von dieſen auf die mehr beſonderen Sätze gehn will, iſt beliebig und vermehrt nicht die Gründlichkeit, ſondern den Umfang der Gelehrſamkeit. — Die Zahl der obern Sätze, welchen die übrigen alle untergeordnet ſind, iſt in den verſchiedenen Wiſſenſchaften ſehr verſchieden, ſo daß in einigen mehr Subordination, in andern mehr Koordination iſt, in welcher Hinſicht jene mehr die Urtheilskraft, dieſe das Gedächtniß in Anſpruch nehmen. Es war ſchon den Scholaſtikern bekannt, *) daß, weil der Schluß zwei Prämiſſen erfordert, keine Wiſſenſchaft von einem einzigen nicht weiter abzuleitenden Oberſatz ausgehn kann; ſondern deren mehrere, wenigſtens zwei, haben muß. Die eigentlich klaſſifizirenden Wiſſenſchaften: Zoologie, Botanik, auch Phyſik und Chemie, ſofern dieſe letzteren auf wenige Grundkräfte alles unorganiſche Wirken zurückführen, haben die meiſte Subordination: hingegen hat Geſchichte eigentlich gar keine, da das Allgemeine in ihr bloß in der Ueberſicht der Hauptperioden beſteht, aus denen aber die beſonderen Begebenheiten ſich nicht ableiten laſſen und ihnen nur der Zeit nach ſubordinirt, dem Begriff nach koordinirt ſind: daher Geſchichte, genau genommen, zwar ein Wiſſen, aber keine Wiſſenſchaft iſt. In der Mathematik ſind zwar, nach der Eukleidiſchen Behandlung, die Axiome die allein indemonſtrabeln Oberſätze und ihnen alle Demonſtrationen ſtufenweiſe ſtreng ſubordinirt: jedoch iſt dieſe Behandlung ihr nicht weſentlich, und in der That hebt jeder Lehrſatz doch wieder eine neue räumliche Konſtruktion an, die an ſich von den vorherigen unabhängig iſt und eigentlich auch völlig unabhängig von ihnen erkannt werden kann, aus ſich ſelbſt, in der reinen Anſchauung des Raums, in welcher auch die verwickeltſte Konſtruk-

---

*) Suarez, disput. metaphysicae, disp. III, sect. 3, tit. 3.

tion eigentlich ſo unmittelbar evident iſt wie das Axiom: doch davon ausführlich weiter unten. Inzwiſchen bleibt immer jeder mathematiſche Satz doch eine allgemeine Wahrheit, welche für unzählige einzelne Fälle gilt, auch iſt ein ſtufenweiſer Gang von den einfachen Sätzen zu den komplicirten, welche auf jene zurückzuführen ſind, ihr weſentlich: alſo iſt Mathematik in jeder Hinſicht Wiſſenſchaft. — Die Vollkommenheit einer Wiſſenſchaft als ſolcher, d. h. der Form nach, beſteht darin, daß ſo viel wie möglich Subordination und wenig Koordination der Sätze ſei. Das allgemein wiſſenſchaftliche Talent iſt demnach die Fähigkeit die Begriffsſphären nach ihren verſchiedenen Beſtimmungen zu ſubordiniren, damit, wie Platon wiederholentlich anempfiehlt, nicht bloß ein Allgemeines und unmittelbar unter dieſem eine unüberſehbare Mannigfaltigkeit neben einander geſtellt die Wiſſenſchaft ausmache; ſondern vom Allgemeinſten zum Beſonderen die Kenntniß allmählig herabſchreite, durch Mittelbegriffe und nach immer nähern Beſtimmungen gemachte Eintheilungen. Nach Kant's Ausdrücken heißt dies, dem Geſetz der Homogeneität und dem der Specifikation gleichmäßig Genüge leiſten. Eben daraus aber, daß dieſes die eigentliche wiſſenſchaftliche Vollkommenheit ausmacht, ergiebt ſich, daß der Zweck der Wiſſenſchaft nicht größere Gewißheit iſt, denn dieſe kann auch die abgeriſſenſte einzelne Erkenntniß eben ſo ſehr haben; ſondern Erleichterung des Wiſſens, durch die Form deſſelben, und dadurch gegebene Möglichkeit der Vollſtändigkeit des Wiſſens. Es iſt deshalb eine zwar gangbare, aber verkehrte Meinung, daß Wiſſenſchaftlichkeit der Erkenntniß in der größern Gewißheit beſtehe, und eben ſo falſch iſt die hieraus hervorgegangene Behauptung, daß nur Mathematik und Logik Wiſſenſchaften im eigentlichen Sinne wären, weil nur in ihnen, wegen ihrer gänzlichen Apriorität, unumſtößliche Gewißheit der Erkenntniß iſt. Dieſer letztere Vorzug ſelbſt iſt ihnen nicht abzuſtreiten: nur giebt er ihnen keinen beſonderen Anſpruch auf Wiſſenſchaftlichkeit, als welche nicht in der Sicherheit, ſondern in der durch das ſtufenweiſe Herabſteigen vom Allgemeinen zum Beſonderen begründeten ſyſtematiſchen Form der Erkenntniß liegt. — Dieſer den Wiſſenſchaften eigenthümliche Weg der Erkenntniß vom Allgemeinen zum Beſonderen bringt es mit ſich, daß in ihnen Vieles durch Ableitung aus vorhergegangenen Sätzen, alſo durch Beweiſe, begründet wird und dies hat den alten Irrthum veranlaßt, daß nur das Bewieſene vollkommen wahr ſei und jede Wahrheit eines Beweiſes bedürfe; da vielmehr im Gegentheil jeder Beweis einer unbewieſenen Wahrheit bedarf, die zuletzt ihn oder auch wieder ſeine Beweiſe ſtützt: daher eine unmittelbar begründete Wahrheit der durch einen Beweis begründeten ſo vorzuziehn iſt, wie Waſſer aus der Quelle dem aus dem Aquädukt. Anſchauung, theils reine a priori, wie ſie die Mathematik, theils empiriſche a posteriori, wie ſie alle andern Wiſſenſchaften begründet, iſt die Quelle aller Wahrheit und die Grundlage aller Wiſſenſchaft. (Auszunehmen iſt allein die auf nichtanſchauliche aber doch unmittelbare Kenntniß der Vernunft von ihren eigenen Geſetzen gegründete Logik). Nicht die bewieſenen Urtheile, noch ihre Beweiſe; ſondern jene aus der Anſchauung unmittelbar geſchöpften und auf ihr, ſtatt alles Beweiſes, gegründeten Urtheile ſind in der Wiſſenſchaft das, was die Sonne im Weltgebäude: denn von ihnen geht alles Licht aus, von welchem erleuchtet, die andern wieder leuchten. Unmittelbar aus der Anſchauung die Wahrheit ſolcher erſten Urtheile zu begründen, ſolche Grundveſten der Wiſſenſchaft aus der unüberſehbaren Menge realer Dinge herauszuheben; das iſt das Werk der **Urtheilskraft**, welche in dem Vermögen, das anſchaulich Erkannte richtig und genau ins abſtrakte Bewußtſeyn zu übertragen, beſteht, und demnach die Vermittlerin zwiſchen Verſtand und Vernunft iſt. Nur ausgezeichnete und das gewöhnliche Maas überſchreitende Stärke derſelben in einem Individuo, kann die Wiſſenſchaften wirklich weiter bringen: aber Sätze aus Sätzen zu folgern, zu beweiſen, zu ſchließen, vermag Jeder, der nur geſunde Vernunft hat. Hingegen das anſchaulich Erkannte in angemeſſene Begriffe für die Reflexion abſetzen und fixiren, ſo daß einerſeits das Gemeinſame vieler realen Objekte durch **einen** Begriff, andrerſeits ihr Verſchiedenes durch eben ſo viele Begriffe gedacht wird, und alſo das Verſchiedene, trotz einer theilweiſen Uebereinſtimmung, doch als verſchieden, dann aber wieder das Identiſche, trotz einer theilweiſen Verſchiedenheit, doch als identiſch erkannt und gedacht wird, alles gemäß dem Zweck und der Rückſicht, die jedesmal obwalten: dies Alles thut die **Urtheilskraft**. Mangel derſelben iſt **Einfalt**. Der Einfältige verkennt bald die theilweiſe oder relative Verſchiedenheit des in einer Rückſicht Identiſchen, bald die Identität des relativ oder theilweiſe Verſchiedenen. Uebrigens kann auch auf dieſe Erklärung der Urtheilskraft Kants Eintheilung derſelben in reflektirende und ſubſumirende angewandt werden, je nachdem ſie nämlich von den anſchaulichen Objekten zum Begriff, oder von dieſem zu jenen übergeht, in beiden Fällen immer vermittelnd zwiſchen der anſchaulichen Erkenntniß des Verſtandes und der reflektiven der Vernunft. — Es kann keine Wahrheit geben, die unbedingt allein

Bayerische
Staatsbibliothek
München

durch Schlüſſe herauszubringen wäre; ſondern die Nothwendigkeit, ſie bloß durch Schlüſſe zu begründen, iſt immer nur relativ, ja ſubjektiv. Da alle Beweiſe Schlüſſe ſind; ſo iſt für eine neue Wahrheit nicht zuerſt ein Beweis, ſondern unmittelbare Evidenz zu ſuchen, und nur ſo lange es an dieſer gebricht, der Beweis einſtweilen aufzuſtellen. Durch und durch beweisbar kann keine Wiſſenſchaft ſeyn; ſo wenig als ein Gebäude in der Luft ſtehn kann: alle ihre Beweiſe müſſen auf ein Anſchauliches und daher nicht mehr Beweisbares zurückführen. Denn die ganze Welt der Reflexion ruht und wurzelt auf der anſchaulichen Welt. Jeder Begriff hat ſeinen Werth und ſein Daſeyn allein in der, wenn auch ſehr vermittelten Beziehung auf eine anſchauliche Vorſtellung: was von den Begriffen gilt, gilt auch von den aus ihnen zuſammengeſetzten Urtheilen, und von den ganzen Wiſſenſchaften. Daher muß es irgendwie möglich ſeyn, jede Wahrheit, die durch Schlüſſe gefunden und durch Beweiſe mitgetheilt wird, auch ohne Beweiſe und Schlüſſe unmittelbar zu erkennen. Am ſchwerſten iſt dies gewiß bei manchen komplicirten mathematiſchen Sätzen, zu denen wir allein an Schlußketten gelangen, z. B. die Berechnung der Sehnen und Tangenten zu allen Bögen mittelſt Schlüſſen aus dem Pythagoriſchen Lehrſatze: allein auch eine ſolche Wahrheit kann nicht weſentlich und allein auf abſtrakten Sätzen beruhen, und auch die ihr zum Grunde liegenden räumlichen Verhältniſſe müſſen für die reine Anſchauung a priori ſo hervorgehoben werden können, daß ihre abſtrakte Ausſage unmittelbar begründet wird. Vom Beweiſen in der Mathematik wird aber ſogleich ausführlicher die Rede ſeyn. — Als allein durch Schlüſſe gefunden, ſieht man ferner auch viele phyſikaliſche zumal aſtronomiſche Wahrheiten an: auch iſt die Ueberzeugung von ihnen allein durch Schlüſſe mittheilbar. Dennoch iſt ihr Urſprung eigentlich Induktion, d. h. Zuſammenfaſſung des in vielen Anſchauungen Gegebenen in ein richtiges unmittelbar begründetes Urtheil: aus dieſem werden nachher Hypotheſen gebildet, deren Beſtätigung durch die Erfahrung, als der Vollſtändigkeit ſich nähernde Induktion, den Beweis für jenes erſte Urtheil giebt. Z. B. die ſcheinbare Bewegung der Planeten iſt empiriſch erkannt: nach vielen falſchen Hypotheſen über den räumlichen Zuſammenhang dieſer Bewegung (Planetenbahn) ward endlich die richtige gefunden, zuletzt auch die Urſache dieſer (allgemeine Gravitation) und beiden Hypotheſen gab die empiriſch erkannte Uebereinſtimmung aller vorkommenden Fälle mit ihnen und mit den Folgerungen aus ihnen, alſo Induktion, vollkommene Gewißheit. Alſo dienten die Schlüſſe allein zur Auffindung der Hypotheſe: Induktion aber, d. h. vielfache Anſchauung begründete die Wahrheit. Aber ſogar auch unmittelbar, durch eine einzige empiriſche Anſchauung könnte dieſe begründet werden, ſobald wir die Welträume frei durchlaufen könnten. Folglich ſind Schlüſſe auch hier nicht die weſentliche und einzige Quelle der Erkenntniß, ſondern immer wirklich nur ein Nothbehelf. — Endlich wollen wir, um ein drittes heterogenes Beiſpiel aufzuſtellen, noch bemerken, daß auch die eigentlich metaphyſiſchen Wahrheiten, wie ſie Kant in den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft aufſtellt, nicht den Beweiſen ihre Evidenz verdanken. Das a priori Gewiſſe erkennen wir unmittelbar: es iſt, als die Form aller Erkenntniß, uns mit der größten Nothwendigkeit bewußt. Z. B. daß die Materie beharrt, wiſſen wir unmittelbar als negative Wahrheit: denn unſre reine Anſchauung von Raum und Zeit giebt die Möglichkeit der Bewegung, der Verſtand giebt, im Geſetz der Kauſalität, die Möglichkeit der Aenderung der Form und Qualität; aber zu einem Entſtehn oder Verſchwinden von Materie gebricht es uns an Formen der Vorſtellbarkeit. Daher iſt jene Wahrheit zu allen Zeiten, überall und Jedem evident geweſen, noch jemals im Ernſt bezweifelt worden: was nicht ſeyn könnte, wenn ihr Erkenntnißgrund kein andrer wäre, als ein ſo ſchwieriger auf Nadelſpitzen einherſchreitender Kantiſcher Beweis. Ja überdies habe ich (wie im Anhange ausgeführt) Kants Beweis falſch befunden, und oben gezeigt, daß nicht aus dem Antheil, den die Zeit, ſondern aus dem, welchen der Raum an der Möglichkeit der Erfahrung hat, das Beharren der Materie abzuleiten iſt. Die eigentliche Begründung aller metaphyſiſchen Wahrheiten, d. h. abſtrakter Ausdrücke der nothwendigen und allgemeinen Formen des Erkennens, kann nicht wieder in abſtrakten Sätzen liegen; ſondern nur im unmittelbaren, ſich durch apodiktiſche und keine Widerlegung beſorgende Ausſagen a priori kund gebenden Bewußtſeyn der Formen des Vorſtellens. Will man dennoch einen Beweis derſelben geben, ſo kann dieſer nur darin beſtehn, daß man nachweiſt, in irgend einer nicht bezweifelten Wahrheit ſei die zu beweiſende ſchon als Theil oder als Vorausſetzung enthalten: ſo habe ich z. B. gezeigt, wie alle empiriſche Anſchauung ſchon die Anwendung des Geſetzes der Kauſalität enthält, deſſen Erkenntniß daher Bedingung aller Erfahrung iſt, und darum nicht erſt durch dieſe gegeben und bedingt, wie Hume gewollt. — Beweiſe ſind überhaupt weniger für die, welche lernen, als für die, welche disputiren wollen. Dieſe leugnen hartnäckig die unmittelbar begründete Einſicht: nur die Wahrheit kann nach allen Seiten konſequent ſeyn: man muß daher jenen zeigen, daß ſie unter einer Geſtalt und mittelbar zugeben, was ſie unter einer andern Geſtalt und unmittelbar leugnen, alſo den logiſch nothwendigen Zuſammenhang, zwiſchen dem Geleugneten und dem Zugeſtandenen.

Außerdem bringt aber auch die wiſſenſchaftliche Form, nämlich Unterordnung alles Beſonderen unter ein Allgemeines und ſo immerfort aufwärts, es mit ſich, daß die Wahrheit vieler Sätze nur logiſch begründet wird, nämlich durch ihre Abhängigkeit von andern Sätzen, alſo durch Schlüſſe, die zugleich als Beweiſe auftreten. Man ſoll aber nie vergeſſen, daß dieſe ganze Form nur ein Erleichterungsmittel der Erkenntniß iſt, nicht aber ein Mittel zu größerer Gewißheit. Es iſt leichter, die Beſchaffenheit eines Thieres aus der Gattung, zu der es gehört, und ſo aufwärts aus dem Geſchlecht, der Familie, der Ordnung zu erkennen, als das jedesmal gegebene Thier für ſich zu unterſuchen: aber die Wahrheit aller durch Schlüſſe abgeleiteter Sätze iſt immer nur bedingt und zuletzt abhängig von irgend einer, die nicht auf Schlüſſen, ſondern auf Anſchauung beruht. Läge dieſe letztere uns immer ſo nahe als die Ableitung durch einen Schluß, ſo wäre ſie durchaus vorzuziehn. Denn alle Ableitung aus Begriffen iſt, wegen des oben gezeigten mannigfaltigen Ineinandergreifens der Sphären, und der oft ſchwankenden Beſtimmung ihres Inhalts, vielen Täuſchungen ausgeſetzt, wovon ſo viele Beweiſe falſcher Lehren und Sophismen jeder Art Beiſpiele ſind. — Schlüſſe ſind zwar der Form nach völlig gewiß: allein ſie ſind ſehr unſicher durch ihre Materie, die Begriffe, weil theils die Sphären dieſer oft nicht ſcharf genug beſtimmt ſind, theils ſich ſo mannigfaltig durchſchneiden, daß eine Sphäre theilweiſe in vielen andern enthalten iſt, und man alſo willkührlich aus ihr in die eine oder die andre von dieſen übergehn kann und von da wieder weiter, wie bereits dargeſtellt. Oder mit andern Worten: der terminus minor und auch der medius können immer verſchiedenen Begriffen untergeordnet werden, aus denen man beliebig den terminus major und den medius wählt, wonach dann der Schluß verſchieden ausfällt. — Ueberall folglich iſt unmittelbare Evidenz der bewieſenen Wahrheit weit vorzuziehn, und dieſe nur da anzunehmen, wo jene zu weit herzuholen wäre, nicht aber wo ſie eben ſo nahe oder gar näher liegt als dieſe. Daher ſahen wir oben, daß in der That bei der Logik, wo die unmittelbare Erkenntniß uns in jedem einzelnen Fall näher liegt als die abgeleitete wiſſenſchaftliche, wir unſer Denken immer nur nach der unmittelbaren Erkenntniß der Denkgeſetze leiten und die Logik immer unbenutzt laſſen.

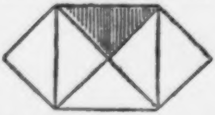
Wenn wir nun mit unſerer Ueberzeugung, daß die Anſchauung die erſte Quelle aller Evidenz, und die unmittelbare oder vermittelte Beziehung auf ſie allein abſolute Wahrheit iſt, daß ferner der nächſte Weg zu dieſer ſtets der ſicherſte iſt, da jede Vermittelung durch Begriffe vielen Täuſchungen ausſetzt: — wenn wir, ſage ich, mit dieſer Ueberzeugung uns zur Mathematik wenden, wie ſie vom Eukleides als Wiſſenſchaft aufgeſtellt und bis auf den heutigen Tag im Ganzen geblieben iſt; ſo können wir nicht umhin, den Weg, den ſie geht, ſeltſam, ja verkehrt zu finden. Wir verlangen die Zurückführung jeder logiſchen Begründung auf eine anſchauliche:

ſie hingegen iſt mit großer Mühe beſtrebt, die ihr eigenthümliche, überall nahe, anſchauliche Evidenz muthwillig zu verwerfen, um ihr eine logiſche zu ſubſtituiren. Wir müſſen finden, daß das nicht anders iſt, als wenn Jemand ſich die Beine abſchnitt, um mit Krücken zu gehn, oder als wenn der Prinz, im „Triumph der Empfindſamkeit,“ aus der wirklichen ſchönen Natur flieht, um ſich an einer Theaterdekoration, die ſie nachahmt, zu erfreuen. — Ich muß hier an dasjenige erinnern, was ich im ſechſten Kapitel der einleitenden Abhandlung geſagt habe, und ſetze es als dem Leſer in friſchem Andenken und ganz gegenwärtig voraus; ſo daß ich hier meine Bemerkungen daran knüpfe, ohne von Neuem den Unterſchied auseinanderzuſetzen zwiſchen dem bloßen Erkenntnißgrund einer mathematiſchen Wahrheit, der logiſch gegeben werden kann, und dem Grunde des Seyns, welcher der unmittelbare, allein anſchaulich zu erkennende Zuſammenhang der Theile des Raums und der Zeit iſt, die Einſicht in welchen, allein wahre Befriedigung und gründliche Kenntniß gewährt, während der bloße Erkenntnißgrund ſtets auf der Oberfläche bleibt, und zwar ein Wiſſen, daß es ſo iſt, aber keines, warum es ſo iſt, geben kann. Eukleides gieng dieſen letztern Weg, zum offenbaren Nachtheil der Wiſſenſchaft. Denn z. B. gleich Anfangs, wo er ein für alle Mal zeigen ſollte, wie im Dreieck Winkel und Seiten ſich gegenſeitig beſtimmen und Grund und Folge von einander ſind, gemäß der Form, die der Satz vom Grund im bloßen Raume hat, und die dort, wie überall, die Nothwendigkeit giebt, daß Eines ſo iſt, wie es iſt, weil ein von ihm ganz verſchiedenes Andres ſo iſt, wie es iſt: ſtatt ſo in das Weſen des Dreiecks eine gründliche Einſicht zu geben, ſtellt er einige abgeriſſene beliebig gewählte Sätze über das Dreieck auf, und giebt einen logiſchen Erkenntnißgrund derſelben durch einen mühſeligen, logiſch, gemäß dem Satz des Widerſpruchs geführten Beweis. Statt einer erſchöpfenden Erkenntniß dieſer räumlichen Verhältniſſe, erhält man daher nur einige beliebig mitgetheilte Reſultate aus dieſen Verhältniſſen, und iſt in dem Fall, wie Jemand, dem die verſchiedenen Wirkungen einer künſtlichen Maſchine gezeigt, ihr innerer Zuſammenhang und Getriebe aber vorenthalten würde. Daß, was Eukleides demonſtrirt, alles ſo ſei, muß man, durch den Satz vom Widerſpruch gezwungen, zugeben: *warum* es aber ſo iſt, erfährt man nicht. Man hat daher faſt die unbehagliche Empfindung, wie nach einem Taſchenſpielerſtreich, und in der That ſind einem ſolchen die meiſten Eukleidiſchen Beweiſe auffallend ähnlich. Faſt immer kommt die Wahrheit durch die Hinterthür herein, indem ſie ſich per accidens aus irgend einem Nebenumſtand ergiebt. Oft ſchließt ein apagogiſcher Beweis alle Thüren, eine nach der andern zu, und läßt nur die eine offen, in die man nun bloß deswegen hinein muß. Oft werden, wie im Pythagoriſchen Lehrſatz, Linien gezogen, ohne daß man weiß warum: hinterher zeigt ſich, daß es Schlingen waren, die ſich unerwartet zuziehn und den Aſſenſus des Lernenden gefangen nehmen, der nun verwundert zugeben muß, was ihm ſeinem innern Zuſammenhang nach völlig unbegreiflich bleibt, ſo ſehr, daß er den ganzen Eukleides durchſtudiren kann, ohne eigentliche Einſicht in die Geſetze der räumlichen Verhältniſſe zu gewinnen, ſondern ſtatt ihrer nur einige Reſultate aus ihnen auswendig lernt. Dieſe eigentlich empiriſche und unwiſſenſchaftliche Erkenntniß gleicht der des Arztes, welcher Krankheit, und Mittel dagegen, aber nicht den Zuſammenhang beider kennt. Dieſes alles aber iſt die Folge, wenn man die einer Erkenntnißart eigenthümliche Weiſe der Begründung und Evidenz grillenhaft abweiſt, und ſtatt ihrer eine ihrem Weſen fremde gewaltſam einführt. Indeſſen verdient übrigens die Art, wie vom Eukleides dieſes durchgeſetzt iſt, alle Bewunderung, die ihm ſo viele Jahrhunderte hindurch geworden und ſo weit gegangen iſt, daß man ſeine Behandlungsart der Mathematik für das Muſter aller wiſſenſchaftlichen Darſtellung erklärte, nach der man ſogar alle andern Wiſſenſchaften zu modeln ſich bemühte, ſpäter jedoch hievon zurückkam, ohne ſehr zu wiſſen warum. In unſern Augen kann jene Methode des Eukleides in der Mathematik dennoch nur als eine ſehr glänzende Verkehrtheit erſcheinen. Nun läßt ſich aber wohl immer von jeder großen, abſichtlich und methodiſch betriebenen, dazu vom allgemeinen Beifall begleiteten Verirrung, ſie möge das Leben oder die Wiſſenſchaft betreffen, der Grund nachweiſen in der zu ihrer Zeit herrſchenden Philoſophie. -- Die Eleatiker zuerſt hatten den Unterſchied, ja öfteren Widerſtreit entdeckt zwiſchen dem Angeſchauten, φαινομενον, und dem Gedachten, νοουμενον *), und hatten ihn zu ihren Philoſophemen, auch zu Sophismen, mannigfaltig benutzt. Ihnen folgten ſpäter Megariker, Dialektiker, Sophiſten, Neu-Akademiker und Skeptiker: dieſe machten aufmerkſam auf den Schein, d. i. auf die Täuſchung der Sinne, oder vielmehr des ihre Data zur Anſchauung umwandelnden Verſtandes, welche uns oft Dinge ſehn läßt, denen die Vernunft mit Sicherheit die Realität abſpricht, z. B. den gebrochenen Stab im Waſſer u. dgl. Man erkannte,

---

*) An Kants Misbrauch dieſer Griechiſchen Ausdrücke, der im Anhang gerügt iſt, darf hier gar nicht gedacht werden.

daß der ſinnlichen Anſchauung nicht unbedingt zu trauen ſei, und ſchloß voreilig, daß allein das vernünftige logiſche Denken Wahrheit begründe: obgleich Platon (im Parmenides), die Megariker, Pyrrhon und die Neu-Akademiker durch Beiſpiele (in der Art wie ſpäter Sextus Empirikus) zeigten, wie auch andrerſeits Schlüſſe und Begriffe irre führten, ja Paralogismen und Sophismen hervorbrächten, die unendlich leichter entſtehn und unendlich ſchwerer zu löſen ſind, als der Schein in der ſinnlichen Anſchauung. Inzwiſchen behielt jener, alſo im Gegenſatz des Empirismus entſtandene Rationalismus die Oberhand, und ihm gemäß bearbeitete Eukleides die Mathematik, alſo auf die anſchauliche Evidenz (Φαινομενον) bloß die Axiome nothgedrungen ſtützend, alles übrige aber auf Schlüſſe (νοουμενον). Seine Methode blieb herrſchend alle Jahrhunderte hindurch, und mußte es bleiben, ſo lange nicht die reine Anſchauung a priori von der empiriſchen unterſchieden wurde. Zwar ſcheint ſchon des Eukleides Kommentator Proklos jenen Unterſchied völlig erkannt zu haben, wie die Stelle jenes Kommentators zeigt, welche Kepler in ſeinem Buche de harmonia mundi lateiniſch überſetzt hat: allein Proklos legte nicht genug Gewicht auf die Sache, ſtellte ſie zu iſolirt auf, blieb unbeachtet und drang nicht durch. Erſt zwei tauſend Jahre ſpäter daher, wird die Lehre Kants, welche ſo große Veränderungen in allem Wiſſen, Denken und Treiben der Europäiſchen Völker hervorzubringen beſtimmt iſt, auch in der Mathematik eine ſolche veranlaſſen. Denn erſt nachdem wir von dieſem großen Geiſte gelernt haben, daß die Anſchauungen des Raumes und der Zeit von der empiriſchen gänzlich verſchieden, von allem Eindruck auf die Sinne gänzlich unabhängig, dieſen bedingend, nicht durch ihn bedingt, d. h. a priori ſind, und daher dem Sinnentruge gar nicht offen ſtehn, erſt jetzt können wir einſehn, daß des Eukleides logiſche Behandlungsart der Mathematik eine unnütze Vorſicht, eine Krücke für geſunde Beine iſt, daß ſie einem Wandrer gleicht, der Nachts einen hellen feſten Weg für ein Waſſer haltend, ſich hütet ihn zu betreten, und ſtets daneben auf holprigtem Boden geht, zufrieden von Strecke zu Strecke an das vermeinte Waſſer zu ſtoßen. Erſt jetzt können wir mit Sicherheit behaupten, daß, was bei der Anſchauung einer Figur ſich uns als nothwendig ankündigt, nicht aus der auf dem Papier vielleicht ſehr mangelhaft gezeichneten Figur kommt, auch nicht aus dem abſtrakten Begriff, den wir dabei denken, ſondern unmittelbar aus der uns a priori bewußten Form aller Erkenntniß: dieſe iſt überall der Satz vom Grunde: hier iſt ſie, als Form der Anſchauung, d. i. Raum, Satz vom Grunde des Seyns: deſſen Evidenz und Gültigkeit aber iſt eben ſo groß und unmittelbar als die vom Satze des Erkenntnißgrundes, d. i. die logiſche Gewißheit. Wir brauchen und dürfen alſo nicht, um bloß der letzteren zu trauen, das eigenthümliche Gebiet der Mathematik verlaſſen, um ſie auf einem ihr ganz fremden, dem der Begriffe zu beglaubigen. Halten wir uns auf jenem der Mathematik eigenthümlichen Boden; ſo erlangen wir den großen Vortheil, daß in ihr nunmehr das Wiſſen, daß etwas ſo ſei, Eines iſt mit dem, warum es ſo ſei, ſtatt daß die Eukleidiſche Methode beide gänzlich trennt und bloß das erſtere, nicht das letztere erkennen läßt. Ariſtoteles aber ſagt ganz vortrefflich, in den Analyt. post. I, 27: „Ακριβεστερα δ᾽ επιστημη επιστημης και προτερα, ἡτε του ὁτι και του διοτι ἡ αυτη, αλλα μη χωρις του ὁτι, της του διοτι." — Sind wir doch in der Phyſik nur dann befriedigt, wann die Erkenntniß, daß etwas ſo iſt, vereint iſt mit der, warum es ſo iſt: daß das Queckſilber in der Torricellianiſchen Röhre 28 Zoll hoch ſteht, iſt ein ſchlechtes Wiſſen, wenn nicht auch hinzukommt, daß es ſo vom Gegengewicht der Luft gehalten wird. Aber in der Mathematik ſoll uns die qualitas occulta des Cirkels, daß die Abſchnitte jeder zwei in ihm ſich ſchneidender Sehnen ſtets gleiche Rektangel bilden, genügen? Daß es ſo ſei, beweiſt freilich Eukleides im 35ſten Satz des dritten Buches: das Warum ſteht noch dahin. Eben ſo lehrt der Pythagoriſche Lehrſatz uns eine qualitas occulta des rechtwinklichten Dreiecks kennen: des Eukleides ſtelzbeiniger, ja hinterliſtiger Beweis verläßt uns beim Warum, und beiſtehende ſchon bekannte einfache Figur giebt auf einen Blick weit mehr, als jener Beweis, Einſicht in die Sache und innere feſte Ueberzeugung von jener Nothwendigkeit und von der Abhängigkeit jener Eigenſchaft vom rechten Winkel:



Auch bei ungleichen Katheten muß es ſich zu einer ſolchen anſchaulichen Ueberzeugung bringen laſſen, wie überhaupt bei jeder möglichen geometriſchen Wahrheit, ſchon deshalb, weil ihre Auffindung allemal von einer ſolchen angeſchauten Nothwendigkeit ausgieng und der Beweis erſt hinterher hinzu erſonnen ward: man bedarf alſo nur einer Analyſe des Gedankenganges bei der erſten Auffindung einer geometriſchen Wahrheit, um ihre Nothwendigkeit anſchaulich zu erkennen. Es iſt überhaupt die analytiſche Methode, welche ich für den Vortrag der Mathematik wünſche, ſtatt der ſynthetiſchen, welche Eukleides gebraucht hat. Allerdings aber wird dies bei komplicirten mathematiſchen Wahrheiten ſehr große, jedoch nicht unüberwindliche Schwierigkeiten haben. Schon jetzt fängt man in Teutſchland hin und wieder an, den Vortrag der Mathematik zu ändern und mehr dieſen analytiſchen Weg zu gehn. So hat z. B. Profeſſor Thibaut in Göttingen in ſeinem Grundriß der reinen Mathematik viel geleiſtet, obwohl ich eine noch viel entſchiedenere und durchgängige Subſtituirung der anſchaulichen Evidenz an die Stelle der logiſchen Beweisführung wünſche.

Ferner hat Profeſſor Schweins in Heidelberg (Mathematik für den erſten wiſſenſchaftlichen Unterricht 1810) ſich gegen die Eukleidiſche Behandlung der Mathematik erklärt und davon abzugehn verſucht. Allein ich finde, daß ſeine Verbeſſerung ſich bloß auf den Vortrag, nicht auf die Methode der Behandlung der Mathematik ſelbſt erſtreckt, welche noch ganz die Eukleidiſche geblieben iſt. Er hat zwar ſtatt der fragmentariſchen Betrachtungsweiſe des Eukleides, eine mehr zuſammenhängende, mehr pragmatiſche angenommen, welches allerdings ſehr zu loben iſt: ſodann aber hat er die ſtrenge Form des Eukleides abgeworfen, ohne jedoch von der eigentlichen Methode deſſelben, nämlich der logiſchen Beweisführung, da wo unmittelbare Evidenz zu haben wäre, im Mindeſten abzugehn: daher alle dem Eukleides oben gemachten Vorwürfe auch noch bei dieſer Behandlung nach wie vor gelten: nach wie vor kommt die Wahrheit zur Hinterthür herein, ergiebt ſich per accidens im vorliegenden Fall, wird dann ſofort als allgemeingültig ausgeſprochen, ohne daß, bei ſolchem Verfahren, die

Berechtigung hiezu hervorgehe, da der Zuſammenhang zwiſchen den im Lehrſatz gegebenen Bedingungen und den dabei nachher gefundenen Verhältniſſen keineswegs ſichtbar wird; ſondern nur daß man beides beiſammen diesmal angetroffen, wobei man darauf provocirt, daß es ſich jedesmal ſo finden wird. —

Um die Methode der Mathematik zu verbeſſern, wird vorzüglich erfordert, daß man das Vorurtheil aufgebe, die bewieſene Wahrheit habe irgend einen Vorzug vor der anſchaulich erkannten, oder die logiſche, auf dem Satz vom Widerſpruch beruhende vor der metaphyſiſchen, welche unmittelbar evident iſt und zu der auch die reine Anſchauung des Raumes gehört.

Das Gewiſſeſte und überall Unerklärbare iſt der Satz vom Grunde. Denn er iſt, in ſeinen verſchiedenen Geſtalten, die allgemeine Form aller unſerer Vorſtellungen und Erkenntniſſe. Alle Erklärung iſt Zurückführung auf ihn, Nachweiſung im einzelnen Fall des durch ihn überhaupt ausgedrückten Zuſammenhangs der Vorſtellungen. Er iſt das Princip aller Erklärung und daher nicht ſelbſt einer Erklärung fähig, noch ihrer bedürftig, da jede ihn ſchon vorausſetzt und nur durch ihn Bedeutung erhält. Nun hat aber keine ſeiner Geſtalten einen Vorzug vor der andern: er iſt gleich gewiß und unbeweisbar als Satz vom Grunde des Seyns, oder des Werdens, oder des Handelns, oder des Erkennens. Das Verhältniß des Grundes zur Folge iſt in der einen wie in der andern ſeiner Geſtalten ein nothwendiges, ja es iſt überhaupt der Urſprung, wie die alleinige Bedeutung, des Begriffs der Nothwendigkeit. Es giebt keine andre Nothwendigkeit als die der Folge, wenn der Grund da iſt, und es giebt keinen Grund, der nicht Nothwendigkeit der Folge ſetzte. So ſicher alſo aus dem in den Prämiſſen gegebenen Erkenntnißgrund die im Schlußſatze ausgeſprochene Folge fließt, ſo ſicher bedingt der Seynsgrund im Raum ſeine Folge im Raum: habe ich das Verhältniß dieſer beiden anſchaulich erkannt; ſo iſt dieſe Gewißheit eben ſo groß als irgend eine logiſche. Ausdruck eines ſolchen Verhältniſſes iſt aber jeder geometriſche Lehrſatz, eben ſo gut als eines der zwölf Axiome: er iſt eine metaphyſiſche Wahrheit und als ſolche eben ſo unmittelbar gewiß als der Satz vom Widerſpruch ſelbſt, der eine metalogiſche Wahrheit und die allgemeine Grundlage aller logiſchen Beweisführung iſt. Wer die anſchaulich dargelegte Nothwendigkeit der in irgend einem Lehrſatze ausgeſprochenen räumlichen Verhältniſſe leugnet, kann mit gleichem Recht die Axiome leugnen, und mit gleichem Recht die Folge des Schluſſes aus den Prämiſſen, ja den Satz vom Widerſpruch ſelbſt: denn alles dieſes ſind gleich unbeweisbare, unmittelbare evidente und a priori erkennbare Verhältniſſe. Wenn man daher die anſchaulich erkennbare Nothwendigkeit räumlicher Verhältniſſe erſt durch eine logiſche Beweisführung aus dem Satz vom Widerſpruch ableiten will; ſo iſt es nicht anders, als wenn dem unmittelbaren Herrn eines Landes ein andrer daſſelbe erſt zu Lehn ertheilen wollte. Dies aber iſt es, was Eukleides gethan hat. Bloß ſeine Axiome läßt er nothgedrungen auf unmittelbarer Evidenz beruhen. Die folgenden Sätze beweiſt er aus ihrer Uebereinſtimmung mit jenen und dem Widerſpruch ihres Gegentheils damit, und ſo nun ferner jeden folgenden Satz aus der Uebereinſtimmung mit dem früheren und dem Widerſpruch des Gegentheils mit demſelben. Aber jene Axiome haben keineswegs mehr unmittelbare Evidenz als jeder andere geometriſche Lehrſatz, ſondern nur mehr Einfachheit durch geringeren Gehalt.

Wenn man einen Delinquenten vernimmt, ſo nimmt man ſeine Ausſagen zu Protokoll, um aus ihrer Uebereinſtimmung ihre Wahrheit zu beurtheilen. Dies iſt aber ein bloßer Nothbehelf, bei dem man es nicht bewenden läßt, wenn man unmittelbar die Wahrheit jeder ſeiner Ausſagen für ſich erforſchen kann: zumal da er von Anfang an konſequent lügen konnte. Aber jene erſte Methode iſt es, nach der Eukleides den Raum erforſchte. Zwar gieng er dabei von der richtigen Vorausſetzung aus, daß die Natur überall, alſo auch in ihrer Grundform, dem Raum, konſequent ſeyn muß und daher, weil die Theile des Raums im Verhältniß von Grund und Folge zu einander ſtehn, keine einzige räumliche Beſtimmung anders ſeyn kann, als ſie iſt, ohne mit allen andern im Widerſpruch zu ſtehn. Aber dies iſt ein ſehr beſchwerlicher und unbefriedigender Umweg, der die mittelbare Erkenntniß der eben ſo gewiſſen unmittelbaren vorzieht, der ferner die Erkenntniß, daß etwas iſt, von der, warum es iſt, zum großen Nachtheil der Wiſſenſchaft trennt, und endlich dem Lehrling die Einſicht in die Geſetze des Raums gänzlich vorenthält, ja ihn entwöhnt vom eigentlichen Erforſchen des Grundes und des innern Zuſammenhanges der Dinge, ihn ſtatt deſſen anleitend, ſich an einem hiſtoriſchen Wiſſen, daß es ſo ſei, genügen zu laſſen. Die dieſer Methode ſo unabläſſig nachgerühmte Uebung des Scharfſinns beſteht aber bloß darin, daß ſich der Schüler im Schließen, d. h. im Anwenden des Satzes vom Widerſpruch übt, beſonders aber ſein Gedächtniß anſtrengt, um alle jene Data, deren Uebereinſtimmung zu vergleichen iſt, zu behalten.

Es iſt übrigens ſehr bemerkenswerth, daß dieſe Beweismethode bloß auf die Geometrie angewandt worden und nicht auf die Arithmetik: vielmehr läßt man in dieſer die Wahrheit wirklich allein durch Anſchauung einleuchten, welche hier im bloßen Zählen beſteht. Da die Anſchauung der Zahlen in der Zeit allein iſt und daher durch kein ſinnliches Schema, wie die geometriſche Figur, repräſentirt werden kann; ſo fiel hier der Verdacht weg, daß die Anſchauung nur empiriſch und daher dem Schein unterworfen wäre, welcher Verdacht allein die logiſche Beweisart hat in die Geometrie bringen können. Zählen iſt, weil die Zeit nur eine Dimenſion hat, die einzige arithmetiſche Operation, auf die alle andern zurückzuführen ſind: und dies Zählen iſt doch nichts Anderes als Anſchauung a priori, auf welche ſich zu berufen man hier keinen Anſtand nimmt, und durch welche allein alles Uebrige, jede Rechnung, jede Gleichung zuletzt bewährt wird. Man beweiſt z. B. nicht daß $\frac{7+9\times8-2}{3}=42$; ſondern man beruft ſich auf die reine Anſchauung in der Zeit, das Zählen, macht alſo jeden einzelnen Satz zum Axiom. Statt der Beweiſe, welche die Geometrie füllen, iſt daher der ganze Inhalt der Arithmetik und Algebra eine bloße Methode zum Abkürzen des Zählens. Unſre unmittelbare Anſchauung der Zahlen in der Zeit, reicht zwar, wie oben erwähnt, nicht weiter als etwa bis Zehn: darüber hinaus muß ſchon ein abſtrakter Begriff der Zahl, durch ein Wort fixirt, die Stelle der Anſchauung vertreten, die daher nicht mehr wirklich vollzogen, ſondern nur ganz beſtimmt bezeichnet wird: jedoch iſt ſelbſt ſo, durch das wichtige Hülfsmittel der Zahlenordnung, welche größere Zahlen immer durch dieſelben kleinen repräſentiren läßt, eine anſchauliche Evidenz jeder Rechnung möglich gemacht, ſogar da, wo man die Abſtraktion ſo ſehr zu Hülfe nimmt, daß nicht nur die Zahlen, ſondern unbeſtimmte Größen und ganze Operationen nur in abstracto gedacht und in dieſer Hinſicht bezeichnet werden, wie $\sqrt{r^{-b}}$, ſo daß man ſie nicht mehr vollzieht, ſondern nur andeutet.

Mit demſelben Recht und derſelben Sicherheit wie in der Arithmetik, könnte man auch in der Geometrie die Wahrheit allein durch reine Anſchauung a priori begründet ſeyn laſſen. In der That iſt es auch immer dieſe gemäß dem Satz vom Grunde des Seyns anſchaulich erkannte Nothwendigkeit, welche der Mathematik ihre große Evidenz ertheilt und auf der im Bewußtſeyn eines Jeden die Gewißheit ihrer Sätze beruht: keineswegs iſt es der auf Stelzen einherſchreitende logiſche Beweis, welcher, der Sache immer fremd, meiſtens bald vergeſſen wird, ohne Nachtheil der Ueberzeugung, und ganz wegfallen könnte, ohne daß die Evidenz der Geometrie dadurch vermindert würde, da ſie ganz unabhängig von ihm iſt und er immer nur das beweiſt, wovon man ſchon vorher, durch eine andre Erkenntnißart, völlige Ueberzeugung hat: inſofern gleicht er einem feigen Soldaten, der dem von andern erſchlagenen Feinde noch eine Wunde verſetzt, und ſich dann rühmt, ihn erlegt zu haben. *)

---

*) Spinoza, der ſich immer rühmt more geometrico zu verfahren, hat dies wirklich noch mehr gethan, als er ſelbſt wußte. Denn was ihm, aus einer unmittelbaren anſchaulichen Auffaſſung des Weſens der Welt, gewiß und ausgemacht war, ſucht er unabhängig von jener Erkenntniß logiſch zu demonſtriren. Das beabſichtigte und bei ihm vorher gewiſſe Reſultat erlangt er aber freilich nur dadurch, daß er willkührlich ſelbſtgemachte Begriffe (substantia, causa sui u. ſ. w.) zum Ausgangspunkt

Dieſem allen zufolge wird es hoffentlich keinem Zweifel weiter unterliegen, daß die Evidenz der Mathematik, welche zum Muſterbild und Symbol aller Evidenz geworden iſt, ihrem Weſen nach nicht auf Beweiſen, ſondern auf unmittelbarer Anſchauung beruht, welche alſo hier, wie überall, der letzte Grund und die Quelle aller Wahrheit iſt. Jedoch hat die Anſchauung, welche der Mathematik zum Grunde liegt, einen großen Vorzug vor jeder andern, alſo vor der empiriſchen. Nämlich, da ſie a priori iſt, mithin unabhängig von der Erfahrung, die immer theilweiſe und ſucceſſiv gegeben wird; liegt ihr Alles gleich nahe und man kann beliebig vom Grunde oder von der Folge ausgehn. Dies nun giebt ihr eine völlige Untrüglichkeit, dadurch daß in ihr die Folge aus dem Grunde erkannt wird, welche Erkenntniß allein Nothwendigkeit hat: z. B. die Gleichheit der Seiten wird erkannt als begründet durch die Gleichheit der Winkel: da hingegen alle empiriſche Anſchauung und alle Erfahrung überhaupt nur umgekehrt von der Folge zum Grunde geht, welche Erkenntnißart nicht unfehlbar iſt, da Nothwendigkeit allein der Folge zukommt, ſofern der Grund gegeben iſt, nicht aber der Erkenntniß des Grundes aus der Folge, da dieſelbe Folge aus verſchiedenen Gründen entſpringen kann. Dieſe letztere Art der Erkenntniß iſt immer nur Induktion, d. h. aus vielen Folgen, die auf einen Grund deuten, wird der Grund als gewiß angenommen: da die Fälle aber nie vollſtändig beiſammen ſeyn können, ſo iſt die Wahrheit hier auch nie

---

nimmt und im Beweiſen alle jene Willkührlichkeiten ſich erlaubt, zu denen das Weſen der weiten Begriffsſphären bequeme Gelegenheit giebt. Das Wahre und Vortreffliche ſeiner Lehre iſt daher bei ihm auch ganz unabhängig von den Beweiſen, eben wie in der Geometrie.

unbedingt gewiß. Dieſe Art von Wahrheit allein aber hat alle Erkenntniß durch ſinnliche Anſchauung und durch Erfahrung überhaupt. Die Affektion eines Sinnes veranlaßt einen Verſtandesſchluß von der Wirkung auf die Urſache: weil aber vom Begründeten auf den Grund kein ſicherer Schluß iſt, iſt der falſche Schein, als Sinnentrug, möglich und oft wirklich, wie oben ausgeführt. Erſt wenn mehrere oder alle fünf Sinne Affektionen erhalten, die auf dieſelbe Urſache deuten, iſt die Möglichkeit des Scheines zu einer unendlich kleinen Größe geworden. Im ſelben Fall iſt alle empiriſche Erkenntniß, folglich die ganze Naturwiſſenſchaft, ihren reinen Theil (Metaphyſik) bei Seite geſetzt. Auch hier werden aus den Wirkungen die Urſachen erkannt: daher beruht alle Naturlehre auf Hypotheſen, die oft falſch ſind und dann allmählig richtigeren Platz machen. Deshalb konnte kein Zweig der Naturwiſſenſchaft, z. B. Phyſik, oder Aſtronomie, oder Phyſiologie, mit einem Male gefunden werden, wie Mathematik oder Logik es konnten; ſondern es bedurfte und bedarf der geſammelten und verglichenen Erfahrungen vieler Jahrhunderte. Erſt vielfache empiriſche Beſtätigung bringt die Induktion, auf der die Hypotheſe beruht, der Vollſtändigkeit ſo nahe, daß ſie zur Gewißheit wird. Alsdann aber iſt dieſer Gewißheit ihr Urſprung aus Induktion ſo wenig nachtheilig, als der Anwendung der Geometrie die Inkommenſurabilität grader und krummer Linien, oder der Arithmetik die nicht zu erlangende vollkommene Richtigkeit des Logarithmus: denn wie man die Quadratur des Cirkels und den Logarithmus durch unendliche Brüche der Richtigkeit unendlich nahe bringt; ſo wird auch durch vielfache Erfahrung die Induktion, d. h. die Erkenntniß des Grundes aus den Folgen, der mathematiſchen Evidenz, d. h. der Erkenntniß der Folge aus dem Grunde, unendlich nahe gebracht und die Möglichkeit der Täuſchung ſchwindet zu einer unendlich kleinen Größe. — Sinnliche Anſchauung und Erfahrungswiſſenſchaft haben alſo dieſelbe Art der Evidenz. Der Vorzug, den Mathematik, Metaphyſik (reine Naturwiſſenſchaft) und Logik als Erkenntniſſe a priori vor ihnen haben, beruht bloß darauf, daß das Formelle der Erkenntniſſe, auf welchem alle Apriorität ſich gründet, ganz und zugleich gegeben iſt und daher hier immer vom Grunde auf die Folge gegangen werden kann, dort aber meiſtens nur von der Folge auf den Grund. An ſich iſt übrigens das Geſetz der Kauſalität, oder der Satz vom Grunde des Werdens, welcher die empiriſche Erkenntniß leitet, eben ſo ſicher als jene andern Geſtaltungen des Satzes vom Grunde, denen obige Wiſſenſchaften a priori folgen. — Logiſche Beweiſe aus Begriffen, oder Schlüſſe, haben eben ſo wohl als die Erkenntniß durch Anſchauung a priori den Vorzug, vom Grund auf die Folge zu gehn, wodurch ſie an ſich, d. h. ihrer Form nach unfehlbar ſind. Dies hat viel beigetragen, die Beweiſe überhaupt in ſo großes Anſehn zu bringen. Allein dieſe Unfehlbarkeit derſelben iſt eine relative: ſie ſubſumiren bloß unter die obern Sätze der Wiſſenſchaft: dieſe aber ſind es, welche den ganzen Fond von Wahrheit der Wiſſenſchaft enthalten, und ſie dürfen nicht wieder bloß bewieſen ſeyn, ſondern müſſen ſich auf Anſchauung gründen, welche in jenen genannten wenigen Wiſſenſchaften a priori eine reine, ſonſt aber immer empiriſch und nur durch Induktion zum Allgemeinen erhoben iſt. Wenn alſo auch bei Erfahrungswiſſenſchaften das Einzelne aus dem Allgemeinen bewieſen wird; ſo hat doch wieder das Allgemeine ſeine Wahrheit nur vom Einzelnen erhalten, iſt nur ein Speicher geſammelter Vorräthe, kein ſelbſterzeugender Boden.

Soviel von der Begründung der Wahrheit. — Ueber den Urſprung und die Möglichkeit des *Irrthums* ſind ſeit Platons bildlichen Auflöſungen darüber, vom Taubenſchlage wo man die unrechte Taube greift u. ſ. w. (Theaetet. p. 167 u. ff.) viele Erklärungen verſucht worden. Da die Wahrheit die Beziehung eines Urtheils auf ſeinen Erkenntnißgrund iſt; ſo iſt es allerdings ein Problem, wie der Urtheilende einen ſolchen Grund zu haben wirklich glauben kann und doch keinen hat, d. h. wie der Irrthum, der Trug der Vernunft, möglich iſt. Ich finde dieſe Möglichkeit ganz analog der des Scheines, oder Truges des Verſtandes, die oben erklärt wurde. Meine Meinung nämlich iſt, (und das giebt dieſer Erklärung grade hier ihre Stelle) *daß jeder Irrthum ein Schluß von der Folge auf den Grund* iſt, welcher zwar gilt, wo man weiß, daß die Folge jenen und durchaus keinen andern Grund haben kann: außerdem aber nicht. Der Irrende ſetzt entweder der Folge einen Grund, den ſie gar nicht haben kann: worin er dann wirklichen Mangel an Verſtand, d. h. an der Fähigkeit unmittelbarer Erkenntniß der Verbindung zwiſchen Urſach und Wirkung, zeigt: oder aber, was häufiger der Fall iſt, er beſtimmt der Folge einen zwar möglichen Grund, ſetzt jedoch zum Oberſatz ſeines Schluſſes von der Folge auf den Grund noch hinzu, daß die beſagte Folge *allemal* nur aus dem von ihm angegebenen Grunde entſtehe, wozu ihn nur eine vollſtändige Induktion berechtigen könnte, die er aber vorausſetzt, ohne ſie gemacht zu haben: jenes *alle*-

mal iſt alſo ein zu weiter Begriff, ſtatt deſſen nur ſtehn dürfte bisweilen oder meiſtens, wodurch der Schlußſatz problematiſch ausfiele und als ſolcher nicht irrig wäre. Daß der Irrende aber auf die angegebene Weiſe verfährt, iſt entweder Uebereilung, oder zu beſchränkte Kenntniß von der Möglichkeit, weshalb er die Nothwendigkeit der zu machenden Induktion nicht weiß. Zum Ueberfluß füge ich folgende drei Beiſpiele hinzu, die zugleich als Repräſentanten dreier Arten von Irrthümern anzuſehn ſind. 1) der Sinnenſchein, (Trug des Verſtandes) veranlaßt Irrthum (Trug der Vernunft): z. B. wenn man eine Malerei für ein Haut-Relief anſieht und wirklich dafür hält: es geſchieht durch einen Schluß aus folgendem Oberſatz: „wenn Dunkelgrau ſtellenweiſe durch alle Nüancen in Weiß übergeht; ſo iſt allemal die Urſache das Licht, welches Erhabenheiten und Vertiefungen ungleich trifft: ergo —.“ 2) „Wenn Geld in meiner Kaſſe fehlt; ſo iſt die Urſache allemal, daß mein Bedienter einen Nachſchlüſſel hat: ergo —.“ 3) „Wenn das durch das Prisma gebrochene, d. i. herauf oder herab gerückte Sonnenbild, ſtatt vorher rund und weiß, jetzt länglich und gefärbt erſcheint; ſo iſt die Urſache einmal und allemal, daß im Licht verſchieden-gefärbte und zugleich verſchieden-brechbare homogene Lichtſtralen ſtaken, die, durch ihre verſchiedene Brechbarkeit auseinandergerückt, jetzt ein längliches und zugleich verſchiedenfarbiges Bild zeigen: ergo — bibamus!“ — Auf einen ſolchen Schluß aus einem generaliſirten hypothetiſchen von der Folge auf den Grund gehenden Oberſatz muß jeder Irrthum zurückzuführen ſeyn: nur nicht etwa Rechnungsfehler, welche eben nicht eigentlich Irrthümer ſind, ſondern bloße Fehler: die Operation, welche die Begriffe der Zahlen angaben, iſt nicht in der reinen Anſchauung, dem Zählen, vollzogen worden; ſondern eine andre ſtatt ihrer.

Was den Inhalt der Wiſſenſchaften überhaupt betrifft; ſo iſt dieſer eigentlich immer das Verhältniß der Erſcheinungen der Welt zu einander, gemäß dem Satz vom Grunde und am Leitfaden des durch ihn allein geltenden und bedeutenden Warum. Die Nachweiſung jenes Verhältniſſes heißt Erklärung. Dieſe kann alſo nie weiter gehn, als daß ſie zwei Vorſtellungen zu einander in dem Verhältniſſe der in der Klaſſe, zu der ſie gehören, herrſchenden Geſtaltung des Satzes vom Grunde zeigt. Iſt ſie dahin gelangt; ſo kann gar nicht weiter Warum gefragt werden: denn das nachgewieſene Verhältniß iſt dasjenige, welches ſchlechterdings nicht anders vorgeſtellt werden kann, d. h. es iſt die Form aller Erkenntniß. Daher frägt man nicht warum $2 \times 2 = 4$ iſt; oder warum Gleichheit der Winkel im Dreieck, Gleichheit der Seiten beſtimmt; oder warum auf irgend eine gegebene Urſache ihre Wirkung folgt; oder warum aus der Wahrheit der Prämiſſen, die der Konkluſion einleuchtet. Jede Erklärung, die nicht auf ein ſolches Verhältniß, davon weiter kein Warum gefordert werden kann, zurückführt, bleibt bei einer angenommenen qualitas occulta ſtehn: eine wirklich ſolche iſt aber auch jede urſprüngliche Naturkraft: bei dieſer muß jede naturwiſſenſchaftliche Erklärung zuletzt ſtehn bleiben, alſo bei etwas völlig Dunkelm: ſie muß daher das innere Weſen eines Steines eben ſo unerklärt laſſen, als das eines Menſchen; kann ſo wenig von der Schwere, Kohäſion u. ſ. w. die jener äußert, als vom Erkennen und Handeln dieſes Rechenſchaft geben. Denn zwei Dinge ſind ſchlechthin unerklärlich, d. h. nicht auf das Verhältniß, welches der

Satz vom Grunde ausſpricht, zurückzuführen: erſtlich, der Satz vom Grunde ſelbſt, weil er das Princip aller Erklärung iſt, dasjenige, in Beziehung worauf ſie allein Bedeutung hat; und zweitens, das, was nicht von ihm erreicht wird, das Ding an ſich, deſſen Erkenntniß gar nicht die dem Satz vom Grund unterworfene iſt. Dieſes letztere muß hier nun ganz unverſtanden ſtehn bleiben, da es erſt durch das folgende Buch, in welchem wir auch dieſe Betrachtung der möglichen Leiſtungen der Wiſſenſchaften wieder aufnehmen werden, verſtändlich werden kann. Da aber, wo die Naturwiſſenſchaft, ja jede Wiſſenſchaft, die Dinge ſtehn läßt, indem nicht nur ihre Erklärung derſelben, ſondern ſogar das Princip dieſer Erklärung, der Satz vom Grund, nicht über dieſen Punkt hinausführt: da nimmt eigentlich die Philoſophie die Dinge wieder auf und betrachtet ſie nach ihrer, von jener ganz verſchiedenen Weiſe. — In der einleitenden Abhandlung, §. 57, habe ich gezeigt, wie in den verſchiedenen Wiſſenſchaften, die eine oder die andere Geſtaltung jenes Satzes Hauptleitfaden iſt: in der That möchte hienach ſich vielleicht die treffendeſte Eintheilung der Wiſſenſchaften machen laſſen. Jede nach jenem Leitfaden gegebene Erklärung iſt aber, wie geſagt, immer nur relativ: ſie erklärt die Dinge in Beziehung auf einander, läßt aber immer etwas unerklärt, welches ſie eben ſchon vorausſetzt: dieſes iſt z. B. in der Mathematik Raum und Zeit; in der Mechanik, Phyſik und Chemie die Materie, die Qualitäten, die urſprünglichen Kräfte, die Naturgeſetze; in der Botanik und Zoologie die Verſchiedenheit der Species und das Leben ſelbſt; in der Geſchichte das Menſchengeſchlecht mit allen ſeinen Eigenthümlichkeiten des Denkens und Wollens; — in allen der Satz vom Grund in ſeiner jedesmal anzuwendenden Geſtaltung. — Die Philoſophie hat das Eigene, daß ſie gar nichts als bekannt vorausſetzt, ſondern Alles ihr in gleichem Maaße fremd und ein Problem iſt, nicht nur die Verhältniſſe der Erſcheinungen, ſondern auch dieſe ſelbſt, ja der Satz vom Grunde ſelbſt, auf welchen Alles zurückzuführen die andern Wiſſenſchaften zufrieden ſind, durch welche Zurückführung bei ihr aber nichts gewonnen wäre, da ein Glied der Reihe ihr ſo fremd iſt, als das andere, ferner auch jene Art des Zuſammenhangs ſelbſt ihr eben ſo gut ein Problem iſt, als das durch ihn Verknüpfte, und dieſes wieder nach aufgezeigter Verknüpfung ſo gut als vor derſelben. Denn, wie geſagt, eben jenes, was die Wiſſenſchaften vorausſetzen und ihren Erklärungen zum Grunde legen und zur Gränze ſetzen, iſt gerade das eigentliche Problem der Philoſophie, die folglich inſofern da anfängt, wo die Wiſſenſchaften aufhören. Beweiſe können nicht ihr Fundament ſeyn: denn dieſe leiten aus bekannten Sätzen unbekannte ab: aber ihr iſt Alles gleich unbekannt und fremd. Es kann keinen Satz geben, in Folge deſſen allererſt die Welt mit allen ihren Erſcheinungen da iſt: daher läßt ſich nicht eine Philoſophie, wie Spinoza wollte, ex firmis principiis demonſtrirend ableiten. Auch iſt die Philoſophie das allgemeinſte Wiſſen, deſſen Hauptſätze alſo nicht Folgerungen aus einem andern noch allgemeineren ſeyn können. Der Satz vom Widerſpruch ſetzt bloß die Uebereinſtimmung der Begriffe feſt; giebt aber nicht ſelbſt Begriffe. Der Satz vom Grund erklärt Verbindungen der Erſcheinungen, nicht dieſe ſelbſt: daher kann Philoſophie nicht darauf ausgehn, eine causa efficiens oder eine causa finalis der ganzen Welt zu ſuchen. Die gegenwärtige wenigſtens ſucht keineswegs, woher oder wozu die

Welt daſey; ſondern bloß, *was* die Welt iſt. Das Warum aber iſt hier dem Was untergeordnet: denn es gehört ſchon zur Welt, da es allein durch die Form ihrer Erſcheinung, den Satz vom Grund, entſteht und nur inſofern Bedeutung und Gültigkeit hat. Zwar könnte man ſagen, daß Was die Welt ſei, ein Jeder ohne weitere Hülfe erkenne; da er das Subjekt des Erkennens, deſſen Vorſtellung ſie iſt, ſelbſt iſt: auch wäre das inſoweit wahr. Allein jene Erkenntniß iſt eine anſchauliche, iſt in concreto: dieſelbe in abstracto wiederzugeben, das ſucceſſive, wandelbare Anſchauen und überhaupt alles das, was der weite Begriff *Gefühl* umfaßt und bloß negativ, als nicht abſtraktes, deutliches Wiſſen bezeichnet, eben zu einem ſolchen, zu einem bleibenden Wiſſen zu erheben, iſt die Aufgabe der Philoſophie. Sie muß demnach eine Ausſage in abstracto vom Weſen der geſammten Welt ſeyn, vom Ganzen wie von allen Theilen. Um aber dennoch nicht in eine endloſe Menge von einzelnen Urtheilen ſich zu verlieren, muß ſie ſich der Abſtraktion bedienen und alles Einzelne im Allgemeinen denken, ſeine Verſchiedenheiten aber auch wieder im Allgemeinen: daher wird ſie theils trennen, theils vereinigen, um alles Mannigfaltige der Welt überhaupt, ſeinem Weſen nach in wenigen abſtrakten Begriffen zuſammengefaßt, dem Wiſſen zu überliefern. Durch jene Begriffe, in welchen ſie das Weſen der Welt fixirt, muß jedoch, wie das Allgemeine, auch das ganz Einzelne erkannt werden, die Erkenntniß beider alſo auf das Genaueſte verbunden ſeyn, daher die Fähigkeit zur Philoſophie eben darin beſteht, worein Platon ſie ſetzte, im Erkennen des Einen im Vielen und des Vielen im Einen. Die Philoſophie wird demnach eine Summe ſehr allgemeiner Urtheile ſeyn, deren Erkenntnißgrund unmittelbar die Welt ſelbſt in ihrer Geſammtheit iſt, ohne irgend etwas auszuſchließen, alſo Alles was im menſchlichen Bewußtſeyn ſich vorfindet: ſie wird ſeyn eine vollſtändige Wiederholung, gleichſam Abſpiegelung der Welt in abſtrakten Begriffen, welche allein möglich iſt durch Vereinigung des weſentlich Identiſchen in einen Begriff und Ausſonderung des Verſchiedenen zu einem andern. Dieſe Aufgabe ſetzte ſchon Bako von Verulam der Philoſophie, indem er ſagte: ea demum vera est philosophia, quae mundi ipsius voces fidelissime reddit, et veluti dictante mundo conscripta est, et nihil aliud est, quam ejusdem *simulacrum et reflectio*, neque addit quidquam de proprio, sed tantum iterat et resonat. (de augm. scient. L. 2, c. 13.) Wir nehmen jedoch dieſes in einem ausgedehnteren Sinn, als Bako damals denken konnte.

Die Uebereinſtimmung, welche alle Seiten und Theile der Welt, eben weil ſie zu einem Ganzen gehören, mit einander haben, muß auch in jenem abſtrakten Abbild der Welt ſich wiederfinden. Demnach könnte in jener Summe von Urtheilen das eine aus dem andern gewiſſermaaßen abgeleitet werden und zwar immer wechſelſeitig. Doch müſſen ſie hiezu vorerſt daſeyn und alſo zuvor, als unmittelbar durch die Erkenntniß der Welt in concreto begründet, aufgeſtellt werden, um ſo mehr als alle unmittelbare Begründung ſicherer iſt als die mittelbare: ihre Harmonie zu einander, vermöge welcher ſie ſogar zur Einheit eines Gedankens zuſammenfließen und welche entſpringt aus der Harmonie und Einheit der anſchaulichen Welt ſelbſt, die ihr gemeinſamer Erkenntnißgrund iſt, wird daher nicht als das

Erſte zu ihrer Begründung gebraucht werden; ſondern nur noch als Bekräftigung ihrer Wahrheit hinzukommen. — Dieſe Aufgabe ſelbſt kann erſt durch ihre Auflöſung vollkommen deutlich werden.

Nach dieſer ganzen Betrachtung der Vernunft, als einer dem Menſchen allein eigenen, beſonderen Erkenntnißkraft, und der durch ſie herbeigeführten, der menſchlichen Natur eigenthümlichen Leiſtungen und Phänomene, bliebe mir jetzt noch übrig von der Vernunft zu reden, ſofern ſie die Handlungen der Menſchen leitet, alſo in dieſer Rückſicht praktiſch genannt werden kann. Allein das hier zu Erwähnende hat größtentheils ſeine Stelle an einem andern Ort gefunden, nämlich im Anhang zu dieſer Schrift, wo das Daſeyn der von Kant ſo genannten praktiſchen Vernunft zu beſtreiten war, welche er (freilich ſehr bequem) als unmittelbare Quelle aller Tugend und als den Sitz eines abſoluten (d. h. vom Himmel gefallenen) Soll darſtellt. — Ich habe deshalb hier nur noch Weniges über den wirklichen Einfluß der Vernunft, im wahren Sinn dieſes Worts, auf das Handeln zu ſagen. Schon am Eingang unſerer Betrachtung der Vernunft haben wir im Allgemeinen bemerkt, wie ſehr das Thun und der Wandel des Menſchen von dem des Thieres ſich unterſcheidet, und wie dieſer Unterſchied doch allein als Folge der Anweſenheit abſtrakter Begriffe im Bewußtſeyn anzuſehen iſt. Der Einfluß dieſer auf unſer ganzes Daſeyn iſt ſo durchgreifend und bedeutend, daß er uns zu den Thieren gewiſſermaaßen in das Verhältniß ſetzt, welches die ſehenden Thiere zu den augenloſen (gewiſſe Würmer und Zoophyten) haben: letztere erkennen durch das Getaſt allein das ihnen im Raum unmittelbar Gegenwärtige, ſie Berührende: die Sehenden dagegen einen weiten Kreis von Nahem und Fernem. Eben ſo nun beſchränkt die Abweſenheit der Vernunft die Thiere auf die ihnen in der Zeit unmittelbar gegenwärtigen anſchaulichen Vorſtellungen, d. i. realen Objekte: wir hingegen, durch die Erkenntniß in abstracto, umfaſſen, neben der engen wirklichen Gegenwart, noch die ganze Vergangenheit und Zukunft, nebſt dem weiten Reich der Möglichkeit: wir überſehn das Leben frei nach allen Seiten, weit hinaus über die Gegenwart und Wirklichkeit. Was alſo im Raum und für die ſinnliche Erkenntniß das Auge iſt, das iſt gewiſſermaaßen in der Zeit und für die innere Erkenntniß die Vernunft. Wie aber die Sichtbarkeit der Gegenſtände ihren Werth und Bedeutung doch nur dadurch hat, daß ſie die Fühlbarkeit derſelben verkündet; ſo liegt der ganze Werth der abſtrakten Erkenntniß immer in ihrer Beziehung auf die anſchauliche. Daher auch legt der natürliche Menſch immer viel mehr Werth auf das unmittelbar und anſchaulich Erkannte, als auf die abſtrakten Begriffe, das bloß Gedachte: er zieht die empiriſche und metaphyſiſche Erkenntniß der logiſchen vor: umgekehrt aber ſind diejenigen geſinnt, welche mehr in Worten als Thaten leben, mehr in Papier und Bücher, als in die wirkliche Welt geſehn haben, und die in ihrer größten Ausartung zu Pedanten und Buchſtabenmenſchen werden. Daraus allein iſt es begreiflich, wie Leibnitz nebſt Wolf und allen ihren Nachfolgern, ſo weit ſich verirren konnten, die anſchauliche Erkenntniß für eine nur verworrene abſtrakte zu erklären! Zur Ehre Spinoza's muß ich erwähnen, daß ſein richtigerer Sinn umgekehrt alle Gemeinbegriffe für entſtanden aus der Verwirrung des anſchaulich Erkannten erklärte. (Eth. II. prop. 40. Schol. 1.) —

Aus jener verkehrten Geſinnung iſt es auch entſprungen, daß man in der Mathematik die ihr eigenthümliche Evidenz verwarf, um allein die logiſche gelten zu laſſen; daß man überhaupt jede nicht abſtrakte Erkenntniß unter dem weiten Namen Gefühl begriff und gering ſchätzte; daß endlich die Kantiſche Ethik den reinen, unmittelbar bei Erkenntniß der Umſtände anſprechenden und zum Rechtthun und Wohlthun leitenden guten Willen als bloßes Gefühl und Aufwallung für werth- und verdienſtlos erklärte, und nur dem aus abſtrakten Maximen hervorgegangenen Handeln moraliſchen Werth zuerkennen wollte.

Die allſeitige Ueberſicht des Lebens im Ganzen, welche der Menſch durch die Vernunft vor dem Thiere voraus hat, iſt auch zu vergleichen mit einem geometriſchen, farbloſen, abſtrakten, verkleinerten Grundriß ſeines Lebensweges. Er verhält ſich damit zum Thiere, wie der Schiffer, welcher mittelſt Seekarte, Kompaß und Quadrant ſeine Fahrt und jedesmalige Stelle auf dem Meer genau weiß, zum unkundigen Schiffsvolk, das nur die Wellen und den Himmel ſieht. Daher iſt es betrachtungswerth, ja wunderbar, wie der Menſch neben ſeinem Leben in concreto, immer noch ein zweites in abstracto führt. Im erſten iſt er allen Stürmen der Wirklichkeit und dem Einfluß der Gegenwart Preis gegeben, muß ſtreben, leiden, ſterben, wie das Thier. Sein Leben in abstracto aber, wie es vor ſeinem vernünftigen Beſinnen ſteht, iſt die ſtille Abſpiegelung des erſten und der Welt worin er lebt, iſt jener eben erwähnte verkleinerte Grundriß. Hier im Gebiet der ruhigen Ueberlegung erſcheint ihm kalt, farblos und für den Augenblick fremd, was ihn dort ganz beſitzt und heftig bewegt: hier iſt er bloßer Zuſchauer und Beobachter. In dieſem Zurückziehn in die Reflexion gleicht er einem Schauſpieler, der ſeine Scene geſpielt hat und bis er wieder auftreten muß, unter den Zuſchauern ſeinen Platz nimmt, von wo aus er, was auch vorgeht, und wäre es die Vorbereitung zu ſeinem Tode (im Stück) gelaſſen anſieht, darauf aber wieder hingeht und thut und leidet wie er muß. Aus dieſem doppelten Leben geht jene von der thieriſchen Gedankenloſigkeit ſich ſo ſehr unterſcheidende menſchliche Gelaſſenheit hervor, mit welcher dieſer, nach vorhergegangener Ueberlegung, gefaßtem Entſchluß oder erkannter Nothwendigkeit, das für ihn Wichtigſte, oft Schrecklichſte kaltblütig untergeht oder vollzieht: Selbſtmord, Hinrichtung, Zweikampf, lebensgefährliche Wagſtücke jeder Art und überhaupt Dinge, gegen welche ſeine ganze thieriſche Natur ſich empört. Da ſieht man dann, in welchem Maaß die Vernunft der thieriſchen Natur Herr wird und ruft dem Starken zu: σιδήρειον νυ τοι ἦτορ! (Il. 24, 250.) Hier, kann man wirklich ſagen, äußert ſich die Vernunft praktiſch: alſo überall, wo das Thun von der Vernunft geleitet wird, wo die Motive abſtrakte Begriffe ſind, wo nicht anſchauliche einzelne Vorſtellungen, noch der Eindruck des Augenblicks, der das Thier leitet, das Beſtimmende iſt, da zeigt ſich praktiſche Vernunft. Daß aber dieſes gänzlich verſchieden und unabhängig iſt, vom ethiſchen Werthe des Handelns, daß vernünftig Handeln und tugendhaft Handeln zwei ganz verſchiedene Dinge ſind, daß Vernunft ſich eben ſowohl mit großer Bosheit, als mit großer Güte im Verein findet und der einen wie der andern durch ihren Beitritt erſt große Wirkſamkeit verleiht, daß ſie zur methodiſchen, konſequenten Ausführung des edeln, wie des ſchlechten Vorſatzes, der klugen wie der unverſtändigen Maxime, gleich bereit und dienſtbar iſt, welches eben ihre weibliche, empfangende und aufbewahrende, nicht ſelbſt erzeugende Natur ſo mit ſich bringt, — dieſes Alles habe ich im Anhange ausführlich auseinandergeſetzt, und durch Beiſpiele erläutert. Das dort Geſagte ſtänd hier an ſeinem eigentlichen Platz, hat indeſſen, wegen der Polemik gegen Kants vorgebliche praktiſche Vernunft, dorthin verlegt werden müſſen, wohin ich deshalb von hier wieder verweiſe.

Die vollkommenſte Entwickelung der praktiſchen Vernunft, im wahren und ächten Sinn des Worts, der höchſte Gipfel, zu dem der Menſch durch den bloßen Gebrauch ſeiner Vernunft gelangen kann, und auf welchem ſein Unterſchied vom Thiere ſich am deutlichſten zeigt, iſt als Ideal dargeſtellt im Stoiſchen Weiſen. Denn die Stoiſche Ethik iſt urſprünglich und weſentlich gar nicht Tugendlehre; ſondern bloß Anweiſung zum vernünftigen Leben, deſſen Ziel und Zweck Glück durch Geiſtesruhe iſt. Der tugendhafte Wandel findet ſich dabei gleichſam nur per accidens, als Mittel nicht als Zweck ein. Daher iſt die Stoiſche Ethik, ihrem ganzen Weſen und Geſichtspunkt nach, grundverſchieden von den unmittelbar auf Tugend dringenden ethiſchen Syſtemen, als da ſind die Lehren der Veda's, des Platon, des Chriſtenthums und Kants. Der Zweck der Stoiſchen Ethik iſt Glück: ſie zeigt aber, daß dieſes im innern Frieden und in der Ruhe des Geiſtes (αταραξια) allein ſicher zu finden ſei, und dieſe wieder allein durch Tugend: eben dieſes nur bedeutet der Ausdruck, daß Tugend höchſtes Gut ſei. Wenn nun aber freilich allmählig der Zweck über das Mittel vergeſſen wird, und die Tugend auf eine

Weiſe empfohlen wird, die ein ganz anderes Intereſſe, als das des eigenen Glückes verräth, indem es dieſem zu deutlich widerſpricht; ſo iſt dies eine von den Inkonſequenzen, durch welche in jedem Syſtem die unmittelbar erkannte, oder wie man ſagt gefühlte Wahrheit auf den rechten Weg zurückleitet, den Schlüſſen Gewalt anthuend: wie man es z. B. deutlich ſieht in der Ethik des Spinoza, welche aus dem egoiſtiſchen suum utile quaerere durch handgreifliche Sophismen reine Tugendlehre ableitet. Nach dem, wie ich den Geiſt der Stoiſchen Ethik aufgefaßt habe, liegt ihr Urſprung in dem Gedanken, ob das große Vorrecht des Menſchen, die Vernunft, welche ihm mittelbar, durch planmäßiges Handeln und was aus dieſem hervorgeht, ſo ſehr das Leben und deſſen Laſten erleichtert, nicht auch fähig wär, unmittelbar, d. h. durch bloße Erkenntniß, ihn den Leiden und Quaalen aller Art, welche ſein Leben füllen, auf ein Mal zu entziehen, entweder ganz, oder doch beinahe ganz. Man hielt es dem Vorzug der Vernunft nicht angemeſſen, daß das mit ihr begabte Weſen, welches durch dieſelbe eine Unendlichkeit von Dingen und Zuſtänden umfaßt und überſieht, dennoch durch die Gegenwart und durch die Vorfälle, welche die wenigen Jahre eines ſo kurzen, flüchtigen, ungewiſſen Lebens enthalten können, ſo heftigen Schmerzen, ſo großer Angſt und Leiden, die aus dem ungeſtümen Drang des Begehrens und Fliehens hervorgehn, preisgegeben ſeyn ſollte, und meinte, die gehörige Anwendung der Vernunft müßte den Menſchen darüber hinwegheben, ihn unverwundbar machen können. Man ſah ein, daß die Entbehrung, das Leiden, nicht unmittelbar und nothwendig hervorgieng aus dem Nicht-haben; ſondern erſt aus dem Haben-wollen und doch nicht haben; daß alſo dieſes Haben-wollen die nothwendige Bedingung iſt, unter der allein das Nicht-haben zur Entbehrung wird, und den Schmerz erzeugt. Man erkannte zudem aus Erfahrung, daß bloß die Hoffnung, der Anſpruch es iſt, der den Wunſch gebiert und nährt, daher uns weder die vielen Allen gemeinſamen und unvermeidlichen Uebel, noch die unerreichbaren Güter beunruhigen und plagen; ſondern allein das unbedeutende Mehr und Weniger des dem Menſchen Ausweichbaren und Erreichbaren; ja daß nicht nur das abſolut, ſondern auch ſchon das relativ Unerreichbare oder Unvermeidliche uns ganz ruhig läßt, daher die Uebel welche unſrer Individualität einmal beigegeben ſind, oder die Güter, welche ihr nothwendig verſagt bleiben müſſen, mit Gleichgültigkeit betrachtet werden, und daß, dieſer menſchlichen Eigenthümlichkeit zufolge, jeder Wunſch bald erſtirbt, und alſo keinen Schmerz mehr erzeugen kann, wenn nur keine Hoffnung ihm Nahrung giebt. Aus allem dieſem ergab ſich, daß alles Glück nur auf dem Verhältniß beruht zwiſchen unſeren Anſprüchen und dem was wir erhalten: wie groß oder klein die beiden Größen dieſes Verhältniſſes ſind, iſt einerlei und das Verhältniß kann ſowohl durch Verkleinerung der erſten Größe, als durch Vergrößerung der zweiten hergeſtellt werden: und eben ſo, daß alles Leiden eigentlich hervorgeht aus dem Misverhältniß deſſen, was wir fordern und erwarten, mit dem, was uns wird, welches Misverhältniß aber offenbar nur in der Erkenntniß liegt, *) und durch beſſere Einſicht völlig gehoben

---

*) Omnes perturbationes judicio censent fieri et opinione.
Cic. Tusc. 4, 6.

Ταρασσει τους ανθρωπους ου τα πραγματα, αλλα τα περι των πραγματων δογματα. Epictet. c. V.

werden könnte. Denn ſo oft ein Menſch irgendwie aus der Faſſung kommt, durch ein Unglück zu Boden geſchlagen wird, oder ſich erzürnt, oder verzagt; ſo zeigt er eben dadurch, daß er die Dinge anders findet, als er ſie erwartete, folglich daß er im Irrthum befangen war, die Welt und das Leben nicht kannte, nicht wußte, wie durch Zufall die lebloſe Natur, durch entgegengeſetzte Zwecke, auch durch Bosheit, die belebte den Willen des Einzelnen bei jedem Schritt durchkreuzt: er hat alſo entweder ſeine Vernunft nicht gebraucht, um zu einem allgemeinen Wiſſen dieſer Beſchaffenheit des Lebens zu kommen, oder auch es fehlt ihm an Urtheilskraft, wenn, was er im Allgemeinen weiß, er doch im Einzelnen nicht wiedererkennt und deshalb davon überraſcht und aus der Faſſung gebracht wird. So auch iſt jede lebhafte Freude ein Irrthum, ein Wahn, weil kein erreichter Wunſch dauernd befriedigen kann, auch weil jeder Beſitz und jedes Glück nur vom Zufall auf unbeſtimmte Zeit geliehen iſt, und daher in der nächſten Stunde wieder zurückgefordert werden kann. Jeder Schmerz aber beruht auf dem Verſchwinden eines ſolchen Wahns: beide alſo entſtehn aus fehlerhafter Erkenntniß, und dem Weiſen bleibt Jubel wie Schmerz immer fern, und keine Begebenheit ſtört ſeine ἀταραξία.

Dieſem Geiſt und Zweck der Stoa gemäß, fängt Epiktet damit an und kommt beſtändig darauf zurück, als auf den Kern ſeiner Weisheit, daß man wohl bedenken und unterſcheiden ſolle, was von uns abhängt und was nicht, daher auf letzteres durchaus nicht Rechnung machen, wodurch man zuverläſſig frei bleiben wird von allem Schmerz, Leiden und Angſt. Was nun aber von uns abhängt, iſt allein der Wille: und hier geſchieht nun ein allmähliger Uebergang zur Tugendlehre, indem bemerkt wird, daß, wie die von uns nicht abhängige Außenwelt Glück und Unglück beſtimmt, ſo aus dem Willen innere Zufriedenheit oder Unzufriedenheit mit uns ſelbſt hervorgehe. Nachher aber ward gefragt, ob man den beiden erſteren oder den beiden letzteren die Namen bonum et malum beilegen ſolle? Das war eigentlich willkührlich und beliebig und that nichts zur Sache. Aber dennoch ſtritten hierüber unaufhörlich die Stoiker mit Peripatetikern und Epikureern, unterhielten ſich mit der unſtatthaften Vergleichung zweier völlig inkommenſurabeln Größen und den daraus hervorgehenden entgegengeſetzten paradoxen Ausſprüchen, die ſie einander zuwarfen.

Zenon, der Stifter, ſcheint urſprünglich einen etwas andern Gang genommen zu haben. Der Ausgangspunkt war bei ihm dieſer: daß man zur Erlangung des höchſten Guts, d. h. der Glückſeligkeit durch Geiſtesruhe, übereinſtimmend mit ſich ſelbſt leben ſolle. (*το ὁμολογουμενως ζην τουτο εστι καθ᾽ ἑνα λογον και συμφωνον ζην.* — Stob. ecl. eth. p. 172.) Nun war aber dieſes allein dadurch möglich, daß man durchaus vernünftig, nach Begriffen, nicht nach wechſelnden Eindrücken und Launen ſich beſtimmte: da aber nur die Maxime unſers Handelns, nicht der Erfolg noch die äußern Umſtände in unſrer Gewalt ſind; ſo mußte man, um immer konſequent bleiben zu können, allein jene, nicht dieſe ſich zum Zweck machen; wodurch wieder die Tugendlehre eingeleitet wird.

Aber ſchon den unmittelbaren Nachfolgern des Zenon ſchien ſein Moralprincip — übereinſtimmend zu leben — zu formal und inhaltsleer. Sie gaben ihm daher materialen Gehalt, durch den Zuſatz: „übereinſtimmend mit der Natur zu leben“ (ὁμολογουμενως τῃ φυσει ζην.): welches, wie Stobäos a. a. O. berichtet, zuerſt vom **Kleanthes** hinzugeſetzt wurde und die Sache ſehr ins Weite ſchob, durch die große Sphäre des Begriffs und die Unbeſtimmtheit des Ausdrucks. Denn **Kleanthes** meinte die geſammte allgemeine Natur, **Chryſippos** aber die menſchliche Natur insbeſondre (Diog. Laërt. 7, 89.). Das dieſer letzteren allein Angemeſſene ſollte nachher die Tugend ſeyn, wie den thieriſchen Naturen Befriedigung thieriſcher Triebe, wodurch wieder gewaltſam zur Tugendlehre eingelenkt, und, es möchte biegen oder brechen, die Ethik durch die Phyſik begründet werden ſollte. Denn die Stoiker giengen überall auf Einheit des Princips: wie denn auch Gott und die Welt bei ihnen durchaus nicht zweierlei war.

Die Stoiſche Ethik im Ganzen genommen iſt in der That ein ſehr ſchätzbarer und achtungswerther Verſuch, das große Vorrecht des Menſchen, die Vernunft, zu einem wichtigen und heilbringenden Zweck zu benutzen, nämlich um ihn über die Leiden und Schmerzen, welchen jedes Leben anheimgefallen iſt, hinauszuheben, durch eine Anweiſung

„Qua ratione queas traducere leniter aevum:
Ne te semper inops agitet vexetque cupido,
Ne pavor et rerum mediocriter utilium spes.“

und ihn eben dadurch im höchſten Grade der Würde theilhaft zu machen, welche ihm, als vernünftigem Weſen im Gegenſatz des Thieres zuſteht und von der in dieſem Sinn allerdings die Rede ſeyn kann, nicht in einem andern. — Dieſe meine Anſicht der Stoiſchen Ethik brachte es mit ſich, daß ſie hier, bei

Darſtellung deſſen, was die Vernunft iſt und zu leiſten vermag, erwähnt werden mußte. So ſehr aber auch jener Zweck, durch Anwendung der Vernunft und durch eine bloß vernünftige Ethik in gewiſſem Grade erreichbar iſt, wie denn auch die Erfahrung zeigt, daß jene rein vernünftigen Karaktere, die man gemeinhin praktiſche Philoſophen nennt — und mit Recht, weil, wie der eigentliche d. i. der theoretiſche Philoſoph das Leben in den Begriff überträgt, ſie den Begriff ins Leben übertragen, — wohl die glücklichſten ſind; ſo fehlt dennoch ſehr viel, daß etwas Vollkommenes in dieſer Art zu Stande kommen und wirklich die richtig gebrauchte Vernunft uns aller Laſt und allen Leiden des Lebens entziehn und zur Glückſeligkeit führen könnte. Es liegt vielmehr ein vollkommner Widerſpruch darin, leben zu wollen ohne zu leiden, welchen daher auch das oft gebrauchte Wort „ſeliges Leben“ in ſich trägt: dieſes wird demjenigen gewiß einleuchtend ſeyn, der meine folgende Darſtellung bis ans Ende gefaßt haben wird. Dieſer Widerſpruch offenbart ſich auch ſchon in jener Ethik der reinen Vernunft ſelbſt, dadurch, daß der Stoiker genöthigt iſt, ſeiner Anweiſung zum glückſeligen Leben (denn das bleibt ſeine Ethik immer) eine Empfehlung des Selbſtmordes einzuflechten (wie ſich unter dem prächtigen Schmuck und Geräth orientaliſcher Despoten auch ein koſtbares Fläſchchen mit Gift findet), für den Fall nämlich, wo die Leiden des Körpers, die ſich durch keine Sätze und Schlüſſe wegphiloſophiren laſſen, überwiegend und unheilbar ſind, ſein alleiniger Zweck, Glückſeligkeit, alſo doch vereitelt iſt, und nichts bleibt, um dem Leiden zu entgehn, als der Tod, der aber dann gleichgültig, wie jede andre Arzenei, zu nehmen iſt. Hier wird ein ſtarker Gegenſatz offenbar, zwiſchen der Stoiſchen

Ethik und allen jenen oben erwähnten, welche Tugend an ſich und unmittelbar, auch mit den ſchwerſten Leiden, zum Zweck machen und nicht wollen, daß man um dem Leiden zu entfliehen, das Leben endige, obgleich keine von ihnen allen den wahren Grund zur Verwerfung des Selbſtmordes auszuſprechen wußte, ſondern mühſam allerhand Scheingründe zuſammenſuchte: im vierten Buch wird jener Grund im Zuſammenhang unſrer Betrachtung erſcheinen. Aber obiger Gegenſatz offenbart und beſtätigt eben den weſentlichen, im Grund-Princip liegenden Unterſchied, zwiſchen der Stoa, die eigentlich doch nur ein beſonderer Eudämonismus iſt, und jenen erwähnten Lehren, obgleich beide oft in den Reſultaten zuſammentreffen und ſcheinbare Verwandſchaft haben. Der oben erwähnte innere Widerſpruch aber, mit welchem die Stoiſche Ethik ſelbſt in ihrem Grundgedanken behaftet iſt, zeigt ſich ferner auch darin, daß ihr Ideal, der ſtoiſche Weiſe, in ihrer Darſtellung ſelbſt nie Leben oder innere poetiſche Wahrheit gewinnen konnte, ſondern ein hölzerner, ſteifer Gliedermann bleibt, mit dem man nichts anfangen kann, der ſelbſt nicht weiß wohin mit ſeiner Weisheit, deſſen vollkommne Ruhe, Zufriedenheit, Glückſeligkeit dem Weſen der Menſchheit gradezu widerſpricht und uns zu keiner anſchaulichen Vorſtellung davon kommen läßt. Wie ganz anders erſcheinen, neben ihn geſtellt, die Weltüberwinder und freiwilligen Büßer, welche die Indiſche Weisheit uns aufſtellt und wirklich hervorgebracht hat, oder gar der Heiland des Chriſtenthums, jene vortreffliche Geſtalt, voll tiefen Lebens, von größter poetiſcher Wahrheit und höchſter Bedeutſamkeit, die jedoch bei vollkommner Tugend Heiligkeit und Erhabenheit, im Zuſtande des höchſten Leidens vor uns ſteht.

Zweites Buch.

Die
Welt als Wille

erſte Betrachtung:

Die Objektivation des Willens.

Daß ich erkenne, was die Welt
Im Innerſten zuſammenhält,
Schau' alle Wirkenskraft und Samen,
Und thu' nicht mehr in Worten kramen.

Göthe.

Wir haben im erſten Buch die Vorſtellung nur als ſolche, alſo nur der allgemeinen Form nach, betrachtet. Zwar, was die abſtrakte Vorſtellung, den Begriff, betrifft, ſo wurde dieſe uns auch ihrem Gehalt nach bekannt, ſofern ſie nämlich allen Gehalt und Bedeutung allein hat durch ihre Beziehung auf die anſchauliche Vorſtellung, ohne welche ſie werth- und inhaltslos wäre. Gänzlich alſo auf die anſchauliche Vorſtellung hingewieſen, werden wir verlangen, auch ihren Inhalt, ihre näheren Beſtimmungen und die Geſtalten, welche ſie uns vorführt, kennen zu lernen. Beſonders wird uns daran gelegen ſeyn, über ihre eigentliche Bedeutung einen Aufſchluß zu erhalten, über jene ihre ſonſt nur gefühlte Bedeutung, vermöge welcher dieſe Bilder nicht, wie es außerdem ſeyn müßte, völlig fremd und nichtsſagend an uns vorüberziehn, ſondern unmittelbar uns anſprechen, verſtanden werden und ein Intereſſe erhalten, welches unſer ganzes Weſen in Anſpruch nimmt.

Wir richten unſern Blick auf die Mathematik, die Naturwiſſenſchaft und die Philoſophie, von welchen jede uns hoffen läßt, daß ſie einen Theil des gewünſchten Aufſchluſſes geben werde. — Nun finden wir aber zuvörderſt die Philoſophie als ein Ungeheuer mit vielen Köpfen, deren jeder eine andre Sprache redet. Zwar ſind ſie über den hier angeregten Punkt, die Bedeutung jener anſchaulichen Vorſtellung, nicht alle uneinig unter einander: denn, mit Ausnahme der Skeptiker und Idealiſten, reden die andern, der Hauptſache nach, ziemlich übereinſtimmend von einem Objekt, welches der Vorſtellung zum Grunde läge, und welches zwar von der Vorſtellung ſeinem ganzen Seyn und Weſen nach verſchieden, dabei ihr aber doch in allen Stücken ſo ähnlich als ein Ei dem andern wäre. Uns wird aber damit nicht geholfen ſeyn: denn wir wiſſen ſolches Objekt von der Vorſtellung gar nicht zu unterſcheiden; ſondern finden, daß beide nur Eines und daſſelbe ſind, da alles Objekt immer und ewig ein Subjekt vorausſetzt und daher doch Vorſtellung bleibt, wie wir denn auch das Objektſeyn als zur allgemeinſten Form der Vorſtellung, welche eben das Zerfallen in Objekt und Subjekt iſt, gehörig, erkannt haben: zudem iſt der Satz vom Grund, auf den man ſich dabei beruft, uns ebenfalls nur Form der Vorſtellung, nämlich die geſetzmäßige Verbindung einer Vorſtellung mit einer andern, nicht aber die Verbindung der geſammten, endlichen oder endloſen Reihe der Vorſtellungen mit etwas, das gar nicht Vorſtellung wäre, alſo auch gar nicht vorſtellbar ſeyn kann. — Von Skeptikern aber und Idealiſten iſt oben, bei Erörterung des Streites über die Realität der Außenwelt, geredet worden.

Suchen wir nun um die gewünſchte nähere Kenntniß jener uns nur ganz allgemein, der bloßen Form nach, bekannt gewordenen anſchaulichen Vorſtellung bei der Mathematik nach; ſo wird uns dieſe von jenen Vorſtellungen nur reden, ſofern ſie Zeit und Raum füllen, d. h. ſofern ſie Größen ſind: ſie wird das Wieviel und Wiegroß höchſt genau angeben: da aber dieſes immer nur relativ, d. h. eine Vergleichung einer Vorſtellung mit andern, und zwar nur in jener einſeitigen Rückſicht auf Größe iſt; ſo wird auch dieſes nicht die Auskunft ſeyn, die wir hauptſächlich ſuchen.

Blicken wir endlich auf das weite, in viele Felder getheilte Gebiet der Naturwiſſenſchaft; ſo können wir zuvörderſt zwei Hauptabtheilungen derſelben unterſcheiden. Sie iſt entweder Beſchreibung von Geſtalten, welche ich Morphologie, oder Erklärung der Veränderungen, welche ich Aetiologie nenne. Erſtere betrachtet die bleibenden Formen; letztere die wandelnde Materie, nach den Geſetzen ihres Uebergangs aus einer Form in die andere. Erſtere iſt das, was man, wenn gleich uneigentlich, Naturgeſchichte nennt, in ſeinem ganzen Umfange: beſonders als Botanik und Zoologie lehrt ſie uns die verſchiedenen, beim unaufhörlichen Wechſel der Individuen, bleibenden, organiſchen und dadurch feſt beſtimmten Geſtalten kennen, welche einen großen Theil des Inhalts der anſchaulichen Vorſtellung ausmachen: ſie werden von ihr klaſſifizirt, geſondert, vereinigt, nach natürlichen und künſtlichen Syſtemen geordnet, unter Begriffe gebracht, welche eine Ueberſicht und Kenntniß aller möglich machen. Es wird ferner auch eine durch alle gehende unendlich nüancirte Analogie derſelben im Ganzen und in den Theilen nachgewieſen, vermöge welcher ſie ſehr mannigfaltigen Variationen auf ein nicht mitgegebenes Thema gleichen. Der Uebergang der Materie in jene Geſtalten, d. h. die Entſtehung der Individuen, iſt kein Haupttheil der Betrachtung, da jedes Individuum aus dem ihm gleichen durch Zeugung hervorgeht, welche überall gleich geheimnißvoll, ſich bis jetzt der deutlichen Erkenntniß entzieht: das Wenige aber, was man davon weiß, findet ſeine Stelle in der Phyſiologie, die ſchon der ätiologiſchen Naturwiſſenſchaft angehört. Zu dieſer neigt ſich auch ſchon die der Hauptſache nach zur Morphologie gehörende Mineralogie hin, beſonders da, wo ſie Geologie wird. Eigentliche Aetiologie ſind nun alle die Zweige der Naturwiſſenſchaft, welchen die Erkenntniß der Urſach und Wirkung überall die Hauptſache iſt: dieſe lehren, wie gemäß einer unfehlbaren Regel, auf einen Zuſtand der Materie nothwendig ein beſtimmter anderer folgt, wie eine beſtimmte Veränderung nothwendig eine andere beſtimmte bedingt und herbeiführt: welche Nachweiſung Erklärung genannt wird. Hier finden wir nun hauptſächlich Mechanik, Phyſik, Chemie, Phyſiologie.

Wenn wir uns aber ihrer Belehrung hingeben, ſo werden wir bald gewahr, daß die Auskunft, welche wir hauptſächlich ſuchen, uns von der Aetiologie ſo wenig als von der Morphologie zu Theil wird. Dieſe letztere führt uns unzählige, unendlich mannigfaltige und doch durch eine unverkennbare Familienähnlichkeit verwandte Geſtalten vor, für uns Vorſtellungen, die auf dieſem Wege uns ewig fremd bleiben und, wenn man bloß ſo betrachtet, gleich unverſtandenen Hieroglyphen vor uns ſtehn. — Die Aetiologie hingegen lehrt uns, wie, nach dem Geſetz von Urſach und Wirkung, dieſer beſtimmte Zuſtand der Materie jenen andern herbeiführt, und damit hat ſie ihn erklärt und das Ihrige gethan. Indeſſen thut ſie im Grunde nichts weiter, als daß ſie die geſetzmäßige Ordnung, nach der die Zuſtände in Raum und Zeit eintreten, nachweiſt und für alle Fälle lehrt, welche Erſcheinung zu dieſer Zeit an dieſem Ort nothwendig eintreten muß: ſie beſtimmt ihnen alſo ihre Stelle in Zeit und Raum, nach einem Geſetz, deſſen beſtimmten Inhalt die Erfahrung gelehrt hat, deſſen allgemeine Form und Nothwendigkeit jedoch unabhängig von ihr uns bewußt iſt. Ueber das innere Weſen irgend einer jener Erſcheinungen erhalten wir dadurch aber nicht den mindeſten Aufſchluß: dieſes wird Naturkraft genannt und liegt außerhalb des Gebiets der ätiologiſchen Erklärung, welche die unwandelbare Konſtanz des Eintritts der Aeußerung einer ſolchen Kraft, ſo oft die ihr bekannten Bedingungen dazu da ſind, Naturgeſetz nennt. Dieſes Naturgeſetz, dieſe Bedingungen, dieſer Eintritt, in Bezug auf beſtimmten Ort zu beſtimmter Zeit, ſind aber Alles was ſie weiß und je wiſſen kann. Die Kraft ſelbſt die ſich äußert, das innere Weſen der nach jenen Geſetzen eintretenden Erſcheinungen bleibt ihr ewig ein Geheimniß, ein ganz Fremdes und Unbekanntes, ſowohl bei der einfachſten als bei der komplicirteſten Erſcheinung. Denn wiewohl die Aetiologie bis jetzt ihren Zweck am vollkommenſten in der Mechanik, am unvollkommenſten in der Phyſiologie erreicht hat; ſo iſt dennoch die Kraft, vermöge welcher ein Stein zur Erde fällt, oder ein Körper den andern fortſtößt, ihrem innern Weſen nach, uns nicht minder fremd und geheimnißvoll, als die welche die Bewegungen und das Wachsthum eines Thiers hervorbringt. Die Mechanik ſetzt Materie, Schwere, Undurchdringlichkeit, Mittheilbarkeit der Bewegung durch Stoß, Starrheit u. ſ. w. als unergründlich voraus, nennt ſie Naturkräfte, ihr nothwendiges und regelmäßiges Erſcheinen unter gewiſſen Bedingungen Naturgeſetz, und danach erſt fängt ſie ihre Erklärung an, welche darin beſteht, daß ſie treu und mathematiſch genau angiebt, wie, wo, wann jede Kraft ſich äußert, und daß ſie jede ihr vorkommende Erſcheinung auf eine jener Kräfte zurückführt. Eben ſo machen es Phyſik, Chemie, Phyſiologie in ihrem Gebiet, nur daß ſie noch vielmehr vorausſetzen und weniger leiſten. Demzufolge wäre auch die vollkommenſte ätiologiſche Erklärung der geſammten Natur eigentlich nie mehr, als ein Verzeichniß der unerklärlichen Kräfte und eine ſichere Angabe der Regel, nach welcher die Erſcheinungen derſelben in Zeit und Raum eintreten, ſich ſuccediren, einander Platz machen: aber das innere Weſen der alſo erſcheinenden Kräfte müßte ſie, weil das Geſetz dem ſie folgt nicht dahin führt, ſtets unerklärt laſſen, und bei der Erſcheinung und deren Ordnung ſtehen bleiben. Sie wäre inſofern dem Durchſchnitt eines Marmors zu vergleichen, welcher vielerlei Adern neben einander zeigt, nicht aber den Lauf jener Adern im Innern des Marmors bis zu jener Fläche erkennen läßt. Oder wenn ich mir ein ſcherzhaftes Gleichniß, weil es frappanter iſt, erlauben darf, — bei der vollendeten Aetiologie der ganzen Natur, müßte dem philoſophiſchen Forſcher doch immer ſo zu Muthe ſeyn, wie Jemanden, der, er wüßte gar nicht wie, in eine ihm gänzlich unbekannte Geſellſchaft gerathen wär, von deren Mitgliedern, der Reihe nach, ihm immer eines das andere als deſſen Freund und Vetter präſentirte und ſo hinlänglich bekannt machte: er ſelbſt aber hätte unterdeſſen, indem er jedesmal ſich über den Präſentirten zu freuen verſicherte, ſtets die Frage auf den Lippen: „aber wie Teufel komme ich denn zu der ganzen Geſellſchaft?“

Alſo auch die Aetiologie kann uns nimmermehr über jene Erſcheinungen, welche wir nur als unſere

Vorſtellungen kennen, den erwünſchten, uns hierüber hinausführenden Aufſchluß geben. Denn nach allen ihren Erklärungen, ſtehn ſie noch als bloße Vorſtellungen, deren Bedeutung wir nicht verſtehen, völlig fremd vor uns. Die urſächliche Verknüpfung giebt bloß die Regel und relative Ordnung ihres Eintritts in Zeit und Raum an, lehrt uns aber das, was alſo eintritt, nicht näher kennen. Zudem hat das Geſetz der Kauſalität ſelbſt nur Gültigkeit für Vorſtellungen, für Objekte einer beſtimmten Klaſſe, unter deren Vorausſetzung es allein Bedeutung hat, es iſt alſo, wie dieſe Objekte ſelbſt, immer nur in Beziehung auf das Subjekt, alſo bedingterweiſe da, weshalb es auch eben ſowohl wenn man vom Subjekt ausgeht, d. h. a priori, als wenn man vom Objekt ausgeht, d. h. a posteriori, erkannt wird, wie eben Kant uns gelehrt hat.

Was aber uns jetzt zum Forſchen antreibt, iſt eben, daß es uns nicht genügt zu wiſſen, daß wir Vorſtellungen haben, daß ſie ſolche und ſolche ſind, und nach dieſen und jenen Geſetzen, deren allgemeiner Ausdruck allemal der Satz vom Grund iſt, zuſammenhängen. Wir wollen die Bedeutung jener Vorſtellungen wiſſen, wir fragen, ob dieſe Welt nichts weiter als Vorſtellung iſt, in welchem Fall ſie wie ein weſenloſer Traum oder ein geſpenſterhaftes Luftgebilde an uns vorüberziehn müßte, nicht unſrer Beobachtung werth: oder aber ob ſie noch etwas anderes, noch etwas außerdem iſt, und was ſodann dieſes ſei. Soviel iſt gleich gewiß, daß dieſes Nachgefragte etwas von der Vorſtellung völlig und ſeinem ganzen Weſen nach grundverſchiedenes ſeyn muß, dem daher auch ihre Formen und ihre Geſetze völlig fremd ſeyn müſſen, daß man daher von der Vorſtellung aus zu ihm nicht am Leitfaden derjenigen Geſetze gelangen kann, die nur Objekte, Vorſtellungen, untereinander verbinden, welches die Geſtaltungen des Satzes vom Grunde ſind.

In der That würde die nachgeforſchte Bedeutung der mir lediglich als meine Vorſtellung gegenüberſtehenden Welt, oder der Uebergang von ihr als bloßer Vorſtellung des erkennenden Subjekts zu dem, was ſie noch außerdem ſeyn mag, nimmermehr zu finden ſeyn, wenn der Forſcher ſelbſt nichts weiter als das rein erkennende Subjekt (geflügelter Engelskopf ohne Leib) wäre. Nun aber wurzelt er ſelbſt in jener Welt, findet ſich nämlich in ihr als *Individuum*, d. h. ſein Erkennen, welches der bedingende Träger der ganzen Welt als Vorſtellung iſt, iſt dennoch durchaus vermittelt durch einen Leib, deſſen Affektionen, wie gezeigt, dem Verſtande der Ausgangspunkt der Anſchauung jener Welt ſind. Dieſer Leib iſt dem rein erkennenden Subjekt als ſolchem eine Vorſtellung wie jede andere, ein Objekt unter Objekten: die Bewegungen, die Aktionen deſſelben ſind ihm in ſoweit nicht anders, als wie die Veränderungen aller andern anſchaulichen Objekte bekannt, und wären ihm eben ſo fremd und unverſtändlich, wenn die Bedeutung derſelben ihm nicht etwa auf eine ganz andere Art enträthſelt wär. Sonſt ſäh er ſein Handeln auf dargebotene Motive mit der Konſtanz eines Naturgeſetzes erfolgen, eben wie die Veränderungen andrer Objekte auf Urſachen, Reize, Motive. Er würde aber den Einfluß der Motive nicht näher verſtehn, als die Verbindung jeder andern ihm erſcheinenden Wirkung mit ihrer Urſache. Er würde dann das innere ihm unverſtändliche Weſen jener Aeußerungen und Handlungen ſeines Leibes, eben auch eine

Kraft, eine Qualität, oder einen Karakter, nach Belieben, nennen, aber weiter keine Einſicht darin haben. Dieſem allen nun aber iſt nicht ſo: vielmehr iſt dem als Individuum erſcheinenden Subjekt des Erkennens das Wort des Räthſels gegeben: und dieſes Wort heißt *Wille*. Dieſes, und dieſes allein, giebt ihm den Schlüſſel zu ſeiner eigenen Erſcheinung, offenbart ihm die Bedeutung, zeigt ihm das innere Getriebe ſeines Weſens, ſeines Thuns, ſeiner Bewegungen. Dem Subjekt des Erkennens, welches durch ſeine Identität mit dem Leibe als Individuum auftritt, iſt dieſer Leib auf zwei ganz verſchiedene Weiſen gegeben: einmal als Vorſtellung in verſtändiger Anſchauung, als Objekt unter Objekten, und den Geſetzen dieſer unterworfen: ſodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weiſe, nämlich als jenes Jedem unmittelbar bekannte, welches das Wort *Wille* bezeichnet. Jeder Akt ſeines Willens iſt ſofort und unausbleiblich auch eine Bewegung ſeines Leibes: er kann den Akt nicht wirklich wollen, ohne zugleich wahrzunehmen, daß er als Bewegung des Leibes erſcheint. Der Willensakt und die Aktion des Leibes ſind nicht zwei objektiv erkannte verſchiedene Zuſtände, die das Band der Kauſalität verknüpft, ſtehn nicht im Verhältniß der Urſache und Wirkung; ſondern ſie ſind Eines und daſſelbe, nur auf zwei gänzlich verſchiedene Weiſen gegeben: einmal ganz unmittelbar und einmal in der Anſchauung für den Verſtand. Die Aktion des Leibes iſt nichts anderes, als der objektivirte, d. h. in die Anſchauung getretene Akt des Willens. Weiterhin wird ſich uns zeigen, daß dieſes von jeder Bewegung des Leibes gilt, nicht bloß von der auf Motiven, ſondern auch von der auf bloßen Reizen erfolgenden ſogenannten unwillkührlichen, ja daß der ganze

Leib nichts anderes als der objektivirte, d. h. zur Vorſtellung gewordene Wille iſt: welches alles ſich im weitern Verfolg ergeben und deutlich werden wird. Ich werde daher den Leib, welchen ich im vorigen Buche und in der einleitenden Abhandlung, nach dem dort mit Abſicht einſeitig genommenen Standpunkt, (den der Vorſtellung), das unmittelbare Objekt hieß, hier in einer andern Rückſicht die Objektität des Willens nennen. Auch kann man daher in gewiſſem Sinne ſagen: der Wille iſt die Erkenntniß a priori des Leibes, und der Leib die Erkenntniß a posteriori des Willens. — Willensbeſchlüſſe, die ſich auf die Zukunft beziehn, ſind bloße Ueberlegungen der Vernunft, über das was man dereinſt wollen wird, nicht eigentliche Willensakte: nur die Ausführung ſtempelt den Entſchluß, der bis dahin immer nur noch veränderlicher Vorſatz iſt, und nur in der Vernunft, in abstracto exiſtirt. In der Reflexion allein iſt Wollen und Thun verſchieden: in der Wirklichkeit ſind ſie Eins. Jeder wahre, ächte, unmittelbare Akt des Willens iſt ſofort und unmittelbar auch erſcheinender Akt des Leibes: und dieſem entſprechend iſt andrerſeits jede Einwirkung auf den Leib ſofort und unmittelbar auch Einwirkung auf den Willen: ſie heißt alſo ſolche Schmerz, wenn ſie dem Willen zuwider; Wohlbehagen, Wolluſt, wenn ſie ihm gemäß iſt. Die Gradationen beider ſind ſehr verſchieden. Man hat aber gänzlich Unrecht, wenn man Schmerz und Wolluſt Vorſtellungen nennt: das ſind ſie keineswegs, ſondern unmittelbare Affektionen des Willens, in ſeiner Erſcheinung, dem Leibe: ein erzwungenes augenblickliches Wollen oder Nichtwollen des Eindrucks den dieſer erleidet. Unmittelbar als bloße Vorſtellungen zu betrachten und daher von dem eben Geſagten auszunehmen, ſind nur gewiſſe wenige Eindrücke auf den Leib, die den Willen nicht anregen und durch welche allein der Leib unmittelbares Objekt des Erkennens iſt, da er als Anſchauung im Verſtande ſchon mittelbares Objekt gleich allen andern iſt. Das hier Gemeinte ſind nämlich die Affektionen der rein objektiven Sinne, des Geſichts, Gehörs und Getaſtes, wiewohl auch nur ſofern dieſe Organe auf die ihnen beſonders eigenthümliche ſpecifiſche, naturgemäße Weiſe afficirt werden, welche eine ſo äußerſt ſchwache Anregung der geſteigerten und ſpecifiſch modificirten Senſibilität dieſer Theile iſt, daß ſie nicht den Willen afficirt; ſondern, durch keine Anregung deſſelben geſtört, nur dem Verſtande die Data liefert, aus denen die Anſchauung wird. Jede ſtärkere oder anderartige Affektion jener Sinneswerkzeuge iſt aber ſchmerzhaft, d. h. dem Willen entgegen, zu deſſen Objektität alſo auch ſie gehören. — Nervenſchwäche äußert ſich darin, daß die Eindrücke, welche bloß den Grad von Stärke haben ſollten, der hinreicht ſie zu Datis für den Verſtand zu machen, den höhern Grad erreichen, auf welchem ſie den Willen bewegen, d. h. Schmerz oder Wohlgefühl erregen, wiewohl öfterer Schmerz, der aber zum Theil dumpf und undeutlich iſt, daher nicht nur einzelne Töne und ſtarkes Licht ſchmerzlich empfinden läßt, ſondern auch im Allgemeinen krankhafte hypochondriſche Stimmung veranlaßt, ohne deutlich erkannt zu werden. — Ferner zeigt ſich die Identität des Leibes und Willens unter anderm auch darin, daß jede heftige und übermäßige Bewegung des Willens, d. h. jeder Affekt, ganz unmittelbar den Leib und deſſen inneres Getriebe erſchüttert und den Gang ſeiner vitalen Funktionen ſtört.

Endlich iſt die Erkenntniß, welche ich von meinem Willen habe, obwohl eine unmittelbare, doch von der meines Leibes nicht zu trennen. Ich erkenne meinen Willen nicht im Ganzen, nicht als Einheit, nicht vollkommen ſeinem Weſen nach, ſondern ich erkenne ihn allein in ſeinen einzelnen Akten, alſo in der Zeit, welche die Form der Erſcheinung meines Leibes, wie jedes Objekts iſt: daher iſt der Leib Bedingung der Erkenntniß meines Willens. Dieſen Willen ohne meinen Leib kann ich demnach eigentlich nicht vorſtellen. In der einleitenden Abhandlung iſt zwar der Wille, oder vielmehr das Subjekt des Wollens als eine beſondere Klaſſe der Vorſtellungen oder Objekte aufgeſtellt: allein ſchon daſelbſt ſahen wir dieſes Objekt mit dem Subjekt zuſammenfallen, d. h. eben aufhören Objekt zu ſeyn: wir nannten dort dieſes Zuſammenfallen das Wunder κατ' ἐξοχην: gewiſſermaaßen iſt die ganze gegenwärtige Schrift die Erklärung deſſelben. — Sofern ich meinen Willen eigentlich als Objekt erkenne, erkenne ich ihn als Leib: dann bin ich aber wieder bei der in jener Abhandlung aufgeſtellten erſten Klaſſe der Vorſtellungen, d. h. bei den realen Objekten. Wir werden im weitern Fortgang mehr und mehr einſehn, daß jene erſte Klaſſe der Vorſtellungen ihren Aufſchluß, ihre Enträthſelung eben nur findet an der dort aufgeſtellten vierten Klaſſe, welche nicht mehr eigentlich als Objekt dem Subjekt gegenüberſtehn wollte, und daß wir, dem entſprechend, aus dem die vierte Klaſſe beherrſchenden Geſetz der Motivation, das innere Weſen des in der erſten Klaſſe geltenden Geſetzes der Kauſalität, und deſſen was dieſem gemäß geſchieht, verſtehn lernen müſſen.

Die nun vorläufig dargeſtellte Identität des Willens und des Leibes kann nur wie hier, und zwar zum erſten Male, geſchehen iſt, und im weitern

Fortgang mehr und mehr geſchehn ſoll, nachgewieſen, d. h. aus dem unmittelbaren Bewußtſeyn, aus der Erkenntniß in concreto zum Wiſſen der Vernunft erhoben, oder in die Erkenntniß in abstracto übertragen werden: hingegen kann ſie ihrer Natur nach niemals bewieſen, d. h. als mittelbare Erkenntniß aus einer andern unmittelbareren abgeleitet werden, eben weil ſie ſelbſt die unmittelbarſte iſt, und wenn wir ſie nicht als ſolche auffaſſen und feſthalten, werden wir vergebens erwarten, ſie irgend mittelbar, als abgeleitete Erkenntniß wiederzuerhalten. Sie iſt eine Erkenntniß ganz eigener Art, deren Wahrheit eben deshalb nicht einmal eigentlich unter eine der vier Rubriken gebracht werden kann, in welche ich in der einleitenden Abhandlung §. 32. ff. alle Wahrheit getheilt habe, nämlich in logiſche, empiriſche, metaphyſiſche und metalogiſche: denn ſie iſt nicht, wie alle jene, die Beziehung einer abſtrakten Vorſtellung auf eine andere Vorſtellung, oder auf die nothwendige Form des intuitiven oder des abſtrakten Vorſtellens; ſondern ſie iſt die Beziehung eines Urtheils auf das Verhältniß, welches eine anſchauliche Vorſtellung, der Leib, zu dem hat, was gar nicht Vorſtellung iſt, ſondern ein von dieſer toto genere Verſchiedenes: Wille. Ich möchte darum dieſe Wahrheit vor allen andern auszeichnen und ſie κατ᾽ ἐξοχὴν *philoſophiſche Wahrheit* nennen. Den Ausdruck derſelben kann man verſchiedentlich wenden und ſagen: mein Leib und mein Wille ſind Eines; — oder was ich als anſchauliche Vorſtellung meinen Leib nenne, nenne ich, ſofern ich deſſelben auf eine ganz verſchiedene, keiner andern zu vergleichende Weiſe mir bewußt bin, meinen Willen; — oder, mein Leib iſt die *Objektität* meines Willens; —

oder, abgeſehn davon, daß mein Leib meine Vorſtellung iſt, iſt er nur noch mein Wille; u. ſ. w.

Wenn wir im erſten Buche, mit innerm Widerſtreben, den eigenen Leib, wie alle übrigen Objekte dieſer anſchaulichen Welt, für bloße Vorſtellung des erkennenden Subjekts erklärten; ſo iſt es uns nunmehr deutlich geworden, was im Bewußtſeyn eines Jeden, die Vorſtellung des eigenen Leibes von allen andern, dieſer übrigens ganz gleichen, unterſcheidet, nämlich dies, daß der Leib noch in einer ganz andern, toto genere verſchiedenen Art im Bewußtſeyn vorkommt, die man durch das Wort *Wille* bezeichnet, und daß eben dieſe doppelte Erkenntniß, die wir vom eignen Leibe haben, uns über ihn ſelbſt, über ſein Wirken und Bewegen auf Motive, wie auch über ſein Leiden durch äußere Einwirkung, mit Einem Wort, über das was er, nicht als Vorſtellung, ſondern außerdem, alſo *an ſich* iſt, denjenigen Aufſchluß giebt, welchen wir über das Weſen, Wirken und Leiden aller andern realen Objekte unmittelbar nicht haben.

Das erkennende Subjekt iſt eben durch dieſe beſondere Beziehung auf den einen Leib, der ihm, außer derſelben betrachtet, nur eine Vorſtellung gleich allen übrigen iſt, Individuum. Die Beziehung aber, vermöge welcher das erkennende Subjekt *Individuum* iſt, iſt ebendeshalb nur zwiſchen ihm und einer einzigen unter allen ſeinen Vorſtellungen, daher es nur dieſer einzigen nicht bloß als einer Vorſtellung, ſondern zugleich in ganz andrer Art, nämlich als eines Willens, ſich bewußt iſt. Da aber, wenn es von jener beſonderen Beziehung, von jener zwiefachen und ganz heterogenen Erkenntniß des Einen und Nämlichen, abſtrahirt; dann jenes Eine, der Leib, eine Vorſtellung gleich allen andern iſt: ſo muß, um ſich hierüber zu orientiren, das erkennende Individuum entweder annehmen, daß das Unterſcheidende jener einen Vorſtellung bloß darin liegt, daß ſeine Erkenntniß nur zu jener einen Vorſtellung in dieſer doppelten Beziehung ſteht, nur in dieſes eine anſchauliche Objekt ihm auf zwei Weiſen zugleich die Einſicht offen ſteht, daß dies aber nicht durch einen Unterſchied dieſes Objekts von allen andern, ſondern nur durch einen Unterſchied des Verhältniſſes ſeiner Erkenntniß zu dieſem einen Objekt, von dem ſo es zu allen andern hat, zu erklären iſt; oder auch es muß annehmen, daß dieſes eine Objekt weſentlich von allen andern verſchieden iſt, ganz allein unter allen zugleich Wille und Vorſtellung iſt, die übrigen hingegen bloße Vorſtellung, d. h. bloße Phantome ſind, ſein Leib alſo das einzige wirkliche Individuum in der Welt, d. h. die einzige Willenserſcheinung und das einzige unmittelbare Objekt des Subjekts. — Daß die andern Objekte, als bloße Vorſtellungen betrachtet, ſeinem Leibe gleich ſind, d. h. wie dieſer den (nur als Vorſtellung ſelbſt möglicherweiſe vorhandenen) Raum füllen, und auch wie dieſer im Raum wirken, dies iſt zwar beweisbar gewiß, aus dem für Vorſtellungen a priori ſichern Geſetz der Kauſalität, welches keine Wirkung ohne Urſache zuläßt: aber, abgeſehn davon, daß ſich von der Wirkung nur auf eine Urſache überhaupt, nicht auf eine gleiche Urſache ſchließen läßt; ſo iſt man hiemit immer noch im Gebiet der bloßen Vorſtellung, für die allein das Geſetz der Kauſalität gilt, und über welches hinaus es nie führen kann. Ob aber die dem Individuo nur als Vorſtellungen bekannten Objekte, dennoch, gleich ſeinem eigenen Leibe, Erſcheinungen eines Willens ſind: dies iſt, wie bereits im vorigen Buche ausgeſprochen, der eigentliche Sinn der Frage nach der Realität der Außenwelt: daſſelbe zu leugnen, iſt der Sinn des *theoretiſchen Egoismus*, der eben dadurch alle Erſcheinungen, außer ſeinem eigenen Individuum, für Phantome hält, wie der praktiſche Egoismus genau daſſelbe in praktiſcher Hinſicht thut, nämlich nur die eigene Perſon als eine wirklich ſolche, alle übrigen aber als bloße Phantome anſieht und behandelt. Der theoretiſche Egoismus iſt zwar durch Beweiſe nimmermehr zu widerlegen: dennoch iſt er zuverläſſig in der Philoſophie nie anders denn als ſkeptiſches Sophisma, d. h. zum Schein gebraucht worden: als ernſtliche Ueberzeugung hingegen könnte er allein im Tollhauſe gefunden werden: als ſolche bedürfte es dann gegen ihn nicht ſowohl eines Beweiſes, als einer Kur: daher wir uns inſofern auf ihn nicht weiter einlaſſen, ſondern ihn allein als die letzte Feſte des Skeptizismus, der immer polemiſch iſt, betrachten. Bringt nun alſo unſre ſtets an Individualität gebundene und eben hierin ihre Beſchränkung habende Erkenntniß es nothwendig mit ſich, daß Jeder nur Eines *ſeyn*, hingegen alles andere *erkennen* kann, welche Beſchränkung eben eigentlich das Bedürfniß der Philoſophie erzeugt; ſo werden wir, die wir eben deshalb durch Philoſophie die Schranken unſrer Erkenntniß zu erweitern ſtreben, jenes ſich uns hier entgegenſtellende ſkeptiſche Argument des theoretiſchen Egoismus anſehn als eine kleine Gränzfeſtung, die zwar für immer unbezwinglich iſt, deren Beſatzung aber durchaus auch nie aus ihr herauskann, daher man ſie vorbeigehn und ohne Gefahr im Rücken liegen laſſen darf.

Wir werden demzufolge die nunmehr zur Deutlichkeit erhobene doppelte, auf zwei völlig heterogene Weiſen gegebene Erkenntniß, die wir vom Weſen und Wirken unſeres eigenen Leibes haben, weiterhin als einen Schlüſſel zum Weſen jeder Erſcheinung in der Natur gebrauchen und alle Objekte, die nicht unſer eigener Leib, daher nicht auf doppelte Weiſe, ſondern allein als Vorſtellungen unſerm Bewußtſeyn gegeben ſind, eben nach Analogie jenes Leibes beurtheilen und daher annehmen, daß, wie ſie einerſeits ganz ſo wie er Vorſtellung und darin mit ihm gleichartig ſind, auch andrerſeits, wenn man ihr Daſeyn als Vorſtellung des Subjekts bei Seite ſetzt, das dann noch übrig Bleibende ſeinem innern Weſen nach daſſelbe ſeyn muß, als was wir an uns Wille nennen. Ich ſage, ſeinem innerſten Weſen nach: dieſes Weſen des Willens aber haben wir zuvörderſt näher kennen zu lernen, damit wir das, was nicht ihm ſelbſt, ſondern ſchon ſeiner viele Grade habenden Erſcheinung angehört, von ihm zu unterſcheiden wiſſen: dergleichen iſt z. B. das Begleitetſeyn von Erkenntniß und das dadurch bedingte Beſtimmtwerden durch Motive: dieſes gehört, wie wir im weitern Fortgang einſehen werden, nicht ſeinem Weſen; ſondern bloß ſeiner deutlichſten Erſcheinung als Thier und Menſch an. Wenn ich daher ſagen werde: die Kraft, welche den Stein zur Erde treibt, iſt ihrem Weſen nach, an ſich und außer aller Vorſtellung, Wille; ſo wird man dieſem Satz nicht die tolle Meinung unterlegen, daß der Stein ſich nach einem erkannten Motive bewegt, weil im Menſchen der Wille alſo erſcheint. *) —

---

*) Wir werden alſo keineswegs dem Bako v. Verulam beiſtimmen, wenn er (de augm. scient. L. 4. in fine) meint, daß alle mechaniſchen und phyſiſchen Bewegungen der Körper erſt nach vorhergegangener Perception in dieſen Körpern erfolgten;

Nunmehr aber wollen wir das bis hieher vorläufig und allgemein Dargeſtellte ausführlicher und deutlicher nachweiſen, begründen und in ſeinem ganzen Umfang entwickeln.

Als des eigenen Leibes Weſen an ſich, als dasjenige, was dieſer Leib iſt, außerdem daß er Objekt der Anſchauung, Vorſtellung iſt, erkannten wir den Willen zuerſt in den willkührlichen Bewegungen dieſes Leibes, ſofern dieſe nämlich nichts anderes ſind, als die Sichtbarkeit der einzelnen Willensakte, mit welchen ſie unmittelbar und völlig zugleich eintreten, als Ein und daſſelbe mit ihnen, nur durch die Form der Erkennbarkeit, in die ſie übergegangen, d. h. Vorſtellung geworden ſind, von ihnen unterſchieden.

Dieſe Akte des Willens haben aber immer noch einen Grund außer ſich, in den Motiven. Jedoch beſtimmen dieſe nie mehr, als das was ich zu dieſer Zeit, an dieſem Ort, unter dieſen Umſtänden will; nicht aber daß ich überhaupt will, noch was ich überhaupt will, d. h. die Maxime, welche mein geſammtes Wollen karakteriſirt. Daher iſt mein Wollen nicht ſeinem ganzen Weſen nach aus den Motiven zu erklären; ſondern dieſe beſtimmen bloß ſeine Aeußerung im gegebenen Zeitpunkt, ſind bloß der Anlaß, bei dem ſich mein Wille zeigt: dieſer ſelbſt aber liegt außerhalb des Gebietes des Geſetzes der Motivation: nur ſeine Erſcheinung in jedem Zeitpunkt iſt durch dieſes nothwendig beſtimmt.

---

obgleich eine Ahnung der Wahrheit auch dieſem falſchen Satz das Daſeyn gab.

lediglich unter Vorausſetzung meines empiriſchen Karakters iſt das Motiv hinreichender Erklärungsgrund meines Handelns: abſtrahire ich aber von meinem Karakter und frage dann, warum ich überhaupt dieſes und nicht jenes will; ſo iſt keine Antwort darauf möglich, weil eben nur die Erſcheinung des Willens dem Satz vom Grunde unterworfen iſt, nicht aber er ſelbſt, der inſofern grundlos zu nennen iſt. Hiebei ſetze ich theils Kants Lehre vom empiriſchen und intelligibeln Karakter, wie auch, was in der einleitenden Abhandlung (§. 46) darüber geſagt iſt, voraus, theils werden wir im vierten Buch ausführlicher davon zu reden haben. Für jetzt habe ich nur darauf aufmerkſam zu machen, daß das Begründetſeyn einer Erſcheinung durch die andre, hier alſo der That durch das Motiv, gar nicht damit ſtreitet, daß ihr Weſen an ſich Wille iſt, der ſelbſt keinen Grund hat, indem der Satz vom Grunde, in allen ſeinen Geſtalten, bloß Form der Erkenntniß iſt, ſeine Gültigkeit ſich alſo bloß auf die Vorſtellung, die Erſcheinung, die Sichtbarkeit des Willens erſtreckt, nicht auf dieſen ſelbſt, der ſichtbar wird.

Iſt nun jede Aktion meines Leibes Erſcheinung eines Willensaktes, in welchem ſich, unter gegebenen Motiven, mein Wille ſelbſt überhaupt und im Ganzen, alſo mein Karakter, wieder ausſpricht; ſo muß auch die unumgängliche Bedingung und Vorausſetzung jener Aktion Erſcheinung des Willens ſeyn: denn ſein Erſcheinen kann nicht von etwas abhängen, das nicht unmittelbar und allein durch ihn, das mithin für ihn nur zufällig wär, wodurch ſein Erſcheinen ſelbſt nur zufällig würde: jene Bedingung aber iſt der ganze Leib ſelbſt. Dieſer ſelbſt alſo muß ſchon Erſcheinung des Willens ſeyn, und muß zu meinem Willen überhaupt, d. h. zu meinem intelligibeln Karakter, deſſen Erſcheinung in der Zeit mein empiriſcher Karakter iſt, ſich ſo verhalten, wie die einzelne Aktion des Leibes zum einzelnen Akte des Willens. Alſo muß der ganze Leib nichts anderes ſeyn, als mein ſichtbar gewordener Wille, muß mein Wille ſelbſt ſeyn, ſofern dieſer anſchauliches Objekt, Vorſtellung der erſten Klaſſe iſt. — Als Beſtätigung hievon iſt bereits angeführt, daß jede Einwirkung auf meinen Leib ſofort und unmittelbar auch meinen Willen affizirt und in dieſer Hinſicht Schmerz oder Wolluſt, im niedrigeren Grade angenehme oder unangenehme Empfindung heißt, und auch daß umgekehrt jede heftige Bewegung des Willens, alſo Affekt und Leidenſchaft, den Leib erſchüttert und den Lauf ſeiner Funktionen ſtört. — Zwar läßt ſich, wenn gleich ſehr unvollkommen, von der Entſtehung, und etwas beſſer von der Entwickelung und Erhaltung meines Leibes auch ätiologiſch eine Rechenſchaft geben, welche eben die Phyſiologie iſt: allein dieſe erklärt ihr Thema grade nur ſo, wie die Motive das Handeln erklären: und ſo wenig die Begründung der einzelnen Handlung durch das Motiv und die nothwendige Folge derſelben aus dieſem damit ſtreitet, daß die Handlung überhaupt und ihrem Weſen nach nur Erſcheinung des an ſich grundloſen Willens iſt; eben ſo wenig thut die phyſiologiſche Erklärung der Veränderungen des Leibes der philoſophiſchen Wahrheit Eintrag, daß das ganze Daſeyn dieſes Leibes und die geſammte Reihe ſeiner Veränderungen nur die Objektivirung eben jenes Willens iſt, der in deſſelben Leibes äußerlichen Aktionen nach Maasgabe der Motive erſcheint. Sucht doch die Phyſiologie auch ſogar eben dieſe äußerlichen Aktionen, die unmittelbar willkührlichen Bewegungen, auf Urſachen im Organismus zurückzuführen, z. B.

die Bewegung des Muskels zu erklären aus einem Zufluß von Säften („wie die Zuſammenziehung eines Stricks der naß wird“ ſagt Reil, in ſeinem Archiv für Phyſiologie Bd. 6, p. 153.): allein geſetzt man käm wirklich zu einer gründlichen Erklärung dieſer Art; ſo würde dies doch nie die unmittelbare gewiſſe Wahrheit aufheben, daß jede willkührliche Bewegung (functiones animales) Erſcheinung eines Willensaktes iſt. Eben ſo wenig nun kann je die phyſiologiſche Erklärung des vegetativen Lebens (functiones naturales, vitales,) und gedieh ſie auch noch ſo weit, die Wahrheit aufheben, daß dieſes ganze, ſich ſo entwickelnde thieriſche Leben ſelbſt Erſcheinung des Willens iſt. Ueberhaupt kann ja, wie oben erörtert worden, jede ätiologiſche Erklärung nie mehr angeben, als die nothwendig beſtimmte Stelle in Zeit und Raum einer einzelnen Erſcheinung, ihren nothwendigen Eintritt daſelbſt nach einer feſten Regel: hingegen bleibt das innere Weſen jeder Erſcheinung auf dieſem Wege immer unergründlich, und wird von jeder ätiologiſchen Erklärung vorausgeſetzt und bloß bezeichnet durch die Namen Kraft, oder Naturgeſetz, oder, wenn von Handlungen die Rede iſt, Karakter, Wille. — Obgleich alſo jede einzelne Handlung, unter Vorausſetzung des beſtimmten Karakters, nothwendig bei dargebotenem Motiv erfolgt, und obgleich das Wachsthum, der Ernährungsproceß und ſämmtliche Veränderungen im thieriſchen Leibe nach nothwendig wirkenden Urſachen (Reizen) vor ſich gehn; ſo iſt dennoch die ganze Reihe der Handlungen, folglich auch jede einzelne, und eben ſo auch deren Bedingung, der ganze Leib ſelbſt, der ſie vollzieht, folglich auch der Proceß durch den und in dem er beſteht — nichts anderes als die Erſcheinung des Willens, die Sichtbarwerdung, Objektität des

Willens. Daher die vollkommne Angemeſſenheit des menſchlichen und thieriſchen Leibes zum menſchlichen und thieriſchen Willen überhaupt, derjenigen ähnlich, aber ſie weit übertreffend, die ein abſichtlich verfertigtes Werkzeug zum Willen des Verfertigers hat, und dieſerhalb erſcheinend als Zweckmäßigkeit, d. i. die teleologiſche Erklärbarkeit des Leibes. Die Theile des Leibes müſſen deshalb den Hauptbegehrungen, durch welche der Wille ſich manifeſtirt, vollkommen entſprechen, müſſen der ſichtbare Ausdruck derſelben ſeyn: Zähne, Schlund und Darmkanal ſind der objektivirte Hunger; die Genitalien der objektivirte Geſchlechtstrieb; die greifenden Hände, die raſchen Füße entſprechen dem ſchon mehr mittelbaren Streben des Willens welches ſie darſtellen. Wie die allgemeine menſchliche Form dem allgemeinen menſchlichen Willen, ſo entſpricht dem individuell modifizirten Willen, dem Karakter des Einzelnen, die individuelle Korporiſation, welche daher durchaus und in allen Theilen karakteriſtiſch und ausdrucksvoll iſt. Es iſt ſehr bemerkenswerth, daß dieſes ſchon Parmenides, in folgenden von Ariſtoteles (Metaph. III, 5.) angeführten Verſen, ausgeſprochen hat:

Ὡς γαρ ἑκαστος εχει κρασιν μελεων πολυκαμπτων,
Τως νους ανθρωποισι παρεστηκεν· το γαρ αυτο
Εστιν, ὁπερ φρονεει, μελεων φυσις ανθρωποισι,
Και πασιν και παντι· το γαρ πλεον εστι νοημα.

Wenn nun durch alle dieſe Betrachtungen auch in abstracto, mithin deutlich und ſicher, die Erkenntniß geworden iſt, welche in concreto Jeder unmittelbar d. h. als Gefühl beſitzt, daß nämlich das Weſen an ſich ſeiner eigenen Erſcheinung, welche als Vorſtellung ſich ihm ſowohl durch ſeine Handlungen, als durch das bleibende Subſtrat dieſer, ſeinen Leib, darſtellt, ſein Wille iſt, der das Unmittelbarſte ſeines Bewußtſeyns ausmacht, und als ſolches nicht völlig in die Form der Vorſtellung, in welcher Objekt und Subjekt ſich gegenuber ſtehn, eingegangen iſt; ſondern auf eine unmittelbare Weiſe, in der man Subjekt und Objekt nicht deutlich unterſcheidet, ſich kund giebt, aber auch nicht im Ganzen, ſondern nur in ſeinen einzelnen Akten dem Individuo ſelbſt kenntlich wird: — wer, ſage ich, mit mir dieſe Ueberzeugung gewonnen hat, dem wird ſie, ganz von ſelbſt, der Schlüſſel werden zur Erkenntniß des innerſten Weſens der geſammten Natur, indem er ſie nun auch auf alle jene Erſcheinungen überträgt, die ihm nicht, wie ſeine eigene, in unmittelbarer Erkenntniß neben der mittelbaren, ſondern bloß in letzterer, alſo bloß einſeitig, als Vorſtellung allein, gegeben ſind. Nicht allein in denjenigen Erſcheinungen, welche ſeiner eigenen ganz ähnlich ſind, in Menſchen und Thieren, wird er als ihr innerſtes Weſen jenen nämlichen Willen anerkennen; ſondern die fortgeſetzte Reflexion wird ihn dahin leiten, auch die Kraft, welche in der Pflanze treibt und vegetirt, ja die Kraft durch welche der Kryſtall anſchießt, die, welche den Magnet zum Nordpol wendet, die, deren Schlag ihm aus der Berührung heterogener Metalle entgegenfährt, die, welche in den Wahlverwandſchaften der Stoffe als Fliehen und Suchen, Trennen und Vereinen erſcheint, ja zuletzt ſogar die Schwere, welche in aller Materie ſo gewaltig ſtrebt, den Stein zur Erde und die Erde zur Sonne zieht, — dieſe alle nur in der Erſcheinung für verſchieden, ihrem innern Weſen nach aber als daſſelbe zu erkennen, als jenes ihm unmittelbar ſo wohl und beſſer als alles andre Bekannte, was da, wo es ſich am vollkommenſten manifeſtirt, **Wille** heißt. Dieſe Anwendung der Reflexion iſt es allein, welche uns nicht mehr bei der Erſcheinung ſtehn bleiben läßt, ſondern hinüberführt zum **Ding an ſich.** Erſcheinung heißt Vorſtellung, und weiter nichts: alle Vorſtellung, welcher Art ſie auch ſei, alles **Objekt,** iſt **Erſcheinung. Ding an ſich** aber iſt allein der **Wille:** als ſolcher iſt er durchaus nicht Vorſtellung, ſondern toto genere von ihr verſchieden: er iſt es, wovon alle Vorſtellung, alles Objekt, die Erſcheinung, die Sichtbarkeit, die **Objektität** iſt. Er iſt das Innerſte, der Kern jedes Einzelnen und eben ſo des Ganzen: er erſcheint in jeder blindwirkenden Naturkraft: er auch erſcheint im überlegten Handeln des Menſchen: welcher beiden große Verſchiedenheit doch nur den Grad des Erſcheinens, nicht das Weſen des Erſcheinenden trifft.

Dieſes **Ding an ſich** (wir wollen den Kantiſchen Ausdruck als ſtehende Formel beibehalten) das als ſolches nimmermehr Objekt iſt, eben weil alles Objekt ſchon wieder ſeine bloße Erſcheinung, nicht mehr es ſelbſt iſt, müßte, wenn es dennoch objektiv gedacht werden ſollte, Namen und Begriff von einem Objekt borgen, von etwas irgendwie objektiv Gegebenem, folglich von einer ſeiner Erſcheinungen: aber dieſe dürfte, um als Verſtändigungspunkt zu dienen, keine andre ſeyn, als unter allen ſeinen Erſcheinungen die vollkommenſte, d. h. die deutlichſte, am meiſten entfaltete, vom Erkennen unmittelbar beleuchtete: dieſe aber eben iſt des Menſchen **Wille.** Man hat jedoch wohl zu bemerken, daß wir hier allerdings nur eine denominatio a potiori gebrauchen, durch welche eben deshalb der Begriff Wille eine größere Ausdehnung erhält, als er bisher hatte. Erkenntniß des Identiſchen in verſchiedenen Erſcheinungen und des Verſchiedenen in ähnlichen, iſt eben, wie Platon ſo oft bemerkt, Bedingung zur Philoſophie. Man hatte aber bis jetzt die Identität des Weſens jeder irgend ſtrebenden und wirkenden Kraft in der Natur mit dem Willen nicht erkannt, und daher die mannigfaltigen Erſcheinungen, welche nur verſchiedene Species deſſelben Genus ſind, nicht dafür angeſehn, ſondern als heterogen betrachtet: deswegen konnte auch kein Wort zur Bezeichnung des Begriffs dieſes Genus vorhanden ſeyn. Ich benenne daher das Genus nach der vorzüglichſten Species, deren uns näher liegende, unmittelbare Erkenntniß zur mittelbaren Erkenntniß aller andern führt. Daher aber würde in einem immerwährenden Misverſtändniß befangen bleiben, wer nicht fähig wär die hier geforderte Erweiterung des Begriffs zu vollziehn, ſondern bei dem Worte Wille immer nur noch die bisher allein damit bezeichnete eine Species, den vom Erkennen geleiteten und ausſchließlich nach Motiven, ja wohl gar nur nach abſtrakten Motiven, alſo unter Leitung der Vernunft ſich äußernden Willen verſtehn wollte, welcher, wie geſagt, nur die deutlichſte Erſcheinung des Willens iſt. Das uns unmittelbar bekannte innerſte Weſen eben dieſer Erſcheinung müſſen wir nun in Gedanken rein ausſondern, es dann auf alle ſchwächeren undeutlicheren Erſcheinungen deſſelben Weſens übertragen, wodurch wir die verlangte Erweiterung des Begriffs Wille vollziehn. — Auf die entgegengeſetzte Weiſe würde mich aber der misverſtehn, der etwa meinte, es ſei zuletzt einerlei, ob man jenes Weſen an ſich aller Erſcheinung durch das Wort Wille oder durch irgend ein anderes bezeichnete. Dies würde der Fall ſeyn, wenn jenes Ding an ſich etwas wär, auf deſſen Exiſtenz wir bloß *ſchlöſſen* und es ſo allein mittelbar und bloß in abstracto erkennten: dann könnte man es allerdings nennen wie man wollte: der Name ſtänd als bloßes Zeichen einer unbekannten Größe da. Nun aber bezeichnet das Wort *Wille*, das uns, wie ein Zauberwort, das innerſte Weſen jedes Dinges in der Natur aufſchließen ſoll, keineswegs eine unbekannte Größe, ein durch Schlüſſe erreichtes Etwas; ſondern ein durchaus unmittelbar Erkanntes und ſo ſehr Bekanntes, daß wir, was Wille ſei, viel beſſer wiſſen und verſtehn, als ſonſt irgend etwas, was immer es auch ſei. — Bisher ſubſumirte man den Begriff *Wille* unter den Begriff *Kraft*: dagegen mache ich es grade umgekehrt und will jede Kraft in der Natur als Wille gedacht wiſſen. Man glaube ja nicht, daß dies Wortſtreit oder gleichgültig ſei: vielmehr iſt es von der allerhöchſten Bedeutſamkeit und Wichtigkeit. Denn dem Begriff *Kraft* liegt, wie allen andern, zuletzt die anſchauliche Erkenntniß der objektiven Welt, d. h. die Erſcheinung, die Vorſtellung, zum Grunde. Er iſt aus dem Gebiet abſtrahirt, wo Urſach und Wirkung herrſcht, alſo aus der anſchaulichen Vorſtellung, und bedeutet eben das Urſachſeyn der Urſache, auf dem Punkt, wo es ätiologiſch durchaus nicht weiter erklärlich, ſondern eben die nothwendige Vorausſetzung aller ätiologiſchen Erklärung iſt. Hingegen der Begriff *Wille* iſt der einzige, unter allen möglichen, der ſeinen Urſprung nicht aus der Erſcheinung, nicht aus bloßer anſchaulicher Vorſtellung hat, ſondern aus dem unmittelbarſten Bewußtſeyn eines Jeden, in welchem dieſer ſein eigenes Individuum, ſeinem Weſen nach, unmittelbar, ohne alle Form, ſelbſt ohne die von Subjekt und Objekt, erkennt und zugleich ſelbſt iſt, da hier das Erkennende und das Erkannte zuſammenfallen. Führen wir daher den Begriff der Kraft auf den des Willens zurück; ſo haben wir in der That ein Unbekannteres auf ein unendlich Bekannteres, ja auf das einzige uns wirklich unmittelbar und ganz und gar Bekannte zurückgeführt und unſre Erkenntniß um ein ſehr großes erweitert. Subſumiren wir hingegen, wie bisher geſchah, den Begriff Wille unter den der Kraft; ſo begeben wir uns der einzigen unmittelbaren Erkenntniß, die wir vom innern Weſen der Welt haben, indem wir ſie untergehn laſſen in einen aus der Erſcheinung abſtrahirten Begriff, mit welchem wir daher nie über die Erſcheinung hinauskönnen.

Der Wille an ſich als Ding iſt von ſeiner Erſcheinung gänzlich verſchieden und völlig frei von allen Formen derſelben, in welche er eben erſt eingeht, indem er erſcheint, die daher nur ſeine Objektität betreffen, ihm ſelbſt fremd ſind. Schon die allgemeinſte Form aller Vorſtellung, die des Objekts für ein Subjekt, trifft ihn nicht: noch weniger die dieſer untergeordneten, welche insgeſammt ihren gemeinſchaftlichen Ausdruck im Satz vom Grunde haben, wohin bekanntlich auch Zeit und Raum gehören, und folglich auch die durch dieſe allein beſtehende und möglich gewordene Vielheit. In dieſer letztern Hinſicht werde ich, mit einem aus der alten eigentlichen Scholaſtik entlehnten Ausdruck, Zeit und Raum das principium individuationis nennen, welches ich ein für alle Mal zu merken bitte. Denn Zeit und Raum allein ſind es, mittelſt welcher das dem Weſen und dem Begriff nach Gleiche und Eine doch als verſchieden, als Vielheit neben und nach einander erſcheint: ſie ſind folglich das principium individuationis, der

Gegenſtand ſo vieler Grübeleien und Streitigkeiten der Scholaſtiker, welche man im Suarez (Disp. 5, sect. 3) beiſammen findet. — Der Wille als Ding an ſich liegt, dem Geſagten zufolge, außerhalb des Gebietes des Satzes vom Grund in allen ſeinen Geſtaltungen, und iſt folglich ſchlechthin grundlos, obwohl jede ſeiner Erſcheinungen durchaus dem Satz vom Grunde unterworfen iſt: er iſt ferner frei von aller Vielheit, obwohl ſeine Erſcheinungen in Zeit und Raum unzählig ſind: er ſelbſt iſt Einer: jedoch nicht wie ein Objekt Eines iſt, deſſen Einheit nur im Gegenſatz der möglichen Vielheit erkannt wird; noch auch wie ein Begriff Eins iſt, der nur durch Abſtraktion von der Vielheit entſtanden iſt: ſondern er iſt Eines als das was außer Zeit und Raum, dem principio individuationis d. i. der Möglichkeit der Vielheit, liegt. Erſt wenn uns dieſes alles durch die folgende Betrachtung der Erſcheinungen und verſchiedenen Manifeſtationen des Willens völlig deutlich geworden ſeyn wird, werden wir den Sinn der Kantiſchen Lehre völlig verſtehn, daß Zeit, Raum und Kauſalität nicht dem Dinge an ſich zukommen, ſondern nur Formen des Erkennens ſind.

Die Grundloſigkeit des Willens hat man auch wirklich da erkannt, wo er ſich am deutlichſten manifeſtirt, als Wille des Menſchen, und dieſen frei, unabhängig genannt. Sogleich hat man aber auch über die Grundloſigkeit des Willens ſelbſt die Nothwendigkeit, der ſeine Erſcheinung überall unterworfen iſt, überſehn, und die Thaten für frei erklärt, was ſie nicht ſind, da jede einzelne Handlung aus der Wirkung des Motivs auf den Karakter mit ſtrenger Nothwendigkeit folgt. Alle Nothwendigkeit iſt, wie ſchon geſagt, Verhältniß der Folge zum Grunde und durchaus nichts weiter. Der Satz vom Grunde iſt allgemeine Form aller Erſcheinung, und der Menſch in ſeinem Thun muß, wie jede andre Erſcheinung, ihm unterworfen ſeyn. Weil aber im Selbſtbewußtſeyn der Wille unmittelbar und an ſich erkannt wird, ſo liegt auch in dieſem Bewußtſeyn das der Freiheit. Allein es wird überſehn, daß das Individuum, die Perſon, nicht Wille als Ding an ſich, ſondern ſchon *Erſcheinung* des Willens iſt, als ſolche ſchon determinirt und in die Form der Erſcheinung, den Satz vom Grund, eingegangen. Daher kommt die wunderliche Thatſache, daß Jeder ſich a priori für ganz frei, auch in ſeinen einzelnen Handlungen, hält und meint, er könne jeden Augenblick einen andern Lebenswandel anfangen, welches hieß ein Andrer werden. Allein a posteriori, durch die Erfahrung, findet er zu ſeinem Erſtaunen, daß er nicht frey iſt, ſondern der Nothwendigkeit unterworfen, daß er aller Vorſätze und Reflexionen ungeachtet, ſein Thun nicht ändert, und vom Anfang ſeines Lebens bis zum Ende denſelben von ihm ſelbſt misbilligten Karakter durchführen und gleichſam die übernommene Rolle bis zu Ende ſpielen muß. Ich kann dieſe Betrachtung hier nicht weiter ausführen, da ſie als ethiſch an eine andre Stelle dieſer Schrift gehört. Hier wünſche ich inzwiſchen nur darauf hinzuweiſen, daß die *Erſcheinung* des an ſich grundloſen Willens doch als ſolche dem Geſetz der Nothwendigkeit, d. i. dem Satz vom Grunde, unterworfen iſt; damit wir an der Nothwendigkeit, mit welcher die Erſcheinungen der Natur erfolgen, keinen Anſtoß nehmen, in ihnen die Manifeſtationen des Willens zu erkennen.

Man hat bisher für Erſcheinungen des Willens nur diejenigen Veränderungen angeſehn, die keinen andern Grund als ein Motiv, d. h. eine Vorſtellung haben, daher man in der Natur allein dem Menſchen und allenfalls den Thieren einen Willen beilegte, weil das Erkennen, das Vorſtellen, allerdings, wie ich an einem andern Ort ſchon erwähnt habe, der ächte und ausſchließliche Karakter der Thierheit iſt. Allein daß der Wille auch da wirkt, wo keine Erkenntniß ihn leitet, ſehn wir zu allernächſt an dem Inſtinkt und den Kunſttrieben der Thiere. Daß ſie Vorſtellungen und Erkenntniß haben, kommt hier gar nicht in Betracht, da der Zweck, zu dem ſie grade ſo hinwirken, als wär er ein erkanntes Motiv, von ihnen ganz unerkannt bleibt, daher ihr Handeln hier ohne Motiv geſchieht, nicht von der Vorſtellung geleitet iſt und uns zuerſt und am deutlichſten zeigt, wie der Wille auch ohne alle Erkenntniß thätig iſt. Der einjährige Vogel hat keine Vorſtellung von den Eiern, für die er ein Neſt baut; die Spinne nicht von dem Raub, zu dem ſie ein Netz wirkt; noch der Ameiſenlöwe von der Ameiſe, der er eine Grube gräbt; die Larve des Hirſchſchröters beißt das Loch im Holz, wo ſie ihre Verwandlung beſtehn will, noch einmal ſo groß, wenn ſie ein männlicher als wenn ſie ein weiblicher Käfer werden will, im erſten Fall um Platz für Hörner zu haben, von denen ſie noch keine Vorſtellung hat. In ſolchem Thun dieſer Thiere iſt doch offenbar, wie in ihrem übrigen Thun, der Wille thätig: aber er iſt in blinder Thätigkeit, die zwar von Erkenntniß begleitet, aber nicht von ihr geleitet iſt. Haben wir nun einmal die Einſicht erlangt, daß Vorſtellung als Motiv keine nothwendige und weſentliche Bedingung der Thätigkeit des Willens iſt; ſo werden wir das Wirken des Willens nun auch leichter in Fällen wiedererkennen, wo es weniger augenfällig iſt, und dann z. B. ſo wenig das Haus der Schnecke einem ihr ſelbſt fremden, aber von Erkenntniß geleiteten Willen zuſchreiben, als das Haus, welches wir ſelbſt bauen, durch einen andern Willen als unſern eigenen ins Daſeyn tritt; ſondern wir werden beide Häuſer für Werke des in beiden Erſcheinungen ſich objektivirenden Willens erkennen, der in uns nach Motiven, in der Schnecke aber noch blind, als nach Außen gerichteter Bildungstrieb wirkt. Auch in uns wirkt derſelbe Wille vielfach blind: in allen Funktionen unſres Leibes, welche keine Erkenntniß leitet, in allen ſeinen vitalen und vegetativen Funktionen, Verdauung, Blutumlauf, Sekretion, Wachsthum, Reproduktion. Nicht nur die Aktionen des Leibes, ſondern er ſelbſt ganz und gar iſt, wie oben nachgewieſen, Erſcheinung des Willens, objektivirter Wille, konkreter Wille: alles was in ihm vorgeht, muß daher durch Wille vorgehn, obwohl hier dieſer Wille nicht von Erkenntniß geleitet iſt, nicht nach Motiven ſich beſtimmt, ſondern, blind wirkend, nach Urſachen, die in dieſem Fall *Reize* heißen.

Ich nenne nämlich *Urſach*, im engſten Sinne des Worts, denjenigen Zuſtand der Materie, der, indem er einen andern mit Nothwendigkeit herbeiführt, ſelbſt eine eben ſo große Veränderung erleidet, als die iſt, welche er verurſacht, welches man ſo ausdrückt. Wirkung und Gegenwirkung ſind ſich gleich: ferner wächſt, bei der eigentlichen Urſach, die Wirkung genau in eben dem Verhältniß als die Urſach, die Gegenwirkung alſo wieder auch: ſo daß, wenn einmal die Wirkungsart bekannt iſt, aus dem Grade der Intenſität der Urſach der Grad der Wirkung ſich meſſen und berechnen läßt, und ſo auch umgekehrt. Solche eigentlich ſogenannte Urſach wirkt in allen Erſcheinungen des Mechanismus, Chemismus u. ſ. w., kurz, bei allen Veränderungen unorganiſcher Körper. Ich nenne dagegen Reiz diejenige Urſach, die ſelbſt keine ihrer Wirkung angemeſſene Gegenwirkung erleidet, und deren Intenſität durchaus nicht dem Grade nach parallel geht mit der Intenſität der Wirkung, welche daher nicht nach jener gemeſſen werden kann: vielmehr kann eine kleine Vermehrung des Reizes eine ſehr große in der Wirkung veranlaſſen, oder auch umgekehrt die vorherige Wirkung ganz aufheben u. ſ. w. Dieſer Art iſt alle Wirkung auf organiſche Körper als ſolche: auf Reize alſo, nicht auf bloße Urſachen, gehn alle eigentlich organiſchen und vegetativen Veränderungen im thieriſchen Leibe vor. Der Reiz aber, wie überhaupt jede Urſach, und eben ſo das Motiv, beſtimmt nie mehr, als den Eintrittspunkt der Aeußerung jeder Kraft in Zeit und Raum, nicht das innere Weſen der ſich äußernden Kraft ſelbſt, welches wir, unſerer vorhergegangenen Ableitung gemäß, für Wille erkennen, dem wir daher ſowohl die bewußtloſen als die bewußten Veränderungen des Leibes zuſchreiben. Der Reiz hält das Mittel, macht den Uebergang zwiſchen dem Motiv, welches die durch das Erkennen hindurchgegangene Kauſalität iſt, und der Urſach im engſten Sinn. In den einzelnen Fällen liegt er bald dem Motiv, bald der Urſach näher, iſt indeſſen doch noch immer von beiden zu unterſcheiden: ſo geſchieht z. B. das Steigen der Säfte in den Pflanzen auf Reiz und iſt nicht aus bloßen Urſachen, nach den Geſetzen der Hydraulik oder der Haarröhrchen, zu erklären: dennoch wird es wohl von dieſen unterſtützt und iſt überhaupt der rein urſächlichen Veränderung ſchon ſehr nah. Hingegen ſind die Bewegungen des Hedysarum gyrans und der Mimosa pudica, obwohl noch auf bloße Reize erfolgend, dennoch ſchon denen auf Motive ſehr ähnlich und ſcheinen faſt den Uebergang machen zu wollen. Als ein wirkliches Mittelglied ganz andrer Art zwiſchen der Bewegung auf Reiz und dem Handeln nach einem erkannten Motiv haben wir ſo eben den Inſtinkt der Thiere betrachtet. Noch als ein andres Mittelglied dieſer Art könnte man verſucht werden das Athemholen anzuſehn: man hat nämlich geſtritten, ob es zu den willkührlichen oder zu den unwillkührlichen Bewegungen gehöre, d. h. eigentlich ob es auf Motiv oder Reiz erfolge, danach es ſich vielleicht für ein Mittelding zwiſchen beiden erklären ließ. Indeſſen müſſen wir es zuletzt doch den auf Motiv erfolgenden Willensäußerungen beizählen: denn andre Motive, d. h. bloße Vorſtellungen, können den Willen beſtimmen es zu hemmen oder zu beſchleunigen, und es hat, wie jede andre willkührliche Handlung den Schein, daß man es ganz unterlaſſen könnte und frei erſticken. Dies könnte man auch in der That, ſobald irgend ein andres Motiv ſo ſtark den Willen beſtimmte, daß es das dringende Bedürfniß nach Luft überwög. Ob je auf dieſe Art der Selbſtmord vollzogen iſt, weiß ich nicht; doch läßt es ſich der Möglichkeit nach einſehn, und wär ein ſtarkes Beiſpiel vom Einfluß abſtrakter Motive, d. h. von der Uebermacht des eigentlich vernünftigen Wollens über das bloß thieriſche. Daß die Urſach des Athmens ein Motiv und kein Reiz, daſſelbe alſo durch das Erkennen (des Bedürfniſſes der Luft) vermittelt und bedingt ſei, hat übrigens auch eine phyſiologiſche Beſtätigung darin, daß es durch die Aktivität des Gehirns bedingt iſt, daher Blauſäure bloß dadurch tödtet, daß ſie das Gehirn lähmt und ſo mittelbar das Athmen hemmt: wird aber dieſes künſtlich unterhalten, bis jene Betäubung des Gehirns vorüber iſt, ſo tritt gar kein Tod ein. Zugleich giebt uns hier beiläufig das Athemholen das augenfälligſte Beiſpiel, wie Motive mit eben ſo großer Nothwendigkeit, als Reize und bloße Urſachen im engſten Sinne wirken, und eben nur durch entgegengeſetzte Motive, wie Druck durch Gegendruck, außer Wirkſamkeit geſetzt werden können: denn beim Athmen iſt der Schein des Unterlaſſenkönnens ungleich ſchwächer, als bei andern auf Motive erfolgenden Bewegungen, weil das Motiv dort ſehr dringend, ſehr nah, ſeine Befriedigung, wegen der Unermüdlichkeit der ſie vollziehenden Muskeln, ſehr leicht, ihr in der Regel nichts entgegenſtehend und das Ganze durch die älteſte Gewohnheit des Individuums unterſtützt iſt. Und doch wirken eigentlich alle Motive mit derſelben Nothwendigkeit. Die Erkenntniß, daß die Nothwendigkeit den Bewegungen auf Motive mit denen auf Reize gemeinſchaftlich iſt, wird uns die Einſicht erleichtern, daß auch das, was im organiſchen Leibe auf Reize und völlig geſetzmäßig vor ſich geht, dennoch ſeinem innern Weſen nach Wille iſt, der zwar nie an ſich, aber in allen ſeinen Erſcheinungen dem Satz vom Grund, d. h. der Nothwendigkeit, unterworfen iſt. Wir werden demnach nicht dabei ſtehen bleiben, die Thiere, wie in ihrem Handeln, ſo auch in ihrem ganzen Daſeyn, Korporiſation und Organiſation für Willenserſcheinungen zu erkennen; ſondern werden dieſe uns allein gegebene unmittelbare Erkenntniß des Weſens an ſich der Dinge auch auf die Pflanzen übertragen, deren ſämmtliche Bewegungen auf Reize erfolgen, da die Abweſenheit der Erkenntniß und der durch dieſe bedingten Bewegung auf Motive allein den weſentlichen Unterſchied zwiſchen Thier und Pflanze ausmacht. Wir werden alſo was für die Vorſtellung als Pflanze, als bloße Vegetation, blind treibende Kraft erſcheint, ſeinem Weſen an ſich nach, für Willen anſprechen und für eben das erkennen, was die Baſis unſrer eigenen Erſcheinung ausmacht, wie ſie ſich in unſerm Thun und auch ſchon im ganzen Daſeyn unſers Leibes ſelbſt ausſpricht.

Es bleibt uns nur noch der letzte Schritt zu thun übrig, die Ausdehnung unſrer Betrachtungsweiſe auch auf alle jene Kräfte, welche in der Natur nach allgemeinen, unveränderlichen Geſetzen wirken, denen gemäß die Bewegungen aller der Körper erfolgen, welche, ganz ohne Organe, für den Reiz keine Empfänglichkeit und für das Motiv keine Erkenntniß haben. Wir müſſen alſo den Schlüſſel zum Verſtändniß des Weſens an ſich der Dinge, welchen uns die unmittelbare Erkenntniß unſeres eigenen Weſens allein geben konnte, auch an dieſe Erſcheinungen der unorganiſchen Welt legen, die von allen im weiteſten Abſtande von uns ſtehn. — Wenn wir ſie nun mit forſchendem Blick betrachten, wenn wir den gewaltigen, unaufhaltſamen Drang ſehn, mit dem die Gewäſſer der Tiefe zueilen, die Beharrlichkeit, mit welcher der Magnet ſich immer wieder zum Nordpol wendet, die Sehnſucht, mit der das Eiſen zu ihm fliegt, die Heftigkeit, mit welcher die Pole der Elektricität zur Wiedervereinigung ſtreben; wenn wir den Kryſtall ſchnell und plötzlich anſchießen ſehn, mit ſo viel Regelmäßigkeit der Bildung, die offenbar nur eine von Erſtarrung ergriffene und feſtgehaltene ganz entſchiedene und genau beſtimmte Beſtrebung nach verſchiedenen Richtungen iſt; wenn wir die Auswahl bemerken, mit der die Körper, durch den Zuſtand der Flüſſigkeit in Freiheit geſetzt und den Banden der Starrheit entzogen, ſich ſuchen und fliehen, vereinigen und trennen; wenn wir endlich ganz unmittelbar fühlen, wie eine Laſt, deren Streben zur Erdmaſſe unſer Leib hemmt, auf dieſen unabläſſig drückt und drängt, ihre einzige Beſtrebung verfolgend; — ſo wird es uns keine große Anſtrengung der Einbildungskraft koſten, ſelbſt aus ſo groſſer Entfernung unſer eigenes Weſen wiederzuerkennen, jenes Nämliche, das in uns beim Lichte der Erkenntniß ſeine Zwecke verfolgt, hier aber, in den ſchwächſten ſeiner Erſcheinungen, nur blind, dumpf, einſeitig und unveränderlich ſtrebt, jedoch, weil es überall Eines, und daſſelbe iſt, — ſo gut wie die erſte Morgendämmerung mit den Strahlen des vollen Mittags den Namen des Sonnenlichts theilt, — auch hier wie dort den Namen Wille führen muß, welcher das bezeichnet, was das Seyn an ſich jedes Dinges in der Welt und der alleinige Kern jeder Erſcheinung iſt.

Der Abſtand jedoch, ja der Schein einer gänzlichen Verſchiedenheit zwiſchen den Erſcheinungen der unorganiſchen Natur und dem Willen, den wir als das Innere unſers eigenen Weſens wahrnehmen, entſteht vorzüglich aus dem Kontraſt zwiſchen der völlig beſtimmten Geſetzmäßigkeit in der einen und der ſcheinbar regelloſen Willkühr in der andern Art der Erſcheinung. Denn im Menſchen tritt die Individualität mächtig hervor: ein Jeder hat einen eigenen Karakter: daher hat auch daſſelbe Motiv nicht auf Alle die gleiche Gewalt, und tauſend Nebenumſtände, die in der weiten Erkenntnißſphäre des Individuums Raum haben, aber Andern unbekannt bleiben, modificiren ſeine Wirkung, weshalb ſich aus dem Motiv allein die Handlung nicht vorherbeſtimmen läßt, weil der andere Faktor fehlt, die genaue Kenntniß des individuellen Karakters und der ihn begleitenden Erkenntniß. Hingegen zeigen die Erſcheinungen der Naturkräfte hier das andere Extrem: ſie wirken nach allgemeinen Geſetzen, ohne Abweichung, ohne Individualität, nach offen darliegenden Umſtänden, der genaueſten Vorherbeſtimmung unterworfen, und dieſelbe Naturkraft äußert ſich in den Millionen ihrer Erſcheinungen genau auf gleiche Weiſe. Wir müſſen, um dieſen Punkt aufzuklären, um die Identität des einen und untheilbaren Willens in allen ſeinen ſo verſchiedenen Erſcheinungen, in den ſchwächſten, wie in den ſtärkſten, nachzuweiſen, zuvörderſt das Verhältniß betrachten, welches der Wille als Ding an ſich zu ſeiner Erſcheinung, d. h. die Welt als Wille zur Welt als Vorſtellung hat, wodurch ſich uns der beſte Weg öffnen wird zu einer tiefer gehenden Erforſchung des geſammten in dieſem zweiten Buch behandelten Gegenſtandes.

Wir haben von dem großen Kant gelernt, daß Zeit, Raum und Kauſalität, ihrer ganzen Geſetzmäßigkeit und der Möglichkeit aller ihrer Formen nach, in unſerm Bewußtſeyn vorhanden ſind, ganz unabhängig von den Objekten, die in ihnen erſcheinen, die ihren Inhalt ausmachen; oder mit andern Worten: daß ſie eben ſowohl, wenn man vom Subjekt, als wenn man vom Objekt ausgeht, gefunden werden können; daher man ſie mit gleichem Recht Anſchauungsweiſen des Subjekts, oder auch Beſchaffenheiten des Objekts, ſofern es Objekt (bei Kant: Erſcheinung) d. h. Vorſtellung iſt, nennen kann. Auch kann man jene Formen anſehn als die untheibare Gränze zwiſchen Objekt und Subjekt: daher zwar alles Objekt in ihnen erſcheinen muß; aber auch das Subjekt, unabhängig vom erſcheinenden Objekt, ſie vollſtändig beſitzt und überſieht. — Sollten nun aber die in dieſen Formen erſcheinenden Objekte nicht leere Phantome ſeyn; ſondern eine Bedeutung haben: ſo müßten ſie auf etwas deuten, der Ausdruck von etwas ſeyn, das nicht wieder wie ſie ſelbſt Objekt, Vorſtellung, ein nur relativ, nämlich für ein Subjekt, Vorhandenes wäre; ſondern welches ohne ſolche Abhängigkeit von einem ihm als weſentliche Bedingung Gegenüberſtehenden und deſſen Formen exiſtirte, d. h. eben keine Vorſtellung, ſondern ein Ding an ſich wär. Demnach ließ, ſich wenigſtens fragen: ſind jene Vorſtellungen, jene Objekte, noch etwas außerdem und abgeſehn davon, daß ſie Vorſtellungen, Objekte des Subjekts ſind? und was alsdann wären ſie in dieſem Sinn? was iſt jene ihre andere von der Vorſtellung toto genere verſchiedene Seite? was iſt das Ding an ſich? — Der Wille: iſt unſre Antwort geweſen, die ich jedoch für jetzt bei Seite ſetze.

Was auch immer das Ding an ſich ſei; ſo hat Kant richtig geſchloſſen, daß Zeit, Raum und Kauſalität (die wir ſpäterhin als Geſtaltungen des Satzes vom Grunde, und dieſen als allgemeinen Ausdruck der Formen der Erſcheinung erkannt haben) nicht Beſtimmungen deſſelben ſeyn, ſondern ihm erſt zukommen konnten, nachdem und ſofern es Vorſtellung geworden, d. h. nur ſeiner Erſcheinung angehörten, nicht ihm ſelbſt. Denn da das Subjekt ſie aus ſich ſelbſt, unabhängig von allem Objekt vollſtändig erkennt und konſtruirt; ſo müſſen ſie dem Vorſtellung-ſeyn als ſolchem anhängen, nicht dem, was Vorſtellung wird. Sie müſſen die Form der Vorſtellung als ſolcher, nicht aber Eigenſchaften deſſen ſeyn, was dieſe Form angenommen hat. Sie müſſen ſchon mit dem bloßen Gegenſatz von Subjekt und Objekt (nicht im Begriff, ſondern in der That) gegeben ſeyn, folglich nur die nähere Beſtimmung der Form der Erkenntniß überhaupt ſeyn, deren allgemeinſte Beſtimmung jener Gegenſatz ſelbſt iſt. Was nun in der Erſcheinung, im Objekt, wiederum durch Zeit, Raum und Kauſalität bedingt iſt, indem es nur mittelſt derſelben vorgeſtellt werden kann, nämlich Vielheit durch das Neben- und Nacheinander, Wechſel und Dauer, durch das Geſetz der Kauſalität und die nur unter Vorausſetzung der Kauſalität vorſtellbare Materie, endlich alles wieder nur mittelſt dieſer Vorſtellbare: — dieſes Alles insgeſammt iſt dem Das da erſcheint, das in die Form der Vorſtellung eingegangen iſt, weſentlich nicht eigen, ſondern hängt nur dieſer Form ſelbſt an. Umgekehrt aber wird dasjenige in der Erſcheinung, was nicht durch Zeit, Raum und Kauſalität bedingt, noch auf dieſe zurückzuführen, noch nach dieſen zu erklären iſt, grade das ſeyn, worin ſich unmittelbar das Erſcheinende, das Ding an ſich kund giebt. Dieſem zufolge wird nun die vollkommenſte Erkennbarkeit, d. h. die größte Klarheit, Deutlichkeit und erſchöpfende Ergründlichkeit nothwendig dem zukommen, was der Erkenntniß als ſolcher eigen iſt; alſo der Form der Erkenntniß; nicht aber dem, was, an ſich nicht Vorſtellung, nicht Objekt, erſt durch das Eingehn in dieſe Formen erkennbar, d. h. Vorſtellung, Objekt, geworden iſt. Nur das alſo, was allein abhängt vom Erkanntwerden, vom Vorſtellungſeyn überhaupt und als ſolchem (nicht von dem, was erkannt wird, und erſt zur Vorſtellung geworden iſt), was daher Allem, das erkannt wird, ohne Unterſchied zukommt, was eben deswegen ſogut wenn man vom Subjekt, als wenn man vom Objekt ausgeht, gefunden wird, — dies allein wird ohne Rückhalt eine genügende, völlig erſchöpfende, bis auf den letzten Grund klare Erkenntniß gewähren können. Dieſes iſt aber nichts anderes, als die uns a priori bewußten Formen aller Erſcheinungen, die ſich gemeinſchaftlich als Satz vom Grunde ausſprechen laſſen, deſſen auf die anſchauliche Erkenntniß (mit der wir hier es ausſchließlich zu thun haben) ſich beziehenden Geſtalten Zeit, Raum und Kauſalität ſind. Auf ſie allein gegründet iſt die geſammte reine Mathematik und die reine Naturwiſſenſchaft a priori (Metaphyſik). Nur in dieſen Wiſſenſchaften daher findet die Erkenntniß keine Dunkelheit, ſtößt nicht auf das Unergründliche (Grundloſe d. i. Wille) auf das nicht weiter Abzuleitende: in welcher Hinſicht auch Kant, wie geſagt, jene Erkenntniſſe vorzugsweiſe, ja ausſchließlich, nebſt der Logik, Wiſſenſchaften nennen wollte. Andrerſeits aber zeigen uns dieſe Erkenntniſſe weiter nichts, als bloße Verhältniſſe, Relationen einer Vorſtellung zur andern, Form, ohne allen Inhalt. Jeder Inhalt, den ſie bekommen, jede Erſcheinung, die jene Formen füllt, enthält ſchon etwas nicht mehr vollſtändig ſeinem ganzen Weſen nach Erkennbares, nicht mehr durch ein Anderes ganz und gar zu Erklärendes, etwas Grundloſes, wodurch ſogleich die Erkenntniß an Evidenz verliert und die vollkommene Durchſichtigkeit einbüßt. Dieſes der Ergründung ſich Entziehende aber iſt eben das Ding an ſich, iſt dasjenige, was weſentlich nicht Vorſtellung, nicht Objekt der Erkenntniß iſt; ſondern erſt indem es in jene Form eingieng, erkennbar geworden iſt. Die Form iſt ihm urſprünglich fremd, und es kann nie ganz Eins mit ihr werden, kann nie auf die bloße Form zurückgeführt, und, da dieſe der Satz vom Grund iſt, alſo nicht vollſtändig *ergründet* werden. Wenn daher auch alle Mathematik uns erſchöpfende Erkenntniß giebt von dem, was an den Erſcheinungen Größe, Lage, Zahl, kurz, räumliches und zeitliches Verhältniß iſt, wenn alle Aetiologie uns die Geſetze vollſtändig lehrt, nach denen die Erſcheinungen, mit allen ihren Beſtimmungen, in Zeit und Raum eintreten, bei dem allen aber doch nicht mehr lehrt als jedesmal warum eine jede beſtimmte Erſcheinung grade jetzt hier und grade hier jetzt ſich zeigen muß; ſo dringen wir mit deren Hülfe doch nimmermehr in das innere Weſen der Dinge, ſo bleibt dennoch immer etwas, daran ſich keine Erklärung wagen darf, ſondern das ſie immer vorausſetzt, nämlich die Kräfte der Natur, die beſtimmte Wirkungsart der Dinge, die Qualität, der Karakter jeder Erſcheinung, das Grundloſe, was nicht von der Form der Erſcheinung, dem Satz vom Grunde, abhängt, dem dieſe Form an ſich fremd iſt, das aber in ſie eingegangen iſt, und nun nach ihrem Geſetz hervortritt, welches Geſetz aber eben auch nur das Hervortreten beſtimmt, nicht das, *was* hervortritt, nur das Wie, nicht das Was der Erſcheinung, nur die Form, nicht den Inhalt. — Mechanik, Phyſik, Chemie lehren die Regeln und Geſetze, nach denen die Kräfte der Undurchdringlichkeit, Schwere, Starrheit, Flüſſigkeit, Kohäſion, Elaſticität, Wärme, Licht, Wahlverwandſchaften, Magnetismus, Elektricität u. ſ. w. wirken, d. h. das Geſetz, die Regel, welche dieſe Kräfte in Hinſicht auf ihren jedesmaligen Eintritt in Zeit und Raum beobachten: die Kräfte ſelbſt aber bleiben dabei, wie man ſich auch geberden mag, qualitates occultae. Denn es iſt eben das Ding an ſich, welches, indem es erſcheint, jene Phänomene darſtellt, von ihnen ſelbſt gänzlich verſchieden, zwar in ſeiner Erſcheinung dem Satz vom Grund, als der Form der Vorſtellung, völlig unterworfen, ſelbſt aber nie auf dieſe Form zurückzuführen und daher nicht ätiologiſch bis auf das Letzte zu erklären, nicht jemals vollſtändig zu ergründen; zwar völlig begreiflich, ſofern es jene Form angenommen hat, d. h. ſofern es Erſcheinung iſt; ſeinem innern Weſen nach aber durch jene Begreiflichkeit nicht im Mindeſten erklärt. —

Freilich hat zu allen Zeiten eine ihr Ziel verkennende Aetiologie dahin geſtrebt, alles organiſche Leben auf Chemismus oder Elektricität, allen Chemismus, d. i. Qualität, wieder auf Mechanismus (Wirkung durch die Geſtalt der Atomen), dieſen aber wieder theils auf den Gegenſtand der Phoronomie, d. i. Zeit und Raum zur Möglichkeit der Bewegung vereint, theils auf den der bloßen Geometrie, d. i. Lage im Raum zurückzuführen (ungefähr ſo wie man, mit Recht, die Abnahme einer Wirkung nach dem Quadrat der Entfernung und die Theorie des Hebels rein geometriſch konſtruirt): die Geometrie läßt ſich endlich in Arithmetik auflöſen, welche die, wegen Einheit der Dimenſion, faßlichſte, überſehbarſte, bis aufs Letzte ergründliche Geſtaltung des Satzes vom Grunde iſt *). Wir werden auf dieſe falſche Zurückführung urſprünglicher Naturkräfte auf einander bald nochmals zu reden kommen: hier nur ſoviel. Geſetzt dieſes gienge ſo an; ſo wäre freilich Alles erklärt und ergründet, ja zuletzt auf ein Rechnungsexempel zurückführt, welches dann das Allerheiligſte im Tempel der Weisheit wäre, zu welchem der Satz vom Grunde am Ende glücklich geführt hätte. Aber aller Inhalt der Erſcheinung wäre verſchwunden, und bloße Form übrig geblieben: das, was da erſcheint, wäre zurück-

---

*) Belege zu der hier allgemein dargeſtellten Methode ſind: des Demokritos Atome, des Cartesius Wirbel, Leſage mechaniſche Phyſik, Reils Form und Miſchung als Urſache des thieriſchen Lebens u. ſ. w.

geführt auf das wie es erſcheint, und dieſes wie wäre das auch a priori Erkennbare, daher ganz abhängig vom Subjekt, daher allein für daſſelbe, daher endlich bloßes Phantom, Vorſtellung und Form der Vorſtellung durch und durch: nach keinem Ding an ſich könnte gefragt werden. — Es wäre demnach, geſetzt dies gienge ſo an, dann wirklich die ganze Welt aus dem Subjekt abgeleitet und in der That das geleiſtet, was Fichte durch ſeine Windbeuteleien zu leiſten ſcheinen wollte. — Nun aber geht es nicht ſo an: Phantaſien, Sophiſtikationen, Luftſchlöſſer hat man in jener Art zu Stande gebracht, keine Wiſſenſchaft. Es iſt gelungen, und gab, ſo oft es gelang, einen wahren Fortſchritt, die vielen und mannigfaltigen Erſcheinungen in der Natur auf einzelne urſprüngliche Kräfte zurückzuführen: man hat mehrere Anfangs für verſchieden gehaltene Kräfte und Qualitäten eine aus der anderen abgeleitet und ſo ihre Zahl vermindert: die Aetiologie wird am Ziele ſeyn, wenn ſie alle urſprünglichen Kräfte der Natur als ſolche erkannt und aufgeſtellt, und ihre Wirkungsarten, d. h. die Regel nach der am Leitfaden der Kauſalität ihre Erſcheinungen in Zeit und Raum eintreten und ſich unter einander ihre Stelle beſtimmen, feſtgeſetzt haben wird: aber ſtets werden Urkräfte übrig bleiben, ſtets wird, als unauflösliches Reſiduum, ein Inhalt der Erſcheinung bleiben, der nicht auf ihre Form zurückzuführen, alſo nicht nach dem Satz vom Grunde aus etwas Anderem zu erklären iſt. — Denn in jedem Ding in der Natur iſt etwas, davon kein Grund je angegeben werden kann, keine Erklärung möglich, keine Urſache weiter zu ſuchen iſt: es iſt die ſpecifiſche Art ſeines Wirkens, d. h. eben die Art ſeines Daſeyns, ſein Weſen. Zwar von jeder einzelnen Wirkung des Dinges iſt eine Urſach nachzuweiſen, aus welcher folgt, daß es grade jetzt, grade hier wirken mußte: aber davon daß es überhaupt und grade ſo wirkt, nie. Hat es keine andern Eigenſchaften, iſt es ein Sonnenſtäubchen; ſo zeigt es wenigſtens als Schwere und Undurchdringlichkeit jenes unergründliche Etwas: dieſes aber, ſage ich, iſt ihm, was dem Menſchen ſein Wille iſt, und iſt ſo wie dieſer, ſeinem innern Weſen nach, der Erklärung nicht unterworfen, ja iſt an ſich daſſelbe mit jenem. Wohl läßt ſich für jede Aeußerung des Willens, für jeden einzelnen Akt deſſelben zu dieſer Zeit, an dieſem Ort, ein Motiv nachweiſen, auf welches er, unter Vorausſetzung des Karakters des Menſchen, nothwendig erfolgen mußte. Aber daß er dieſen Karakter hat, daß er überhaupt will, daß von mehreren Motiven grade dieſes und kein anderes, ja daß irgend eines ſeinen Willen bewegt, davon iſt kein Grund je anzugeben. Was dem Menſchen ſein unergründlicher, bei aller Erklärung ſeiner Thaten aus Motiven vorausgeſetzter Karakter iſt; eben das iſt jedem unorganiſchen Körper ſeine weſentliche Qualität, die Art ſeines Wirkens, wovon die Aeußerungen hervorgerufen werden durch Einwirkung von Außen, während hingegen ſie ſelbſt durch nichts außer ihr beſtimmt, alſo auch nicht erklärlich iſt: ihre einzelnen Erſcheinungen, durch welche allein ſie ſichtbar wird, ſind dem Satz vom Grund unterworfen: ſie ſelbſt iſt grundlos.

Es iſt ein eben ſo großer als gewöhnlicher Irrthum, daß die häufigſten, allgemeinſten und einfachſten Erſcheinungen es wären, die wir am beſten verſtänden: da ſie doch vielmehr nur diejenigen ſind, an deren Anblick und unſre Unwiſſenheit darüber wir uns am meiſten gewöhnt haben. Es iſt uns eben ſo unerklärlich, daß ein Stein zur Erde fällt, als daß ein Thier ſich bewegt. Man hat, wie oben erwähnt, vermeint, daß man, von den allgemeinſten Naturkräften (z. B. Gravitation, Kohäſion, Undurchdringlichkeit) ausgehend, aus ihnen die ſeltner und nur unter kombinirten Umſtänden wirkenden (z. B. chemiſche Qualität, Elektricität, Magnetismus) erklären, zuletzt aus dieſen wieder den Organismus und das Leben der Thiere, ja des Menſchen Erkennen und Wollen verſtehn würde. Man fügte ſich ſtillſchweigend darin, von lauter qualitates occultae auszugehn, deren Aufhellung ganz aufgegeben wurde, da man über ihnen zu bauen, nicht ſie zu unterwühlen vorhatte. Dergleichen kann, wie geſagt, nicht gelingen. Aber abgeſehn davon, ſo ſtände ſolches Gebäude immer in der Luft. Was helfen Erklärungen, die zuletzt auf ein eben ſo Unbekanntes, als das erſte Problem war, zurückführen? Verſteht man aber am Ende vom innern Weſen jener allgemeinen Naturkräfte mehr als vom innern Weſen eines Thieres? iſt nicht eines ſo unerforſcht als das andre? unergründlich, weil es grundlos, weil es der Inhalt, das Was der Erſcheinung iſt, das nie auf ihre Form, auf das Wie, auf den Satz vom Grunde, zurückgeführt werden kann. Wir aber, die wir hier nicht Aetiologie, ſondern Philoſophie, d. i. nicht relative, ſondern unbedingte Erkenntniß vom Weſen der Welt beabſichtigen, ſchlagen den entgegengeſetzten Weg ein und gehn von dem, was uns unmittelbar, was uns am vollſtändigſten bekannt und ganz und gar vertraut iſt, was uns am nächſten liegt, aus, um das zu verſtehn, was uns nur entfernt, einſeitig und mittelbar bekannt iſt: und aus der mächtigſten bedeutendſten, deutlichſten Erſcheinung wollen wir die unvollkommnere, ſchwächere verſtehn lernen. Mir iſt von allen Dingen, meinen eigenen Leib ausgenommen, mir eine Seite bekannt, die der Vorſtellung: ihr inneres Weſen bleibt mir verſchloſſen und ein tiefes Geheimniß, auch wenn ich alle Urſachen kenne, auf die ihre Veränderungen erfolgen. Nur aus der Vergleichung mit dem, was in mir vorgeht, wenn, indem ein Motiv mich bewegt, mein Leib eine Aktion ausübt, was das innere Weſen meiner eignen durch äußere Gründe beſtimmten Veränderungen iſt, kann ich Einſicht erhalten in die Art und Weiſe, wie jene lebloſen Körper ſich auf Urſachen verändern, und ſo verſtehn, was ihr inneres Weſen ſei, von deſſen Erſcheinen mir die Kenntniß der Urſache die bloße Regel des Eintritts in Zeit und Raum angiebt und weiter nichts. Dies kann ich darum, weil mein Leib das einzige Objekt iſt, von dem ich nicht bloß die eine Seite, die der Vorſtellung kenne, ſondern auch die zweite, welche Wille heißt. Statt alſo zu glauben, ich würde meine eigene Organiſation, dann mein Erkennen und Wollen und meine Bewegung auf Motive, beſſer verſtehn, wenn ich ſie nur zurückführen könnte auf Bewegung aus Urſachen, durch Elektricität, durch Chemismus, durch Mechanismus; muß ich, ſofern ich Philoſophie, nicht Aetiologie ſuche, umgekehrt auch die einfachſten und gemeinſten Bewegungen des unorganiſchen Körpers, die ich auf Urſachen erfolgen ſehe, zuvörderſt ihrem innern Weſen nach verſtehn lernen aus meiner eigenen Bewegung auf Motive, und die unergründlichen Kräfte, welche ſich in allen Körpern der Natur äußern, für der Art nach als identiſch mit dem erkennen, was in mir der Wille iſt und für nur dem Grad nach davon verſchieden. Dies heißt: die in der einleitenden Abhandlung aufgeſtellte vierte Klaſſe der Vorſtellungen muß mir der Schlüſſel werden zur Erkenntniß des innern Weſens der erſten Klaſſe, und aus dem Geſetz der Motivation muß ich das Geſetz der Kauſalität, ſeiner innern Bedeutung nach, verſtehn lernen.

Spinoza ſagt (epist. 62), daß der durch einen Stoß in die Luft fliegende Stein, wenn er Bewußtſeyn hätte, meinen würde, aus ſeinem eignen Willen zu fliegen. Ich ſetze nur noch hinzu, daß der Stein Recht hätte. Der Stoß iſt für ihn, was für mich das Motiv, und was bei ihm als Kohäſion, Schwere, Beharrlichkeit im angenommenen Zuſtande erſcheint, iſt, dem innern Weſen nach, daſſelbe, was ich in mir als Wille erkenne, und was, wenn auch bei ihm die Erkenntniß hinzuträte, auch er als Wille erkennen würde. Spinoza, an jener Stelle, hatte ſein Augenmerk auf die Nothwendigkeit, mit welcher der Stein fliegt, gerichtet und will ſie, mit Recht, übertragen auf die Nothwendigkeit des einzelnen Willensaktes einer Perſon. Ich hingegen betrachte das innere Weſen, welches aller realen Nothwendigkeit (d. i. Wirkung aus Urſache), als ihre Vorausſetzung, erſt Bedeutung und Gültigkeit ertheilt, beim Menſchen Karakter, beim Stein Qualität heißt, in beiden aber daſſelbe iſt, da, wo es unmittelbar erkannt wird, Wille genannt, und das im Stein den ſchwächſten, im Menſchen den ſtärkſten Grad der Sichtbarkeit, Objektität hat.

Wir wiſſen, daß die Vielheit überhaupt nothwendig durch Zeit und Raum bedingt und nur in ihnen denkbar iſt, welche wir in dieſer Hinſicht das principium individuationis nennen. Zeit und Raum aber haben wir als Geſtaltungen des Satzes vom Grunde erkannt, in welchem Satz alle unſre Erkenntniß a priori ausgedrückt iſt, die aber, wie oben auseinandergeſetzt, eben als ſolche, nur der Erkennbarkeit der Dinge, nicht ihnen ſelbſt zukommt, d. h. nur unſre Erkenntnißform, nicht Eigenſchaft des Dinges an ſich iſt, welches als ſolches frei iſt von aller Form der Erkenntniß, auch von der allgemeinſten, der des Objektſeyns für das Subjekt, d. h. etwas von der Vorſtellung ganz und gar Verſchiedenes iſt. Iſt nun dieſes Ding an ſich, wie ich hinlänglich nachgewieſen und einleuchtend gemacht zu haben glaube, der Wille; ſo liegt er, als ſolcher und geſondert von ſeiner Erſcheinung betrachtet, außer der Zeit und dem Raum, und kennt demnach keine Vielheit, iſt folglich einer; doch, wie ſchon geſagt, nicht wie ein Individuum, noch wie ein Begriff Eins iſt; ſondern wie etwas dem die Bedingung der Möglichkeit der Vielheit, das principium individuationis, fremd iſt. Die Vielheit der Dinge in Raum und Zeit, welche ſämmtlich ſeine Objektität ſind, trifft daher ihn nicht und er bleibt, ihrer ungeachtet, untheilbar. Nicht iſt etwa ein kleinerer Theil von ihm im Stein, ein größerer im Menſchen: ſondern auch das Mehr und Minder trifft nur die Erſcheinung, d. i. die Sichtbarkeit, die Objektivation: von dieſer iſt ein höherer Grad in der Pflanze, als im Stein; im Thier ein höherer, als in der Pflanze: ja ſein Hervortreten in die Sichtbarkeit, ſeine Objektivation, hat ſo unendliche Abſtufungen, wie zwiſchen dem ſchwächſten Halbſchatten und dem hellſten Sonnenlicht, dem ſtärkſten Ton und dem leiſeſten Nachklang ſind. Wir werden weiter unten auf die Betrachtung dieſer Grade der Sichtbarkeit, die zu ſeiner Objektivation, zum Abbild ſeines Weſens gehören, zurückkommen. Noch weniger aber als die Abſtufungen ſeiner Objektivation ihn ſelbſt unmittelbar treffen, trifft ihn die Vielheit der Erſcheinungen auf dieſen verſchiedenen Stufen, d. i. die Menge der Individuen jeder Form, oder der einzelnen Aeußerungen jeder Kraft, da dieſe Vielheit unmittelbar durch Zeit und Raum bedingt iſt, in die er ſelbſt nie eingeht. Er offenbart ſich eben ſo ganz und eben ſo ſehr in einer Eiche, als in Millionen: ihre Zahl, ihre Vervielfältigung in Raum und Zeit hat gar keine Bedeutung in Hinſicht auf ihn, ſondern nur in Hinſicht auf die Vielheit der in Raum und Zeit erkennenden und ſelbſt darin vervielfachten und zerſtreuten Individuen, deren Vielheit aber ſelbſt wieder auch nur ſeine Erſcheinung, nicht ihn angeht.

Dieſe Eigenſchaft des Willens, daß für ihn die Zahl der Individuen, in welchen irgend eine Stufe ſeiner Objektität ausgedrückt iſt, ſie mögen nach oder neben einander daſeyn, völlig gleichgültig iſt, ihre unendliche Zahl ihn nimmer erſchöpft und andrerſeits eine Erſcheinung in Hinſicht auf ſeine Sichtbarwerdung ſo viel leiſtet als Tauſende: dieſe Eigenſchaft möchte ich durch ein zwar ſeltſames, auch unbeſtimmtes, ja in ſchlechtem Anſehn ſtehendes, jedoch grade für eine Eigenſchaft, in welcher der Wille als Ding an ſich allen Naturdingen ganz entgegengeſetzt iſt, paſſendes Wort bezeichnen und ſie die Magie des Willens nennen; weil in dieſem Begriff etwas gedacht wird, das, ohne irgend Naturkraft zu ſeyn und folglich ohne den Geſetzen der Natur unterworfen und durch ſie beſchränkt zu ſeyn, dennoch über die Natur eine innere Gewalt ausübt, wie eben der Wille als Ding an ſich ſie äußert, indem er, gleich einem Zauberer, Dinge in die Sichtbarkeit hervorruft, die für uns von der größten Realität ſind, in Hinſicht auf ihn aber nur Abſpiegelungen ſeines Weſens, —

gleich dem Bilde der Sonne in allen Thautropfen, — welche er alle belebt, ohne irgend einen Theil ſeiner Kraft dadurch zu verlieren, und deren Zahl nur für den Zuſchauer, nicht für ihn da iſt. — Uebrigens iſt dieſer Gebrauch des Wortes Magie nur eine ganz beiläufige Vergleichung, auf welche weiter kein Gewicht zu legen, noch davon ferner Gebrauch gemacht werden ſoll.

Allein Folgendes, was ſich hier jedem Schüler des Platon ſchon von ſelbſt aufgedrungen hat, wird im nächſten Buch der Gegenſtand einer ausführlichen Betrachtung ſeyn, nämlich daß jene verſchiedenen Stufen der Objektivation des Willens, welche, in zahlloſen Individuen ausgedrückt, als die unerreichten Muſterbilder dieſer, oder als die ewigen Formen der Dinge daſtehn, nicht ſelbſt in Zeit und Raum, das Medium der Individuen, eintretend; ſondern feſt ſtehend, keinem Wechſel unterworfen, immer ſeiend, nie geworden, während jene entſtehn und vergehn, immer werden und nie ſind, daß, ſage ich, dieſe Stufen der Objektivation des Willens nichts anderes als Platons Ideen ſind. Ich erwähne es hier vorläufig, um fortan das Wort Idee in dieſem Sinn gebrauchen zu können, welches alſo bei mir immer in ſeiner ächten und urſprünglichen, von Platon ihm ertheilten Bedeutung zu verſtehn iſt und dabei durchaus nicht zu den Denken an jene abſtrakten Produktionen der ſcholaſtiſch dogmatiſirenden Vernunft, zu deren Bezeichnung Kant jenes von Platon ſchon in Beſitz genommene und höchſt zweckmäßig gebrauchte Wort, eben ſo unpaſſend als unrechtmäßig gemisbraucht hat. Ich verſtehe alſo unter Idee jede beſtimmte und feſte Stufe der Objektivation des Willens, ſofern er Ding an ſich und daher der Vielheit fremd iſt, welche Stufen zu den einzelnen Dingen ſich allerdings verhalten, wie ihre ewigen Formen oder ihre Muſterbilder. Von jenem Kantiſchen Misbrauch nehme ich weiter keine Notiz: das Nöthige darüber ſteht im Anhang.

Als die niedrigſte Stufe der Objektivation des Willens ſtellen ſich die allgemeinſten Kräfte der Natur dar, welche theils in jeder Materie ohne Ausnahme erſcheinen, wie Schwere, Undurchdringlichkeit, theils ſich unter einander in der überhaupt vorhandenen Materie getheilt haben, ſo daß einige über dieſe, andere über jene, eben dadurch ſpecifiſch verſchiedene Materie herrſchen, wie Starrheit, Flüſſigkeit, Elaſticität, Elektricität, Magnetismus, chemiſche Eigenſchaften und Qualitäten jeder Art. Sie ſind an ſich unmittelbare Erſcheinungen des Willens, ſo gut als das Thun des Menſchen, ſind als ſolche grundlos, wie der Karakter des Menſchen, nur ihre einzelnen Erſcheinungen ſind dem Satz vom Grund unterworfen, wie die Handlungen des Menſchen, ſie ſelbſt hingegen können niemals weder Wirkung noch Urſache heißen, ſondern ſind die vorhergegangenen und vorausgeſetzten Bedingungen aller Urſachen und Wirkungen, durch welche ſich ihr Weſen entfaltet und offenbart. Es iſt deshalb unverſtändig nach einer Urſache der Schwere, der Elektricität zu fragen: dies ſind urſprüngliche Kräfte, deren Aeußerungen zwar nach Urſach und Wirkung vor ſich gehn, ſo daß jede einzelne Erſcheinung derſelben eine Urſache hat, die ſelbſt wieder eben eine ſolche einzelne Erſcheinung iſt und die Beſtimmung giebt, daß hier jene Kraft ſich äußern, in Zeit und Raum hervortreten mußte: keineswegs aber iſt die Kraft ſelbſt Wirkung einer

Urſache, noch auch Urſache einer Wirkung. — Daher iſt es auch falſch zu ſagen: „die Schwere iſt Urſache, daß der Stein fällt:“ vielmehr iſt die Nähe der Erde hier die Urſache, indem dieſe den Stein zieht. Die Kraft ſelbſt liegt ganz außerhalb der Kette der Urſachen und Wirkungen, welche die Zeit vorausſetzt und nur in dieſer Bedeutung hat; da jene außerhalb der Zeit liegt. Die einzelne Veränderung hat immer wieder eine eben ſo einzelne Veränderung, nicht aber die Kraft, zur Urſach, deren Aeußerung ſie iſt. Denn das eben, was dieſer Urſach, ſo unzählige Male ſie eintreten mag, immer die Wirkſamkeit verleiht, iſt eine Naturkraft, iſt als ſolche grundlos, d. h. liegt ganz außerhalb der Kette der Urſachen und überhaupt des Gebietes des Satzes vom Grunde, und wird philoſophiſch erkannt als unmittelbare Objektität des Willens, der das An-ſich der geſammten Natur iſt; in der Aetiologie, hier Phyſik, aber nachgewieſen, als urſprüngliche Kraft, d. i. qualitas occulta.

Auf den obern Stufen der Objektität des Willens ſehn wir die Individualität bedeutend hervortreten, beſonders beim Menſchen, als die große Verſchiedenheit individueller Karaktere, d. h. als vollſtändige Perſönlichkeit, ſchon äußerlich ausgedrückt durch ſtark gezeichnete individuelle Phyſiognomie, welche die geſammte Korporiſation mitbegreift. Dieſe Individualität hat bei weitem in ſolchem Grade kein Thier; ſondern nur die vollkommenſten Thiere haben einen ſchwachen Anſtrich davon, über den jedoch der Gattungskarakter noch ganz und gar vorherrſcht, ebendeshalb auch nur ſehr wenig Individualphyſiognomie. Je weiter abwärts, deſto mehr verliert ſich jede Spur von Individualkarakter in den allgemeinen der Species, deren Phyſiognomie auch allein übrig bleibt. Man kennt den pſychologiſchen Karakter der Gattung, und weiß daraus genau, was vom Individuo zu erwarten ſteht; da hingegen in der Menſchenſpecies jedes Individuum für ſich ſtudirt und ergründet ſeyn will, was, um mit einiger Sicherheit ſein Verfahren zum voraus zu beſtimmen, wegen der erſt mit der Vernunft eingetretenen Möglichkeit der Verſtellung, von der größten Schwierigkeit iſt. Ohne Zweifel iſt es mit dieſem Unterſchiede der Menſchengattung von allen andern zuſammenhängend, daß die Furchen und Windungen des Gehirns, bei allen Thieren weit ſymmetriſcher an beiden Seiten und konſtanter bei jedem Individuo dieſelben ſind, als beim Menſchen *). Ferner iſt es als ein Phänomen jenes den Menſchen von allen Thieren unterſcheidenden eigentlichen Individualkarakters anzuſehn, daß bei den Thieren der Geſchlechtstrieb ſeine Befriedigung ohne merkliche Auswahl ſucht, während dieſe Auswahl beim Menſchen, und zwar auf eine von aller Reflexion unabhängige, inſtinktmäßige Weiſe, ſo hoch getrieben wird, daß ſie bis zur gewaltigen Leidenſchaft ſteigt. Während nun alſo jeder Menſch als eine beſonders beſtimmte und karakteriſirte Erſcheinung des Willens, ja gewiſſermaaßen als eine eigene Idee anzuſehn iſt, bei den Thieren aber dieſer Individualkarakter im Ganzen fehlt und nur noch die Species eine eigenthümliche Bedeutung hat, ja ſeine Spur immer mehr verſchwindet, je weiter ſie vom Menſchen abſtehn, die Pflanzen endlich gar keine andre Eigenthümlichkeit

---

*) Wenzel, de structura cerebri hominis et brutorum 1812. c. 3. —

Vicq d'Azyr, Hist. de l'acad. d. sc. de Paris 1783. p. 470 et 483.

des Individuums mehr haben, als ſolche, die ſich aus äußern günſtigen oder ungünſtigen Einflüſſen des Bodens und Klima's und andern Zufälligkeiten vollkommen erklären laſſen; ſo verſchwindet endlich im unorganiſchen Reiche der Natur gänzlich alle Individualität. Bloß der Kryſtall iſt noch gewiſſermaaßen als Individuum anzuſehn: er iſt eine Einheit des Strebens nach beſtimmten Richtungen, von der Erſtarrung ergriffen, die deſſen Spur bleibend macht: er iſt zugleich ein Aggregat aus ſeiner Kerngeſtalt, durch eine Idee zur Einheit verbunden, ganz ſo wie der Baum ein Aggregat iſt aus der einzelnen treibenden Faſer, die ſich in jeder Rippe des Blatts, jedem Blatt, jedem Aſt darſtellt, wiederholt und gewiſſermaaßen jedes von dieſen als ein eigenes Gewächs anſehn läßt, das ſich paraſitiſch vom größern nährt, ſo daß der Baum, ähnlich dem Kryſtall, ein ſyſtematiſches Aggregat von kleinen Pflanzen iſt, wiewohl erſt das ganze die vollendete Darſtellung einer untheilbaren Idee, d. i. dieſer beſtimmten Stufe der Objektivation des Willens iſt. Die Individuen derſelben Gattung von Kryſtallen können aber keinen andern Unterſchied haben, als den äußere Zufälligkeiten herbeiführen: man kann ſogar jede Gattung nach Belieben zu großen oder kleinen Kryſtallen anſchießen machen. Das Individuum aber als ſolches, d. h. mit Spuren eines individuellen Karakters, findet ſich durchaus nicht mehr in der unorganiſchen Natur. Alle ihre Erſcheinungen ſind Aeußerungen allgemeiner Naturkräfte, d. h. ſolcher Stufen der Objektivation des Willens, welche ſich durchaus nicht (wie in der organiſchen Natur) durch die Vermittelung der Verſchiedenheit der Individualitäten, die das Ganze der Idee theilweiſe ausſprechen, objektiviren; ſondern ſich allein in der Species und dieſe in jeder einzelnen Erſcheinung ganz und ohne alle Abweichung darſtellen. Da Zeit, Raum, Vielheit, Bedingtſeyn durch Urſache nicht dem Willen noch der Idee (der Stufe der Objektivation des Willens), ſondern nur den einzelnen Erſcheinungen dieſer angehören; ſo muß in allen Millionen Erſcheinungen einer ſolchen Naturkraft, z. B. der Schwere, oder der Elektricität, ſie als ſolche ſich ganz genau auf gleiche Weiſe darſtellen, und bloß die äußern Umſtände können die Erſcheinung modifiziren. Dieſe Einheit ihres Weſens in allen ihren Erſcheinungen, dieſe unwandelbare Konſtanz des Eintritts derſelben, ſobald, am Leitfaden der Kauſalität, die Bedingungen dazu vorhanden ſind, heißt ein Naturgeſetz. Iſt ein ſolches durch Erfahrung einmal bekannt; ſo läßt ſich die Erſcheinung der Naturkraft, deren Karakter in ihm ausgeſprochen und niedergelegt iſt, genau vorherbeſtimmen und berechnen. Dieſe Geſetzmäßigkeit der Erſcheinungen der untern Stufen der Objektivation des Willens iſt es aber eben, die ihnen ein ſo verſchiedenes Anſehn giebt von den Erſcheinungen deſſelben Willens auf den höhern, d. i. deutlicheren Stufen ſeiner Objektivation, in Thieren, Menſchen und deren Thun, wo das ſtärkere oder ſchwächere Hervortreten des individuellen Karakters und das Bewegtwerden durch Motive, welche, weil in der Erkenntniß liegend, dem Zuſchauer oft verborgen bleiben, das Identiſche des innern Weſens beider Arten von Erſcheinungen bisher gänzlich hat verkennen laſſen.

Die Unfehlbarkeit der Naturgeſetze hat, wenn man von der Erkenntniß des Einzelnen, nicht von der der Idee ausgeht, etwas Ueberraſchendes, ja bisweilen faſt Schaudererregendes. Man könnte ſich wundern, daß die Natur ihre Geſetze auch nicht ein einziges Mal vergißt: daß z. B., wenn es einmal einem Naturgeſetz gemäß iſt, daß beim Zuſammentreffen gewiſſer Stoffe, unter beſtimmten Bedingungen, eine chemiſche Verbindung, Gasentwickelung, Verbrennung Statt habe; nun auch wenn die Bedingungen zuſammentreffen, ſey es durch unſre Veranſtaltung oder ganz und gar durch Zufall (wo die Pünktlichkeit durch das Unerwartete deſto überraſchender iſt), heute ſogut wie vor tauſend Jahren, ſofort und ohne Aufſchub die beſtimmte Erſcheinung vor ſich geht. Am meiſten empfinden wir dieſes Wunderbare bei ſeltenen, nur unter ſehr combinirten Umſtänden eintretenden und unter dieſen uns vorherverkündeten Erſcheinungen: ſo z. B. daß wenn gewiſſe Metalle, unter einander und mit einer geſäuerten Feuchtigkeit abwechſelnd, ſich berühren, Silberblättchen, zwiſchen die Extremitäten dieſer Verkettung gebracht, plötzlich in grüne Flammen aufgehn müſſen: oder daß unter gewiſſen Bedingungen der harte Diamant ſich in fixe Luft verwandelt. Es iſt die geiſtermäßige Allgegenwart der Naturkräfte, die uns alsdann überraſcht, und was uns bei den alltäglichen Erſcheinungen nicht mehr einfällt, gewahren wir hier, nämlich wie zwiſchen Urſach und Wirkung der Zuſammenhang eigentlich ſo geheimnißvoll iſt, wie der, welchen man dichtet zwiſchen einer Zauberformel und dem Geiſt, der durch ſie herbeigerufen nothwendig erſcheint. Hingegen, wenn wir in die philoſophiſche Erkenntniß eingedrungen ſind, daß eine Naturkraft eine beſtimmte Stufe der Objektivation des Willens iſt, d. h. desjenigen, was auch wir als unſer innerſtes Weſen erkennen, und daß dieſer Wille an ſich ſelbſt und unterſchieden von ſeiner Erſcheinung und deren Formen, außer der Zeit und dem Raume liegt und daher die durch dieſe bedingte

Vielheit nicht ihm, noch unmittelbar der Stufe ſeiner Objektivation, d. i. der Idee, ſondern erſt den Erſcheinungen dieſer zukommt, das Geſetz der Kauſalität aber nur in Beziehung auf Zeit und Raum Bedeutung hat, indem es nämlich in dieſen den vervielfachten Erſcheinungen der verſchiedenen Ideen, in welchen der Wille ſich manifeſtirt, ihre Stelle beſtimmt, die Ordnung regelnd, in der ſie eintreten müſſen; — wenn uns, ſage ich, in dieſer Erkenntniß der innere Sinn der großen Lehre Kants aufgegangen iſt, daß Raum, Zeit und Kauſalität nicht dem Dinge an ſich, ſondern nur der Erſcheinung zukommen, nur Formen unſrer Erkenntniß, nicht Beſchaffenheiten des Dinges an ſich ſind: dann werden wir einſehn, daß jenes Erſtaunen über die Geſetzmäßigkeit und Pünktlichkeit des Wirkens einer Naturkraft, über die vollkommene Gleichheit aller ihrer Millionen Erſcheinungen, über die Unfehlbarkeit des Eintritts derſelben, in der That dem Erſtaunen eines Kindes oder eines Wilden zu vergleichen iſt, der zum erſten Mal durch ein Glas mit vielen Facetten etwa eine Blume betrachtend, ſich wundert über die vollkommene Gleichheit der unzähligen Blumen die er ſieht, und einzeln die Blätter einer jeden derſelben zählt.

Jede allgemeine urſprüngliche Naturkraft iſt alſo in ihrem innern Weſen nichts anderes, als die Objektivation des Willens auf einer niedrigen Stufe: wir nennen eine jede ſolche Stufe eine ewige *Idee*, in Platons Sinn. Das *Naturgeſetz* aber iſt die Beziehung der Idee auf die Form ihrer Erſcheinung. Dieſe Form iſt Zeit, Raum und Kauſalität, welche nothwendigen und unzertrennlichen Zuſammenhang und Beziehung auf einander haben. Durch Zeit und Raum vervielfältigt ſich die

Idee in unzählige Erſcheinungen: die Ordnung aber, nach welcher dieſe in jene Formen der Mannigfaltigkeit eintreten, iſt feſt beſtimmt durch das Geſetz der Kauſalität: dieſes iſt gleichſam die Norm der Gränzpunkte jener Erſcheinungen verſchiedener Ideen, nach welcher Raum, Zeit und Materie an ſie vertheilt ſind. Dieſe Norm bezieht ſich daher nothwendig auf die Identität der geſammten vorhandenen Materie, welche das gemeinſame Subſtrat aller jener verſchiedenen Erſcheinungen iſt. Wären dieſe nicht alle an jene gemeinſame Materie gewieſen, in deren Beſitz ſie ſich gleichſam theilen müſſen; ſo bedürfte es nicht eines ſolchen Geſetzes, das ihre Anſprüche beſtimmt: ſie könnten alle zugleich und neben einander den unendlichen Raum eine unendliche Zeit hindurch füllen. Nur alſo weil alle jene Erſcheinungen der ewigen Ideen an eine und dieſelbe Materie gewieſen ſind, mußte eine Regel ihres Ein- und Austritts ſeyn: ſonſt würde keine der andern Platz machen. Dieſergeſtalt iſt das Geſetz der Kauſalität weſentlich verbunden mit dem der Beharrlichkeit der Subſtanz: beide erhalten bloß von einander wechſelſeitig Bedeutung: eben ſo aber auch wieder verhalten ſich zu ihnen Raum und Zeit. Denn die bloße Möglichkeit entgegengeſetzter Beſtimmungen an derſelben Materie iſt die Zeit: die bloße Möglichkeit des Beharrens derſelben Materie, bei allen entgegengeſetzten Beſtimmungen iſt der Raum. Darum erklärten wir im vorigen Buche die Materie als die Vereinigung von Zeit und Raum: welche Vereinigung ſich zeigt als Wechſel der Accidenzien beim Beharren der Subſtanz, wovon die allgemeine Möglichkeit eben die Kauſalität oder das Werden iſt. Wir ſagten daher auch, die Materie ſei durch und durch Kauſalität. Wir erklärten den Verſtand als das ſubjektive Korrelat der Kauſalität und ſagten, die Materie (alſo die geſammte Welt als Vorſtellung) ſei nur für den Verſtand da, er ſei ihre Bedingung, ihr Träger, als ihr nothwendiges Korrelat. Dieſes alles hier nur zur beiläufigen Erinnerung an das, was im erſten Buche ausgeführt iſt. Die Beachtung der innern Uebereinſtimmung beider Bücher wird zu ihrem völligen Verſtändniß erfordert, da, was in der wirklichen Welt unzertrennlich vereint iſt als ihre zwei Seiten, Wille und Vorſtellung, durch dieſe zwei Bücher auseinandergeriſſen werden, um jedes iſolirt deſto deutlicher zu erkennen.

Es möchte vielleicht nicht überflüſſig ſeyn, durch ein Beiſpiel noch deutlicher zu machen, wie das Geſetz der Kauſalität nur in Beziehung auf Zeit und Raum und die in der Vereinigung beider beſtehende Materie Bedeutung hat, indem es die Gränzen beſtimmt, welchen gemäß die Erſcheinungen der Naturkräfte ſich im Beſitz jener theilen, während die urſprünglichen Naturkräfte ſelbſt, als unmittelbare Objektivationen des Willens, der als Ding an ſich dem Satz vom Grunde nicht unterworfen iſt, außerhalb jener Formen liegen, innerhalb deren allein jede ätiologiſche Erklärung Gültigkeit und Bedeutung hat, und eben deshalb nie zum innern Weſen der Natur führen kann. — Denken wir uns, zu dieſem Zweck, etwa eine nach Geſetzen der Mechanik konſtruirte Maſchine. Eiſerne Gewichte geben durch ihre Schwere den Anfang der Bewegung: kupferne Räder widerſtehn durch ihre Starrheit, ſtoßen und heben einander und die Hebel vermöge ihrer Undurchdringlichkeit u. ſ. f. Hier ſind Schwere, Starrheit, Undurchdringlichkeit urſprüngliche, unerklärte Kräfte: bloß die Bedingungen unter denen, und die Art und Weiſe, wie ſie ſich äußern, hervortreten, beſtimmte Materie, Zeit und Ort beherrſchen, giebt die Mechanik an. Es kann jetzt etwa ein ſtarker Magnet auf das Eiſen der Gewichte wirken, die Schwere überwältigen: die Bewegung der Maſchine ſtockt und die Materie iſt ſofort der Schauplatz einer ganz andern Naturkraft, von der die ätiologiſche Erklärung ebenfalls nichts weiter als die Bedingungen ihres Eintritts angiebt, des Magnetismus. Oder aber es werden nunmehr die kupfernen Scheiben jener Maſchine auf Zinkplatten gelegt, geſäuerte Feuchtigkeit dazwiſchen geleitet: ſogleich iſt dieſelbe Materie der Maſchine einer andern urſprünglichen Kraft, dem Galvanismus anheimgefallen, der nun nach ſeinen Geſetzen ſie beherrſcht, durch ſeine Erſcheinungen an ihr ſich offenbart, von denen die Aetiologie auch nicht mehr, als die Umſtände, unter denen, und die Geſetze, nach welchen ſie ſich zeigen, angeben kann. Jetzt laſſen wir die Temperatur wachſen, reinen Sauerſtoff hinzutreten: die ganze Maſchine verbrennt: d. h. abermals hat eine gänzlich verſchiedene Naturkraft, der Chemismus, für dieſe Zeit, an dieſem Ort, unweigerlichen Anſpruch an jene Materie, und offenbart ſich an ihr als Idee, als beſtimmte Stufe der Objektivation des Willens. — Der dadurch entſtandene Metallkalk verbinde ſich nun mit einer Säure: ein Salz entſteht, Kryſtalle ſchießen an: ſie ſind die Erſcheinung einer andern Idee, die ſelbſt wieder ganz unergründlich iſt, während ihre Erſcheinung von jenen Bedingungen abhieng, welche die Aetiologie anzugeben weiß. Die Kryſtalle verwittern, vermiſchen ſich mit andern Stoffen, eine Vegetation erhebt ſich aus ihnen: eine neue Willenserſcheinung: — und ſo ließe ſich ins Unendliche die nämliche beharrende Materie verfolgen, und zuſehn, wie bald dieſe, bald jene Naturkraft ein

Recht auf ſie gewinnt und es unausbleiblich ergreift, um hervorzutreten und ihr Weſen zu offenbaren. Die Beſtimmung dieſes Rechts, den Punkt in der Zeit und dem Raume, wo es gültig wird, giebt das Geſetz der Kauſalität an, und auch nur bis dahin geht die auf demſelben gegründete Erklärung. Die Kraft ſelbſt iſt Erſcheinung des Willens und als ſolche nicht den Geſtaltungen des Satzes vom Grunde unterworfen, d. h. grundlos. Sie liegt außer aller Zeit, und ſcheint gleichſam beſtändig auf den Eintritt der Umſtände zu harren, unter denen ſie hervortreten und ſich einer beſtimmten Materie, mit Verdrängung der bis dahin dieſe beherrſchenden Kräfte, bemächtigen kann. Alle Zeit iſt nur für ihre Erſcheinung da, ihr ſelbſt ohne Bedeutung: Jahrtauſende ſchlummern die chemiſchen Kräfte in einer Materie, bis die Berührung der Reagenzien ſie frei macht: dann erſcheinen ſie: aber die Zeit iſt nur für dieſe Erſcheinung, nicht für die Kräfte ſelbſt da. Jahrtauſende ſchlummert der Galvanismus im Kupfer und Zink, und ſie liegen ruhig neben dem Silber, welches, ſobald alle drei, unter den erforderten Bedingungen ſich berühren, in Flammen aufgehn muß. Selbſt im organiſchen Reiche ſehen wir ein trockenes Saamenkorn, zwanzig Jahre lang die ſchlummernde Kraft bewahren, welche, beim endlichen Eintritt der günſtigen Umſtände, als Baum emporſteigt. —

Iſt uns nun durch dieſe Betrachtung der Unterſchied deutlich geworden zwiſchen der Naturkraft und allen ihren Erſcheinungen; haben wir eingeſehn, wie jene der Wille ſelbſt auf dieſer beſtimmten Stufe ſeiner Objektivation iſt, den Erſcheinungen allein aber, durch Zeit und Raum, Vielheit zukommt und das Geſetz der Kauſalität nichts anderes als die Beſtimmung der Stelle in jenen für die einzelnen Erſcheinungen iſt; dann werden wir auch die vollkommene Wahrheit und den tiefen Sinn der Lehre des Mallebranche von den gelegentlichen Urſachen, causes occasionelles, erkennen. Es iſt ſehr der Mühe werth, dieſe ſeine Lehre, wie er ſie in den recherches de la vérité, zumal im 3ten Kapitel des 6ten Buchs und in den hinten angehängten éclaircissements zu dieſem Kapitel, vorträgt, mit meiner gegenwärtigen Darſtellung zu vergleichen und die vollkommenſte Uebereinſtimmung beider Lehren, bei ſo großer Verſchiedenheit des Gedankenganges, wahrzunehmen. Ja ich muß es bewundern, wie Mallebranche, gänzlich befangen in den poſitiven Dogmen, welche ihm ſein Zeitalter unwiderſtehlich aufzwang, dennoch, in ſolchen Banden, unter ſolcher Laſt, ſo glücklich, ſo richtig die Wahrheit traf und ſie mit eben jenen Dogmen, wenigſtens mit der Sprache derſelben, zu vereinigen wußte.

Denn die Gewalt der Wahrheit iſt unglaublich groß und von unſäglicher Ausdauer. Wir finden ihre häufigen Spuren wieder in allen, ſelbſt den bizarreſten, ja abſurdeſten Dogmen verſchiedener Zeiten und Länder, zwar oft in ſonderbarer Geſellſchaft, in wunderlicher Vermiſchung, aber doch zu erkennen. Sie gleicht ſodann einer Pflanze, welche unter einem Haufen großer Steine keimt, aber dennoch zum Lichte heranklimmt, ſich durcharbeitend mit vielen Umwegen und Krümmungen, verunſtaltet, verblaßt, verkümmert; — aber dennoch zum Lichte.

Allerdings hat Mallebranche Recht: jede natürliche Urſache iſt nur Gelegenheitsurſache, giebt nur Gelegenheit, Anlaß zur Erſcheinung jenes einen und untheilbaren Willens, der das An-ſich aller Dinge iſt und deſſen ſtufenweiſe Objektivirung dieſe ganze ſichtbare Welt. Nur das Hervortreten, das Sichtbarwerden an dieſem Ort, zu dieſer Zeit, wird durch die Urſache herbeigeführt, und iſt inſofern von ihr abhängig, nicht aber das Ganze der Erſcheinung, nicht ihr inneres Weſen: dieſes iſt der Wille ſelbſt, auf den der Satz vom Grunde keine Anwendung findet, der mithin grundlos iſt. Kein Ding in der Welt hat eine Urſache ſeiner Exiſtenz ſchlechthin und überhaupt; ſondern nur eine Urſache, aus der es grade hier und grade jetzt da iſt. Warum ein Stein jetzt Schwere, jetzt Starrheit, jetzt Elektricität, jetzt chemiſche Eigenſchaften zeigt, das hängt von Urſachen, von äußeren Einwirkungen ab und iſt aus dieſen zu erklären: jene Eigenſchaften ſelbſt aber, alſo ſein ganzes Weſen, das aus ihnen beſteht, und folglich ſich auf alle jene angegebenen Weiſen äußert, daß er alſo überhaupt ein ſolcher iſt, wie er iſt, daß er überhaupt exiſtirt, das hat keinen Grund, ſondern iſt die Sichtbarwerdung des grundloſen Willens. Alſo alle Urſache iſt Gelegenheitsurſache. So haben wir es gefunden in der erkenntnißloſen Natur: grade ſo aber auch iſt es da, wo nicht mehr Urſachen und Reize, ſondern Motive es ſind, die den Eintrittspunkt der Erſcheinungen beſtimmen, alſo im Handeln der Thiere und Menſchen. Denn hier wie dort iſt es ein und derſelbe Wille, welcher erſcheint, in den Graden ſeiner Manifeſtation höchſt verſchieden, in den Erſcheinungen dieſer vervielfacht und in Hinſicht auf dieſe dem Satz vom Grunde unterworfen, an ſich frei von dem allen. Die Motive beſtimmen nicht den Karakter des Menſchen, ſondern nur die Erſcheinung dieſes Karakters, alſo die Thaten; die äußere Geſtalt ſeines Lebenslaufs, nicht deſſen innere Bedeutung und

Gehalt: dieſe gehn hervor aus dem Karakter, der die unmittelbare Erſcheinung des Willens, alſo grundlos iſt. Warum der Eine ſo böſe, der Andere gut iſt, hängt nicht von Motiven und äußerer Einwirkung, etwa von Lehren und Predigten ab, und iſt ſchlechthin in dieſem Sinn unerklärlich. Aber ob ein Böſer ſeine Bosheit zeigt in kleinlichen Ungerechtigkeiten, feigen Ränken, niedrigen Schurkereien, die er im engen Kreiſe ſeiner Umgebungen ausübt, oder ob er als ein Eroberer Völker unterdrückt, eine Welt in Jammer ſtürzt, das Blut von Millionen vergießt; dies iſt die äußere Form ſeiner Erſcheinung, das Unweſentliche derſelben, und hängt ab von den Umſtänden, in die ihn das Schickſal ſetzte, von den Umgebungen, von den äußern Einflüſſen, von den Motiven: aber nie iſt ſeine Entſcheidung auf dieſe Motive aus ihnen erklärlich: ſie geht hervor aus dem Willen, deſſen Erſcheinung dieſer Menſch iſt. Davon im vierten Buch. Die Art und Weiſe, wie der Karakter ſeine Eigenſchaften entfaltet, iſt ganz der zu vergleichen, wie jeder Körper der erkenntnißloſen Natur die ſeinigen zeigt. Das Waſſer bleibt Waſſer, mit ſeinen ihm inwohnenden Eigenſchaften: ob es aber als ſtiller See ſeine Ufer ſpiegelt, oder ob es ſchäumend über Felſen ſtürzt, oder, künſtlich veranlaßt, als langer Strahl in die Höhe ſpritzt; das hängt von den äußeren Urſachen ab: eines iſt ihm ſo natürlich als das andere, aber je nachdem die Umſtände ſind, wird es das eine oder andre zeigen, zu allem gleich ſehr bereit, in jedem Fall aber ſeinem Karakter getreu und immer nur dieſen offenbarend. So wird ſich auch jeder menſchliche Karakter unter allen Umſtänden offenbaren: aber die Erſcheinungen, die daraus hervorgehn, werden ſeyn, je nachdem die Umſtände waren.

Wenn es nun aus allen vorhergehenden Betrachtungen über die Kräfte der Natur und die Erſcheinungen derſelben uns deutlich geworden iſt, wie weit die Erklärung aus Urſachen gehn kann und wo ſie aufhören muß, wenn ſie nicht in das thörigte Beſtreben verfallen will, den Inhalt aller Erſcheinungen auf ihre bloße Form zurückzuführen, wo denn am Ende nichts als Form übrig bliebe; ſo werden wir nunmehr auch im Allgemeinen beſtimmen können, was von aller Aetiologie zu fordern iſt. Sie hat zu allen Erſcheinungen in der Natur die Urſachen aufzuſuchen, d. h. die Umſtände, unter denen ſie allezeit erfolgen: dann aber hat ſie die unter mannigfaltigen Umſtänden vielgeſtalteten Erſcheinungen zurückzuführen auf das, was in aller Erſcheinung wirkt und bei der Urſach vorausgeſetzt wird, auf urſprüngliche Kräfte der Natur, richtig unterſcheidend ob eine Verſchiedenheit der Erſcheinung von einer Verſchiedenheit der Kraft, oder nur von Verſchiedenheit der Umſtände, unter denen die Kraft ſich äußert, herrührt, und gleich ſehr ſich hütend für Erſcheinung verſchiedener Kräfte zu halten, was Aeußerung einer und derſelben Kraft, bloß unter verſchiedenen Umſtänden, iſt, als umgekehrt für Aeußerungen einer Kraft zu halten, was urſprünglich verſchiedenen Kräften angehört. Hiezu gehört nun unmittelbar Urtheilskraft: daher ſo wenige Menſchen fähig ſind, in der Phyſik die Einſicht, alle aber die Erfahrung zu erweitern. Trägheit und Unwiſſenheit machen geneigt, ſich zu früh auf urſprüngliche Kräfte zu berufen: dies zeigt ſich mit einer der Ironie gleichenden Uebertreibung in den Entitäten und Quidditäten der Scholaſtiker. Ich wünſche nichts weniger als die Wiedereinführung derſelben begünſtigt zu haben. Man darf, ſtatt eine phyſikaliſche Erklärung zu geben, ſich ſo wenig auf die Objektivation des Willens berufen, als auf die Schöpfungskraft Gottes. Denn die Phyſik verlangt Urſachen: der Wille iſt aber nie Urſache: ſein Verhältniß zur Erſcheinung iſt durchaus nicht nach dem Satz vom Grunde; ſondern, was an ſich Wille iſt, iſt andrerſeits als Vorſtellung da, d. h. iſt Erſcheinung: als ſolche befolgt es die Geſetze, welche die Form der Erſcheinung ausmachen: da muß z. B. jede Bewegung, obwohl ſie allemal Willenserſcheinung iſt, dennoch eine Urſache haben, aus der ſie in Beziehung auf beſtimmte Zeit und Ort, d. h. nicht im Allgemeinen, ihrem innern Weſen nach, ſondern als einzelne Erſcheinung zu erklären iſt. Dieſe Urſache iſt eine mechaniſche beim Stein, iſt ein Motiv bei der Bewegung des Menſchen: aber fehlen kann ſie nie. Hingegen das Allgemeine, das gemeinſame Weſen aller Erſcheinungen einer beſtimmten Art, das, ohne deſſen Vorausſetzung die Erklärung aus der Urſache weder Sinn noch Bedeutung hätte, das iſt die allgemeine Naturkraft, die in der Phyſik als qualitas occulta ſtehn bleiben muß, eben weil hier die ätiologiſche Erklärung zu Ende iſt und die philoſophiſche anfängt. Die Kette der Urſachen und Wirkungen wird aber nie durch eine urſprüngliche Kraft, auf die man ſich zu berufen hätte, abgebrochen, läuft nicht etwa auf dieſe, als auf ihr erſtes Glied zurück; ſondern das nächſte Glied der Kette, ſo gut als das entfernteſte, ſetzt ſchon die urſprüngliche Kraft voraus, und könnte ſonſt nichts erklären. Eine Reihe von Urſachen und Wirkungen kann die Erſcheinung der verſchiedenartigſten Kräfte ſeyn, deren ſucceſſiver Eintritt in die Sichtbarkeit durch ſie geleitet wird, wie ich es oben am Beiſpiel einer metallenen Maſchine erläutert habe: aber die Verſchiedenheit dieſer urſprünglichen, nicht von einander abzuleitenden Kräfte unterbricht keineswegs die Einheit jener Kette von Urſachen und den Zuſammenhang zwiſchen allen ihren Gliedern. Die Aetiologie der Natur und die Philoſophie der Natur thun einander nie Abbruch; ſondern gehen neben einander, denſelben Gegenſtand aus verſchiedenem Geſichtspunkt betrachtend. Die Aetiologie giebt Rechenſchaft von den Urſachen, welche die einzelne zu erklärende Erſcheinung nothwendig herbeiführten und zeigt, als die Grundlage aller ihrer Erklärungen, die allgemeinen Kräfte auf, welche in allen dieſen Urſachen und Wirkungen thätig ſind, beſtimmt dieſe Kräfte genau, ihre Zahl, ihre Unterſchiede, und dann alle Wirkungen, in denen jede Kraft, nach Maasgabe der Verſchiedenheit der Umſtände verſchieden hervortritt, immer ihrem eigenthümlichen Karakter gemäß, den ſie nach einer unfehlbaren Regel entfaltet, welche ein *Naturgeſetz* heißt. Sobald die Phyſik dies Alles in jeder Hinſicht vollſtändig geleiſtet haben wird, hat ſie ihre Vollendung erreicht: dann iſt keine Kraft in der unorganiſchen Natur mehr unbekannt und keine Wirkung mehr da, welche nicht als Erſcheinung einer jener Kräfte, unter beſtimmten Umſtänden, gemäß einem Naturgeſetze, nachgewieſen wäre. Die Betrachtung der geſammten Natur wird ſodann durch die *Morphologie* vollendet, welche alle bleibenden Geſtalten der organiſchen Natur aufzählt, vergleicht und ordnet: über die Urſache des Eintritts der einzelnen Weſen hat ſie wenig zu ſagen, da es bei allen die Zeugung iſt, deren Theorie für ſich geht, und in ſeltenen Fällen die generatio aequivoca. Zu dieſer letztern gehört aber, genau genommen, auch die Art, wie alle niedrigen Stufen der Objektität des Willens, alſo die phyſiſchen und chemiſchen Erſcheinungen, im Einzelnen hervortreten, und die Angabe der Bedingungen zu dieſem Hervortreten iſt eben jene Aufgabe der Aetiologie. — Die Philoſophie hingegen betrachtet überall, alſo auch in der Natur, nur das Allgemeine: die urſprünglichen Kräfte ſelbſt ſind hier ihr Gegenſtand, und ſie erkennt in ihnen die verſchiedenen Stufen der Objektivation des Willens, der das innere Weſen, das An-ſich dieſer Welt iſt, welche ſie, wenn ſie von jenem abſieht, für die bloße Vorſtellung des Subjekts erklärt. — Wenn nun aber die Aetiologie, ſtatt der Philoſophie vorzuarbeiten und ihren Lehren Anwendung durch Belege zu liefern, vielmehr meint, es ſei ihr Ziel, alle urſprünglichen Kräfte wegzuleugnen, bis etwa auf eine, die allgemeinſte, z. B. Undurchdringlichkeit, auf welche ſie alle anderen gewaltſam zurückzuführen ſucht; ſo entzieht ſie ſich ihre eigene Grundlage, und kann nur Irrthum ſtatt Wahrheit geben. Der Gehalt der Natur wird jetzt durch die Form verdrängt, den einwirkenden Umſtänden wird Alles, dem innern Weſen der Dinge nichts zugeſchrieben. Gelänge es wirklich auf dem Wege; ſo würde, wie ſchon geſagt, zuletzt ein Rechnungsexempel das Räthſel der Welt löſen. Dieſen Weg aber geht man, wenn, wie ſchon erwähnt, alle phyſiologiſche Wirkung auf Form und Miſchung, alſo etwa auf Elektricität, dieſe wieder auf Chemismus, dieſer aber auf Mechanismus zurückgeführt werden ſoll. Letzteres war z. B. der Fehler des Carteſius und aller Atomiſtiker, welche die Bewegung des Magneten auf den Stoß eines Fluidums, und die Qualitäten auf den Zuſammenhang und die Geſtalt der Atomen zurückführten und dahin arbeiteten, alle Erſcheinungen der Natur für bloße Phänomene der Undurchdringlichkeit und Kohäſion zu erklären. Obgleich man davon zurückgekommen iſt, ſo thun doch auch daſſelbe in unſern Tagen die elektriſchen, chemiſchen und mechaniſchen Phyſiologen, welche hartnäckig das ganze Leben und alle Funktionen des Organismus aus der „Form und Miſchung“ ſeiner Beſtandtheile erklären wollen. Dabei liegt aber, wenn man es genau betrachtet, zuletzt die Vorausſetzung zum Grunde, daß der Organismus nur ein Aggregat von Erſcheinungen, phyſiſcher, chemiſcher und mechaniſcher Kräfte ſei, die hier, zufällig zuſammengekommen, den Organismus zu Stande brächten, als ein Naturſpiel ohne weitere Bedeutung. Der Organismus eines Thieres oder des Menſchen wäre demnach, philoſophiſch betrachtet, nicht Darſtellung einer eigenen Idee, d. h. nicht ſelbſt unmittelbar Objektität des Willens, auf einer beſtimmten höheren Stufe; ſondern in ihm erſchienen nur jene Ideen, welche in der Elektricität, im Chemismus, im Mechanismus den Willen objektiviren: der Organismus wäre daher aus dem Zuſammentreffen dieſer Kräfte ſo zufällig zuſammengeblaſen, wie die Geſtalten von Menſchen und Thieren aus Wolken oder Stalaktiten, daher an ſich weiter nicht intereſſant. — Wir werden indeſſen ſogleich ſehn, inwiefern dennoch jene Anwendung phyſiſcher und chemiſcher Erklärungsarten auf den Organismus innerhalb gewiſſer Gränzen geſtattet und brauchbar ſeyn möchte. Folgende Betrachtung bahnt uns den Weg zu jener ziemlich ſchwierigen Erörterung.

Es iſt zwar, allem Geſagten zufolge, eine Verirrung der Naturwiſſenſchaft, wenn ſie die höhern Stufen der Objektität des Willens zurückführen will auf niedere, da das Verkennen und Leugnen urſprünglicher und für ſich beſtehender Naturkräfte eben ſo fehlerhaft iſt, als die grundloſe Annahme eigenthümlicher Kräfte, wo bloß eine beſondere Erſcheinungsart ſchon bekannter Statt findet. Wir werden daher auch nicht mit Kant vom Newton des Grashalms reden, d. h. von demjenigen, der den Grashalm zurückführte auf Erſcheinungen phyſiſcher und chemiſcher Kräfte, deren zufälliges Konkrement, alſo ein bloßes Naturſpiel, er mithin wäre, in welchem keine eigenthümliche Idee erſchiene, d. h. der Wille ſich nicht auf einer höheren und beſonderen Stufe unmittelbar offenbarte; ſondern eben nur ſo wie in den Erſcheinungen der unorganiſchen Natur und zufällig in dieſer Form. Die Scholaſtiker, welche dergleichen keineswegs verſtattet hätten, würden ganz recht geſagt haben, es wäre ein gänzliches Wegleugnen der forma substantialis und ein Herabwürdigen derſelben zur bloßen forma accidentalis. — Andrerſeits nun aber iſt nicht zu überſehn, daß in allen Ideen, d. h. in allen Kräften der unorganiſchen und allen Geſtalten der organiſchen Natur es *einer und derſelbe Wille* iſt, der ſich offenbart, d. h. in die Form der Vorſtellung, in die *Objektität* eingeht. Seine Einheit muß ſich daher auch durch eine innere Verwandtſchaft zwiſchen allen ſeinen Erſcheinungen zu erkennen geben. Dieſe nun offenbart ſich auf den höhern Stufen ſeiner Objektität, wo die ganze Erſcheinung deutlicher iſt, alſo im Pflanzen- und Thierreich, durch die allgemein durchgreifende Analogie aller Formen, den Grundtypus, der in allen Erſcheinungen ſich wiederfindet, welcher das leitende Princip der vortrefflichen, in unſern Tagen von den Franzoſen ausgegangenen, zoologiſchen Syſteme iſt, welcher am vollſtändigſten in der vergleichenden Anatomie nachgewieſen wird, und welchen aufzufinden auch ein Hauptgeſchäft, oder doch gewiß die löblichſte Beſtrebung derjenigen Schriftſteller iſt, die ſich in Teutſchland heut zu Tage Naturphiloſophen nennen, und die darin manches Verdienſt haben, wenn gleich in vielen Fällen ihre Jagd nach Analogien in der Natur zur bloßen Witzelei ausartet. Mit Recht aber haben ſie jene allgemeine Verwandſchaft und Familienähnlichkeit auch in den Ideen der unorganiſchen Natur nachgewieſen, z. B. zwiſchen Elektricität und Magnetismus, zwiſchen chemiſcher Anziehung und Schwere u. dgl. m. Sie haben beſonders darauf aufmerkſam gemacht, wie die Polarität, d. h. das Auseinandertreten einer Kraft in zwei qualitativ verſchiedene, entgegengeſetzte und zur Wiedervereinigung ſtrebende Thätigkeiten, welches ſich meiſtens auch räumlich durch ein Auseinandergehn in entgegengeſetzte Richtungen offenbart, ein Grundtypus faſt aller Erſcheinungen der Natur, vom Magnet und Kryſtall bis zum Menſchen iſt. — Ja, weil eben alle Dinge der Welt die Objektität des einen und ſelben Willens, folglich dem innern Weſen nach identiſch ſind; ſo muß nicht nur jene unverkennbare Analogie zwiſchen ihnen ſeyn und in jedem Unvollkommneren ſich ſchon die Spur, Andeutung, Anlage des zunächſt liegenden Vollkommneren zeigen; ſondern auch, weil alle jene Formen doch nur der Welt als Vorſtellung angehören, ſo läßt ſich ſogar annehmen, daß ſchon in den allgemeinſten Formen der Vorſtellung, in dieſem eigentlichen Grundgerüſt der erſcheinenden Welt, alſo in Raum und Zeit, der Grundtypus, die Andeutung, Anlage alles deſſen, was dieſe Formen füllt, aufzufinden und nachzuweiſen ſei. Es ſcheint eine dunkle Erkenntniß hievon geweſen zu ſeyn, welche der Kabbala und aller mathematiſchen Philoſophie der Pythagoreer, auch der Chineſen, den Urſprung gab: und auch in jener Schellingiſchen Schule finden wir, bei ihren mannigfaltigen Beſtrebungen die Analogie zwiſchen allen Erſcheinungen der Natur an das Licht zu ziehn, auch manche, wiewohl unglückliche Verſuche, aus den bloßen Geſetzen des Raumes und der Zeit Naturgeſetze abzuleiten. Indeſſen kann man nicht wiſſen, wie weit einmal ein genialer Kopf beide Beſtrebungen realiſiren wird.

Wenn nun gleich der Unterſchied zwiſchen Erſcheinung und Ding an ſich nie aus den Augen zu laſſen iſt, und daher die Identität des in allen Ideen objektivirten Willens nie (weil er beſtimmte Stufen ſeiner Objektität hat) verdreht werden darf zu einer Identität der einzelnen Ideen ſelbſt, in denen er erſcheint, und daher z. B. nimmermehr die chemiſche oder elektriſche Anziehung zurückgeführt werden darf auf die Anziehung durch Schwere, wenn gleich ihre innere Analogie erkannt, und die erſteren gleichſam als höhere Potenzen von dieſer letzteren angeſehn werden können, eben ſo wenig als die innere Analogie des Baues aller Thiere berechtigt, die Arten zu vermiſchen und zu identifiziren und etwa die vollkommneren für Spielarten der unvollkommeren zu erklären; wenn alſo endlich auch die phyſiologiſchen Funktionen nie auf chemiſche oder phyſiſche Proceſſe zurückzuführen ſind: ſo kann man doch zur Rechtfertigung dieſes Verfahrens innerhalb gewiſſer Schranken, Folgendes mit vieler Wahrſcheinlichkeit annehmen.

Wenn von den Erſcheinungen des Willens, auf den niedrigeren Stufen ſeiner Objektivation, alſo im Unorganiſchen, mehrere unter einander in Konflikt gerathen, indem jede, am Leitfaden der Kauſalität, ſich der vorhandenen Materie bemächtigen will; ſo geht aus dieſem Streit die Erſcheinung einer höheren Idee hervor, welche die vorhin dageweſenen unvollkommneren alle überwältigt, jedoch ſo, daß ſie das Weſen derſelben auf eine untergeordnete Weiſe beſtehn läßt, indem ſie ein Analogon davon in ſich aufnimmt: welcher Vorgang eben nur aus der Identität des erſcheinenden Willens in allen Ideen und aus ſeinem Streben zu immer höherer Objektivation begreiflich iſt. Wir ſehn daher z. B. im Feſtwerden der Knochen ein unverkennbares Analogon der Kryſtalliſation, als welche urſprünglich den Kalk beherrſchte, obgleich die Oſſifikation nie auf Kryſtalliſation zurückzuführen iſt. Schwächer zeigt ſich dieſe Analogie im Feſtwerden des Fleiſches. So auch iſt die Miſchung der Säfte im thieriſchen Körper und die Sekretion ein Analogon der chemiſchen Miſchung und Abſcheidung, ja die Geſetze dieſer wirken dabei noch fort, aber untergeordnet, ſehr modifizirt, von einer höhern Idee überwältigt, daher bloß chemiſche Kräfte, außerhalb des Organismus, nie ſolche Säfte liefern werden. Die aus ſolchem Siege über mehrere niedere Ideen oder Objektivationen des Willens hervorgehende vollkommnere gewinnt, eben dadurch, daß ſie von jeder überwältigten, ein höher potenzirtes Analogon in ſich aufnimmt, einen ganz neuen Karakter: der Wille objektivirt ſich auf eine neue deutlichere Art: es entſteht, urſprünglich durch generatio aequivoca, nachher durch Aſſimilation an den vorhandenen Keim, organiſcher Saft, Pflanze, Thier, Menſch. Alſo aus dem Streit niedrigerer Erſcheinungen geht die höhere, ſie alle verſchlingende, aber auch das Streben aller in höherm Grade verwirklichende hervor. — Es herrſcht demnach ſchon hier das Geſetz: serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco.

Ich wollte, daß es mir möglich geweſen wäre, durch die Klarheit der Darſtellung, die dem Stoffe anhängende Dunkelheit dieſer Gedanken zu überwinden: allein ich ſehe gar wohl, daß die eigene Betrachtung des Leſers mir ſehr zu Hülfe kommen muß, wenn ich nicht unverſtanden bleiben oder mißverſtanden werden ſoll. — Der gegebenen Anſicht gemäß, wird man zwar im Organismus die Spuren chemiſcher und phyſiſcher Wirkungsarten nachweiſen, aber nie ihn aus dieſen erklären können; weil er keineswegs ein durch das vereinigte Wirken ſolcher Kräfte, alſo zufällig hervorgebrachtes Phänomen iſt, ſondern eine höhere Idee, welche ſich jene niedrigeren durch überwältigende Aſſimilation unterworfen hat; weil der in allen Ideen ſich objektivirende eine Wille, indem er zur höchſtmöglichen Objektivation ſtrebt, hier die niederen Stufen ſeiner Erſcheinung, nach einem Konflikt derſelben, aufgiebt, um auf einer höheren deſto mächtiger zu erſcheinen. Kein Sieg ohne Kampf: indem die höhere Idee, oder Willensobjektivation, nur durch Ueberwältigung der niedrigeren hervortreten kann, erleidet ſie den Widerſtand dieſer, welche, wenn gleich zur Dienſtbarkeit gebracht, doch immer noch ſtreben, zur unabhängigen und vollſtändigen Aeußerung ihres Weſens zu gelangen. Wie der Magnet, der ein Eiſen gehoben hat, einen fortdauernden Kampf mit der Schwere unterhält, welche, als die niedrigſte Objektivation des Willens, ein urſprünglicheres Recht auf die Materie jenes Eiſens hat, in welchem ſteten Kampf der Magnet ſich ſogar ſtärkt, indem der Widerſtand ihn gleichſam zu größerer Anſtrengung reizt; eben ſo unterhält jede und auch die Willenserſcheinung, welche ſich im menſchlichen Organismus darſtellt, einen dauernden Kampf gegen die vielen phyſiſchen und chemiſchen Kräfte, welche, als niedrigere Ideen, ein früheres Recht auf jene Materie haben. Daher ſinkt der Arm, den man eine Weile, mit Ueberwältigung der Schwere, gehoben gehalten: daher iſt das behagliche Gefühl der Geſundheit, welches den Sieg der Idee des ſich ſeiner bewußten Organismus über die phyſiſchen und chemiſchen Geſetze, welche urſprünglich die Säfte des Leibes beherrſchen, ausdrückt, doch ſo oft unterbrochen, ja eigentlich immer begleitet von einer gewiſſen, größeren oder kleineren Unbehaglichkeit, welche aus dem Widerſtand jener Kräfte hervorgeht, und wodurch ſchon der vegetative Theil unſers Lebens mit einem leiſen Leiden beſtändig verknüpft iſt. Daher auch deprimirt die Verdauung alle animaliſchen Funktionen, weil ſie die ganze Lebenskraft in Anſpruch nimmt zur Ueberwältigung chemiſcher Naturkräfte durch die Aſſimilation. Daher alſo überhaupt die Laſt des phyſiſchen Lebens, die Nothwendigkeit des Schlafs und zuletzt des Todes, indem endlich, durch Umſtände begünſtigt, jene unterjochten Naturkräfte dem, ſelbſt durch den ſteten Sieg ermüdeten, Organismus die ihnen entriſſene Materie wieder abgewinnen, und zur ungehinderten Darſtellung ihres Weſens gelangen. Man kann daher auch ſagen, daß jeder Organismus die Idee, deren Abbild er iſt, nur darſtellt nach Abzug des Theiles ſeiner Kraft, welche verwendet wird auf Ueberwältigung der niedrigeren Ideen, die ihm die Materie ſtreitig machen. Dieſes ſcheint dem Jakob Böhm vorgeſchwebt zu haben, wenn er irgendwo ſagt, alle Leiber der Menſchen und Thiere, ja alle Pflanzen ſeien eigentlich halb tod. Jenachdem nun dem Organismus die Ueberwältigung jener, die tieferen Stufen der Objektität des Willens ausdrückenden Naturkräfte mehr oder weniger gelingt, wird er zum vollkommneren oder unvollkommneren Ausdruck ſeiner Idee, d. h. ſteht näher oder ferner dem Ideal, welchem in ſeiner Gattung die Schönheit zukommt.

So ſehn wir in der Natur überall Streit, Kampf und Wechſel des Sieges, und werden eben darin weiterhin die dem Willen weſentliche Entzweiung mit ſich ſelbſt deutlicher erkennen. Jede Stufe der Objektivation des Willens macht der anderen die Materie, den Raum, die Zeit ſtreitig. Beſtändig muß die beharrende Materie die Form wechſeln, indem, am Leitfaden der Kauſalität, mechaniſche, phyſiſche, chemiſche, organiſche Erſcheinungen ſich gierig zum Hervortreten drängen, ſich die Materie entreißen, da jede ihre Idee offenbaren will. Durch die geſammte Natur läßt ſich dieſer Streit verfolgen, ja ſie beſteht eben wieder nur durch ihn: iſt doch er ſelbſt nur die Sichtbarkeit der dem Willen weſentlichen Entzweiung mit ſich ſelbſt. Die deutlichſte Sichtbarkeit erreicht dieſer allgemeine Kampf in der Thierwelt, welche die Pflanzenwelt zu ihrer Nahrung hat, und in welcher ſelbſt wieder jedes Thier die Beute und Nahrung eines anderen wird, d. h. die Materie, in welcher ſeine Idee ſich darſtellte, zur Darſtellung einer anderen abtreten muß, das Menſchengeſchlecht aber, weil es alle anderen überwältigt, zuletzt die Natur für ein Fabrikat zu ſeinem Gebrauch anſieht, daſſelbe Geſchlecht jedoch auch, wie wir im vierten Buche finden werden, in ſich ſelbſt jenen Kampf, jene Selbſtentzweiung des Willens zur furchtbarſten Deutlichkeit offenbart. Inzwiſchen werden wir hier denſelben Streit, dieſelbe Ueberwältigung ebenſowohl auf den niedrigen Stufen der Objektität des Willens wiedererkennen, wo z. B. durch organiſche Aſſimilatien Waſſer und Kohle in Pflanzenſaft, oder Pflanze oder Brod in Blut verwandelt wird, und ſo überall, wo mit Beſchränkung der chemiſchen Kräfte auf eine untergeordnete Wirkungsart, animaliſche Sekretion vor ſich geht; dann auch in der unorganiſchen Natur, wann z. B. anſchießende Kryſtalle ſich begegnen, kreuzen und gegenſeitig ſo ſtören, daß ſie nicht die rein auskryſtalliſirte Form zeigen können, wie denn faſt jede Druſe das Abbild eines ſolchen Streites des Willens auf jener ſo niedrigen Stufe ſeiner Objektivation iſt; oder auch wann ein Magnet dem Eiſen die Magneticität aufzwingt, um ſeine Idee auch hier darzuſtellen; oder auch wann der Galvanismus die Wahlverwandſchaften überwältigt, die feſteſten Verbindungen zerſetzt, die chemiſchen Geſetze ſo ſehr aufhebt, daß die Säure eines am negativen Pol zerſetzten Salzes zum poſitiven Pol muß, ohne mit den Alkalien, durch die ſie unterwegs geht, ſich verbinden, oder nur den Lakmus, welchen ſie antrifft, röthen zu dürfen; ſo ebenfalls, wann ein Weltkörper den andern in ſeine Attraktionsſphäre bekommt und ihn an ſich, als beſtändigen Begleiter, feſſelt: dieſer, obgleich beſiegt, widerſteht noch immer, gleichwie die chemiſchen Kräfte im Organismus, woraus dann die beſtändige Spannung zwiſchen Centripetal- und Centrifugal-Kraft hervorgeht, welche das Weltgebäude in Bewegung erhält und ſelbſt ſchon ein Ausdruck iſt jenes allgemeinen der Erſcheinung des Willens weſentlichen Kampfes, den wir eben betrachten. Denn da jeder Körper als Schauplatz der Erſcheinung eines Willens angeſehn werden muß, Wille aber nothwendig als ein Streben ſich darſtellt; ſo kann der urſprüngliche Zuſtand jedes zur Kugel geballten Weltkörpers nicht Ruhe ſeyn, ſondern Bewegung, Streben vorwärts in den unendlichen Raum, ohne Raſt und ohne Ziel: daher iſt kein erſter Anſtoß für die Centrifugalkraft zu ſuchen, ſondern ſie eben iſt der urſprüngliche Zuſtand jedes Weltkörpers, der den unendlichen Raum durchfliegt, bis er in die Attraktionsſphäre eines größeren gerathen iſt, der ihn überwältigt und an ſich bindet: dieſer ſelbſt fliegt auch vorwärts, bis auch ihn auf gleiche Art ein größerer feſſelt. Dieſe Anſicht ſtimmt gänzlich überein mit der Muthmaaßung der Aſtronomen von einer Centralſonne, wie auch mit dem wahrgenommenen Fortrücken unſeres ganzen Sonnenſyſtems, ja des ganzen Sternhaufens, dem unſre Sonne angehört, daraus endlich auf ein allgemeines Fortrücken aller Fixſterne, mit ſammt der Centralſonne, zu ſchließen iſt, welches freilich im unendlichen Raum alle Bedeutung verliert und eben hiedurch, wie ſchon unmittelbar durch das Streben und Fliegen ohne Ziel, zum Ausdruck jener Nichtigkeit, jener Ermangelung eines letzten Zweckes wird, welchen wir, am Schluſſe dieſes Buches, dem Streben des Willens in allen ſeinen Erſcheinungen zuerkennen werden müſſen, daher eben auch wieder endloſer Raum und endloſe Zeit die allgemeinſten und weſentlichſten Formen ſeiner geſammten Erſcheinung ſeyn mußten, als welche ſein ganzes Weſen auszudrücken da iſt. — Wir können endlich den in Betrachtung genommenen Kampf aller Willenserſcheinungen gegen einander ſelbſt, ſchon in der bloßen Materie, als ſolcher betrachtet, wiedererkennen, ſofern nämlich das Weſen ihrer Erſcheinung von Kant richtig ausgeſprochen iſt als Repulſiv- und Attraktiv-Kraft; ſo daß ſchon ſie nur in einem Kampf entgegenſtrebender Kräfte ihr Daſeyn hat. Abſtrahiren wir von aller chemiſchen Verſchiedenheit der Materie, oder denken uns in der Kette der Urſachen und Wirkungen ſo weit zurück, daß noch keine chemiſche Differenz da iſt; ſo bleibt uns die bloße Materie, die Welt zu einer Kugel geballt, deren Leben, d. h. Objektivation des Willens, nun jener Kampf zwiſchen Attraktions- und Repulſions-Kraft ausmacht, jene als Schwere, von allen Seiten zum Centrum drängend, dieſe als Undurchdringlichkeit, ſei es als Starrheit oder als Elaſticität, jener widerſtehend, welcher ſtete Drang und Widerſtand als die Objektität des Willens auf der allerunterſten Stufe betrachtet werden kann und ſchon dort deſſen Karakter ausdrückt.

So ſahen wir dann hier, auf der unterſten Stufe, den Willen ſich darſtellen als einen blinden Drang, ein finſteres, dumpfes Treiben, fern von aller unmittelbaren Erkennbarkeit. Es iſt die einfachſte und ſchwächſte Art ſeiner Objektivation. Als ſolcher blinder Drang und erkenntnißloſes Streben erſcheint er aber noch in der ganzen unorganiſchen Natur, in allen den urſprünglichen Kräften, welche aufzuſuchen und ihre Geſetze kennen zu lernen, Phyſik und Chemie beſchäftigt ſind, und jede, von welchen ſich uns in Millionen ganz gleichartigen und geſetzmäßigen, keine Spur von individuellem Karakter ankündigenden Erſcheinungen darſtellt, ſondern bloß vervielfältigt durch Zeit und Raum, d. i. durch das principium individuationis, wie ein Bild durch die Facetten eines Glaſes vervielfältigt wird.

Von Stufe zu Stufe ſich deutlicher objektivirend, wirkt dennoch auch im Pflanzenreich, wo nicht mehr eigentliche Urſachen, ſondern Reize das Band ſeiner Erſcheinungen ſind, der Wille doch noch völlig erkenntnißlos, als finſtere treibende Kraft, und ſo endlich auch noch im vegetativen Theil der thieriſchen Erſcheinung, in der Hervorbringung und Ausbildung jedes Thieres und in der Unterhaltung der inneren Oekonomie deſſelben, wo immer nur noch bloße Reize ſeine Erſcheinung nothwendig beſtimmen. Die immer höher ſtehenden Stufen der Objektität des Willens führen endlich zu dem Punkt, wo das Individuum, welches die Idee darſtellt, nicht mehr durch bloße Bewegung auf Reize ſeine zu aſſimilirende Nahrung erhalten konnte, weil ſolcher Reiz abgewartet werden muß, hier aber die Nahrung eine ſpecieller beſtimmte iſt, und bei der immer mehr angewachſenen Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen das Gedränge und Gewirre ſo groß geworden iſt, daß ſie einander ſtören, und der Zufall, von dem das durch bloße Reize bewegte Individuum die Nahrung erwarten muß, zu ungünſtig ſeyn würde. Die Nahrung muß daher aufgeſucht, ausgewählt werden, von dem Punkt an, wo das Thier dem Ei oder Mutterleibe, in welchem es erkenntnißlos vegetirte, ſich entwunden hat. Dadurch wird hier die Bewegung auf Motive und wegen dieſer die Erkenntniß nothwendig, welche alſo eintritt als ein auf dieſer Stufe der Objektivation des Willens erfordertes Hülfsmittel, μηχανη, zur Erhaltung des Individuums und Fortpflanzung des Geſchlechts. Sie tritt hervor, repräſentirt durch das Gehirn oder ein größeres Ganglion, eben wie jede andere Beſtrebung oder Beſtimmung des ſich objektivirenden Willens durch ein Organ repräſentirt iſt. — Allein mit dieſem Hülfsmittel, dieſer μηχανη, ſteht nun, mit einem Schlage, die Welt als Vorſtellung da, mit allen ihren Formen, Objekt und Subjekt, Zeit, Raum, Vielheit und Kauſalität. Die Welt zeigt jetzt die zweite Seite. Bisher bloß Wille, iſt ſie nun zugleich Vorſtellung, Objekt des erkennenden Subjekts. Der Wille, der bis hieher im Dunkeln höchſt ſicher und unfehlbar ſeinen Trieb verfolgte, hat ſich auf dieſer Stufe ein Licht angezündet, als ein Mittel, das nothwendig wurde zur Aufhebung des Nachtheils, welcher aus dem Gedränge und der komplicirten Beſchaffenheit ſeiner Erſcheinungen eben den vollendeteſten erwachſen würde. Die bisherige unfehlbare Sicherheit und Geſetzmäßigkeit, mit der er in der unorganiſchen und bloß vegetativen Natur wirkte, beruhte darauf, daß er allein in ſeinem urſprünglichen Weſen, als blinder Drang, Wille, thätig war, ohne Beihülfe, aber auch ohne Störung von einer zweiten ganz andern Welt, der Welt als Vorſtellung, welche zwar nur das Abbild ſeines eigenen Weſens, aber doch ganz anderer Natur iſt und jetzt eingreift in den Zuſammenhang ſeiner Erſcheinungen. Dadurch hört nunmehr die unfehlbare Sicherheit derſelben auf. Die Thiere ſind ſchon dem Schein, der Täuſchung ausgeſetzt. Sie haben indeſſen bloß anſchauliche Vorſtellungen, keine Begriffe, keine Reflexion, ſind daher an die Gegenwart gebunden, können nicht die Zukunft berückſichtigen. — Es ſcheint als ob dieſe vernunftloſe Erkenntniß nicht in allen Fällen hinreichend zu ihrem Zweck geweſen ſei und bisweilen gleichſam einer Nachhülfe bedurft habe. Denn es bietet ſich uns die ſehr merkwürdige Erſcheinung dar, daß das blinde Wirken des Willens und das von der Erkenntniß erleuchtete, in zwei Arten von Erſcheinungen, auf eine höchſt überraſchende Weiſe, eines in das Gebiet des andern hinübergreifen. Einmal nämlich finden wir mitten unter dem von der anſchaulichen Erkenntniß und ihren Motiven geleiteten Thun der Thiere, ein ohne dieſe, alſo mit der Nothwendigkeit des blindwirkenden Willens vollzogenes, in den Kunſttrieben, welche, durch kein Motiv, noch Erkenntniß geleitet, das Anſehn haben, als geſchähen ſie ſogar auf abſtrakte vernünftige Motive. Der andre dieſem entgegengeſetzte Fall iſt der, wo umgekehrt das Licht der Erkenntniß in die Werkſtätte des blindwirkenden Willens eindringt und die vegetativen Funktionen des menſchlichen Organismus beleuchtet: im thieriſchen Magnetismus. — Endlich nun da, wo der Wille zum höchſten Grad ſeiner Objektivation gelangt iſt, reicht die den Thieren aufgegangene Erkenntniß des Verſtandes, dem die Sinne die Data liefern, woraus bloße Anſchauung, die an die Gegenwart gebunden iſt, hervorgeht, nicht mehr zu: das komplicirte, vielſeitige, bildſame, höchſt bedürftige und unzähligen Verletzungen ausgeſetzte Weſen, der Menſch, mußte, um beſtehn zu können, durch eine doppelte Erkenntniß erleuchtet werden, gleichſam eine höhere Potenz der anſchaulichen Erkenntniß mußte zu dieſer hinzutreten, eine Reflexion jener: die Vernunft als das Vermögen abſtrakter Begriffe. Mit dieſer war Beſonnenheit da, enthaltend Ueberblick der Zukunft und Vergangenheit, und, in Folge derſelben, Ueberlegung, Sorge, Fähigkeit des prämeditirten Handelns unabhängig von der Gegenwart, endlich auch völlig deutliches Bewußtſeyn der eigenen Willensentſcheidungen als ſolcher. Trat nun ſchon mit der bloß anſchaulichen Erkenntniß die Möglichkeit des Scheines und der Täuſchung ein, wodurch die vorige Unfehlbarkeit im erkenntnißloſen Treiben des Willens aufgehoben wurde, deshalb Inſtinkt und Kunſttrieb, als erkenntnißloſe Willensäußerungen, mitten unter den von Erkenntniß geleiteten, ihm zu Hülfe kommen mußten; ſo geht mit dem Eintritt der Vernunft jene Sicherheit und Untrüglichkeit der Willensäußerungen (welche am andern Extrem, in der unorganiſchen Natur, ſogar als ſtrenge Geſetzmäßigkeit erſcheint,) faſt ganz verloren: der Inſtinkt tritt völlig zurück, die Ueberlegung gebiert (wie im erſten Buche ausgeführt) Schwanken und Unſicherheit: der Irrthum wird möglich, welcher in vielen Fällen die adäquate Objektivation des Willens durch Thaten hindert. Denn, wenn gleich der Wille im Karakter den beſtimmten und unveränderlichen Grad ſeiner Objektivation hat und das Wollen ſelbſt unfehlbar nach Anlaß der Motive eintritt; ſo kann doch der Irrthum die Aeußerungen deſſelben aufheben, indem jetzt Wahn-Motive gleich wirklichen einfließen können und dann dieſe aufheben *): ſo z. B. wenn Superſtition eingebildete Motive unterſchiebt, die den Menſchen zu einer Handlungsweiſe zwingen, welche der Art wie ſein Wille, unter den vorhandenen Umſtänden ſich ſonſt äußern wurde, grade entgegengeſetzt ſind: Agamemnon ſchlachtet ſeine Tochter: ein Geizhals ſpendet Almoſen, aus reinem Egoismus, in der Hoffnung dereinſtiger zehnfacher Wiedererſtattung, u. ſ. f.

Die Erkenntniß überhaupt, vernünftige ſowohl als bloß anſchauliche, geht alſo urſprünglich aus dem Willen ſelbſt hervor, gehört zum Weſen der höheren Stufen ſeiner Objektivation, als eine bloße μηχανη, ein Mittel zur Erhaltung von Individuum und Art, ſogut als jedes Organ des Leibes. Urſprünglich alſo zum Dienſte des Willens, zur Vollbringung ſeiner Zwecke beſtimmt, bleibt ſie ihm auch faſt durchgängig gänzlich dienſtbar, ſo in allen Thieren und in faſt allen Menſchen. Jedoch werden wir im dritten Buche ſehn, wie in einzelnen Menſchen die Erkenntniß ſich dieſer Dienſtbarkeit entziehn, ihr Joch abwerfen und frei von allen Zwecken des Wollens rein für ſich beſtehn kann, als bloßer klarer Spiegel der Welt, woraus die Kunſt hervorgeht; endlich im vier-

---

*) Die Scholaſtiker ſagten daher recht gut: causa finalis non agit secundum suum esse reale, sed secundum suum esse cognitum.

ten Buch, wie durch dieſe Art der Erkenntniß, wenn ſie auf den Willen zurückwirkt, die Selbſtaufhebung deſſelben eintreten kann, d. i. die Reſignation, welche das letzte Ziel, ja das innerſte Weſen aller Tugend und Heiligkeit, und die Erlöſung von der Welt iſt.

Wir haben die große Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit der Erſcheinungen betrachtet, in denen der Wille ſich objektivirt: ja wir haben ihren endloſen und unverſöhnlichen Kampf gegen einander geſehn. Dennoch iſt, unſrer ganzen bisherigen Darſtellung zufolge, der Wille ſelbſt, als Ding an ſich, keineswegs begriffen in jener Vielheit, jenem Wechſel. Die Verſchiedenheit der Ideen oder Abſtufungen der Objektivation, die Menge der Individuen, in welchen jede von dieſen ſich darſtellt, der Kampf der Formen um die Materie: dies Alles trifft nicht ihn; ſondern iſt nur die Art und Weiſe ſeiner Objektivation, und hat nur durch dieſe eine mittelbare Relation zu ihm, vermöge welcher jenes alles zum Ausdruck ſeines Weſens für die Vorſtellung gehört. Wie eine Zauberlaterne viele und mannigfaltige Bilder zeigt, es aber nur eine und dieſelbe Flamme iſt, welche ihnen allen die Sichtbarkeit ertheilt; ſo iſt in allen mannigfaltigen Erſcheinungen, welche nebeneinander die Welt füllen, oder nacheinander als Begebenheiten ſich verdrängten, doch nur der *eine Wille* das Erſcheinende, deſſen Sichtbarkeit, Objektität das Alles iſt, und der unbewegt bleibt mitten in jenem Wechſel: er allein iſt das Ding an ſich: alles Objekt aber iſt Erſcheinung, Phänomen, in Kants Sprache zu reden. — Obgleich im Menſchen, als Idee, der Wille ſeine deutlichſte und vollkommenſte Objektivation findet; ſo konnte dennoch dieſe allein ſein Weſen nicht ausdrücken. Die Idee des Menſchen durfte, um in der gehörigen Bedeutung zu erſcheinen, nicht allein und abgeriſſen ſich darſtellen, ſondern mußte begleitet ſeyn von der Stufenfolge abwärts durch alle Geſtaltungen der Thiere, durch das Pflanzenreich, bis zum Unorganiſchen: ſie alle erſt ergänzen ſich zur vollſtändigen Objektivation des Willens: ſie werden von der Idee des Menſchen ſo vorausgeſetzt, wie die Blüthen des Baumes Blätter, Aeſte, Stamm und Wurzel vorausſetzen: ſie bilden eine Pyramide, deren Spitze der Menſch iſt. Auch kann man, wenn man an Vergleichungen Wohlgefallen hat, ſagen: ihre Erſcheinung begleitet die des Menſchen ſo nothwendig, wie das volle Licht begleitet iſt von den allmähligen Gradationen aller Halbſchaften, durch die es ſich in die Finſterniß verliert: oder auch man kann ſie den Nachhall des Menſchen nennen und ſagen: Thier und Pflanze ſind die herabſteigende Quint und Terz des Menſchen, das unorganiſche Reich iſt die untere Oktav. Die ganze Wahrheit dieſes letzten Gleichniſſes wird uns aber erſt deutlich werden, wenn wir, im folgenden Buche, die tiefe Bedeutſamkeit der Muſik zu ergründen ſuchen und ſich uns zeigen wird, wie die durch hohe leichtbewegliche Töne im Zuſammenhang fortſchreitende Melodie, in gewiſſem Sinn, als das durch Reflexion Zuſammenhang habende Leben und Streben des Menſchen darſtellend, anzuſehn iſt, wo dann dagegen die unzuſammenhängenden Ripienſtimmen und der ſchwerbewegliche Baß, aus denen die zur Vollſtändigkeit der Muſik nothwendige Harmonie hervorgeht, die übrige thieriſche und erkenntnißloſe Natur abbilden. Doch davon an ſeinem Orte, wo es nicht mehr ſo paradox klingen wird. — Wir finden aber auch jene innere, von der adäquaten Objektität des Willens unzertrennliche Nothwendigkeit der Stufenfolge ſeiner Erſcheinungen, in dem Ganzen dieſer ſelbſt durch eine äußere Nothwendigkeit ausgedrückt, durch diejenige nämlich, vermöge welcher der Menſch zu ſeiner Erhaltung der Thiere bedarf, dieſe ſtufenweiſe eines des andern, dann auch der Pflanzen, welche wieder des Bodens bedürfen, des Waſſers, der chemiſchen Elemente und ihrer Miſchungen, des Planeten, der Sonne, der Rotation und des Umlaufs um dieſe, der Schiefe der Ekliptik u. ſ. f. —

Wie die Erkenntniß der Einheit des Willens, als Dinges an ſich, in der unendlichen Verſchiedenheit und Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen, allein den wahren Aufſchluß giebt über jene wunderſame, unverkennbare Analogie aller Produktionen der Natur, jene Familienähnlichkeit, die ſie als Variationen deſſelben, nicht mitgegebenen Thema's betrachten läßt: ſo wird gleichermaaßen durch die deutlich und tief gefaßte Erkenntniß jener Harmonie, jenes weſentlichen Zuſammenhangs aller Theile der Welt, jener Nothwendigkeit ihrer Abſtufung, welche wir ſoeben betrachtet haben, ſich uns eine wahre und genügende Einſicht öffnen in das innere Weſen und die Bedeutung der unleugbaren Zweckmäßigkeit aller organiſchen Naturprodukte, die wir ſogar a priori bei der Betrachtung und Beurtheilung derſelben vorausſetzen.

Dieſe Zweckmäßigkeit iſt doppelter Art: theils eine innere, d. h. ſo geordnete Uebereinſtimmung aller Theile eines einzelnen Organismus, daß die Erhaltung deſſelben und ſeiner Gattung daraus hervorgeht und daher als der Zweck jener Anordnung anzuſehn iſt. Theils aber iſt die Zweckmäßigkeit eine äußere, nämlich ein Verhältniß der unorganiſchen Natur zu der organiſchen überhaupt, oder auch einzelner Theile der organiſchen Natur zu einander, welches die Erhaltung der geſammten organiſchen Natur oder auch einzelner Thiergattungen möglich macht, und daher als Mittel zu dieſem Zweck unſrer Beurtheilung entgegentritt.

Die innere Zweckmäßigkeit tritt nun folgendermaaßen in den Zuſammenhang unſerer Betrachtung. Wenn, dem Bisherigen zufolge, alle Verſchiedenheit der Geſtalten in der Natur und alle Vielheit der Individuen nicht dem Willen, ſondern nur ſeiner Objektität und der Form dieſer angehört; ſo folgt nothwendig, daß er untheilbar und in jeder Erſcheinung ganz gegenwärtig iſt, wiewohl die Grade ſeiner Objektivation, die Ideen, ſehr verſchieden ſind. Wir können, zu leichterer Faßlichkeit, dieſe verſchiedenen Ideen als einzelne und an ſich einfache Willensakte betrachten, in denen ſein Weſen ſich mehr oder weniger ausdrückt: die Individuen aber ſind wieder Erſcheinungen der Ideen, alſo jenes Aktes, in Zeit und Raum und Vielheit. — Nun behält auf den niedrigſten Stufen der Objektität jener Akt (oder die Idee) auch in der Erſcheinung ſeine Einheit bei; während er auf den höhern Stufen, um zu erſcheinen, einer ganzen Reihe von Zuſtänden und Entwickelungen in der Zeit bedarf, welche alle zuſammengenommen erſt den Ausdruck ſeines Weſens vollenden. So z. B. hat die Idee, welche ſich in irgend einer allgemeinen Naturkraft offenbart, immer nur eine einfache Aeußerung, wenn gleich dieſe nach Maasgabe der äußern Verhältniſſe ſich verſchieden darſtellt: ſonſt könnte auch ihre Identität gar nicht nachgewieſen werden, welches eben geſchieht durch Abſonderung der bloß aus den äußeren Verhältniſſen entſpringenden Verſchiedenheit. Eben ſo hat der Kryſtall nur eine Lebensäußerung, ſein Anſchießen, welche nachher an der erſtarrten Form, dem Leichnam jenes momentanen Lebens, ſeinen völlig hinreichenden und erſchöpfenden Ausdruck hat. Schon die Pflanze aber drückt die Idee, deren Erſcheinung ſie iſt, nicht mit einem Male und durch eine einfache Aeußerung aus, ſondern in einer Succeſſion von Entwickelungen ihrer Organe, in der Zeit. Das Thier entwickelt nicht nur auf gleiche Weiſe, in einer Succeſſion oft ſehr verſchiedener Geſtalten (Metamorphoſe) ſeinen Organismus; ſondern dieſe Geſtalt ſelbſt, obwohl ſchon Objektität des Willens auf dieſer Stufe, reicht doch nicht hin zur vollſtändigen Darſtellung ſeiner Idee, vielmehr wird dieſe erſt ergänzt durch die Handlungen des Thieres, in denen ſein empiriſcher Karakter, welcher in der ganzen Species derſelbe iſt, ſich ausſpricht und erſt die vollſtändige Offenbarung der Idee iſt, wobei ſie den beſtimmten Organismus als Grundbedingung vorausſetzt. Beim Menſchen iſt ſchon in jedem Individuo der empiriſche Karakter ein eigenthümlicher (ja, wie wir im vierten Buche ſehn werden, bis zur völligen Aufhebung des Karakters der Species, nämlich durch Selbſtaufhebung des ganzen Wollens). Was durch die nothwendige Entwickelung in der Zeit und das dadurch bedingte Zerfallen in einzelne Handlungen, als empiriſcher Karakter erkannt wird, iſt, mit Abſtraktion von dieſer zeitlichen Form der Erſcheinung, der intelligible Karakter, nach dem Ausdrucke Kants, der in der Nachweiſung dieſer Unterſcheidung und Darſtellung des Verhältniſſes zwiſchen Freiheit und Nothwendigkeit, d. h. eigentlich zwiſchen dem Willen als Ding an ſich und ſeiner Erſcheinung in der Zeit, ſein unſterbliches Verdienſt beſonders herrlich zeigt *). Der intelligible Karakter fällt alſo mit der Idee, oder noch eigentlicher mit dem urſprünglichen Willensakt, der ſich in ihr offenbart, zuſammen: inſofern iſt alſo nicht nur der empiriſche Karakter jedes Menſchen, ſondern auch der jeder Thierſpecies, ja jeder Pflanzenſpecies und ſogar jeder urſprunglichen Kraft der unorganiſchen Natur, als Erſcheinung eines intelligibelen Karakters, d. h. eines außerzeitlichen untheilbaren Willensaktes anzuſehn. — Beiläufig möchte ich nun hier aufmerkſam machen auf die Naivetät, mit der jede Pflanze ihren ganzen Karakter durch die bloße Geſtalt ausſpricht und offen darlegt, ihr ganzes Seyn und Wollen offenbart, wodurch die Phyſiognomien der Pflanzen ſo intereſſant ſind; während das Thier, um ſeiner Idee nach erkannt zu werden, ſchon in ſeinem Thun und Treiben beobachtet, der Menſch vollends erforſcht und verſucht ſeyn will, da ihn Vernunft der Verſtellung in hohem Grade fähig macht. Das Thier iſt um eben ſo viel naiver als der Menſch, wie die Pflanze naiver iſt als das Thier. — Aber jetzt zur Anwendung des Geſagten auf die teleologiſche Betrachtung der Organiſmen, ſofern ſie ihre innere Zweckmäßigkeit betrifft. Wenn in der unorganiſchen Natur die überall als ein einziger Willensakt zu betrachtende Idee ſich auch nur in einer einzigen und immer gleichen Aeußerung offenbart, und man daher ſagen kann, daß hier der empiriſche Karakter unmittelbar der Einheit des intelligibelen theilhaft iſt, gleichſam mit ihm zuſammen

---

*) Siehe Krit. d. rein. Vern. pp 560 — 586. und Krit. der prakt. Vern. pp 169 — 179. Vergl. die einleitende Abhandl. § 46.

fälle, weshalb hier keine innere Zweckmäßigkeit ſich zeigen kann; wenn dagegen alle Organismen, durch eine Succeſſion von Entwickelungen nacheinander, welche durch eine Mannigfaltigkeit verſchiedener Theile nebeneinander bedingt iſt, ihre Idee darſtellen, alſo die Summe der Aeußerungen ihres empiriſchen Karakters, erſt in der Zuſammenfaſſung Ausdruck des intelligibeln iſt; ſo hebt dieſes nothwendige Nebeneinander der Theile und Nacheinander der Entwickelung doch nicht die Einheit der erſcheinenden Idee, des ſich äußernden Willensaktes auf: vielmehr findet dieſe Einheit nunmehr ihren Ausdruck an der nothwendigen Beziehung und Verkettung jener Theile und Entwickelungen mit einander, nach dem Geſetz der Kauſalität. Da es der einzige und untheilbare und eben dadurch ganz mit ſich ſelbſt übereinſtimmende Wille iſt, der ſich in der ganzen Idee, als wie in einem Akt offenbart; ſo muß ſeine Erſcheinung, obwohl in eine Verſchiedenheit von Theilen und Zuſtänden auseinandertretend, doch in einer durchgängigen Uebereinſtimmung derſelben jene Einheit wieder zeigen: dies geſchieht durch eine nothwendige Beziehung und Abhängigkeit aller Theile von einander, wodurch auch in der Erſcheinung die Einheit der Idee wiederhergeſtellt wird. Demzufolge erkennen wir nun jene verſchiedenen Theile und Funktionen des Organismus wechſelſeitig als Mittel und Zweck von einander, den Organismus ſelbſt aber als den letzten Zweck aller. Folglich iſt ſowohl das Auseinandertreten der an ſich einfachen Idee in die Vielheit der Theile und der Zuſtände des Organismus einerſeits, als die Wiederherſtellung ihrer Einheit durch die nothwendige Verknüpfung jener Theile und Funktionen, dadurch daß ſie Urſach und Wirkung, alſo Mittel und Zweck, von einander ſind, andrerſeits, nicht dem erſcheinenden Willen als ſolchem, dem Dinge an ſich, ſondern nur ſeiner Erſcheinung in Raum, Zeit und Kauſalität (lauter Geſtalten des Satzes vom Grunde, der Form der Erſcheinung) eigenthümlich und weſentlich. Sie gehören der Welt als Vorſtellung, nicht der Welt als Wille an: ſie gehören zur Art und Weiſe wie der Wille Objekt, d. i. Vorſtellung wird, auf dieſer Stufe ſeiner Objektität. Wer in den Sinn dieſer vielleicht etwas ſchwierigen Erörterung eingedrungen iſt, wird nunmehr recht eigentlich die Lehre Kants verſtehn, welche dahin geht, daß ſowohl die Zweckmäßigkeit des Organiſchen, als auch die Geſetzmäßigkeit des Unorganiſchen, allererſt von unſerm Verſtande in die Natur hineingebracht wird, daher beide nur der Erſcheinung, nicht dem Dinge an ſich zukommen. Die oben erwähnte Verwunderung, über die unfehlbare Konſtanz der Geſetzmäßigkeit der unorganiſchen Natur iſt im Weſentlichen dieſelbe mit der, über die Zweckmäßigkeit der organiſchen Natur: denn in beiden Fällen überraſcht uns nur der Anblick der urſprünglichen Einheit der Idee, welche für die Erſcheinung die Form der Vielheit und Verſchiedenheit angenommen hatte.

Was nun, nach der eben gemachten Eintheilung, die zweite Art der Zweckmäßigkeit, die äußere betrifft, welche ſich nicht in der innern Oekonomie der Organiſmen, ſondern in der Unterſtützung und Hilfe zeigt, welche ſie von Außen, ſowohl von der unorganiſchen Natur, als einer vom andern erhalten; ſo findet dieſelbe ihre Erklärung im Allgemeinen ebenfalls in der eben aufgeſtellten Erörterung, indem ja die ganze Welt, mit allen ihren Erſcheinungen, die Objektität des einen und untheilbaren Willens iſt, die Idee, welche ſich zu allen andern Ideen verhält, wie die Harmonie zu den einzelnen Stimmen, daher jene Einheit des Willens ſich auch in der Uebereinſtimmung aller Erſcheinungen deſſelben zu einander zeigen muß. Allein wir können dieſe Einſicht zu viel größerer Deutlichkeit erheben, wenn wir auf die Erſcheinungen jener äußern Zweckmäßigkeit und Uebereinſtimmung der verſchiedenen Theile der Natur zu einander etwas näher eingehn, welche Erörterung zugleich auch auf die vorhergehende Licht zurückwerfen wird. Wir werden aber dahin am beſten durch Betrachtung folgender Analogie gelangen.

Der Karakter jedes einzelnen Menſchen kann, ſofern er durchaus individuell und nicht ganz in dem der Species begriffen iſt, als eine beſondere Idee, entſprechend einem eigenthümlichen Objektivationsakt des Willens, angeſehn werden. Dieſer Akt ſelbſt wäre dann ſein intelligibler Karakter, ſein empiriſcher aber die Erſcheinung deſſelben. Der empiriſche Karakter iſt ganz und gar durch den intelligibeln, welcher grundloſer, d. h. als Ding an ſich dem Satz vom Grund (der Form der Erſcheinung) nicht unterworfener Wille iſt, beſtimmt. Der empiriſche Karakter muß in einem Lebenslauf das Abbild des intelligibeln liefern, und kann nicht anders ausfallen, als das Weſen dieſes es erfordert. Allein dieſe Beſtimmung erſtreckt ſich nur auf das Weſentliche, nicht auf das Unweſentliche des demnach erſcheinenden Lebenslaufes. Zu dieſem Unweſentlichen gehört die nähere Beſtimmung der Begebenheiten und Handlungen, welche der Stoff ſind, an dem der empiriſche Karakter ſich zeigt. Dieſe werden von äußern Umſtänden beſtimmt, welche die Motive abgeben, auf welche der Karakter ſeiner Natur gemäß reagirt, und da ſie ſehr verſchieden ſeyn können, ſo wird ſich nach ihrem Einfluß die äußere Geſtaltung der Erſcheinung des empiriſchen Karakters, alſo die beſtimmte faktiſche oder hiſtoriſche Geſtaltung des Lebenslaufes, richten müſſen. Dieſe wird ſehr verſchieden ausfallen können, wenn gleich das Weſentliche dieſer Erſcheinung, ihr Inhalt, derſelbe bleibt: ſo z. B. iſt es unweſentlich, ob man um Nüſſe oder Kronen ſpielt: ob man aber beim Spiel betrügt, oder ehrlich zu Werk geht, das iſt das Weſentliche: dieſes wird durch den intelligibelen Karakter, jenes durch äußern Einfluß beſtimmt. So verſchiedenartig aber auch der äußere Einfluß ſeyn kann, ſo muß dennoch, wie er auch ausfalle, der ſich im Lebenslauf ausdrückende empiriſche Karakter den intelligibelen genau objektiviren, indem er ſeine Objektivation dem vorgefundenen Stoffe faktiſcher Umſtände anpaßt. — Etwas jenem Einfluß äußerer Umſtände auf den im Weſentlichen durch den Karakter beſtimmten Lebenslauf Analoges haben wir nun anzunehmen, wenn wir uns denken wollen, wie der Wille, im urſprünglichen Akt ſeiner Objektivation, die verſchiedenen Ideen beſtimmt, in denen er ſich objektivirt, d. h. die verſchiedenen Geſtalten von Naturweſen aller Art, in welche er ſeine Objektivation vertheilt und die deswegen nothwendig eine Beziehung zu einander in der Erſcheinung haben müſſen. Wir müſſen annehmen, daß zwiſchen allen jenen Erſcheinungen des einen Willens ein allgemeines gegenſeitiges ſich Anpaſſen und Bequemen zu einander Statt fand, wobei aber, wie wir bald deutlicher ſehn werden, alle Zeitbeſtimmung auszulaſſen iſt, da die Idee außer der Zeit liegt. Demnach mußte jede Erſcheinung ſich den Umgebungen, in die ſie eintrat, anpaſſen, dieſe aber wieder auch jener, wenn ſolche gleich in der Zeit eine viel ſpätere Stelle einnimmt. Angemeſſen darum iſt jede Pflanze ihrem Boden und Himmelsſtrich, jedes Thier ſeinem Element und der Beute, die ſeine Nahrung werden ſoll, iſt auch irgendwie einigermaaßen geſchützt gegen ſeinen natürlichen Verfolger; angemeſſen iſt das Auge dem Licht, die Lunge und das Blut der Luft, die Schwimmblaſe dem Waſſer, das Auge des Seehundes dem Wechſel ſeines Mediums, und ſo bis auf die ſpeciellſten und erſtaunenlichſten äußern Zweckmäßigkeiten herab. Nun aber iſt hiebei von allen Zeitverhältniſſen zu abſtrahiren, da ſolche nur die Erſcheinung der Idee, nicht dieſe ſelbſt betreffen können. Demgemäß iſt jene Erklärungsart auch rückwärts zu gebrauchen und nicht nur anzunehmen, daß jede Species ſich nach den vorgefundenen Umſtänden bequemte, ſondern dieſe in der Zeit vorhergegangenen Umſtände ſelbſt eben ſo Rückſicht nehmen auf die dereinſt noch kommenden Weſen. Denn es iſt ja der eine und ſelbe Wille, der ſich in der ganzen Welt objektivirt: er kennt keine Zeit, da dieſe Geſtalt des Satzes vom Grunde nicht ihm, noch ſeiner urſprünglichen Objektität, den Ideen, angehört; ſondern nur der Art und Weiſe, wie dieſe von den ſelbſt vergänglichen Individuen erkannt werden, d. h. der Erſcheinung der Ideen. Daher iſt bei unſerer gegenwärtigen Betrachtung der Art, wie die Objektivation des Willens ſich in den Ideen vertheile, die Zeitfolge ganz ohne Bedeutung, und die Ideen, deren *Erſcheinungen*, dem Geſetz der Kauſalität, dem ſie als ſolche unterworfen ſind, gemäß, früher in die Zeitfolge eintraten, haben dadurch kein Vorrecht vor denen, deren Erſcheinung ſpäter eintritt, welche vielmehr grade die vollkommenſten Objektivationen des Willens ſind, denen ſich die früheren eben ſo ſehr anpaſſen mußten, als dieſe jenen. Alſo der Lauf der Planeten, die Neigung der Ekliptik, die Rotation der Erde, die Vertheilung des feſten Landes und des Meeres, die Atmoſphäre, das Licht, die Wärme und alle ähnlichen Erſcheinungen, welche in der Natur das ſind, was in der Harmonie der Grundbaß, bequemten ſich ahndungsvoll den kommenden Geſchlechtern lebender Weſen, deren Träger und Erhalter ſie werden ſollten. Eben ſo bequemte ſich der Boden der Ernährung der Pflanzen, dieſe der Ernährung der Thiere, dieſe der Ernährung andrer Thiere, ebenſowohl als umgekehrt alle dieſe wieder jenen. Alle Theile der Natur kommen ſich entgegen, weil ein Wille es iſt, der in ihnen allen erſcheint, die Zeitfolge aber ſeiner urſprünglichen und allein *adäquaten Objektität*, (dieſen Ausdruck erklärt das folgende Buch) den Ideen, ganz fremd iſt. Noch jetzt, da die Geſchlechter ſich nur zu erhalten, nicht mehr zu entwickeln haben, ſehn wir hin und wieder eine ſolche ſich auf das Zukünftige erſtreckende, eigentlich von der Zeitfolge gleichſam abſtrahirende Vorſorge der Natur, ein Sichbequemen deſſen was da iſt, nach dem was noch kommen ſoll. So baut der Vogel das Neſt für die Jungen, welche er noch nicht kennt; der Bieber errichtet einen Bau, deſſen Zweck ihm unbekannt iſt; die Ameiſe, der Hamſter, die Biene ſammeln Vorräthe zu dem ihnen unbekannten Winter; die Spinne, der Ameiſenlöwe errichten, wie mit überlegter Liſt, Fallen für den künftigen ihnen unbekannten Raub; die Inſekten legen ihre Eier dahin, wo die künftige Brut künftig Nahrung findet; die männliche Blüthe der zweihäuſigen Vallisnerie, welche auf dem Boden des Waſſers wächſt, reißt ſich zur Zeit, wo die an einem langen Stengel oben auf dem Waſſer ſchwimmende weibliche Blume blüht, von ihrem kurzen Stengel los, um ſo, mit Aufopferung ihres Lebens, dieſe zu befruchten: auch hier muß ich nochmals der Larve des männlichen Hirſchſchröters gedenken, die das Loch im Holze zu ihrer Metamorphoſe noch einmal ſo groß beißt als die weibliche, um Raum für die künftigen Hörner zu gewinnen. Ueberhaupt alſo giebt uns der Inſtinkt der Thiere die beſte Erläuterung zur übrigen Teleologie der Natur. Denn wie der Inſtinkt ein Handeln iſt, gleich dem nach einem Zweckbegriff, und doch ganz ohne denſelben; ſo iſt alles Bilden der Natur gleich dem nach einem Zweckbegriff und doch ganz ohne denſelben. Denn in der äußern, wie in der innern Teleologie der Natur iſt, was wir als Mittel und Zweck denken müſſen, überall nur die für unſre Erkenntnißweiſe in Raum und Zeit auseinandergetretene *Erſcheinung der Einheit des mit ſich ſelbſt ſoweit übereinſtimmenden einen Willens*.

Inzwiſchen kann das aus dieſer Einheit entſpringende ſich wechſelſeitige Anpaſſen und Sichbequemen der Erſcheinungen dennoch nicht den oben dargeſtellten, im allgemeinen Kampf der Natur erſcheinenden innern Widerſtreit tilgen, der dem Willen weſentlich iſt. Wenn vermöge jener Harmonie und Ackomodation die *Gattungen* im Organiſchen und die *allgemeinen Naturkräfte* im Unorganiſchen nebeneinander beſtehn, ja ſich ſogar wechſelſeitig unterſtützen; ſo zeigt ſich dagegen der innere Widerſtreit des durch alle jene Ideen objektivirten Willens im unaufhörlichen Vertilgungskrieg der *Individuen* jener Gattungen und im beſtändigen Ringen der *Erſcheinungen* jener Naturkräfte mit einander, wie oben ausgeführt worden. Der Tummelplatz und der Gegenſtand dieſes Kampfes iſt die Materie, welche ſie wechſelſeitig ſich zu entreißen ſtreben, und Raum und Zeit, deren Vereinigung durch die Form der Kauſalität eigentlich die Materie iſt, wie im erſten Buche dargethan.

Ich beſchließe hier den zweiten Haupttheil meiner Darſtellung, in der Hoffnung, daß, ſoweit es bei der allererſten Mittheilung eines noch nie dageweſenen Gedankens, der daher von den Spuren der Individualität, in welcher zuerſt er ſich erzeugte, nicht ganz frei ſeyn kann, — möglich iſt, es mir gelungen ſei, die deutliche Gewißheit mitzutheilen, daß dieſe Welt, in der wir leben und ſind, ihrem ganzen Weſen nach, durch und durch Wille und zugleich durch und durch Vorſtellung iſt; daß dieſe Vorſtellung ſchon als ſolche eine Form vorausſetzt, nämlich Objekt und Subjekt, mithin relativ iſt; und wenn wir fragen, was nach Aufhebung dieſer Form und aller ihr untergeordneten, die der Satz vom Grund ausdrückt, noch übrig bleibt; dieſes als ein von der Vorſtellung toto genere Verſchiedenes, nichts anderes ſeyn kann, als Wille, der ſonach das eigentliche Ding an ſich iſt. Jeder findet ſich ſelbſt als dieſen Willen, in welchem das innere Weſen der Welt beſteht, ſo wie er ſich auch als das erkennende Subjekt findet, deſſen Vorſtellung die ganze Welt iſt, welche in ſofern nur in Bezug auf ſein Bewußtſeyn, als ihren nothwendigen Träger, ein Daſeyn hat. Jeder iſt alſo in dieſem doppelten Betracht die ganze Welt ſelbſt, der Mikrokosmos, findet beide Seiten derſelben ganz und vollſtändig in ſich ſelbſt. Und was er ſo als ſein eigenes Weſen erkennt, daſſelbe erſchöpft auch das Weſen der ganzen Welt, des Makrokosmos: auch ſie alſo iſt, wie er ſelbſt, durch und durch Wille, und durch und durch Vorſtellung, und nichts bleibt weiter übrig. So ſehn wir hier die Philoſophie des Thales, die den Makrokosmos, und die des Sokrates, die den Mikrokosmos betrachtete, zuſammenfallen, indem das Objekt beider ſich als daſſelbe aufweiſt. — Größere Vollſtändigkeit aber und dadurch auch größere Sicherheit wird die geſammte in den zwei erſten Büchern mitgetheilte Erkenntniß gewinnen, durch die noch folgenden zwei Bücher, in denen hoffentlich auch manche Frage, welche bei unſerer bisherigen Betrachtung deutlich oder undeutlich ſich aufgeworfen haben mag, ihre genügende Antwort finden wird.

Inzwiſchen mag *eine* ſolche Frage noch eigens erörtert werden, da ſie eigentlich nur aufgeworfen werden kann, ſolange man noch nicht ganz in den Sinn der bisherigen Darſtellung eingedrungen iſt, und eben inſofern zur Erläuterung derſelben dienen kann. Es iſt folgende. Jeder Wille iſt Wille nach Etwas, hat ein Objekt, ein Ziel ſeines Wollens: was will denn zuletzt, oder wonach ſtrebt jener Wille, der uns als das Weſen an ſich der Welt dargeſtellt wird? — Dieſe Frage beruht, wie ſo viele andere, auf Verwechſelung des Dinges an ſich mit der Erſcheinung. Auf dieſe allein, nicht auf jenes erſtreckt ſich der Satz vom Grunde, deſſen Geſtaltung auch das Geſetz der Motivation iſt. Ueberall läßt ſich nur von Erſcheinungen als ſolchen, von einzelnen Dingen, ein Grund angeben, nie vom Willen ſelbſt, noch von der Idee, in der er ſich adäquat objektivirt. So iſt von jeder einzelnen Bewegung, oder überhaupt Veränderung in der Natur, eine Urſache zu ſuchen, d. h. ein Zuſtand, welcher dieſe nothwendig herbeiführte; nie aber von der Naturkraft ſelbſt, die ſich in jener und in unzähligen gleichen Erſcheinungen offenbart: und es iſt daher wahrer Unverſtand, aus Mangel an Beſonnenheit entſprungen, wenn gefragt wird nach einer Urſache der Schwere, der Elektricität u. ſ. w. Nur etwa, wenn man dargethan hätte, daß Schwere, Elektricität, nicht urſprüngliche eigenthümliche Naturkräfte, ſondern nur Erſcheinungsweiſen einer allgemeinern, ſchon bekannten Naturkraft wären, ließe ſich fragen nach der Urſache, welche macht, daß dieſe Naturkraft hier die Erſcheinung der Schwere, der Elektricität, hervorbringe. Das alles iſt oben weitläuftig auseinandergeſetzt. Eben ſo nun hat jeder einzelne Willensakt eines erkennenden Individuums (das ſelbſt nur Erſcheinung des Willens als Ding an ſich iſt) nothwendig ein Motiv, ohne welches es nie zu jenem Akt käme: aber wie die Urſache bloß die Beſtimmung enthält, daß zu dieſer Zeit, an dieſem Ort, an dieſer Materie, eine Aeußerung dieſer oder jener Naturkraft eintreten muß; ſo beſtimmt auch das Motiv nur den Willensakt eines erkennenden Weſens, zu dieſer Zeit, an dieſem Ort, unter dieſen Umſtänden, als ein ganz Einzelnes; keineswegs aber daß jenes Weſen überhaupt will und auf dieſe Weiſe will: dies iſt Aeußerung ſeines intelligibeln Karakters, der, als der Wille ſelbſt, als Ding an ſich, grundlos iſt, als außer dem Gebiet des Satzes vom Grunde liegend. Daher hat auch jeder Menſch beſtändig Zwecke und Motive, nach denen er ſein Handeln leitet, und weiß von ſeinem einzelnen Thun allezeit Rechenſchaft zu geben: aber wenn man ihn fragte, warum er überhaupt will, oder warum er überhaupt daſeyn will; ſo würde er keine Antwort haben, vielmehr würde ihm die Frage ungereimt erſcheinen: und hierin eben ſpräche ſich eigentlich das

Bewußtſeyn aus, daß er ſelbſt nichts, als Wille iſt, deſſen Wollen überhaupt ſich alſo von ſelbſt verſteht und nur in ſeinen einzelnen Akten, für jeden Zeitpunkt, der näheren Beſtimmung durch Motive bedarf.

In der That gehört Abweſenheit alles Ziels, aller Gränzen, zum Weſen des Willens an ſich, der ein endloſes Streben iſt. Dies wurde bereits oben, bei Erwähnung der Centrifugalkraft berührt: auch offenbart es ſich am einfachſten auf der allerniedrigſten Stufe der Objektität des Willens, nämlich in der Schwere, deren beſtändiges Streben, bei offenbarer Unmöglichkeit eines letzten Zieles, vor Augen liegt: denn wäre auch, nach ihrem Willen, alle exiſtirende Materie in einen Klumpen vereinigt; ſo würde im Innern deſſelben die Schwere, zum Mittelpunkte ſtrebend, noch immer mit der Undurchdringlichkeit, als Starrheit oder Elaſticität, kämpfen. Das Streben der Materie kann daher ſtets nur gehemmt, nie und nimmer erfüllt oder befriedigt werden. So aber grade verhält es ſich mit allem Streben aller Erſcheinungen des Willens. Jedes erreichte Ziel iſt wieder Anfang einer neuen Laufbahn, und ſo ins Unendliche. Die Pflanze erhöht ihre Erſcheinung vom Keim durch Stamm und Blatt zur Blüthe und Frucht, welche wieder nur der Anfang eines neuen Keimes iſt, eines neuen Individuums, das abermals die alte Bahn durchläuft, und ſo durch unendliche Zeit. Eben ſo iſt der Lebenslauf des Thieres: die Zeugung iſt der Gipfel deſſelben, nach deſſen Erreichung das Leben des erſten Individuums ſchnell oder langſam ſinkt, während ein neues der Natur die Erhaltung der Gattung verbürgt und dieſelbe Erſcheinung wiederholt. Ja, als die bloße Erſcheinung dieſes beſtändigen Dranges und Wechſels iſt auch die ſtete Erneuerung der Materie jedes Organismus anzuſehn, welche die Phyſiologen jetzt aufhören für nothwendigen Erſatz des bei der Bewegung verbrauchten Stoffes zu halten, da die mögliche Abnutzung der Maſchine durchaus kein Aequivalent ſeyn kann für den beſtändigen Zufluß durch die Ernährung: ewiges Werden, endloſer Fluß, gehört zur Offenbarung des Weſens des Willens. Daſſelbe zeigt ſich endlich auch in den menſchlichen Beſtrebungen und Wünſchen, welche ihre Erfüllung immer als letztes Ziel des Wollens uns vorgaukeln; ſobald ſie aber erreicht ſind, ſich nicht mehr ähnlich ſehn und daher bald vergeſſen, antiquirt und eigentlich immer, wenn gleich nicht eingeſtändlich, als verſchwundene Täuſchungen bei Seite gelegt werden; glücklich genug, wenn noch etwas zu wünſchen und zu ſtreben übrig blieb, damit das Spiel des ſteten Ueberganges vom Wunſch zur Befriedigung und von dieſer zum neuen Wunſch, deſſen raſcher Gang Glück, der langſame Leiden heißt, unterhalten werde und nicht in jenes Stocken gerathe, das ſich als furchtbare, lebenserſtarrende Langeweile, mattes Sehnen ohne beſtimmtes Objekt, ertödtender languor zeigt. — Dieſem allen zufolge, weiß der Wille, wo ihn Erkenntniß beleuchtet, ſtets was er jetzt, was er hier will; nie aber was er überhaupt will: jeder einzelne Akt hat einen Zweck; das geſammte Wollen keinen: eben wie jede einzelne Naturerſcheinung zu ihrem Eintritt an dieſem Ort, zu dieſer Zeit, durch eine zureichende Urſache beſtimmt ward, nicht aber die in ihr ſich manifeſtirende Kraft überhaupt eine Urſache hat, da ſolche Erſcheinungsſtufe des Dinges an ſich, des grundloſen Willens iſt. — Die einzige Selbſterkenntniß des Willens im Ganzen aber iſt die Vorſtellung im Ganzen, die geſammte anſchauliche Welt. Sie iſt ſeine Objektität, ſeine Offenbarung, ſein Spiegel. Was ſie in dieſer Eigenſchaft ausſagt, wird der Gegenſtand unſerer ferneren Betrachtung ſeyn.

Drittes Buch.

Der
Welt als Vorſtellung
zweite Betrachtung:

Die Vorſtellung, unabhängig vom Satze des Grundes: die Platoniſche Idee: das Objekt der Kunſt.

Τί τὸ ὂν μὲν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον; καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν;

ΠΛΑΤΩΝ.

Nachdem wir die im erſten Buch als bloße *Vorſtellung*, Objekt für ein Subjekt, dargeſtellte Welt im zweiten Buch von ihrer andern Seite betrachtet und gefunden haben, daß dieſe *Wille* ſei, welcher allein als dasjenige ſich ergab, was jene Welt noch außer der Vorſtellung iſt; ſo nannten wir, dieſer Erkenntniß gemäß, die Welt als Vorſtellung, ſowohl im Ganzen als in ihren Theilen, die *Objektität des Willens*. Wir erinnern uns nun ferner, daß ſolche Objektivation des Willens viele aber beſtimmte Stufen hatte, auf welchen, mit gradweiſe ſteigender Deutlichkeit und Vollendung, das Weſen des Willens in die Vorſtellung trat, d. h. ſich als Objekt darſtellte. In dieſen Stufen erkannten wir ſchon dort Platons Ideen wieder, ſofern nämlich jene Stufen eben die beſtimmten Species, oder die urſprünglichen, nicht wechſelnden Formen und Eigenſchaften aller natürlichen, ſowohl unorganiſchen als organiſchen Körper, wie auch die nach Naturgeſetzen ſich offenbarenden allgemeinen Kräfte ſind. Dieſe Ideen alſo insgeſammt ſtellen ſich in unzähligen Individuen und Einzelnheiten dar, als deren Vorbild ſie ſich zu dieſen ihren Nachbildern verhalten. Die Vielheit ſolcher Individuen iſt durch Zeit und Raum, das Entſtehn und Vergehn derſelben durch Kauſalität allein vorſtellbar, in welchen Formen allen wir nur die verſchiedenen Geſtaltungen des Satzes vom Grunde erkennen, der das letzte Princip aller Endlichkeit, aller Individuation und die allgemeine Form der Vorſtellung, wie ſie in die Erkenntniß des Individuums als ſolchen fällt, iſt. Die Idee hingegen geht in jenes Princip nicht ein: daher ihr weder Vielheit noch Wechſel zukommt. Während die Individuen, in denen ſie ſich darſtellt, unzählige ſind und unaufhaltſam werden und vergehn, bleibt ſie unverändert als die eine und ſelbe ſtehn, und der Satz vom Grunde hat für ſie keine Bedeutung. Da dieſer nun aber die Form iſt, unter der alle Erkenntniß des Subjekts ſteht, ſofern dieſes als Individuum erkennt; ſo wird die Idee auch ganz außerhalb der Erkenntnißſphäre deſſelben als ſolchen liegen. Wenn daher die Idee Objekt der Erkenntniß werden ſoll; ſo wird dies nur unter Aufhebung der Individualität im erkennenden Subjekt geſchehn können. Die näheren und ausführlichen Erklärungen hierüber ſind nunmehr was uns zunächſt beſchäftigen wird.

Zuvor jedoch noch folgende ſehr weſentliche Bemerkung. Ich hoffe, daß es mir im vorhergehenden Buche gelungen iſt, die feſte Ueberzeugung hervorzubringen, daß dasjenige, was in der Kantiſchen Philoſophie das Ding an ſich genannt wird und daſelbſt als eine ſo bedeutende, aber dunkle und paradoxe Lehre auftritt, ja leider durch die Art, wie Kant es einführte, nämlich durch den Schluß vom Begründeten auf den Grund, als ein Stein des Anſtoßes und als die völlig ſchwache Seite ſeiner Philoſophie befunden ward, daß, ſage ich, dieſes, wenn man auf dem ganz andern Wege, den wir gegangen ſind, dazu gelangt, nichts anderes iſt, als der *Wille*, in der auf die angegebene Weiſe erweiterten und beſtimmten Sphäre dieſes Begriffs. Ich hoffe ferner, daß man, nach dem Vorgetragenen, kein Bedenken hegen wird, in den beſtimmten Stufen der Objektivation jenes das Anſich der Welt ausmachenden Willens, dasjenige wiederzuerkennen, was Platon die *ewigen Ideen*, oder die unveränderlichen Formen (ειδη) nannte, welche, als das hauptſächliche, aber zugleich dunkelſte und paradoxeſte Dogma ſeiner Lehre anerkannt, ein Gegenſtand des Nachdenkens, des Streites, des Spottes und der Verehrung ſo vieler und verſchieden geſinnter Köpfe in einer Reihe von Jahrhunderten waren.

Iſt uns nun der Wille das *Ding an ſich*, die *Idee* aber die unmittelbare Objektität jenes Willens auf einer beſtimmten Stufe; ſo finden wir Kants Ding an ſich und Platons Idee, die ihm allein οντως ον iſt, dieſe beiden großen dunkeln Paradoxen, der beiden größten Philoſophen des Occidents, — zwar nicht als identiſch, aber doch als ſehr nahe verwandt und nur durch eine einzige Beſtimmung unterſchieden. Beide große Paradoxen ſind ſogar, eben weil ſie, bei allem innern Einklang und Verwandſchaft, durch die außerordentlich verſchiedenen Individualitäten ihrer Urheber, ſo höchſt verſchieden lauten, der beſte Kommentar wechſelſeitig eine der andern, indem ſie zwei ganz verſchiedenen Wegen gleichen, die zu *einem* Ziele führen. — Dies läßt ſich mit Wenigem deutlich machen. Nämlich was *Kant* ſagt, iſt, dem Weſentlichen nach, Folgendes: „Zeit, Raum und Kauſalität ſind nicht Beſtimmungen des Dinges an ſich; ſondern gehören nur ſeiner Erſcheinung an, indem ſie nichts als Formen unſerer Erkenntniß ſind.

Da nun aber alle Vielheit und alles Entſtehn und Vergehn eben allein durch Zeit, Raum und Kauſalität möglich ſind; ſo folgt, daß auch jene allein der Erſcheinung, keineswegs dem Ding an ſich anhängen. Weil unſere Erkenntniß aber durch jene Formen bedingt iſt; ſo iſt die geſammte Erfahrung nur Erkenntniß der Erſcheinung, nicht des Dinges an ſich: daher auch können ihre Geſetze nicht auf das Ding an ſich geltend gemacht werden. Selbſt auf unſer eigenes Ich erſtreckt ſich das Geſagte und wir erkennen es nur als Erſcheinung, nicht nach dem was es an ſich ſeyn mag.“ Dieſes iſt, in der betrachteten wichtigen Rückſicht, der Sinn und Inhalt von Kants Lehre. — Platon nun aber ſagt: „Die Dinge dieſer Welt, welche unſre Sinne wahrnehmen, haben gar kein wahres Seyn: ſie werden immer, ſind aber nie: ſie haben nur ein relatives Seyn, ſind insgeſammt nur in und durch ihr Verhältniß zu einander: man kann daher ihr ganzes Daſeyn eben ſowohl ein Nichtſeyn nennen. Sie ſind folglich auch nicht Objekte einer eigentlichen Erkenntniß (επιστημη): denn nur von dem was an und für ſich und immer auf gleiche Weiſe iſt, kann es eine ſolche geben: ſie hingegen ſind nur das Objekt eines durch Empfindung veranlaßten Dafürhaltens (δοξα μετ᾽ αισθησεως αλογου). So lange wir nun auf ihre Wahrnehmung beſchränkt ſind, gleichen wir Menſchen, die in einer finſtern Höhle ſo feſt gebunden ſäßen, daß ſie auch den Kopf nicht drehen könnten, und nichts ſähen, als beim Lichte eines hinter ihnen brennenden Feuers, an der Wand ihnen gegenüber, die Schattenbilder wirklicher Dinge, welche zwiſchen ihnen und dem Feuer vorübergeführt würden, und auch ſogar von einander, ja jeder von ſich ſelbſt, eben nur die Schatten auf jener Wand. Ihre Weisheit aber wäre die aus Erfahrung erlernte Succeſſion jener Schatten vorher zu ſagen. Was nun hingegen allein wahrhaft Seiend (οντως ον) genannt werden kann, weil es immer iſt, aber nie wird noch vergeht: das ſind die realen Urbilder jener Schattenbilder: es ſind die ewigen Ideen, die Urformen aller Dinge. Ihnen kommt keine Vielheit zu: denn jedes iſt ſeinem Weſen nach nur Eines, indem es das Urbild ſelbſt iſt, deſſen Nachbilder oder Schatten alle ihm gleichnamige, einzelne, vergängliche Dinge derſelben Art ſind. Ihnen kommt auch kein Entſtehn und Vergehn zu: denn ſie ſind wahrhaft ſeiend, nie aber werdend, noch untergehend, wie ihre hinſchwindenden Nachbilder. (In dieſen beiden verneinenden Beſtimmungen iſt aber nothwendig als Vorausſetzung enthalten, daß Zeit, Raum und Kauſalität für ſie keine Bedeutung noch Gültigkeit haben und ſie nicht in dieſen daſind.) Von ihnen allein daher giebt es eine eigentliche Erkenntniß, da das Objekt einer ſolchen nur das ſeyn kann, was immer und in jedem Betracht (alſo an ſich) iſt; nicht das was iſt, aber auch wieder nicht iſt, je nachdem man es anſieht.“ — Dies iſt Platons Lehre. Es iſt offenbar und bedarf keiner weitern Nachweiſung, wie der innere Sinn beider Lehren ganz derſelbe iſt, wie beide die ſichtbare Welt für eine Erſcheinung erklären, die an ſich nichtig iſt und nur durch das in ihr ſich Ausdrückende (dem Einen das Ding an ſich, dem Andern die Idee) Bedeutung und geborgte Realität hat: welchem letzteren, wahrhaft Seienden aber, beiden Lehren zufolge, alle, auch die allgemeinſten und weſentlichſten Formen jener Erſcheinung durchaus fremd ſind. Kant hat, um dieſe Formen zu verneinen, ſie unmittelbar ſelbſt in abſtrakte Ausdrücke gefaßt und gradezu Zeit, Raum und Kauſalität, als bloße Formen der Erſcheinung, dem Ding an ſich abgeſprochen: Platon dagegen iſt nicht bis zum oberſten Ausdruck gelangt, und hat jene Formen nur mittelbar ſeinen Ideen abgeſprochen, indem er das, was allein durch jene Formen möglich iſt, von den Ideen verneint, nämlich Vielheit des Gleichartigen, Entſtehn und Vergehn. Zum Ueberfluß jedoch will ich jene merkwürdige und wichtige Uebereinſtimmung noch durch ein Beiſpiel anſchaulich machen. Es ſtehe ein Thier vor uns, in voller Lebensthätigkeit. Platon wird ſagen: „Dieſes Thier hat keine wahrhafte Exiſtenz, ſondern nur eine ſcheinbare, ein beſtändiges Werden, ein relatives Daſeyn, das eben ſowohl ein Nichtſeyn als ein Seyn heißen kann. Wahrhaft ſeiend iſt allein die Idee, die ſich in jenem Thier abbildet, oder das Thier an ſich ſelbſt (αυτο το θηριον), welches von nichts abhängig, ſondern an und für ſich iſt (καθ' ἑαυτο, αει ὡς αυτως), nicht geworden, nicht endend, ſondern immer auf gleiche Weiſe (αει ον, και μηδεποτε ουτε γιγνομενον, ουτε απολλυμενον). Sofern wir nun in dieſem Thiere ſeine Idee erkennen, iſt es ganz einerlei und ohne Bedeutung, ob wir dies Thier jetzt vor uns haben, oder ſeinen vor tauſend Jahren lebenden Vorfahr, ferner auch ob es hier oder in einem fernen Lande iſt, ob es in dieſer oder jener Weiſe, Stellung, Handlung ſich darbietet, ob es endlich dieſes oder irgend ein anderes Individuum ſeiner Art iſt: dieſes alles iſt nichtig und geht nur die Erſcheinung an: die Idee des Thieres allein hat wahrhaftes Seyn und iſt Gegenſtand wirklicher Erkenntniß.“ — So Platon. Kant würde etwa ſagen: „Dieſes Thier iſt eine Erſcheinung in Zeit, Raum und Kauſalität, welche ſämmtlich die in unſerm Erkenntnißvermögen liegenden Bedingungen a priori der möglichen Erfahrung ſind, nicht Beſtimmungen des Dinges an ſich. Daher iſt dieſes Thier, wie wir es zu dieſer beſtimmten Zeit, an dieſem gegebenen Ort, als ein im Zuſammenhang der Erfahrung, d. h. an der Kette von Urſachen und Wirkungen, gewerdenes und eben ſo nothwendig vergängliches Individuum wahrnehmen, kein Ding an ſich, ſondern eine nur in Beziehung auf unſere Erkenntniß gültige Erſcheinung. Um es nach dem was es an ſich ſeyn mag, folglich unabhängig von allen in der Zeit, dem Raum und der Kauſalität liegenden Beſtimmungen zu erkennen, wäre eine andere Erkenntnißweiſe, als die uns allein mögliche, durch Sinne und Verſtand, erfordert.“ —

Hätte man jemals Kants Lehre, hätte man ſeit Kant den Platon eigentlich verſtanden und gefaßt, hätte man treu und ernſt dem innern Sinn und Gehalt der Lehren beider großer Meiſter nachgedacht, ſtatt mit den Worten des einen um ſich zu werfen und den Stil des andern zu parodiren: es hätte nicht fehlen können, daß man längſt gefunden hätte, wie ſehr die beiden großen Weiſen übereinſtimmen und die reine Bedeutung, der Zielpunkt beider Lehren, durchaus derſelbe iſt. Nicht nur hätte man dann nicht den Platon beſtändig mit Leibnitz, auf welchem ſein Geiſt durchaus nicht ruhte, oder gar mit einem noch lebenden bekannten Herrn verglichen, als wollte man die Manen des großen Denkers der Vorzeit verſpotten; ſondern überhaupt wäre man alsdann viel weiter gekommen als man iſt, oder vielmehr man wäre nicht ſo ſchaamvoll weit zurückgeſchritten, wie man in dieſen letzten zwanzig Jahren iſt: man hätte ſich nicht heute von dieſem, morgen von einem andern Windbeutel naſeführen laſſen und nicht das ſich ſo bedeutend ankündigende neunzehnte Jahrhundert in Teutſchland mit philoſophiſchen Poſſenſpielen eröffnet, die man über Kants Grabe aufführte (wie die Alten bisweilen bei der Leichenfeier der Ihrigen), unter dem gerechten Spott anderer Nationen, da den ernſthaften und ſogar ſteifen Teutſchen dergleichen am wenigſten kleidet. Aber ſo klein iſt das eigentliche Publikum ächter Philoſophen, daß ſelbſt die Schüler, die verſtehn, ihnen nur ſparſam von den Jahrhunderten gebracht werden. — Εισι δη ναρθηκοφοροι μεν πολλοι, βακχοι δε γε παυροι. — Ἡ ατιμια φιλοσοφιᾳ δια ταυτα προσπεπτωκεν, ὁτι ου κατ' αξιαν αυτης ἁπτονται· ου γαρ νοθους εδει ἁπτεσθαι, αλλα γνησιους. (Plat.)

Man gieng den Worten nach, den Worten: „Vorſtellungen a priori, unabhängig von der Erfahrung bewußte Formen des Anſchauens und Denkens, Urbegriffe des reinen Verſtandes,“ u. ſ. w. — und fragte nun ob Platons Ideen, die ja auch Urbegriffe und ferner auch Erinnerungen aus einer dem Leben vorhergegangenen Anſchauung der wahrhaft ſeienden Dinge ſeyn ſollen, etwa daſſelbe wären, als Kants Formen des Anſchauens und Denkens, die a priori in unſerm Bewußtſeyn liegen: dieſe zwei ganz heterogenen Lehren, die Kantiſche von den Formen, welche die Erkenntniß des Individuums auf die Erſcheinung beſchränken, und die Platoniſche von den Ideen, deren Erkenntniß eben jene Formen ausdrücklich verneint, — dieſe inſofern diametral entgegengeſetzten Lehren, da ſie in ihren Ausdrücken ſich ein wenig ähneln, verglich man aufmerkſam, berathſchlagte und ſtritt über ihre Einerleiheit, fand dann zuletzt, daß ſie doch nicht daſſelbe wären und ſchloß, daß Platons Ideenlehre und Kants Vernunftkritik gar keine Uebereinſtimmung hätten *). Aber genug davon.

In Folge unſerer bisherigen Betrachtungen iſt uns, bei aller innern Uebereinſtimmung zwiſchen Kant und Platon und der Identität des Zieles, das beiden vorſchwebte oder der Weltanſchauung, die ſie zum Philoſophiren aufregte und leitete, dennoch Idee und Ding an ſich nicht ſchlechthin Eines und daſſelbe: vielmehr iſt uns die Idee nur die unmittelbare und daher adäquate Objektität des Dinges an ſich, das aber ſelbſt der Wille iſt, der Wille, ſofern er noch nicht objektivirt, noch nicht Vorſtellung geworden iſt. Denn das Ding an ſich ſoll, eben nach Kant, von allen dem Erkennen als ſolchen anhängenden Formen frei ſeyn: und es iſt nur (wie im Anhange gezeigt wird) ein Fehler Kants, daß er zu dieſen Formen nicht, vor allen andern, das Objekt für ein Subjektſeyn zählte, da eben dieſes die erſte und allgemeinſte Form aller Erſcheinung, d. i. Vorſtellung iſt, daher er ſeinem Ding an ſich das Objektſeyn ausdrücklich hätte abſprechen ſollen, welches ihn vor jener großen, früh aufgedeckten Inkonſequenz bewahrt hätte. Die Platoniſche Idee hingegen iſt nothwendig Objekt, ein Erkanntes, eine Vorſtellung, und eben dadurch, aber auch nur dadurch, vom Ding an ſich verſchieden. Sie hat bloß die untergeordneten Formen der Erſcheinung, welche wir alle unter dem Satz vom Grunde begreifen, abgelegt, oder vielmehr iſt noch nicht in ſie eingegangen; aber die erſte und all-

---

*) Man ſehe z. B. Immanuel Kant, ein Denkmal v. Fr. Bouterweck p. 49 — und Buhle's Geſchichte der Philoſophie, Bd. 6, pp. 802 bis 815 und 823.

gemeinſte Form hat ſie beibehalten, die der Vorſtellung überhaupt, des Objektſeyns für ein Subjekt. Die dieſer untergeordneten Formen (deren allgemeiner Ausdruck der Satz vom Grunde iſt) ſind es, welche die Idee zu einzelnen und vergänglichen Individuen vervielfältigen, deren Zahl, in Beziehung auf die Idee völlig gleichgültig iſt. Der Satz vom Grund iſt alſo wieder die Form, in welche die Idee eingeht, indem ſie eben in die Erkenntniß des Subjekts als Individuums fällt. Das einzelne, in Gemäßheit des Satzes vom Grunde erſcheinende Ding iſt alſo nur eine mittelbare Objektivation des Dinges an ſich (welches der Wille iſt) zwiſchen welchem und ihm noch die Idee ſteht, als die alleinige unmittelbare Objektität des Willens, indem ſie keine andere dem Erkennen als ſolchem eigene Form angenommen hat, als die der Vorſtellung überhaupt, d. i. des Objektſeyns für ein Subjekt. Daher iſt auch ſie allein die möglichſt adäquate Objektität des Willens oder Dinges an ſich, iſt ſelbſt das ganze Ding an ſich, nur unter der Form der Vorſtellung: und hierin liegt der Grund der großen Uebereinſtimmung zwiſchen Platon und Kant, obgleich, der größten Strenge nach, das, wovon beide reden, nicht daſſelbe iſt. Die einzelnen Dinge aber ſind keine ganz adäquate Objektität des Willens, ſondern dieſe iſt hier ſchon getrübt durch jene Formen, deren gemeinſchaftlicher Ausdruck der Satz vom Grunde iſt, welche aber Bedingung der Erkenntniß ſind, wie ſie dem Individuo als ſolchem möglich iſt. — Wir würden in der That, wenn es erlaubt iſt, aus einer unmöglichen Vorausſetzung zu folgern, gar nicht mehr einzelne Dinge, noch Begebenheiten, noch Wechſel, noch Vielheit erkennen, ſondern nur Ideen, nur die Stufenleiter der Objektivation jenes einen Willens, des wahren Dinges an ſich, in reiner ungetrübter Erkenntniß auffaſſen, und folglich würde unſre Welt ein Nunc stans ſeyn; wenn wir nicht, als Subjekt des Erkennens, zugleich Individuen wären, d. h. unſre Anſchauung nicht vermittelt wäre durch einen Leib, von deſſen Affektionen ſie ausgeht, und welcher ſelbſt nur konkretes Wollen, Objektität des Willens, alſo Objekt unter Objekten iſt und als ſolches, ſo wie er in das erkennende Bewußtſeyn kommt, dieſes nur in den Formen des Satzes vom Grunde kann, folglich die Zeit und alle andern Formen die jener Satz ausdrückt, ſchon vorausſetzt und dadurch einführt.

Da wir nun alſo als Individuen keine andere Erkenntniß haben, als die dem Satz vom Grunde unterworfen iſt, dieſe Form aber die Erkenntniß der Idee ausſchließt; ſo iſt gewiß, daß wenn es möglich iſt, daß wir uns von der Erkenntniß einzelner Dinge zu der der Idee erheben, ſolches nur geſchehn kann dadurch, daß im Subjekt eine Veränderung vorgeht, welche jenem großen Wechſel der ganzen Art des Objekts entſprechend und analog iſt und vermöge welcher das Subjekt, ſofern es die Idee erkennt, nicht mehr Individuum iſt.

Es iſt uns aus dem vorigen Buch erinnerlich, wie das Erkennen überhaupt ſelbſt zur Objektivation des Willens auf ihren höheren Stufen gehört, und die Senſibilität, Nerven, Gehirn, eben nur wie andre Theile des organiſchen Weſens, Ausdruck des Willens in dieſem Grade ſeiner Objektität ſind und daher die durch ſie entſtehende Vorſtellung auch eben ſo ſeinem Dienſt beſtimmt iſt, als ein Mittel (μηχανη) zur Erreichung ſeiner jetzt komplicirteren (πολυτελεστερα) Zwecke, zur Erhaltung eines vielfache Bedürfniſſe habenden Weſens. Urſprünglich alſo und ihrem Weſen nach iſt die Erkenntniß dem Willen durchaus dienſtbar, und wie das unmittelbare Objekt, das mittelſt Anwendung des Geſetzes der Kauſalität ihr Ausgangspunkt iſt, nur objektivirter Wille iſt, ſo bleibt auch alle dem Satze vom Grunde nachgehende Erkenntniß in einer näheren oder entfernteren Beziehung zum Willen. Denn das Individuum findet ſeinen Leib als ein Objekt unter Objekten, zu denen allen derſelbe mannigfaltige Verhältniſſe und Beziehungen nach dem Satz vom Grunde hat, deren Betrachtung alſo immer auf näherem oder fernerem Wege zu ſeinem Leibe, alſo zu ſeinem Willen, zurückführet. Da es der Satz vom Grunde iſt, der die Objekte in dieſe Beziehung zum Leibe und dadurch zum Willen ſtellt; ſo wird die dieſem dienende Erkenntniß auch einzig beſtrebt ſeyn, von den Objekten eben die durch den Satz vom Grunde geſetzten Verhältniſſe kennen zu lernen, alſo ihren mannigfaltigen Beziehungen in Raum, Zeit und Kauſalität nachgehn. Denn nur durch dieſe iſt das Objekt dem Individuo intereſſant, d. h. hat ein Verhältniß zum Willen. Daher erkennt denn auch die dem Willen dienende Erkenntniß von den Objekten eigentlich nichts weiter, als ihre Relationen, erkennt die Objekte nur, ſofern ſie zu dieſer Zeit, an dieſem Ort, unter dieſen Umſtänden, aus dieſen Urſachen, mit dieſen Wirkungen da ſind, mit Einem Wort, als einzelne Dinge: und höbe man alle dieſe Relationen auf; ſo wären ihr auch die Objekte verſchwunden, eben weil ſie übrigens nichts an ihnen erkannte. — Wir dürfen auch nicht verhehlen, daß das, was die Wiſſenſchaften an den Dingen betrachten, im Weſentlichen gleichfalls nichts anderes als alles jenes iſt, nämlich ihre Relationen, die Verhältniſſe der Zeit, des Raums, die Urſachen natürlicher Veränderungen, die Vergleichung der Geſtalten, Motive der Begebenheiten, alſo lauter Relationen. Was ſie von der gemeinen Erkenntniß unterſcheidet, iſt bloß ihre Form, das Syſtematiſche, die Erleichterung der Erkenntniß durch Zuſammenfaſſung alles Einzelnen, mittelſt Unterordnung der Begriffe, ins Allgemeine, und dadurch erlangte Vollſtändigkeit derſelben. Alle Relation hat ſelbſt nur ein relatives Daſeyn: z. B. alles Seyn in der Zeit iſt auch wieder ein Nichtſeyn: denn die Zeit iſt eben nur dasjenige, wodurch demſelben Dinge entgegengeſetzte Beſtimmungen zukommen können: daher iſt jede Erſcheinung in der Zeit eben auch wieder nicht: denn was ihren Anfang von ihrem Ende trennt, iſt eben nur Zeit, ein weſentlich hinſchwindendes, beſtandloſes und relatives, hier Dauer genannt. Die Zeit iſt aber die allgemeinſte Form aller Objekte der im Dienſte des Willens ſtehenden Erkenntniß und der Urtypus der übrigen Formen derſelben.

Dem Dienſte des Willens bleibt nun die Erkenntniß in der Regel immer unterworfen, wie ſie ja zu dieſem Dienſte hervorgegangen, ja dem Willen gleichſam ſo entſproſſen iſt, wie der Kopf dem Rumpf. Bei den Thieren iſt dieſe Dienſtbarkeit der Erkenntniß unter dem Willen gar nie aufzuheben. Bei den Menſchen tritt ſolche Aufhebung nur als Ausnahme ein, wie wir ſogleich näher betrachten werden. Dieſer Unterſchied zwiſchen Menſch und Thier iſt äußerlich ausgedrückt durch die Verſchiedenheit des Verhältniſſes des Kopfes zum Rumpf. Bei den unvollkommnen Thieren ſind beide noch ganz verwachſen: bei allen iſt der Kopf zur Erde gerichtet, wo die Objekte des Willens liegen: ſelbſt bei den vollkommneren ſind Kopf und Rumpf noch viel mehr Eines, als beim Menſchen, deſſen Haupt dem Leibe frei aufgeſetzt erſcheint, nur von ihm getragen, nicht ihm dienend. Dieſen menſchlichen Vorzug ſtellt im höchſten Grade der Apoll von Belvedere dar: das weitumherblickende Haupt des Muſengottes ſteht ſo frei auf den Schultern, daß es dem Leibe ganz entwunden, der Sorge für ihn nicht mehr unterthan erſcheint.

Der, wie geſagt, mögliche, aber nur als Ausnahme zu betrachtende Uebergang von der gemeinen Erkenntniß einzelner Dinge zur Erkenntniß der Idee, geſchieht plötzlich, indem die Erkenntniß ſich vom Dienſte des Willens losreißt, eben dadurch das Subjekt aufhört einzelnes Individuum zu ſeyn und nur noch reines, willenloſes Subjekt der Erkenntniß iſt, welches nicht mehr, dem Satze vom Grunde gemäß, den Relationen nachgeht; ſondern in feſter Kontemplation des dargebotenen Objekts, außer ſeinem Zuſammenhange mit irgend andern, ruht und darin aufgeht.

Dieſes bedarf, um deutlich zu werden, nothwendig einer ausführlichen Auseinanderſetzung, über deren Befremdendes man ſich einſtweilen hinauszuſetzen hat, bis es, nach Zuſammenfaſſung des ganzen in dieſer Schrift mitzutheilenden Gedankens, von ſelbſt verſchwunden iſt.

Wenn man, durch die Kraft des Geiſtes gehoben, die gewöhnliche Betrachtungsart der Dinge fahren läßt, aufhört, nur ihren Relationen zu einander, deren letztes Ziel immer die Relation zum eigenen

Willen iſt, am Leitfaden der Geſtaltungen des Satzes vom Grunde, nachzugehn, alſo nicht mehr das Wo, das Wann, das Warum und das Wozu an den Dingen betrachtet; ſondern einzig und allein das *Was*: auch nicht das abſtrakte Denken, die Begriffe der Vernunft, das Bewußtſeyn einnehmen läßt; ſondern, ſtatt alles dieſen, die ganze Macht ſeines Geiſtes der Anſchauung hingiebt, ſich ganz in dieſe verſenkt und das ganze Bewußtſeyn ausfüllen läßt durch die ruhige Kontemplation des grade gegenwärtigen natürlichen Gegenſtandes, ſei es eine Landſchaft, ein Baum, ein Fels, ein Gebäude oder was auch immer; indem man nach einer ſinnvollen Teutſchen Redensart, ſich gänzlich in dieſen Gegenſtand *verliert*, d. h. eben ſein Individuum, ſeinen Willen, vergißt und nur noch als reines Subjekt, als klarer Spiegel des Objekts beſtehend bleibt; ſo daß man nur noch weiß, daß hier angeſchaut wird, aber nicht mehr weiß, wer der Anſchauende iſt und überhaupt nicht mehr den Anſchauenden von der Anſchauung trennen kann, ſondern beide Eines geworden ſind und das ganze Bewußtſeyn von einem einzigen anſchaulichen Bilde gänzlich gefüllt und eingenommen iſt; wenn alſo ſolchermaaßen das Objekt aus aller Relation zu etwas außer ihm, das Subjekt aus aller Relation zum Willen getreten iſt: dann iſt, was alſo erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding als ſolches; ſondern es iſt die *Idee*, die ewige Form, die unmittelbare Objektität des Willens auf dieſer Stufe: und eben dadurch iſt zugleich der in dieſer Anſchauung Begriffene nicht mehr Individuum: denn das Individuum hat ſich eben in ſolche Anſchauung verloren: ſondern er iſt *reines*, willenloſes, ſchmerzloſes, zeitloſes *Subjekt der Erkenntniß*. Dieſes für jetzt ſo Auffallende, (von dem ich ſehr wohl weiß, daß es den Spruch des Napoleon Buonaparte beſtätigt: du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas,) wird durch das Folgende nach und nach deutlicher und weniger befremdend werden. Es war es auch, was dem Spinoza vorſchwebte, als er niederſchrieb: mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit. (Eth. V, pr. 31, schol.) In ſolcher Kontemplation nun wird mit Einem Schlage das einzelne Ding zur *Idee* ſeiner Gattung und das anſchauende Individuum zum *reinen Subjekt des Erkennens*. Das Individuum als ſolches erkennt nur einzelne Dinge; das reine Subjekt des Erkennens nur Ideen. Denn das Individuum iſt das Subjekt des Erkennens in ſeiner Beziehung auf eine beſtimmte einzelne Erſcheinung des Willens, und dieſer dienſtbar. Dieſe einzelne Willenserſcheinung iſt als ſolche dem Satz vom Grunde in allen ſeinen Geſtaltungen unterworfen: alle auf daſſelbe ſich beziehende Erkenntniß folgt daher auch dem Satz vom Grunde, und zum Behuf des Willens taugt auch keine andere als dieſe, welche immer nur Relationen zum Objekt hat. Das erkennende Individuum als ſolches und das von ihm erkannte einzelne Ding ſind immer irgendwo, irgendwann und Glieder in der Kette der Urſachen und Wirkungen. Das reine Subjekt der Erkenntniß und ſein Korrelat, die Idee, ſind aus allen jenen Formen des Satzes vom Grunde herausgetreten: die Zeit, der Ort, das Individuum, das erkennt und das Individuum, das erkannt wird, haben für ſie keine Bedeutung. Allererſt indem auf die beſchriebene Weiſe ein erkennendes Individuum ſich zum reinen Subjekt des Erkennens und eben damit das betrachtete Objekt zur Idee erhebt, tritt die *Welt als Vorſtellung* gänzlich und rein hervor, geſchieht die vollkommne Objektivation des Willens, da allein die Idee ſeine adäquate Objektität iſt. Dieſe ſchließt Objekt und Subjekt auf gleiche Weiſe in ſich, da ſolche ihre einzige Form ſind: in ihr halten ſich aber beide ganz das Gleichgewicht: und wie das Objekt auch hier nichts, als die Vorſtellung des Subjekts iſt; ſo iſt auch das Subjekt, indem es im angeſchauten Gegenſtand ganz aufgeht, dieſer Gegenſtand ſelbſt geworden, indem das ganze Bewußtſeyn nichts mehr iſt, als deſſen deutlichſtes Bild. Dieſes Bewußtſeyn eben, indem man ſämmtliche Ideen, oder Stufen der Objektität des Willens, der Reihe nach, durch daſſelbe durchgehend ſich denkt, macht eigentlich die ganze Welt als Vorſtellung aus. Die einzelnen Dinge aller Zeiten und Räume ſind nichts, als die durch den Satz vom Grund (die Form der Erkenntniß der Individuen als ſolcher) vervielfältigten und dadurch in ihrer reinen Objektität getrübten Ideen. Wie, indem die Idee hervortritt, in ihr Subjekt und Objekt nicht mehr zu unterſcheiden ſind, weil erſt indem ſie ſich gegenſeitig vollkommen erfüllen und durchdringen, die Idee, die adäquate Objektität des Willens, die eigentliche Welt als Vorſtellung, erſteht; eben ſo ſind auch das dabei erkennende und das erkannte Individuum, als Dinge an ſich, nicht unterſchieden. Denn ſehn wir von jener eigentlichen Welt als Vorſtellung gänzlich ab, ſo bleibt nichts übrig, denn die Welt als Wille. Der Wille iſt das Anſich der Idee, die ihn vollkommen objektivirt; er auch iſt das Anſich des einzelnen Dinges und des daſſelbe erkennenden Individuums, die ihn unvollkommen objektiviren. Als Wille, außer der Vorſtellung und allen ihren Formen, iſt er einer und derſelbe im kontemplirten Objekt und im Individuo, das ſich an dieſer Kontemplation emporſchwingend als reines Subjekt ſich bewußt wird: jene beiden ſind daher an ſich nicht unterſchieden, denn an ſich ſind ſie der Wille, der hier ſich ſelbſt erkennt und nur als die Art und Weiſe wie ihm dieſe Erkenntniß wird, d. h. nur in der Erſcheinung iſt, vermöge ihrer Form, des Satzes vom Grund, Vielheit und Verſchiedenheit. So wenig ich ohne das Objekt, ohne die Vorſtellung, erkennendes Subjekt bin, ſondern bloßer blinder Wille; eben ſo wenig iſt ohne mich, als Subjekt des Erkennens, das erkannte Ding Objekt, ſondern bloßer Wille, blinder Drang. Dieſer Wille iſt an ſich, d. h. außer der Vorſtellung, mit dem meinigen Einer und derſelbe: nur in der Welt als Vorſtellung, deren Form allemal wenigſtens Subjekt und Objekt iſt, treten wir auseinander als erkanntes und erkennendes Individuum. Sobald das Erkennen, die Welt als Vorſtellung, aufgehoben iſt, bleibt überhaupt nichts übrig, als bloßer Wille, blinder Drang. Daß er Objektität erhalte, zur Vorſtellung werde, ſetzt mit Einem Schlage, ſowohl Subjekt als Objekt: daß aber dieſe Objektität rein, vollkommen, adäquate Objektität des Willens ſei, ſetzt das Objekt als Idee, frei von der Form des Satzes vom Grunde, und das Subjekt als reines Subjekt der Erkenntniß frei von Individualität und Dienſtbarkeit dem Willen.

Um eine tiefere Einſicht in das Weſen der Welt zu erlangen, iſt unumgänglich nöthig, daß man unterſcheiden lerne den Willen als Ding an ſich von ſeiner adäquaten Objektität, ſodann die verſchiedenen Stufen, auf welchen dieſe deutlicher und vollendeter hervortritt, d. i. die Ideen ſelbſt, von der bloßen Erſcheinung der Ideen in den Geſtaltungen des Satzes vom Grunde, der befangenen Erkenntnißweiſe der Individuen. Dann wird man dem Platon beiſtimmen, wenn er nur den Ideen eigentliches Seyn beilegt, hingegen den Dingen in Raum und Zeit, dieſer für das Individuum realen Welt, nur eine ſcheinbare traumartige Exiſtenz zuerkennt. Dann wird man einſehn, wie die eine und ſelbe Idee ſich in ſo vielen Erſcheinungen offenbart und den erkennenden Individuen ihr Weſen nur ſtückweiſe, eine Seite nach der andern, darbietet. Man wird dann auch die Idee ſelbſt unterſcheiden von der Art und Weiſe wie ihre Erſcheinung in die Beobachtung des Individuums fällt, jene für weſentlich, dieſe für unweſentlich erkennen. Wir wollen dieſes im Geringſten und dann im Größten beiſpielsweiſe betrachten. — Wann die Wolken ziehn, ſind die Figuren, welche ſie bilden, ihnen nicht weſentlich, ſind für ſie gleichgültig: aber daß ſie als elaſtiſcher Dunſt, vom Stoß des Windes zuſammengepreßt, weggetrieben, ausgedehnt, zerriſſen werden; das iſt ihre Natur, iſt das Weſen der Kräfte, die ſich in ihnen objektiviren, iſt die Idee: nur für den individuellen Beobachter ſind die jedesmaligen Figuren. — Dem Bach, der über Steine abwärts rollt, ſind die Strudel, Wellen, Schaumgebilde, die er ſehn läßt, gleichgültig und unweſentlich: daß er der Schwere folgt, ſich als unelaſtiſche, gänzlich verſchiebbare, formloſe Flüſſigkeit verhält; das iſt ſein Weſen, das iſt, *wenn anſchaulich erkannt*, die Idee: nur für uns, ſolange wir als Individuen erkennen, ſind jene Gebilde. — Das Eis an der Fenſterſcheibe ſchießt an nach den Geſetzen der Kryſtalliſation, die das Weſen der hier hervortretenden Naturkraft offenbaren, die Idee darſtellen: aber die Bäume und Blumen, die es dabei bildet, ſind unweſentlich und nur für uns da. — Was in Wolken, Bach und Kryſtall erſcheint, iſt der ſchwächſte Nachhall jenes Willens, der vollendeter in der Pflanze, noch vollendeter im Thier, am vollendeteſten im Menſchen hervortritt. Aber nur das Weſentliche aller jener Stufen ſeiner Objektivation macht die Idee aus: hingegen die Entfaltung dieſer, indem ſie in den Geſtaltungen des Satzes vom Grunde auseinandergezogen wird zu mannigfaltigen und vielſeitigen Erſcheinungen; dieſes iſt der Idee unweſentlich, liegt bloß in der Erkenntnißweiſe des Individuums und hat auch nur für dieſes Realität. Daſſelbe nun gilt nothwendig auch von der Entfaltung derjenigen Idee, welche die vollendeteſte Objektität des Willens iſt: folglich iſt die Geſchichte des Menſchengeſchlechts, das Gedränge der Begebenheiten, der Wechſel der Zeiten, die vielgeſtalteten Formen des menſchlichen Lebens in verſchiedenen Ländern und Jahrhunderten, — dieſes alles iſt nur die zufällige Form der Erſcheinung der Idee, gehört nicht dieſer ſelbſt, in der allein die adäquate Objektität des Willens liegt, ſondern nur der Erſcheinung an, die in die Erkenntniß des Individuums fällt, und iſt der Idee ſelbſt ſo fremd, unweſentlich und gleichgültig wie den Wolken die Figuren, die ſie darſtellen, dem Bach die Geſtalt ſeiner Strudel und Schaumgebilde, dem Eiſe ſeine Bäume und Blumen.

Wer dieſes wohl gefaßt hat und den Willen von der Idee, und dieſe von ihrer Erſcheinung zu unterſcheiden weiß, dem werden die Weltbegebenheiten nur noch ſofern ſie die Buchſtaben ſind, aus denen die Idee des Menſchen ſich leſen läßt, Bedeutung haben, nicht aber an und für ſich. Er wird nicht mit den Leuten glauben, daß die Zeit etwas wirklich Neues und Bedeutſames hervorbringe, daß durch ſie oder in ihr etwas ſchlechthin Reales zum Daſeyn gelange, oder gar ſie ſelbſt als ein Ganzes Anfang und Ende, Plan und Entwickelung habe, und etwa zum letzten Ziel die höchſte Vervollkommnung (nach ihren Begriffen) des letzten, dreißig Jahre lebenden Geſchlechts. Daher wird er ſo wenig mit Homer einen ganzen Olymp voll Götter zur Lenkung jener Zeitbegebenheiten beſtellen, als mit Oſſian die Figuren der Wolken für individuelle Weſen halten, da, wie geſagt, beides, in Bezug auf die darin erſcheinende Idee, gleich viel Bedeutung hat. In den mannigfaltigen Geſtalten des Menſchenlebens und dem unaufhörlichen Wechſel der Begebenheiten wird er als das Bleibende und Weſentliche nur die Idee betrachten, in welcher der Wille zum Leben ſeine vollkommenſte Objektität hat und welche ihre verſchiedenen Seiten zeigt in den Eigenſchaften, Leidenſchaften, Irrthümern und Vorzügen des Menſchengeſchlechts, in Eigennutz, Haß, Liebe, Furcht, Kühnheit, Leichtſinn, Stumpfheit, Schlauheit, Witz, Genie u. ſ. w. welche alle, zu tauſendfältigen Geſtalten (Individuen) zuſammenlaufend und gerinnend, fortwährend die große und die kleine Weltgeſchichte aufführen, wobei es an ſich gleichviel iſt, ob, was ſie in Bewegung ſetzt, Nüſſe oder Kronen ſind. Er wird endlich finden, daß es in der Welt iſt, wie in den Dramen des Gozzi, in welchen allen immer dieſelben Perſonen auftreten, mit gleicher Abſicht und gleichem Schickſal: die Motive und Begebenheiten freilich ſind in jedem Stücke andere; aber der Geiſt der Begebenheiten iſt derſelbe: die Perſonen des einen Stücks wiſſen auch nichts von den Vorgängen im andern, in welchem doch ſie ſelbſt agirten: daher iſt nach allen Erfahrungen der früheren Stücke doch Pantalone nicht behender oder freigebiger, Tartaglia nicht gewiſſenhafter, Brighella nicht beherzter und Kolombine nicht ſittſamer geworden. —

Geſetzt es würde uns einmal ein deutlicher Blick in das Reich der Möglichkeit und über alle Ketten der Urſachen und Wirkungen geſtattet, es träte der Erdgeiſt hervor und zeigte uns in einem Bilde die vortrefflichſten Individuen, Welterleuchter und Helden, die der Zufall vor der Zeit ihrer Wirkſamkeit zerſtörte, — dann die großen Begebenheiten, welche die Weltgeſchichte geändert und Perioden der höchſten Kultur und Aufklärung herbeigeführt haben würden, die aber das blindeſte Ungefähr, der unbedeutendeſte Zufall, bei ihrer Entſtehung hemmte, endlich die herrlichen Kräfte großer Individuen, welche ganze Weltalter befruchtet haben würden, die ſie aber, durch Irrthum oder Leidenſchaft verleitet, oder durch Nothwendigkeit gezwungen, an unwürdigen und unfruchtbaren Gegenſtänden nutzlos verſchwendeten oder gar ſpielend vergeudeten: — ſähen wir das Alles; wir würden ſchaudern und wehklagen über die verlornen Schätze ganzer Weltalter. Aber der Erdgeiſt würde lächeln und ſagen: „Die Quelle, aus der die Individuen und ihre Kräfte fließen, iſt unerſchöpflich und unendlich wie Zeit und Raum: denn jene ſind, eben wie dieſe Formen aller Erſcheinung, doch auch nur Erſcheinung, Sichtbarkeit des Willens. Jene unendliche Quelle kann kein endliches Maas erſchöpfen: daher ſteht jeder im Keim erſtickten Begebenheit oder Werk, zur Wiederkehr noch immer die unverminderte Unendlichkeit offen. In dieſer Welt der Erſcheinung iſt ſo wenig wahrer Verluſt, als wahrer Gewinn möglich. Der Wille allein iſt: er, das Ding an ſich, er, die Quelle aller jener Erſcheinungen. Seine Selbſterkenntniß und darauf ſich entſcheidende

Bejahung oder Verneinung iſt die einzige Begebenheit an ſich." — *)

Dem Faden der Begebenheiten geht die Geſchichte nach: ſie iſt pragmatiſch, ſofern ſie dieſelben nach dem Geſetz der Motivation ableitet, welches Geſetz den erſcheinenden Willen da beſtimmt, wo er von der Erkenntniß beleuchtet iſt. Auf den niedrigeren Stufen ſeiner Objektität, wo er noch ohne Erkenntniß wirkt, betrachtet die Geſetze der Veränderungen ſeiner Erſcheinungen die Naturwiſſenſchaft als Aetiologie, und das Bleibende an ihnen als Morphologie, welche ihr faſt unendliches Thema ſich durch Hülfe der Begriffe erleichtert, das Allgemeine zuſammenfaſſend, um das Beſondere daraus abzuleiten. Endlich die bloßen Formen, in welchen, für die Erkenntniß des Subjekts als Individuum, die Ideen zur Vielheit auseinandergezogen erſcheinen, alſo Zeit und Raum, betrachtet die Mathematik. Dieſe alle, deren gemeinſamer Name Wiſſenſchaft iſt, gehn alſo dem Satz vom Grunde in ſeinen verſchiedenen Geſtaltungen nach, und ihr Thema bleibt die Erſcheinung, deren Geſetze, Zuſammenhang und daraus entſtehende Verhältniſſe. — Welche Erkenntnißart nun aber betrachtet jenes außer und unabhängig von aller Relation beſtehende allein eigentlich Weſentliche der Welt, den wahren Gehalt ihrer Erſcheinungen, das keinem Wechſel Unterworfene und daher für alle Zeit mit gleicher Wahrheit Erkannte, mit Einem Wort, die Ideen, welche die unmittelbare und adäquate Objektität des Dinges an ſich, des Willens ſind? —

---

*) Dieſer letzte Satz kann ohne Bekanntſchaft mit dem folgenden Buch nicht verſtanden werden.

Es iſt *die Kunſt*, das Werk des Genius. Sie wiederholt die durch reine Kontemplation aufgefaßten ewigen Ideen, das Weſentliche und Bleibende aller Erſcheinungen der Welt, und je nachdem der Stoff iſt, in welchem ſie wiederholt, iſt ſie bildende Kunſt, Poeſie oder Muſik. Ihr einziger Urſprung iſt die Erkenntniß der Idee; ihr einziges Ziel Mittheilung dieſer Erkenntniß. — Während die Wiſſenſchaft, dem raſt- und beſtandloſen Strom vierfach geſtalteter Gründe und Folgen nachgehend, bei jedem erreichten Ziel immer wieder weiter gewieſen wird und nie ein letztes Ziel, noch völlige Befriedigung finden kann, ſo wenig als man durch Laufen den Punkt erreicht, wo die Wolken den Horizont berühren; ſo iſt dagegen die Kunſt überall am Ziel. Denn ſie reißt das Objekt ihrer Kontemplation heraus aus dem Strome des Weltlaufs und hat es iſolirt vor ſich: und dieſes Einzelne, was in jenem Strom ein verſchwindend kleiner Theil war, wird ihr ein Repräſentant des Ganzen, ein Aequivalent des in Raum und Zeit unendlich Vielen: ſie bleibt daher bei dieſem Einzelnen ſtehn: das Rad der Zeit hält ſie an: die Relationen verſchwinden ihr: nur das Weſentliche, die Idee, iſt ihr Objekt. — Wir können ſie daher gradezu bezeichnen als *die Betrachtungsart der Dinge unabhängig vom Satze des Grundes*, im Gegenſatz der grade dieſem nachgehenden Betrachtung, welche der Weg der Erfahrung und Wiſſenſchaft iſt. Dieſe letztere Art der Betrachtung iſt einer unendlichen horizontal laufenden Linie zu vergleichen; die erſtere aber, der ſie in jedem beliebigen Punkt ſchneidenden ſenkrechten. Die dem Satz vom Grunde nachgehende iſt die vernünftige Betrachtungsart, welche im praktiſchen Leben, wie in der Wiſſenſchaft, allein gilt und hilft: die vom Inhalte jenes Satzes wegſehende iſt die geniale Betrachtungsart, welche in der Kunſt allein gilt und hilft. Die erſtere iſt die Betrachtungsart des Ariſtoteles; die zweite iſt im Ganzen die des Platon. Die erſtere gleicht dem gewaltigen Sturm, der ohne Anfang und Ziel dahin fährt, alles beugt, bewegt, mit ſich fortreißt: die zweite dem ruhigen Sonnenſtrahl, der den Weg dieſes Sturms durchſchneidet, von ihm ganz unbewegt. Die erſtere gleicht den unzähligen, gewaltſam bewegten Tropfen des Waſſerfalls, die ſtets wechſelnd, keinen Augenblick raſten: die zweite dem auf dieſem tobenden Gewühl ſtille ruhenden Regenbogen. — Nur durch die oben beſchriebene, im Objekt ganz aufgehende reine Kontemplation, wird die Idee aufgefaßt, und das Weſen des *Genius* beſteht eben in der überwiegenden Fähigkeit zu ſolcher Kontemplation, und da dieſe ein gänzliches Vergeſſen der eigenen Perſon und ihrer Beziehungen verlangt, ſo iſt *Genialität* nichts anderes, als die vollkommenſte *Objektivität*, d. h. objektive Richtung des Geiſtes, entgegengeſetzt der ſubjektiven, auf die eigene Perſon, d. i. den Willen gehenden. Demnach iſt Genialität die Fähigkeit ſich rein anſchauend zu verhalten, ſich in die Anſchauung zu verlieren und die Erkenntniß, welche urſprünglich nur zum Dienſte des Willens da iſt, dieſem Dienſt zu entziehn, d. h. ſein Intereſſe, ſein Wollen, ſeine Zwecke, ganz aus den Augen zu laſſen, ſonach ſeiner Perſönlichkeit ſich auf eine Zeit völlig zu entäußern, um als *rein erkennendes Subjekt*, klares Weltauge, übrig zu bleiben: und dieſes nicht auf Augenblicke; ſondern ſo anhaltend und mit ſo viel Beſonnenheit, als nöthig iſt, um das Aufgefaßte durch überlegte Kunſt zu wiederholen und „was in ſchwankender Erſcheinung ſchwebt, zu befeſtigen in dauernden Gedanken.“ — Es iſt als ob, damit der Genius in einem Individuo hervortrete, dieſem ein Maas der Erkenntnißkraft zugefallen ſeyn müſſe, welches das zum Dienſte eines individuellen Willens erforderliche weit überſteigt; welcher frei gewordne Ueberſchuß der Erkenntniß, jetzt zum willensreinen Subjekt, zum hellen Spiegel des Weſens der Welt wird. — Daraus erklärt ſich die Lebhaftigkeit bis zur Unruhe in genialen Individuen, indem die Gegenwart ihnen ſelten genügen kann, weil ſie ihr Bewußtſeyn nicht ausfüllt: dieſes giebt ihnen jene raſtloſe Strebſamkeit, jenes unaufhörliche Suchen neuer und der Betrachtung würdiger Objekte, dann auch jenes faſt nie befriedigte Verlangen nach ihnen ähnlichen, ihnen gewachſenen Weſen, denen ſie ſich mittheilen könnten; während der gewöhnliche Erdenſohn, durch die gewöhnliche Gegenwart ganz ausgefüllt und befriedigt, in ihr aufgeht, und dann auch ſeines Gleichen überall findend, jene beſondere Behaglichkeit im Alltagsleben hat, die dem Genius verſagt iſt. — Man hat als einen weſentlichen Beſtandtheil der Genialität die Phantaſie erkannt, ja ſie ſogar bisweilen für mit jener identiſch gehalten: erſteres mit Recht; letzteres mit Unrecht. Da die Objekte des Genius als ſolchen, die ewigen Ideen, die beharrenden weſentlichen Formen der Welt und aller ihrer Erſcheinungen ſind, die Erkenntniß der Idee aber nothwendig anſchaulich, nicht abſtrakt iſt; ſo würde die Erkenntniß des Genius beſchränkt ſeyn auf die Ideen der ſeiner Perſon wirklich gegenwärtigen Objekte und abhängig von der Verkettung der Umſtände, die ihm jene zuführten, wenn nicht die Phantaſie ſeinen Horizont weit über die Wirklichkeit ſeiner perſönlichen Erfahrung erweiterte und ihn in den Stand ſetzte, aus dem Wenigen, was in ſeine wirkliche Apperception gekommen, alles übrige zu konſtruiren und ſo faſt alle möglichen Lebensbilder an ſich vorübergehn zu laſſen. Zudem ſind die wirklichen Objekte faſt immer nur ſehr mangelhafte Exemplare der in ihnen ſich darſtellenden Idee: daher der Genius der Phantaſie bedarf, um in den Dingen nicht das zu ſehn, was die Natur wirklich gebildet hat, ſondern was ſie zu bilden ſich bemühte, aber, wegen des im vorigen Buch erwähnten Kampfes ihrer Formen untereinander, nicht zu Stande brachte. Wir werden hierauf unten bei Betrachtung der Bildhauerei zurückkommen. Die Phantaſie alſo erweitert den Geſichtskreis des Genius über die ſeiner Perſon ſich in der Wirklichkeit darbietenden Objekte, ſowohl der Qualität als der Quantität nach. Dieſerwegen nun iſt ungewöhnliche Stärke der Phantaſie Begleiterin, ja Bedingung der Genialität. Nicht aber zeugt umgekehrt jene von dieſer; vielmehr können ſelbſt höchſt ungeniale Menſchen viel Phantaſie haben. Denn wie man ein wirkliches Objekt auf zweierlei entgegengeſetzte Weiſen betrachten kann: rein objektiv, genial, die Idee deſſelben erfaſſend; oder gemein, bloß in ſeinen dem Satz vom Grund gemäßen Relationen zu andern Objekten und zum eignen Willen: ſo kann man auch eben ſo ein Phantasma auf beide Weiſen anſchauen: in der erſten Art betrachtet, iſt es ein Mittel zur Erkenntniß der Idee, deren Mittheilung das Kunſtwerk iſt: im zweiten Fall wird das Phantasma verwendet um Luftſchlöſſer zu bauen, die der Selbſtſucht und der eigenen Laune zuſagen, momentan täuſchen und ergötzen; wobei von den ſo verknüpften Phantasmen eigentlich immer nur ihre Relationen erkannt werden: der dieſes Spiel Treibende iſt ein Phantaſt: er wird leicht die Bilder mit denen er ſich einſam ergötzt in die Wirklichkeit miſchen und dadurch für dieſe untauglich werden: er wird die Gaukeleien ſeiner Phantaſie vielleicht niederſchreiben, wo ſie die gewöhnlichen Romane aller Gattungen geben, die ſeines Gleichen und das große Publikum unterhalten, indem die Leſer ſich an die Stelle des Helden träumen und dann die Darſtellung ſehr „gemüthlich“ finden.

Der gewöhnliche Menſch, wie ihn die Natur täglich zu Tauſenden, als ihre Fabrikwaare, hervorbringt, iſt, wie geſagt, einer in jedem Sinn völlig unintereſſirten Betrachtung, welches die eigentliche Beſchaulichkeit iſt, wenigſtens durchaus nicht anhaltend fähig: er kann ſeine Aufmerkſamkeit auf die Dinge nur inſofern richten, als ſie irgend eine, wenn auch nur ſehr mittelbare Beziehung auf ſeinen Willen haben. Da in dieſer Hinſicht, welche immer nur die Erkenntniß der Relationen erfordert, der abſtrakte Begriff des Dinges hinlänglich und meiſtens ſelbſt tauglicher iſt; ſo weilt der gewöhnliche Menſch nicht lange bei der bloßen Anſchauung, heftet daher ſeinen Blick nicht lange auf einen Gegenſtand; ſondern ſucht bei allem, was ſich ihm darbietet, nur ſchnell den Begriff, unter den es zu bringen iſt, wie der Träge den Stuhl ſucht, und dann intereſſirt es ihn nicht weiter. Daher wird er ſo ſchnell mit Allem fertig, mit Kunſtwerken, ſchönen Naturgegenſtänden und dem eigentlich überall bedeutſamen Anblick des Lebens in allen ſeinen Scenen. Er aber weilt nicht: nur ſeinen Weg im Leben ſucht er, allenfalls auch alles, was irgend einmal ſein Weg werden könnte, alſo topographiſche Notizen im weiteſten Sinn: mit der Betrachtung des Lebens ſelbſt als ſolchen verliert er keine Zeit. Der Geniale dagegen, deſſen Erkenntnißkraft, durch ihr Uebergewicht, ſich dem Dienſt ſeines Willens, auf einen Theil ſeiner Zeit, entzieht, verweilt bei der Betrachtung des Lebens ſelbſt, ſtrebt die Idee jedes Dinges zu erfaſſen, nicht deſſen Relationen zu andern Dingen: darüber vernachläſſigt er häufig die Betrachtung ſeines eigenen Weges im Leben, und geht ſolchen daher meiſtens ungeſchickt genug. Während dem gewöhnlichen Menſchen ſein Erkenntnißvermögen die Laterne iſt, die ſeinen Weg beleuchtet, iſt es dem Genialen die Sonne, welche die Welt offenbar macht. Dieſe ſo verſchiedene Weiſe in das Leben hineinzuſehn, wird bald ſogar im Aeußern beider ſichtbar. Der Blick des Menſchen, in welchem der Genius lebt und wirkt, zeichnet ihn leicht aus, indem er, lebhaft und feſt zugleich, den Karakter der Beſchaulichkeit, der Kontemplation trägt; wie wir an den Bildniſſen der wenigen genialen Köpfe, welche die Natur unter den zahlloſen Millionen dann und wann hervorgebracht hat, ſehn können: hingegen wird im Blick der Andern, da wo er nicht, wie meiſtens, ſtumpf oder nüchtern iſt, leicht der wahre Gegenſatz der Kontemplation ſichtbar, das Spähen.

Da die geniale Erkenntniß, oder Erkenntniß der Idee, diejenige iſt, welche dem Satz vom Grunde nicht folgt, dieſe letztere hingegen es iſt, welche im Leben Klugheit und Vernünftigkeit giebt und die Wiſſenſchaften zu Stande bringt; ſo werden geniale Individuen mit den Mängeln behaftet ſeyn, welche die Vernachläſſigung der letztern Erkenntnißweiſe nach ſich zieht. Jedoch iſt hiebei die Einſchränkung zu merken; daß was ich in dieſer Hinſicht anführen werde, ſie nur trifft inſofern und während ſie in der genialen Erkenntnißweiſe wirklich begriffen ſind, was keineswegs in jedem Augenblick ihres Lebens der Fall iſt, da die große Anſpannung, welche zur willensfreien Auffaſſung der Ideen erfordert wird, nothwendig wieder nachläßt und große Zwiſchenräume hat, in welchen ſie, ſowohl in Hinſicht auf Vorzüge als auf Mängel, den gewöhnlichen Menſchen ziemlich gleich ſtehn. Man hat dieſerhalb von jeher das Wirken des Genius als eine Inſpiration, ja wie der Name ſelbſt bezeichnet, als das Wirken eines vom Individuo ſelbſt verſchiedenen übermenſchlichen Weſens angeſehn, das nur periodiſch jenes in Beſitz nimmt. Die Abneigung genialer Individuen, die Aufmerkſamkeit auf den Inhalt des Satzes vom Grunde zu richten, wird ſich zuerſt in Hinſicht auf den Grund des Seyns zeigen, als Abneigung gegen Mathematik, deren Betrachtung auf die allgemeinſten Formen der Erſcheinung, Raum und Zeit, die ſelbſt nur Geſtaltungen des Satzes vom Grunde ſind, geht und daher ganz das Gegentheil derjenigen Betrachtung iſt, die grade nur den Gehalt der Erſcheinung, die ſich darin ausſprechende Idee aufſucht, von allen Relationen abſehend. Außerdem wird noch die logiſche Behandlung der Mathematik dem Genius widerſtehn, da dieſe, die eigentliche Einſicht verſchließend, nicht befriedigt, ſondern eine bloße Verkettung von Schlüſſen, nach dem Satz des Erkenntnißgrundes darbietend, von allen Geiſteskräften am meiſten das Gedächtniß in Anſpruch nimmt, um nämlich immer alle die früheren Sätze, darauf man ſich beruft, gegenwärtig zu haben. Auch hat die Erfahrung beſtätigt, daß große Genien in der Kunſt zur Mathematik keine Fähigkeit haben: nie war ein Menſch zugleich in beiden ſehr ausgezeichnet. Alfieri erzählt, daß er ſogar nie nur den vierten Lehrſatz des Eukleides begreifen gekonnt. Göthen iſt der Mangel mathematiſcher Kenntniß zur Genüge vorgeworfen worden von den unverſtändigen Gegnern ſeiner Farbenlehre: freilich hier, wo es nicht auf Rechnen und Meſſen nach hypothetiſchen Datis, ſondern auf unmittelbare Verſtandeserkenntniß der Urſache und Wirkung ankam, war jener Vorwurf ſo ganz queer und am unrechten Ort, daß jene ihren totalen Mangel an Urtheilskraft dadurch eben ſo ſehr als durch ihre übrigen Midas-Ausſprüche bloßgeſtellt haben. — Aus demſelben oben angegebenen Grunde erklärt ſich die eben ſo bekannte Thatſache, daß umgekehrt, ausgezeichnete Mathematiker wenig Empfänglichkeit für die Werke der ſchönen Kunſt haben, was ſich beſonders naiv ausſpricht in der bekannten Anekdote von jenem franzöſiſchen Mathematiker, der nach Durchleſung der Iphigenia des Racine achſelzuckend fragte: qu'est-ce-que cela prouve? — Da ferner ſcharfe Auffaſſung der Beziehungen gemäß dem Geſetze der Kauſalität und Motivation eigentlich die Klugheit ausmacht, die geniale Erkenntniß aber nicht auf die Relationen gerichtet iſt; ſo wird ein Kluger, ſofern und während er es iſt, nicht genial, und ein Genialer, ſofern und während er es iſt, nicht klug ſeyn. — Endlich ſteht überhaupt die anſchauliche Erkenntniß, in deren Gebiet die Idee durchaus liegt, der vernünftigen oder abſtrakten, welche der Satz vom Grunde des Erkennens leitet, grade entgegen. Auch findet man bekanntlich ſelten große Genialität mit vorherrſchender Vernünftigkeit gepaart, vielmehr ſind umgekehrt geniale Individuen oft heftigen Affekten und unvernünftigen Leidenſchaften unterworfen. Der Grund hievon iſt dennoch nicht Schwäche der Vernunft, ſondern theils ungewöhnliche Energie der ganzen Willenserſcheinung, die das geniale Individuum iſt, und welche ſich durch Heftigkeit aller Willensakte äußert, theils Uebergewicht der anſchauenden Erkenntniß durch Sinne und Verſtand über die abſtrakte, daher entſchiedene Richtung auf das Anſchauliche, deſſen bei ihnen höchſt energiſcher

Eindruck die farbloſen Begriffe ſo ſehr überſtrahlt, daß nicht mehr dieſe, ſondern jener das Handeln leitet, welches eben dadurch unvernünftig wird: demnach iſt der Eindruck der Gegenwart auf ſie ſehr mächtig, reißt ſie hin zum Unüberlegten, zum Affekt, zur Leidenſchaft. Daher auch, und überhaupt weil ihre Erkenntniß ſich zum Theil dem Dienſte des Willens entzogen hat, werden ſie im Geſpräche nicht ſowohl an die Perſon denken, zu der, ſondern mehr an die Sache, wovon ſie reden, die ihnen lebhaft vorſchwebt: daher werden ſie für ihr Intereſſe zu objektiv urtheilen oder erzählen, nicht verſchweigen, was klüger verſchwiegen bliebe u. ſ. w. Daher endlich ſind ſie zu Monologen geneigt und können überhaupt mehrere Schwächen zeigen, die ſich wirklich dem Wahnſinn nähern. Daß Genialität und Wahnſinn eine Seite haben, wo ſie aneinander gränzen, ja in einander übergehn, iſt oft bemerkt und ſogar die dichteriſche Begeiſterung eine Art Wahnſinn genannt worden. Selbſt Ariſtoteles ſoll, nach Seneka's Anführung (de tranq. animi, 15, 16.), geſagt haben: nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit. Platon drückt es, im eben angeführten Mythos von der finſtern Höhle (de Rep. 7.), dadurch aus, daß er ſagt: diejenigen, welche außerhalb der Höhle das wahre Sonnenlicht und die wirklich ſeienden Dinge (die Ideen) geſchaut haben, können nachmals in der Höhle, weil ihre Augen der Dunkelheit entwöhnt ſind, nicht mehr ſehn, die Schattenbilder da unten nicht mehr recht erkennen und werden deshalb, bei ihren Misgriffen, von den Andern verſpottet, die nie aus dieſer Höhle und von dieſen Schattenbildern fortkamen. Auch ſagt er im Phädros (p. 317) gradezu, daß ohne einen gewiſſen Wahnſinn kein ächter Dichter ſeyn könne, ja (p. 327) daß jeder, welder in den vergänglichen Dingen die ewigen Ideen erkennt, als wahnſinnig erſcheint. — Beſonders lehrreich in dieſer Hinſicht iſt Göthe's Torquato Taſſo, in welchem er uns nicht nur das Leiden, das weſentliche Märtyrerthum des Genius als ſolchen, ſondern auch deſſen ſtetigen Uebergang zum Wahnſinn vor die Augen ſtellt. Endlich wird die Thatſache der unmittelbaren Berührung zwiſchen Genialität und Wahnſinn theils durch die Biographien ſehr genialer Menſchen, z. B. Rouſſeau's, Alfieri's, und durch Anekdoten aus dem Leben andrer beſtätigt; theils muß ich andrerſeits erwähnen, bei häufiger Beſuchung der Tollhäuſer, einzelne Subjekte von unverkennbar großen Anlagen gefunden zu haben, deren Genialität deutlich durch den Wahnſinn durchblickte, welcher hier aber völlig die Oberhand erhalten hatte. Dieſes kann nun nicht dem Zufall zugeſchrieben werden, weil einerſeits die Anzahl der Wahnſinnigen verhältnißmäßig ſehr klein iſt, andrerſeits aber ein geniales Individuum eine über alle gewöhnliche Schätzung ſeltene und nur als die größte Ausnahme in der Natur hervortretende Erſcheinung iſt: wovon man ſich allein dadurch überzeugen kann, daß man die wirklich großen Genien, welche das ganze kultivirte Europa in der ganzen alten und neuen Zeit hervorgebracht hat, wohin aber allein diejenigen zu rechnen ſind, welche Werke lieferten, die durch alle Zeiten einen bleibenden Werth für die Menſchheit als ſolche haben, — daß man, ſage ich, dieſe Einzelnen aufzählt und ihre Zahl vergleicht mit den Millionen, welche, ſich alle dreißig Jahre erneuernd, beſtändig in Europa leben. Ueber den Grund aber jener Verwandſchaft zwiſchen Genialität und Wahnſinn will ich meine Meinung möglichſt kurz vortragen, da dieſe Erörterung allerdings zur Erklärung des eigentlichen Weſens der Genialität, d. h. derjenigen Geiſteseigenſchaft, welche allein ächte Kunſtwerke ſchaffen kann, beitragen wird. Dies macht aber eine kurze Erörterung des Wahnſinnes ſelbſt nothwendig.

Eine deutliche und vollſtändige Einſicht in das Weſen des Wahnſinnes, ein richtiger und deutlicher Begriff desjenigen, was eigentlich den Wahnſinnigen vom Geſunden unterſcheidet, iſt, meines Wiſſens, noch immer nicht gefunden. — Weder Vernunft noch Verſtand kann den Wahnſinnigen abgeſprochen werden: denn ſie reden und vernehmen, ſie ſchließen oft ſehr richtig: auch ſchauen ſie in der Regel das Gegenwärtige ganz richtig an und ſehn den Zuſammenhang zwiſchen Urſach und Wirkung ein. Viſionen, gleich Fieberphantaſien, ſind kein gewöhnliches Symptom des Wahnſinnes. Vielmehr irren ſie meiſtens durchaus nicht in der Kenntniß des unmittelbar *Gegenwärtigen*; ſondern ihr Irrereden bezieht ſich immer auf das *Abweſende* und *Vergangene*, und nur dadurch auf deſſen Verbindung mit dem Gegenwärtigen. Daher nun ſcheint mir ihre Krankheit beſonders das *Gedächtniß* zu treffen: zwar nicht ſo, daß es ihnen ganz fehlte: denn Viele wiſſen Vieles auswendig und erkennen bisweilen Perſonen, die ſie lange nicht geſehn, wieder: ſondern vielmehr ſo, daß der Faden des Gedächtniſſes zerriſſen, der fortlaufende Zuſammenhang deſſelben aufgehoben und keine gleichmäßig zuſammenhängende Rückerinnerung der Vergangenheit möglich iſt. Einzelne Scenen der Vergangenheit ſtehen richtig da, ſo wie die einzelne Gegenwart: aber in ihrer Rückerinnerung ſind Lücken, welche ſie dann mit Fiktionen ausfüllen, die entweder, ſtets dieſelben, zu fixen Ideen werden: dann iſt es fixer Wahn, Melancholie; oder jedesmal andere ſind, augenblickliche Einfälle: dann heißt es Narrheit, fatuitas. Dieſerhalb iſt es ſo ſchwer, einem Wahnſinnigen ſeinen früheren Lebenslauf abzufragen. Immer mehr nun vermiſcht ſich in ſeinem Gedächtniſſe Wahres mit Falſchem. Obgleich die unmittelbare Gegenwart richtig erkannt wird, ſo wird ſie verfälſcht durch den fingirten Zuſammenhang mit einer gewähnten Vergangenheit: ſie halten daher ſich ſelbſt und Andere für identiſch mit Perſonen, die bloß in ihrer fingirten Vergangenheit liegen, erkennen manche Bekannte gar nicht wieder, und haben ſo, bei richtiger Vorſtellung des gegenwärtigen Einzelnen, lauter falſche Relationen deſſelben zum Abweſenden. Erreicht der Wahnſinn einen hohen Grad, ſo entſteht völlige Gedächtnißloſigkeit, weshalb dann der Wahnſinnige durchaus keiner Rückſicht auf irgend etwas Abweſendes, oder Vergangenes fähig iſt, ſondern ganz allein durch die augenblickliche Laune, in Verbindung mit den Fiktionen, welche in ſeinem Kopf die Vergangenheit füllen, beſtimmt wird: man iſt alsdann bei ihm, wenn man ihm nicht ſtets die Uebermacht vor Augen hält, keinen Augenblick vor Mishandlung oder Mord geſichert. — Die Erkenntniß des Wahnſinnigen hat mit der des Thieres dies gemein, daß beide auf das Gegenwärtige beſchränkt ſind: aber was ſie unterſcheidet iſt dieſes: das Thier hat eigentlich gar keine Vorſtellung von der Vergangenheit als ſolcher, obwohl dieſelbe durch das Medium der Gewohnheit auf das Thier wirkt, daher z. B. der Hund ſeinen früheren Herrn auch nach Jahren wiederkennt, d. h. von deſſen Anblick den gewohnten Eindruck erhält; aber von der ſeitdem verfloſſenen Zeit hat er doch keine Rückerinnerung: der Wahnſinnige dagegen trägt in ſeiner Vernunft auch immer eine Vergangenheit in abstracto herum, aber eine falſche, d. h.

die nur für ihn exiſtirt und dies entweder allezeit oder auch nur eben jetzt: der Einfluß dieſer falſchen Vergangenheit verhindert nun auch den Gebrauch der richtig erkannten Gegenwart, den doch das Thier macht. Daß heftiges geiſtiges Leiden, unerwartete entſetzliche Begebenheiten, häufig Wahnſinn veranlaſſen, erkläre ich mir folgendermaaßen. Jedes ſolches Leiden iſt immer als wirkliche Begebenheit auf die Gegenwart beſchränkt, alſo nur vorübergehend und inſofern noch immer nicht übermäßig ſchwer: überſchwenglich groß wird es erſt ſofern es bleibender Schmerz iſt: aber als ſolcher iſt es wieder allein ein Gedanke und liegt daher im Gedächtniß: wenn nun ein ſolcher Kummer, ein ſolches ſchmerzliches Wiſſen oder Andenken ſo qualvoll iſt, daß es ſchlechthin unerträglich fällt und das Individuum ihm unterliegen würde: — dann greift die dermaaßen geängſtigte Natur zum Wahnſinn als zum letzten Rettungsmittel des Lebens: der ſoſehr gepeinigte Geiſt zerreißt nun gleichſam den Faden ſeines Gedächtniſſes, füllt die Lücken mit Fiktionen aus und flüchtet ſo ſich gleichſam von dem ſeine Kräfte überſteigenden geiſtigen Schmerz zum Wahnſinn. — Als Beiſpiel betrachte man den Raſenden Ajax, den König Lear und die Ophelia: denn die Geſchöpfe des ächten Genius, auf welche allein man ſich hier, als allgemein bekannt, berufen kann, ſind wirklichen Perſonen an Wahrheit gleich zu ſetzen: übrigens zeigt auch die häufige wirkliche Erfahrung hier durchaus daſſelbe. Ein ſchwaches Analogon jener Art des Ueberganges vom Schmerz zum Wahnſinn iſt dieſes, daß wir Alle oft ein peinigendes Andenken, das uns plötzlich einfällt, wie mechaniſch, durch irgend eine laute Aeußerung oder eine Bewegung zu verſcheuchen, uns ſelbſt davon abzulenken, mit Gewalt uns zu zerſtreuen ſuchen. —

Sehn wir nun angegebenermaaßen den Wahnſinnigen das einzelne Gegenwärtige, auch manches einzelne Vergangene, richtig erkennen, aber den Zuſammenhang, die Relationen verkennen und daher irren und irrereden; ſo iſt eben dieſes der Punkt ſeiner Berührung mit dem genialen Individuo: denn auch dieſes, da es die Erkenntniß der Relationen, welches die gemäß dem Satz des Grundes iſt, verläßt, um in den Dingen nur ihre Ideen zu ſehn und zu ſuchen, ihr ſich anſchaulich ausſprechendes eigentliches Weſen zu ergreifen, in Hinſicht auf welches ein Ding ſeine ganze Gattung repräſentirt und daher, wie Göthe ſagt, ein Fall für Tauſende gilt, — auch der Geniale läßt darüber die Erkenntniß des Zuſammenhangs der Dinge aus den Augen: das einzelne Objekt ſeiner Beſchauung, oder die übermäßig lebhaft von ihm aufgefaßte Gegenwart, erſcheinen in ſo hellem Licht, daß gleichſam die übrigen Glieder der Kette, zu der ſie gehören, dadurch in Dunkel zurücktreten, und dies giebt eben Phänomene, die mit denen des Wahnſinns eine längſt erkannte Aehnlichkeit haben. Was im einzelnen vorhandenen Dinge nur unvollkommen und durch Modifikationen geſchwächt da iſt, ſteigert die Betrachtungsweiſe des Genius zur Idee davon, zum Vollkommenen: er ſieht daher überall Extreme, und eben dadurch geräth ſein Handeln auf Extreme: er weiß das rechte Maas nicht zu treffen, ihm fehlt die Nüchternheit, und das Reſultat iſt das beſagte. Er erkennt die Ideen vollkommen, aber nicht die Individuen. Daher kann, wie man bemerkt hat, ein Dichter den Menſchen tief und gründlich kennen, die Menſchen aber ſehr ſchlecht: er iſt leicht zu hintergehn und ein Spiel in der Hand des Liſtigen.

Obgleich nun, unſerer Darſtellung zufolge, der Genius eben die Fähigkeit iſt, unabhängig vom Satze des Grundes und daher, ſtatt der einzelnen Dinge, die nur in der Relation beſtehn, die Ideen zu erkennen und dieſen gegenüber ſelbſt das Korrelat der Idee, alſo nicht mehr Individuum, ſondern reines Subjekt des Erkennens zu ſeyn; ſo muß dennoch dieſe Fähigkeit, in geringerem und verſchiedenem Grade auch allen Menſchen einwohnen, da ſie ſonſt eben ſo wenig fähig wären die Werke der Kunſt zu genießen, als ſie hervorzubringen, und überhaupt für das Schöne und Erhabene durchaus keine Empfänglichkeit beſitzen, ja dieſe Worte für ſie keinen Sinn haben könnten. Wir müſſen daher in allen Menſchen, wenn es nicht etwa welche giebt, die durchaus keines äſthetiſchen Wohlgefallens fähig ſind, jenes Vermögen in den Dingen ihre Ideen zu erkennen, und eben damit ſich ihrer Perſönlichkeit augenblicklich zu entäußern, als vorhanden annehmen. Der Genius hat vor ihnen nur den viel höhern Grad und die anhaltendere Dauer jener Erkenntnißweiſe voraus, welche ihn bei derſelben die Beſonnenheit behalten laſſen, die erfordert iſt, um das ſo Erkannte in einem willkührlichen Werk zu wiederholen, welche Wiederholung das Kunſtwerk iſt. Durch daſſelbe theilt er die aufgefaßte Idee den Andern mit. Dieſe bleibt dabei unverändert und dieſelbe: daher iſt das äſthetiſche Wohlgefallen weſentlich Eines und daſſelbe, es mag durch ein Werk der Kunſt oder unmittelbar durch die Anſchauung der Natur und des Lebens hervorgerufen ſeyn. Das Kunſtwerk iſt bloß ein Erleichterungsmittel derjenigen Erkenntniß, in welcher jenes Wohlgefallen beſteht. Daß aus dem Kunſtwerk die Idee uns leichter entgegentritt, als unmittelbar aus der Natur und der Wirklichkeit, kommt allein daher, daß der Künſtler, der nur die Idee, nicht mehr die Wirklichkeit erkannte, in ſeinem Werk auch nur die Idee rein wiederholt hat, ſie ausgeſondert hat aus der Wirklichkeit, mit Auslaſſung aller ſtörenden Zufälligkeiten. Der Künſtler läßt uns durch ſeine Augen in die Welt blicken. Daß er dieſe Augen hat, daß er das Weſentliche, außer allen Relationen liegende der Dinge erkennt, iſt eben die Gabe des Genius, das Angeborne: daß er aber im Stande iſt, auch uns dieſe Gabe zu leihen, uns ſeine Augen aufzuſetzen; dies iſt das Erworbene, das Techniſche der Kunſt. Dieſerhalb nun wird, nachdem ich im Vorhergehenden das innere Weſen der äſthetiſchen Erkenntnißart in ſeinen allgemeinſten Grundlinien dargeſtellt habe, die jetzt folgende nähere philoſophiſche Betrachtung des Schönen und Erhabenen beide in der Natur und in der Kunſt zugleich erörtern, ohne dieſe weiter zu trennen. Was im Menſchen vorgeht, wenn ihn das Schöne, wenn ihn das Erhabene rührt, werden wir zunächſt betrachten: ob er dieſe Rührung unmittelbar aus der Natur, aus dem Leben ſchöpft, oder nur durch die Vermittelung der Kunſt ihrer theilhaft wird, begründet keinen weſentlichen, ſondern nur einen äußerlichen Unterſchied.

Wir haben in der äſthetiſchen Betrachtungsweiſe zwei unzertrennliche Beſtandtheile gefunden: die Erkenntniß des Objekts, nicht als einzelnen Dinges, ſondern als Idee; ſodann das Selbſtbewußtſeyn des Erkennenden, nicht als Individuums, ſondern als reinen, willenloſen Subjekts der Erkenntniß. Die Bedingung, unter welcher beide Beſtandtheile immer vereint eintreten, war das Verlaſſen der an den Satz vom Grund gebundenen Erkenntnißweiſe, welche hingegen zum Dienſte des Willens, wie auch zur Wiſſenſchaft, die allein taugliche iſt. — Auch das Wohlgefallen, das durch die Betrachtung des Schönen erregt wird, werden wir aus jenen beiden Beſtandtheilen hervorgehn ſehn, und zwar bald mehr aus dem einen, bald mehr aus dem andern, je nachdem der Gegenſtand der äſthetiſchen Kontemplation iſt.

Alles Wollen entſpringt aus Bedürfniß, alſo aus Mangel, alſo aus Leiden. Dieſem macht die Erfüllung ein Ende: jedoch gegen einen Wunſch der erfüllt wird, bleiben wenigſtens zehn verſagt: ferner, das Begehren dauert lange, die Forderungen gehn ins Unendliche: die Erfüllung iſt kurz und kärglich gemeſſen. Sogar aber iſt die endliche Befriedigung ſelbſt nur ſcheinbar: der erfüllte Wunſch macht gleich einem neuen Platz: jener iſt ein erkannter, dieſer ein noch unerkannter Irrthum. Dauernde, nicht mehr weichende Befriedigung kann kein erlangtes Objekt des Wollens geben: ſondern es gleicht immer nur dem Almoſen, das dem Bettler zugeworfen, ſein Leben heute friſtet, um ſeine Quaal auf Morgen zu verlängern. — Darum nun, ſo lange unſer Bewußtſeyn von unſerm Willen erfüllt iſt, ſolange wir dem Drange der Wünſche, mit ſeinem ſteten Hoffen und Fürchten, hingegeben ſind, ſo lange wir Subjekt des Wollens ſind, wird uns nimmermehr dauerndes Glück noch Ruhe. Ob wir jagen oder fliehen, Unheil fürchten oder nach Genuß ſtreben, iſt im Weſentlichen einerlei: die Sorge für den ſtets fordernden Willen, gleichviel in welcher Geſtalt, erfüllt und bewegt fortdauernd das Bewußtſeyn: ohne Ruhe aber iſt durchaus kein wahres Wohlſeyn möglich. So liegt das Subjekt des Wollens beſtändig auf dem drehenden Rade des Irion, ſchöpft immer im Siebe der Danaiden, iſt der ewig ſchmachtende Tantalus.

Wann aber äußerer Anlaß oder innere Stimmung uns plötzlich aus dem endloſen Strome des Wollens heraushebt, die Erkenntniß dem Sklavendienſte des Willens entreißt, die Aufmerkſamkeit nun nicht mehr auf die Motive des Wollens gerichtet wird, ſondern die Dinge frei von ihrer Beziehung auf den Willen auffaßt, alſo ohne Intereſſe, ohne Subjektivität, rein objektiv ſie betrachtet, ihnen ganz hingegeben, ſofern ſie bloß Vorſtellungen, nicht ſofern ſie Motive ſind: dann iſt die auf jenem erſten Wege des Wollens immer geſuchte, aber immer entfliehende Ruhe mit einem Male von ſelbſt eingetreten, und uns iſt völlig wohl. Es iſt der ſchmerzensloſe Zuſtand, den Epikuros als das höchſte Gut und als den Zuſtand der Götter pries: denn wir ſind, für jenen Augenblick, des ſchnöden Willensdranges entledigt, wir feiern den Sabbath der Zuchthausarbeit des Wollens, das Rad des Irion ſteht ſtill.

Dieſer Zuſtand iſt aber eben der, welchen ich oben beſchrieb, als erforderlich zur Erkenntniß der Idee, als reine Kontemplation, Aufgehn in der Anſchauung, Verlieren ins Objekt, Vergeſſen aller Individualität, Aufhebung der dem Satz vom Grunde folgenden und nur Relationen faſſenden Erkenntnißweiſe, wobei zugleich und unzertrennlich das angeſchaute einzelne Ding zur Idee ſeiner Gattung, das erkennende Individuum zum reinen Subjekt des willenloſen Erkennens ſich erhebt, und nun beide als ſolche nicht mehr im Strome der Zeit und aller andern Relationen ſtehn. Es iſt dann einerlei, ob man aus dem Kerker oder aus dem Pallaſt die Sonne untergehn ſieht.

Innere Stimmung, Uebergewicht des Erkennens über das Wollen, kann unter jeder Umgebung dieſen Zuſtand hervorrufen. Dies zeigen uns jene trefflichen Niederländer, welche ſolche rein objektive Anſchauung auf die unbedeutendeſten Gegenſtände richteten und ein dauerndes Denkmal ihrer Objektivität und Geiſtesruhe im Stillleben hinſtellten, welches der äſthetiſche Beſchauer nicht ohne Rührung betrachtet, da es ihm den ruhigen, ſtillen, willensfreien Gemüthszuſtand des Künſtlers vergegenwärtigt, der nöthig war, um ſo unbedeutende Dinge ſo objektiv anzuſchauen, ſo aufmerkſam zu betrachten und dieſe Anſchauung ſo beſonnen zu wiederholen: und indem das Bild auch ihn zur Theilnahme an ſolchen Zuſtand auffordert, wird ſeine Rührung oft noch vermehrt durch den Gegenſatz der eigenen, unruhigen, durch heftiges Wollen getrübten Gemüthsverfaſſung in der er ſich grade befindet. Im ſelben Geiſt haben oft Landſchaftsmaler, beſonders Ruisdael, höchſt unbedeutende landſchaftliche Gegenſtände gemalt, und dadurch dieſelbe Wirkung noch erfreulicher hervorgebracht.

So viel leiſtet ganz allein die innere Kraft eines künſtleriſchen Gemüthes: aber erleichtert und von Außen befördert wird jene rein objektive Gemüthsſtimmung durch entgegenkommende Objekte, durch die zu ihrem Anſchauen einladende, ja ſich aufdringende Fülle der ſchönen Natur. Ihr gelingt es, ſo oft ſie mit einem Male unſerm Blicke ſich aufthut, faſt immer, uns, wenn auch nur auf Augenblicke, der Subjektivität, dem Sklavendienſte des Willens zu entreißen und in den Zuſtand des reinen Erkennens zu verſetzen. Darum wird auch der von Leidenſchaften, oder Noth und Sorge Gequälte durch einen einzigen freien Blick in die Natur ſo plötzlich erquickt, erheitert und aufgerichtet: der Sturm der Leidenſchaften, der Drang des Wunſches und der Furcht und alle Quaal des Wollens ſind dann ſogleich auf eine wundervolle Art beſchwichtigt. Denn in dem Augenblicke, wo wir, vom Wollen losgeriſſen, uns dem reinen willenloſen Erkennen hingegeben haben, ſind wir gleichſam in eine andre Welt getreten, wo alles was unſern Willen bewegt und dadurch uns ſo heftig erſchüttert, nicht mehr iſt. Jenes Freiwerden der Erkenntniß hebt uns aus dem Allen eben ſo ſehr und ganz heraus als der Schlaf und der Traum: Glück und Unglück ſind verſchwunden: wir ſind nicht mehr das Individuum, es iſt vergeſſen, ſondern nur noch reines Subjekt der Erkenntniß: wir ſind nur noch da als das eine Weltauge, was aus allem erkennenden Weſen blickt, im Menſchen allein aber völlig frei vom Dienſte des Willens werden kann; wodurch aller Unterſchied der Individualität ſo gänzlich verſchwindet, daß es alsdann einerlei iſt, ob das ſchauende Auge einem mächtigen König oder einem gepeinigten Bettler angehört. Denn weder Glück noch Jammer wird über jene Gränze mit hinüber genommen. So nahe liegt uns beſtändig ein Gebiet, auf welchem wir allem unſerm Jammer gänzlich entronnen ſind: aber wer hat die Kraft, ſich lange darauf zu erhalten? Sobald irgend eine Beziehung eben jener alſo rein angeſchauten Objekte zu unſerm Willen, zu unſrer Perſon, wieder ins Bewußtſeyn tritt, hat der Zauber ein Ende: wir fallen zurück in die Erkenntniß, welche der Satz vom Grunde beherrſcht, erkennen nun nicht mehr die Idee, ſondern das einzelne Ding, das Glied einer Kette, zu der auch wir gehören, und wir ſind allem unſerm Jammer wieder hingegeben. — Die meiſten Menſchen ſtehen, weil ihnen Objektivität, d. i. Genialität, gänzlich abgeht, faſt immer auf dieſem Standpunkt: daher ſind ſie nicht gern allein mit der Natur: ſie brauchen Geſellſchaft, wenigſtens ein Buch: denn ihr Erkennen bleibt dem Willen dienſtbar: ſie ſuchen daher an den Gegenſtänden nur die etwanige Beziehung auf ihren Willen, und bei Allem, was keine ſolche Beziehung hat, ertönt in ihrem Innern, gleichſam wie ein Grundbaß, ein beſtändiges, troſtloſes „Es hilft mir nichts:“ dadurch erhält in der Einſamkeit auch die ſchönſte Umgebung ein ödes, finſteres, fremdes, feindliches Anſehn für ſie.

Jene Seeligkeit des willenloſen Anſchauens iſt es endlich auch, die über die Vergangenheit und Entfernung einen ſo wunderſamen Zauber verbreitet und ſie in ſo ſehr verſchönerndem Lichte uns darſtellt, durch eine Selbſttäuſchung. Denn indem wir längſt vergangene Tage, an einem fernen Orte verlebt, uns vergegenwärtigen, ſind es die Objekte allein, welche unſre Phantaſie zurückruft, nicht das Subjekt des Willens, das ſeine unheilbaren Leiden damals eben ſowohl mit ſich herumtrug, als jetzt: aber dieſe ſind vergeſſen, weil ſie ſeitdem ſchon oft andern Platz gemacht haben. Nun wirkt die objektive Anſchauung in der Erinnerung eben ſo, wie die gegenwärtige wirken würde, wenn wir es über uns vermöchten, uns willensfrei ihr hinzugeben. Daher kommt es, daß beſonders wann mehr als gewöhnlich irgend eine Noth uns beängſtiget, die plötzliche Erinnerung an

Scenen der Vergangenheit und Entfernung wie ein verlorenes Paradies an uns vorüberfliegt. Bloß das Objektive, nicht das Individuell-Subjektive ruft die Phantaſie zurück, und wir bilden uns ein, daß jenes Objektive damals eben ſo rein, von keiner Beziehung auf den Willen getrübt vor uns geſtanden habe, wie jetzt ſein Bild in der Phantaſie: da doch vielmehr die Beziehung der Objekte auf unſer Wollen uns damals Quaal ſchuf, ſo gut als jetzt. Wir können durch die gegenwärtigen Objekte eben ſowohl als durch die entfernten uns allem Leiden entziehn, ſobald wir uns zur reinen objektiven Betrachtung derſelben erheben und ſo die Illuſion hervorzubringen vermögen, daß allein jene Objekte, nicht wir ſelbſt gegenwärtig wären: dann werden wir, des leidigen Selbſt entledigt, als reines Subjekt des Erkennens mit jenen Objekten völlig Eins, und ſo fremd unſre Noth ihnen iſt, ſo fremd iſt ſie, in ſolchen Augenblicken, uns ſelbſt. Die Welt als Vorſtellung iſt dann allein noch übrig, und die Welt als Wille iſt verſchwunden.

Durch alle dieſe Betrachtungen wünſche ich deutlich gemacht zu haben, welcher Art und wie groß der Antheil ſei, den am äſthetiſchen Wohlgefallen die ſubjektive Bedingung deſſelben hat, nämlich die Befreiung des Erkennens vom Dienſte des Willens, das Vergeſſen ſeines Selbſt als Individuums und die Erhöhung des Bewußtſeyns zum reinen, willenloſen, zeitloſen, von allen Relationen unabhängigen Subjekt des Erkennens. Mit dieſer ſubjektiven Seite der äſthetiſchen Beſchauung tritt als nothwendiges Korrelat immer zugleich die objektive Seite derſelben ein, das intuitive Erkennen der Idee. Bevor wir uns aber zur näheren Betrachtung dieſer und zu den Leiſtungen der Kunſt in Beziehung auf dieſelbe wenden, iſt es zweckmäßiger noch etwas bei der ſubjektiven Seite des äſthetiſchen Wohlgefallens zu verweilen, und die Betrachtung dieſer durch die Erörterung des von ihr allein abhängigen und durch eine Modifikation derſelben entſtehenden Eindrucks des *Erhabenen* zu vollenden. Danach wird unſre Unterſuchung des äſthetiſchen Wohlgefallens, durch die Betrachtung der objektiven Seite deſſelben ihre ganze Vollſtändigkeit erhalten.

Dem Bisherigen aber gehören vorerſt noch folgende Bemerkungen an. Das Licht iſt das Erfreulichſte der Dinge: es iſt das Symbol alles Guten und Heilbringenden geworden: ſeine Abweſenheit macht unmittelbar traurig; ſeine Wiederkehr beglückt: die Farben erregen unmittelbar ein lebhaftes Ergötzen. Dies Alles kommt offenbar allein daher, daß das Licht das Korrelat und die Bedingung der vollkommenſten anſchaulichen Erkenntnißweiſe iſt, der einzigen, die unmittelbar durchaus nicht den Willen affizirt. Denn das Sehn iſt gar nicht, wie die Affektion der andern Sinne, an ſich, unmittelbar und durch ſeine ſinnliche Wirkung, einer Empfindung der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit der *Empfindung* im Organ fähig, d. h. hat keine unmittelbare Verbindung mit dem Willen: ſondern erſt die im Verſtande entſpringende Anſchauung kann eine ſolche haben, die dann in der Relation des Objekts zum Willen liegt. Schon beim Gehör iſt dies anders: Töne können unmittelbar Schmerz erregen und auch unmittelbar ſinnlich, ohne Bezug auf Harmonie oder Melodie, angenehm ſeyn. Das Getaſt, als mit dem Gefühl des ganzen Leibes Eines, iſt dieſem unmittelbaren Einfluß auf den Willen noch mehr unterworfen: doch giebt es noch ein ſchmerz- und wolluſtloſes Taſten. Gerüche aber ſind immer angenehm oder unangenehm: Geſchmäcke noch mehr. Die beiden letztern Sinne ſind alſo am meiſten mit dem Willen inquinirt: daher ſind ſie immer die unedelſten und von Kant die ſubjektiven Sinne genannt worden. Die Freude über das Licht iſt alſo in der That nur die Freude über die objektive Möglichkeit der reinſten und vollkommenſten anſchaulichen Erkenntnißweiſe und als ſolche daraus abzuleiten, daß das reine von allem Wollen befreite und entledigte Erkennen höchſt erfreulich iſt und ſchon als ſolches einen großen Antheil am äſthetiſchen Genuſſe hat. — Aus dieſer Anſicht des Lichtes iſt wieder die unglaublich große Schönheit abzuleiten, die wir der Abſpiegelung der Objekte im Waſſer zuerkennen. Jene leichteſte, ſchnellſte, feinſte Art der Einwirkung von Körpern auf einander, ſie, der wir auch die bei weitem vollkommenſte und reinſte unſrer Wahrnehmungen verdanken: die Einwirkung mittelſt zurückgeworfener Lichtſtralen: dieſe wird uns hier ganz deutlich, überſehbar und vollſtändig in Urſach und Wirkung vor die Augen gebracht: daher unſre äſthetiſche Freude darüber, die der Hauptſache nach ganz im ſubjektiven Grund des äſthetiſchen Wohlgefallens wurzelt und Freude über das reine Erkennen und ſeine Wege iſt.

An alle dieſe Betrachtungen nun, welche den ſubjektiven Theil des äſthetiſchen Wohlgefallens hervorheben ſollen, alſo dieſes Wohlgefallen, ſofern es Freude über das bloße anſchauliche Erkennen als ſolches, im Gegenſatz des Willens, iſt, — ſchließt ſich, als unmittelbar damit zuſammenhängend, folgende

Erklärung derjenigen Stimmung, welche man das Gefühl des Erhabenen genannt hat.

Es iſt ſchon oben bemerkt, daß das Verſetzen in den Zuſtand des reinen Anſchauens am leichteſten eintritt, wenn die Gegenſtände demſelben entgegenkommen, d. h. durch ihre mannigfaltige und zugleich beſtimmte und deutliche Geſtalt Repräſentanten ihrer Ideen ſind, worin eben die Schönheit, im objektiven Sinne, beſteht. Vor Allem hat die ſchöne Natur dieſe Eigenſchaft und gewinnt dadurch ſelbſt dem Unempfindlichſten wenigſtens ein flüchtiges äſthetiſches Wohlgefallen ab: ja es iſt ſo auffallend, wie beſonders die Pflanzenwelt zur äſthetiſchen Betrachtung auffordert und ſich gleichſam derſelben aufdringt, daß man ſagen möchte, dieſes Entgegenkommen ſtände damit in Verbindung, daß dieſe organiſchen Weſen nicht ſelbſt, wie die thieriſchen Leiber, unmittelbares Objekt der Erkenntniß ſind und daher des fremden verſtändigen Individuums bedürfen, um aus der Welt des blinden Wollens in die Welt als Vorſtellung einzutreten, daß ſie gleichſam nach dieſem Eintritt ſich ſehnten, um wenigſtens mittelbar zu erlangen, was ihnen unmittelbar verſagt iſt. Ich laſſe übrigens dieſen gewagten und vielleicht an Schwärmerei gränzenden Gedanken ganz und gar dahingeſtellt ſeyn, da nur eine ſehr innige und hingebende Betrachtung der Natur ihn erregen oder rechtfertigen kann. — So lange nun dieſes Entgegenkommen der Natur, die Bedeutſamkeit und Deutlichkeit ihrer Formen, aus denen die in ihnen individualiſirten Ideen uns leicht anſprechen, es iſt, die uns aus der dem Willen dienſtbaren Erkenntniß bloßer Relationen in die äſthetiſche Kontemplation verſetzt und eben damit zum willensfreien Subjekt des Erkennens erhebt; — ſo lange iſt es bloß das *Schöne*, was auf uns wirkt und Gefühl der Schönheit was erregt iſt. Wenn nun aber eben jene Gegenſtände, deren bedeutſame Geſtalten uns zu ihrer reinen Kontemplation einladen, gegen den menſchlichen Willen überhaupt, wie er in ſeiner Objektität, dem menſchlichen Leibe, ſich darſtellt, ein feindliches Verhältniß haben, ihm entgegen ſind, durch ihre allen Widerſtand aufhebende Uebermacht ihn bedrohen, oder vor ihrer unermeßlichen Größe ihn bis zum Nichts verkleinern; der Betrachter aber dennoch nicht auf dieſes ſich aufdringende feindliche Verhältniß zu ſeinem Willen ſeine Aufmerkſamkeit richtet; ſondern, obwohl es wahrnehmend und anerkennend, ſich mit Bewußtſeyn davon abwendet, indem er ſich von ſeinem Willen und deſſen Verhältniſſen gewaltſam losreißt und allein der Erkenntniß hingegeben, eben jene dem Willen furchtbaren Gegenſtände als reines willenloſes Subjekt des Erkennens ruhig kontemplirt, ihre jeder Relation fremde Idee allein auffaſſend, daher gerne bei ihrer Betrachtung weilend, folglich eben dadurch über ſich ſelbſt, ſeine Perſon, ſein Wollen und alles Wollen hinausgehoben: — dann erfüllt ihn das Gefühl des *Erhabenen*: er iſt im Zuſtand der Erhebung und deshalb nennt man auch den ſolchen Zuſtand veranlaſſenden Gegenſtand *erhaben*. Was alſo das Gefühl des Erhabenen von dem des Schönen unterſcheidet, iſt dieſes: beim Schönen hat das reine Erkennen ohne Kampf die Ueberhand gewonnen, indem die Schönheit des Objekts, d. h. deſſen die Erkenntniß ſeiner Idee erleichternde Beſchaffenheit, den Willen und die ſeinem Dienſte fröhnende Erkenntniß der Relationen, ohne Widerſtand und daher unmerklich aus dem Bewußtſeyn entfernte und daſſelbe als reines Subjekt des Erkennens übrig ließ, ſo daß ſelbſt keine Erinnerung an den Willen nachbleibt: hingegen bei dem Erhabenen iſt jener Zuſtand des reinen Erkennens allererſt gewonnen durch ein bewußtes und gewaltſames Losreißen von den als ungünſtig erkannten Beziehungen deſſelben Objekts auf den Willen, durch ein freies, mit Bewußtſeyn begleitetes Erheben über den Willen und die auf ihn ſich beziehende Erkenntniß. Dieſe Erhebung muß mit Bewußtſeyn nicht nur gewonnen, ſondern auch erhalten werden und iſt daher von einer ſteten Erinnerung an den Willen begleitet, doch nicht an ein einzelnes, individuelles Wollen, wie Furcht oder Wunſch, ſondern an das menſchliche Wollen überhaupt, ſofern es durch ſeine Objektität, den menſchlichen Leib, allgemein ausgedrückt iſt. Träte ein realer einzelner Willensakt ins Bewußtſeyn, durch wirkliche, perſönliche Bedrängniß und Gefahr vom Gegenſtande; ſo würde der alſo wirklich bewegte individuelle Wille alsbald die Ueberhand gewinnen, die Ruhe der Kontemplation unmöglich werden, der Eindruck des Erhabenen verloren gehn, indem er der Angſt Platz machte, in welcher das Streben des Individuums ſich zu retten jeden andern Gedanken verdrängte. — Einige Beiſpiele werden ſehr viel beitragen, dieſe Theorie des Aeſthetiſch-Erhabenen deutlich zu machen und außer Zweifel zu ſetzen: zugleich werden ſie die Verſchiedenheit der Grade jenes Gefühls des Erhabenen zeigen. Denn da daſſelbe mit dem des Schönen in der Hauptbeſtimmung, dem reinen willensfreien Erkennen und der mit demſelben nothwendig eintretenden Erkenntniß der außer aller durch den Satz des Grundes beſtimmten Relation ſtehenden Ideen, Eines iſt und nur durch einen Zuſatz, nämlich die Erhebung über das erkannte feindliche Verhältniß eben des kontemplirten Objekts zum Willen überhaupt, ſich vom Gefühl des Schönen unterſcheidet; ſo entſtehn, je nachdem dieſer Zuſatz ſtark, laut, dringend, nah, oder nur ſchwach, fern, bloß angedeutet iſt, mehrere Grade des Erhabenen, ja Uebergänge des Schönen zum Erhabenen. Ich halte es der Darſtellung angemeſſener, dieſe Uebergänge und überhaupt die ſchwächeren Grade des Eindrucks des Erhabenen zuerſt in Beiſpielen vor die Augen zu bringen, obwohl diejenigen, deren äſthetiſche Empfänglichkeit überhaupt nicht ſehr groß und deren Phantaſie nicht lebhaft iſt, bloß die ſpäter folgenden Beiſpiele der höheren, deutlicheren Grade jenes Eindrucks verſtehn werden, an welche ſie ſich daher allein zu halten und die zuerſt anzuführenden Beiſpiele der ſehr ſchwachen Grade des beſagten Eindrucks auf ſich beruhen zu laſſen haben.

Wie der Menſch zugleich ungeſtümer und finſterer Drang des Wollens (bezeichnet durch den Pol der Genitalien als ſeinem Brennpunkt) und ewiges, freies, heiteres Subjekt des reinen Erkennens (bezeichnet durch den Pol des Gehirns) iſt; ſo iſt, dieſem Gegenſatz entſprechend, die Sonne zugleich Quelle des *Lichtes*, der Bedingung zur vollkommenſten Erkenntnißart, und eben dadurch des erfreulichſten der Dinge; — und Quelle der *Wärme*, der erſten Bedingung alles Lebens, d. i. aller Erſcheinung des Willens auf den höheren Stufen derſelben. Was daher für den Willen die Wärme, das iſt für die Erkenntniß das Licht. Das Licht iſt eben daher der größte Demant in der Krone der Schönheit und hat auf die Erkenntniß jedes ſchönen Gegenſtandes den entſchiedenſten Einfluß: ſeine Anweſenheit überhaupt iſt unerläßliche Bedingung; ſeine günſtige Stellung erhöht auch die Schönheit des Schönſten. Vor allem andern aber wird das Schöne der Baukunſt durch ſeine Gunſt erhöht, durch welche aber auch das Unbedeutendeſte zum ſchönen Gegenſtand wird. — Sehn wir nun im ſtrengen Winter bei der allgemeinen Erſtarrung der Natur, Sonnenſtralen von ſteinernen Maſſen zurückgeworfen, wo ſie erleuchten, ohne zu wärmen, alſo nur der reinſten Erkenntnißweiſe, nicht dem Willen günſtig ſind; ſo verſetzt die Betrachtung der ſchönen Wirkung des Lichtes auf dieſe Maſſen, uns, wie alle Schönheit, in den Zuſtand des reinen Erkennens, der aber hier durch die leiſe Erinnerung an den Mangel der Erwärmung durch eben jene Stralen, alſo des belebenden Princips, ſchon ein gewiſſes Erheben über das Intereſſe des Willens verlangt, eine leiſe Aufforderung zum Verharren im reinen Erkennen, mit Abwendung von allem Wollen, enthält und eben dadurch ein Uebergang vom Gefühl des Schönen zu dem des Erhabenen iſt. Es iſt der ſchwächſte Anhauch des Erhabenen am Schönen, welches letztere ſelbſt hier nur in geringem Grade hervortritt. Ein faſt noch eben ſo ſchwaches Beiſpiel iſt folgendes.

Verſetzen wir uns in eine ſehr einſame Gegend, mit unbeſchränktem Horizont, unter völlig wolkenloſem Himmel, Bäume und Pflanzen in ganz unbewegter Luft, keine Thiere, keine Menſchen, keine bewegte Gewäſſer, die tiefſte Stille: — ſo iſt ſolche Umgebung wie ein Aufruf zum Ernſt, zur Kontemplation, mit Losreißung von allem Wollen und deſſen Dürftigkeit: eben dieſes aber giebt ſchon einer ſolchen bloß einſamen und tiefruhenden Umgebung einen Anſtrich des Erhabenen. Denn weil ſie für den des ſteten Strebens und Erreichens bedürftigen Willen keine Objekte darbietet, weder günſtige noch ungünſtige, ſo bleibt nur der Zuſtand der reinen Kontemplation übrig, und wer dieſer nicht fähig iſt, wird der Leere des nichtbeſchäftigten Willens, der Quaal der Langenweile mit beſchämender Herabſetzung Preis gegeben. Sie giebt inſofern ein Maas unſeres eigenen intellektualen Werthes, für welchen überhaupt der Grad unſrer Fähigkeit zum Ertragen oder Lieben der Einſamkeit ein guter Maasſtab iſt. Die geſchilderte Umgebung giebt alſo ein Beiſpiel des Erhabenen im niedrigen Grad, indem in ihr dem Zuſtand des reinen Erkennens, in ſeiner Ruhe und Allgenugſamkeit, als Kontraſt eine Erinnerung an die Abhängigkeit und Armſeligkeit des eines ſteten Treibens bedürftigen Willens beigemiſcht iſt.

Laſſen wir nun aber eine ſolche Gegend auch der Pflanzen entblößt ſeyn und nur nackte Felſen zeigen; ſo wird durch die gänzliche Abweſenheit des zu unſerer Subſiſtenz nöthigen Organiſchen der Wille ſchon gradezu beängſtigt: die Oede gewinnt einen furchtbaren Karakter; unſre Stimmung wird mehr tragiſch; die Erhebung zum reinen Erkennen geſchieht mit entſchiedenerem Losreißen vom Intereſſe des Willens, und indem wir im Zuſtande des reinen Erkennens beharren, tritt das Gefühl des Erhabenen deutlich hervor.

In noch höherem Grade kann es folgende Umgebung veranlaſſen. Die Natur in ſtürmiſcher Bewegung; Helldunkel, durch drohende ſchwarze Gewitterwolken; ungeheure, nackte, herabhängende Felſen, welche durch ihre Verſchränkung die Ausſicht verſchließen; rauſchende ſchäumende Gewäſſer; gänzliche Oede; Wehklage der durch die Schluchten ſtreichenden Luft. Unſre Abhängigkeit, unſer Kampf mit der feindlichen Natur, unſer darin gebrochener Wille, tritt uns jetzt anſchaulich vor Augen: ſo lange aber nicht die perſönliche Bedrängniß die Ueberhand gewinnt, ſondern wir in äſthetiſcher Beſchauung bleiben, blickt durch jenen Kampf der Natur, durch jenes Bild des gebrochenen Willens, das reine Subjekt des Erkennens durch und faßt ruhig, unerſchüttert, nicht mitgetroffen (unconcerned), an eben den Gegenſtänden, welche dem Willen drohend und furchtbar ſind, die Ideen auf. In dieſem Kontraſt eben liegt das Gefühl des Erhabenen.

Aber noch mächtiger wird der Eindruck, wenn wir den Kampf der empörten Naturkräfte im Großen vor Augen haben, wenn in jener Umgebung ein fallender Strom durch ſein Toben uns die Möglichkeit die eigene Stimme zu hören benimmt; — oder wenn wir am weiten, im Sturm empörten Meere ſtehn: häuſerhohe Wellen ſteigen und ſinken, gewaltſam gegen ſchroffe Uferklippen geſchlagen ſpritzen ſie den Schaum hoch in die Luft, der Sturm heult, das Meer brüllt, Blitze aus ſchwarzen Wolken zucken und Donnerſchläge übertönen Sturm und Meer. Dann erreicht im unerſchütterten Zuſchauer dieſes Auftritts die Duplicität ſeines Bewußtſeyns die höchſte Deutlichkeit: er empfindet ſich zugleich als Individuum, als hinfällige Willenserſcheinung, die der geringſte Schlag jener Kräfte zertrümmern kann, hülflos gegen die gewaltige Natur, abhängig, dem Zufall Preis gegeben, ein verſchwindendes Nichts ungeheuren Mächten gegenüber; und dabei nun zugleich als ewiges ruhiges Subjekt des Erkennens, das, als Bedingung alles Objekts, der Träger eben dieſer ganzen Welt iſt und der furchtbare Kampf der Natur nur ſeine Vorſtellung, es ſelbſt in ruhiger Auffaſſung der Ideen, frei und fremd allem Wollen und allen Nöthen. Es iſt der volle Eindruck des Erhabenen. Hier veranlaßt ihn der Anblick einer dem Individuo Vernichtung drohenden ihm ohne allen Vergleich überlegenen Macht.

Auf ganz andere Weiſe kann er entſtehn bei der Vergegenwärtigung einer bloßen Größe in Raum und Zeit, deren Unermeßlichkeit das Individuum zu Nichts verkleinert. Wir können die erſtere Art das Dynamiſch-, die zweite das Mathematiſch-Erhabene nennen, Kants Benennungen und ſeine richtige Eintheilung beibehaltend, obgleich wir in der Erklärung des innern Weſens jenes Eindrucks ganz von ihm abweichen und weder ethiſchen Reflexionen, noch Hypoſtaſen aus der ſcholaſtiſchen Philoſophie einen Antheil dabei zugeſtehn.

Wenn wir uns in die Betrachtung der unendlichen Größe der Welt in Raum und Zeit verlieren; den verfloſſenen Jahrtauſenden und den kommenden nachſinnen, — oder auch wenn der nächtliche Himmel uns zahlloſe Welten wirklich vor Augen bringt, und ſo die Unermeßlichkeit der Welt auf das Bewußtſeyn eindringt; — ſo fühlen wir uns ſelbſt zu Nichts verkleinert, fühlen uns als Individuum, als belebter Leib, als vergängliche Willenserſcheinung, wie ein Tropfen im Ocean, dahin ſchwinden, zu Nichts zerfließen. Aber zugleich erhebt ſich gegen ſolches Geſpenſt unſrer eigenen Nichtigkeit, gegen ſolche lügende Unmöglichkeit, das unmittelbare Bewußtſeyn, daß alle dieſe Welten ja nur in unſrer Vorſtellung daſind, nur als Modificationen des ewigen Subjekts des reinen Erkennens, als welches wir uns finden, ſobald wir die Individualität vergeſſen, und welches der nothwendige, der bedingende Träger aller

Welten und aller Zeiten iſt. Die Größe der Welt, die uns vorher beunruhigte, ruht jetzt in uns: unſre Abhängigkeit von ihr wird aufgehoben durch ihre Abhängigkeit von uns. — Dieſes Alles kommt jedoch nicht ſofort in die Reflexion, ſondern zeigt ſich als ein nur gefühltes Bewußtſeyn, daß man, in irgend einem Sinne (den allein die Philoſophie deutlich macht), mit der Welt Eines iſt und daher durch ihre Unermeßlichkeit nicht niedergedrückt, ſondern gehoben wird. Es iſt das gefühlte Bewußtſeyn deſſen, was die Vedas in ſo mannigfaltigen Wendungen wiederholt ausſprechen, wie: hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est. (Oupnek'hat. Vol. I. p. 122.) Es iſt Erhebung über das eigene Individuum, Gefühl des Erhabenen.

Auf eine ganz unmittelbare Weiſe erhalten wir dieſen Eindruck des mathematiſch-Erhabenen ſchon durch einen Raum, der zwar gegen das Weltgebäude betrachtet klein iſt, der aber dadurch, daß er uns unmittelbar ganz wahrnehmbar geworden iſt, nach allen drei Dimenſionen mit ſeiner ganzen Größe auf uns wirkt, welche hinreicht, das Maas unſers eigenen Leibes faſt unendlich klein zu machen. Dies kann ein für die Wahrnehmung leerer Raum nie, daher nie ein offener, ſondern nur ein durch die Begränzung nach allen Dimenſionen unmittelbar wahrnehmbarer, alſo ein ſehr hohes und großes Gewölbe, wie das der Peterskirche in Rom oder der Paulskirche in London. Das Gefühl des Erhabenen entſteht hier durch das Innewerden des verſchwindenden Nichts unſeres eigenen Leibes vor einer Größe, die andrerſeits ſelbſt wieder nur in unſrer Vorſtellung liegt und deren Träger wir als erkennendes Subjekt ſind, alſo hier wie überall durch den Kontraſt der Unbedeutſamkeit und Abhängigkeit unſeres Selbſt als Individuum, als Willenserſcheinung, gegen das Bewußtſeyn unſerer als reinen Subjekts des Erkennens. Selbſt das Gewölbe des geſtirnten Himmels wirkt, wenn es ohne Reflexion betrachtet wird, nur eben ſo wie jenes ſteinerne Gewölbe, und nicht mit ſeiner wahren, ſondern nur mit ſeiner ſcheinbaren Größe.

Weil die Gegenſätze ſich erläutern, mag hier die Bemerkung ihre Stelle finden, daß das eigentliche Gegentheil des Erhabenen etwas iſt, was man auf den erſten Blick wohl nicht dafür erkennt: das *Reizende*. Ich verſtehe aber hierunter dasjenige, was den Willen, dadurch daß es ihm die Gewährung, die Erfüllung, unmittelbar vorhält, aufregt. — Entſtand das Gefühl des Erhabenen dadurch, daß ein dem Willen gradezu ungünſtiger Gegenſtand, Objekt der reinen Kontemplation wird, die dann nur durch eine ſtete Abwendung vom Willen und Erhebung über ſein Intereſſe erhalten wird, welches eben die Erhabenheit der Stimmung ausmacht; ſo zieht dagegen das Reizende den Beſchauer aus der reinen Kontemplation, die alle Erkenntniß des Schönen fordert, herab, indem es ſeinen Willen, durch demſelben unmittelbar zuſagende Gegenſtände nothwendig aufreizt, wodurch der Betrachter nicht mehr reines Subjekt des Erkennens bleibt, ſondern zum bedürftigen, abhängigen Subjekt des Wollens wird. — Daß man gewöhnlich jedes Schöne von der heiteren Art reizend nennt, iſt ein, durch Mangel an richtiger Unterſcheidung, zu weit gefaßter Begriff, den ich ganz bei Seite ſetzen muß. — Im angegebenen und erklärten Sinn aber, finde ich im Gebiete der Kunſt nur zwei

Arten des Reizenden und beide ihrer unwürdig. Die eine, recht niedrige, im Stillleben der Niederländer, wenn es ſich dahin verirrt, daß die dargeſtellten Gegenſtände Eßwaaren ſind, die durch ihre täuſchende Darſtellung nothwendig den Appetit darauf erregen, welches eben eine Aufregung des Willens iſt, die jeder äſthetiſchen Kontemplation des Gegenſtandes ein Ende macht. Gemaltes Obſt iſt noch zuläſſig; da es als weitere Entwickelung der Blume und durch Form und Farbe als ein ſchönes Naturprodukt ſich darbietet, ohne daß man gradezu genöthigt iſt, an ſeine Eßbarkeit zu denken: aber leider finden wir oft, mit täuſchender Natürlichkeit, aufgetiſchte und zubereitete Speiſen, Auſtern, Heeringe, Seekrebſe, Butterbrod, Bier, Wein u. ſ. w., was ganz verwerflich iſt. — In der Hiſtorienmalerei und Bildhauerei beſteht das Reizende in nackten Geſtalten, deren Stellung, halbe Bekleidung und ganze Behandlungsart darauf hinzielt im Beſchauer Lüſternheit zu erregen, wodurch die rein äſthetiſche Betrachtung ſogleich aufgehoben, alſo dem Zwecke der Kunſt entgegengearbeitet wird. Dieſer Fehler entſpricht ganz und gar dem ſoeben an den Niederländern gerügten. Die Antiken ſind, bei aller Schönheit und völliger Nacktheit der Geſtalten, faſt immer davon frei, weil der Künſtler ſelbſt mit rein objektivem, von der idealen Schönheit erfülltem Geiſte ſie ſchuf, nicht im Geiſte ſubjektiver, ſchnöder Begierde. — Das Reizende iſt alſo in der Kunſt überall zu vermeiden.

Es giebt auch ein Negativ-Reizendes, welches noch verwerflicher, als das eben erörterte Poſitiv-Reizende iſt: und dieſes iſt das Ekelhafte. Eben wie das eigentlich Reizende erweckt es den Willen des Beſchauers und zerſtört dadurch die rein äſthetiſche Betrachtung. Aber es iſt ein heftiges Nichtwollen, ein Widerſtreben, was dadurch angeregt wird: es erweckt den Willen, indem es ihm Gegenſtände ſeines Abſcheus vorhält. Daher hat man von je erkannt, daß es in der Kunſt durchaus unzuläſſig ſei, wo doch ſelbſt das Häßliche, ſo lange es nicht ekelhaft iſt, an der rechten Stelle gelitten werden kann, wie wir weiter unten ſehn werden.

Der Gang unſrer Betrachtung hatte es nothwendig gemacht, die Erörterung des Erhabenen hier einzuſchalten, wo die des Schönen erſt zur Hälfte, bloß ihrer einen, der ſubjektiven, Seite nach vollendet war. Denn eben nur eine beſondere Modifikation dieſer ſubjektiven Seite war es, die das Erhabene vom Schönen unterſchied. Ob nämlich der Zuſtand des reinen willenloſen Erkennens, den jede äſthetiſche Kontemplation vorausſetzt und fordert, ſich, indem das Objekt dazu einlud und hinzog, ohne Widerſtand, durch bloßes Verſchwinden des Willens aus dem Bewußtſeyn wie von-ſelbſt einfand, oder ob derſelbe erſt errungen ward durch freie bewußte Erhebung über den Willen, zu welchem der kontemplirte Gegenſtand ſelbſt ein ungünſtiges, feindliches Verhältniß hat, welchem nachzuhängen die Kontemplation aufheben würde, — dieß iſt der Unterſchied zwiſchen dem Schönen und dem Erhabenen. Im Objekt ſind beide nicht weſentlich unterſchieden: denn in jedem Fall iſt das Objekt der äſthetiſchen Betrachtung nicht das einzelne Ding, ſondern die in demſelben zur Offenbarung ſtrebende Idee, d. h. adäquate Objektität des Willens auf einer beſtimmten Stufe: ihr nothwendiges, wie ſie ſelbſt, dem Satz vom Grunde entzogenes Korrelat iſt das reine Subjekt des Erkennens, wie das Korrelat des einzelnen Dinges das erkennende Individuum iſt, welche beide im Gebiet des Satzes vom Grunde liegen.

Indem wir einen Gegenſtand ſchön nennen, ſprechen wir dadurch aus, daß er Objekt unſrer äſthetiſchen Betrachtung iſt, welches zweierlei in ſich ſchließt: einerſeits nämlich, daß wir in der Betrachtung deſſelben nicht mehr unſrer als Individuen, ſondern als reinen willenloſen Subjekts des Erkennens uns bewußt ſind; und andrerſeits, daß wir im Gegenſtande nicht das einzelne Ding, ſondern eine Idee erkennen, welches nur geſchehen kann, ſofern unſre Betrachtung des Gegenſtandes nicht dem Satz vom Grunde hingegeben iſt, nicht ſeiner Beziehung zu irgend etwas außer ihm (welche zuletzt immer mit Beziehungen auf unſer Wollen zuſammenhängt) nachgeht, ſondern auf dem Objekte ſelbſt ruhet. Denn die Idee und das reine Subjekt des Erkennens treten als nothwendige Korrelata immer zugleich ins Bewußtſeyn, bei welchem Eintritt auch aller Zeitunterſchied ſogleich verſchwindet, da beide dem Satz vom Grunde in allen ſeinen Geſtalten völlig fremd ſind und außerhalb der durch ihn geſetzten Relationen liegen, dem Regenbogen und der Sonne zu vergleichen, die an der ſteten Bewegung und Succeſſion der fallenden Tropfen keinen Theil haben. Daher, wenn ich z. B. einen Baum äſthetiſch, d. h. mit künſtleriſchen Augen betrachte, alſo nicht ihn, ſondern ſeine Idee erkenne, es ſofort ohne Bedeutung iſt, ob es dieſer Baum oder ſein vor tauſend Jahren blühender Vorfahr iſt, und eben ſo ob der Betrachter dieſes, oder irgend ein anderes, irgendwann und irgendwo lebendes Individuum iſt: mit dem Satz vom Grunde iſt das einzelne Ding und das erkennende Individuum aufgehoben und nichts bleibt übrig, als die Idee und das reine Subjekt des Erkennens, welche zuſammen die adäquate Objektität des Willens auf dieſer Stufe ausmachen. Und nicht allein der Zeit, ſondern auch dem Raum iſt die Idee enthoben: denn nicht die mir vorſchwebende räumliche Geſtalt, ſondern der Ausdruck, die reine Bedeutung derſelben, ihr innerſtes Weſen, das ſich mir aufſchließt und mich anſpricht, iſt eigentlich die Idee und kann ganz daſſelbe ſeyn, bei großem Unterſchied der räumlichen Verhältniſſe der Geſtalt.

Da nun einerſeits jedes vorhandene Ding rein objektiv und außer aller Relation betrachtet werden kann; da ferner auch andrerſeits in jedem Ding der Wille, auf irgend einer Stufe ſeiner Objektität, erſcheint und daſſelbe ſonach Ausdruck einer Idee iſt; ſo iſt auch jedes Ding ſchön. — Daß auch das Unbedeutendeſte die rein objektive und willenloſe Betrachtung zuläßt und dadurch ſich als ſchön bewährt, bezeugt das ſchon oben in dieſer Hinſicht erwähnte Stillleben der Niederländer. Schöner iſt aber Eines als das Andere dadurch, daß es jene rein objektive Betrachtung erleichtert, ihr entgegenkommt, ja gleichſam dazu zwingt, wo wir es dann ſehr ſchön nennen. Dies iſt der Fall, theils dadurch, daß es als einzelnes Ding, durch das ſehr deutliche, rein beſtimmte, durchaus bedeutſame Verhältniß ſeiner Theile die Idee ſeiner Gattung rein ausſpricht und durch in ihm vereinigte Vollſtändigkeit aller ſeiner Gattung möglichen Aeußerungen die Idee derſelben vollkommen offenbart, ſo daß es dem Betrachter den Uebergang vom einzelnen Ding zur Idee und eben damit auch den Zuſtand der reinen Beſchaulichkeit ſehr erleichtert; theils liegt jener Vorzug beſonderer Schönheit eines

Objekts darin, daß die Idee ſelbſt, die uns aus ihm anſpricht, eine hohe Stufe der Objektität des Willens und daher durchaus bedeutend und vielſagend ſei. Darum iſt der Menſch vor allem Andern ſchön und die Offenbarung ſeines Weſens das höchſte Ziel der Kunſt. Menſchliche Geſtalt und menſchlicher Ausdruck ſind das bedeutendeſte Objekt der bildenden Kunſt, ſo wie menſchliches Handeln das bedeutendſte Objekt der Poeſie. — Es hat aber dennoch jedes Ding ſeine eigenthümliche Schönheit: nicht nur jedes Organiſche und in der Einheit einer Individualität ſich darſtellende; ſondern auch jedes Unorganiſche, Formloſe, ja jedes Artefakt. Denn alle dieſe offenbaren die Ideen, durch welche der Wille ſich auf den unterſten Stufen objektivirt, geben gleichſam die tiefſten verhallenden Baßtöne der Natur an. Schwere, Starrheit, Flüſſigkeit, Licht u. ſ. w. ſind die Ideen, welche ſich in Felſen, Gebäuden, Gewäſſern ausſprechen. Die ſchöne Gartenkunſt und Baukunſt können nichts weiter, als ihnen helfen, jene ihre Eigenſchaften deutlich, vielſeitig und vollſtändig zu entfalten, ihnen Gelegenheit geben, ſich rein auszuſprechen, wodurch ſie eben zur äſthetiſchen Beſchauung auffordern und dieſelbe erleichtern. Dies leiſten dagegen ſchlechte Gebäude und Gegenden, welche die Natur vernachläſſigte oder die Kunſt verdarb wenig oder gar nicht: dennoch können auch aus ihnen jene allgemeinen Grundideen der Natur nicht ganz verſchwinden: den ſie ſuchenden Betrachter ſprechen ſie auch hier an, und ſelbſt ſchlechte Gebäude u. dgl. ſind noch einer äſthetiſchen Betrachtung fähig: die Ideen der allgemeinſten Eigenſchaften der Materie ſind noch in ihnen erkennbar, nur daß die ihnen künſtlich gegebene Form kein Erleichterungsmittel, ja vielmehr ein Hinderniß iſt, das die äſthetiſche Betrachtung erſchwert. Auch

Artefakta dienen folglich dem Ausdruck von Ideen: nur iſt es nicht die Idee des Artefakts, die aus ihnen ſpricht, ſondern die Idee des Materials, dem man dieſe künſtliche Form gab. In der Sprache der alten eigentlichen Scholaſtiker läßt ſich dieſes ſehr bequem mit zwei Worten ausdrücken, nämlich: im Artefakt ſpricht ſich die Idee ſeiner forma substantialis, nicht die ſeiner forma accidentalis aus, welche letztere auf keine Idee, ſondern nur auf einen menſchlichen Begriff, von dem ſie ausgegangen, leitet. Es verſteht ſich, daß hier mit dem Artefakt ausdrücklich kein Werk der bildenden Kunſt gemeint iſt. Uebrigens verſtanden die Scholaſtiker in der That unter forma substantialis dasjenige, was ich den Grad der Objektivation des Willens in einem Dinge nenne. Wir werden ſogleich, bei Betrachtung der ſchönen Baukunſt, auf den Ausdruck der Idee des Materials zurückkommen. — Unſrer Anſicht zufolge können wir nun aber nicht dem Platon beiſtimmen, wenn er (De Rep. X, pp. 284, 285, et Parmen. p. 79, ed. Bip.) behauptet, Tiſch und Stuhl drückten die Ideen Tiſch und Stuhl aus: ſondern wir ſagen, daß ſie die Ideen ausdrücken, die ſchon in ihrem bloßen Material als ſolchem ſich ausſprechen. Schon Platons nächſte Schüler haben, wie uns Alkinoos (introductio in Platonicam philosophiam, cap. 9.) berichtet, geleugnet, daß es Ideen von Artefakten gäbe. — Bei dieſer Gelegenheit mag noch ein andrer Punkt erwähnt werden, in welchem unſre Ideenlehre von der des Platon gar ſehr abweicht. Er lehrt nämlich (de Rep. X, p. 288), daß der Gegenſtand, den die ſchöne Kunſt darzuſtellen beabſichtigt, das Vorbild der Malerei und Poeſie, nicht die Idee wäre, ſondern das einzelne Ding. Unſere ganze bisherige Auseinanderſetzung behauptet grade das Gegentheil, und Platons Meinung wird uns hierin um ſo weniger irre machen, als dieſelbe die Quelle eines der größten und anerkannten Fehler jenes großen Mannes iſt, nämlich ſeiner Geringſchätzung und Verwerfung der Kunſt, beſonders der Poeſie: ſein falſches Urtheil über dieſe knüpft er unmittelbar an die angeführte Stelle.

Ich kehre zu unſrer Auseinanderſetzung des äſthetiſchen Eindrucks zurück. Die Erkenntniß des Schönen ſetzt zwar immer rein erkennendes Subjekt und erkannte Idee als Objekt zugleich und unzertrennlich. Dennoch aber wird die Quelle des äſthetiſchen Genuſſes bald mehr in der Auffaſſung der erkannten Idee liegen, bald mehr in der Seeligkeit und Geiſtesruhe des von allem Wollen und dadurch von aller Individualität und der aus ihr hervorgehenden Pein befreiten reinen Erkennens: und zwar wird dieſes Vorherrſchen des einen oder des andern Beſtandtheils des äſthetiſchen Genuſſes davon abhängen, ob die intuitiv aufgefaßte Idee eine höhere oder niedere Stufe der Objektität des Willens iſt. So wird bei äſthetiſcher Betrachtung (in der Wirklichkeit oder durch das Medium der Kunſt) der ſchönen Natur im Anorganiſchen und Vegetabiliſchen und der Werke der ſchönen Baukunſt, der Genuß des reinen willenloſen Erkennens überwiegend ſeyn, weil die hier aufgefaßten Ideen nur niedrige Stufen der Objektität des Willens, daher nicht Erſcheinungen von tiefer Bedeutſamkeit und vielſagendem Inhalt ſind. Hingegen wird, wenn Thiere und Menſchen der Gegenſtand der äſthetiſchen Betrachtung oder Darſtellung ſind, der Genuß mehr in der objektiven Auffaſſung dieſer Ideen, welche die deutlichſten Offenbarungen des

Willens ſind, beſtehn, weil ſolche die größte Mannigfaltigkeit der Geſtalten, Reichthum und tiefe Bedeutſamkeit der Erſcheinungen darlegen und uns am vollkommenſten das Weſen des Willens offenbaren, ſei es in ſeiner Heftigkeit, Schrecklichkeit, Befriedigung, oder in ſeiner Brechung (letzteres in den tragiſchen Darſtellungen), endlich ſogar in ſeiner Wendung oder Selbſtaufhebung, welche beſonders das Thema der Chriſtlichen Malerei iſt: wie überhaupt die Hiſtorienmalerei und das Drama die Idee des vom vollen Erkennen beleuchteten Willens zum Objekt haben. — Wir wollen nunmehr die Künſte einzeln durchgehn; wodurch eben die aufgeſtellte Theorie des Schönen Vollſtändigkeit und Deutlichkeit erhalten wird.

Die Materie als ſolche kann nicht Darſtellung einer Idee ſeyn. Denn ſie iſt, wie wir im erſten Buche fanden, durch und durch Kauſalität: ihr Seyn iſt lauter Wirken. Kauſalität aber iſt Geſtaltung des Satzes vom Grunde: Erkenntniß der Idee hingegen ſchließt weſentlich den Inhalt jenes Satzes aus. Auch fanden wir im zweiten Buch die Materie als das gemeinſame Subſtrat aller einzelnen Erſcheinungen der Ideen, folglich als das Verbindungsglied zwiſchen der Idee und der Erſcheinung oder dem einzelnen Ding. Alſo aus dem einen ſowohl als aus dem andern Grunde kann die Materie für ſich keine Idee darſtellen. A posteriori aber beſtätiget ſich dieſes dadurch, daß von der Materie als ſolcher gar keine anſchauliche Vorſtellung, ſondern nur ein abſtrakter Begriff möglich iſt, jene aber allein von den Formen und Qualitäten, deren Trägerin die Materie iſt, und in welchen allen ſich Ideen offenbaren. Dieſes entſpricht auch dem, daß Kauſalität (das ganze Weſen der Materie) für ſich nicht anſchaulich darſtellbar iſt, ſondern allein eine beſtimmte Kauſalverknüpfung. — Dagegen muß andrerſeits jede Erſcheinung einer Idee, da ſie als ſolche eingegangen iſt in die Form des Satzes vom Grund oder in das principium individuationis, an der Materie, als Qualität derſelben, erſcheinen. Inſofern iſt alſo, wie geſagt, die Materie das Bindungsglied zwiſchen der Idee und dem principio individuationis, welches die Form der Erkenntniß des Individuums, oder der Satz vom Grund iſt. — Platon hat daher ganz richtig neben der Idee und ihrer Erſcheinung, dem einzelnen Dinge, welche beide ſonſt alle Dinge der Welt unter ſich begreifen, nur noch die Materie als ein drittes, von beiden Verſchiedenes aufgeſtellt. (Timaeus, p. 345.) Das Individuum iſt als Erſcheinung der Idee immer Materie. Auch iſt jede Qualität der Materie immer Erſcheinung einer Idee, und als ſolche auch einer äſthetiſchen Betrachtung, d. i. Erkenntniß der in ihr ſich darſtellenden Idee, fähig. Dies gilt nun ſelbſt von den allgemeinſten Qualitäten der Materie, ohne welche ſie nie iſt, und deren Ideen die ſchwächſte Objektität des Willens ſind. Solche ſind: Schwere, Kohäſion, Starrheit, Flüſſigkeit, Reaktion gegen das Licht u. ſ. f.

Wenn wir nur die Baukunſt, bloß als ſchöne Kunſt, abgeſehn von ihrer Beſtimmung zu nützlichen Zwecken, in welchen ſie dem Willen, nicht der reinen Erkenntniß dient und alſo nicht mehr Kunſt in unſerm Sinne iſt, betrachten; ſo finden wir, daß ſie keine andre Abſicht hat, als einige von jenen Ideen, welche die niedrigſten Stufen der Objektität des Willens ſind, zu deutlicher Anſchaulichkeit zu bringen: nämlich Schwere, Kohäſion, Starrheit, Härte, dieſe allgemeinen Eigenſchaften des Steines, dieſe erſten, einfachſten, dumpfeſten Sichtbarkeiten des Willens, Grundbaßtöne der Natur, und dann neben ihnen das Licht, welches in vielen Stücken ein Gegenſatz jener iſt. Selbſt auf dieſer tiefen Stufe der Objektität des Willens ſehn wir ſchon ſein Weſen ſich in Zwietracht offenbaren: denn eigentlich iſt der Kampf zwiſchen Schwere und Starrheit der alleinige äſthetiſche Stoff der ſchönen Architektur: ihn auf mannigfaltige Weiſe vollkommen deutlich hervortreten zu laſſen, iſt ihre Aufgabe. Sie löſt ſolche, indem ſie jenen unvertilgbaren Kräften den kürzeſten Weg zu ihrer Befriedigung benimmt und ſie durch einen Umweg hinhält, wodurch der Kampf verlängert und das unerſchöpfliche Streben beider Kräfte auf mannigfaltige Weiſe ſichtbar wird. — Die ganze Maſſe des Gebäudes würde, ihrer urſprünglichen Neigung überlaſſen, einen bloßen Klumpen darſtellen, ſo feſt als möglich dem Erdkörper verbunden, zu welchem die Schwere, als welche hier der Wille erſcheint, unabläſſig drängt, während die Starrheit, ebenfalls Objektität des Willens, widerſteht. Aber eben dieſe Neigung, dieſes Streben, wird von der Baukunſt an der unmittelbaren Befriedigung verhindert und ihm nur eine mittelbare, auf Umwegen, geſtattet. Da kann nun z. B. der Balken nur mittelſt der Säule die Erde drücken; das Gewölbe muß ſich ſelbſt tragen und nur durch Vermittelung der Pfeiler kann es ſein Streben zur Erdmaſſe hin befriedigen u. ſ. f. Aber eben auf dieſen erzwungenen Umwegen, eben durch dieſe Hemmungen entfalten ſich auf das deutlichſte und mannigfaltigſte jene der rohen Steinmaſſe inwohnenden Kräfte: und weiter kann der rein äſthetiſche Zweck der Baukunſt nicht gehn.

Daher liegt allerdings die Schönheit eines Gebäudes in der augenfälligen Zweckmäßigkeit jedes Theiles, nicht zum äußern willkürlichen Zweck des Menſchen (inſofern gehört das Werk der nützlichen Baukunſt an); ſondern unmittelbar zum Beſtande des Ganzen, zu welchem die Stelle, Größe und Form jedes Theiles ein ſo nothwendiges Verhältniß haben muß, daß, wo möglich, wenn irgend ein Theil weggezogen würde, das Ganze einſtürzen müßte. Denn nur indem jeder Theil grade ſoviel trägt, als er füglich kann, und jeder geſtützt iſt grade da und grade ſo ſehr als er muß, entfaltet ſich jenes Widerſpiel, jener Kampf zwiſchen Starrheit und Schwere, welche das Leben, die Willensäußerungen des Steines ausmachen, zur vollkommenſten Sichtbarkeit, und es offenbaren ſich deutlich dieſe tiefſten Stufen der Objektität des Willens. Eben ſo muß auch die Geſtalt jedes Theiles beſtimmt ſeyn durch ſeinen Zweck und ſein Verhältniß zum Ganzen, nicht durch Willkür. Die Säule iſt die allereinfachſte, bloß durch den Zweck beſtimmte Form der Stütze: die gewundene Säule iſt geſchmacklos: der viereckige Pfeiler iſt in der That weniger einfach, wiewohl zufällig leichter zu machen, als die runde Säule. Eben ſo ſind die Formen von Fries, Balken, Bogen, Kuppel durch ihren unmittelbaren Zweck ganz und gar beſtimmt und erklären dadurch ſich ſelbſt. Die Verzierungen der Kapitäler u. ſ. w. gehören der Skulptur, nicht der Architektur an, von der ſie, als hinzukommender Schmuck, bloß zugelaſſen werden und auch wegfallen können. — Dem Geſagten gemäß iſt es zum Verſtändniß und äſthetiſchen Genuß eines Werkes der Architektur unumgänglich nöthig, von ſeiner Materie, nach ihrem Gewicht, ihrer Starrheit und Kohäſion, eine unmittelbare, anſchauliche Kenntniß zu haben, und unſre Freude an einem ſolchen Werke würde plötzlich ſehr verringert werden, durch die Nachricht, es ſei nur von Holz, während wir Stein vorausſetzten, eben weil dies nunmehr das Verhältniß zwiſchen Starrheit und Schwere, und dadurch die Bedeutung und Nothwendigkeit aller Theile ändert und verſchiebt, da jene Naturkräfte am hölzernen Gebäude viel ſchwächer ſich offenbaren. Daher kann auch aus Holz eigentlich kein Werk der ſchönen Baukunſt werden, ſoſehr daſſelbe auch alle Formen annimmt, welches ganz allein durch unſre Theorie erklärlich iſt. Wenn man aber vollends uns ſagte, das Gebäude, deſſen Anblick uns erfreut, beſtehe aus ganz verſchiedenen Materien, von ſehr ungleicher Schwere und Konſiſtenz, die aber durch das Auge nicht zu unterſcheiden wären; ſo würde dadurch das ganze Gebäude uns ſo ungenießbar, wie ein Gedicht in einer uns unbekannten Sprache. Dieſes Alles beweiſt eben, daß was durch die Baukunſt zu uns redet, nicht etwa bloße Form und Symmetrie, ſondern vielmehr jene Grundkräfte der Natur ſind, jene erſten Ideen, jene niedrigſten Stufen der Objektität des Willens. — Die Regelmäßigkeit des Gebäudes und ſeiner Theile wird theils durch die unmittelbare Zweckmäßigkeit jedes Theils zum Beſtande des Ganzen herbeigeführt, theils dient ſie die Ueberſicht und das Verſtändniß des Ganzen zu erleichtern, theils endlich tragen die regelmäßigen Figuren, indem ſie die Geſetzmäßigkeit des Raumes als ſolchen offenbaren, zur Schönheit bei. Dies alles iſt aber nur von untergeordnetem Werth und Nothwendigkeit und keineswegs die Hauptſache, da ſogar die Symmetrie nicht unnachläßlich erfordert iſt, indem ja auch Ruinen noch ſchön ſind.

Eine ganz beſondere Beziehung haben nun noch die Werke der Baukunſt zum Lichte: ſie gewinnen doppelte Schönheit im vollen Sonnenſchein, den blauen Himmel zum Hintergrund, und zeigen wieder eine ganz andre Wirkung im Mondenſchein. Daher auch bei Aufführung eines ſchönen Werkes der Baukunſt immer beſondre Rückſicht auf die Wirkungen des Lichtes und auf die Himmelsgegenden genommen wird. Dieſes alles hat ſeinen Grund zwar großentheils darin, daß helle und ſcharfe Beleuchtung alle Theile und ihre Verhältniſſe erſt recht ſichtbar macht: außerdem aber bin ich der Meinung, daß die Baukunſt, ſo wie Schwere und Starrheit, auch zugleich das dieſen ganz entgegengeſetzte Weſen des Lichtes zu offenbaren beſtimmt iſt. Indem nämlich das Licht von den großen, undurchſichtigen, ſcharfbegränzten und mannigfachgeſtalteten Maſſen aufgefangen, gehemmt, zurückgeworfen wird; entfaltet es ſeine Natur und Eigenſchaften am reinſten und deutlichſten, zum großen Genuß des Beſchauers, da das Licht das erfreulichſte der Dinge iſt, als die Bedingung und das objektive Korrelat der vollkommenſten anſchaulichen Erkenntnißweiſe.

Weil nun die Ideen, welche durch die Baukunſt zur deutlichen Anſchauung gebracht werden, die niedrigſten Stufen der Objektität des Willens ſind und folglich die objektive Bedeutſamkeit deſſen, was uns die Baukunſt offenbart, verhältnißmäßig gering iſt; ſo wird der äſthetiſche Genuß beim Anblick eines ſchönen und günſtig beleuchteten Gebäudes, nicht ſo ſehr in der Auffaſſung der Idee, als in dem mit dieſer Auffaſſung geſetzten ſubjektiven Korrelat derſelben liegen, alſo überwiegend darin beſtehn, daß an dieſem Anblick der Beſchauer von der Erkenntnißart des Individuums, die dem Willen dient und dem Satz vom Grunde nachgeht, losgeriſſen und emporgehoben wird zu der des reinen willensfreien Subjekts des Erkennens; alſo in der reinen, von allem Leiden des Wollens und der Individualität befreiten Kontemplation ſelbſt. — In dieſer Hinſicht iſt der Gegenſatz der Architektur und das andere Extrem in der Reihe der ſchönen Künſte das Drama, welches die allerbedeutſamſten Ideen zur Erkenntniß bringt, daher im äſthetiſchen Genuß deſſelben die objektive Seite durchaus überwiegend iſt.

Die Baukunſt hat von den bildenden Künſten und der Poeſie das Unterſcheidende, daß ſie nicht ein Nachbild, ſondern die Sache ſelbſt giebt: nicht wiederholt ſie, wie jene, die erkannte Idee, wodurch der Künſtler dem Beſchauer ſeine Augen leiht; ſondern hier ſtellt der Künſtler dem Beſchauer bloß das Objekt zurecht, erleichtert ihm die Auffaſſung der Idee, dadurch daß er das wirkliche individuelle Objekt zum deutlichen und vollſtändigen Ausdruck ſeines Weſens bringt.

Die Werke der Baukunſt werden ſehr ſelten, gleich den übrigen Werken der ſchönen Kunſt, zu rein äſthetiſchen Zwecken aufgeführt: vielmehr werden dieſe andern, der Kunſt ſelbſt fremden, nützlichen Zwecken untergeordnet, und da beſteht dann das große Verdienſt des Baukünſtlers darin, die rein äſthetiſchen Zwecke, in jener ihrer Unterordnung unter fremdartige, doch durchzuſetzen und zu erfüllen, indem er ſie auf mannigfaltige Weiſe, dem jedesmaligen willkürlichen Zwecke geſchickt anpaßt, und richtig beurtheilt, welche äſthetiſch-architektoniſche Schönheit ſich mit einem Tempel, welche mit einem Pallaſt, welche mit einem Zeughauſe u. ſ. w. verträgt und vereinigen läßt. Je mehr ein rauhes Klima jene Forderungen des Bedürfniſſes, der Nützlichkeit vermehrt, ſie feſter beſtimmt und unerläßlicher vorſchreibt, deſto weniger Spielraum hat das Schöne in der Baukunſt. Im milden Klima Indiens, Aegyptens, Griechenlands und Roms, wo die Forderungen der Nothwendigkeit geringer und loſer beſtimmt waren, konnte die Baukunſt ihre äſthetiſchen Zwecke am freiſten verfolgen: unter dem nordiſchen Himmel wurden ihr dieſe ſehr verkümmert: hier, wo Kaſten, ſpitze Dächer und Thürme die Forderung waren, mußte die Baukunſt, da ſie ihre eigene Schönheit nur in ſehr engen Schranken entfalten durfte, ſich zum Erſatz deſto mehr mit dem von der Skulptur geborgten Schmuck zieren, wie an der Gothiſchen ſchönen Baukunſt zu ſehn.

Muß nun dieſergeſtalt die Baukunſt, durch die Forderungen der Nothwendigkeit und Nützlichkeit große Beſchränkungen leiden; ſo hat ſie andrerſeits an eben dieſen eine kräftige Stütze, da ſie bei dem Umfange und der Koſtbarkeit ihrer Werke und der engen Sphäre ihrer äſthetiſchen Wirkungsart ſich als bloß ſchöne Kunſt gar nicht erhalten könnte, wenn ſie nicht zugleich als nützliches und nothwendiges Gewerbe einen feſten und ehrenvollen Platz unter den menſchlichen Handtierungen hätte. Der Mangel dieſes letzteren eben iſt es, der eine andere Kunſt verhindert, ihr als Schweſter zur Seite zu ſtehn, obobgleich dieſelbe, in äſthetiſcher Rückſicht, ganz eigentlich ihr als Seitenſtück beizuordnen iſt: ich meine die ſchöne Waſſerleitungskunſt. Denn was die Baukunſt für die Idee der Schwere, wo dieſe mit der Starrheit verbunden erſcheint, leiſtet; daſſelbe leiſtet jene für dieſelbe Idee, da, wo ihr die Flüſſigkeit, d. h. Formloſigkeit, leichteſte Verſchiebbarkeit, Durchſichtigkeit, beigeſellt iſt. Schäumend und brauſend über Felſen ſtürzende Waſſerfälle, ſtill zerſtäubende Katarakte, als hohe Waſſerſäulen emporſtrebende Springbrunnen und klarſpiegelnde Seen offenbaren die Ideen der flüſſigen ſchweren Materie grade ſo, wie die Werke der Baukunſt die Ideen der ſtarren Materie entfalten.

Was für jene tiefſten Stufen der Objektität des Willens die zwei erwähnten Künſte leiſten, das leiſtet für die höhere Stufe der vegetabiliſchen Natur gewiſſermaaßen die ſchöne Gartenkunſt: doch iſt ſie ihres Stoffes lange nicht ſo ſehr Meiſter als jene und daher ihre Wirkung beſchränkt. Das Schöne was ſie vorzeigt gehört faſt ganz der Natur: ſie ſelbſt hat wenig dazu gethan: und andrerſeits kann ſie gegen die Ungunſt der Natur ſehr wenig ausrichten, und wo ihr dieſe nicht vor- ſondern entgegenarbeitet, ſind ihre Leiſtungen gering.

Sofern alſo die Pflanzenwelt, welche ohne Vermittelung der Kunſt ſich überall zum äſthetiſchen Genuſſe anbietet, Objekt der Kunſt iſt, gehört ſie hauptſächlich der Landſchaftsmalerei an. Im Gebiete dieſer liegt mit ihr auch die ganze übrige erkenntnißloſe Natur. — Beim Stillleben und gemalter bloßer Architektur, Ruinen, Kirche von Innen u. dgl. iſt die ſubjektive Seite des äſthetiſchen Genuſſes die überwiegende: d. h. unſre Freude daran liegt nicht hauptſächlich in der Auffaſſung der dargeſtellten Ideen unmittelbar, ſondern mehr im ſubjektiven Korrelat dieſer Auffaſſung, in dem reinen willenloſen Erkennen: da, indem der Maler uns die Dinge durch ſeine Augen ſehn läßt, wir hier zugleich eine Mitempfindung und Nachgefühl der tiefen Geiſtesruhe und des gänzlichen Schweigens des Willens erhalten, welche nöthig waren, um die Erkenntniß ſo ganz in jene lebloſen Gegenſtände zu verſenken und ſie mit ſolcher Liebe, d. h. hier mit ſolchem Grade der Objektivität, aufzufaſſen. — Die Wirkung der eigentlichen Landſchaftsmalerei iſt nun zwar im Ganzen auch noch von dieſer Art: allein weil die dargeſtellten Ideen, als höhere Stufen der Objektität des Willens, ſchon bedeutſamer und vielſagender ſind; ſo tritt die objektive Seite des äſthetiſchen Wohlgefallens ſchon mehr hervor und hält der ſubjektiven das Gleichgewicht. Das reine Erkennen als ſolches iſt nicht mehr ganz die Hauptſache; ſondern mit gleicher Macht wirkt die erkannte Idee, die Welt als Vorſtellung auf einer bedeutenden Stufe der Objektität des Willens.

Aber eine noch viel höhere Stufe offenbart die Thiermalerei: die objektive Seite des äſthetiſchen Wohlgefallens erhält hier ein entſchiedenes Uebergewicht über die ſubjektive. Die Ruhe des dieſe Ideen erkennenden Subjekts, das den eigenen Willen beſchwichtigt hat, iſt zwar, wie bei jeder äſthetiſchen Betrachtung, vorhanden: aber ihre Wirkung wird nicht empfunden: denn es beſchäftigt uns die Unruhe und Heftigkeit des dargeſtellten Willens. Es iſt jenes Wollen, welches auch unſer Weſen ausmacht, das uns hier vor Augen tritt, in Geſtalten, in denen ſeine Erſcheinung nicht, wie in uns, durch die Beſonnenheit beherrſcht und gemildert iſt, ſondern ſich in ſtärkern Zügen und mit einer Deutlichkeit, die an das Grotteske und Monſtroſe ſtreift, darſtellt. Das Karakteriſtiſche der Gattungen trat ſchon bei der Darſtellung der Pflanzen hervor, zeigte ſich jedoch nur in den Formen: hier wird es viel bedeutender und ſpricht ſich nicht nur in der Geſtalt, ſondern in Handlung, Stellung und Geberde aus, obwohl immer nur noch als Karakter der Art, nicht des Individuums. — Dieſer Erkenntniß der Ideen höherer Stufen, welche wir in der Malerei durch fremde Vermittelung empfangen, können wir auch unmittelbar theilhaft werden, durch rein kontemplative Anſchauung der Pflanzen und Beobachtung der Thiere, und zwar letzterer in ihrem freien, natürlichen und behaglichen Zuſtande. Die objektive Betrachtung ihrer mannigfaltigen, wunderſamen Geſtalten und ihres Thuns und Treibens iſt eine lehrreiche Lektion aus dem großen Buche der Natur, iſt die Entzifferung der wahren Signatura rerum *): wir ſehn in ihr die vielfachen Grade und Weiſen der Manifeſtation des Willens, welcher, in allen Weſen der Eine und ſelbe, überall das ſelbe will, was eben als Leben, als Daſeyn, ſich objektivirt, in ſo endloſer Abwechſelung, ſo verſchiedenen Geſtalten, die alle Ackomodationen zu den verſchiedenen äußeren Bedingungen ſind, vielen Variationen deſſelben Thema's zu vergleichen. Sollten wir aber dem Betrachter den Aufſchluß über ihr inneres Weſen auch für die Reflexion und in Einem Worte mittheilen; ſo würden wir am beſten jene Sanskrit-Formel, die in den heiligen Büchern der Hindu ſo oft vorkommt, dazu

---

*) Jakob Böhm, in ſeinem Buche de Signatura rerum cap. 1. §§. 15, 16, 17, ſagt: „Und iſt kein Ding in der Natur, es offenbaret ſeine innere Geſtalt auch äußerlich: denn das Innerliche arbeitet ſtets zur Offenbarung. — — — Ein jedes Ding hat ſeinen Mund zur Offenbarung. — — — Und das iſt die Naturſprache, darin jedes Ding aus ſeiner Eigenſchaft redet und ſich immer ſelber offenbaret und darſtellet. — — — Denn ein jedes Ding offenbaret ſeine Mutter, die die Eſſenz und den Willen zur Geſtaltniß alſo giebt.“ —

gebrauchen können: „Tatoumes," wie ſie der Perſiſche, oder „Tutwa," wie ſie der Engliſche Ueberſetzer ſchreibt: das heißt: „dieſes Lebende biſt du."

Die Idee, in welcher der Wille den höchſten Grad ſeiner Objektität erreicht, unmittelbar anſchaulich darzuſtellen, iſt endlich die große Aufgabe der Hiſtorienmalerei und der Skulptur. Die objektive Seite der Freude am Schönen iſt hier durchaus überwiegend und die ſubjektive in den Hintergrund getreten. Ferner iſt zu beachten, daß noch auf der nächſten Stufe unter dieſer, in der Thiermalerei, das Karakteriſtiſche völlig Eins mit dem Schönen iſt: der am meiſten karakteriſtiſche Löwe, Wolf, Pferd, Schaaf, Stier, war auch allemal der ſchönſte. Der Grund hievon iſt, daß die Thiere nur Gattungskarakter, keinen Individualkarakter haben. Bei der Darſtellung des Menſchen ſondert ſich nun aber der Gattungskarakter vom Karakter des Individuums: jener heißt nun Schönheit (gänzlich im objektiven Sinn): dieſer aber behält den Namen Karakter oder Ausdruck bei und es tritt die neue Schwierigkeit ein, beide zugleich im nämlichen Individuo vollkommen darzuſtellen.

Menſchliche Schönheit iſt ein objektiver Ausdruck, welcher die vollkommenſte Objektivation des Willens auf der höchſten Stufe ſeiner Erkennbarkeit bezeichnet, die Idee des Menſchen überhaupt, vollſtändig ausgedrückt in der angeſchauten Form. So ſehr hier aber auch die objektive Seite des Schönen hervortritt; ſo bleibt die ſubjektive doch ihre ſtete Begleiterin: und eben weil kein Objekt uns ſo ſchnell zum rein äſthetiſchen Anſchauen hinreißt, als das ſchönſte Menſchenantlitz und Geſtalt, bei deren Anblick uns augenblicklich ein unausſprechliches Wohlgefallen ergreift und über uns ſelbſt und alles was uns quält hinaushebt; ſo iſt dieſes nur dadurch möglich, daß dieſe allerdeutlichſte und reinſte Erkennbarkeit des Willens uns auch am leichteſten und ſchnellſten in den Zuſtand des reinen Erkennens verſetzt, in welchem unſre Perſönlichkeit, unſer Wollen mit ſeiner ſteten Pein, verſchwindet, ſo lange die rein äſthetiſche Freude anhält: daher ſagt Göthe: „wer die „menſchliche Schönheit erblickt, den kann nichts Uebeles anwehen: er fühlt ſich mit ſich ſelbſt und mit „der Welt in Uebereinſtimmung.“ — Daß nun der Natur eine ſchöne Menſchengeſtalt gelingt, müſſen wir daraus erklären, daß der Wille, indem er ſich auf dieſer höchſten Stufe in einem Individuo objektivirt, durch glückliche Umſtände und ſeine Kraft, alle die Hinderniſſe und den Widerſtand vollkommen beſiegt, welche ihm die Willenserſcheinungen niedriger Stufen entgegenſetzen, dergleichen die Naturgeſetze ſind, welchen er die Allen angehörende Materie immer erſt abgewinnen und entreißen muß. Ferner hat die Erſcheinung des Willens auf den obern Stufen immer die Mannigfaltigkeit in ihrer Form: ſchon der Baum iſt nur ein ſyſtematiſches Aggregat der zahllos wiederholten ſproſſenden Faſern: dieſe Zuſammenſetzung nimmt höher herauf immer mehr zu und der menſchliche Körper iſt ein höchſt kombinirtes Syſtem ganz verſchiedener Theile, deren jeder ein dem Ganzen untergeordnetes aber doch auch eigenthümliches Leben, vita propria hat: daß nun alle dieſe Theile grade auf die gehörige Weiſe dem Ganzen untergeordnet und einander nebengeordnet ſind, harmoniſch zur Darſtellung des Ganzen konſpiriren, nichts übermäßig, nichts verkümmert iſt: — dies alles ſind die ſeltenen Bedingungen, deren Reſultat die Schönheit, der vollkommen dargeſtellte Gattungskarakter iſt. — So die Natur. Wie aber die Kunſt? — Man meint, durch Nachahmung der Natur. — Woran ſoll aber der Künſtler ihr gelungenes und nachzuahmendes Werk erkennen und es unter den mislungenen herausfinden; wenn er nicht vor der Erfahrung das Schöne anticipirt? Hat überdies auch jemals die Natur einen in allen Theilen vollkommen ſchönen Menſchen hervorgebracht? — Da hat man gemeint, der Künſtler müſſe die an viele Menſchen einzeln vertheilten ſchönen Theile zuſammenſuchen und aus ihnen ein ſchönes Ganzes zuſammenſetzen: eine verkehrte und beſinnungsloſe Meinung. Denn es frägt ſich abermals, woran ſoll er erkennen, daß grade dieſe Formen die ſchönen ſind und jene nicht? — Auch ſehn wir, wie weit in der Schönheit die alten Teutſchen Maler durch Nachahmung der Natur gekommen ſind. Man betrachte ihre nackten Figuren. — Rein a posteriori und aus bloßer Erfahrung iſt gar keine Erkenntniß des Schönen möglich: ſie iſt immer, wenigſtens zum Theil, a priori, wiewohl von ganz andrer Art, als die uns a priori bewußten Geſtaltungen des Satzes vom Grunde: dieſe betreffen die allgemeine Form der Erſcheinung als ſolcher, wie ſie die dem Individuo mögliche Erkenntniß begründet, das allgemeine Wie des Erſcheinens, und aus dieſer Erkenntniß geht Mathematik und reine Naturwiſſenſchaft hervor: jene andre Erkenntnißart a priori aber, welche die Darſtellung des Schönen möglich macht, betrifft, ſtatt der Form, den Inhalt der Erſcheinungen, ſtatt des Wie, das Was des Erſcheinens. Daß wir alle die menſchliche Schönheit erkennen, wenn wir ſie ſehn, im ächten Künſtler aber dies mit ſolcher Klarheit geſchieht, daß er ſie zeigt, wie er ſie nie geſehn und die Natur in ſeiner Darſtellung übertrifft: dies iſt nur dadurch möglich, daß der Wille, deſſen adäquate Objektität auf ihrer höchſten Stufe hier beurtheilt und gefunden werden ſoll, ja wir ſelbſt ſind. Dadurch allein haben wir in der That eine Anticipation deſſen, was die Natur (die ja eben der Wille iſt, der unſer eigenes Weſen ausmacht) darzuſtellen ſich bemüht: welche Anticipation in dem ächten Genius von dem Grade der Beſonnenheit begleitet iſt, daß er, indem er im einzelnen Dinge deſſen Idee erkennt, gleichſam die Natur auf halbem Worte verſteht und nun rein ausſpricht, was ſie nur ſtammelt, daß er die Schönheit der Form, welche ihr in tauſend Verſuchen mislingt, dem harten Marmor aufdrückt, ſie der Natur gegenüberſtellt, ihr gleichſam zurufend: „das war es, was du ſagen wollteſt!“ — Nur ſo konnte der geniale Grieche den Urtypus der menſchlichen Geſtalt finden und ihn als Kanon der Schule der Skulptur aufſtellen: und auch allein vermöge einer ſolchen Anticipation iſt es uns allen möglich das Schöne, da wo es der Natur im Einzelnen wirklich gelungen iſt, zu erkennen. Dieſe Anticipation iſt das Ideal: es iſt die Idee, ſofern ſie, wenigſtens zur Hälfte, a priori erkannt iſt und indem ſie als ſolche dem a posteriori durch die Natur Gegebenen ergänzend entgegenkommt, für die Kunſt praktiſch wird. Die Möglichkeit ſolcher Anticipation des Schönen a priori im Künſtler, wie ſeiner Anerkennung a posteriori im Kenner, liegt darin, daß Künſtler und Kenner das Anſich der Natur, der ſich objektivirende Wille, ſelbſt ſind: denn nur vom Gleichen, wie Pythagoras ſagte, wird das Gleiche erkannt: nur Natur kann ſich ſelbſt verſtehn:

nur Natur wird ſich ſelbſt ergründen: aber auch nur vom Geiſt wird der Geiſt vernommen.

Die verkehrte Meinung, daß die Griechen das aufgeſtellte Ideal menſchlicher Schönheit ganz empiriſch, durch Zuſammenleſen einzelner ſchöner Theile, hier ein Knie, dort einen Arm entblößend und merkend, aufgefunden hätten, hat übrigens eine ihr ganz analoge im Betreff der Dichtkunſt, nämlich die Annahme, daß z. B. Shakeſpear die unzählig mannigfaltigen, ſo wahren, ſo gehaltenen, ſo aus der Tiefe herausgearbeiteten Karaktere in ſeinen Dramen, aus ſeiner eigenen Erfahrung im Weltleben ſich gemerkt und dann wiedergegeben hätte. Die Unmöglichkeit und Abſurdität ſolcher Annahme bedarf keiner Auseinanderſetzung: es iſt offenbar, daß der Genius, wie er die Werke der bildenden Kunſt nur durch eine ahndende Anticipation des Schönen hervorbringt, ſo die Werke der Dichtkunſt nur durch eine eben ſolche Anticipation des Karakteriſtiſchen, wenn gleich beide der Erfahrung bedürfen, als eines Schema's, woran allein jenes ihnen a priori dunkel Bewußte zur vollen Deutlichkeit hervorgerufen wird und die Möglichkeit beſonnener Darſtellung nunmehr eintritt.

Menſchliche Schönheit wurde oben erklärt als die vollkommenſte Objektivation des Willens auf der höchſten Stufe ſeiner Erkennbarkeit. Sie drückt ſich aus durch die Form: und dieſe liegt im Raum allein und hat keine nothwendige Beziehung auf die Zeit, wie z. B. die Bewegung eine hat. Wir können inſofern ſagen: die adäquate Objektivation des Willens durch eine bloß räumliche Erſcheinung iſt Schönheit, im objektiven Sinn. Die Pflanze iſt keine andre, als eine ſolche bloß räumliche Erſcheinung des Willens, da keine Bewegung und folglich keine Beziehung auf die Zeit (abgeſehn von ihrer Entwickelung) zum Ausdruck ihres Weſens gehört: ihre bloße Geſtalt ſpricht ihr ganzes Weſen aus und legt es offen dar. Thier und Menſch aber bedürfen zur vollſtändigen Offenbarung des in ihnen erſcheinenden Willens noch einer Reihe von Handlungen, wodurch jene Erſcheinung in ihnen eine unmittelbare Beziehung auf die Zeit erhält. Dies Alles iſt ſchon im vorigen Buch erörtert worden: an unſre gegenwärtige Betrachtung knüpft es ſich durch Folgendes. Wie die bloß räumliche Erſcheinung des Willens dieſen auf jeder beſtimmten Stufe vollkommen oder unvollkommen objektiviren kann, was eben Schönheit oder Häßlichkeit ausmacht; ſo kann auch die zeitliche Objektivation des Willens, d. i. die Handlung und zwar die unmittelbare, alſo die Bewegung, dem Willen, der ſich in ihr objektivirt, rein und vollkommen entſprechen, ohne fremde Beimiſchung, ohne Ueberflüſſiges, ohne Ermangelndes, nur grade den beſtimmten jedesmaligen Willensakt ausdrückend; — oder auch dies Alles ſich umgekehrt verhalten. Im erſten Fall geſchieht die Bewegung mit Grazie; im andern davon. Wie alſo Schönheit die entſprechende Darſtellung des Willens überhaupt durch ſeine bloß räumliche Erſcheinung iſt; ſo iſt Grazie die entſprechende Darſtellung des Willens durch ſeine zeitliche Erſcheinung, d. h. der vollkommen richtige und angemeſſene Ausdruck jedes Willensaktes, durch die ihn objektivirende Bewegung und Stellung. Da Bewegung und Stellung den Leib ſchon vorausſetzen; ſo iſt Winckelmanns Ausdruck ſehr richtig und treffend, wenn er ſagt: „Die Grazie iſt das eigenthümliche Verhältniß der handelnden Perſon zur Handlung.“ (Werke, Bd. 1. p. 258.) Es ergiebt ſich von ſelbſt, daß Pflanzen zwar Schönheit, aber keine Grazie beigelegt werden kann, es ſei denn im figürlichen Sinn, Thieren und Menſchen aber beides, Schönheit und Grazie. Die Grazie beſteht, dem Geſagten zufolge, darin, daß jede Bewegung und Stellung auf die leichteſte, angemeſſenſte und bequemſte Art ausgeführt werde und ſonach der rein entſprechende Ausdruck ihrer Abſicht oder des Willensaktes ſei, ohne Ueberflüſſiges, was als zweckwidriges, bedeutungsloſes Handtieren oder verdrehte Stellung, ohne Ermangelndes, was als hölzerne Steifheit ſich darſtellt.

Es gehört, wie oben erwähnt, zum Auszeichnenden der Menſchheit, daß bei ihr der Karakter der Gattung und der des Individuums auseinandertreten, ſo daß, wie im vorigen Buch geſagt, jeder Menſch gewiſſermaaßen eine ganz eigenthümliche Idee darſtellt. Die Künſte daher, deren Zweck die Darſtellung der Idee der Menſchheit iſt, haben neben der Schönheit, dem Karakter der Gattung, noch den Karakter des Individuums, welcher vorzugsweiſe Karakter genannt wird, zur Aufgabe: dieſen jedoch auch nur wieder, ſofern er nicht als etwas Zufälliges, dem Individuo in ſeiner Einzelnheit ganz und gar Eigenthümliches anzuſehn iſt, ſondern nur als eine grade in dieſem Individuo beſonders hervortretende Seite der Idee der Menſchheit, zu deren Offenbarung die Darſtellung eines ſolchen Individuums daher zweckdienlich iſt. Alſo muß der Karakter, obzwar als ſolcher individuell, dennoch idealiſch, d. h. mit Hervorhebung ſeiner Bedeutſamkeit in Hinſicht auf die Idee der Menſchheit überhaupt (zu deren Objektivirung er auf ſeine Weiſe beiträgt) aufgefaßt und dargeſtellt werden: außerdem iſt die Darſtellung

Porträtt, Wiederholung des Einzelnen als ſolchen, mit allen Zufälligkeiten. (Und ſelbſt auch das Porträtt ſoll, wie Winckelmann ſagt, das Ideal des Individuums ſeyn.)

Jener idealiſch aufzufaſſende Karakter, der die Hervorhebung einer eigenthümlichen Seite der Idee der Menſchheit iſt, ſtellt ſich nun ſichtbar dar, theils durch die bleibende Phyſionomie und Korporiſation, theils durch vorübergehenden Affekt und Leidenſchaft, Modifikation des Erkennens und Wollens gegenſeitig durch einander, welches alles ſich in Miene und Bewegung ausdrückt. Da das Individuum immer der Menſchheit angehört und andrerſeits die Menſchheit ſich immer im Individuo und ſogar mit eigenthümlicher idealer Bedeutſamkeit deſſelben offenbart; ſo darf weder die Schönheit durch den Karakter, noch dieſer durch jene aufgehoben werden: weil Aufhebung des Gattungskarakters durch den des Individuums Karikatur, und Aufhebung des Individuellen, durch den Gattungskarakter Bedeutungsloſigkeit geben würde. Daher wird die Darſtellung, indem ſie auf Schönheit ausgeht, welches hauptſächlich die Skulptur thut, dennoch dieſe (d. i. den Gattungskarakter) immer in etwas durch den individuellen Karakter modifiziren und die Idee der Menſchheit immer auf eine beſtimmte individuelle Weiſe, eine beſondre Seite derſelben hervorhebend, ausdrücken, weil das menſchliche Individuum als ſolches gewiſſermaaßen die Dignität einer eigenen Idee hat und der Idee der Menſchheit es eben weſentlich iſt, daß ſie ſich in Individuen von eigenthümlicher Bedeutſamkeit darſtellt. Daher finden wir in den Werken der Alten die von ihnen deutlich aufgefaßte Schönheit nicht durch eine einzige, ſondern durch viele, verſchiedenen Karakter tragende Geſtalten ausgedrückt, gleichſam immer von einer andern Seite gefaßt, und demzufolge anders dargeſtellt im Apoll, anders im Bakchus, anders im Herkules, anders im Antinous: ja das Karakteriſtiſche kann das Schöne beſchränken und endlich ſogar bis zur Häßlichkeit hervortreten im trunkenen Silen, im Faun u. ſ. w. Geht aber das Karakteriſtiſche bis zur wirklichen Aufhebung des Karakters der Gattung, alſo bis zum Unnatürlichen; ſo wird es Karikatur. — Noch viel weniger aber als die Schönheit darf die Grazie durch das Karakteriſtiſche beeinträchtigt werden: welche Stellung und Bewegung auch der Ausdruck des Karakters erfordert; ſo muß ſie doch auf die der Perſon angemeſſenſte, zweckmäßigſte, leichteſte Weiſe vollzogen werden. Dies wird nicht nur der Bildhauer und Maler, ſondern auch jeder gute Schauſpieler beobachten: ſonſt entſteht auch hier Karikatur, als Verzerrung, Verrenkung.

In der Skulptur bleiben Schönheit und Grazie die Hauptſache. Der eigentliche Karakter des Geiſtes, hervortretend in Affekt, Leidenſchaft, Wechſelſpiel des Erkennens und Wollens, durch den Ausdruck des Geſichts und der Geberde allein darſtellbar, iſt vorzüglich Eigenthum der Malerei. Denn obwohl Augen und Farbe, welche außer dem Gebiet der Skulptur liegen, viel zur Schönheit beitragen; ſo ſind ſie doch für den Karakter noch weit weſentlicher. Ferner entfaltet ſich die Schönheit vollſtändiger der Betrachtung aus mehreren Standpunkten: hingegen kann der Ausdruck, der Karakter, auch aus einem Standpunkt vollkommen aufgefaßt werden.

Weil Schönheit offenbar der Hauptzweck der Skulptur iſt, hat Leſſing die Thatſache, daß der

Laokoon nicht ſchreit, daraus zu erklären geſucht, daß das Schreien mit der Schönheit nicht zu vereinigen ſei. Da dem Leſſing dieſer Gegenſtand das Thema oder wenigſtens der Anknüpfungspunkt eines eigenen Buches ward, auch vor und nach ihm ſo vieles über denſelben geſchrieben iſt, ſo möge es mir vergönnt ſeyn, hier epiſodiſch meine Meinung darüber vorzutragen, obwohl eine ſo ſpecielle Erörterung nicht eigentlich in den Zuſammenhang unſerer durchaus auf das Allgemeine gerichteten Betrachtung gehört.

Daß Laokoon, in der berühmten Gruppe, nicht ſchreit, iſt offenbar, und die allgemeine, immer wiederkehrende Befremdung darüber muß daher rühren, daß in ſeiner Lage wir alle ſchreien würden: und ſo fordert es auch die Natur, da bei dem heftigſten phyſiſchen Schmerz und plötzlich eingetretener größter körperlicher Angſt, alle Reflexion, die etwa ein ſchweigendes Dulden herbeiführen könnte, gänzlich aus dem Bewußtſeyn verdrängt wird, und die Natur ſich durch Schreien Luft macht, wodurch ſie zugleich den Schmerz und die Angſt ausdrückt, den Retter herbeiruft und den Angreifer ſchreckt. Schon Winckelmann vermißte daher den Ausdruck des Schreiens: aber indem er die Rechtfertigung des Künſtlers ſuchte, machte er eigentlich den Laokoon zu einem Stoiker, der es ſeiner Würde nicht gemäß hält, secundum naturam zu ſchreien, ſondern zu ſeinem Schmerz ſich noch den nutzloſen Zwang auflegt, die Aeußerungen deſſelben zu verbeißen: Winckelmann ſieht daher in ihm „den geprüften Geiſt eines großen Mannes, „welcher mit Martern ringt und den Ausdruck der „Empfindung zu unterdrücken und in ſich zu verſchließen ſucht: er bricht nicht in lautes Geſchrei

„aus, wie beim Virgil, ſondern es entſteigen ihm „nur bange Seufzer,“ u. ſ. w., (Werke, Bd. 7. p. 98. — Daſſelbe ausführlicher Bd. 6. p. 104, seqq.) — Dieſe Meinung Winckelmanns kritiſirte nun Leſſing in ſeinem Laokoon und verbeſſerte ſie auf die oben angegebene Weiſe: an die Stelle des pſychologiſchen Grundes ſetzte er den rein äſthetiſchen, daß die Schönheit, das Princip der alten Kunſt, den Ausdruck des Schreiens nicht zulaſſe. Ein anderes Argument, das er hinzufügt, daß nämlich nicht ein ganz vorübergehender und keiner Dauer fähiger Zuſtand im unbeweglichen Kunſtwerk dargeſtellt werden dürfe, hat hundert Beiſpiele von vortrefflichen Figuren gegen ſich, die in ganz flüchtigen Bewegungen, tanzend, ringend, haſchend u. ſ. w. feſtgehalten ſind. Ja Göthe in dem Aufſatz über den Laokoon, welcher die Propyläen eröffnet, (p. 8.) hält die Wahl eines ſolchen ganz vorübergehenden Moments gradezu für nothwendig. — In unſern Tagen entſchied nun Hirt (Horen, 1797, 10s St.), alles auf die höchſte Wahrheit des Ausdrucks zurückführend, die Sache dahin, daß Laokoon nicht ſchreit, weil er, ſchon im Begriff am Stickfluß zu ſterben, nicht mehr ſchreien kann. Zuletzt hat Fernow (Römiſche Studien, Bd. 1, p. 426 seqq.) alle jene drei Meinungen erörtert und abgewogen, ſelbſt jedoch keine neue hinzugethan, ſondern jene drei vermittelt und vereinigt.

Ich kann nicht umhin mich zu verwundern, daß ſo nachdenkende und ſcharfſichtige Männer mühſam unzulängliche Gründe aus der Ferne herbeiziehn, pſychologiſche, ja phyſiologiſche Argumente ergreifen, um eine Sache zu erklären, deren Grund ganz nahe liegt und dem Unbefangenen gleich offenbar iſt, — und beſonders daß Leſſing, welcher der richtigen Erklärung ſo nahe kam, dennoch den eigentlichen Punkt keineswegs traf.

Vor aller pſychologiſchen und phyſiologiſchen Unterſuchung, ob Laokoon in ſeiner Lage ſchreien wird oder nicht, welches ich übrigens ganz und gar bejahen würde, iſt in Hinſicht auf die Gruppe zu entſcheiden, daß das Schreien in ihr nicht dargeſtellt werden durfte, allein aus dem Grunde, weil die Darſtellung deſſelben gänzlich außer dem Gebiete der Skulptur liegt. Man konnte nicht aus Marmor einen ſchreienden Laokoon hervorbringen, ſondern nur einen den Mund aufreißenden und zu ſchreien ſich fruchtlos bemühenden. Das Weſen und folglich auch die Wirkung des Schreiens auf den Zuſchauer, liegt ganz allein im Laut, nicht im Mundaufſperren. Dieſes letztere, das Schreien nothwendig begleitende Phänomen muß erſt durch den dadurch hervorgebrachten Laut motivirt und gerechtfertigt werden: dann iſt es, als für die Handlung charakteriſtiſch, zuläſſig, ja nothwendig, wenn es gleich der Schönheit Abbruch thut. Allein in der bildenden Kunſt, der die Darſtellung des Schreiens ſelbſt ganz fremd und unmöglich iſt, das gewaltſame, alle Züge und den übrigen Ausdruck ſtörende Mittel zum Schreien, das Mundaufſperren darſtellen, wäre wirklich unverſtändig, weil man dann das im Uebrigen viele Aufopferungen fordernde Mittel vor die Augen brächte, während der Zweck deſſelben, das Schreien ſelbſt, zuſammt deſſen Wirkung auf das Gemüth, ausbliebe. Ja, was noch mehr iſt, man brächte dadurch den jedesmal lächerlichen Anblick einer ohne Wirkung bleibenden Anſtrengung hervor, wirklich dem zu vergleichen, welchen ſich ein Spaßvogel verſchaffte, indem er dem ſchlafenden

Nachtwächter das Horn mit Wachs feſt verſtopfte, ihn dann mit Feuergeſchrei weckte und ſich an deſſen fruchtloſen Anſtrengungen zum Blaſen ergötzte. — Wo hingegen die Darſtellung des Schreiens im Gebiet der darſtellenden Kunſt liegt, iſt es durchaus zuläſſig, weil es der Wahrheit dient, d. i. der vollſtändigen Darſtellung der Idee. So in der Dichtkunſt, welche zur anſchaulichen Darſtellung die Phantaſie des Leſers in Anſpruch nimmt: daher ſchreit bei Virgil der Laokoon wie ein Stier, der ſich losgeriſſen, nachdem ihn die Axt getroffen: daher läßt Homer (Il. XX, 48 — 53) den Mars und die Minerva ganz entſetzlich ſchreien, ihrer Götterwürde ſowohl als Götterſchönheit unbeſchadet. Eben ſo in der Schauſpielkunſt: Laokoon auf der Bühne mußte ſchlechterdings ſchreien: auch läßt Sophokles den Philoktet ſchreien, und er wird auf der alten Bühne allerdings wirklich geſchrien haben. Als eines ganz ähnlichen Falles, erinnre ich mich in London den berühmten Schauſpieler **Kemble**, in einem aus dem Teutſchen überſetzten Stück, Pizarro, den Amerikaner Rolla darſtellen geſehn zu haben, einen Halbwilden, aber von ſehr edlem Karakter: dennoch, als er verwundet wurde, ſchrie er laut und heftig auf, was von großer und vortrefflicher Wirkung war, weil es als höchſt karakteriſtiſch zur Wahrheit viel beitrug. — Hingegen ein gemalter oder ſteinerner ſtummer Schreier wäre noch viel lächerlicher als gemalte Muſik, die ſchon in Göthe's Propyläen gerügt wird, da das Schreien dem übrigen Ausdruck und der Schönheit viel mehr Abbruch thut, als die Muſik, welche meiſtens nur Hände und Arme beſchäftigt und als eine die Perſon karakteriſirende Handlung anzuſehen iſt, ja inſofern ganz füglich gemalt werden kann, ſobald ſie nur keine gewaltſame Bewegung des Körpers oder Verziehung des Mundes erfordert: ſo z. B. die heilige Cäcilia an der Orgel u. a. m. — Weil nun alſo, wegen der Grenzen der Kunſt, der Schmerz des Laokoon nicht durch Schreien ausgedrückt werden durfte, mußte der Künſtler jeden andern Ausdruck deſſelben in Bewegung ſetzen: dies hat er in der höchſten Vollendung geleiſtet, wie es Winckelmann (Werke: Bd. 6. p. 104 seqq.) ſo meiſterhaft ſchildert, deſſen vortreffliche Beſchreibung daher ihren vollen Werth und Wahrheit behält, ſobald man nur vom Unterlegen Stoiſcher Geſinnung abſtrahirt.

Weil Schönheit nebſt Grazie der Hauptgegenſtand der Skulptur iſt, liebt ſie das Nackte und leidet Bekleidung nur ſofern dieſe die Formen nicht verbirgt. Sie bedient ſich der Drapperie nicht als einer Verhüllung, ſondern als einer mittelbaren Darſtellung der Form, welche Darſtellungsweiſe den Verſtand ſehr beſchäftigt, indem er zur Anſchauung der Urſache, nämlich der Form des Körpers, nur durch die allein unmittelbar gegebene Wirkung, den Faltenwurf, gelangt. Sonach iſt in der Skulptur die Drapperie gewiſſermaaßen das, was in der Malerei die Verkürzung iſt. Beide ſind Andeutungen, aber nicht ſymboliſche, ſondern ſolche, welche, wenn ſie gelungen ſind, den Verſtand unmittelbar zwingen das Angedeutete, eben ſo als ob es wirklich gegeben wäre, anzuſchauen.

Es ſei mir erlaubt hier beiläufig ein die redenden Künſte betreffendes Gleichniß einzuſchalten. Nämlich, wie die ſchöne Körperform bei der leichteſten oder bei gar keiner Bekleidung am vortheilhafteſten ſichtbar iſt, und daher ein ſehr ſchöner Menſch, wenn er zugleich Geſchmack hätte und auch demſelben folgen dürfte, am liebſten beinahe nackt, nur nach Weiſe der Antiken bekleidet, gehn würde; — eben ſo nun wird jeder ſchöne und gedankenreiche Geiſt ſich immer auf die natürlichſte, unumwundenſte, einfachſte Weiſe ausdrücken, beſtrebt, wenn es irgend möglich iſt, ſeine Gedanken Andern mitzutheilen, um dadurch die Einſamkeit, die er in einer Welt wie dieſe empfinden muß, ſich zu erleichtern: umgekehrt nun aber wird Geiſtesarmuth, Verworrenheit, Verſchrobenheit ſich in die geſuchteſten Ausdrücke und dunkelſten Redensarten kleiden, um ſo in ſchwierige und pomphafte Phraſen kleine, winzige, nüchterne, oder alltägliche Gedanken zu verhüllen, demjenigen gleich, der, weil ihm die Majeſtät der Schönheit abgeht, dieſen Mangel durch die Kleidung erſetzen will und unter barbariſchem Putz, Flittern, Federn, Krauſen, Puffen und Mantel die Winzigkeit oder Häßlichkeit ſeiner Perſon zu verſtecken ſucht. So verlegen wie dieſer, wenn er nackt gehn ſollte, wäre mancher Autor, wenn man ihn zwänge, ſein ſo pomphaftes, dunkles Buch in deſſen kleinen, klaren Inhalt zu überſetzen.

Die Historienmalerei hat nun neben der Schönheit und Grazie noch den Karakter zum Hauptgegenſtand, worunter überhaupt zu verſtehen iſt die Darſtellung des Willens auf der höchſten Stufe ſeiner Objektität, wo das Individuum als Hervorhebung einer beſonderen Seite der Idee der Menſchheit, eigenthümliche Bedeutſamkeit hat und dieſe nicht durch die bloße Geſtalt allein, ſondern durch Handlung jeder Art und die ſie veranlaſſenden und begleitenden Modifikationen des Erkennens und Wollens, ſichtbar in Miene und Geberde, zu erkennen giebt. Indem die Idee der Menſchheit in dieſem Umfang dargeſtellt werden ſoll, muß die Entfaltung ihrer Vielſeitigkeit in bedeutungsvollen Individuen vor die Augen gebracht werden; und dieſe wieder können in ihrer Bedeutſamkeit nur durch mannigfaltige Scenen, Vorgänge und Handlungen ſichtbar gemacht werden. Dieſe ihre unendliche Aufgabe löſt nun die Hiſtorienmalerei dadurch, daß ſie Lebensſcenen jeder Art, von großer und geringer Bedeutſamkeit vor die Augen bringt. Weder irgend ein Individuum, noch irgend eine Handlung kann ohne Bedeutung ſeyn: in allen und durch alle entfaltet ſich mehr und mehr die Idee der Menſchheit. Darum iſt durchaus kein Vorgang des Menſchenlebens von der Malerei auszuſchließen. Man thut folglich den vortrefflichen Malern der Niederländiſchen Schule großes Unrecht, wenn man bloß ihre techniſche Fertigkeit ſchätzt, im Uebrigen aber verachtend auf ſie herabſieht, weil ſie meiſtens Gegenſtände aus dem gemeinen Leben darſtellten, man hingegen nur die Vorfälle aus der Weltgeſchichte oder Bibliſchen Hiſtorie für bedeutſam hält. Man ſollte zuvörderſt bedenken, daß die innere Bedeutſamkeit einer Handlung von der äußern ganz verſchieden iſt und beide oft getrennt von einander einhergehn. Die äußere Bedeutſamkeit iſt die Wichtigkeit einer Handlung in Beziehung auf die Folge derſelben für und in der wirklichen Welt; alſo nach dem Satz vom Grunde. Die innere Bedeutſamkeit iſt die Tiefe der Einſicht in die Idee der Menſchheit, welche ſie eröffnet, indem ſie die ſeltener hervortretenden Seiten jener Idee an das Licht zieht, dadurch daß ſie deutlich und entſchieden ſich ausſprechende Individualitäten, durch zweckmäßig geſtellte Umſtände, ihre Eigenthümlichkeiten entfalten läßt. Nur die innere Bedeutſamkeit gilt in der Kunſt: die äußere gilt in der Geſchichte. Beide ſind völlig unabhängig von einander, können zuſammen eintreten, aber auch jede allein erſcheinen. Eine für die Geſchichte höchſt bedeutende Handlung kann an innrer Bedeutſamkeit eine ſehr alltägliche und gemeine ſeyn: und umgekehrt kann eine Scene aus dem alltäglichen Leben von großer innerer Bedeutſamkeit ſeyn, wenn in ihr menſchliche Individuen und menſchliches Thun und Wollen bis auf die verborgenſten Falten in einem hellen und deutlichen Lichte erſcheinen. Auch kann, bei ſehr verſchiedener äußerer Bedeutſamkeit, die innere die gleiche und ſelbe ſeyn, ſo z. B. es für dieſe gleich gelten, ob Miniſter über der Landkarte um Länder und Völker ſtreiten, oder Bauern in der Schenke über Spielkarten- und Würfeln ſich gegenſeitig ihr Recht darthun wollen. Außerdem ſind die Scenen und Vorgänge, welche das Leben ſo vieler Millionen von Menſchen ausmachen, ihr Thun und Treiben, ihre Noth und ihre Freude, ſchon deshalb wichtig genug, um Gegenſtand der Kunſt zu ſeyn und müſſen, durch ihre reiche Mannigfaltigkeit, Stoff genug geben zur Entfaltung der vielſeitigen Idee der Menſchheit. Endlich haben die geſchichtlichen und nach Außen bedeutenden Vorwürfe der Malerei oft den Nachtheil, das grade das Bedeutende derſelben nicht anſchaulich darſtellbar iſt, ſondern hinzugedacht werden muß. In dieſer Hinſicht muß überhaupt die nominale Bedeutung des Bildes von der realen unterſchieden werden: jene iſt die äußere, aber nur als Begriff hinzukommende Bedeutung: dieſe die Seite der Idee der Menſchheit, welche durch das Bild für die Anſchauung offenbar wird. Z. B. jene ſei Moſes von der Aegyptiſchen Prinzeſſin gefunden; ein für die Geſchichte höchſt wichtiger Moment: die reale Bedeutung hingegen, das der Anſchauung wirklich Gegebene, iſt ein Findelkind von einer vornehmen

Frau aus ſeiner ſchwimmenden Wiege gerettet: ein Vorfall der ſich öfter ereignet haben mag. Das Koſtüme allein kann hier jenen beſtimmten hiſtoriſchen Fall dem Gelehrten kenntlich machen: aber das Koſtüm iſt nur für die nominale Bedeutung gültig, für die reale aber gleichgültig, denn dieſe letztere kennt nur den Menſchen als ſolchen, nicht die willkürlichen Formen. Aus der Geſchichte genommene Vorwürfe haben vor den aus der bloßen Möglichkeit genommenen und daher nicht individuell, ſondern nur generell zu benennenden, nichts voraus: denn das eigentlich Bedeutſame in jenen iſt doch nicht das Individuelle, nicht die einzelne Begebenheit als ſolche, ſondern das Allgemeine in ihr, die Seite der Idee der Menſchheit, die ſich durch ſie ausſpricht. Andrerſeits ſind aber auch beſtimmte hiſtoriſche Gegenſtände deshalb keineswegs zu verwerfen: nur geht die eigentlich künſtleriſche Anſicht derſelben, ſowohl im Maler als im Betrachter, nie auf das individuell Einzelne in ihnen, was eigentlich das Hiſtoriſche ausmacht, ſondern auf das Allgemeine, das ſich darin ausſpricht, auf die Idee. Auch ſind nur ſolche hiſtoriſche Gegenſtände zu wählen, wo die Hauptſache wirklich darſtellbar iſt und nicht bloß hinzugedacht werden muß: ſonſt entfernt ſich die nominale Bedeutung zu ſehr von der realen; das bei dem Bilde bloß Gedachte wird das Wichtigſte und thut dem Angeſchauten Abbruch. Wenn ſchon auf der Bühne es nicht taugt, daß (wie im franzöſiſchen Trauerſpiele) die Hauptſache hinter der Scene vorgeht; ſo iſt es im Bilde offenbar ein noch weit größerer Fehler. Entſchieden nachtheilig wirken hiſtoriſche Vorwürfe nur dann, wann ſie den Maler auf ein willkürlich und nicht nach Kunſtzwecken, ſondern nach andern gewähltes Feld beſchränken, vollends aber wann dieſes Feld an maleriſchen und bedeutenden Gegenſtänden arm iſt, wenn es z. B. die Geſchichte eines kleinen, abgeſonderten, eigenſinnigen, hierarchiſch d. h. durch Wahn beherrſchten, von den gleichzeitigen großen Völkern des Orients und Occidents verachteten Winkelvolks iſt, wie die Juden. — Da einmal zwiſchen uns und allen alten Völkern die Völkerwanderung ſo liegt, wie zwiſchen der jetzigen Erdoberfläche und jener, deren Organiſationen ſich uns nur verſteinert zeigen, der einſtige Wechſel des Meeresbettes; ſo iſt es überhaupt als ein großes Unglück anzuſehn, daß das Volk, deſſen geweſene Kultur der unſrigen hauptſächlich zur Unterlage dienen ſollte, nicht etwa die Indier, oder die Griechen, oder auch nur die Römer waren, ſondern grade dieſe Juden. Beſonders aber war es für die genialen Maler Italiens, im 15ten und 16ten Jahrhundert, ein ſchlimmer Stern, daß ſie in dem engen Kreiſe, an den ſie für die Wahl der Vorwürfe willkürlich gewieſen waren, zu Miſeren aller Art greifen mußten: denn das Neue Teſtament iſt, ſeinem hiſtoriſchen Theile nach, für die Malerei faſt noch ungünſtiger als das Alte, und die darauf folgende Geſchichte der Märtyrer und Kirchenlehrer gar ein unglücklicher Gegenſtand. Jedoch hat man von den Bildern, deren Gegenſtand das Geſchichtliche oder Mythologiſche des Judenthums und Chriſtenthums iſt, gar ſehr diejenigen zu unterſcheiden, in welchen der eigentliche, d. h. der ethiſche Geiſt des Chriſtenthums für die Anſchauung offenbart wird, durch Darſtellung von Menſchen, welche dieſes Geiſtes voll ſind. Dieſe Darſtellungen ſind in der That die höchſten und bewundrungswürdigſten Leiſtungen der Malerkunſt: auch ſind ſie nur den größten Meiſtern dieſer Kunſt, beſonders dem Raphael und dem Correggio, dieſem zumal in ſeinen früheren Bildern, gelungen. Gemälde dieſer Art ſind eigentlich gar nicht den hiſtoriſchen beizuzählen: denn ſie ſtellen meiſtens keine Begebenheit, keine Handlung dar; ſondern ſind bloße Zuſammenſtellungen von Heiligen, dem Erlöſer ſelbſt, oft noch als Kind, mit ſeiner Mutter, Engeln u. ſ. w. In ihren Mienen, beſonders den Augen, ſehn wir den Ausdruck, den Wiederſchein, der vollkommenſten Erkenntniß, derjenigen nämlich, welche nicht auf einzelne Dinge gerichtet iſt, ſondern die Ideen, alſo das ganze Weſen der Welt und des Lebens, vollkommen aufgefaßt hat, welche Erkenntniß in ihnen auf den Willen zurückwirkend, nicht, wie jene andere, Motive für denſelben liefert, ſondern im Gegentheil ein Quietiv alles Wollens geworden iſt, aus welchem die vollkommene Reſignation, die der innerſte Geiſt des Chriſtenthums wie der Indiſchen Weisheit iſt, das Aufgeben alles Wollens, die Zurückwendung, Aufhebung des Willens und mit ihm des ganzen Weſens dieſer Welt, alſo die Erlöſung, hervorgegangen iſt. So ſprachen jene ewig preiswürdigen Meiſter der Kunſt durch ihre Werke die höchſte Weisheit anſchaulich aus. Und hier iſt der Gipfel aller Kunſt, die, nachdem ſie den Willen, in ſeiner adäquaten Objektität, den Ideen, durch alle Stufen verfolgt hat, von den niedrigſten, wo ihn Urſachen, dann wo ihn Reize und endlich wo ihn Motive ſo mannigfach bewegen und ſein Weſen entfalten, nunmehr endigt mit der Darſtellung ſeiner freien Selbſtaufhebung durch das eine große Quietiv, welches ihm aufgeht aus der vollkommenſten Erkenntniß ſeines eigenen Weſens *).

---

*) Dieſe Stelle ſetzt zu ihrem Verſtändniß das folgende Buch ganz und gar voraus.

Allen unſern bisherigen Betrachtungen über die Kunſt liegt überall die Wahrheit zum Grunde, daß das Objekt der Kunſt, deſſen Darſtellung der Zweck des Künſtlers iſt, deſſen Erkenntniß folglich ſeinem Werk als Keim und Urſprung vorhergehn muß, — die Idee iſt und durchaus nichts anderes: nicht das einzelne Ding, das Objekt der gemeinen Auffaſſung; auch nicht der Begriff, das Objekt des vernünftigen Denkens und der Wiſſenſchaft. Obgleich Idee und Begriff etwas Gemeinſames haben, darin, daß beide als Einheiten eine Vielheit wirklicher Dinge vertreten; ſo wird doch die große Verſchiedenheit beider, aus dem was im erſten Buch über den Begriff und im gegenwärtigen über die Idee geſagt iſt, deutlich und einleuchtend genug geworden ſeyn. Daß jedoch auch ſchon Platon dieſen Unterſchied rein aufgefaßt habe, will ich keineswegs behaupten: vielmehr ſind manche ſeiner Beiſpiele von Ideen und ſeiner Erörterungen über dieſelben bloß auf Begriffe anwendbar. Wir laſſen inzwiſchen dieſes auf ſich beruhen und gehn unſern eigenen Weg, erfreut ſo oft wir die Spur eines großen und edlen Geiſtes betreten, jedoch nicht ſeine Fußſtapfen, ſondern unſer Ziel verfolgend. — Der Begriff iſt abſtrakt, diskurſiv, innerhalb ſeiner Sphäre völlig unbeſtimmt, nur ihrer Gränze nach beſtimmt, Jedem der nur Vernunft hat erreichbar und faßlich, durch Worte ohne weitere Vermittelung mittheilbar, durch ſeine Definition ganz zu erſchöpfen. Die Idee dagegen, allenfalls als adäquater Repräſentant des Begriffs zu definiren, iſt durchaus anſchaulich und obwohl eine unendliche Menge einzelner Dinge vertretend, dennoch durchgängig beſtimmt: vom Individuo als ſolchem wird ſie nie erkannt, ſondern nur von dem, der ſich über alles Wollen und alle Individualität zum reinen Subjekt des Erkennens erhoben hat: alſo iſt ſie nur dem Genius und ſodann dem, welcher durch, meiſtens von den Werken des Genius veranlaßte, Erhöhung ſeiner reinen Erkenntnißkraft, in einer genialen Stimmung iſt, erreichbar: daher iſt ſie nicht ſchlechthin, ſondern nur bedingt mittheilbar, indem die aufgefaßte und im Kunſtwerk wiederholte Idee Jeden nur nach Maasgabe ſeines eigenen intellektualen Werthes anſpricht und daher grade die vortrefflichſten Werke jeder Kunſt, die edelſten Erzeugniſſe des Genius, der ſtumpfen Majorität der Menſchen ewig verſchloſſene Bücher bleiben müſſen und ihr unzugänglich ſind, durch eine weite Kluft von ihr getrennt, gleich wie der Umgang der Fürſten dem Pöbel unzugänglich iſt. Zwar laſſen auch die Platteſten die anerkannt großen Werke auf Autorität gelten, um nämlich ihre eigene Schwäche nicht zu entblößen: doch bleiben ſie im Stillen ſtets bereit, ihr Verdammungsurtheil darüber auszuſprechen, ſobald man ſie hoffen läßt, daß ſie es können, ohne ſich zu kompromittiren, wo ſich dann ihr lang verhaltener Haß gegen alles Große und Schöne, das ſie nie anſprach und eben dadurch demüthigte, und gegen die Urheber deſſelben, freudig Luft macht. Denn überhaupt um fremden Werth willig und frei anzuerkennen und gelten zu laſſen, muß man eigenen haben. Hierauf gründet ſich die Nothwendigkeit der Beſcheidenheit bei allem Verdienſt, wie auch der unverhältnißmäßig laute Ruhm dieſer Tugend, welche allein, aus allen ihren Schweſtern, von Jedem der es wagt einen irgendwie ausgezeichneten Mann zu preiſen, jedesmal ſeinem Lobe angehängt wird, um zu verſöhnen und den Zorn der Werthloſigkeit zu ſtillen. — Endlich kann man den Unterſchied zwiſchen Begriff und Idee noch gleichnißweiſe ausdrücken, indem man ſagt: der

Begriff gleicht einem todten Behältniß, in welchem, was man hineingelegt hat, wirklich neben einander liegt, aus welchem ſich aber auch nicht mehr herausnehmen läßt (durch analytiſche Urtheile), als man hineingelegt hat (durch ſynthetiſche Reflexion): die Idee hingegen entwickelt in dem, welcher ſie gefaßt hat, Vorſtellungen, die in Hinſicht auf den ihr gleichnamigen Begriff neu ſind: ſie gleicht einem lebendigen, ſich entwickelnden, mit Zeugungskraft begabten Organismus, welcher hervorbringt, was nicht in ihm eingeſchachtelt lag.

Allem Geſagten zufolge iſt nun der Begriff, ſo nützlich er für das Leben, und ſo brauchbar, nothwendig und ergiebig er für die Wiſſenſchaft iſt, für die Kunſt ewig unfruchtbar. Hingegen iſt die aufgefaßte Idee die wahre und einzige Quelle jedes ächten Kunſtwerks. In ihrer kräftigen Urſprünglichkeit wird ſie nur aus dem Leben ſelbſt, aus der Natur, aus der Welt geſchöpft, und auch nur von dem ächten Genius, oder von dem für den Augenblick bis zur Genialität Begeiſterten. Nur aus ſolcher unmittelbaren Empfängniß entſtehn ächte Werke, die unſterbliches Leben in ſich tragen. Eben weil die Idee anſchaulich iſt und bleibt, iſt ſich der Künſtler der Abſicht und des Ziels ſeines Werkes nicht in abstracto bewußt; nicht ein Begriff, ſondern eine Idee ſchwebt ihm vor: daher kann er von ſeinem Thun keine Rechenſchaft geben: er arbeitet, wie die Leute ſich ausdrücken, aus bloßem Gefühl und unbewußt, ja inſtinktmäßig. Hingegen Nachahmer, Manieriſten, imitatorum servum pecus, gehn in der Kunſt vom Begriff aus: ſie merken ſich was an ächten Werken gefällt und wirkt, machen ſich es deutlich, faſſen es im Begriff, alſo abſtrakt, auf und ahmen es nun, offen oder verſteckt, mit kluger Abſichtlichkeit nach. Sie ſaugen, gleich paraſitiſchen Pflanzen, ihre Nahrung aus fremden Werken, und tragen, gleich den Polypen, die Farbe ihrer Nahrung. Ja man könnte, im Vergleichen noch weiter gehend, behaupten, ſie glichen Maſchinen, die, was man hineinlegt, zwar ſehr fein zerhacken und durch einander mengen, aber nie verdauen können, ſo daß ſich die fremden Beſtandtheile noch immer wiederfinden, aus der Miſchung hervorſuchen und ſondern ließen: der Genius allein gliche dagegen dem organiſchen, aſſimilirenden, umwandelnden und producirenden Leibe. Denn er wird von den Vorgängern und ihren Werken zwar erzogen und gebildet; aber befruchtet wird er nur vom Leben und der Welt ſelbſt unmittelbar, durch den Eindruck des Anſchaulichen: daher ſchadet auch die höchſte Bildung doch nie ſeiner Originalität. Alle Nachahmer, alle Manieriſten faſſen das Weſen fremder muſterhafter Leiſtungen im Begriffe auf: aber Begriffe können nie einem Werke inneres Leben ertheilen. Das Zeitalter, d. h. die jedesmalige ſtumpfe Menge, kennt ſelbſt nur Begriffe und klebt daran, nimmt daher manierirte Werke mit ſchnellem und lautem Beifall auf: dieſelben Werke ſind aber nach wenig Jahren ſchon ungenießbar, weil der Zeitgeiſt, d. h. die herrſchenden Begriffe, ſich geändert haben, auf denen allein jene wurzeln konnten. Nur die ächten Werke, welche aus der Natur, dem Leben, unmittelbar geſchöpft ſind, bleiben, wie dieſe ſelbſt, ewig jung und ſtets urkräftig: denn ſie gehören keinem Zeitalter, ſondern der Menſchheit an: und wie ſie ebendeshalb von ihrem eigenen Zeitalter, welchem ſich anzuſchmiegen ſie verſchmähten, lau aufgenommen, und weil ſie die jedesmalige Verirrung deſſelben mittelbar und negativ aufdeckten, ſpät und ungern anerkannt wurden; ſo können ſie dafür auch nicht veralten, ſondern ſprechen auch in der ſpäteſten Zeit immer noch friſch und immer wieder neu an: dann ſind ſie auch dem überſehn und verkannt werden nicht ferner ausgeſetzt, da ſie gekrönt und ſanktionirt daſtehn durch den Beifall der wenigen urtheilsfähigen Köpfe, die einzeln und ſparſam in den Jahrhunderten erſcheinen *) und ihre Stimmen ablegen, deren langſam wachſende Summe die Autorität begründet, welche ganz allein jener Richterſtuhl iſt, den man meint, wenn man an die Nachwelt appellirt: jene ſucceſſiv erſcheinenden Einzelnen ſind es ganz allein: denn die Maſſe und Menge der Nachwelt wird allezeit eben ſo verkehrt und ſtumpf ſeyn und bleiben, wie die Maſſe und Menge der Mitwelt allezeit war und allezeit iſt.

Wenn nun der Zweck der Kunſt Mittheilung der aufgefaßten Idee iſt, welche eben durch dieſe Vermittelung durch den Geiſt des Künſtlers, in der ſie von allem Fremdartigen geſäubert und iſolirt erſcheint, nunmehr auch dem faßlich wird, der ſchwächere Empfänglichkeit und keine Produktivität hat; wenn ferner das Ausgehn vom Begriff in der Kunſt verwerflich iſt; ſo werden wir es nicht billigen können, wenn man ein Kunſtwerk abſichtlich und eingeſtändlich zum Ausdruck eines Begriffs beſtimmt: dieſes iſt der Fall in der Allegorie. Eine Allegorie iſt ein Kunſtwerk, welches etwas anderes bedeutet, als es darſtellt. Aber das Anſchauliche, folglich auch die Idee, ſpricht unmittelbar und ganz voll-

---

*) Apparent rari, nantes in gurgite vasto.

kommen ſich ſelbſt aus, und bedarf nicht der Vermittelung eines Andern, wodurch es angedeutet werde. Was alſo auf dieſe Weiſe durch ein ganz Anderes angedeutet und repräſentirt wird, weil es nicht ſelbſt vor die Anſchauung gebracht werden kann, iſt allemal ein Begriff. Durch die Allegorie ſoll daher immer ein Begriff bezeichnet und folglich der Geiſt des Beſchauers von der dargeſtellten anſchaulichen Vorſtellung weg, auf eine ganz andere, abſtrakte, nicht anſchauliche geleitet werden: hier ſoll alſo Bild oder Statue leiſten, was die Schrift, nur viel vollkommner, leiſtet. Was nun wir für den Zweck der Kunſt erklären, Darſtellung der nur anſchaulich aufzufaſſenden Idee, iſt hier nicht der Zweck. Für das was hier aber beabſichtigt wird iſt auch gar keine große Vollendung des Kunſtwerks erforderlich; ſondern es reicht hin, daß man ſehe, was das Ding ſeyn ſoll, da, ſobald dies gefunden iſt, der Zweck erreicht iſt und der Geiſt nun auf eine ganz anderartige Vorſtellung, auf einen abſtrakten Begriff geführt wird, welcher das vorgeſetzte Ziel war. Allegorien in der bildenden Kunſt ſind folglich nichts anderes als Hieroglyphen: der Kunſtwerth, den ſie übrigens als anſchauliche Darſtellungen haben mögen, kommt ihnen nicht als Allegorien, ſondern anderweitig zu. Daß die Nacht von Correggio, der Genius des Ruhms von Hannibal Carracci, die Horen von Pouſſin ſehr ſchöne Bilder ſind, iſt ganz davon zu trennen, daß ſie Allegorien ſind. Als Allegorien leiſten ſie nicht mehr als eine Inſchrift, ja eher weniger. Wir werden hier wieder an die oben gemachte Unterſcheidung zwiſchen der realen und der nominalen Bedeutung eines Bildes erinnert: die nominale iſt hier eben das Allegoriſche als ſolches: z. B. der Genius des Ruhms: die reale das wirklich dargeſtellte: hier ein ſchöner geflügelter Jüngling, von ſchönen Knaben umflogen: dies ſpricht eine Idee aus: dieſe reale Bedeutung wirkt aber nur ſo lange man die nominale, allegoriſche vergißt: denkt man an dieſe, ſo verläßt man die Anſchauung, und ein abſtrakter Begriff beſchäftigt den Geiſt: der Uebergang von der Idee zum Begriff iſt aber immer ein Fall. Ja, jene nominale Bedeutung, jene allegoriſche Abſicht, thut oft der realen Bedeutung, der anſchaulichen Wahrheit, Eintrag: ſo z. B. die widernatürliche Beleuchtung in der Nacht von Correggio, die, ſo ſchön auch ausgeführt, doch bloß allegoriſch motivirt und real unmöglich iſt. Wenn alſo ein allegoriſches Bild auch Kunſtwerth hat, ſo iſt dieſer von dem was es als Allegorie leiſtet ganz geſondert und unabhängig: ein ſolches Kunſtwerk dient zwei Zwecken zugleich, nämlich dem Ausdruck eines Begriffs und dem Ausdruck einer Idee: nur letzterer kann Kunſtzweck ſeyn, der andere iſt ein fremder Zweck, die ſpielende Ergötzlichkeit, ein Bild zugleich den Dienſt einer Inſchrift, als Hieroglyphe, leiſten zu laſſen, erfunden zu Gunſten derer, welche das eigentliche Weſen der Kunſt nie anſprechen kann. Es iſt damit, wie wenn ein Kunſtwerk zugleich ein nützliches Werkzeug iſt, wo es auch zweien Zwecken dient: z. B. eine Statue, die zugleich Kandelaber oder Karyatide iſt, oder ein Bas-Relief, der zugleich der Schild des Achills iſt. Reine Freunde der Kunſt werden weder das eine noch das andere billigen. Zwar kann ein allegoriſches Bild auch grade in dieſer Eigenſchaft lebhaften Eindruck auf das Gemüth hervorbringen: daſſelbe würde dann aber, unter gleichen Umſtänden, auch eine Inſchrift wirken. Z. B. wenn in dem Gemüth eines Menſchen der Wunſch nach Ruhm dauernd und feſt gewurzelt iſt, indem er wohl gar den Ruhm als ſein rechtmäßiges

Eigenthum anſieht, das ihm nur ſo lange vorenthalten wird, als er noch nicht die Dokumente ſeines Beſitzes producirt hat: und dieſer tritt nun vor den Genius des Ruhms mit ſeinen Lorbeerkronen; ſo wird ſein ganzes Gemüth dadurch angeregt und ſeine Kraft zur Thätigkeit aufgerufen: aber daſſelbe würde auch geſchehn, wenn er plötzlich das Wort „Ruhm“ groß und deutlich an der Wand erblickte. Oder wenn ein Menſch eine Wahrheit kund gemacht hat, die entweder als Ausſage für das praktiſche Leben, oder als Einſicht für die Wiſſenſchaft wichtig iſt, derſelbe aber keinen Glauben fand; ſo wird ein allegoriſches Bild, die Zeit darſtellend, wie ſie den Schleier aufhebt und nun die nackte Wahrheit ſehn läßt, gewaltig auf ihn wirken: aber daſſelbe würde auch die Deviſe „le tems découvre la vérité“ leiſten. Denn was hier eigentlich wirkt, iſt immer nur der abſtrakte Gedanke, nicht das Angeſchaute.

Iſt nun, dem Geſagten gemäß, die Allegorie in der bildenden Kunſt ein fehlerhaftes, einem der Kunſt ganz fremden Zwecke dienendes Streben; ſo wird es vollends unerträglich, wenn es ſo weit abführt, daß die Darſtellung gezwungener und gewaltſam herbeigezogener Deuteleien in das Alberne fällt. Dergleichen iſt z. B. eine Schildkröte zur Andeutung weiblicher Eingezogenheit; das Herabblicken der Nemeſis in den Buſen ihres Gewandes, andeutend, daß ſie auch ins Verborgene ſieht; die Auslegung des Bellori, daß Hannibal Carracci die Wolluſt deswegen mit einem gelben Gewande bekleidet hat, weil er andeuten gewollt, daß ihre Freuden bald welken und gelb wie Stroh werden. — Wenn nun gar zwiſchen dem Dargeſtellten und dem dadurch angedeuteten Begriff durchaus keine auf Subſumtion unter jenen Begriff, oder auf Ideenaſſociation gegründete Verbindung iſt; ſondern Zeichen und Bezeichnetes ganz konventionell, durch poſitive, zufällig veranlaßte Satzung zuſammenhängen: dann nenne ich dieſe Abart der Allegorie **Symbol**. So iſt die Roſe Symbol der Verſchwiegenheit, der Lorbeer Symbol des Ruhms, das Kreuz Symbol der chriſtlichen Religion: dahin gehören auch alle Andeutungen durch bloße Farben unmittelbar, wie Gelb als Farbe der Falſchheit, und Blau als Farbe der Treue. Dergleichen Symbole mögen im Leben oft von Nutzen ſeyn, aber der Kunſt iſt ihr Werth fremd: ſie ſind ganz wie Hieroglyphen oder gar wie Chineſiſche Wortſchrift anzuſehn und ſtehn wirklich in einer Klaſſe mit dem Buſch der ein Wirthshaus andeutet, mit dem Schlüſſel, an welchem man die Kammerherren, oder dem Leder, an welchem man die Bergleute erkennt. — Wenn endlich gewiſſe hiſtoriſche oder mythiſche Perſonen oder perſonifizirte Begriffe durch ein für allemal feſtgeſetzte Symbole kenntlich gemacht werden; ſo heißen dieſe **Embleme**: dergleichen ſind die Thiere der Apoſtel, die Eule der Minerva, der Apfel des Paris, das Anker der Hoffnung u. ſ. w.

Dieſes auf unſern bisherigen Betrachtungen über das innere Weſen der Kunſt gegründete und damit genau zuſammenhängende Urtheil über die Allegorie iſt der Anſicht Winckelmanns grade entgegengeſetzt, welcher weit entfernt, wie wir, die Allegorie für etwas dem Zweck der Kunſt ganz fremdes und ihn oft ſtörendes zu erklären, ihr überall das Wort redet, ja ſogar (Werke, Bd. 1, p. 55 seqq.) den höchſten Zweck der Kunſt in die „Darſtellung allgemeiner Begriffe und nichtſinnlicher Dinge“ ſetzt. Es bleibe Jedem überlaſſen der einen oder der andern Anſiche beizutreten. Nur wurde mir, bei dieſen und ähnlichen die eigentliche Metaphyſik des Schönen betreffenden Anſichten Winckelmanns, die Wahrheit ſehr deutlich, daß man die größte Empfänglichkeit und das richtigſte Urtheil über das Kunſtſchöne haben kann, ohne jedoch im Stande zu ſeyn, vom Weſen des Schönen und der Kunſt abſtrakte und eigentlich philoſophiſche Rechenſchaft zu geben: eben wie man ſehr edel und tugendhaft ſeyn und ein ſehr zartes, mit der Genauigkeit einer Goldwage bei den einzelnen Fällen entſcheidendes Gewiſſen haben kann, ohne deshalb im Stande zu ſeyn, die ethiſche Bedeutſamkeit der Handlungen philoſophiſch zu ergründen und in abstracto darzuſtellen.

Ein ganz anderes Verhältniß hat aber die Allegorie zur Poeſie, als zur bildenden Kunſt, und wenn gleich hier verwerflich, iſt ſie dort ſehr zuläſſig und zweckdienlich. Denn in der bildenden Kunſt leitet ſie vom gegebenen Anſchaulichen, dem eigentlichen Gegenſtand aller Kunſt, zu abſtrakten Gedanken: in der Poeſie iſt aber das Verhältniß umgekehrt: hier iſt das in Worten unmittelbar Gegebene der Begriff, und der nächſte Zweck iſt allemal von dieſem auf das Anſchauliche zu leiten, deſſen Darſtellung durch die Phantaſie des Hörers ausgeführt werden muß. Wenn in der bildenden Kunſt vom unmittelbar Gegebenen auf ein Anderes geleitet wird; ſo muß dies immer ein Begriff ſeyn, weil hier nur das Abſtrakte nicht unmittelbar gegeben werden kann: aber ein Begriff darf nie der Zweck und Grundgedanke eines Kunſtwerks ſeyn. Hingegen in der Poeſie iſt der Begriff das Material, das zuerſt Gegebene, welches man daher ſehr wohl verlaſſen darf, um ein gänzlich verſchiedenes Anſchauliches hervorzurufen, in welchem das Ziel erreicht wird. Im Zuſammenhang einer Dichtung kann mancher Begriff oder abſtrakte Gedanke unentbehrlich ſeyn, der gleichwohl an ſich und unmittelbar gar keiner Anſchaulichkeit fähig iſt: dieſer wird dann oft durch irgend ein unter ihn zu ſubſumirendes Beiſpiel zur Anſchaulichkeit gebracht. Solches geſchieht ſchon in jedem tropiſchen Ausdruck, und geſchieht in jeder Metapher, Gleichniß, Parabel und Allegorie, welche alle nur durch die Länge und Ausführlichkeit ihrer Darſtellung ſich unterſcheiden. In den redenden Künſten ſind dieſerwegen Gleichniſſe und Allegorien von trefflicher Wirkung. Wie ſchön ſagt Cervantes vom Schlaf, um auszudrücken, daß er uns allen geiſtigen und körperlichen Leiden entziehe, „er ſei ein Mantel, der den ganzen Menſchen bedeckt.“ Wie ſtark und anſchaulich bezeichnet Homer die unheilbringende Ate, indem er ſagt: „ſie hat zarte Füße, denn ſie betritt nicht den harten Boden, ſondern wandelt nur auf den Köpfen der Menſchen.“ (Il. XIX, 91.) Wie ſehr wirkte die Fabel des Menenius Agrippa vom Magen und den Gliedern auf das ausgewanderte Römiſche Volk. Wie ſchön drückt Platons ſchon erwähnte Allegorie von der Höhle, im Anfang des ſiebenten Buchs der Republik, ein höchſt abſtraktes philoſophiſches Dogma aus. Ebenfalls iſt als eine tiefſinnige Allegorie von philoſophiſcher Tendenz die Fabel von der Perſephone anzuſehn, die dadurch daß ſie in der Unterwelt einen Granatapfel koſtet, dieſer anheimfällt: ſolches wird beſonders einleuchtend durch die allem Lobe unerreichbare Behandlung dieſer Fabel, welche Göthe dem Triumph der Empfindſamkeit als Epiſode eingeflochten hat. — Indem nun alſo der poetiſchen Allegorie der Begriff immer das Gegebene iſt, welches ſie durch ein Bild anſchaulich machen will, mag ſie auch immerhin bisweilen durch ein gemaltes Bild ausgedrückt oder unterſtützt werden: dieſes wird darum doch nicht als Werk der bildenden Kunſt, ſondern nur als bezeichnende Hieroglyphe betrachtet und mache keinen Anſpruch auf maleriſchen, ſondern allein auf poetiſchen Werth. Solcher Art iſt jene ſchöne allegoriſche Vignette Lavaters, die auf jeden edlen Verfechter der Wahrheit ſo herzſtärkend wirken muß: eine Hand, die ein Licht haltend von einer Weſpe geſtochen wird, während oben an der Flamme ſich Mücken verbrennen: darunter das Motto:

„Und ob's auch der Mücke den Flügel verſengt,
„Den Schädel und all ſein Gehirnchen zerſprengt;
„Licht bleibet doch Licht!
„Und wenn auch die grimmigſte Weſpe mich ſticht;
„Ich laß' es doch nicht.“

Hieher gehört ferner jener Grabſtein mit dem ausgeblaſenen dampfenden Licht und der Umſchrift:

„Wann's aus iſt, wird es offenbar,
„Ob's Talglicht oder Wachslicht war.“ —

Dieſer Art iſt endlich ein altteutſcher Stammbaum, auf welchem der letzte Sprößling der hoch hinanreichenden Familie den Entſchluß, ſein Leben in gänzlicher Enthaltſamkeit und Keuſchheit zu Ende zu führen und daher ſein Geſchlecht ausſterben zu laſſen, dadurch ausdrückte, daß er ſelbſt an der Wurzel des vielzweigichten Baumes abgebildet, mit einer Scheere den Baum über ſich abſchneidet. — Allegorien dieſer Art ſind immer den poetiſchen, nicht den maleriſchen beizuzählen und eben dadurch gerechtfertigt: auch bleibt hier die bildliche Ausführung immer Nebenſache, und es wird von ihr nicht mehr gefordert, als daß ſie die Sache nur kenntlich darſtelle. Wie aber in der bildenden Kunſt, ſo auch in der Poeſie, geht die Allegorie in das Symbol über; wenn zwiſchen dem anſchaulich Vorgeführten und dem damit bezeichneten Abſtrakten kein andrer als willkürlicher Zuſammenhang iſt. Unter andern Nachtheilen hat das Symbol auch den, daß ſeine Bedeutung mit der Zeit vergeſſen wird und es dann ganz verſtummt: daher ſteht jetzt als poetiſche Allegorie die Offenbarung des Johannes grade ſo da, wie als bildliche Darſtellung die Aegyptiſchen Hieroglyphen.

Wenn wir nun mit unſern bisherigen Betrachtungen über die Kunſt im Allgemeinen von den bildenden Künſten uns zur *Poeſie* wenden; ſo werden wir nicht zweifeln, daß auch ſie die Abſicht hat, die Ideen, die Stufen der Objektivation des Willens, zu offenbaren und ſie mit der Deutlichkeit und Lebendigkeit, in welcher das dichteriſche Gemüth ſie auffaßte, dem Hörer mitzutheilen. Ideen ſind weſentlich anſchaulich: und wenn daher auch in der Poeſie das unmittelbar durch Worte Mitgetheilte nur abſtrakte Begriffe ſind; ſo iſt doch offenbar die Abſicht, in den Repräſentanten dieſer Begriffe den Hörer die Ideen des Lebens anſchauen zu laſſen, welches nur durch Beihülfe ſeiner eigenen Phantaſie geſchehn kann. Um aber dieſe dem Zweck entſprechend in Bewegung zu ſetzen, müſſen die abſtrakten Begriffe, welche das unmittelbare Material der Poeſie wie der trockenſten Proſa ſind, ſo zuſammengeſtellt werden, daß ihre Sphären ſich dergeſtalt ſchneiden, daß keiner in ſeiner abſtrakten Allgemeinheit beharren kann; ſondern ſtatt ſeiner ein anſchaulicher Repräſentant vor die Phantaſie tritt, den nun die Worte des Dichters immer weiter nach ſeiner Abſicht modifiziren. Wie der Chemiker aus völlig klaren und durchſichtigen Flüſſigkeiten, indem er ſie vereinigt, feſte Niederſchläge erhält; ſo verſteht der Dichter aus der abſtrakten, durchſichtigen Allgemeinheit der Begriffe, durch die Art wie er ſie verbindet, das Konkrete, Individuelle, die anſchauliche Vorſtellung, gleichſam zu fällen. Denn nur anſchaulich wird die Idee erkannt: Erkenntniß der Idee iſt aber der Zweck aller Kunſt. Die Meiſterſchaft in der Poeſie, wie in der Chemie, macht fähig, allemal grade den Niederſchlag zu erhalten, welchen man eben beabſichtigt. Dieſem Zweck dienen die vielen Epithets in der Poeſie, durch welche die Allgemeinheit jedes Begriffs eingeſchränkt wird, mehr und mehr, bis zur Anſchaulichkeit. Homer ſetzt faſt zu jedem Hauptwort ein Beiwort, deſſen Begriff die Sphäre des erſtern Begriffs ſchneidet und ſogleich beträchtlich vermindert, wodurch er der Anſchauung ſchon ſoviel näher kommt: und

„Ein ſanfter Wind vom blauen Himmel weht,
„Die Myrte ſtill und hoch der Lorbeer ſteht,

ſchlägt aus wenigen Begriffen die ganze Wonne des ſüdlichen Klima's vor die Phantaſie nieder.

Ein ganz beſonderes Hülfsmittel der Poeſie ſind Rhythmus und Reim. Von ihrer unglaublich mächtigen Wirkung weiß ich keine andere Erklärung zu geben, als daß unſre an die Zeit weſentlich gebundenen Vorſtellungskräfte hiedurch eine Eigenthümlichkeit erhalten haben, vermöge welcher wir jedem regelmäßig wiederkehrenden Geräuſch innerlich folgen und gleichſam mit einſtimmen. Dadurch werden nun Rhythmus und Reim theils ein Bindemittel unſrer Aufmerkſamkeit, indem wir williger dem Vortrag folgen, theils entſteht durch ſie in uns ein blindes, allem Urtheil vorhergängiges Einſtimmen in das Vorgetragene, wodurch dieſes eine gewiſſe emphatiſche von allen Gründen unabhängige Ueberzeugungskraft erhält.

Vermöge der Allgemeinheit des Stoffs, deſſen ſich die Poeſie bedient um die Ideen mitzutheilen, alſo der Begriffe, iſt der Umfang ihres Gebietes ſehr groß. Die ganze Natur, die Ideen aller Stufen ſind durch ſie darſtellbar, indem ſie, nach Maasgabe der mitzutheilenden Idee, bald beſchreibend, bald erzählend, bald unmittelbar dramatiſch darſtellend verfährt. Wenn aber in der Darſtellung der niedrigeren Stufen der Objektität des Willens, die bildende Kunſt ſie meiſtens übertrifft, weil die erkenntnißloſe und auch die bloß thieriſche Natur in einem einzigen wohlgefaßten Moment faſt ihr ganzes Weſen offenbart; ſo iſt dagegen der Menſch, ſoweit er ſich nicht durch ſeine bloße Geſtalt und Ausdruck der Miene, ſondern durch eine Kette von Handlungen und ſie begleitender Gedanken und Affekte ausſpricht, der Hauptgegenſtand der Poeſie, der es hierin keine andre Kunſt gleich thut, weil ihr dabei die Fortſchreitung zu Statten kommt, welche den bildenden Künſten abgeht.

Offenbarung der Idee, welche die höchſte Stufe der Objektität des Willens iſt, Darſtellung des Menſchen in der zuſammenhängenden Reihe ſeiner Beſtrebungen und Handlungen iſt alſo der große Vorwurf der Poeſie. — Zwar lehrt auch Erfahrung, lehrt auch Geſchichte den Menſchen kennen: jedoch öfter die Menſchen als den Menſchen: d. h. ſie geben mehr empiriſche Notizen vom Benehmen der Menſchen gegen einander, woraus Regeln für das eigene Verhalten hervorgehn; als daß ſie in das innere Weſen des Menſchen tiefe Blicke thun ließen. Indeſſen bleibt auch dieſes letztere keineswegs von ihnen ausgeſchloſſen: jedoch, ſo oft es das Weſen der Menſchheit ſelbſt iſt, das in der Geſchichte oder in der eigenen Erfahrung ſich uns aufſchließt; ſo haben wir dieſe, der Hiſtoriker jene ſchon mit künſtleriſchen Augen, ſchon poetiſch, d. h. der Idee, nicht der Erſcheinung, dem innern Weſen, nicht den Relationen nach aufgefaßt. Unumgänglich iſt die eigene Erfahrung Bedingung zum Verſtändniß der Dichtkunſt wie der Geſchichte: denn ſie iſt gleichſam das Wörterbuch der Sprache, welche beide reden. Geſchichte aber verhält ſich zur Poeſie eigentlich wie Porträttmalerei zur Hiſtorienmalerei: jene giebt das im Einzelnen, dieſe das im Allgemeinen Wahre: jene hat die Wahrheit der Erſcheinung und kann ſie aus derſelben beurkunden: dieſe hat die Wahrheit der Idee, die in keiner einzelnen Erſcheinung zu finden, dennoch aus allen ſpricht. Der Dichter ſtellt mit Wahl und Abſicht bedeutende Karaktere in bedeutenden Situationen dar: der Hiſtoriker nimmt beide wie ſie kommen. Ja, er hat die Begebenheiten und die Perſonen nicht nach ihrer innern, ächten, die Idee ausdrückenden Bedeutſamkeit anzuſehn und auszuwählen; ſondern nach der äußern, ſcheinbaren, relativen, in Beziehung auf die Verknüpfung, auf die Folgen wichtigen Bedeutſamkeit. Er darf nichts an und für ſich, ſeinem weſentlichen Karakter und Ausdrucke nach, ſondern muß alles nach der Relation, in der Verkettung, im Einfluß auf das Folgende, ja beſonders auf ſein eigenes Zeitalter betrachten. Darum wird er eine wenig bedeutende, ja an ſich gemeine Handlung eines Königs nicht übergehn: denn ſie hat Folgen und Einfluß. Hingegen ſind an ſich höchſt bedeutungsvolle Handlungen der Einzelnen, ſehr ausgezeichnete Individuen, wenn ſie keine Folgen, keinen Einfluß haben, von ihm nicht zu erwähnen. Denn ſeine Betrachtung geht dem Satz vom Grunde nach und ergreift die Erſcheinung, deren Form dieſer iſt. Der Dichter aber faßt die Idee auf, das Weſen der Menſchheit, außer aller Relation, außer aller Zeit, die adäquate Objektität des Dinges an ſich auf ihrer höchſten Stufe. Wenn gleich nun auch, ſelbſt bei jener dem Hiſtoriker nothwendigen Betrachtungsart, das innere Weſen, die Bedeutſamkeit der Erſcheinungen, der Kern aller jener Schaalen, nie ganz verloren gehn kann und wenigſtens von dem, der ihn ſucht, ſich noch finden und erkennen läßt; ſo wird dennoch dasjenige, was an ſich, nicht in der Relation, bedeutend iſt, die eigentliche Entfaltung der Idee, bei weitem richtiger und deutlicher in der Dichtung ſich finden, als in der Geſchichte, jener daher, ſo paradox es klingt, viel mehr eigentliche, ächte, innere Wahrheit beizulegen ſeyn, als dieſer. Denn der Hiſtoriker ſoll der individuellen Begebenheit genau nach dem Leben folgen, wie ſie an den vielfach verſchlungenen Ketten der Gründe und Folgen ſich in der Zeit entwickelt: aber unmöglich kann er hiezu alle Data beſitzen, Alles geſehn, oder Alles erkundet haben: er wird jeden Augenblick vom Original ſeines Bildes verlaſſen, oder ein falſches ſchiebt ſich ihm unter, und dies ſo häufig, daß ich glaube annehmen zu dürfen, in aller Geſchichte ſei des Falſchen mehr als des Wahren. Der Dichter hingegen hat die Idee der Menſchheit von irgend einer beſtimmten, eben darzuſtellenden Seite aufgefaßt, das Weſen ſeines eignen Selbſt iſt es, was ſich in ihr ihm objektivirt: ſeine Erkenntniß iſt, wie oben bei Gelegenheit der Skulptur auseinandergeſetzt, halb a priori: ſein Muſterbild ſteht vor ſeinem Geiſte, feſt, deutlich, hell beleuchtet, kann ihn nicht verlaſſen: daher zeigt er uns im Spiegel ſeines Geiſtes die Idee rein und deutlich, und ſeine Schilderung iſt, bis auf das Einzelne herab, wahr wie das Leben ſelbſt *). Die großen alten Hiſtoriker ſind daher im Einzelnen, wo die Data ſie verlaſſen, z. B. in den Reden ihrer Helden, Dichter; ja ihre ganze Behandlungsart des Stoffs nähert ſich dem Epiſchen: dies aber eben giebt ihren Darſtellungen die Einheit, und läßt ſie die innere Wahrheit behalten, ſelbſt da, wo die äußere ihnen nicht zugänglich oder gar verfälſcht war: und verglichen wir vorhin die Geſchichte mit der Porträttmalerei, im Gegenſatz der Poeſie, welche der Hiſtorienmalerei entſpräche; ſo finden wir Winckelmanns Ausſpruch, daß das Porträtt das Ideal des Individuums ſeyn ſoll, auch

---

*) Es verſteht ſich, daß ich überall ausſchließlich von dem ſo ſeltenen, großen, ächten Dichter rede und Niemanden weniger meine, als jenes ſchaale Volk der mediokren Poeten, Reimſchmiede und Mährchenerſinner, das beſonders heut zu Tage in Teutſchland ſo ſehr wuchert, dem man aber von allen Seiten unaufhörlich in die Ohren rufen ſollte:

Mediocribus esse poetis
Non homines, non Di, non concessere columnae.

Es iſt ſelbſt ernſter Berückſichtigung werth, welche Menge eigener und fremder Zeit und Papiers von dieſem Schwarm der mediokren Poeten verdorben wird und wie ſchädlich ihr Einfluß iſt, indem das Publikum theils immer nach dem Neuen greift, theils auch ſogar zum Verkehrten und Platten, als welches ihm homogener iſt, von Natur mehr Neigung hat, daher jene Werke der Mediokren es von den ächten Meiſterwerken und ſeiner Bildung durch dieſelben abziehn und zurückhalten, folglich dem günſtigen Einfluß der Genien grade entgegenarbeitend, den Geſchmack immer mehr verderben und ſo die Fortſchritte des Zeitalters hemmen. Daher ſollten Kritik und Satyre ohne alle Nachſicht und Mitleid die mediokren Poeten geißeln, bis ſie, zu ihrem eignen Beſten, dahin gebracht würden, ihre Muße lieber anzuwenden Gutes zu leſen, als Schlechtes zu ſchreiben. — Denn wenn ſelbſt den ſanften Muſengott die Stümperei der Unberufenen in ſolchen Grimm verſetzte, daß er den Marſyas ſchinden konnte; ſo ſehe ich nicht, worauf die mediokre Poeſie ihre Anſprüche an Toleranz gründen will.

von den alten Hiſtorikern befolgt, da ſie das Einzelne doch ſo darſtellen, daß die ſich darin ausſprechende Seite der Idee der Menſchheit hervortritt: die neuen dagegen, Wenige ausgenommen, geben meiſtens nur „ein Kehrichtsfaß und eine Rumpelkammer und höchſtens eine Haupt- und Staatsaktion.“ — Wer alſo die Menſchheit, ihrem innern, in allen Erſcheinungen und Entwickelungen identiſchen Weſen, ihrer Idee nach, erkennen will, dem werden die Werke der großen, unſterblichen Dichter ein viel treueres und deutlicheres Bild vorhalten, als die Hiſtoriker je vermögen: denn ſelbſt die beſten unter dieſen ſind als Dichter lange nicht die erſten und haben auch nicht freie Hände. Man kann das Verhältniß beider, in dieſer Rückſicht, auch durch folgendes Gleichniß erläutern. Der bloße, reine, nach den Datis allein arbeitende Hiſtoriker gleicht Einem, der ohne alle Kenntniß der Mathematik, aus zufällig vorgefundenen Figuren, die Verhältniſſe derſelben durch Meſſen erforſcht, deſſen empiriſch gefundene Angabe daher mit allen Fehlern der gezeichneten Figur behaftet iſt: der Dichter hingegen gleicht dem Mathematiker, welcher jene Verhältniſſe a priori konſtruirt, in reiner Anſchauung, und ſie ausſagt, nicht wie die gezeichnete Figur ſie wirklich hat, ſondern wie ſie in der Idee ſind, welche die Zeichnung verſinnlichen ſoll.

Ich muß ſogar, in Hinſicht auf die Erkenntniß des Weſens der Menſchheit, den Biographien, vornehmlich den Autobiographien, einen größern Werth zugeſtehn, als der eigentlichen Geſchichte, wenigſtens wie ſie gewöhnlich behandelt wird. Theils nämlich ſind bei jenen die Data richtiger und vollſtändiger zuſammenzubringen, als bei dieſer; theils agiren in der eigentlichen Geſchichte nicht ſowohl Menſchen, als Völker und Heeren, und die Einzelnen, welche noch auftreten, erſcheinen in ſo großer Entfernung, mit ſo vieler Umgebung und ſo großem Gefolge, dazu verhüllt in ſteife Staatskleider oder ſchwere, unbiegſame Harniſche, daß es wahrlich ſchwer hält, durch alles dieſes hindurch die menſchliche Bewegung zu erkennen. Hingegen zeigt das treu geſchilderte Leben des Einzelnen, in einer engen Sphäre, die Handlungsweiſe der Menſchen in allen ihren Nüancen und Geſtalten, die Trefflichkeit, Tugend, ja die Heiligkeit Einzelner, die Verkehrtheit, Erbärmlichkeit, Tücke der Meiſten, die Ruchloſigkeit Mancher. Dabei iſt es ja, in der hier allein betrachteten Rückſicht, nämlich in Betreff der innern Bedeutung des Erſcheinenden, ganz gleichgültig, ob die Gegenſtände, um die ſich die Handlung dreht, relativ betrachtet, Kleinigkeiten oder Wichtigkeiten, Bauerhöfe oder Königreiche ſind: denn alle dieſe Dinge, an ſich ohne Bedeutung, erhalten ſolche nur dadurch und inſofern, als durch ſie der Wille bewegt wird: bloß durch ſeine Relation zum Willen hat das Motiv Bedeutſamkeit; hingegen die Relation, die es als Ding zu andern ſolchen Dingen hat, kommt gar nicht in Betracht. Auch hat man Unrecht zu meinen, die Autobiographien ſeien voller Trug und Verſtellung. Vielmehr iſt das Lügen (obwohl überall möglich) dort vielleicht ſchwerer, als irgendwo. Verſtellung iſt am leichteſten in der bloßen Unterredung; ja ſie iſt, ſo paradox es klingt, ſchon in einem Briefe im Grunde ſchwerer, weil da der Menſch, ſich ſelber überlaſſen, in ſich ſieht und nicht nach Außen, das Fremde und Ferne ſich ſchwer nahe bringt und den Maasſtab des Eindrucks auf den Andern nicht vor Augen hat; dieſer Andre dagegen, gelaſſen in einer dem Schreiber fremden Stimmung, den Brief überſieht, zu wiederholten Malen und verſchiedenen Zeiten lieſt, und ſo die verborgene Abſicht leicht herausfindet. Einen Autor lernt man auch als Menſchen am leichteſten aus ſeinem Buche kennen, weil alle jene Bedingungen hier noch ſtärker und anhaltender wirken: und in einer Selbſtbiographie ſich zu verſtellen, iſt ſo ſchwer, daß es vielleicht keine einzige giebt, die nicht im Ganzen wahrer wäre, als andre geſchriebene Geſchichte. Der Menſch, der ſein Leben aufzeichnet, überblickt es im Ganzen und Großen, das Einzelne wird klein, das Nahe entfernt ſich, das Ferne kommt wieder nah, die Rückſichten ſchrumpfen ein: er ſitzt ſich ſelbſt zur Beichte und hat ſich freiwillig hingeſetzt: der Geiſt der Lüge faßt ihn hier nicht ſo leicht: denn es liegt in jedem Menſchen auch eine Neigung zur Wahrheit, die bei jeder Lüge erſt überwältigt werden muß und die eben hier eine ungemein ſtarke Stellung angenommen hat. Das Verhältniß zwiſchen Biographie und Völkergeſchichte läßt ſich durch folgendes Gleichniß anſchaulich machen. Die Geſchichte zeigt uns die Menſchheit, wie uns eine Ausſicht von einem hohen Berge die Natur zeigt: wir ſehn Vieles auf ein Mal, weite Strecken, große Maſſen: aber deutlich wird nichts, noch ſeinem ganzen eigentlichen Weſen nach erkennbar. Dagegen zeigt uns das dargeſtellte Leben des Einzelnen den Menſchen ſo, wie wir die Natur erkennen, wenn wir zwiſchen ihren Bäumen, Pflanzen, Felſen und Gewäſſern umhergehn. Wie aber durch die Landſchaftsmalerei, in welcher der Künſtler uns durch ſeine Augen in die Natur blicken läßt, uns die Erkenntniß ihrer Ideen und der zu dieſer erforderte Zuſtand des willenloſen reinen Erkennens ſehr erleichtert wird; ſo hat für die Darſtellung der Ideen, welche wir in Geſchichte und

Biographie ſuchen können, die Dichtkunſt ſehr Vieles vor beiden voraus: denn auch hier hält uns der Genius den verdeutlichenden Spiegel vor, in welchem alles Weſentliche und Bedeutſame zuſammengeſtellt und ins hellſte Licht geſetzt uns entgegentritt, das Zufällige und Fremdartige aber ausgeſchieden iſt.

Die Darſtellung der Idee der Menſchheit, welche dem Dichter obliegt, kann er nun entweder ſo ausführen, daß der Dargeſtellte zugleich auch der Darſtellende iſt: dieſes geſchieht in der lyriſchen Poeſie, im eigentlichen Liede, wo der Dichtende nur ſeinen eigenen Zuſtand lebhaft anſchaut und ihn objektivirt, wobei daher, durch den Gegenſtand, dieſer Gattung eine gewiſſe Subjektivität weſentlich iſt: — oder aber der Darzuſtellende iſt vom Darſtellenden ganz verſchieden, wie in allen andern Gattungen, wo mehr oder weniger der Darſtellende hinter dem Dargeſtellten ſich verbirgt und zuletzt ganz verſchwindet. In der Romanze drückt der Darſtellende ſeinen eigenen Zuſtand noch durch Ton und Haltung des Ganzen in etwas aus: viel objektiver als das Lied, hat ſie daher doch noch etwas Subjektives: dieſes verſchwindet ſchon mehr im Idyll, noch viel mehr im Roman, faſt ganz im eigentlichen Epos, und bis auf die letzte Spur endlich im Drama, welches die objektiveſte und in mehr als einer Hinſicht vollkommenſte, auch ſchwierigſte Gattung der Poeſie iſt. Die lyriſche Gattung iſt ebendeshalb die leichteſte, und wenn die Kunſt ſonſt nur dem ſo ſeltenen ächten Genius angehört, ſo kann ſelbſt der im Ganzen nicht geniale Menſch, wenn in der That, durch ſtarke Anregung von Außen, irgend eine Begeiſterung ſeine Geiſteskräfte erhöht, ein ſchönes Lied zu Stande bringen: denn es bedarf dazu nur einer lebhaften Anſchauung ſeines eigenen Zuſtandes im aufgeregten Moment: dies beweiſen viele einzelne Lieder übrigens unbekannt gebliebener Individuen, beſonders die Teutſchen Volkslieder, von denen wir im Wunderhorn eine treffliche Sammlung haben, und eben ſo unzählige Liebes- und andre Lieder des Volks in allen Sprachen. Betrachten wir nun das Weſen des eigentlichen Liedes näher und nehmen dabei treffliche und zugleich reine Muſter zu Beiſpielen, nicht ſolche die ſich ſchon einer andern Gattung, etwa der Romanze, der Elegie, der Hymne, dem Epigramm u. ſ. w. irgendwie nähern; ſo werden wir finden, daß das eigenthümliche Weſen des Liedes im engſten Sinn folgendes iſt. — Es iſt das Subjekt des Willens, d. h. das eigene Wollen, was das Bewußtſeyn des Singenden füllt, oft als ein entbundenes, befriedigtes Wollen (Freude), wohl noch öfter aber als ein gehemmtes (Trauer), immer als Affekt, Leidenſchaft, bewegter Gemüthszuſtand. Neben dieſem jedoch und zugleich damit wird durch den Anblick der umgebenden Natur der Singende ſich ſeiner bewußt als Subjekts des reinen, willenloſen Erkennens, deſſen unerſchütterliche, ſeelige Ruhe nunmehr in Kontraſt tritt mit dem Drange des immer beſchränkten, immer noch dürftigen Wollens: die Empfindung dieſes Kontraſtes, dieſes Wechſelſpiels iſt eigentlich was ſich im Ganzen des Liedes ausſpricht und was überhaupt den lyriſchen Zuſtand ausmacht. In dieſem tritt gleichſam das reine Erkennen zu uns heran, um uns vom Wollen und ſeinem Drange zu erlöſen: wir folgen; doch nur auf Augenblicke: immer von Neuem entreißt das Wollen, die Erinnerung an unſre perſönliche Zwecke, uns der ruhigen Beſchauung; aber auch immer wieder entlockt uns dem Wollen die nächſte ſchöne Umgebung, in welcher ſich die reine willensloſe Erkenntniß uns darbietet. Darum geht im Liede und der lyriſchen Stimmung das Wollen (das perſönliche Intereſſe der Zwecke) und das reine Anſchauen der ſich darbietenden Umgebung wunderſam gemiſcht durch einander: es werden Beziehungen zwiſchen beiden geſucht und imaginirt; die ſubjektive Stimmung, die Affektion des Willens, theilt der angeſchauten Umgebung und dieſe wiederum jener ihre Farbe im Reflex mit: von dieſem ganzen ſo gemiſchten und getheilten Gemüthszuſtande iſt das ächte Lied der Abdruck. — Um ſich dieſe abſtrakte Zergliederung eines von aller Abſtraktion ſehr fernen Zuſtandes an Beiſpielen faßlich zu machen, kann man jedes der unſterblichen Lieder Göthe's zur Hand nehmen: als beſonders deutlich zu dieſem Zweck will ich nur einige empfehlen: „Schäfers Klagelied;“ „Willkommen und Abſchied;“ „An den Mond;“ „Auf dem See;“ „Herbſtgefühl:“ auch ſind ferner die eigentlichen Lieder im Wunderhorn vortreffliche Beiſpiele: ganz beſonders jenes welches anhebt: „O Bremen, ich muß dich nun laſſen.“ — Als eine komiſche, richtig treffende Parodie des lyriſchen Karakters iſt mir ein Lied von Voß merkwürdig, in welchem er die Empfindung eines betrunkenen, vom Thurm herabfallenden Bleideckers ſchildert, der im Vorbeifallen die ſeinem Zuſtande ſehr fremde, alſo der willensfreien Erkenntniß angehörige Bemerkung macht, daß die Thurmuhr eben halb-zwölf weiſt. — Wer die dargelegte Anſicht des lyriſchen Zuſtandes mit mir theilt, wird auch zugeben, daß derſelbe eigentlich die anſchauliche und poetiſche Erkenntniß jenes in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde aufgeſtellten, auch in dieſer Schrift ſchon erwähnten Satzes ſei, daß die Identität des Subjekts des Erkennens mit dem des Wollens, das Wunder κατ’ ἐξοχην genannt werden kann; ſo daß die poetiſche Wirkung des Liedes zuletzt eigentlich auf der Wahrheit jenes Satzes beruht.

In den mehr objektiven Dichtungsarten, beſonders dem Roman, Epos und Drama, wird der Zweck, die Offenbarung der Idee der Menſchheit; beſonders durch zwei Mittel erreicht: durch richtige und tiefgefaßte Darſtellung bedeutender Karaktere und durch Erfindung bedeutſamer Situationen, an denen dieſe Karaktere ſich entfalten. Denn wie dem Chemiker nicht nur obliegt, die einfachen Stoffe und ihre Hauptverbindungen rein und ächt darzuſtellen; ſondern auch, ſie dem Einfluß ſolcher Reagenzien auszuſetzen, an welchen ihre Eigenthümlichkeiten deutlich und auffallend ſichtbar werden: eben ſo liegt dem Dichter ob, nicht nur bedeutſame Karaktere wahr und treu, wie die Natur ſelbſt, uns vorzuführen; ſondern er muß, damit ſie uns kenntlich werden, ſie in ſolche Situationen bringen, in welchen ihre Eigenthümlichkeiten ſich gänzlich entfalten und ſie ſich deutlich, in ſcharfen Umriſſen darſtellen, welche daher bedeutſame Situationen heißen. Im wirklichen Leben und in der Geſchichte führt der Zufall nur ſelten Situationen von dieſer Eigenſchaft herbei, und ſie ſtehn dort einzeln, verloren und verdeckt durch die Menge des Unbedeutſamen. Die durchgängige Bedeutſamkeit der Situationen ſoll den Roman, das Epos, das Drama vom wirklichen Leben unterſcheiden, eben ſo ſehr als die Zuſammenſtellung und Wahl bedeutſamer Karaktere: bei beiden iſt aber die ſtrengſte Wahrheit unerläßliche Bedingung ihrer Wirkung und Mangel an Einheit in den Karakteren, Widerſpruch derſelben gegen ſich ſelbſt oder gegen das Weſen der Menſchheit überhaupt, wie auch Unmöglichkeit oder Unwahrſcheinlichkeit in den Begebenheiten, ſei es auch nur in Nebenumſtänden, beleidigen in der Poeſie eben ſo ſehr, als verzeichnete Figuren oder falſche Perſpektive oder fehlerhafte Beleuchtung in der Malerei: denn wir verlangen, dort wie hier, den treuen Spiegel des Lebens, der Menſchheit, der Welt, nur verdeutlicht durch die Darſtellung und bedeutſam gemacht durch die Zuſammenſtellung. Da der Zweck aller Künſte nur einer iſt, Darſtellung der Ideen, und ihr weſentlicher Unterſchied nur darin liegt, welche Stufe der Objektität des Willens die darzuſtellende Idee iſt, wonach ſich wieder das Material der Darſtellung beſtimmt; ſo laſſen ſich auch die von einander entfernteſten Künſte durch Vergleichung an einander erläutern. So z. B. um die Ideen, welche ſich im Waſſer ausſprechen, vollſtändig aufzufaſſen, iſt es nicht hinreichend, es im ruhigen Teich und im ebenmäßig fließenden Strom zu ſehn; ſondern jene Ideen entfalten ſich ganz erſt dann, wann das Waſſer unter allen Umſtänden und Hinderniſſen erſcheint, die auf daſſelbe wirkend, es zur vollen Aeußerung aller ſeiner Eigenſchaften veranlaſſen. Darum finden wir es ſchön, wenn es herabſtürzt, brauſt, ſchäumt, wieder in die Höhe ſpringt, oder wenn es fallend zerſtäubt, oder endlich, künſtlich gezwungen, ſich als Stral erhebt: ſo unter verſchiedenen Umſtänden ſich verſchieden bezeigend, behauptet es aber immer getreulich ſeinen Karakter: es iſt ihm eben ſo natürlich aufwärts zu ſpritzen, als ſpiegelnd zu ruhen; es iſt zum Einen wie zum Andern gleich bereit, ſobald die Umſtände eintreten. Was nun der Waſſerkünſtler an der flüſſigen Materie leiſtet, das leiſtet der Architekt an der ſtarren, und eben dieſes der epiſche oder dramatiſche Dichter an der Idee der Menſchheit. Entfaltung und Verdeutlichung der im Objekt jeder Kunſt ſich ausſprechenden Idee, des auf jeder Stufe ſich objektivirenden Willens, iſt der gemeinſame Zweck aller Künſte. Das Leben des Menſchen, wie es ſich meiſtens in der Wirklichkeit zeigt, gleicht dem Waſſer, wie es ſich meiſtens zeigt, in Teich und Fluß: aber im Epos, Roman und Trauerſpiel werden ausgewählte Karaktere in ſolche Umſtände verſetzt, an welchen ſich alle ihre Eigenthümlichkeiten entfalten, die Tiefen des menſchlichen Gemüths ſich aufſchließen und in außerordentlichen und bedeutungsvollen Handlungen ſichtbar werden. So objektivirt die Dichtkunſt die Idee des Menſchen, welcher es eigenthümlich iſt, ſich in höchſt individuellen Karakteren darzuſtellen.

Als der Gipfel der Dichtkunſt, ſowohl in Hinſicht auf die Größe der Wirkung, als auf die Schwierigkeit der Leiſtung, iſt das Trauerſpiel anzuſehn und iſt dafür anerkannt. Es iſt für das Ganze unſrer geſammten Betrachtung ſehr bedeutſam und wohl zu beachten, daß der Zweck dieſer höchſten poetiſchen Leiſtung, die Darſtellung der ſchrecklichen Seite des Lebens iſt. Es iſt der Widerſtreit des Willens mit ſich ſelbſt, welcher hier, auf der höchſten Stufe ſeiner Objektität, am vollſtändigſten entfaltet, furchtbar hervortritt. Am Leiden der Menſchheit wird er ſichtbar, welches herbeigeführt wird, theils durch Zufall und Irrthum, welche als Beherrſcher der Welt, und durch ihre bis zum Schein der Abſichtlichkeit gehende Tücke als Schickſal perſonifizirt, auftreten; theils geht er aus der Menſchheit ſelbſt hervor, durch die ſich kreuzenden Willensbeſtrebungen der Individuen, durch die Bosheit und Verkehrtheit der Meiſten. Ein und derſelbe Wille iſt es, der in ihnen allen lebt und erſcheint und deſſen Erſcheinungen ſich ſelbſt bekämpfen und ſich ſelbſt zerfleiſchen. In dieſem Individuo tritt er gewaltig, in jenem ſchwächer hervor, hier mehr, dort minder zur Beſinnung gebracht und gemildert durch das Licht der Erkenntniß, bis endlich, in Einzelnen, dieſe Erkenntniß geläutert und geſteigert durch das Leiden ſelbſt den Punkt erreicht, wo die Erſcheinung, der Schleier der Maja, ſie nicht mehr täuſcht, die Form der Erſcheinung, das principium individuationis, von ihr durchſchaut wird, der auf dieſem beruhende Egoismus eben damit erſtirbt, wodurch nunmehr die vorhin ſo gewaltigen Motive ihre Macht verlieren, und ſtatt ihrer die vollkommne Erkenntniß des Weſens der Welt, als Quietiv des Willens wirkend, die Reſignation herbeiführt, das Aufgeben, nicht bloß des Lebens, ſondern des ganzen Willens zum Leben ſelbſt. So ſehn wir im Trauerſpiel zuletzt die Edelſten, nach langem Kampf und Leiden, den Zwecken, die ſie bis dahin ſo heftig verfolgten und allen den Genüſſen des Lebens auf immer entſagen, oder es ſelbſt willig und freudig aufgeben: ſo den ſtandhaften Prinzen des Calderone; ſo das Gretchen im Fauſt; ſo den Hamlet, dem ſein Horatio willig folgen möchte, welchen aber jener bleiben und noch eine Weile in dieſer rauhen Welt mit Schmerzen athmen heißt, um Hamlets Schickſal aufzuklären und deſſen Andenken zu reinigen; — ſo auch die Jungfrau von Orleans; die Braut von Meſſina: ſie alle ſterben durch Leiden geläutert, d. h. nachdem der Wille zu leben zuvor in ihnen erſtorben iſt: im Mahomet von Voltaire ſpricht ſich dieſes ſogar wörtlich aus in den Schlußworten, welche die ſterbende Palmira dem Mahomet zuruft: „die Welt iſt für Tyrannen: lebe Du!“ —

Die Behandlungsart des Trauerſpiels näher betreffend, will ich mir nur eine Bemerkung erlauben, Darſtellung eines großen Unglücks iſt dem Trauerſpiel weſentlich. Die vielen verſchiedenen Wege aber, auf welchen es vom Dichter herbeigeführt wird, laſſen ſich unter drei Artbegriffe bringen. Es kann nämlich geſchehn durch außerordentliche, an die äußerſten Gränzen der Möglichkeit ſtreifende Bosheit eines Karakters, welcher der Urheber des Unglücks wird: Beiſpiele dieſer Art ſind: Richard der dritte, Jago im Othello, Shylok im Kaufmann von Venedig, Franz Moor u. dgl. m. Es kann ferner geſchehn durch blindes Schickſal, d. i. Zufall und Irrthum: von dieſer Art iſt ein wahres Muſter der König Oedipus des Sophokles, und überhaupt gehören die meiſten Tragödien der Alten hieher: unter den Neuern ſind Beiſpiele: Romeo und Juliet, Tankred von Voltaire, die Braut von Meſſina. Das Unglück kann aber endlich auch herbeigeführt werden durch die bloße Stellung der Perſonen gegen einander, durch ihre Verhältniſſe, ſo daß es weder eines ungeheuren Irrthums, oder eines unerhörten Zufalls, noch auch eines die Gränzen der Menſchheit im Böſen erreichenden Karakters bedarf; ſondern Karaktere, wie ſie in moraliſcher Hinſicht gewöhnlich ſind, unter Umſtänden, wie ſie häufig eintreten, ſind ſo gegen einander geſtellt, daß ihre Lage ſie zwingt, ſich gegenſeitig wiſſend und ſehend das größte Unheil zu bereiten, ohne daß dabei das Unrecht auf irgend einer Seite ganz allein ſei. Dieſe letztere Art ſcheint mir den beiden andern weit vorzuziehn: denn ſie zeigt uns das größte Unglück nicht als eine Ausnahme, nicht als etwas durch ſeltene Umſtände oder monſtroſe Karaktere herbeigeführtes; ſondern als etwas aus dem Thun und den Karakteren der Menſchen leicht und von ſelbſt, faſt als weſentlich hervorgehendes, und führt es eben dadurch furchtbar nah an uns heran.

Und wenn wir in den beiden andern Arten das ungeheure Schickſal und die entſetzliche Bosheit als ſchreckliche, aber nur aus großer Ferne von uns drohende Mächte erblicken, denen wir ſelbſt wohl entgehn dürften, ohne zur Entſagung zu flüchten; ſo zeigt uns die letzte Gattung jene Glück und Leben zerſtörenden Mächte von der Art, daß auch zu uns ihnen der Weg jeden Augenblick offen ſteht und das größte Leiden herbeigeführt durch Verflechtungen, deren Weſentliches auch unſer Schickſal annehmen könnte, und durch Handlungen, die auch wir vielleicht zu begehn fähig wären und alſo nicht über Unrecht klagen dürften: dann fühlen wir ſchaudernd uns ſchon mitten in der Hölle. Die Ausführung in dieſer letztern Art hat aber auch die größte Schwierigkeit, da man darin mit dem geringſten Aufwand von Mitteln und Bewegungsurſachen, bloß durch ihre Stellung und Vertheilung die größte Wirkung hervorzubringen hat: daher iſt ſelbſt in vielen der beſten Trauerſpiele dieſe Schwierigkeit umgangen. Als ein vollkommnes Muſter dieſer Art iſt jedoch ein Stück anzuführen, welches von mehreren andern deſſelben großen Meiſters in andrer Hinſicht weit übertroffen wird: es iſt Klavigo. Hamlet gehört gewiſſermaaßen hieher, wenn man nämlich bloß auf ſein Verhältniß zum Laertes und zur Ophelia ſieht: auch hat Wallenſtein dieſen Vorzug: Fauſt iſt ganz dieſer Art, wenn man bloß die Begebenheit mit dem Gretchen und ihrem Bruder, als die Haupthandlung, betrachtet.

Nachdem wir nun im Bisherigen alle ſchönen Künſte in derjenigen Allgemeinheit, die unſerm Zweck angemeſſen iſt, betrachtet haben, anfangend von der ſchönen Baukunſt, deren Zweck als ſolcher die Verdeutlichung der Objektität des Willens auf der niedrigſten Stufe ſeiner Sichtbarkeit iſt, wo er ſich als dumpfes, erkenntnißloſes, geſetzmäßiges Streben der Maſſe zeigt und doch ſchon Selbſtentzweiung und Kampf offenbart, nämlich zwiſchen Schwere und Starrheit; — und unſre Betrachtung beſchließend mit dem Trauerſpiel, welches auf der höchſten Stufe der Objektität des Willens, eben jenen ſeinen Zwieſpalt in ſich ſelbſt, in furchtbarer Größe und Deutlichkeit uns vor die Augen bringt: — ſo finden wir, daß dennoch eine ſchöne Kunſt von unſrer Betrachtung ausgeſchloſſen geblieben iſt und bleiben mußte, da im ſyſtematiſchen Zuſammenhang unſrer Darſtellung gar keine Stelle für ſie paſſend war: es iſt die *Muſik*. Sie ſteht ganz abgeſondert von allen andern. Wir erkennen in ihr nicht die Nachbildung, Wiederholung irgend einer Idee der Dinge in der Welt: dennoch iſt ſie eine ſo große und überaus herrliche Kunſt, wirkt ſo mächtig auf das Innerſte des Menſchen, wird dort ſo ganz und ſo tief von ihm verſtanden als eine ganz allgemeine Sprache, deren Deutlichkeit ſogar die der anſchaulichen Welt ſelbſt übertrifft; — daß wir gewiß mehr in ihr zu ſuchen haben, als ein exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi, wofür ſie Leibnitz anſprach *) und dennoch ganz Recht hatte, ſofern er nur ihre unmittelbare und äußere Bedeutung, ihre Schaale, betrachtete. Wir dagegen, auf unſerm Standpunkt, wo die äſthetiſche Wirkung unſer Augenmerk iſt, müſſen ihr eine viel ernſtere und tiefere, ſich auf das innerſte Weſen der Welt und unſers Selbſt beziehende Bedeutung zuerkennen, in Hinſicht auf welche die Zahlenverhältniſſe, in die ſie ſich auflöſen läßt, ſich nicht als das Bezeichnete, ſondern ſelbſt erſt als das Zeichen verhalten. Daß ſie zur Welt, in irgend einem Sinn, ſich wie Darſtellung zum Dargeſtellten, wie Nachbild zum Vorbild verhalten muß, können wir aus der Analogie mit den übrigen Künſten ſchließen, denen allen dieſer Karakter eigen iſt, und mit deren Wirkung auf uns die ihrige im Ganzen gleichartig, nur ſtärker, ſchneller, nothwendiger, unfehlbarer iſt. Auch muß jene ihre nachbildliche Beziehung zur Welt eine ſehr innige, unendlich wahre und richtig treffende ſeyn, weil ſie von Jedem augenblicklich verſtanden wird und eine gewiſſe Unfehlbarkeit dadurch zu erkennen giebt, daß ihre Form ſich auf ganz beſtimmte, in Zahlen auszudrückende Regeln zurückführen läßt, von denen ſie gar nicht abweichen kann, ohne gänzlich aufzuhören Muſik zu ſeyn. — Dennoch liegt der Vergleichungspunkt zwiſchen der Muſik und der Welt, die Hinſicht, in welcher jene zu dieſer im Verhältniß der Nachahmung oder Wiederholung ſteht, ſehr tief verborgen. Man hat die Muſik zu allen Zeiten geübt, ohne hierüber ſich Rechenſchaft geben zu können: zufrieden ſie unmittelbar zu verſtehn, thut man Verzicht auf ein abſtraktes Begreifen dieſes unmittelbaren Verſtehns ſelbſt.

---

*) Leibnitii epistolae, collectio Kortholti: ep. 154.

Indem ich meinen Geiſt dem Eindruck der Tonkunſt, in ihren mannigfaltigen Formen, gänzlich hingab, und dann wieder zur Reflexion und zu dem in gegenwärtiger Schrift dargelegten Gange meiner Gedanken zurückkehrte, ward mir ein Aufſchluß über ihr inneres Weſen und über die Art ihres, der Analogie nach nothwendig vorauszuſetzenden, nachbildlichen Verhältniſſes zur Welt, welcher mir ſelbſt zwar völlig genügend und für mein Forſchen befriedigend iſt, auch wohl demjenigen, der mir bisher gefolgt wäre und meiner Anſicht der Welt beigeſtimmt hätte, eben ſo einleuchtend ſeyn wird, welchen Aufſchluß jedoch zu beweiſen, ich für weſentlich unmöglich erkenne, da er ein Verhältniß der Muſik, als einer Vorſtellung, zu dem, was weſentlich nie Vorſtellung ſeyn kann, annimmt und feſtſetzt, und die Muſik als Nachbild eines Vorbildes, welches ſelbſt nie unmittelbar vorgeſtellt werden kann, angeſehn haben will. Ich kann deshalb weiter nichts thun, als hier am Schluſſe dieſes der Betrachtung der Künſte hauptſächlich gewidmeten dritten Buches, jenen mir genügenden Aufſchluß über die wunderbare Kunſt der Töne vertragen und muß die Beiſtimmung oder Verneinung meiner Anſicht der Wirkung anheimſtellen, welche auf jedem Leſer theils die Muſik, theils der ganze und eine von mir in dieſer Schrift mitgetheilte Gedanke hat. Ueberdies halte ich es, um der hier zu gebenden Darſtellung der Bedeutung der Muſik mit ächter Ueberzeugung ſeinen Beifall geben zu können, für nothwendig, daß man oft mit anhaltender Reflexion auf dieſelbe der Muſik zuhöre, und hiezu wieder iſt erforderlich, daß man mit dem ganzen von mir dargeſtellten Gedanken ſchon ſehr vertraut ſei. —

Die adäquate Objektität des Willens ſind die Ideen: die Erkenntniß dieſer durch Darſtellung einzelner Dinge (denn ſolche ſind die Kunſtwerke ſelbſt doch immer) anzuregen (welches nur unter einer dieſem entſprechenden Veränderung im erkennenden Subjekt möglich iſt), iſt der Zweck aller andern Künſte. Sie alle objektiviren alſo den Willen nur mittelbar, nämlich mittelſt der Ideen: und da unſre Welt nichts iſt, als die Erſcheinung der Ideen in der Vielheit, mittelſt Eingang in das principium individuationis (die Form der dem Individuo als ſolchem möglichen Erkenntniß); ſo iſt die Muſik, da ſie die Ideen übergeht, auch von der erſcheinenden Welt ganz unabhängig, ignorirt ſie ſchlechthin, könnte gleichſam, auch wenn die Welt gar nicht wäre, doch beſtehn: was von den andern Künſten ſich nicht ſagen läßt. Die Muſik iſt nämlich eine ſo unmittelbare Objektität und Abbild des ganzen Willens, als die Welt ſelbſt es iſt, ja als die Ideen es ſind, deren vervielfältigte Erſcheinung die Welt der einzelnen Dinge ausmacht. Die Muſik iſt alſo keineswegs, gleich den andern Künſten, das Abbild der Ideen; ſondern Abbild des Willens ſelbſt, deſſen Objektität auch die Ideen ſind. Da es nun doch derſelbe Wille iſt, der ſich ſowohl in den Ideen, als in der Muſik, nur in jedem von beiden auf ganz verſchiedene Weiſe objektivirt; ſo muß, zwar durchaus keine unmittelbare Aehnlichkeit, aber doch ein Parallelismus, eine Analogie ſeyn zwiſchen der Muſik und zwiſchen den Ideen, deren Erſcheinung in der Vielheit und Unvollkommenheit die ſichtbare Welt iſt. Die Nachweiſung dieſer Analogie wird als Erläuterung das Verſtändniß dieſer durch die Dunkelheit des Gegenſtandes ſchwierigen Erklärung erleichtern.

Ich erkenne in den tiefſten Tönen der Harmonie, im Grundbaß, die niedrigſten Stufen der Objektität des Willens wieder, die unorganiſche Natur, die Maſſe des Planeten. Alle die hohen Töne, leicht beweglich und ſchneller verklingend, ſind bekanntlich anzuſehn als entſtanden durch die Nebenſchwingungen des tiefen Grundtones, bei deſſen Anklang ſie immer zugleich leiſe miterklingen, und es iſt Geſetz der Harmonie, daß auf eine Baßnote nur diejenigen hohen Töne treffen dürfen, die wirklich ſchon von ſelbſt mit ihr zugleich ertönen (ihre sons harmoniques) durch die Nebenſchwingungen. Dieſes iſt nun dem analog, daß die geſammten Körper und Organiſationen der Natur angeſehn werden müſſen als entſtanden durch ſtufenweiſe Entwickelung aus der Maſſe des Planeten: dieſe iſt, wie ihr Träger, ſo ihre Quelle: und daſſelbe Verhältniß haben die höhern Töne zum Grundbaß. — Die Tiefe hat eine Gränze, über welche hinaus kein Ton mehr hörbar iſt: dies entſpricht dem, daß keine Materie ohne Form und Qualität wahrnehmbar iſt, d. h. ohne Aeußerung einer nicht weiter erklärbaren Kraft, in der eben ſich eine Idee ausſpricht, und allgemeiner, daß keine Materie ganz willenslos ſeyn kann: alſo wie vom Ton als ſolchem ein gewiſſer Grad der Höhe unzertrennlich iſt, ſo von der Materie ein gewiſſer Grad der Willensäußerung. — Der Grundbaß iſt uns alſo in der Harmonie was in der Welt die unorganiſche Natur, die roheſte Maſſe, auf der Alles ruht und aus der ſich Alles erhebt und entwickelt. — Nun ferner in den geſammten die Harmonie hervorbringenden Ripienſtimmen, zwiſchen dem Baſſe und der leitenden, die Melodie ſingenden Stimme, erkenne ich die geſammte Stufenfolge der Ideen wieder, in denen der Wille ſich objektivirt. Die dem Baß näher ſtehenden ſind die niedrigeren jener Stufen, die noch unorganiſchen, aber ſchon mehrfach ſich äußernden Körper: die höher liegenden repräſentiren mir die Pflanzen- und die Thierwelt. — Die beſtimmten Intervalle der Tonleiter ſind parallel den beſtimmten Stufen der Objektität des Willens, den beſtimmten Species in der Natur. Das Abweichen von der arithmetiſchen Richtigkeit der Intervalle, durch irgend eine Temperatur, oder herbeigeführt durch die gewählte Tonart, iſt analog dem Abweichen des Individuums vom Typus der Species: ja die unreinen Mistöne, die kein beſtimmtes Intervall geben, laſſen ſich den monſtroſen Misgeburten zwiſchen zwei Thierſpecies oder zwiſchen Menſch und Thier vergleichen. — Allen dieſen Baß- und Ripienſtimmen, welche die *Harmonie* ausmachen, fehlt nun aber jener Zuſammenhang in der Fortſchreitung, den allein die obere, die *Melodie* ſingende Stimme hat, welche auch allein ſich ſchnell und leicht in Modulationen und Läufen bewegt, während jene alle nur eine langſamere Bewegung, ohne einen in jeder für ſich beſtehenden Zuſammenhang haben. Am ſchwerfälligſten bewegt ſich der tiefe Baß, der Repräſentant der roheſten Maſſe: dieſe langſame Bewegung iſt ihm weſentlich: ein ſchneller Lauf oder Triller in der Tiefe läßt ſich nicht einmal imaginiren. Schneller, jedoch noch ohne melodiſchen Zuſammenhang und ſinnvolle Fortſchreitung, bewegen ſich die höheren Ripienſtimmen, welche der Thierwelt parallel laufen. Der unzuſammenhängende Gang und die geſetzmäßige Beſtimmung aller Ripienſtimmen iſt dem analog, daß in der ganzen unvernünftigen Welt, vom Kryſtall bis zum vollkommenſten Thier, kein Weſen eine Succeſſion geiſtiger Entwickelungen hat, keines durch Bildung ſich vervollkommnet, ſondern alles gleichmäßig zu aller Zeit daſteht, wie es ſeiner Art nach iſt, durch feſtes Geſetz beſtimmt. — Endlich in der *Melodie*, in der hohen, ſingenden, das Ganze leitenden und in ununterbrochenem, bedeutungsvollem Zuſammenhange *eines* Gedankens vom Anfang bis zum Ende fortſchreitenden, ein Ganzes darſtellenden Hauptſtimme, erkenne ich die höchſte Stufe der Objektität des Willens wieder, das beſonnene Leben und Streben des Menſchen. Wie er allein, weil er vernunftbegabt iſt, ſtets vor und rückwärts ſieht auf den Weg ſeiner Wirklichkeit und der unzähligen Möglichkeiten und ſo einen beſonnenen und dadurch als Ganzes zuſammenhängenden Lebenslauf vollbringt; — dem alſo entſprechend, hat die *Melodie* allein bedeutungsvollen, abſichtsvollen Zuſammenhang vom Anfang bis zum Ende. Sie erzählt folglich die Geſchichte des von der Beſonnenheit beleuchteten Willens, deſſen Abdruck in der Wirklichkeit die Reihe ſeiner Thaten iſt: aber ſie ſagt mehr, ſie erzählt ſeine geheimſte Geſchichte, mahlt jede Regung, jedes Streben, jede Bewegung des Willens, alles das, was die Vernunft unter den weiten und negativen Begriff Gefühl zuſammenfaßt und nicht weiter in ihre Abſtraktionen aufnehmen kann. Daher auch hat es immer geheißen, die Muſik ſei die Sprache des Gefühls und der Leidenſchaft, ſo wie Worte die Sprache der Vernunft.

Wie nun das Weſen des Menſchen darin beſteht, daß ſein Wille ſtrebt, befriedigt wird und von neuem ſtrebt, und ſo immerfort, ja ſein Glück und Wohlſeyn nur dieſes iſt, daß jener Uebergang vom Wunſch zur Befriedigung und von dieſer zum neuen Wunſch raſch vorwärts geht, da das Ausbleiben der Befriedigung Leiden, das des neuen Wunſches leeres Sehnen, languor, Langeweile iſt; ſo iſt dem entſprechend das Weſen der Melodie ein ſtetes Abweichen, Abirren vom Grundton, auf tauſend Wegen, nicht nur zu den harmoniſchen Stufen, zur Terz und Dominante, ſondern zu jedem Ton, zur diſſonanten Septime und zu den übermäßigen Stufen, aber immer folgt ein endliches Zurückkehren zum Grundton: auf allen jenen Wegen drückt die Melodie das vielgeſtaltete Streben des Willens aus, aber immer auch, durch das endliche Wiederfinden einer harmoniſchen Stufe und noch mehr des Grundtons, die Befriedigung. Die Erfindung der Melodie, die Aufdeckung aller tiefſten Geheimniſſe des menſchlichen Wollens und Empfindens in ihr, iſt das Werk des Genius, deſſen Wirken hier augenſcheinlicher als irgendwo fern von aller Reflexion und bewußter Abſichtlichkeit liegt und eine Inſpiration heißen könnte. Der Begriff iſt hier, wie überall in der Kunſt, unfruchtbar: der Komponiſt offenbart das innerſte Weſen der Welt und ſpricht die tiefſte Weisheit aus, in einer Sprache, die ſeine Vernunft nicht verſteht: wie eine magnetiſche Somnambüle Aufſchlüſſe giebt über Dinge, von denen ſie wachend keinen Begriff hat. Daher iſt in einem Komponiſten, mehr als in irgend einem andern Künſtler, der Menſch vom Künſtler ganz getrennt und unterſchieden. Sogar bei der Erklärung dieſer wunderbaren Kunſt zeigt der Begriff ſeine Dürftigkeit und ſeine Schranken: ich will indeſſen unſre Analogie durchzuführen ſuchen. — Wie nun ſchneller Uebergang vom Wunſch zur Befriedigung und von dieſer zum neuen Wunſch, Glück und Wohlſeyn iſt; ſo ſind raſche Melodien, ohne große Abirrungen, fröhlich; langſame, auf ſchmerzliche Diſſonanzen gerathende und erſt durch viele Töne ſich wieder zum Grundton zurückwindende ſind, als analog der verzögerten, erſchwerten Befriedigung, traurig. Die Verzögerung der neuen Willensregung, der languor, würde keinen andern Ausdruck haben können, als den angehaltenen Grundton, deſſen Wirkung bald unerträglich wäre: dieſem nähern ſich ſchon ſehr monotone nichtsſagende Melodien. Die kurzen, faßlichen Sätze raſcher Tanzmuſik ſcheinen nur vom leicht zu erreichenden, gemeinen Glück zu reden; dagegen das Allegro maeſtoſo, in großen Sätzen, langen Gängen, weiten Abirrungen, ein größeres, edleres Streben, nach einem fernen Ziel und deſſen endliche Erreichung bezeichnet. Das Adagio ſpricht vom Leiden eines großen und edlen Strebens, welches alles kleinliche Glück verſchmäht. Aber wie wundervoll iſt die Wirkung von Mol und Dur! Wie erſtaunlich, daß der Wechſel eines halben Tones, der Eintritt der kleinen Terz, ſtatt der großen, uns ſogleich und unausbleiblich ein banges, peinliches Gefühl aufdringt, von welchem uns das Dur wieder eben ſo augenblicklich erlöſt. Das Adagio erlangt im Mol den Ausdruck des höchſten Schmerzes, wird zur erſchütterndeſten Wehklage. Tanzmuſik in Mol ſcheint das Verfehlen des kleinlichen Glücks, das man lieber verſchmähen ſollte, zu bezeichnen, ſcheint vom Erreichen eines niedrigen Zwecks unter Mühſeligkeiten und Plackereien zu reden. — Die Unerſchöpflichkeit möglicher Melodien entſpricht der Unerſchöpflichkeit der Natur an Verſchiedenheit der Individuen, Phyſionomien und Lebensläufen. Der Uebergang aus einer Tonart in eine ganz andre gleicht dem Tode, ſofern in ihm das Individuum endet, aber der Wille, der in dieſem erſchien, nach wie vor lebt, in andern Individuen erſcheinend, deren Bewußtſeyn jedoch mit dem des erſtern keinen Zuſammenhang hat.

Man darf jedoch bei der Nachweiſung aller dieſer vorgeführten Analogien nie vergeſſen, daß die Muſik zu ihnen kein direktes, ſondern nur ein mittelbares Verhältniß hat, da ſie nie die Erſcheinung, ſondern allein das innere Weſen, das Anſich aller Erſcheinung, den Willen ſelbſt ausſpricht. Die erſcheinende Welt, oder die Natur, und die Muſik ſind als zwei verſchiedene Ausdrücke derſelben Sache anzuſehn, welche daher ſelbſt das allein Vermittelnde der Analogie beider iſt, deſſen Erkenntniß erfordert wird, um jene Analogie einzuſehn. Die Muſik iſt daher, wenn als Ausdruck der Welt angeſehn, eine im höchſten Grad allgemeine Sprache, die ſich ſogar zur Allgemeinheit der Begriffe ungefähr verhält wie dieſe zu den einzelnen Dingen. Ihre Allgemeinheit iſt aber keineswegs jene leere Allgemeinheit der Abſtraktion, ſondern ganz andrer Art und iſt verbunden mit durchgängiger deutlicher Beſtimmtheit. Sie gleicht hierin den geometriſchen Figuren und den Zahlen, welche als die allgemeinen Formen aller möglichen Objekte der Erfahrung und auf alle a priori anwendbar, doch nicht abſtrakt, ſondern anſchaulich und durchgängig beſtimmt ſind. Alle möglichen Beſtrebungen, Anregungen und Aeußerungen des Willens, alle jene Vorgänge im Innern des Menſchen, welche die Vernunft in den weiten negativen Begriff Gefühl wirft, ſind durch die unendlich vielen möglichen Melodien auszudrücken, aber immer in der Allgemeinheit bloßer Form, ohne den Stoff, immer nur nach dem Anſich, nicht nach der Erſcheinung, gleichſam die innerſte Seele derſelben, ohne Körper. Die Muſik iſt, wie geſagt, darin von allen andern Künſten verſchieden, daß ſie nicht Abbild der Erſcheinung, oder richtiger, der adäquaten Objektität des Willens, ſondern unmittelbar Abbild des Willens ſelbſt iſt. Man könnte demnach die Welt ebenſowohl verkörperte Muſik, als verkörperten Willen nennen: daraus iſt es erklärlich, warum Muſik jedes Gemählde, ja jede Scene des wirklichen Lebens und der Welt, ſogleich in erhöhter Bedeutſamkeit hervortreten läßt; freilich um ſo mehr, je analoger ihre Melodie der gegebenen Erſcheinung iſt. Hierauf beruht es, daß man ein Gedicht als Geſang, oder eine anſchauliche Darſtellung als Pantomime, oder beides als Oper der Muſik unterlegen kann. Solche einzelne Bilder des Menſchenlebens, der allgemeinen Sprache der Muſik untergelegt, ſind nie mit durchgängiger Nothwendigkeit ihr verbunden oder entſprechend; ſondern ſie ſtehn zu ihr nur im Verhältniß eines beliebigen Beiſpiels zu einem allgemeinen Begriff: ſie ſtellen in der Beſtimmtheit die Wirklichkeit, dasjenige dar, was die Muſik in der Allgemeinheit bloßer Form ausſagt. Dem allgemeinen Sinn der jedesmaligen Melodie könnten noch andre, eben ſo beliebig gewählte Beiſpiele in gleichem Grade entſprechen: daher taugt dieſelbe Kompoſition für viele Strophen; daher auch das Vaudeville. Daß aber überhaupt eine Beziehung zwiſchen einer Kompoſition und einer anſchaulichen Darſtellung möglich iſt, beruht, wie geſagt, darauf, daß beide nur ganz verſchieden Ausdrücke deſſelben innern Weſens der Welt ſind. Wann nun im einzelnen Fall eine ſolche Beziehung wirklich vorhanden iſt, alſo der Komponiſt die Willensregungen, welche den Kern einer Begebenheit ausmachen, in der allgemeinen Sprache der Muſik auszuſprechen gewußt hat; dann iſt die Melodie des Liedes, die Muſik der Oper ausdrucksvoll. Die vom Komponiſten aufgefundene Analogie zwiſchen jenen beiden, muß aber aus der unmittelbaren Erkenntniß des Weſens der Welt, ſeiner Vernunft unbewußt, hervorgegangen und darf nicht, mit bewußter Abſichtlichkeit, durch Begriffe vermittelte Nachahmung ſeyn: ſonſt ſpricht die Muſik nicht das innere Weſen, den Willen ſelbſt aus; ſondern ahmt nur ſeine Erſcheinung ungenügend nach; wie dies alle eigentlich nachbildende Muſik thut, z. B. die Jahrszeiten von Haydn, auch ſeine Schöpfung in vielen Stellen, wo Erſcheinungen der anſchaulichen Welt unmittelbar nachgeahmt ſind; ſo auch in allen Bataillenſtücken: welches gänzlich zu verwerfen iſt.

Das unausſprechlich Innige aller Muſik und der ihr weſentliche Ernſt, welcher das Lächerliche aus ihrem unmittelbar eigenen Gebiet ganz ausſchließt, kommt daher, daß ihr Objekt nicht die Vorſtellung iſt, in Hinſicht auf welche Täuſchung und Lächerlichkeit allein möglich ſind; ſondern ihr Objekt unmittelbar der Wille iſt und dieſer weſentlich das Allerernſteſte, als wovon Alles abhängt.

Wenn ich nun in dieſer ganzen Darſtellung der Muſik bemüht geweſen bin, deutlich zu machen, daß ſie in einer höchſt allgemeinen Sprache das innere Weſen, das Anſich der Welt, welches wir, nach ſeiner deutlichſten Aeußerung, unter dem Begriff Willen denken, ausſpricht, in einem einartigen Stoff, nämlich bloßen Tönen, und mit der größten Beſtimmtheit und Wahrheit: wenn ferner, meiner Anſicht und Beſtrebung nach, die Philoſophie nichts anderes iſt, als eine vollſtändige und richtige Wiederholung und Ausſprechung des Weſens der Welt, in ſehr allgemeinen Begriffen, da nur in ſolchen eine überall ausreichende und anwendbare Ueberſicht jenes ganzen Weſens möglich iſt; ſo wird wer mir gefolgt und in meine Denkungsart eingegangen iſt, es nicht ſo ſehr parador finden, wenn ich ſage, daß geſetzt es gelänge eine vollkommen richtige, vollſtändige und in das Einzelne gehende Erklärung der Muſik, alſo eine ausführliche Wiederholung deſſen was ſie ausdrückt in Begriffen zu geben, dieſe ſofort auch eine genügende Wiederholung und Erklärung der Welt in Begriffen, oder einer ſolchen ganz gleichlautend, alſo die wahre Philoſophie ſeyn würde, und daß wir folglich den oben angeführten Ausſpruch Leibnitzens, der auf einem niedrigeren Standpunkt ganz richtig iſt, im Sinn unſerer höhern Anſicht der Muſik folgendermaaßen parodiren können: musica est exercitium philosophiae occultum nescientis se philosophari animi. Denn scire, wiſſen, heißt überall in abſtrakte Begriffe aufgefaßt haben. Da nun aber ferner, vermöge der vielfältig beſtätigten Wahrheit des Leibnitziſchen Ausſpruchs, die Muſik, abgeſehn von ihrer äſthetiſchen oder innern Bedeutſamkeit, und bloß äußerlich und rein empiriſch betrachtet, nichts anderes iſt als das Mittel größere Zahlen und zuſammengeſetztere Zahlenverhältniſſe, die wir ſonſt nur mittelbar, durch Auffaſſung in Begriffe, erkennen können, unmittelbar und in concreto aufzufaſſen; ſo können wir nun durch Vereinigung jener beiden ſo verſchiedenen und doch richtigen Anſichten der Muſik, uns einen Begriff von der Möglichkeit einer Zahlenphiloſophie machen, dergleichen die des Pythagoras und auch die der Chineſen im Y-king war, und ſodann nach dieſem Sinn jenen Spruch der Pythagoreer deuten, welchen Sextus Empirikus (Hyp. adv. Math. p. m. 104) anführt: τω αϱιθμω δε τα παντ' επεοικεν. Und wenn wir endlich dieſe Anſicht an unſre obige Deutung der Harmonie und Melodie bringen; ſo werden wir eine bloße Moralphiloſophie ohne Erklärung der Natur, wie ſie Sokrates einführen wollte, einer Melodie ohne Harmonie, welche Rouſſeau ausſchließlich wollte, ganz analog finden, und im Gegenſatz hievon wird eine bloße Phyſik und Metaphyſik ohne Ethik einer bloßen Harmonie ohne Melodie entſprechen. — An dieſe beiläufigen Betrachtungen ſei es mir vergönnt noch einige die Analogie der Muſik mit der erſcheinenden Welt betreffende Bemerkungen zu knüpfen. Wir fanden im vorigen Buche, daß die höchſte Stufe der Objektität des Willens, der Menſch, nicht allein und abgeriſſen erſcheinen konnte, ſondern die unter ihm ſtehenden Stufen und dieſe immer wieder die tieferen vorausſetzten: eben ſo nun iſt die Muſik, die eben wie die

Welt den Willen unmittelbar objektivirt, erſt vollkommen in der vollſtändigen Harmonie. Die hohe leitende Stimme der Melodie bedarf, um ihren ganzen Eindruck zu machen, der Begleitung aller andern Stimmen, bis zum tiefſten Baß, welcher als der Urſprung aller anzuſehn iſt: die Melodie greift ſelbſt als integrirender Theil in die Harmonie ein, wie auch dieſe in jene, und wie nur ſo, im vollſtimmigen Ganzen, die Muſik ausſpricht, was ſie auszuſprechen bezweckt; ſo findet der eine und außerzeitliche Wille ſeine vollkommne Objektivation nur in der vollſtändigen Vereinigung aller der Stufen, welche in unzähligen Graden geſteigerter Deutlichkeit ſein Weſen offenbaren. — Sehr merkwürdig iſt noch folgende Analogie. Wir haben im vorigen Buche geſehn, daß ungeachtet des Sichanpaſſens aller Willenserſcheinungen zu einander, in Hinſicht auf die Arten, welches die teleologiſche Betrachtungsart veranlaßt, dennoch ein nichtaufzuhebender Widerſtreit zwiſchen jenen Erſcheinungen als Individuen bleibt, auf allen Stufen derſelben ſichtbar iſt und die Welt zu einem beſtändigen Kampfplatz aller jener Erſcheinungen des einen und ſelben Willens macht, deſſen innerer Widerſpruch mit ſich ſelbſt dadurch ſichtbar wird. Auch dieſem ſogar iſt etwas Entſprechendes in der Muſik. Nämlich ein vollkommen reines harmoniſches Syſtem der Töne iſt nicht nur phyſiſch, ſondern ſogar ſchon arithmetiſch unmöglich: die Zahlen ſelbſt, durch welche die Töne ſich ausdrücken laſſen, haben unauflösbare Irrationalitäten: daher läßt eine vollkommen richtige Muſik ſich nicht einmal denken, geſchweige ausführen: deshalb weicht jede mögliche Muſik von der vollkommnen Reinheit ab und kann bloß die ihr weſentlichen Diſſonanzen, durch Vertheilung derſelben an alle Töne, d. i. durch Temperatur, verſtecken. Man ſehe hierüber Chladni's Akuſtik S. 38 u. ff.

Ich hätte noch manches hinzuzufügen über die Art wie Muſik percipirt wird, nämlich einzig und allein in und durch die Zeit, mit gänzlicher Ausſchließung des Raumes, auch ohne Einfluß der Erkenntniß der Kauſalität, alſo des Verſtandes: denn die Töne machen ſchon als Wirkung und ohne daß wir auf ihre Urſache, wie bei der Anſchauung, zurückgiengen, den äſthetiſchen Eindruck. — Ich will indeſſen dieſe Betrachtungen nicht noch mehr verlängern, da ich vielleicht ſchon ſo in dieſem dritten Buche Manchem zu ausführlich geweſen bin, oder mich zu ſehr auf das Einzelne eingelaſſen habe. Mein Zweck machte es jedoch nothwendig, und man wird es um ſo weniger misbilligen, wenn man die ſelten genugſam erkannte Wichtigkeit und den hohen Werth der Kunſt ſich vergegenwärtigt, erwägend, daß wenn, nach unſrer Anſicht, die geſammte ſichtbare Welt nur die Objektivation, der Spiegel des Willens iſt, zu ſeiner Selbſterkenntniß, ja, wie wir bald ſehn werden, zur Möglichkeit ſeiner Erlöſung, ihn begleitend; und zugleich, daß die Welt als Vorſtellung, wenn man ſie abgeſondert betrachtet, indem man vom Wollen losgeriſſen, nur ſie allein das Bewußtſeyn einnehmen läßt, die erfreulichſte und die allein unſchuldige Seite des Lebens iſt; — wir die Kunſt als die höhere Steigerung, die vollkommnere Entwickelung von allem dieſen anzuſehn haben, da ſie weſentlich eben daſſelbe, nur concentrirter, vollendeter, mit Abſicht und Beſonnenheit leiſtet, was die ſichtbare Welt ſelbſt, und ſie daher, im vollen Sinn des Wortes, die Blüthe des Lebens genannt werden mag. Iſt die ganze Welt als Vorſtellung nur die Sichtbarkeit des

Willens; ſo iſt die Kunſt die Verdeutlichung dieſer Sichtbarkeit, die camera obscura, welche die Gegenſtände reiner zeigt und beſſer überſehn und zuſammenfaſſen läßt, das Schauſpiel im Schauſpiel, die Bühne auf der Bühne im Hamlet.

Der Genuß alles Schönen, der Troſt den die Kunſt gewährt, der Enthuſiasmus des Künſtlers, welcher ihn die Mühen des Lebens vergeſſen läßt, dieſer eine Vorzug des Genius vor den Andern, der ihn für das mit der Klarheit des Bewußtſeyns in gleichem Maaße geſteigerte Leiden und für die öde Einſamkeit unter einem heterogenen Geſchlechte allein entſchädigt, — dieſes Alles beruht darauf, daß, wie ſich uns weiterhin zeigen wird, das Anſich des Lebens, der Wille, das Daſeyn ſelbſt, ein ſtetes Leiden und theils jämmerlich, theils ſchrecklich iſt; daſſelbe hingegen als Vorſtellung allein, rein angeſchaut, oder durch die Kunſt wiederholt, frei von Quaal ein bedeutſames Schauſpiel gewährt. Dieſe rein erkennbare Seite der Welt und die Wiederholung derſelben in irgend einer Kunſt iſt das Element des Künſtlers. Ihn feſſelt die Betrachtung des Schauſpiels der Objektivation des Willens: bei demſelben bleibt er ſtehn, wird nicht müde es zu betrachten und darſtellend zu wiederholen, und trägt derweilen ſelbſt die Koſten der Aufführung jenes Schauſpiels, d. h. iſt ja ſelbſt der Wille, der ſich alſo objektivirt und in ſtetem Leiden bleibt. Jene reine, wahre und tiefe Erkenntniß des Weſens der Welt wird ihm nun Zweck an ſich: er bleibt bei ihr ſtehn. Daher wird ſie ihm nicht, wie wir es im folgenden Buche bei dem zur Reſignation gelangten Heiligen ſehn werden, Quietiv des Willens, erlöſt ihn nicht auf immer, ſondern nur auf Augenblicke vom Leben und iſt ihm ſo noch nicht der Weg aus demſelben, ſondern nur einſtweilen ein Troſt in demſelben; bis ſeine dadurch geſteigerte Kraft, endlich des Spieles müde, den Ernſt ergreift. Zu dieſem wollen nun auch wir uns im folgenden Buche wenden.

Viertes Buch.

Der
Welt als Wille
zweite Betrachtung:

Bei erreichter Selbſterkenntniß Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben.

> Tempore quo cognitio simul advenit, amor e medio supersurrexit.
>
> *Oupnek'hat*, studio Anquetil Duperron. Vol. II, p. 216.

Der letzte Theil unſrer Betrachtung kündigt ſich als der ernſteſte an, da er die Handlungen der Menſchen betrifft, den Gegenſtand der Jeden unmittelbar angeht, Niemanden fremd oder gleichgültig ſeyn kann, ja auf welchen Alles andre zu beziehn, der Natur des Menſchen ſo gemäß iſt, daß er, bei jeder zuſammenhängenden Unterſuchung, den auf das Thun ſich beziehenden Theil derſelben immer als das Reſultat ihres geſammten Inhalts, wenigſtens ſofern ihn derſelbe intereſſirt, betrachten und daher dieſem Theil, wenn auch ſonſt keinem andern, ernſthafte Aufmerkſamkeit widmen wird. — In der angegebenen Beziehung würde man, nach der gewöhnlichen Art ſich auszudrücken, den jetzt folgenden Theil unſrer Betrachtung die praktiſche Philoſophie, im Gegenſatz der bisher abgehandelten theoretiſchen nennen. Meiner Meinung nach aber iſt alle Philoſophie immer theoretiſch, indem es ihr weſentlich iſt, ſich, was auch immer der nächſte Gegenſtand der Unterſuchung ſei, ſtets rein betrachtend zu verhalten und zu forſchen, nicht vorzuſchreiben. Hingegen praktiſch zu werden, das Handeln zu leiten, den Karakter zu beſtimmen, ſind alte Anſprüche, die ſie, bei gereifter Einſicht endlich aufgeben ſollte. Denn hier, wo es den Werth oder Unwerth eines Daſeyns, wo es Heil oder Verdammniß gilt, geben nicht ihre todten Begriffe den Ausſchlag, ſondern das innerſte Weſen des Menſchen ſelbſt, der Dämon, der ihn leitet und der nicht ihn, ſondern den er ſelbſt gewählt hat, — wie Platon ſpricht, — ſein intelligibler Karakter, — wie Kant ſich ausdrückt. Die Tugend wird nicht gelehrt, ſo wenig als der Genius: ja für ſie iſt der Begriff ſo unfruchtbar und nur als Werkzeug zu gebrauchen, wie er es für die Kunſt iſt. Wir würden daher eben ſo thöricht ſeyn zu erwarten, daß unſre Moralſyſteme und Ethiken Tugendhafte, Edle und Heilige, als daß unſre Aeſthetiken Dichter, Bildner und Muſiker erweckten.

Die Philoſophie kann nirgends mehr thun, als das Vorhandene deuten und erklären, das Weſen der Welt, welches in concreto, d. h. als Gefühl, Jedem verſtändlich ſich ausſpricht, zur deutlichen, abſtrakten Erkenntniß der Vernunft bringen, und dieſes in jeder möglichen Beziehung, von jedem Geſichtspunkt aus. Wie nun dieſes in den drei vorhergegangenen Büchern, in der der Philoſophie eigenthümlichen Allgemeinheit, von andern Geſichtspunkten aus zu leiſten geſucht wurde: ſo ſoll im gegenwärtigen Buch auf gleiche Weiſe das Handeln des Menſchen betrachtet werden: welche Seite der Welt wohl nicht nur, wie ich vorhin bemerkte, nach ſubjektivem, ſondern auch nach objektivem Urtheil, als die wichtigſte von allen befunden werden möchte. Ich werde dabei unſrer bisherigen Betrachtungsweiſe völlig getreu bleiben, auf das bisher Vorgetragene als Vorausſetzung mich ſtützen, ja eigentlich nur den einen Gedanken, welcher der Inhalt dieſer ganzen Schrift iſt, wie bisher an allen andern Gegenſtänden, jetzt eben ſo am Handeln des Menſchen entwickeln und damit das letzte thun, was ich vermag zu einer möglichſt vollſtändigen Mittheilung deſſelben.

Der gegebene Geſichtspunkt und die angekündigte Behandlungsweiſe geben es ſchon an die Hand, daß man in dieſem ethiſchen Buche keine Vorſchriften, keine Pflichtenlehre zu erwarten hat: noch weniger ſoll ein allgemeines Moral-Princip, gleichſam ein Univerſal-Recept zur Hervorbringung aller Tugenden angegeben werden. Auch werden wir von keinem „*unbedingten Sollen*“ reden, weil ſolches, wie im Anhang ausgeführt, einen Widerſpruch enthält, noch auch von einem „Geſetz für die Freiheit,“ welches ſich im ſelben Fall befindet. Wir werden überhaupt ganz und gar nicht von Sollen reden: denn ſo redet man zu Kindern und zu Völkern in ihrer Kindheit, nicht aber zu denen, welche die ganze Bildung einer mündig gewordenen Zeit ſich angeeignet haben. Es iſt doch wohl handgreiflicher Widerſpruch, den Willen frei zu nennen und doch ihm Geſetze vorzuſchreiben, nach denen er wollen ſoll: — „wollen ſoll!“ — hölzernes Eiſen! In Folge unſrer ganzen Anſicht aber iſt der Wille nicht nur frei, ſondern ſogar allmächtig: aus ihm iſt nicht nur ſein Handeln, ſondern auch ſeine Welt, und wie er iſt, ſo erſcheint ſein Handeln, ſo erſcheint ſeine Welt: ſeine Selbſterkenntniß ſind beide und ſonſt nichts: er beſtimmt ſich und eben damit beide: denn außer ihm iſt nichts und ſie ſind er ſelbſt: nur ſo iſt er wahrhaft autonomiſch; nach jeder andern Anſicht aber heteronomiſch. Unſer philoſophiſches Beſtreben kann bloß dahin gehn, das Handeln des Menſchen, die ſo verſchiedenen, ja entgegengeſetzten Maximen, deren lebendiger Ausdruck es iſt, zu deuten und zu erklären, ihrem innerſten Weſen und Gehalt nach, im

Zuſammenhang mit unſrer bisherigen Betrachtung und grade ſo wie wir bisher die übrigen Erſcheinungen der Welt zu deuten, ihr innerſtes Weſen zur deutlichen, abſtrakten Erkenntniß zu bringen geſucht haben. Unſere Philoſophie wird dabei dieſelbe Immanenz behaupten, wie in der ganzen bisherigen Betrachtung: ſie wird nicht, Kants großer Lehre zuwider, die Formen der Erſcheinung, deren allgemeiner Ausdruck der Satz vom Grunde iſt, als einen Springſtock gebrauchen wollen, um damit die allein ihnen Bedeutung gebende Erſcheinung ſelbſt zu überfliegen und im gränzenloſen Gebiet leerer Fiktionen zu landen. Sondern dieſe wirkliche Welt der Erkennbarkeit, in der wir ſind und die in uns iſt, bleibt, wie der Stoff, ſo auch die Gränze unſrer Betrachtung: ſie, die ſo gehaltreich iſt, daß auch die tiefſte Forſchung, deren der menſchliche Geiſt fähig wäre, ſie nicht erſchöpfen könnte. Weil nun alſo die wirkliche, erkennbare Welt es auch unſern ethiſchen Betrachtungen, ſo wenig als den vorhergegangenen, nie an Stoff und Realität fehlen laſſen wird; ſo werden wir nichts weniger nöthig haben, als zu inhaltsleeren, negativen Begriffen unſre Zuflucht zu nehmen, und dann etwa gar uns ſelbſt glauben zu machen, wir ſagten etwas, wenn wir mit hohen Augenbraunen vom „Abſoluten,“ vom „Unendlichen,“ vom „Ueberſinnlichen,“ und was dergleichen bloße Negationen mehr ſind, ſtatt deren man kürzer Wolkenkukuksheim (νεφελοκοκκυγια) ſagen könnte, redeten: zugedeckte, leere Schüſſeln dieſer Art werden wir nicht aufzutiſchen brauchen. — Endlich werden wir auch hier ſo wenig, als im Bisherigen, Geſchichten erzählen und ſolche für Philoſophie ausgeben. Denn wir ſind der Meinung, daß Jeder noch himmelweit von einer philoſophiſchen Erkenntniß der Welt entfernt iſt, der vermeint, das

Weſen derſelben irgendwie, und ſei es noch ſo fein bemäntelt, hiſtoriſch faſſen zu können, welches aber der Fall iſt, ſobald in ſeiner Anſicht des Weſens an ſich der Welt irgend ein Werden, oder Gewordenſeyn, oder Werdenwerden ſich vorfindet, irgend ein Früher oder Später die mindeſte Bedeutung hat und folglich, deutlich oder verſteckt, ein Anfangs- und ein Endpunkt der Welt, nebſt dem Wege zwiſchen beiden geſucht und gefunden wird und das philoſophirende Individuum wohl noch gar ſeine eigene Stelle auf dieſem Wege erkennt. Solches hiſtoriſches Philoſophiren liefert in den meiſten Fällen eine Kosmogonie, die viele Varietäten zuläßt, ſonſt aber auch ein Emanationsſyſtem, Abfallslehre, oder endlich, wenn aus Verzweiflung über fruchtloſe Verſuche auf jenen Wegen auf den letzten Weg getrieben, umgekehrt eine Lehre vom ſteten Werden, Entſprießen, Entſtehn, Hervortreten ans Licht aus dem Dunkeln, dem finſtern Grund, Urgrund, Ungrund und was dergleichen Gefaſels mehr iſt. Alle ſolche hiſtoriſche Philoſophie, ſie mag auch noch ſo vornehm thun, nimmt, als wäre Kant nie dageweſen, die Zeit für eine Beſtimmung des Dinges an ſich, und bleibt daher bei dem ſtehen, was Kant die Erſcheinung, im Gegenſatz des Dinges an ſich, und Platon das Werdende, nie ſeiende, im Gegenſatz des Seienden, nie werdenden nennt, oder endlich was bei den Indiern das Gewebe des Maja heißt: es iſt die dem Satz vom Grunde anheimgegebene Erkenntniß, mit der man nie zum innern Weſen der Dinge gelangt, ſondern nur Erſcheinungen ins Unendliche verfolgt, ſich ohne Ende und Ziel bewegt, dem Eichhörnchen im Rade zu vergleichen, bis man etwa endlich ermüdet, oben oder unten, bei irgend einem beliebigen Punkt ſtille ſteht und nun für denſelben auch von

Andern Reſpekt ertrotzen will. Die ächte philoſophiſche Betrachtungsweiſe der Welt, d. h. diejenige, welche uns ihr inneres Weſen erkennen lehrt und ſo über die Erſcheinung hinaus führt, iſt grade die, welche nicht nach dem Woher und Wohin und Warum, ſondern immer und überall nur nach dem Was der Welt frägt, d. h. welche die Dinge nicht nach irgend einer Relation, nicht als werdend und vergehend, kurz, nicht nach einer der vier Geſtalten des Satzes vom Grunde betrachtet; ſondern umgekehrt, grade das, was nach Ausſonderung dieſer ganzen jenem Satz nachgehenden Betrachtungsart noch übrig bleibt, das in allen Relationen erſcheinende, ſelbſt aber ihnen nicht unterworfene, immer ſich gleiche Weſen der Welt, die Ideen derſelben, zum Gegenſtand hat. Von ſolcher Erkenntniß geht, wie die Kunſt, ſo auch die Philoſophie aus, ja, wie wir in dieſem Buche finden werden, auch diejenige Stimmung des Gemüthes, welche allein zur wahren Heiligkeit und zur Erlöſung von der Welt führt.

Die drei erſten Bücher werden hoffentlich die deutliche und gewiſſe Erkenntniß herbeigeführt haben, daß in der Welt als Vorſtellung dem Willen ſein Spiegel aufgegangen iſt, in welchem er ſich ſelbſt erkennt, mit zunehmenden Graden der Deutlichkeit und Vollſtändigkeit, deren höchſter der Menſch iſt, deſſen Weſen aber ſeinen vollendeten Ausdruck erſt durch die zuſammenhängende Reihe der Handlungen erhält, welchen vollſtändigen Zuſammenhang die Vernunft, die ihn das Ganze ſtets in abstracto überblicken läßt, möglich macht.

Der Wille, welcher rein an ſich betrachtet, erkenntnißlos und nur ein blinder, unaufhaltſamer Drang iſt, wie wir ihn noch in der unorganiſchen und vegetabiliſchen Natur und ihren Geſetzen, ja im vegetativen Theil unſeres eignen Lebens erſcheinen ſehn, erhält durch die hinzugetretene, zu ſeinem Dienſt entwickelte Welt der Vorſtellung die Erkenntniß von ſeinem Wollen und von dem was es ſei, das er will, daß es nämlich nichts anderes ſei, als dieſe Welt, das Leben, grade ſo wie es daſteht. Wir nannten deshalb die erſcheinende Welt ſeinen Spiegel, ſeine Objektität: und da was der Wille will immer das Leben iſt, eben weil daſſelbe nichts weiter, als die Darſtellung jenes Wollens für die Vorſtellung iſt; ſo iſt es einerlei und nur ein Pleonasmus, wenn wir ſtatt ſchlechthin zu ſagen, „der Wille," ſagen „der Wille zum Leben."

Da der Wille das Ding an ſich, der innere Gehalt, das Weſentliche der Welt iſt; das Leben, die ſichtbare Welt, die Erſcheinung aber nur der Spiegel des Willens; ſo wird dieſe den Willen ſo unzertrennlich begleiten, wie den Körper ſein Schatten: und wenn Wille da iſt, wird auch Leben, Welt daſeyn. Dem Willen zum Leben iſt alſo das Leben gewiß, und ſo lange wir von Lebenswillen erfüllt ſind, dürfen wir für unſer Daſeyn nicht beſorgt ſeyn, auch nicht beim Anblick des Todes. Wohl ſehn wir das Individuum entſtehn und vergehn: aber das Individuum iſt nur Erſcheinung, iſt nur da für die im Satz vom Grunde, dem principio individuationis befangene Erkenntniß: für dieſe freilich empfängt es ſein Leben wie ein Geſchenk, geht aus dem Nichts hervor, leidet dann durch den Tod den Verluſt jenes Geſchenks und geht ins Nichts zurück. Aber wir wollen ja eben das Leben philoſophiſch, d. h. ſeinen Ideen nach betrachten, und da werden wir finden, daß weder der Wille, das Ding an ſich in allen Erſcheinungen, noch das Subjekt des Erkennens, der Zuſchauer aller Erſcheinungen, von Geburt und von Tod irgend berührt werden. Geburt und Tod gehören eben zur Erſcheinung des Willens, alſo zum Leben, und es iſt dieſem weſentlich, ſich in Individuen darzuſtellen, die entſtehn und vergehn, als flüchtige in der Form der Zeit auftretende Erſcheinungen desjenigen, was an ſich keine Zeit kennt, aber grade auf die beſagte Weiſe ſich darſtellen muß, um ſein eigentliches Weſen zu objektiviren. Geburt und Tod gehören auf gleiche Weiſe zum Leben und halten ſich das Gleichgewicht als wechſelſeitige Bedingungen von einander, oder, wenn man etwa den Ausdruck liebt, als Pole der geſammten Lebenserſcheinung. Die weiſeſte aller Mythologien, die Indiſche, drückt dieſes dadurch aus, daß ſie grade dem Gott, welcher die Zerſtörung, den Tod ſymboliſirt, (wie Brama, der ſündigſte und niedrigſte Gott der Trimurti die Zeugung, Entſtehung, und Wiſchnu die Erhaltung) daß ſie, ſage ich, grade dem Schiwa, Rudra, Mahadäh, zugleich mit dem Halsband von Todtenköpfen, den Lingam zum Attribut giebt, dieſes Symbol der Zeugung, welche hier als Ausgleichung des Todes betrachtet und dadurch angedeutet wird, daß Zeugung und Tod weſentliche Korrelate ſind, die ſich gegenſeitig neutraliſiren und aufheben. — Ganz dieſelbe Geſinnung war es, welche Griechen und Römer antrieb, die koſtbaren Sarkophage grade ſo zu verzieren, wie wir ſie noch ſehen, mit Feſten, Tänzen, Jagden, Thierkämpfen, mit Bakchanalien, alſo mit Darſtellungen des gewaltigſten Lebensdranges, welchen ſie nicht nur in ſolchen Tänzen und Feſten, ſondern ſogar in wollüſtigen Gruppen, ſelbſt bis zur Begattung zwiſchen Satyren und Ziegen, uns vorführen. Der

Zweck war offenbar, vom Tode des betrauerten Individuums, mit dem größten Nachdruck auf das unſterbliche Leben der Natur hinzuweiſen und dadurch, wenn gleich ohne abſtraktes Wiſſen, anzudeuten, daß die ganze Natur die Erſcheinung und auch die Erfüllung des Willens zum Leben iſt: die Form dieſer Erſcheinung iſt Zeit, Raum und Kauſalität, mittelſt dieſer aber Individuation, die es mit ſich bringt, daß das Individuum entſtehn und vergehn muß, was aber den Willen zum Leben, von deſſen Erſcheinung das Individuum gleichſam nur ein einzelnes Exempel oder Specimen iſt, ſo wenig anficht, als das Ganze der Natur gekränkt wird durch den Tod eines Individuums. Denn nicht dieſes, ſondern die Gattung allein iſt es, woran der Natur gelegen iſt, und auf deren Erhaltung ſie mit allem Ernſt dringt und für dieſelbe hinlänglich ſorgt durch die ungeheure Ueberzahl der Keime und die große Macht des Befruchtungstriebes. Hingegen hat das Individuum für ſie keinen Werth und kann ihn nicht haben, da unendliche Zeit, unendlicher Raum und in dieſen unendliche Zahl möglicher Individuen ihr Reich ſind: daher ſie ſtets bereit iſt, das Individuum fallen zu laſſen, welches demnach nicht nur auf tauſendfache Weiſe, durch die unbedeutendeſten Zufälle dem Untergang ausgeſetzt, ſondern ihm ſchon urſprünglich beſtimmt iſt und ihm von der Natur ſelbſt entgegengeführt wird, von dem Augenblick an, wo es der Erhaltung der Gattung gedient hat. Ganz naiv ſpricht hiedurch die Natur ſelbſt die große Wahrheit aus, daß nur die Ideen, nicht die Individuen eigentliche Realität haben, d. h. vollkommene Objektität des Willens ſind. Da nun der Menſch die Natur ſelbſt, und zwar im höchſten Grade ihres Selbſtbewußtſeyns iſt, die Natur aber nur der objektivirte Wille zum

Leben iſt; ſo mag der Menſch, wenn er dieſen Geſichtspunkt gefaßt hat und dabei ſtehn bleibt, allerdings und mit Recht ſich über ſeinen und ſeiner Freunde Tod tröſten durch den Rückblick auf das unſterbliche Leben der Natur, die er ſelbſt iſt. So folglich iſt Schiwa mit dem Lingam, ſo jene antiken Sarkophage zu verſtehn, die mit ihren Bildern des glühendeſten Lebens dem klagenden Betrachter zurufen: natura non contristatur.

Daß Zeugung und Tod als etwas zum Leben Gehöriges und dieſer Erſcheinung des Willens Weſentliches zu betrachten ſind, geht auch daraus hervor, daß beide ſich uns als die nur höher potenzirten Ausdrücke deſſen, woraus auch das ganze übrige Leben beſteht, darſtellen. Dieſes nämlich iſt durch und durch nichts anderes, als ein ſteter Wechſel der Materie unter dem feſten Beharren der Form: und eben das iſt die Vergänglichkeit der Individuen, bei der Unvergänglichkeit der Gattung. Die beſtändige Ernährung und Reproduktion iſt nur dem Grade nach von der Zeugung, und die beſtändige Exkretion nur dem Grade nach vom Tode verſchieden. Erſteres zeigt ſich am einfachſten und deutlichſten bei der Pflanze. Dieſe iſt durch und durch nur die ſtete Wiederholung deſſelben Triebes, ihrer einfachſten Faſer, die ſich zu Blatt und Zweig gruppirt, iſt ein ſyſtematiſches Aggregat gleichartiger, einander tragender Pflanzen, deren beſtändige Wiedererzeugung ihr einziger Trieb iſt: zur vollſtändigeren Befriedigung deſſelben ſteigert ſie ſich, mittelſt der Stufenleiter der Metamorphoſe, endlich bis zur Blüthe und Frucht, jenem Kompendium ihres Daſeyns und Strebens, in welchem ſie nun auf einem kürzeren Wege das erlangt, was ihr einziges Ziel iſt und nunmehr mit Einem Schlage tauſendfach vollbringt, was ſie bis dahin im Einzelnen wirkte: Wiederholung ihrer ſelbſt. Ihr Treiben bis zur Frucht verhält ſich zu dieſer, wie die Schrift zur Buchdruckerei. Offenbar iſt es beim Thier ganz daſſelbe. Der Ernährungsproceß iſt ein ſtetes Zeugen, der Zeugungsproceß ein höher potencirtes Ernähren; die Wolluſt bei der Zeugung die höher potencirte Behaglichkeit des Lebensgefühls. Andrerſeits iſt die Exkretion, das ſtete Aushauchen und Abwerfen von Materie, daſſelbe, was in erhöhter Potenz der Tod, der Gegenſatz der Zeugung, iſt. Wie wir nun hiebei allezeit zufrieden ſind, die Form zu erhalten, ohne die abgeworfene Materie zu betrauern; ſo haben wir uns auf gleiche Weiſe zu verhalten, wenn im Tode daſſelbe in erhöhter Potenz und im Ganzen geſchieht, was täglich und ſtündlich im Einzelnen bei der Exkretion vor ſich geht: wie wir beim erſteren gleichgültig ſind, ſollten wir beim andern nicht zurückbeben: und von dieſem Standpunkt aus erſcheint es eben ſo verkehrt, die Fortdauer ſeiner Individualität zu verlangen, welche durch andere Individuen erſetzt wird, als den Beſtand der Materie ſeines Leibes, die ſtets durch neue erſetzt wird: es erſcheint eben ſo thöricht, Leichen einzubalſamiren, als es wäre, ſeine Auswürfe ſorgfältig zu bewahren. Was das an den individuellen Leib gebundene individuelle Bewußtſeyn betrifft, ſo wird es täglich durch den Schlaf gänzlich unterbrochen. Der tiefe Schlaf iſt vom Tode, in welchen er oft, z. B. beim Erfrieren, ganz ſtetig übergeht, für die Gegenwart ſeiner Dauer gar nicht verſchieden, ſondern nur für die Zukunft, nämlich in Hinſicht auf das Erwachen. Der Tod iſt ein Schlaf, in welchem die Individualität vergeſſen wird: alles andere erwacht wieder, oder vielmehr iſt wach geblieben *).

Vor Allem müſſen wir deutlich erkennen, daß die Form der Erſcheinung des Willens, alſo die Form des Lebens oder der Realität, eigentlich nur die Gegenwart iſt, nicht Zukunft, noch Vergangenheit: dieſe ſind nur im Begriff, ſind nur im Zuſammenhang der Erkenntniß da, ſofern ſie dem Satz vom Grunde folgt. In der Vergangenheit hat kein Menſch gelebt, und in der Zukunft wird nie einer leben: ſondern die Gegenwart allein iſt die Form alles Lebens, iſt aber auch ſein ſicherer Beſitz, der ihm nie entriſſen werden kann. Dem Willen iſt das Leben, dem Leben die Gegenwart ſicher und gewiß. — Freilich, wenn wir zurückdenken an die verfloſſenen Jahrtauſende, an die Millionen von Menſchen, die in ihnen lebten; dann fragen wir: was waren ſie? was iſt aus ihnen geworden? — Aber wir dürfen dagegen nur die Vergangenheit unſeres

---

*) Auch kann folgende Betrachtung dem, welchem ſie nicht zu ſubtil iſt, dienen, ſich deutlich zu machen, wie das Individuum nur die Erſcheinung, nicht das Ding an ſich iſt. Jedes Individuum iſt einerſeits das Subjekt des Erkennens, d. h. die ergänzende Bedingung der Möglichkeit der ganzen objektiven Welt, und andrerſeits einzelne Erſcheinung des Willens, deſſelben der ſich in jedem Dinge objektivirt Aber dieſe Duplicität unſeres Weſens ruht nicht in einer für ſich beſtehenden Einheit: ſonſt würden wir uns unſerer ſelbſt an uns ſelbſt und unabhängig von den Objekten des Erkennens und Wollens bewußt werden können: dies können wir aber ſchlechterdings nicht; ſondern ſobald wir, um es zu verſuchen, in uns gehn und uns, indem wir das Erkennen nach Innen richten, einmal völlig beſinnen wollen; ſo verlieren wir uns in eine bodenloſe Leere, finden uns gleich der gläſernen Hohlkugel, aus deren Leere eine Stimme ſpricht, deren Urſache aber nicht darin anzutreffen iſt, und indem wir ſo uns ſelbſt ergreifen wollen, erhaſchen wir, mit Schaudern, nichts, als ein beſtandloſes Geſpenſt.

eigenen Lebens uns zurückrufen und ihre Scenen lebhaft in der Phantaſie erneuern, und nun wieder fragen: was war dies alles? was iſt aus ihm geworden? — Wie mit ihm, ſo iſt es mit dem Leben jener Millionen. Oder ſollten wir meinen, die Vergangenheit erhielte dadurch, daß ſie durch den Tod beſiegelt iſt, ein neues Daſeyn? Unſre eigene Vergangenheit, auch die nächſte und der geſtrige Tag, iſt nur noch ein nichtiger Traum der Phantaſie, und daſſelbe iſt die Vergangenheit aller jener Millionen. Was war? was iſt? — Der Wille, deſſen Spiegel das Leben iſt, und das willensfreie Erkennen, das in jenem Spiegel ihn deutlich erblickt. Wer das noch nicht erkannt hat, oder nicht erkennen will, muß zu jener obigen Frage nach dem Schickſal vergangener Geſchlechter, auch noch dieſe fügen: warum grade er, der Fragende, ſo glücklich iſt, die koſtbare, flüchtige, allein reale Gegenwart inne zu haben, während alle jene Tauſende von Menſchengeſchlechtern, ja auch die großen Helden und Weiſen jener Zeiten, in die Nacht der Vergangenheit geſunken und dadurch zu Nichts geworden ſind; er aber, ſein unbedeutendes Ich, wirklich da iſt? — oder kürzer, wenn gleich ſonderbar: warum dies Jetzt, ſein Jetzt, — doch grade jetzt iſt und nicht auch ſchon war? — Er ſieht, indem er ſo ſeltſam frägt, ſein Daſeyn und ſeine Zeit als unabhängig von einander an und jenes als in dieſe hineingeworfen: er nimmt eigentlich zwei Jetzt an, eines das dem Objekt, das andre das dem Subjekt angehört, und wundert ſich über den glücklichen Zufall ihres Zuſammentreffens. In Wahrheit aber macht (wie in der einleitenden Abhandlung gezeigt iſt) nur der Berührungspunkt des Objekts, deſſen Form die Zeit iſt, mit dem Subjekt, welches keine Geſtaltung des Satzes vom Grunde zur Form hat, die Gegenwart aus. Nun iſt aber alles Objekt der Wille, ſofern er Vorſtellung geworden, und das Subjekt iſt das nothwendige Korrelat alles Objekts: reale Objekte giebt es aber nur in der Gegenwart: Vergangenheit und Zukunft enthalten bloße Begriffe und Phantasmen: daher iſt die Gegenwart die weſentliche Form der Erſcheinung des Willens und von dieſer unzertrennlich. Dem Willen iſt das Leben, dem Leben die Gegenwart gewiß. Wir können die Zeit einem endlos drehenden Kreiſe vergleichen, die ſtets ſinkende Hälfte wäre die Vergangenheit, die ſtets ſteigende die Zukunft: oben aber der untheilbare Punkt, der die Tangente berührt, wäre die ausdehnungsloſe Gegenwart: wie die Tangente nicht mit fortrollt, ſo auch nicht die Gegenwart, der Berührungspunkt des Objekts, deſſen Form die Zeit iſt, mit dem Subjekt, das keine Form hat, weil es nicht zum Erkennbaren gehört, ſondern Bedingung alles Erkennbaren iſt. Der Wille, als Ding an ſich, iſt ſo wenig als das Subjekt der Erkenntniß, das zuletzt doch in gewiſſem Betracht er ſelbſt oder ſeine Aeußerung iſt, dem Satz vom Grunde unterworfen: und wie dem Willen das Leben, ſeine eigene Erſcheinung, gewiß iſt, ſo iſt es auch die Gegenwart, die einzige Form des wirklichen Lebens. Wir haben demnach nicht nach der Vergangenheit vor dem Leben, noch nach der Zukunft nach dem Tode zu forſchen: vielmehr haben wir als die einzige Form, in welcher der Wille ſich erſcheint, die Gegenwart zu erkennen *): ſie wird ihm nicht entrinnen, aber er

---

*) Scholastici docuerunt, quod aeternitas non sit temporis sine fine successio, sed *Nunc stans;* i. e. idem nobis *Nunc* esse, quod erat *Nunc* Adamo: i. e. inter *nunc* et *tunc* nullam esse differentiam.

Hobbes Leviathan, c. 46.

ihr wahrlich auch nicht. Wen daher das leben, wie es iſt, befriedigt, wer es auf alle Weiſe bejaht, der kann es mit Zuverſicht als endlos betrachten und die Todesfurcht als eine Täuſchung bannen, welche ihm die ungereimte Furcht eingiebt, er könne der Gegenwart je verluſtig werden, und ihm eine Zeit vorſpiegelt ohne eine Gegenwart darin: eine Täuſchung, welche in Hinſicht auf die Zeit das iſt, was in Hinſicht auf den Raum jene andre, vermöge welcher Jeder in ſeiner Phantaſie die Stelle auf der Erdkugel, welche er grade einnimmt, als das Oben und alles übrige als das Unten anſieht: eben ſo knüpft Jeder die Gegenwart an ſeine Individualität und meint, mit derſelben verlöſche alle Gegenwart; Vergangenheit und Zukunft ſeien nun ohne dieſelbe. Wie aber auf der Erdkugel überall oben iſt, ſo iſt auch die Form alles lebens Gegenwart, und den Tod fürchten, weil er uns die Gegenwart entreißt, iſt nicht weiſer, als fürchten, man könne von der runden Erdkugel, auf welcher man glücklicherweiſe nun grade oben ſteht, hinuntergleiten. Der Objektität des Willens iſt die Form der Gegenwart weſentlich, welche als ausdehnungsloſer Punkt die nach beiden Seiten unendliche Zeit ſchneidet und unverrückbar feſt ſteht, gleich einem immerwährenden Mittag, ohne kühlenden Abend, wie die wirkliche Sonne ohne Unterlaß brennt, während ſie nur ſcheinbar in den Schooß der Nacht ſinkt: daher, wenn ein Menſch den Tod als ſeine Vernichtung fürchtet, es nicht anders iſt, als wenn man dächte, die Sonne könne am Abend klagen: „Wehe mir! ich gehe unter in ewige Nacht.“ — Hingegen auch umgekehrt: wen die laſten des lebens drücken, wer zwar wohl das leben möchte und es bejaht, aber die Quaalen deſſelben verabſcheut und beſonders das harte loos, das grade ihm zugefallen iſt, nicht länger tragen mag: ein ſolcher hat nicht vom Tode Befreiung zu hoffen und kann ſich nicht durch Selbſtmord retten: nur mit falſchem Scheine lockt ihn der finſtre kühle Orkus als Hafen der Ruhe. Die Erde wälzt ſich vom Tage in die Nacht, das Individuum ſtirbt: aber die Sonne ſelbſt brennt ohne Unterlaß ewigen Mittag; dem Willen zum Leben iſt das Leben gewiß; die Form des Lebens iſt Gegenwart ohne Ende; gleichviel wie die Individuen, Erſcheinungen der Idee, in der Zeit entſtehn und vergehn, flüchtigen Träumen zu vergleichen. — Der Selbſtmord erſcheint uns alſo ſchon hier als eine vergebliche und darum thörichte Handlung: wenn wir in unſrer Betrachtung weiter vorgedrungen ſeyn werden, wird er ſich uns in einem noch ungünſtigeren Lichte darſtellen.

Die Dogmen wechſeln und unſer Wiſſen iſt trüglich: aber die Natur irrt nicht: ihr Gang iſt ſicher und ſie verbirgt ihn nicht. Jedes iſt ganz in ihr und ſie iſt ganz in Jedem. In jedem Thier hat ſie ihren Mittelpunkt: es hat ſeinen Weg ſicher ins Daſeyn gefunden, wie es ihn ſicher hinausfinden wird: inzwiſchen lebt es furchtlos vor der Vernichtung und unbeſorgt, getragen durch das Bewußtſeyn, daß es die Natur ſelbſt iſt und wie ſie unvergänglich. Der Menſch allein trägt in abſtrakten Begriffen die Gewißheit ſeines Todes mit ſich herum: dieſe kann ihn dennoch, was ſehr ſeltſam iſt, nur auf einzelne Augenblicke, wo ein Anlaß ſie der Phantaſie vergegenwärtigt, ängſtigen. Gegen die mächtige Stimme der Natur vermag die Reflexion wenig. Auch in ihm, wie im Thier das nicht denkt, waltet als dauernder Zuſtand jene, aus dem innerſten Bewußtſeyn, daß er die Natur, die Welt ſelbſt iſt, entſpringende Sicherheit vor, vermöge welcher keinen Menſchen der Gedanke des gewiſſen und nie fernen Todes merklich beunruhigt, ſondern jeder dahinlebt, als müſſe er ewig leben, was ſo weit geht, daß ſich ſagen ließe, keiner habe eine eigentlich lebendige Ueberzeugung von der Gewißheit ſeines Todes, da ſonſt zwiſchen ſeiner Stimmung und der des verurtheilten Verbrechers kein ſo großer Unterſchied ſeyn konnte; ſondern jeder erkenne zwar jene Gewißheit in abstracto und theoretiſch an, lege ſie jedoch, wie andre theoretiſche Wahrheiten, die aber auf die Praxis nicht anwendbar ſind, bei Seite, ohne ſie irgend in ſein lebendiges Bewußtſeyn aufzunehmen. Wer dieſe Eigenthümlichkeit der menſchlichen Sinnesart wohl beachtet, wird einſehn, daß die pſychologiſchen Erklärungsarten derſelben, aus der Gewohnheit und dem Sichzufriedengeben über das Unvermeidliche, keineswegs ausreichen, ſondern der Grund derſelben der angegebene tiefer liegende iſt. Aus demſelben iſt es auch zu erklären, warum zu allen Zeiten, bei allen Völkern, Dogmen von irgend einer Art von Fortdauer des Individuums nach dem Tode ſich finden und in Anſehn ſtehn, da doch die Beweiſe dafür immer höchſt unzulänglich ſeyn mußten, die für das Gegentheil aber ſtark und zahlreich, ja dieſes eigentlich keines Beweiſes bedarf, ſondern vom geſunden Verſtande als Thatſache erkannt wird und als ſolche bekräftigt durch die Zuverſicht, daß die Natur ſo wenig lügt als irrt, ſondern ihr Thun und Weſen offen darlegt, ja naiv ausſpricht, während nur wir ſelbſt es durch Wahn verfinſtern, um herauszudeuten was unſrer beſchränkten Anſicht eben zuſagt.

Was wir aber jetzt zum deutlichen Bewußtſeyn gebracht haben, daß, wiewohl die einzelne Erſcheinung des Willens zeitlich anfängt und zeitlich endet, der Wille ſelbſt, als Ding an ſich, hievon nicht getroffen wird, noch auch das Korrelat alles Objekts, das erkennende, nie erkannte Subjekt, und daß dem Willen zum Leben das Leben immer gewiß iſt: — dies iſt nicht jenen Lehren von der Fortdauer beizuzählen. Denn dem Willen, als Ding an ſich betrachtet, wie auch dem reinen Subjekt des Erkennens, dem ewigen Weltauge, kommt ſo wenig ein Beharren als ein Vergehn zu, da dieſes in der Zeit allein gültige Beſtimmungen ſind, jene aber außer der Zeit liegen. Daher kann der Egoismus des Individuums (dieſer einzelnen vom Subjekt des Erkennens beleuchteten Willenserſcheinung) für ſeinen Wunſch, ſich eine unendliche Zeit hindurch zu behaupten, aus unſrer dargelegten Anſicht ſo wenig Nahrung und Troſt ſchöpfen, als er es könnte aus der Erkenntniß, daß nach ſeinem Tode doch die übrige Außenwelt in der Zeit fortbeſtehn wird, welches nur der Ausdruck eben derſelben Anſicht, aber objektiv und daher zeitlich betrachtet, iſt. Denn zwar iſt Jeder nur als Erſcheinung vergänglich, hingegen als Ding an ſich zeitlos, alſo auch endlos: aber auch nur als Erſcheinung iſt er von den übrigen Dingen der Welt verſchieden, als Ding an ſich iſt er der Wille der in Allem erſcheint: daher ſein Nichtberührtwerden vom Tode ihm nur als Ding an ſich zukommt, für die Erſcheinung aber zuſammenfällt mit der Fortdauer der übrigen Außenwelt *). Daher auch kommt es, daß das in-

---

*) Im Veda iſt dies dadurch ausgedrückt, daß geſagt wird, indem ein Menſch ſtürbe, werde ſeine Sehkraft Eins mit der Sonne, ſein Geruch mit der Erde, ſein Geſchmack mit dem Waſſer, ſein Gehör mit der Luft, ſeine Rede mit dem Feuer u. ſ. w. (Oupnek'hat, Vol. I, pp. 249 seqq.) — wie auch

nige und bloß gefühlte Bewußtſeyn desjenigen, was wir ſoeben zur deutlichen Erkenntniß erhoben haben, zwar, wie geſagt, verhindert, daß der Gedanke des Todes ſogar dem vernünftigen Weſen das Leben nicht vergiftet, indem ſolches Bewußtſeyn die Baſis jenes Lebensmuthes iſt, der alles Lebendige aufrecht erhält und munter fortleben läßt, als gäbe es keinen Tod, ſolange nämlich als es das Leben im Auge hat und auf dieſes gerichtet iſt: aber hiedurch wird nicht verhindert, daß wann der Tod im Einzelnen und in der Wirklichkeit, oder auch nur in der Phantaſie, an das Individuum herantritt und dieſes nun ihn ins Auge faſſen muß, es nicht von Todesangſt ergriffen würde und auf alle Weiſe zu entfliehen ſuchte. Denn wie, ſolange ſeine Erkenntniß auf das Leben als ſolches gerichtet war, es in demſelben auch die Unvergänglichkeit erkennen mußte; ſo muß, wann der Tod ihm vor die Augen tritt, es dieſen erkennen für das was er iſt, das zeitliche Ende der einzelnen zeitlichen Erſcheinung. Was wir im Tode fürchten, iſt keineswegs der Schmerz: denn theils liegt dieſer offenbar diſſeit des Todes; theils fliehen wir oft vor dem Schmerz zum Tode, ebenſowohl als wir auch umgekehrt bisweilen den entſetzlichſten Schmerz übernehmen, um nur dem Tode, wiewohl er ſchnell und leicht wäre, noch eine Weile zu entgehn: wir unterſcheiden alſo Schmerz und Tod als zwei ganz verſchiedene Uebel, und was wir im Tode fürchten, iſt in der That der Untergang des Individuums, als welcher er ſich unverholen kund giebt, und da das

---

dadurch, daß, in einer beſondern Förmlichkeit, der Sterbende ſeine Sinne und geſammten Fähigkeiten einzeln ſeinem Sohne übergiebt, als in welchem ſie nun fortleben ſollen. (ibid. Vol. II, pp. 82 seqq.)

Individuum der Wille zum Leben ſelbſt in einer einzelnen Objektivation iſt, ſträubt ſich ſein ganzes Weſen gegen den Tod. — Wo nun ſolchermaaßen das Gefühl uns hülflos Preis giebt, kann jedoch die Vernunft eintreten und die widrigen Eindrücke deſſelben großentheils überwinden, indem ſie uns auf einen höheren Standpunkt ſtellt, wo wir ſtatt des Einzelnen nunmehr das Ganze im Auge haben. Darum könnte eine philoſophiſche Erkenntniß des Weſens der Welt, die bis zu dem Punkt, auf welchem wir jetzt in unſrer Betrachtung ſtehen, gekommen wäre, aber nicht weiter gienge, ſelbſt ſchon auf dieſem Standpunkt die Schrecken des Todes überwinden, in dem Maas als im gegebenen Individuum die Reflexion Macht hätte gegen das unmittelbare Gefühl. Ein Menſch, der die bisher vorgetragenen Wahrheiten ſeiner Sinnesart feſt einverleibt hätte, nicht aber zugleich durch eigene Erfahrung oder durch eine weiter gehende Einſicht, dahin gekommen wäre, in allem Leben dauerndes Leiden als weſentlich zu erkennen; ſondern der im Leben Befriedigung fände, dem vollkommen wohl darin wäre und der, bei ruhiger Ueberlegung, ſeinen Lebenslauf, wie er ihn bisher erfahren, von unendlicher Dauer, oder von immer neuer Wiederkehr wünſchte, und deſſen Lebensmuth ſo groß wäre, daß er gegen die Genüſſe des Lebens alle Beſchwerde und Pein, der es unterworfen iſt, willig und gern mit in den Kauf nähme; ein ſolcher ſtände „mit feſten, markigen Knochen auf der wohlgeründeten, dauernden Erde“ und hätte nichts zu fürchten: gewaffnet mit der Erkenntniß, die wir ihm beilegen, ſähe er dem auf den Flügeln der Zeit heraneilenden Tode gleichgültig entgegen, ihn betrachtend als einen falſchen Schein, ein ohnmächtiges Geſpenſt, Schwache zu ſchrecken, das aber keine Gewalt über den hat, der da weiß, daß ja er ſelbſt jener Wille iſt, deſſen Objektivation oder Abbild die ganze Welt iſt, dem daher das Leben allezeit gewiß bleibt und auch die Gegenwart, die eigentliche, alleinige Form der Erſcheinung des Willens, den daher keine unendliche Vergangenheit oder Zukunft in denen er nicht wäre, ſchrecken kann, da er dieſe als das eitle Blendwerk und Gewebe des Maja betrachtet, der daher ſo wenig den Tod zu fürchten hätte, als die Sonne die Nacht. — Auf dieſen Standpunkt ſtellt, im Bhaguat — Dſchita, Kriſchna ſeinen angehenden Zögling den Ardſchun, als dieſer beim Anblick der ſchlagfertigen Heere (auf etwas ähnliche Art wie Xerxes) von Wehmuth ergriffen wird, verzagen und vom Kampf ablaſſen will, um den Untergang ſo vieler Tauſende zu verhüten: Kriſchna ſtellt ihn auf jenen Standpunkt, und der Tod jener Tauſende kann ihn nicht mehr aufhalten: er giebt das Zeichen zur Schlacht. — Dieſen Standpunkt auch bezeichnet Göthe's Prometheus, beſonders wenn er ſagt:

„Hier ſitz ich, forme Menſchen
Nach meinem Bilde,
Ein Geſchlecht, das mir gleich ſei,
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen und zu freuen ſich,
Und dein nicht zu achten,
Wie ich!“

Auf dieſen Standpunkt könnte auch wohl die Philoſophie des Bruno und die des Spinoza denjenigen führen, dem ihre Fehler und Unvollkommenheiten die Ueberzeugung nicht ſtörten oder ſchwächten. Eine eigentliche Ethik hat die des Bruno nicht, und die in der Philoſophie des Spinoza geht gar nicht aus dem Weſen ſeiner Lehre hervor, ſondern iſt, obwohl an ſich lobenswerth und ſchön, doch nur mittelſt ſchwacher und handgreiflicher Sophiſmen daran geheftet. — Auf dem bezeichneten Standpunkt endlich würden wohl viele Menſchen ſtehn, wenn ihre Erkenntniß mit ihrem Wollen gleichen Schritt hielte, d. h. wenn ſie im Stande wären, frei von jedem Wahn, ſich ſelbſt klar und deutlich zu werden. Denn dieſes iſt, für die Erkenntniß, der Standpunkt der gänzlichen *Bejahung des Willens zum Leben*.

Der Wille bejaht ſich ſelbſt, heißt: indem in ſeiner Objektität, d. i. der Welt oder dem Leben, ſein eigenes Weſen ihm als Vorſtellung vollſtändig und deutlich gegeben wird, hemmt dieſe Erkenntniß ſein Wollen keineswegs; ſondern eben dieſes ſo erkannte Leben wird auch als ſolches von ihm gewollt, wie bis dahin ohne Erkenntniß, als blinder Drang, ſo jetzt mit Erkenntniß, bewußt und beſonnen. — Das Gegentheil hievon, die *Verneinung des Willens zum Leben*, zeigt ſich, wenn auf jene Erkenntniß das Wollen endet, indem ſodann nicht mehr die erkannten einzelnen Erſcheinungen als *Motive* des Wollens wirken, ſondern die ganze, durch Auffaſſung der *Ideen* erwachſene Erkenntniß des Weſens der Welt, die den Willen ſpiegelt, zum *Quietiv* des Willens wird und ſo der Wille frei ſich ſelbſt aufhebt. Dieſe ganz unbekannten und in dieſem allgemeinen Ausdruck ſchwerlich verſtändlichen Begriffe werden hoffentlich deutlich werden durch die bald folgende Darſtellung der Phänomene, hier Handlungsweiſen, in welchen ſich einerſeits die Bejahung in ihren verſchiedenen Graden, und andrerſeits die Verneinung ausſpricht. Denn beide gehn zwar von der Erkenntniß aus, aber nicht von einer abſtrakten, die ſich in Worten, ſondern von einer lebendigen, die ſich durch die That und den Wandel allein ausdrückt und unabhängig bleibt von den Dogmen, welche dabei als abſtrakte Erkenntniß die Vernunft beſchäftigen. Beide darzuſtellen und zur deutlichen Erkenntniß der Vernunft zu bringen, kann allein mein Zweck ſeyn, nicht aber eine oder die andere vorzuſchreiben oder anzuempfehlen, welches ſo thöricht als zwecklos wäre, da der Wille an ſich der ſchlechthin freie, ſich ganz allein ſelbſt beſtimmende iſt und es kein Geſetz für ihn giebt. — Dieſe Freiheit und ihr Verhältniß zur Nothwendigkeit müſſen wir jedoch zuvörderſt und ehe wir zur beſagten Auseinanderſetzung ſchreiten, erörtern und genauer beſtimmen, ſodann auch noch über das Leben, deſſen Bejahung und Verneinung unſer Problem iſt, einige allgemeine, auf den Willen und deſſen Objekte ſich beziehende Betrachtungen anſtellen, durch welches alles wir uns die beabſichtigte Erkenntniß der ethiſchen Bedeutung der Handlungsweiſen, ihrem innerſten Weſen nach, erleichtern werden.

Da, wie geſagt, dieſe ganze Schrift nur die Entfaltung eines einzigen Gedankens iſt; ſo folgt hieraus, daß alle ihre Theile die innigſte Verbindung unter einander haben und nicht bloß ein jeder zum nächſtvorhergehenden in nothwendiger Beziehung ſteht und daher zunächſt nur ihn als dem Leſer erinnerlich vorausſetzt, wie es der Fall iſt bei allen Philoſophien die bloß aus einer Reihe von Folgerungen beſtehn; ſondern daß jeder Theil des ganzen Werks jedem andern verwandt iſt und ihn vorausſetzt, und daher verlangt wird, daß dem Leſer nicht nur das zunächſt Vorhergegangene, ſondern auch jedes Frühere erinnerlich ſei, ſo daß er es an das jedesmal Gegenwärtige, ſoviel Anderes auch dazwiſchen ſteht, zu knüpfen vermag: eine Zumuthung, die auch Platon, durch die vielverſchlungenen Irrgänge ſeiner Dialogen, die erſt nach langen Epiſoden den Hauptgedanken, eben dadurch nun aufgeklärter, wiederaufnehmen, ſeinem Leſer gemacht hat. Bei uns iſt dieſe Zumuthung nothwendig, da die Zerlegung unſers einen und einzigen Gedankens in viele Betrachtungen, zwar zur Mittheilung das einzige Mittel, dem Gedanken ſelbſt aber nicht eine weſentliche, ſondern nur eine künſtliche Form iſt. — Zur Erleichterung der Darſtellung und ihrer Auffaſſung dient die Sonderung von vier Hauptgeſichtspunkten in vier Bücher und die ſorgfältigſte Verknüpfung des Verwandten und Homogenen: dennoch läßt der Stoff eine Fortſchreitung in grader Linie, dergleichen die hiſtoriſche iſt, durchaus nicht zu, ſondern macht eine mehr verſchlungene Darſtellung und eben dieſe ein wiederholtes Studium des Buchs nothwendig, durch welches allein der Zuſammenhang jedes Theils mit jedem andern deutlich wird und nun erſt alle zuſammen ſich wechſelſeitig beleuchten und vollkommen hell werden.

Daß der Wille als ſolcher *frei* ſei, folgt ſchon daraus, daß er, nach unſrer Anſicht, das Ding an ſich, der Gehalt aller Erſcheinung iſt. Dieſe hingegen kennen wir als durchweg dem Satz vom Grunde unterworfen, in ſeinen vier Geſtaltungen: und da wir wiſſen, daß Nothwendigkeit durchaus identiſch iſt mit Folge aus gegebenem Grunde und beides Wechſelbegriffe ſind: ſo iſt alles was zur Erſcheinung gehört, d. h. Objekt für das als Individuum erkennende Subjekt iſt, einerſeits Grund, andrerſeits Folge und in dieſer letztern Eigenſchaft durchweg nothwendig beſtimmt und kann in keiner Beziehung anders ſeyn als es iſt. Der ganze Inhalt der Natur, ihre geſammten Erſcheinungen, ſind alſo durchaus nothwendig, und die Nothwendigkeit jedes Theils, jeder Erſcheinung, jeder Begebenheit läßt ſich jedesmal nachweiſen, indem der Grund zu finden ſeyn muß, von dem ſie als Folge abhängt. Dies leidet keine Ausnahme: es folgt aus der unbeſchränkten Gültigkeit des Satzes vom Grunde. Andrerſeits nun aber iſt uns dieſe nämliche Welt in allen ihren Erſcheinungen Objektität des Willens, welcher, da er nicht ſelbſt Erſcheinung, nicht Vorſtellung oder Objekt, ſondern Ding an ſich iſt, auch nicht dem Satz vom Grunde, der Form alles Objekts, unterworfen, alſo nicht als Folge durch einen Grund beſtimmt iſt, alſo keine Nothwendigkeit kennt, d. h. frei iſt. Der Begriff der Freiheit iſt alſo eigentlich ein negativer, indem ſein Inhalt bloß die Verneinung der Nothwendigkeit, d. h. des dem Satz vom Grund gemäßen Verhältniſſes der Folge zu ihrem Grunde iſt. — Hier liegt nun aufs Deutlichſte vor uns der Einheitspunkt jenes großen Gegenſatzes, die Vereinigung der Freiheit mit der Nothwendigkeit, wovon in neuerer Zeit oft, doch, ſo viel mir bekannt, nie deutlich und gehörig geredet worden. Jedes Ding iſt als Erſcheinung, als Objekt, durchweg nothwendig: daſſelbe iſt an ſich Wille, und dieſer iſt völlig frei, für alle Ewigkeit. Die Erſcheinung, das Objekt, iſt nothwendig und unabänderlich in der Verkettung der Gründe und Folgen beſtimmt, die keine Unterbrechung haben kann. Das Daſeyn überhaupt aber dieſes Objekts und die Art ſeines Daſeyns, d. h. die Idee, welche in ihm ſich offenbart, oder, mit andern Worten, ſein Karakter, iſt unmittelbar Erſcheinung des Willens. In Gemäßheit der Freiheit dieſes Willens, könnte es alſo überhaupt nicht daſeyn, oder auch urſprünglich und weſentlich ein ganz anderes ſeyn; wo dann aber auch die ganze Kette von der es ein Glied iſt, die aber ſelbſt Erſcheinung deſſelben Willens iſt, eine ganz andre wäre: aber einmal da und vorhanden, iſt es in die Reihe der Gründe und Folgen eingetreten, in ihr ſtets nothwendig beſtimmt und kann demnach weder ein anderes werden, d. h. ſich ändern, noch auch aus der Reihe austreten, d. h. verſchwinden. Der Menſch iſt, wie jeder andre Theil der Natur, Objektität des Willens: daher gilt alles Geſagte auch von ihm. Wie jedes Ding in der Natur ſeine Kräfte und Qualitäten hat, die auf beſtimmte Einwirkung beſtimmt reagiren und ſeinen Karakter ausmachen: ſo hat auch er ſeinen Karakter, aus dem die Motive ſeine Handlungen hervorrufen, mit Nothwendigkeit. In dieſer Handlungsweiſe ſelbſt offenbart ſich ſein empiriſcher Karakter, in dieſem aber wieder ſein intelligibler Karakter, der Wille an ſich, deſſen determinirte Erſcheinung er iſt. Aber der Menſch iſt die vollkommenſte Erſcheinung des Willens, welche, um zu beſtehn, wie im zweiten Buche gezeigt, von einem ſo hohen Grade von Erkenntniß beleuchtet werden mußte, daß in derſelben ſogar eine völlig adäquate Wiederholung des Weſens der Welt unter der Form der Vorſtellung, welches die Auffaſſung der Ideen, der reine Spiegel der Welt iſt, möglich ward, wie wir ſie im dritten Buche kennen lernten. Im Menſchen kann alſo der Wille zum völligen Selbſtbewußtſeyn, zum deutlichen und erſchöpfenden Erkennen ſeines eigenen Weſens, wie es ſich in der ganzen Welt abſpiegelt, gelangen. Das wirkliche Vorhandenſeyn dieſes Grades von Erkenntniß ſchafft, wie wir im vorigen Buche ſahen, die Kunſt, und heißt dann Genius. Am Ende unſerer ganzen Betrachtung wird ſich aber auch ergeben, daß durch dieſelbe Erkenntniß, indem der Wille ſie auf ſich ſelbſt bezieht, eine Aufhebung und Selbſtverneinung des Willens in ſeiner vollkommenſten Erſcheinung möglich iſt, ſo daß die Freiheit, welche ſonſt, als nur dem Ding an ſich, nicht der Erſcheinung zukommend, nie in der Erſcheinung ſich zeigen kann, in ſolchem Fall auch in dieſer hervortritt und indem ſie das innere Weſen der Erſcheinung aufhebt, während dieſe ſelbſt in der Zeit noch fortdauert, einen Widerſpruch der Erſcheinung mit ſich ſelbſt hervorbringt und grade dadurch die Phänomene der größten Heiligkeit und Selbſtverleugnung darſtellt. Jedoch kann dieſes alles erſt am Ende dieſes Buches ganz verſtändlich werden. — Vorläufig wird hiedurch nur allgemein angedeutet, wie der Menſch von allen andern Erſcheinungen des Willens ſich dadurch unterſcheidet, daß die Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Satze des Grundes, welche nur dem Willen als Ding an ſich zukommt und der Erſcheinung widerſpricht, dennoch bei ihm möglicherweiſe auch in der Erſcheinung eintreten kann, wo ſie aber dann nothwendig als ein Widerſpruch der Erſcheinung mit ſich ſelbſt ſich darſtellt. In dieſem Sinn kann nicht nur der Wille an ſich, ſondern ſogar der Menſch allerdings frei genannt und dadurch von allen andern Weſen unterſchieden werden. Wie dies aber zu verſtehen ſei, kann erſt durch alles Nachfolgende deutlich werden, und für jetzt müſſen wir noch gänzlich davon abſehn. Denn vors Erſte iſt der Irrthum zu verhüten, daß das Handeln des einzelnen, beſtimmten Menſchen keiner Nothwendigkeit unterworfen und die Gewalt des Motivs weniger ſicher ſei, als die Gewalt der Urſache oder die Folge des Schluſſes aus den Prämiſſen. Die Freiheit des Willens als Dinges an ſich geht, ſofern wir, wie geſagt, vom obigen immer nur eine Ausnahme betreffenden Fall abſehn, keineswegs unmittelbar auf ſeine Erſcheinung über, auch da nicht, wo dieſe die höchſte Stufe der Sichtbarkeit erreicht, alſo nicht auf das vernünftige Thier mit individuellem Karakter, d. h. die Perſon. Dieſe iſt nie frei, obwohl ſie die Erſcheinung eines freien Willens iſt: denn eben von deſſen freiem Wollen iſt ſie die bereits determinirte Erſcheinung, und indem dieſe in die Form alles Objekts, den Satz vom Grund eingeht, entwickelt ſie zwar die Einheit jenes Willens in eine Vielheit von Handlungen, die aber wegen der außerzeitlichen Einheit jenes Wollens an ſich mit der Geſetzmäßigkeit einer Naturkraft ſich darſtellt. Da aber dennoch jenes freie Wollen es iſt, was in der Perſon und ihrem ganzen Wandel ſichtbar wird, ſich zu dieſem verhaltend wie der Begriff zur Definition; ſo iſt auch jede einzelne That derſelben dem freien Willen zuzuſchreiben und kündigt ſich dem Bewußtſeyn unmittelbar als ſolche an: daher, wie im zweiten Buch geſagt, Jeder a priori (d. h. hier nach ſeinem urſprünglichen Gefühl) ſich auch in den einzelnen Handlungen für frei hält, in dem Sinn, daß ihm in jedem Fall jede Handlung möglich wäre, und erſt a posteriori, aus der Erfahrung und dem Nachdenken über die Erfahrung erkennt, daß ſein Handeln ganz nothwendig hervorgeht aus dem Zuſammentreffen des Karakters mit den Motiven. Daher kommt es, daß jeder Roheſte, ſeinem Gefühle folgend, die völlige Freiheit in den einzelnen Handlungen auf das heftigſte vertheidigt, während die großen Denker aller Zeiten, ja ſogar die tiefſinnigeren Glaubenslehren ſie geleugnet haben. Wem es aber deutlich geworden, daß das ganze Weſen des Menſchen Wille und er ſelbſt nur Erſcheinung dieſes Willens iſt, ſolche Erſcheinung aber den Satz vom Grund zur nothwendigen, ſelbſt ſchon vom Subjekt aus erkennbaren Form hat, die für dieſen Fall ſich als Geſetz der Motivation geſtaltet: dem wird ein Zweifel an der Unausbleiblichkeit der That bei gegebenem Karakter und vorliegendem Motiv, ſo vorkommen wie ein Zweifel an der Uebereinſtimmung der drei Winkel des Dreiecks mit zwei rechten. — Die Nothwendigkeit des einzelnen Handelns hat Prieſtley in ſeiner doctrine of philosophical necessity ſehr genügend dargethan: aber das Zuſammenbeſtehn dieſer Nothwendigkeit mit der Freiheit des Willens an ſich, d. h. außer der Erſcheinung, hat zuerſt Kant, deſſen Verdienſt hier beſonders groß iſt, nachgewieſen*), indem er den Unterſchied zwiſchen intelligiblem und empiriſchem Karakter aufſtellte, welchen ich ganz und gar beibehalte, da erſterer der Wille als Ding an ſich, ſofern er in einem beſtimmten Individuo, in beſtimmtem Grade erſcheint, letzterer aber dieſe Erſcheinung ſelbſt iſt, ſo wie ſie ſich in der Handlungsweiſe, der Zeit nach, und ſchon in der Korporiſation, dem Raume nach, darſtellt. Um das Verhältniß beider faßlich zu machen, iſt der beſte Ausdruck jener ſchon in der einleitenden Abhandlung gebrauchte, daß der intelligible Karakter jedes Menſchen als ein außerzeitlicher, daher untheilbarer und unveränderlicher Willensakt zu betrachten ſei, deſſen in Zeit und Raum und allen Formen des Satzes vom Grunde entwickelte und auseinandergezogene Erſcheinung der empiriſche Karakter iſt, wie er ſich in der ganzen Handlungsweiſe und Lebenslauf dieſes Menſchen erfahrungsmäßig darſtellt. Wie der ganze Baum nur die ſtets wiederholte Erſcheinung eines und deſſelben Triebes iſt, der ſich am einfachſten in der Faſer darſtellt und in der Zuſammenſetzung in Blatt, Stiel, Aſt, Stamm wiederholt und leicht darin zu erkennen iſt: ſo ſind alle Thaten des Menſchen nur die ſtets wiederholte, in der Form etwas abwechſelnde Aeußerung ſeines intelligibeln Karakters, und die aus der Summe derſelben hervorgehende Induction giebt ſeinen empiriſchen Karakter. — Ich werde hier übrigens nicht Kants meiſterhafte Darſtellung umarbeitend wiederholen; ſondern ſetze ſie als bekannt voraus, wie ich auch an das erinnere, was ich in der einleitenden Abhandlung, §. 46, ferner auch im zweiten Buch gegenwärtiger Schrift über dieſen Gegenſtand geſagt habe. Unter dieſen Vorausſetzungen mögen die hier folgenden Betrachtungen darüber zur weitern Aufklärung und Verdeutlichung dieſes wichtigen Punktes dienen.

---

*) Kr. d. rein. Vern. pp. 560 — 586, und Kr. d. prakt. Vern. pp. 169 — 179.

Das innerſte Selbſtbewußtſeyn iſt der Punkt, wo das Ding an ſich, der Wille, in die Erſcheinung, das Erkennbare übergeht, alſo beide zuſammentreffen. Jener liegt außerhalb des Gebietes des Satzes vom Grunde, alſo der Nothwendigkeit, dieſe ganz in demſelben. Wo noch nicht Philoſophie beide unterſcheiden gelehrt hat, werden ſie im Denken vermiſcht und dann die Freiheit des Willens an ſich auch auf ſeine Erſcheinung, d. h. auf ihn wo er erkennbar wird, übertragen, und dies iſt der Grund, warum diejenigen, welche noch nicht durch Philoſophie ihr Urtheil geläutert haben, das liberum arbitrium indifferentiae für unmittelbare Thatſache des Bewußtſeyns halten. Dem gemäß behaupten ſie in einem beſtimmten Fall: „dieſer Menſch in dieſer Lage *kann* ſo und auch entgegengeſetzt handeln.“ Die philoſophiſchen Gegner aber ſagen: „er kann nicht anders, als grade ſo.“

Zuvörderſt kann ſchon die Entwickelung des Begriffs Können, welcher eigentlich eine doppelte Bedeutung hat, die Sache aufklären. Wir wollen, zur Vereinfachung des Verhältniſſes, ihn zuerſt an einem Beiſpiel aus der anorganiſchen Natur erläutern. Daß eine Veränderung vorgehe, d. h. daß eine Urſache eine Wirkung hervorbringe, erfordert durchaus wenigſtens zwei Körper, und zwar zwei durch Qualität oder Bewegung verſchiedene: einer allein, oder viele in jeder Hinſicht gleiche beiſammen geben keine Veränderung. Der Zuſtand, welcher Urſache heißt, iſt alſo eine Relation verſchiedener Körper: und die Bedingungen, welche dieſe Relation ausmachen, liegen nothwendig in beiden vertheilt. Z. B. ſoll Bewegung entſtehn; ſo muß durchaus der eine bewegt, der andre beweglich ſeyn. Soll Brand entſtehn, ſo muß durchaus der eine Körper Sauerſtoff, der andre dem Sauerſtoff verwandt ſeyn. Ob er dieſes ſei, lehrt eben erſt ſein Zuſammentreffen mit dem Sauerſtoff. Sein Brennenkönnen iſt alſo doppelt bedingt: erſtlich durch ſeine eigene Beſchaffenheit, und zweitens durch die des Mediums um ihn. „Er kann nicht brennen," iſt alſo doppelſinnig. Es kann bedeuten: „er iſt nicht brennbar:" oder aber auch: „die äußeren Bedingungen zum brennen (Sauerſtoff und Temperatur) ſind nicht vorhanden." Was wir hier am Geſetz der Kauſalität ſehn, gilt auch von dem der Motivation, welche ja nur die durch das Erkennen hindurchgegangene, oder durch daſſelbe vermittelte Kauſalität iſt. „Dieſer Menſch kann Jenes nicht thun" — bedeutet entweder: die äußeren Bedingungen zu ſolcher Handlung, alſo die Motive von Außen, oder die Macht nach Außen fehlen: oder aber auch: er ſelbſt iſt zu ſolcher Handlung, auch bei gegebenen beſagten Bedingungen, nicht fähig. Dies läßt ſich aber auch ausdrücken: „er will nicht. Denn die innern Bedingungen ſind keine anderen, als ſeine eigene Beſchaffenheit, ſein Weſen, d. i. ſein Wille. Wie nun die chemiſchen Eigenſchaften eines Körpers ſich erſt zeigen, nachdem er an mehreren Reagenzien geprüft iſt, oder ſein Gewicht erſt nachdem er gegen andre balancirt iſt: eben ſo zeigt ſich das innere Können des Menſchen, d. i. ſein Wollen, erſt nachdem er mit den Motiven in Konflikt getreten iſt, (denn die Motive hier, wie die Reagenzien dort, ſind bloße Gelegenheitsurſachen) und auch die Sphäre ſeines äußern Könnens zu einem gehörigen Spielraum erweitert iſt, und zwar deſto mehr und deutlicher, je mehr ſie es iſt. Iſt ſie ganz eng, liegt der Menſch im Kerker, allein; ſo kann jenes innere Können gar nicht offenbar werden, ſo wenig, als die chemiſchen Eigenſchaften eines vor Luft und Licht verſchloſſenen Körpers. Aber ein Menſch habe Reichthum, habe Gelüſte, habe Erkenntniß von vielem fremden Elend. Nun iſt die Sphäre des äußern Könnens, welche man gemeinhin allein das Können nennt, weit genug, und es muß ſichtbar werden, ob er lieber alle ſeine Gelüſte befriedige, oder das fremde Elend mindere. Hieraus wird ſich zeigen, welches ſein inneres Können, d. h. welches ſein Wollen ſei. Nun ſcheint es zwar ihm ſelbſt und andern unphiloſophiſchen Beurtheilern, daß er das eine ſowohl als das andere könne, und dieſer Schein entſteht zunächſt aus Folgendem. Sie halten ſich an den abſtrakten Begriff Menſch, und können, da ſie einmal a priori urtheilen wollen, nicht anders: weil eine erſchöpfende, zu analytiſchen Urtheilen Stoff gebende Erkenntniß nur von Begriffen, nicht von realen Individuen zu haben iſt. Unter jenen Begriff ſubſumiren ſie nun das Individuum, und was vom Menſchen überhaupt gilt, nämlich daß er in ſolchem Fall auf beiderlei Weiſe handeln könne, übertragen ſie auf das Individuum und ſchreiben ihm eine noch durch nichts beſtimmte Wahl (liberum arbitrium indifferentiae) zu. Hätte es aber eine ſolche; ſo müßte es heute ſo, und Morgen, unter ganz gleichen Umſtänden, entgegengeſetzt handeln können. Dann aber müßte der Wille in der Zeit liegen und entweder er bloße Erſcheinung ſeyn, oder die Zeit dem Dinge an ſich zukommen: denn nur in der Zeit iſt Aenderung möglich, und die Bedingungen des innern Könnens, d. i. der Wille müßte ſich hier geändert haben, da die des äußern Könnens als dieſelben angenommen ſind. Liegt aber, wie es unſre ganze Darſtellung nothwendig macht, der Wille als Ding an ſich außer der Zeit; ſo können nie die Bedingungen des innern Könnens, ſondern allein die des äußern ſich ändern. Wäre nun alſo der Wille jenes Individuums ein ſolcher, der die Minderung fremder Leiden der Vermehrung eigener Genüſſe vorzöge; ſo hätte er es Geſtern gethan, wo das äußere Können da war, wie heute: und wenn er es Geſtern nicht that; ſo wird er, weil das innere Können keine Aenderung erfahren kann, es ganz gewiß auch heute nicht, d. h. er kann es nicht. Alſo iſt es für den Erfolg gleichviel, ob die innern oder die äußern Bedingungen zur verlangten Handlung fehlen: in beiden Fällen ſagen wir: das Individuum kann dieſe Handlung nicht leiſten. Für die innern Bedingungen zur Handlung iſt zwar das eigenthümliche Wort Wollen; oft aber brauchen wir auch für ſie das Wort können, um durch dieſe Metapher die Nothwendigkeit anzudeuten, welche das Wirken des Willens mit dem Wirken der Natur gemein hat. Wie es ein beſtimmter Grad der Manifeſtation des Willens iſt, der in jeder Naturkraft ſich nach unwandelbaren Geſetzen offenbart; ſo iſt es auch ein ſolcher, der in jedem menſchlichen Individuo erſcheint und aus dem ſeine Thaten, nach einem eben ſo ſtreng konſequenten, wenn gleich nicht eben ſo leicht aufzufaſſenden und auszuſprechenden Geſetze fließen. — Hier liegt auch der Grund, warum wir vom dramatiſchen Dichter fordern, daß jeder Karakter, den er vorführt, die ſtrengeſte Konſequenz und Einheit mit ſich ſelbſt habe und bis ans Ende durchführe. — Dem Geſagten zufolge dreht jener Streit über die Freiheit des einzelnen Thuns, über das liberum arbitrium indifferentiae, ſich eigentlich um die Frage, ob der Wille in der Zeit liege, oder nicht. Iſt er, wie es ſowohl Kants Lehre, als meine ganze Darſtellung nothwendig macht, als Ding an ſich, außer der Zeit und jeder Form des Satzes vom Grunde; ſo muß nicht allein das Individuum in gleicher Lage ſtets auf gleiche Weiſe handeln, und nicht nur jede böſe That der feſte Bürge für unzählige andere ſeyn, die es vollbringen *muß* und nicht laſſen *kann*; ſondern es ließe ſich auch, wie Kant ſagt, wenn nur der empiriſche Karakter und die Motive vollſtändig gegeben wären, des Menſchen Verhalten auf die Zukunft, wie eine Sonnen- oder Mond-Finſterniß ausrechnen. Wie die Natur konſequent iſt, ſo iſt es der Karakter: ihm gemäß muß jede einzelne Handlung ausfallen, wie jedes Phänomen dem Naturgeſetz gemäß ausfällt: die Urſache im letztern Fall und das Motiv im erſteren ſind nur die Gelegenheitsurſachen, wie im zweiten Buch gezeigt worden. Der Wille, deſſen Erſcheinung das ganze Seyn und Leben des Menſchen iſt, kann ſich im einzelnen Fall nicht verleugnen, und was der Menſch im Ganzen will, wird er auch ſtets im Einzelnen wollen.

Die Griechen nannten den Karakter ηθος und die Aeußerungen deſſelben, d. i. die Sitten ηθη: urſprünglich bedeutet aber das Wort die Gewohnheit: ſie hatten es hier gewählt, um die Konſtanz des Karakters metaphoriſch durch die Konſtanz der Gewohnheit auszudrücken. — In der Chriſtlichen Glaubenslehre finden wir das Dogma von der Gnadenwahl und Ungnadenwahl (Röm. 9, 11 — 24.) offenbar aus der Einſicht entſprungen, daß der Menſch ſich nicht ändert; ſondern ſein Leben und Wandel, d. i. ſein empiriſcher Karakter nur die Entfaltung des intelligibeln iſt, die Entwickelung entſchiedener, ſchon im Kinde erkennbarer, unveränderlicher Anlagen, daher gleichſam ſchon bei ſeiner Geburt ſein Wandel feſt beſtimmt iſt und ſich bis ans Ende im Weſentlichen gleich bleibt. Dieſem ſtimmen auch wir bei: aber freilich die Konſequenzen, welche aus der Vereinigung dieſer ganz richtigen Einſicht mit den in der Jüdiſchen Glaubenslehre vorgefundenen Dogmen hervorgiengen und nun die allergrößte Schwierigkeit, den ewig unauflösbaren Gordiſchen Knoten gaben, — übernehme ich nicht zu vertreten, da dieſes ſogar dem Apoſtel Paulus ſelbſt wohl ſchwerlich gelungen iſt, durch ſein zu dieſem Zweck aufgeſtelltes Gleichniß vom Töpfer: denn da wäre das Reſultat zuletzt doch kein anderes als:

„Es fürchte die Götter
Das Menſchengeſchlecht!
Sie halten die Herrſchaft
In ewigen Händen:
Und können ſie brauchen
Wie's ihnen gefällt.“ —

Dergleichen Betrachtungen ſind aber eigentlich unſerm Gegenſtande fremd. Vielmehr werden jetzt über das Verhältniß zwiſchen dem Karakter und dem

Erkennen, in welchem alle ſeine Motive liegen, einige Erörterungen zweckmäßig ſeyn.

Da die Motive, welche die Erſcheinung des Karakters oder das Handeln beſtimmen, durch das Medium der Erkenntniß auf ihn einwirken, die Erkenntniß aber veränderlich iſt, zwiſchen Irrthum und Wahrheit oft hin und her ſchwankt, in der Regel jedoch im Fortgange des Lebens immer mehr berichtigt wird, freilich in ſehr verſchiedenen Graden; ſo kann die Handlungsweiſe eines Menſchen merklich verändert werden, ohne daß man daraus auf eine Veränderung ſeines Karakters zu ſchließen berechtigt wäre. Was der Menſch eigentlich und überhaupt will, die Anſtrebung ſeines innerſten Weſens und das Ziel, dem er ihr gemäß nachgeht, dies können wir durch äußere Einwirkung auf ihn, durch Belehrung, nimmermehr ändern: ſonſt könnten wir ihn umſchaffen. Seneka ſagt vortrefflich: velle non discitur. Von Außen kann auf den Willen allein durch Motive gewirkt werden. Dieſe können aber nie den Willen ſelbſt ändern: denn ſie ſelbſt haben Macht über ihn nur unter der Vorausſetzung, daß er grade ein ſolcher iſt, wie er iſt. Alles was ſie können, iſt alſo daß ſie die Richtung ſeines Strebens ändern, d. h. machen, daß er das, was er unveränderlich ſucht, auf einem andern Wege ſucht, als bisher. Daher kann Belehrung, verbeſſerte Erkenntniß, alſo Einwirkung von Außen, zwar ihn lehren, daß er in den Mitteln irrte und kann demnach machen, daß er das Ziel, dem er, ſeinem innern Weſen gemäß, einmal nachſtrebt, auf einem ganz andern Wege, ja in einem ganz andern Objekt als vorher verfolge: niemals aber kann ſie machen, daß er etwas wirklich anderes wolle, als er bisher gewollt hat: ſondern dies bleibt unveränderlich: denn er iſt ja nur dieſes Wollen ſelbſt, welches ſonſt aufgehoben werden müßte. Jenes Erſtere inzwiſchen die Modifikabilität der Erkenntniß und dadurch des Thuns, geht ſoweit, daß er ſeinen ſtets unveränderlichen Zweck, es ſei z. B. Muhameds Paradies, einmal in der wirklichen Welt, ein ander Mal in einer imaginären Welt zu erreichen ſucht, die Mittel hienach abmeſſend und daher das erſte Mal Klugheit, Gewalt und Betrug, das andre Mal Enthaltſamkeit, Gerechtigkeit, Almoſen, Wallfarth nach Mecka anwendend. Sein Streben ſelbſt hat ſich aber deshalb nicht geändert, noch weniger er ſelbſt. Wenn alſo auch allerdings ſein Handeln ſehr verſchieden zu verſchiedenen Zeiten ſich darſtellt; ſo iſt ſein Wollen doch ganz daſſelbe geblieben. Velle non discitur.

Zu dem, was wir oben das äußere Können nannten, gehört nun nicht allein das Vorhandenſeyn der Bedingungen und Motive; ſondern auch die Erkenntniß derſelben. Denn, nach einem ſchon einmal erwähnten ſehr guten Ausdruck der Scholaſtiker, causa finalis non agit secundum suum esse reale; sed secundum esse cognitum. So z. B. iſt es nicht hinreichend, daß der Menſch, welchen wir oben als Beiſpiel aufſtellten, Reichthum beſitze; ſondern er muß auch wiſſen, was ſich damit machen läßt, ſowohl für ſich als für Andre. Es muß nicht nur fremdes Leiden ſich ihm darſtellen; ſondern er muß auch wiſſen, was Leiden, aber auch was Genuß ſei. Vielleicht wußte er beim erſten Anlaß dieſes alles nicht ſo gut, als beim zweiten: und wenn er nun bei gleichem Anlaß verſchieden handelt; ſo liegt dies nur daran, daß die Umſtände eigentlich andre waren, nämlich dem Theil nach, der von ſeinem Erkennen derſelben abhängt, wenn ſie gleich dieſelben zu ſeyn ſcheinen. — Wie das Nichtkennen wirklich vorhandener Umſtände ihnen die Wirkſamkeit nimmt, ſo können andrerſeits ganz imaginäre Umſtände wie reale wirken, nicht nur bei einer einzelnen Täuſchung, ſondern auch im Ganzen und auf die Dauer. Wird z. B. ein Menſch feſt überredet, daß jede Wohlthat ihm im künftigen Leben hundertfach vergolten wird; ſo gilt und wirkt eine ſolche Ueberzeugung ganz und gar wie ein ſicherer Wechſel auf ſehr lange Sicht, und er kann aus Egoismus geben, wie er bei andrer Einſicht aus Egoismus nehmen würde. Geändert hat er ſich nicht: velle non discitur. Wegen dieſes großen Einfluſſes aber der Erkenntniß auf das Handeln, bei unverändertem Willen, geſchieht es, daß erſt allmählig der Karakter ſich entwickelt und ſeine verſchiedenen Seiten hervortreten. Daher zeigt er ſich in jedem Lebensalter verſchieden, und auf eine heftige, wilde Jugend, kann ein geſetztes mäßiges männliches Alter folgen. Beſonders wird das Böſe des Karakters mit der Zeit immer mächtiger hervortreten: bisweilen aber auch werden Leidenſchaften, denen man in der Jugend nachgab, ſpäter freiwillig gezügelt, bloß weil die entgegengeſetzten Motive jetzt erſt in die Erkenntniß getreten ſind. Daher auch ſind wir Alle Anfangs unſchuldig, welches bloß heißt, daß weder wir noch Andre das Böſe unſrer eignen Natur kennen: erſt an den Motiven tritt es hervor, und erſt mit der Zeit treten die Motive in die Erkenntniß. Zuletzt dann lernen wir uns ſelbſt kennen, als ganz andere, als wofür wir uns a priori hielten, und dann erſchrecken wir meiſtens über uns ſelbſt.

Reue entſteht nimmermehr daraus, daß (was unmöglich) der Wille, ſondern daraus, daß die Erkenntniß ſich geändert hat. Das Weſentliche und Eigentliche von dem, was ich jemals gewollt, muß ich auch noch wollen: denn ich ſelbſt bin dieſer Wille, der außer der Zeit und der Veränderung liegt. Ich kann daher nie bereuen, was ich gewollt, wohl aber was ich gethan habe, weil ich, durch falſche Begriffe geleitet, etwas anderes that, als meinem Willen gemäß war. Die Einſicht hievon, bei richtigerer Erkenntniß, iſt die Reue. Dies erſtreckt ſich nicht etwa bloß auf die Lebensklugheit, auf die Wahl der Mittel und die Beurtheilung der Angemeſſenheit des Zwecks zu meinem eigentlichen Willen; ſondern auch auf das eigentlich Ethiſche. So kann ich z. B. egoiſtiſcher gehandelt haben, als meinem Karakter gemäß iſt, irre geführt durch übertriebene Vorſtellungen von der Noth, in der ich ſelbſt war, oder auch von der Liſt, Falſchheit, Bosheit Anderer, oder auch dadurch, daß ich übereilt, d. h. ohne Ueberlegung handelte, beſtimmt, nicht durch in abstracto deutlich erkannte, ſondern durch bloß anſchauliche Motive, durch den Eindruck der Gegenwart und durch den Affekt, den er erregte und der ſo ſtark war, daß ich nicht eigentlich den Gebrauch meiner Vernunft hatte: die Rückkehr der Beſinnung iſt dann aber auch hier nur berichtigte Erkenntniß, aus welcher Reue hervorgehn kann, die ſich dann allemal durch Gutmachen des Geſchehenen, ſo weit es möglich iſt, kund giebt. Doch iſt zu bemerken, daß man, um ſich ſelbſt zu täuſchen, ſich ſcheinbare Uebereilungen vorbereitet, die eigentlich heimlich überlegte Handlungen ſind. Denn wir betrügen und ſchmeicheln Niemanden durch ſo feine Kunſtgriffe, als uns ſelbſt. — Auch der umgekehrte Fall des angeführten kann eintreten: mich kann ein zu gutes Zutrauen zu Andern, oder Unkenntniß des relativen Werthes der Güter des Lebens, oder irgend ein abſtraktes Dogma, den Glauben an welches ich nunmehr verloren habe, verleiten, weniger egoiſtiſch zu handeln, als meinem Karakter gemäß iſt, und mir dadurch Reue andrer Art zu bereiten. Immer alſo iſt die Reue berichtigte Erkenntniß des Verhältniſſes der That zur eigentlichen Abſicht. — Wie dem Willen, ſofern er ſeine Ideen im Raum allein, d. h. durch die bloße Geſtalt offenbart, die ſchon von andern Ideen, hier Naturgeſetzen, beherrſchte Materie ſich widerſetzt und ſelten die Geſtalt, welche hier zur Sichtbarkeit ſtrebte, vollkommen rein und deutlich, d. h. ſchön hervorgehn läßt; ſo findet ein analoges Hinderniß der in der Zeit allein, d. h. durch Handlungen ſich offenbarende Wille, an der Erkenntniß, die ihm ſelten die Data ganz richtig angiebt, wodurch dann die That nicht ganz genau dem Willen entſprechend ausfällt und daher Reue vorbereitet. Die Reue geht alſo immer aus berichtigter Erkenntniß, nicht aus der Aenderung des Willens hervor, welche unmöglich iſt. Gewiſſensangſt über das Begangene iſt nichts weniger als Reue; ſondern Schmerz über die Erkenntniß ſeiner ſelbſt an ſich, d. h. als Wille. Sie beruht grade auf der Gewißheit, daß man denſelben Willen noch immer hat. Wäre er geändert und daher die Gewiſſensangſt bloße Reue; ſo höbe dieſe ſich ſelbſt auf: denn das Vergangene könnte dann weiter keine Angſt erwecken, da es die Aeußerungen eines Willens darſtellte, welcher nicht mehr der des Reuigen wäre. Wir werden weiter unten die Bedeutung der Gewiſſensangſt ausführlich erörtern.

Der Einfluß den die Erkenntniß, als das Medium der Motive, zwar nicht auf den Willen ſelbſt, aber auf ſein Hervortreten in den Handlungen hat, begründet auch den Hauptunterſchied zwiſchen dem Thun der Menſchen und dem der Thiere, indem die Erkenntnißweiſe beider verſchieden iſt. Das Thier nämlich hat nur anſchauliche, der Menſch, durch die Vernunft, auch abſtrakte Vorſtellungen, Begriffe. Obgleich nun Thier und Menſch mit gleicher Nothwendigkeit durch die Motive beſtimmt werden; ſo hat doch der Menſch eine eigentliche *Wahlbeſtimmung* vor dem Thiere voraus, welche auch oft für eine Freiheit des Willens in den einzelnen Thaten angeſehn werden, obwohl ſie nichts anderes iſt, als die Möglichkeit eines eigentlichen Konflikts zwiſchen mehreren Motiven, davon das ſtärkere ihn dann mit Nothwendigkeit beſtimmt; während das Thier nicht vom ſtärkeren, ſondern ſtets vom zunächſt gegenwärtigen Motiv beſtimmt wird. Denn in concreto wirkt immer nur *ein* Motiv zur Zeit, weil die anſchaulichen Vorſtellungen in einer breiteloſen Zeitreihe liegen. Das Thier, welches nur ſolche Vorſtellungen hat, wird daher immer durch die jedesmal gegenwärtige Vorſtellung, wenn ſie nur überhaupt ein Motiv für ſeinen Willen iſt, nothwendig beſtimmt, ohne Ueberlegung und ohne Wahl. Daher kann die Nothwendigkeit der Beſtimmung des Willens durch das Motiv, welche der der Wirkung durch die Urſache gleich iſt, allein bei Thieren anſchaulich und unmittelbar dargeſtellt werden, weil hier auch der Zuſchauer das Motiv ſo unmittelbar als ſeine Wirkung vor Augen hat; während beim Menſchen die Motive faſt immer abſtrakte Vorſtellungen ſind, deren der Zuſchauer nicht theilhaft wird, und ſogar dem Handelnden ſelbſt die Nothwendigkeit ihres Wirkens ſich hinter ihrem Konflikt verbirgt. Denn nur in abstracto können mehrere Vorſtellungen, als Urtheile und Ketten von Schlüſſen, im Bewußtſeyn neben einander liegen und dann frei von aller Zeitbeſtimmung gegen einander wirken, bis das ſtärkere die übrigen überwältigt und den Willen beſtimmt. Dies iſt die Wahlbeſtimmung, welche der Menſch vor dem Thiere voraus hat und welche auch eines von den Dingen iſt, die ſein Daſeyn ſo ſehr viel quaalvoller als das des Thieres machen: wie denn auch überhaupt unſre größten Schmerzen nicht in der Gegenwart, als anſchauliche Vorſtellungen oder unmittelbares Gefühl liegen, ſondern in der Vernunft, als abſtrakte Begriffe, quälende Gedanken, von denen das allein in der Gegenwart lebende Thier völlig frei iſt. Dieſen Unterſchied zwiſchen der thieriſchen und menſchlichen Willensentſcheidung, können wir jetzt an einem Beiſpiel erläutern und dabei zugleich eines der berühmteſten Argumente gegen die Neceſſitation des Willens auflöſen, welches eben auch nur von dieſem Punkt aus aufgelöſt werden kann. Ich meine jenes ſo bekannte ſcherzhafte Beiſpiel vom Eſel zwiſchen zwei Heubündeln, welches dem Scholaſtiker Buridan zugeſchrieben wird, obgleich es in ſeinen vorhandenen Schriften nicht zu finden ſeyn ſoll. Es iſt wirklich ein ſinnreiches Argument gegen die Abhängigkeit des Willens, auf welches Carteſius und Spinoza mehr Rückſicht hätten nehmen ſollen, als ſie beide fälſchlich die Entſcheidungen des Willens identifizirten mit dem Vermögen zu bejahen und zu verneinen (Urtheilskraft), und Carteſius hieraus ableitete, daß der, bei ihm indifferent freie, Wille die Schuld alles Irrthums trage; Spinoza hingegen, daß der Wille durch die Motive, wie das Urtheil durch die Gründe nothwendig beſtimmt werde *): welches letztere übrigens

---

*) Cart. medit. 4. — Spin. Eth. P. II, prop. 48 et 49. caet. —

ſeine Richtigkeit hat. — Wenn auf die Weiſe, wie zwei gleich ſtarke einander entgegengeſetzte Erkenntnißgründe abſoluten Zweifel, suspensio judicii, herbeiführen, oder wie zwei einander entgegenwirkende gleich ſtarke Urſachen gegenſeitig ihre Wirkung aufheben und Stillſtand erfolgt; — wenn auf ſolche Weiſe auch entgegengeſetzte Motive ſich aufheben können; ſo muß entweder der Wille frei, im Sinn der Nichtphiloſophen, d. h. ohne Grund ſich beſtimmend ſeyn, oder Buridans Eſel muß zwiſchen zwei ganz gleichen und gleich entfernten Heubündeln todthungern, weil der Grund fehlt, der ihn vorzugsweiſe zu einem von beiden zöge. Sehn wir nun aber zurück auf den ſoeben erörterten Unterſchied zwiſchen thieriſchem und menſchlichem Erkennen; ſo wiſſen wir, daß im unvernünftigen Erkenntnißvermögen des Thieres gar nicht der Konflikt zwiſchen zwei einander ausſchließenden Motiven möglich iſt, und es dem Eſel nimmermehr beizubringen iſt, daß durch Ergreifen des einen Heubündels er des andern verluſtig werde: denn nur Eine Vorſtellung iſt ihm zur Zeit gegenwärtig und kann als Motiv wirken: dieſe iſt hier dasjenige Heubündel, auf welches ſeine Augen grade gerichtet ſind, welche Richtung von der Reihe ſeiner vorhergegangenen Bewegungen abhängt, und damit iſt auch ſeine Handlung hier nothwendig beſtimmt. — Setzen wir aber jetzt ſtatt des unvernünftigen Erkennens das vernünftige, in deſſen Reflexion abſtrakte Motive wirken, bei welchem von der Zeit unabhängigen Einwirken auf den Willen, das Bewußtſeyn des gegenſeitigen Ausſchließens bei der Wahl und der daraus entſtehende Konflikt und endlich auch das völlige Gleichgewicht der Kräfte ſehr wohl möglich ſind: ſo wird der entſtandene Stillſtand alsbald durch eine hinzukommende dritte Reflexion gehoben werden, daß nämlich, wenn es zu gar keinem Entſchluß kommt, nicht nur einer, ſondern beide Gegenſtände der Wahl verloren gehn, und dieſe Reflexion wird nun das Motiv zu einer nothgedrungenen wirklich blinden Wahl, welche aber der Vernunft ſo unerträglich fällt, daß ſie entweder, zur Superſtition getrieben, vom Schickſal einen Ausſpruch fordert und zu irgend einer Art von Mantik greift, die meiſtens ſogleich für den Fall eigens erſonnen wird: oder auch ſie wird, nachdem ſie zur Entſcheidung ſich ſelbſt unzulänglich gefunden, abſichtlich beſeitigt und die Entſcheidung, nach Art der thieriſchen, einem unmittelbaren Eindruck der Gegenwart, alſo eigentlich dem Zufall überlaſſen: wird dieſer als Schickſal gedacht, ſo geht dieſer Fall wieder in den erſtern über.

Die nunmehr deutlich nachgewieſene Verſchiedenheit der Art wie das Thier von der wie der Menſch durch die Motive bewegt wird, erſtreckt ihren Einfluß auf das Weſen beider ſehr weit und trägt das Meiſte bei zu dem durchgreifenden und augenfalligen Unterſchied des Daſeyns beider. Während nämlich das Thier immer nur durch eine anſchauliche Vorſtellung motivirt wird, iſt der Menſch beſtrebt dieſe Art der Motivation gänzlich auszuſchließen und allein durch abſtrakte Vorſtellungen ſich beſtimmen zu laſſen, wodurch er ſein Vorrecht der Vernunft zu möglichſtem Vortheil benutzt und unabhängig von der Gegenwart nicht den vorübergehenden Genuß oder Schmerz wählt oder flieht, ſondern die Folgen beider bedenkt. In den meiſten Fällen, von den ganz unbedeutenden Handlungen abgeſehn, beſtimmen uns abſtrakte, gedachte Motive, nicht gegenwärtige Eindrücke. Daher iſt uns jede einzelne Entbehrung für den Augenblick ziemlich leicht, aber jede Entſagung entſetzlich ſchwer: denn jene trifft nur die vorübereilende Gegenwart, dieſe aber die Zukunft und ſchließt daher unzählige Entbehrungen in ſich, deren Aequivalent ſie iſt. Unſer Schmerz, wie unſre Freude, liegt daher meiſtens nicht in der realen Gegenwart; ſondern bloß in abſtrakten Gedanken: dieſe ſind es, welche uns oft unerträglich fallen, Quaalen ſchaffen, gegen welche alle Leiden der Thierheit ſehr klein ſind, da über jene auch unſer eigener phyſiſcher Schmerz oft gar nicht empfunden wird. Die Sorge und Leidenſchaft, alſo das Gedankenſpiel, reiben den Leib öfter und mehr auf, als die phyſiſchen Beſchwerden. Darum ſagt Epiktetos mit Recht: Ταρασσει τους ανθρωπους ου τα πραγματα, αλλα τα περι των πραγματων δογματα. (V.) und Seneka: plura sunt, quae nos terrent, quam quae premunt, et saepius opinione quam re laboramus. (ep. 5.) Auch Eulenſpiegel perſifflirte die menſchliche Natur ganz vortrefflich, indem er bergauf gehend lachte, aber bergab gehend weinte. Ja, Kinder die ſich wehe gethan, weinen oft nicht über den Schmerz, ſondern erſt, wenn man ſie beklagt, über den dadurch erregten Gedanken des Schmerzes. So große Unterſchiede im Handeln und im Leiden fließen aus der Verſchiedenheit der thieriſchen und menſchlichen Erkenntnißweiſe. Ferner iſt das Hervortreten des Individualkarakters, der hauptſächlich den Menſchen vom Thier, das nur Gattungskarakter hat, unterſcheidet, ebenfalls durch die, nur mittelſt der abſtrakten Begriffe mögliche, Wahl zwiſchen mehreren Motiven bedingt. Denn allein nach vorhergegangener Wahl ſind die in verſchiedenen Individuen verſchieden ausfallenden Entſchlüſſe ein Zeichen des individuellen Karakters derſelben, der bei Jedem ein andrer iſt; während das Thun des Thieres nur von der Gegenwart oder Abweſenheit des Eindrucks abhängt, vorausgeſetzt, daß derſelbe überhaupt ein Motiv für ſeine Gattung iſt. Daher endlich iſt beim Menſchen allein der Entſchluß, nicht aber der bloße Wunſch, ein gültiges Zeichen ſeines Karakters, für ihn ſelbſt und für Andere. Der Entſchluß aber wird allein durch die That gewiß, für ihn ſelbſt, wie für Andere. Der Wunſch iſt bloß nothwendige Folge des gegenwärtigen Eindrucks, ſei es des äußern Reizes, oder der innern vorübergehenden Stimmung, und iſt daher ſo unmittelbar nothwendig und ohne Ueberlegung, wie das Handeln der Thiere: daher auch drückt er, eben wie dieſes, bloß den Gattungskarakter aus, nicht den individuellen, d. h. deutet bloß an, was *der Menſch überhaupt*, nicht was das den Wunſch fühlende *Individuum* zu thun fähig wäre. Die That allein iſt, weil ſie ſchon als menſchliche Handlung immer einer gewiſſen Ueberlegung bedarf und weil der Menſch in der Regel ſeiner Vernunft mächtig, alſo beſonnen iſt, d. h. ſich nach gedachten, abſtrakten Motiven entſcheidet, der Ausdruck der intelligibeln Maxime ſeines Handelns, das Reſultat ſeines innerſten Wollens, und ſtellt ſich hin als ein Buchſtabe zu dem Wort, das ſeinen empiriſchen Karakter bezeichnet, welcher ſelbſt nur der zeitliche Ausdruck ſeines intelligibeln Karakters iſt. Daher beſchweren, bei geſundem Gemüth, nur Thaten das Gewiſſen, nicht Wünſche und Gedanken. Denn nur unſre Thaten halten uns den Spiegel unſeres Willens vor. Die ſchon oben erwähnte, völlig unüberlegt und wirklich im blinden Affekt begangene That iſt gewiſſermaaßen ein Mittelding zwiſchen bloßem Wunſch und Entſchluß: daher kann ſie durch wahre Reue, die ſich aber auch als That zeigt, wie ein verzeichneter Strich, ausgelöſcht werden aus dem Bilde unſers Willens, welches unſer Lebenslauf iſt. —

Uebrigens mag hier, als ein ſonderbares Gleichniß, die Bemerkung Platz finden, daß das Verhältniß zwiſchen Wunſch und That eine ganz zufällige, aber genaue Analogie hat mit dem zwiſchen elektriſcher Vertheilung und elektriſcher Mittheilung.

Zufolge dieſer geſammten Betrachtung über die Freiheit des Willens und was ſich auf ſie bezieht, finden wir, obwohl der Wille an ſich ſelbſt und außer der Erſcheinung frei, ja allmächtig zu nennen iſt, denſelben in ſeinen einzelnen, von Erkenntniß beleuchteten Erſcheinungen, alſo in Menſchen und Thieren, durch Motive beſtimmt, gegen welche der jedesmalige Karakter, immer auf gleiche Weiſe, geſetzmäßig und nothwendig reagirt. Den Menſchen ſehn wir, vermöge der hinzugekommenen abſtrakten oder Vernunft-Erkenntniß, eine Wahlbeſtimmung vor dem Thiere voraushaben, die ihn aber nur zum Kampfplatz des Konflikts der Motive macht, ohne ihn ihrer Herrſchaft zu entziehn, und daher zwar die Möglichkeit des individuellen Karakters bedingt, keineswegs aber als Freiheit des einzelnen Wollens, d. h. Unabhängigkeit vom Satze des Grundes anzuſehn iſt, deſſen Nothwendigkeit ſich über den Menſchen, wie über jede andre Erſcheinung erſtreckt. Bis auf den angegebenen Punkt alſo und nicht weiter geht der Unterſchied, welchen die Vernunft, oder die Erkenntniß der Begriffe, zwiſchen dem menſchlichen Wollen und dem thieriſchen herbeiführt. Allein welches ganz andere, bei der Thierheit unmögliche Phänomen des menſchlichen Willens hervorgehn kann, wenn der Menſch die geſammte, dem Satz vom Grund unterworfene Erkenntniß der einzelnen Dinge als ſolcher verläßt und mittelſt Erkenntniß der Ideen das principium individuationis durchſchaut, wo alsdann ein wirkliches Hervortreten der eigentlichen Freiheit des Willens als Dinges an ſich möglich wird, durch welches die Erſcheinung in einen gewiſſen Widerſpruch mit ſich ſelbſt tritt, den das Wort Selbſtverleugnung bezeichnet, ja zuletzt das Anſich ihres Weſens ſich aufhebt: — dieſe eigentliche und einzige unmittelbare Aeußerung der Freiheit des Willens an ſich auch in der Erſcheinung, kann hier noch nicht deutlich dargeſtellt werden, ſondern wird ganz zuletzt der Gegenſtand unſrer Betrachtung ſeyn.

Nachdem uns aber, durch die gegenwärtigen Auseinanderſetzungen, die Unveränderlichkeit des empiriſchen Karakters, als welcher die bloße Entfaltung des außerzeitlichen intelligibeln iſt, wie auch die Nothwendigkeit mit der aus ſeinem Zuſammentreffen mit den Motiven die Handlungen hervorgehn, deutlich geworden iſt; haben wir zuvörderſt eine Folgerung zu beſeitigen, welche zu Gunſten der böſen Neigungen ſich ſehr leicht daraus ziehn ließe. Da nämlich unſer Karakter als die zeitliche Entfaltung eines außerzeitlichen und mithin untheilbaren und unveränderlichen Willensaktes, oder eines intelligibeln Karakters, anzuſehn iſt, durch welchen alles Weſentliche, d. h. der ethiſche Gehalt unſers Lebenswandels unveränderlich beſtimmt iſt und ſich dem gemäß in der Erſcheinung, dem empiriſchen Karakter, ausdrücken muß, während nur das Unweſentliche dieſer Erſcheinung, die äußere Geſtaltung unſers Lebenslaufes, abhängt von den Geſtalten, unter welchen die Motive ſich darſtellen; ſo könnte man ſchließen, daß es vergebliche Mühe wäre, an einer Beſſerung ſeines Karakters zu arbeiten, oder der Gewalt böſer Neigungen zu widerſtreben, daher es gerathener wäre, ſich dem Unabänderlichen zu unterwerfen und jeder Neigung, ſei ſie auch böſe, ſofort zu willfahren. — Allein es hat hiemit ganz und gar daſſelbe Bewandniß, wie mit der Theorie vom unabwendbaren Schickſal und der daraus gemachten Folgerung die man αργος λογος, in neuerer Zeit Türkenglaube nennt, deren richtige Widerlegung, wie ſie Chryſippos gegeben haben ſoll, Cicero darſtellt im Buche de fato, c. 12, 13. —

Obwohl nämlich Alles als vom Schickſal unwiderruflich vorherbeſtimmt angeſehn werden kann; ſo iſt es dies doch eben nur mittelſt der Kette der Urſachen. Daher in keinem Fall beſtimmt ſeyn kann, daß eine Wirkung ohne ihre Urſache eintrete. Nicht die Begebenheit ſchlechthin alſo iſt vorherbeſtimmt, ſondern dieſelbe als Erfolg vorhergängiger Urſachen: alſo iſt nicht der Erfolg allein, ſondern auch die Mittel, als deren Erfolg er einzutreten beſtimmt iſt, vom Schickſal beſchloſſen. Treten demnach die Mittel nicht ein, dann auch ſicherlich nicht der Erfolg: beides immer nach der Beſtimmung des Schickſals, die wir aber auch immer erſt hinterher erfahren.

Wie die Begebenheiten immer dem Schickſal, d. h. der endloſen Verkettung der Urſachen, ſo werden unſre Thaten immer unſerm intelligibeln Karakter gemäß ausfallen: aber wie wir jenes nicht vorherwiſſen, ſo iſt uns auch keine Einſicht a priori in dieſen gegeben; ſondern nur a posteriori, durch die Erfahrung, lernen wir, wie die Andern, ſo auch uns ſelbſt kennen. Brachte der intelligibele Karakter es mit ſich, daß wir einen guten Entſchluß nur nach langem Kampf gegen eine böſe Neigung faſſen konnten; ſo muß dieſer Kampf vorhergehn und abgewartet werden. Die Reflexion über die Unveränderlichkeit des Karakters, über die Einheit der Quelle, aus welcher alle unſre Thaten fließen, darf uns nicht verleiten, zu Gunſten des einen noch des andern Theiles, der Entſcheidung des Karakters vorzugreifen: am erfolgenden Entſchluß werden wir ſehn, welcher Art wir ſind, und uns an unſern Thaten ſpiegeln. Hieraus eben erklärt ſich die Befriedigung oder die Seelenangſt, mit der wir auf den zurückgelegten Lebensweg zurückſehn: beide kommen nicht daher, daß jene vergangenen Thaten noch ein Daſeyn hätten: ſie ſind vergangen, geweſen und jetzt nichts mehr: aber ihre große Wichtigkeit für uns kommt aus ihrer Bedeutung, kommt daher, daß dieſe Thaten der Abdruck des Karakters, der Spiegel des Willens ſind, in welchen ſchauend wir unſer innerſtes Selbſt, den Kern unſers Willens erkennen. Weil wir dies alſo nicht vorher, ſondern erſt nachher erfahren, kommt es uns zu, in der Zeit zu ſtreben und zu kämpfen, eben damit das Bild, welches wir durch unſre Thaten wirken, ſo ausfalle, daß ſein Anblick uns möglichſt beruhige, nicht beängſtige. Die Bedeutung aber ſolcher Beruhigung oder Seelenangſt wird, wie geſagt, weiter unten unterſucht werden. Hieher gehört hingegen noch folgende, für ſich beſtehende Betrachtung.

Neben dem intelligibeln und dem empiriſchen Karakter iſt noch ein drittes von beiden Verſchiedenes zu erwähnen, der *erworbene Karakter*, den man erſt im Leben, durch den Weltgebrauch, erhält, und von dem die Rede iſt, wenn man gelobt wird als ein Menſch der Karakter hat, oder getadelt als karakterlos. — Zwar könnte man meinen, daß, da der empiriſche Karakter, als Erſcheinung des intelligibeln, unveränderlich und, wie jede Naturerſcheinung, in ſich konſequent iſt, auch der Menſch ebendeshalb immer ſich ſelbſt gleich und konſequent erſcheinen müßte und daher nicht nöthig hätte, durch Erfahrung und Nachdenken, ſich künſtlich einen Karakter zu erwerben. Dem iſt aber anders, und wiewohl man immer derſelbe iſt; ſo verſteht man jedoch ſich ſelbſt nicht jederzeit, ſondern verkennt ſich oft, bis man die eigentliche Selbſtkenntniß in gewiſſem Grade erworben hat. Der empiriſche Karakter iſt, als bloßer Naturtrieb, an ſich unvernünftig: ja, ſeine Aeußerungen werden noch dazu durch die Vernunft geſtört, und zwar um ſo mehr, je mehr Beſonnenheit und Denkkraft der Menſch hat. Denn dieſe halten ihm immer vor, was dem Menſchen überhaupt, als Gattungskarakter, zukommt und im Wollen, wie im Leiſten, demſelben möglich iſt. Hiedurch wird ihm die Einſicht in dasjenige, was allein von dem Allen er, vermöge ſeiner Individualität, will und vermag, erſchwert. Er findet in ſich zu allen, noch ſo verſchiedenen menſchlichen Anſtrebungen und Kräften die Anlagen: aber der verſchiedene Grad derſelben in ſeiner Individualität wird ihm nicht ohne Erfahrung klar: und wenn er nun zwar zu den Beſtrebungen greift, die ſeinem Karakter allein gemäß ſind; ſo fühlt er doch, beſonders in einzelnen Momenten und Stimmungen, die Anregung zu grade entgegengeſetzten, damit unvereinbaren, die, wenn er jenen erſteren ungeſtört nachgehn will, ganz unterdrückt werden müſſen. Denn, wie unſer phyſiſcher Weg auf der Erde immer nur eine Linie, keine Fläche iſt: ſo müſſen wir im Leben, wenn wir Eines ergreifen und beſitzen wollen, unzähliges Andres, rechts und links, entſagend, liegen laſſen. Können wir uns dazu nicht entſchließen; ſondern greifen, wie Kinder auf dem Jahrmarkt, nach Allem was uns im Vorübergehn reizt; dann iſt dies das verkehrte Beſtreben, die Linie unſers Wegs in eine Fläche zu verwandeln: wir laufen ſodann im Zickzack, irrlichterliren hin und her, und gelangen zu nichts. — Oder, um ein anderes Gleichniß zu gebrauchen, wie, nach Hobbes' Rechtslehre, urſprünglich Jeder auf jedes Ding ein Recht hat, aber auf keines ein ausſchließliches; letzteres jedoch auf einzelne Dinge erlangen kann, dadurch, daß er ſeinem Recht auf alle übrigen entſagt, wogegen die Andern in Hinſicht auf das von ihm erwählte das gleiche thun: ſo grade iſt es im Leben, wo wir irgend eine beſtimmte Beſtrebung, ſei ſie nach Genuß, Ehre, Reichthum, Wiſſenſchaft, Kunſt, oder Tugend, nur dann recht mit Ernſt und mit Glück verfolgen können, wann wir alle ihr fremden Anſprüche aufgeben, auf alles Andre verzichten. Darum iſt das bloße Wollen und auch Können an ſich noch nicht zureichend; ſondern ein Menſch muß auch *wiſſen* was er will und *wiſſen* was er kann: erſt ſo wird er Karakter zeigen, und erſt dann kann er etwas rechtes vollbringen. Bevor er dahin gelangt, iſt er, ungeachtet der natürlichen Konſequenz des empiriſchen Karakters, doch karakterlos, und obwohl er im Ganzen ſich treu bleiben und ſeine Bahn durchlaufen muß, von ſeinem Dämon gezogen; ſo wird er doch keine ſchnurgerechte, ſondern eine zitternde, ungleiche Linie beſchreiben, ſchwanken, abweichen, umkehren, ſich Reue und Schmerz bereiten: dies Alles, weil er, im Großen und Kleinen, ſo Vieles als dem Menſchen möglich und erreichbar vor ſich ſieht, und noch nicht weiß, was davon allein ihm gemäß und ihm ausführbar iſt. Er wird allerlei mislingende Verſuche machen, wird ſeinem Karakter im Einzelnen Gewalt anthun, und im Ganzen ihm doch wieder nachgeben müſſen: und was er ſo, gegen ſeine Natur, mühſam erlangt, wird ihm keinen Genuß geben; was er ſo erlernt, wird tod bleiben; ja ſogar in ethiſcher Hinſicht wird eine nicht aus reinem, unmittelbarem Antriebe, ſondern aus einem Begriff, einem Dogma entſprungene, für ſeinen Karakter zu edle That, durch nachfolgende egoiſtiſche Reue, alles Verdienſt verlieren, ſelbſt in ſeinen eignen Augen. Velle non discitur. Wie wir der Unbiegſamkeit der fremden Karaktere erſt durch die Erfahrung inne werden und bis dahin kindiſch glauben, durch vernünftige Vorſtellungen, durch Bitten und Flehen, durch Beiſpiel und Edelmuth könnten wir irgend einen dahin bringen, daß er von ſeiner Art laſſe, ſeine Handlungsweiſe ändere, von ſeiner Denkungsart abgehe, oder gar ſeine Fähigkeiten erweitere: ſo geht es uns auch mit uns ſelbſt. Wir müſſen erſt aus Erfahrung lernen, was wir wollen und was wir können: bis dahin wiſſen wir es nicht, ſind karakterlos und müſſen oft durch harte Stöße von Außen auf unſern eigenen Weg zurückgeworfen werden. — Haben wir es aber endlich gelernt; dann haben wir erlangt, was man in der Welt Karakter nennt, den *erworbenen Karakter*. Dieſes iſt demnach nichts anderes, als möglichſt vollkommene Kenntniß der eigenen Individualität: es iſt das abſtrakte, folglich deutliche Wiſſen von den unabänderlichen Eigenſchaften ſeines eigenen empiriſchen Karakters und von dem Maas und der Richtung ſeiner geiſtigen und körperlichen Kräfte, alſo von den geſammten Stärken und Schwächen der eigenen Individualität. Dies ſetzt uns in den Stand, die an ſich einmal unveränderliche Rolle der eigenen Perſon, die wir vorhin regellos naturaliſirten, jetzt beſonnen und methodiſch durchzuführen. Die durch unſre individuelle Natur ohnehin nothwendige Handlungsweiſe haben wir jetzt auf deutlich bewußte, uns ſtets gegenwärtige Maximen gebracht, nach denen wir ſie ſo beſonnen durchführen, als wäre es eine erlernte, ohne hiebei je irre zu werden durch den vorübergehenden Einfluß der Stimmung oder des Eindrucks der Gegenwart, ohne gehemmt zu werden durch das Bittere oder Süße einer im Wege angetroffenen Einzelnheit, ohne Zaudern, ohne Schwanken, ohne Inkonſequenzen. Wir werden nun nicht mehr, als Neulinge, warten, verſuchen, umhertapper, um zu ſehn was wir eigentlich wollen und was wir vermögen; ſondern wir wiſſen es ein für alle Mal, haben bei jeder Wahl nur allgemeine Sätze auf einzelne Fälle anzuwenden und gelangen gleich zum Entſchluß. Wir kennen unſern Willen im Allgemeinen und laſſen uns nicht durch Stimmung oder äußere Aufforderung verleiten, im Einzelnen zu beſchließen, was ihm im Ganzen entgegen iſt. Wir kennen eben ſo die Art und das Maas unſrer Kräfte und unſrer Schwächen, und werden uns dadurch viele Schmerzen erſparen. Denn es giebt eigentlich gar keinen Genuß anders, als im Gebrauch und Gefühl der eigenen Kräfte, und der größte Schmerz iſt wahrgenommener Mangel an Kräften, wo man ihrer bedarf. Haben wir nun erforſcht, wo unſre Stärken und wo unſre Schwächen liegen; ſo werden wir unſre hervorſtechenden natürlichen Anlagen ausbilden, gebrauchen, auf alle Weiſe zu nutzen ſuchen und immer uns dahin wenden, wo dieſe taugen und gelten, aber durchaus und mit Selbſtüberwindung die Beſtrebungen vermeiden, zu denen wir von Natur geringe Anlagen haben; werden uns abhalten, das zu verſuchen, was uns doch nicht gelingt. Nur wer dahin gelangt iſt, wird ſtets mit voller Beſonnenheit ganz er ſelbſt ſeyn und wird nie von ſich ſelbſt im Stiche gelaſſen werden, weil er immer wußte, was er ſich ſelber zumuthen konnte. Er wird alsdann oft der Freude theilhaft werden, ſeine Stärken zu fühlen, und ſelten den Schmerz erfahren an ſeine Schwächen erinnert zu werden, welches letztere Demüthigung iſt, die vielleicht den größten Geiſtesſchmerz verurſacht: daher man es viel beſſer ertragen kann, ſein Misgeſchick, als ſein Ungeſchick deutlich ins Auge zu faſſen. — Sind wir nun ſo vollkommen bekannt mit unſern Stärken und Schwächen; ſo werden wir auch nicht Kräfte zu zeigen verſuchen, die wir nicht haben, werden nicht mit falſcher Münze ſpielen, weil ſolche Spiegelfechterei doch endlich ihr Ziel verfehlt. Denn da der ganze Menſch nur die Erſcheinung ſeines Willens iſt; ſo kann nichts verkehrter ſeyn, als, von der Reflexion ausgehend, etwas anderes ſeyn zu wollen, als man iſt: denn es iſt ein unmittelbarer Widerſpruch des Willens mit ſich ſelbſt. Nachahmung fremder Eigenſchaften und Eigenthümlichkeiten iſt viel ſchimpflicher als das Tragen fremder Kleider: denn es iſt das Urtheil der eigenen Werthloſigkeit von ſich ſelbſt ausgeſprochen. Kenntniß ſeiner eigenen Geſinnung und ſeiner Fähigkeiten jeder Art und ihrer unabänderlichen Gränzen iſt in dieſer Hinſicht der ſicherſte Weg, um zur möglichſten Zufriedenheit mit ſich ſelbſt zu gelangen. Denn es gilt von den innern Umſtänden, was von den äußern, daß es nämlich für uns keinen wirkſamern Troſt giebt, als die volle Gewißheit der unabänderlichen Nothwendigkeit. Uns quält ein Uebel, das uns betroffen, nicht ſo ſehr, als der Gedanke an die Umſtände, durch die es hätte abgewendet werden können. Wir jammern oder toben eigentlich nur ſo lange, als wir hoffen dadurch entweder auf andre zu wirken, oder uns ſelbſt zu unerhörter Anſtrengung aufzuregen. Aber Kinder und Erwachſene wiſſen ſich ſehr wohl zufrieden zu geben, ſobald ſie deutlich einſehn, daß es durchaus nicht anders iſt:

θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι φίλον δαμάσαντες ἀνάγκῃ.

Wir gleichen den eingefangenen Elephanten, die viele Tage entſetzlich toben und ringen, bis ſie ſehn, daß es fruchtlos iſt, und dann plötzlich gelaſſen ihren Nacken dem Joch bieten, auf immer gebändigt. Wir ſind wie der König David, der, ſo lange ſein Sohn noch lebte, unabläſſig den Jehovah mit Bitten beſtürmte und ſich verzweifelnd geberdete; ſobald aber der Sohn tod war, nicht weiter daran dachte. Daher kommt es, daß unzählige bleibende Uebel, wie Krüppelhaftigkeit, Armuth, niederer Stand, Häßlichkeit, widriger Wohnort, von Unzähligen ganz gleichgültig ertragen und gar nicht mehr gefühlt werden, gleich vernarbten Wunden, bloß weil dieſe wiſſen, daß innere oder äußere Nothwendigkeit hier nichts zu ändern übrig läßt: während Glücklichere nicht einſehn, wie man es ertragen kann. Wie nun mit der äußern, ſo mit der innern Nothwendigkeit verſöhnt nichts ſo feſt, als eine deutliche Kenntniß derſelben. Haben wir, wie unſre guten Eigenſchaften und Stärken, ſo unſre Fehler und Schwächen ein für alle Mal deutlich erkannt, dem gemäß uns unſer Ziel geſteckt und über das Unerreichbare uns zufrieden gegeben; ſo entgehn wir dadurch am ſicherſten, ſo weit es unſre Individualität zuläßt, dem bitterſten aller Leiden, der Unzufriedenheit mit uns ſelbſt, welche die unausbleibliche Folge der Unkenntniß der eignen Individualität, des falſchen Dünkels und daraus entſtandener Vermeſſenheit iſt. Auf die bittern Kapitel der anempfohlenen Selbſterkenntniß leidet vortreffliche Anwendung der Ovidiſche Vers:

Optimus ille animi vindex laedentia pectus
Vincula qui rupit, dedoluitque semel.

Soviel über den **erworbenen Karakter**, der zwar nicht ſowohl für die eigentliche Ethik, als für das Weltleben wichtig iſt, deſſen Erörterung ſich jedoch der des intelligibeln und des empiriſchen Karakters als die dritte Art nebenordnete, über welche erſteren wir uns in eine etwas ausführliche Betrachtung einlaſſen mußten, um uns deutlich zu machen, wie der Wille in allen ſeinen Erſcheinungen der Nothwendigkeit unterworfen iſt; während er dennoch an ſich ſelbſt frei, ja allmächtig genannt werden kann.

Dieſe Freiheit, dieſe Allmacht, als deren Aeußerung und Abbild die ganze ſichtbare Welt, ihre Erſcheinung, daſteht und den Geſetzen gemäß, welche die Form der Erkenntniß mit ſich bringt, ſich fortſchreitend entwickelt, — kann nun auch, und zwar da wo ihr, in ihrer vollendeteſten Erſcheinung, die vollkommen adäquate Kenntniß ihres eigenen Weſens aufgegangen iſt, von Neuem ſich äußern, indem ſie nämlich entweder auch hier, auf dem Gipfel der Beſinnung und des Selbſtbewußtſeyns, daſſelbe will, was ſie blind und ſich ſelbſt nicht kennend wollte, wo dann die Erkenntniß, wie im Einzelnen, ſo im Ganzen, für ſie ſtets **Motiv** bleibt; oder aber auch umgekehrt dieſe Erkenntniß wird ihr ein **Quietiv**, welches alles Wollen beſchwigtigt und aufhebt. Dies iſt die oben ſchon im Allgemeinen aufgeſtellte Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben, die, als in Hinſicht auf den Wandel des Individuums allgemeine, nicht einzelne Willensäußerung, nicht die Entwickelung des Karakters ſtörend modifizirt, noch in einzelnen Handlungen ihren Ausdruck findet; ſondern entweder durch immer ſtärkeres Hervortreten der ganzen bisherigen Handlungsweiſe, oder umgekehrt, durch Aufhebung derſelben, lebendig die Maxime ausſpricht, welche, nach nunmehr erhaltener Erkenntniß, der Wille frei ergriffen hat. — Die deutlichere Entwickelung von allem dieſen, der Hauptgegenſtand dieſes letzten Buches, iſt uns jetzt durch die dazwiſchen getretenen Betrachtungen über Freiheit, Nothwendigkeit und Karakter ſchon etwas erleichtert und vorbereitet: ſie wird es aber noch mehr werden, nachdem wir, jene abermals hinausſchiebend, zuvörderſt unſre Betrachtung auf das Leben ſelbſt, deſſen Wollen oder Nichtwollen die große Frage iſt, werden gerichtet haben, und zwar ſo, daß wir im Allgemeinen zu erkennen ſuchen, was dem Willen ſelbſt, der ja überall dieſes Lebens innerſtes Weſen iſt, eigentlich durch ſeine Bejahung werde, auf welche Art und wie weit ſie ihn befriedigt, ja befriedigen kann; kurz, was wohl im Allgemeinen und Weſentlichen als ſein Zuſtand in dieſer ſeiner eigenen und ihm in jeder Beziehung angehörenden Welt anzuſehn ſei.

Zuvörderſt wünſche ich, daß man hier ſich diejenige Betrachtung zurückrufe, mit welcher wir das zweite Buch beſchloſſen, veranlaßt durch die dort aufgeworfene Frage, nach dem Ziel und Zweck des Willens; ſtatt deren Beantwortung ſich uns vor Augen ſtellte, wie der Wille, auf allen Stufen ſeiner Erſcheinung, von der niedrigſten bis zur höchſten, eines letzten Zieles und Zweckes ganz entbehrt, immer ſtrebt, weil Streben ſein alleiniges Weſen iſt, dem kein erreichtes Ziel ein Ende macht, das daher keiner endlichen Befriedigung fähig iſt, ſondern nur durch Hemmung aufgehalten werden kann, an ſich aber ins Unendliche geht. Wir ſahen dies an der einfachſten aller Naturerſcheinungen, der Schwere, die nicht aufhört zu ſtreben und nach einem ausdehnungsloſen Mittelpunkt, deſſen Erreichung ihre und der Materie Vernichtung wäre, zu drängen, nicht aufhört, wenn auch ſchon das ganze Weltall zuſammengeballt wäre. Wir ſehn es in den andern einfachen Naturerſcheinungen: das Feſte ſtrebt, ſei es durch Schmelzen oder durch Auflöſung, nach Flüſſigkeit, wo allein ſeine chemiſchen Kräfte frei werden: Starrheit iſt ihre Gefangenſchaft, in der ſie von der Kälte gehalten werden. Das Flüſſige ſtrebt nach Dunſtgeſtalt, in welche es, ſobald es nur von allem Druck befreit iſt, ſogleich übergeht. Kein Körper iſt ohne Verwandſchaft, d. h. ohne Streben, oder ohne Sucht und Begier, wie Jacob Böhm ſagen würde. Die Elektricität pflanzt ihre innere Selbſtentzweiung ins Unendliche fort, wenn gleich die Maſſe des Erdballs die Wirkung verſchlingt. Der Galvanismus iſt, ſolange die Säule lebt, ebenfalls ein zwecklos unaufhörlich erneuerter Akt der Selbſtentzweiung und Verſöhnung. Eben ein ſolches raſtloſes, nimmer befriedigtes Streben iſt das Daſeyn der Pflanze, ein unaufhörliches Treiben, durch immer höher geſteigerte Formen, bis der Endpunkt, das Saamenkorn, wieder der Anfangspunkt wird: dies ins Unendliche wiederholt: nirgends ein Ziel, nirgends endliche Befriedigung, nirgends ein Ruhepunkt. Zugleich werden wir uns aus dem zweiten Buch erinnern, daß überall die mannigfaltigen Naturkräfte und organiſchen Formen ſich die Materie ſtreitig machen, an der ſie hervortreten wollen, indem jedes nur beſitzt was es dem andern entriſſen hat, und ſo ein ſteter Kampf um Leben und Tod unterhalten wird, aus welchem eben hauptſächlich der Widerſtand hervorgeht, durch welchen jenes, das innerſte Weſen jedes Dinges ausmachende Streben überall gehemmt wird, vergeblich drängt, doch von ſeinem Weſen nicht laſſen kann, ſich durchquält, bis dieſe Erſcheinung untergeht; wo dann andre ihren Platz und ihre Materie gierig ergreifen.

Wir haben längſt dieſes den Kern und das Anſich jedes Dinges ausmachende Streben für das ſelbe und nämliche erkannt, was in uns, wo es ſich am deutlichſten, am Lichte des volleſten Bewußtſeyns manifeſtirt, Wille heißt. Wir nennen dann ſeine Hemmung durch ein Hinderniß, welches ſich zwiſchen ihn und ſein einſtweiliges Ziel ſtellt, Leiden; hingegen ſein Erreichen des Ziels Befriedigung, Wohlſeyn, Glück. Wir können dieſe Benennungen auch auf jene, dem Grade nach ſchwächeren, dem Weſen nach identiſchen Erſcheinungen der erkenntnißloſen Welt übertragen. Dieſe ſehn wir alsdann in ſtetem Leiden begriffen und ohne bleibendes Glück. Denn alles Streben entſpringt aus Mangel, iſt alſo Leiden, ſo lange es nicht befriedigt iſt: keine Befriedigung aber iſt dauernd; vielmehr iſt ſie ſtets nur der Anfangspunkt eines neuen Strebens. Das Streben ſehn wir überall vielfach gehemmt, überall kämpfend: ſo lange alſo immer als Leiden: kein letztes Ziel des Strebens: alſo kein Maas und Ziel des Leidens. —

Was wir aber ſo nur mit geſchärfter Aufmerkſamkeit und mit Anſtrengung in der erkenntnißloſen Natur entdecken, tritt uns deutlich entgegen in der erkennenden, im Leben der Thierheit, deſſen ſtetes Leiden leicht nachzuweiſen iſt. Wir wollen aber, ohne auf dieſer Zwiſchenſtufe zu verweilen, uns dahin wenden, wo, von der hellſten Erkenntniß beleuchtet, Alles aufs deutlichſte hervortritt, im Leben des Menſchen. Denn wie die Erſcheinung des Willens vollkommner wird, ſo wird auch das Leiden mehr und mehr offenbar. In gleichem Maaße als die Erkenntniß zur Deutlichkeit gelangt, das Bewußtſeyn ſich ſteigert, wächſt auch die Quaal, welche folglich ihren höchſten Grad im Menſchen erreicht, und dort wieder um ſo mehr, je deutlicher erkennend, je intelligenter der Menſch iſt: der, in welchem der Genius lebt, leidet am meiſten. In dieſem Sinn, nämlich in Beziehung auf den Grad der Erkenntniß überhaupt, nicht auf das bloße abſtrakte Wiſſen, verſtehe und gebrauche ich hier jenen Spruch des Koheleth: qui auget scientiam, auget et dolorem. — Dieſes genaue Verhältniß zwiſchen dem Grade des Bewußtſeyns und dem des Leidens hat durch eine anſchauliche und augenfällige Darſtellung überaus ſchön in einer Zeichnung ausgedrückt jener philoſophiſche Maler oder malende Philoſoph Tiſchbein. Die obere Hälfte ſeines Blattes ſtellt Weiber dar, denen ihre Kinder entführt werden, und die in verſchiedenen Gruppen und Stellungen den tiefen mütterlichen Schmerz, Angſt, Verzweiflung, mannigfaltig ausdrücken: die untere Hälfte des Blattes zeigt, in ganz gleicher Anordnung und Gruppirung, Schaafe, denen die Lämmer weggenommen werden; ſo daß jedem menſchlichen Kopf, jeder menſchlichen Stellung der obern Blatthälfte, da unten ein thieriſches Analogon entſpricht und man nun deulich ſieht, wie ſich der im dumpfen thieriſchen Bewußtſeyn mögliche Schmerz verhält zu der gewaltigen Quaal, welche erſt durch die Deutlichkeit der Erkenntniß, die Klarheit des Bewußtſeyns, möglich ward.

Wir wollen dieſerwegen im menſchlichen Daſeyn das innere und weſentliche Schickſal des Willens betrachten. Jeder wird leicht im Leben des Thieres das Nämliche, nur ſchwächer, in verſchiedenen Graden ausgedrückt wiederfinden und zur Genüge auch an der leidenden Thierheit ſich überzeugen können, wie weſentlich *alles Leben Leiden* iſt.

Auf jeder Stufe, welche die Erkenntniß beleuchtet, erſcheint ſich der Wille als Individuum. Im unendlichen Raum und endlicher Zeit findet das menſchliche Individuum ſich als endliche, folglich als eine gegen jene verſchwindende Größe, in ſie hineingeworfen: und da jene, wegen Abweſenheit aller Gränzen, nicht als vollſtändige Ganze daſtehn, hat das Individuum eigentlich immer nur ein relatives nie ein abſolutes *Wann* und *Wo* ſeines Daſeyns: denn ſein Ort und ſeine Dauer ſind endliche Theile eines Unendlichen und Gränzenloſen. — Sein eigentliches Daſeyn iſt nur in der Gegenwart, deren ungehemmte Flucht in die Vergangenheit ein ſteter Uebergang in den Tod, ein ſtetes Sterben iſt, da ſein vergangenes Leben, abgeſehn von deſſen etwanigen Folgen für die Gegenwart, wie auch von dem Zeugniß über ſeinen Willen, das darin abgedrückt iſt, ſchon völlig abgethan, geſtorben und nichts mehr iſt: daher auch es ihm vernünftigerweiſe gleichgültig ſeyn muß, ob der Inhalt jener Vergangenheit Quaalen oder Genüſſe ſind. Die Gegenwart aber wird beſtändig unter ſeinen Händen zur Vergangenheit: die Zukunft iſt ganz ungewiß und immer kurz. So iſt ſein Daſeyn, auch rein von der geiſtigen Seite, d. h. allein ſofern es erkennend iſt, betrachtet, ein ſtetes Hinſtürzen der Gegenwart in die todte Vergangenheit, ein ſtetes Sterben. Sehn wir es nun aber auch von der phyſiſchen Seite an; ſo iſt offenbar, daß wie bekanntlich unſer

Gehn nur ein ſtets gehemmter Fall iſt, das Leben unſers Leibes nur ein fortdauernd gehemmtes Sterben, ein immer aufgeſchobener Tod iſt: endlich iſt eben ſo die Regſamkeit unſers Geiſtes eine fortdauernd zurückgeſchobene Langeweile. Jeder Athemzug wehrt den beſtändig eindringenden Tod ab, mit welchem wir auf dieſe Weiſe in jeder Sekunde kämpfen, und dann wieder, in größern Zwiſchenräumen durch jede Mahlzeit, jeden Schlaf, jede Erwärmung u. ſ. w. Zuletzt muß er ſiegen: denn ihm ſind wir ſchon durch die Geburt anheimgefallen, und er ſpielt nur eine Weile mit ſeiner Beute, bevor er ſie verſchlingt. Wir ſetzen indeſſen unſer Leben mit großem Antheil und vieler Sorgfalt fort, ſo lange als möglich, wie man eine Seifenblaſe ſo lange und ſo groß als möglich aufbläſt, wiewohl mit der feſten Gewißheit, daß ſie platzen wird.

Sahen wir ſchon in der erkenntnißloſen Natur das innere Weſen derſelben als ein beſtändiges Streben, ohne Ziel und ohne Raſt; ſo tritt uns bei der Betrachtung des Thieres und des Menſchen dieſes noch viel deutlicher entgegen. Wollen und Streben iſt ſein ganzes Weſen, einem unlöſchbaren Durſt gänzlich zu vergleichen. Die Baſis alles Wollens aber iſt Bedürftigkeit, Mangel, alſo Schmerz, dem er folglich ſchon urſprünglich und durch ſein Weſen anheimfällt. Fehlt es ihm hingegen an Objekten des Wollens, indem die zu leichte Befriedigung ſie ihm ſogleich wieder wegnimmt; ſo befällt ihn furchtbare Leere und Langeweile, weil dann ſein Weſen ſich nicht mehr äußert, er ſeines Daſeyns nicht inne wird. Sein Leben ſchwankt alſo hin und her zwiſchen dem Schmerz und zwiſchen der Langenweile: welche beide in der That deſſen letzte Beſtandtheile ſind. Dieſes hat ſich ſehr ſeltſam auch dadurch ausſprechen müſſen, daß, nachdem der Menſch alle Leiden und Quaalen in die Hölle verſetzt hatte, für den Himmel nun nichts übrig blieb, als eben Langeweile.

Das ſtete Streben aber, welches das Weſen jeder Erſcheinung des Willens ausmacht, erhält auf den höhern Stufen der Objektivation ſeine erſte und allgemeinſte Grundlage dadurch, daß hier der Wille ſich erſcheint als ein lebendiger Leib, mit dem eiſernen Gebot, ihn zu nähren: und was dieſem Gebote die Kraft giebt, iſt eben, daß dieſer Leib nichts anderes als der objektivirte Wille zum Leben ſelbſt iſt. Der Menſch, als die vollkommenſte Objektivation jenes Willens, iſt demgemäß auch das bedürftigſte unter allen Weſen: er iſt konkretes Wollen und Bedürfen im höchſten Grade, iſt ein Konkrement von tauſend Bedürfniſſen. Mit dieſen ſteht er auf der Erde, ſich ſelber überlaſſen, und die Sorge für die Erhaltung jenes Daſeyns, unter ſo ſchweren, ſich jeden Augenblick von Neuem meldenden Forderungen, füllt auch in der Regel das ganze Menſchenleben aus. An ſie knüpft ſich ſodann unmittelbar die zweite Anforderung, die der Fortpflanzung des Geſchlechts. Das Leben der Allermeiſten iſt auch nur ein ſteter Kampf um dieſe Exiſtenz ſelbſt, mit der Gewißheit ihn zuletzt zu verlieren, was ſie aber in dieſem ſo mühſeligen Kampf ausdauern läßt, iſt nicht ſowohl die Liebe zum Leben, als die Furcht vor dem Tode, der aber dennoch als unausweichbar im Hintergrunde ſteht und jeden Augenblick herantreten kann. — Das Leben ſelbſt iſt ein Meer voller Klippen und Strudel, die der Menſch mit der größten Behutſamkeit und Sorgfalt vermeidet, obwohl er weiß, daß wenn es ihm auch gelingt, mit aller Anſtrengung und Kunſt ſich durchzuwinden, er eben dadurch mit jedem Schritt dem größten, dem totalen, dem unvermeidlichen und unheilbaren Schiffbruch näher kommt, ja grade auf ihn zuſteuert, — dem Tode: dieſer iſt das endliche Ziel der mühſeligen Fahrt und für ihn ſchlimmer, als alle Klippen, denen er auswich. —

Nun iſt es aber ſogleich ſehr bemerkenswerth, daß einerſeits die Leiden und Quaalen des Lebens leicht ſo anwachſen können, daß ſelbſt der Tod, in der Flucht vor welchem das ganze Leben beſteht, wünſchenswerth wird und man freiwillig ihm entgegeneilt; und andrerſeits wieder, daß ſobald Noth und Leiden dem Menſchen eine Raſt vergönnen, die Langeweile gleich ſo nahe iſt, daß er des Zeitvertreibs nothwendig bedarf: weshalb wir an faſt allen vor Noth und Sorgen geborgenen Menſchen ſehn, daß ſie, nachdem ſie nun endlich alle andern Laſten abgewälzt haben, jetzt ſich ſelbſt zur Laſt ſind und nun jede durchgebrachte Stunde für Gewinn achten, alſo jeden Abzug von eben jenem Leben, zu deſſen möglichſt langer Erhaltung ſie bis dahin alle Kräfte aufboten. Die Langeweile aber iſt nichts weniger als ein gering zu achtendes Uebel: ſie malt zuletzt wahre Verzweiflung auf das Geſicht: auch werden überall gegen ſie, wie gegen andre allgemeine Kalamitäten, öffentliche Vorkehrungen getroffen, ſchon aus Staatsklugheit, weil dieſes Uebel, ſogut als ſein entgegengeſetztes Extrem, die Hungersnoth, die Menſchen zu den größten Zügelloſigkeiten treiben kann.

Zwiſchen Wollen und Erreichen fließt nun durchaus jedes Menſchenleben fort. Der Wunſch iſt, ſeiner Natur nach, Schmerz: die Erreichung gebiert ſchnell Sättigung: das Ziel war nur ſcheinbar: der

Beſitz nimmt den Reiz weg: unter einer neuen Geſtalt ſtellt ſich der Wunſch, das Bedürfniß wieder ein: wo nicht; ſo folgt Oede, Leere, Langeweile, gegen welche der Kampf eben ſo quälend iſt, als gegen die Noth. — Daß Wunſch und Befriedigung ſich ohne zu kurze und ohne zu lange Zwiſchenräume folgen, verkleinert das Leiden, welches beide geben, zum geringſten Maaße und macht den glücklichſten Lebenslauf aus. Denn das, was man ſonſt den ſchönſten Theil, die reinſten Freuden des Lebens nennen möchte, eben auch nur, weil es uns aus dem Leben heraushebt, nämlich das reine Erkennen, dem alles Wollen fremd bleibt, der Genuß des Schönen, die ächte Freude an der Kunſt, — dies iſt, weil es ſchon ſeltne Anlagen erfordert, nur höchſt Wenigen und auch dieſen nur als ein vorübergehender Traum vergönnt: und dann macht eben dieſe Wenigen die höhere intellektuelle Kraft für viel größere Leiden empfänglich, als die Stumpferen je empfinden können, und ſtellt ſie überdies einſam unter merklich von ihnen verſchiedene Weſen: wodurch ſich denn auch dieſes ausgleicht. Dem bei weitem größten Theil der Menſchen aber ſind die rein intellektuellen Genüſſe nicht zugänglich, der Freude, die im reinen Erkennen liegt, ſind ſie faſt ganz unfähig: ſie ſind gänzlich auf das Wollen verwieſen: wenn daher irgend etwas ihnen Antheil abgewinnen, ihnen intereſſant ſeyn ſoll; ſo muß es (dies liegt auch ſchon in der Wortbedeutung) irgendwie ihren Willen anregen, ſei es auch nur durch eine ferne und nur in der Möglichkeit liegende Beziehung auf ihn: er darf aber nie ganz aus dem Spiele bleiben, weil ihr Daſeyn bei Weitem mehr im Wollen als im Erkennen liegt: Aktion und Reaktion iſt ihr einziges Element. Die naiven Aeußerungen dieſer Beſchaffenheit kann man aus Kleinigkeiten und alltäglichen Erſcheinungen abnehmen: ſo z. B. ſchreiben ſie an ſehenswerthen Orten, die ſie beſuchen, ihre Namen hin, um ſo zu reagiren, um auf den Ort zu wirken, da er nicht auf ſie wirkte: ferner können ſie nicht leicht ein fremdes, ſeltenes Thier bloß betrachten; ſondern müſſen es reizen, necken, mit ihm ſpielen, um nur Aktion und Reaktion zu empfinden: ganz beſonders aber zeigt jenes Bedürfniß der Willensanregung ſich an der Erfindung und Erhaltung des Kartenſpiels, welches recht eigentlich der Ausdruck der kläglichen Seite der Menſchheit iſt. —

Aber was auch Natur, was auch das Glück gethan haben mag; wer man auch ſei, und was man auch beſitze; der dem Leben weſentliche Schmerz läßt ſich nicht abwälzen:

Πηλειδης δ' ᾠμωξεν, ἰδων εις ουρανον ευρυν.

Die unaufhörlichen Bemühungen, das Leiden zu verbannen, leiſten nichts weiter, als daß es ſeine Geſtalt verändert. Dieſe iſt urſprünglich Mangel, Noth, Sorge um die Erhaltung des Lebens. Iſt es, was ſehr ſchwer hält, geglückt, den Schmerz in dieſer Geſtalt zu verdrängen, ſo ſtellt er ſogleich ſich in tauſend andern ein, abwechſelnd nach Alter und Umſtänden, als Geſchlechtstrieb, leidenſchaftliche Liebe, Eiferſucht, Neid, Haß, Angſt, Ehrgeiz, Geldgeiz, Krankheit u. ſ. w. u. ſ. w. Kann er endlich in keiner andern Geſtalt Eingang finden; ſo kommt er im traurigen, grauen Gewand des Ueberdruſſes und der Langenweile, gegen welche dann mancherlei verſucht wird. Gelingt es endlich dieſe zu verſcheuchen; ſo wird es ſchwerlich geſchehn, ohne dabei den Schmerz in einer der vorigen Geſtalten wieder einzulaſſen und ſo den Tanz von vorne zu beginnen. Denn zwiſchen

Schmerz und Langerweile wird jedes Menſchenleben hin und her geworfen. So niederſchlagend dieſe Betrachtung iſt, ſo will ich doch nebenher auf eine Seite derſelben aufmerkſam machen, aus der ſich ein Troſt ſchöpfen, ja vielleicht gar eine Stoiſche Gleichgültigkeit gegen das vorhandene eigene Uebel erlangen läßt. Denn unſre Ungeduld über dieſes entſteht großentheils daraus, daß wir es als zufällig erkennen, als herbeigeführt durch eine Kette von Urſachen, die leicht anders ſeyn könnte. Denn über die unmittelbar nothwendigen und ganz allgemeinen Uebel, z. B. Nothwendigkeit des Alters und des Todes und vieler täglichen Unbequemlichkeiten pflegen wir uns nicht zu betrüben. Es iſt vielmehr die Betrachtung der Zufälligkeit der Umſtände, die grade auf uns ein Leiden brachten, was dieſem den Stachel giebt. Wenn wir nun aber erkannt haben, daß der Schmerz als ſolcher dem Leben weſentlich und unausweichbar iſt, und nichts weiter als ſeine bloße Geſtalt, die Form unter der er ſich darſtellt, vom Zufall abhängt, daß alſo unſer gegenwärtiges Leiden eine Stelle ausfüllt, in welche, ohne daſſelbe, ſogleich ein andres träte, das jetzt von jenem ausgeſchloſſen wird, daß demnach, im Weſentlichen, das Schickſal uns wenig anhaben kann; ſo könnte eine ſolche Reflexion, wenn ſie zur lebendigen Ueberzeugung würde, einen bedeutenden Grad Stoiſchen Gleichmuths herbeiführen und die ängſtliche Beſorgniß um das eigene Wohl ſehr vermindern. In der That aber mag eine ſo viel vermögende Herrſchaft der Vernunft über das unmittelbar gefühlte Leiden ſelten oder nie ſich finden.

Uebrigens könnte man durch jene Betrachtung über das Nothwendige des Schmerzes und über das Verdrängen des einen durch den andern und das

Herbeiziehn des neuen durch den Austritt des vorigen, ſogar auf die paradoxe, aber nicht ungereimte Hypotheſe geleitet werden, daß in jedem Individuum das Maaß des ihm weſentlichen Schmerzes durch ſeine Natur ein für alle Mal beſtimmt wäre, welches Maaß weder leer bleiben, noch überfüllt werden könnte, wie ſehr auch die Form des Leidens wechſeln mag. Sein Leiden und Wohlſeyn wäre demnach gar nicht von Außen, ſondern eben nur durch jenes Maaß, jene Anlage, beſtimmt, welche zwar durch das phyſiſche Befinden einige Ab- und Zunahme zu verſchiedenen Zeiten erfahren möchte, im Ganzen aber doch die ſelbe bliebe und nichts anderes wäre, als was man ſein Temperament nennt, oder genauer, der Grad in welchem er, wie Platon es im erſten Buch der Republik ausdrückt, ευκολος oder δυσκολος, d. i. leichten oder ſchweren Sinnes wäre. — Für dieſe Hypotheſe ſpricht nicht nur die bekannte Erfahrung, daß große Leiden alle kleineren gänzlich unfühlbar machen, und umgekehrt, bei Abweſenheit großer Leiden, ſelbſt die kleinſten Unannehmlichkeiten uns quälen und verſtimmen; ſondern die Erfahrung lehrt auch, daß wenn ein großes Unglück, bei deſſen bloßen Gedanken wir ſchauderten, nun wirklich eingetreten iſt, dennoch unſre Stimmung, ſobald wir den erſten Schmerz überſtanden haben, im Ganzen ziemlich unverändert daſteht; und auch umgekehrt, daß nach dem Eintritt eines lang erſehnten Glückes, wir uns im Ganzen und anhaltend nicht merklich wohler und behaglicher fühlen als vorher. Bloß der Augenblick des Eintritts jener Veränderungen bewegt uns ungewöhnlich ſtark als tiefer Jammer oder lauter Jubel: aber beide verſchwinden ſchnell, weil ſie auf Täuſchung beruhten. Denn ſie entſtehn nicht über den unmittelbar gegenwärtigen Genuß oder Schmerz, ſondern nur über die Eröffnung einer neuen Zukunft, die darin anticipirt wird. Nur dadurch, daß Schmerz oder Freude von der Zukunft borgten, konnten ſie ſo abnorm erhöht werden, folglich nicht auf die Dauer. — Für die aufgeſtellte Hypotheſe, der zufolge, wie im Erkennen, ſo auch im Gefühl des Leidens oder Wohlſeyns ein ſehr großer Theil ſubjektiv und a priori beſtimmt wäre, können noch als Belege die Bemerkungen angeführt werden, daß der menſchliche Frohſinn oder Trübſinn augenſcheinlich nicht durch äußere Umſtände, durch Reichthum oder Stand beſtimmt wird, da wir wenigſtens eben ſo viele frohe Geſichter unter den Armen als unter den Reichen antreffen: ferner, daß die Motive, auf welche der Selbſtmord erfolgt, ſo höchſt verſchieden ſind; indem wir kein Unglück angeben können, das groß genug wäre, um ihn nur mit vieler Wahrſcheinlichkeit bei jedem Karakter herbeizuführen, und wenige die ſo klein wären, daß nicht ihnen gleichwiegende ihn ſchon veranlaßt hätten. Wenn nun gleich der Grad unſrer Heiterkeit oder Traurigkeit nicht zu allen Zeiten derſelbe iſt; ſo werden wir, dieſer Anſicht zufolge, es nicht dem Wechſel äußerer Umſtände, ſondern dem des innern Zuſtandes, des phyſiſchen Befindens zuſchreiben. Zwar ſehn wir oft unſern Schmerz nur aus einem beſtimmten äußern Verhältniß hervorgehn und ſind ſichtbarlich nur durch dieſes gedrückt und betrübt: wir glauben dann, daß wenn nur dieſes gehoben wäre, die größte Zufriedenheit eintreten müßte. Das iſt aber Täuſchung. Das Maas unſers Schmerzes und Wohlſeyns im Ganzen iſt, nach unſrer Hypotheſe, für jeden Zeitpunkt ſubjektiv beſtimmt, und in Beziehung auf daſſelbe iſt jenes äußere Motiv zur Betrübniß nur was für den Leib ein Veſikatorium, zu dem ſich alle, ſonſt vertheilten böſen Säfte hinziehn.

Der in unſerm Weſen, für dieſe Zeitperiode, begründete und daher unabwälzbare Schmerz wäre ohne jene beſtimmte äußere Urſache des Leidens an hundert Punkten vertheilt und erſchiene in Geſtalt von hundert kleinen Verdrießlichkeiten und Grillen über Dinge, die wir jetzt ganz überſehn, weil unſre Kapacität für den Schmerz ſchon durch jenes Hauptübel ausgefüllt iſt, welches alles ſonſt zerſtreute Leiden auf einen Punkt koncentrirt hat.

Unmäßige Freude und ſehr heftiger Schmerz finden ſich immer nur in derſelben Perſon ein: denn beide bedingen ſich wechſelſeitig und ſind auch gemeinſchaftlich durch große Lebhaftigkeit des Geiſtes bedingt. Beide werden, wie wir ſoeben fanden, nicht durch das rein Gegenwärtige, ſondern durch Anticipation der Zukunft hervorgebracht. Da aber der Schmerz dem Leben weſentlich iſt und auch ſeinem Grade nach durch die Natur des Subjekts beſtimmt iſt, daher plötzliche Veränderungen, weil ſie immer äußere ſind, ſeinen Grad eigentlich nicht ändern können; ſo liegt dem übermäßigen Jubel oder Schmerz immer ein Irrthum und Wahn zum Grunde: folglich ließen jene beiden Ueberſpannungen des Gemüths ſich durch Einſicht vermeiden. Jeder unmäßige Jubel (exultatio, insolens laetitia) beruht immer auf dem Wahn etwas im Leben gefunden zu haben, was gar nicht darin anzutreffen iſt, nämlich dauernde Befriedigung der quälenden ſich ſtets neu gebärenden Wünſche oder Sorgen. Von jedem einzelnen Wahn dieſer Art muß man ſpäter unausbleiblich zurückgebracht werden und ihn dann, wenn er verſchwindet, mit eben ſo bittern Schmerzen bezahlen, als ſein Eintritt Freude verurſachte. Er gleicht inſofern durchaus einer Höhe, von der man nur durch Fall wieder herabkann, daher man ſie vermeiden ſollte: und jeder plötzliche übermäßige Schmerz iſt eben nur der Fall von ſo einer Höhe, das Verſchwinden eines ſolchen Wahnes, und daher durch ihn bedingt. Man könnte folglich beide vermeiden, wenn man es über ſich vermöchte, die Dinge ſtets im Ganzen und in ihrem Zuſammenhang völlig klar zu überſehn und ſich ſtandhaft zu hüten, ihnen die Farbe wirklich zu leihen, die man wünſchte, daß ſie hätten. Die Stoiſche Ethik machte einen Hauptpunkt daraus, das Gemüth von allem ſolchen Wahn und deſſen Folgen zu befreien, und ihm ſtatt deſſen unerſchütterlichen Gleichmuth zu geben. Von dieſer Einſicht geht Horatius aus, in der bekannten Ode:

Aequam memento rebus in arduis
Servare mentem, non secus in bonis
Ab insolenti temperatam
Laetitia. —

Meiſtens aber verſchließen wir uns der, einer bittern Arzenei zu vergleichenden Einſicht, daß das Leiden dem Leben weſentlich iſt und daher nicht von Außen auf uns einſtrömt, ſondern Jeder die unverſiegbare Quelle deſſelben in ſeinem eignen Innern herumträgt. Wir ſuchen vielmehr zu dem nie von uns weichenden Schmerz ſtets eine äußere einzelne Urſache, gleichſam einen Vorwand: wie der Freie ſich einen Götzen bildet, um einen Herrn zu haben. Denn unermüdlich ſtreben wir von Wunſch zu Wunſch, und wenn gleich jede erlangte Befriedigung, ſoviel ſie auch verhieß, uns doch nicht befriedigt, ſondern meiſtens bald als beſchämender Irrthum daſteht, ſehn wir doch nicht ein, daß wir mit dem Faß der Danaiden ſchöpfen; ſondern eilen zu immer neuen Wünſchen, und ſo entweder ins Unendliche, oder, was ſeltener iſt und ſchon eine gewiſſe Kraft des Karakters vorausſetzt, bis wir auf einen Wunſch treffen, der nicht erfüllt und doch nicht aufgegeben werden kann: dann haben wir gleichſam was wir ſuchten, nämlich etwas, das wir jeden Augenblick, ſtatt unſers eigenen Weſens, als die Quelle unſrer Leiden anklagen können, und wodurch wir nun mit unſerm Schickſal entzweit, dafür aber mit unſrer Exiſtenz verſöhnt werden, indem die Erkenntniß ſich wieder entfernt, daß dieſer Exiſtenz ſelbſt das Leiden weſentlich und wahre Befriedigung unmöglich ſei. Die Folge dieſer letzten Entwickelungsart iſt eine etwas melancholiſche Stimmung, das beſtändige Tragen eines einzigen großen Schmerzes und daraus entſtehende Geringſchätzung aller kleinern Leiden oder Freuden: folglich eine ſchon würdigere Erſcheinung, als das ſtete Haſchen nach immer andern Truggeſtalten, welches viel gewöhnlicher iſt.

Alle Befriedigung, oder was man gemeinhin Glück nennt, iſt eigentlich und weſentlich immer nur *negativ* und durchaus nie poſitiv. Es iſt nicht eine urſprünglich und von ſelbſt auf uns kommende Beglückung; ſondern muß immer die Befriedigung eines Wunſches ſeyn. Denn Wunſch, d. h. Mangel, iſt die vorhergehende Bedingung jedes Genuſſes. Mit der Befriedigung hört aber der Wunſch und folglich der Genuß auf. Daher kann die Befriedigung oder Beglückung nie mehr ſeyn, als die Befreiung von einem Schmerz, von einer Noth: denn dahin gehört nicht nur jedes wirkliche, offenbare Leiden; ſondern auch jeder Wunſch, deſſen Importunität unſre Ruhe ſtört, ja ſogar auch die ertödtende Langeweile, die uns das Daſeyn zur Laſt macht. — Nun aber iſt es ſo ſchwer irgend etwas zu erreichen und durchzuſetzen: jedem Vorhaben ſtehn

Schwierigkeiten und Bemühungen ohne Ende entgegen, und bei jedem Schritt häufen ſich die Hinderniſſe. Wann aber endlich Alles überwunden und erlangt iſt; ſo kann doch nie etwas anderes gewonnen ſeyn, als daß man von irgend einem Leiden oder einem Wunſche befreit iſt, folglich nur ſich ſo befindet, wie vor deſſen Eintritt. — Unmittelbar gegeben iſt uns immer nur der Mangel, d. h. der Schmerz. Die Befriedigung aber und den Genuß können wir nur mittelbar erkennen, durch Erinnerung an das vorhergegangene Leiden und Entbehren, das bei ſeinem Eintritt aufhörte. Daher kommt es, daß wir der Güter und Vortheile, die wir wirklich beſitzen, gar nicht recht inne werden, noch ſie ſchätzen, ſondern nicht anders meinen, als eben es müſſe ſo ſeyn: denn ſie beglücken immer nur negativ, Leiden abhaltend: erſt nachdem wir ſie verloren haben, wird uns ihr Werth fühlbar: denn der Mangel, das Entbehren, das Leiden iſt das Poſitive, ſich unmittelbar Ankündigende. Daher auch freut uns die Erinnerung überſtandener Noth, Krankheit, Mangel u. dgl., weil ſolche das einzige Mittel die gegenwärtigen Güter zu genießen iſt. Auch iſt nicht zu leugnen, daß in dieſer Hinſicht und auf dieſem Standpunkt des Egoismus, der die Form des Lebenwollens iſt, der Anblick oder die Schilderung fremder Leiden uns auf eben jenem Wege Befriedigung und Genuß giebt, wie es Lukretius ſchön und offenherzig ausſpricht im Anhang des zweiten Buches:

Suave, mari magno turbantibus æquora ventis,
E terra magnum alterius spectare laborem:
Non, quia vexari quemquam est jucunda voluptas;
Sed, quibus ipse malis careas, quia cernere suave est.

Jedoch wird ſich uns weiterhin zeigen, daß dieſe Art der Freude, durch ſo vermittelte Erkenntniß ſeines

Wohlſeyns, der Quelle der eigentlichen poſitiven Bosheit ſehr nahe liegt.

Daß alles Glück nur negativer, nicht poſitiver Natur iſt, daß es eben deshalb nicht dauernde Befriedigung und Beglückung ſeyn kann, ſondern immer nur von einem Schmerz oder Mangel erlöſt, auf welchen entweder ein neuer Schmerz, oder auch languor, leeres Sehnen und Langeweile folgen muß; dies findet einen Beleg auch in jenem treuen Spiegel des Weſens der Welt und des Lebens, in der Kunſt, beſonders in der Poeſie. Jede epiſche oder dramatiſche Dichtung nämlich kann immer nur ein Ringen, Streben und Kämpfen um Glück, nie aber das bleibende und vollendete Glück ſelbſt darſtellen. Sie führt ihren Helden durch tauſend Schwierigkeiten und Gefahren bis zum Ziel: ſobald es erreicht iſt, läßt ſie ſchnell den Vorhang fallen: denn es bliebe ihr jetzt nichts übrig, als zu zeigen, daß das glänzende Ziel, in welchem der Held das Glück zu finden wähnte, auch ihn nur geneckt hatte, und er nach deſſen Erreichung nicht beſſer daran war, als zuvor. Weil ein ächtes, bleibendes Glück nicht möglich iſt, kann es kein Gegenſtand der Kunſt ſeyn. Zwar iſt der Zweck des Idylls wohl eigentlich die Schilderung eines ſolchen: allein man ſieht auch, daß das Idyll als ſolches ſich nicht halten kann. Immer wird es dem Dichter unter den Händen entweder epiſch, und iſt dann nur ein ſehr unbedeutendes Epos, aus kleinen Leiden, kleinen Freuden und kleinen Beſtrebungen zuſammengeſetzt: dies iſt der häufigſte Fall: oder auch es wird zur bloß beſchreibenden Poeſie, ſchildert die Schönheit der Natur, d. h. eigentlich das reine willensfreie Erkennen, welches freilich auch in der That das einzige reine Glück iſt, dem weder Leiden noch Bedürfniß vorhergeht, noch auch Reue, Leiden, Leere, Ueberdruß nothwendig folgt: nur kann dieſes Glück nicht das ganze Leben füllen, ſondern bloß Augenblicke deſſelben. — Was wir in der Poeſie ſehn, finden wir in der Muſik wieder, in deren Melodie wir ja die allgemein ausgedrückte innerſte Geſchichte des ſich ſelbſt bewußten Willens, das geheimſte Leben, Sehnen, Leiden und Freuen, das Ebben und Fluthen des menſchlichen Herzens wiedererkannt haben. Die Melodie iſt immer ein Abweichen vom Grundton, durch tauſend wunderliche Irrgänge, bis zur ſchmerzlichſten Diſſonanz, darauf ſie endlich den Grundton wiederfindet, der die Befriedigung und Beruhigung des Willens ausdrückt, mit welchem aber nachher weiter nichts mehr zu machen iſt und deſſen längeres Anhalten nur läſtige und nichtsſagende Monotonie wäre, der Langenweile entſprechend.

Alles was dieſe Betrachtungen deutlich machen ſollten, die Unerreichbarkeit dauernder Befriedigung und die Negativität alles Glücks, findet ſeine Erklärung in dem, was am Schluſſe des zweiten Buches gezeigt iſt, wie nämlich der Wille, deſſen Objektivation das Menſchenleben, wie jede Erſcheinung, iſt, ein Streben ohne Ziel und ohne Ende iſt. Das Gepräge dieſer Endloſigkeit finden wir auch allen Theilen ſeiner geſammten Erſcheinung aufgedrückt, von der allgemeinſten Form dieſer, der Zeit und dem Raum ohne Ende an, bis zur vollendeteſten aller Erſcheinungen, dem Leben und Streben des Menſchen. — Man kann drei Extreme des Menſchenlebens theoretiſch annehmen und ſie als Elemente des wirklichen Menſchenlebens betrachten. Erſtlich, das gewaltige Wollen, die großen Leidenſchaften: es tritt hervor in den großen hiſtoriſchen Karakteren; es iſt geſchildert im Epos und Drama: es kann ſich aber auch in der kleinen Sphäre zeigen: denn die Größe der Objekte mißt ſich hier nur nach dem Grade, in welchem ſie den Willen bewegen, nicht nach ihren äußern Verhältniſſen. Sodann zweitens, das reine Erkennen, das Auffaſſen der Ideen, bedingt durch Befreiung der Erkenntniß vom Dienſte des Willens: das Leben des Genius. Endlich drittens, die größte Lethargie des Willens und damit der an ihn gebundenen Erkenntniß, leeres Sehnen, lebenerſtarrende Langeweile. Das Leben des Individuums, weit entfernt in einem dieſer Extreme zu verharren, berührt ſie nur ſelten und iſt meiſtens nur ein ſchwaches und ſchwankendes Annähern zu dieſer oder jener Seite, ein dürftiges Wollen kleinlicher Objekte, ſtets wiederkehrend und ſo der Langenweile entrinnend. — Es iſt wirklich unglaublich, wie nichtsſagend und bedeutungsleer, von Außen geſehn, und wie dumpf und beſinnungslos, von Innen empfunden, das Leben der allermeiſten Menſchen dahinfließt. Es iſt ein mattes Sehnen und Quälen, ein träumeriſches Taumeln durch die vier Lebensalter hindurch zum Tode, unter Begleitung einer Reihe trivialer Gedanken. Jedes Individuum, jedes Menſchengeſicht und deſſen Lebenslauf iſt nur ein kurzer Traum mehr des unendlichen Naturgeiſtes, des beharrlichen Willens zum Leben, iſt nur ein flüchtiges Gebilde mehr, das er ſpielend hinzeichnet auf ſein unendliches Blatt, Raum und Zeit, und eine gegen dieſe verſchwindend kleine Weile beſtehn läßt, dann auslöſcht, neuen Platz zu machen. Dennoch, und hier liegt die bedenkliche Seite des Lebens, muß jedes dieſer flüchtigen Gebilde, dieſer ſchaalen Einfälle, vom ganzen Willen zum Leben, in aller ſeiner Heftigkeit, mit vielen und tiefen Schmerzen und zuletzt mit einem wirklich empfundenen bittern

Tode bezahlt werden. Darum macht uns der Anblick eines Leichnams ſo plötzlich ernſt.

Das Leben jedes Einzelnen iſt, wenn man es im Ganzen und Allgemeinen überſieht und nur die bedeutſamſten Züge heraushebt, eigentlich immer ein Trauerſpiel: aber im Einzelnen durchgegangen, hat es den Karakter des Luſtſpiels. Denn das Treiben des Tages, die Plage des Augenblicks, das Wünſchen und Fürchten der Woche, die Unfälle jeder Stunde ſind lauter Komödienſcenen. Aber die nie erfüllten Wünſche, das vereitelte Streben, die vom Schickſal unbarmherzig zertretenen Hoffnungen, die unſeeligen Irrthümer des ganzen Lebens, mit dem ſteigenden Leiden und Tode am Schluſſe, geben immer ein Trauerſpiel. So muß, als ob das Schickſal zum Jammer unſers Daſeyns noch den Spott fügen gewollt, unſer Leben alle Wehen des Trauerſpiels enthalten, und wir dabei doch nicht einmal die Würde tragiſcher Perſonen behaupten können, ſondern, im breiten Detail des Lebens, unumgänglich läppiſche Luſtſpielkaraktere ſeyn.

So ſehr nun aber auch große und kleine Plagen jedes Menſchenleben füllen und in ſteter Unruhe und Bewegung erhalten; ſo vermögen ſie doch nicht die Unzulänglichkeit des Lebens zur Erfüllung des Geiſtes, das Leere und Schaale des Daſeyns zu verdecken, oder die Langeweile auszuſchließen, welche immer bereit iſt jede Pauſe zu füllen, welche die Sorge läßt. Daraus iſt es entſtanden, daß der menſchliche Geiſt, noch nicht zufrieden mit den Sorgen, Bekümmerniſſen und Beſchäftigungen, die ihm die wirkliche Welt auflegt, ſich in der Geſtalt von tauſend verſchiedenen Superſtitionen noch eine imaginäre Welt ſchafft, mit dieſer ſich dann auf alle Weiſe zu thun macht und Zeit und Kräfte an ihr verſchwendet, ſobald die wirkliche ihm die Ruhe gönnen will, deren er gar nicht empfänglich iſt. Dieſes iſt daher auch urſprünglich am meiſten der Fall bei den Völkern, welchen die Milde des Himmelsſtriches und Bodens das Leben leicht macht, vor allen bei den Hindus, dann bei den Griechen, Römern, und ſpäter bei den Italiänern, Spaniern u. ſ. w. — Dämonen, Götter und Heilige ſchafft ſich der Menſch nach ſeinem eignen Bilde: dieſen müſſen dann unabläſſig Opfer, Gebete, Tempelverzierungen, Gelübde und deren Löſung, Wallfarthen, Begrüßungen, Schmückung der Bilder u. ſ. w. dargebracht werden. Ihr Dienſt verwebt ſich überall mit der Wirklichkeit, ja verdunkelt dieſe: jedes Ereigniß des Lebens wird dann als Gegenwirkung jener Weſen aufgenommen: der Umgang mit ihnen füllt die halbe Zeit des Lebens aus, unterhält beſtändig die Hoffnung und wird, durch den Reiz der Täuſchung, oft intereſſanter, als der mit wirklichen Weſen. Er iſt der Ausdruck und das Symptom der doppelten Bedürftigkeit des Menſchen, theils nach Hülfe und Beiſtand, und theils nach Beſchäftigung und Kurzweil: und wenn er auch dem erſtern Bedürfniß oft grade entgegen arbeitet, indem bei vorkommenden Unfällen und Gefahren, koſtbare Zeit und Kräfte, ſtatt auf deren Abwendung, auf Gebete und Opfer unnütz verwendet werden; ſo dient er dem zweiten Bedürfniß dafür deſto beſſer, durch jene phantaſtiſche Unterhaltung mit einer erträumten Geiſterwelt: und dies iſt der gar nicht zu verachtende Gewinn aller Superſtitionen.

Haben wir nunmehr durch die allerallgemeinſten

Betrachtungen, durch Unterſuchung der erſten elementaren Grundzüge des Menſchenlebens, uns inſofern a priori überzeugt, daß daſſelbe, ſchon der ganzen Anlage nach, keiner wahren Glückſeligkeit fähig, ſondern weſentlich ein vielgeſtaltetes Leiden und ein durchweg unſeliger Zuſtand iſt; ſo könnten wir jetzt dieſe Ueberzeugung viel lebhafter in uns erwecken, wenn wir, mehr a posteriori verfahrend, auf die beſtimmteren Fälle eingehn, Bilder vor die Phantaſie bringen und in Beiſpielen den namenloſen Jammer ſchildern wollten, den Erfahrung und Geſchichte darbieten, wohin man auch blicken und in welcher Rückſicht man auch forſchen mag. Allein das Kapitel würde ohne Ende ſeyn und uns von dem Standpunkt der Allgemeinheit entfernen, welcher der Philoſophie weſentlich iſt. Zudem könnte man leicht eine ſolche Schilderung für eine bloße Deklamation über das menſchliche Elend, wie ſie ſchon oft dageweſen iſt, halten und ſie als ſolche der Einſeitigkeit beſchuldigen, weil ſie von einzelnen Thatſachen ausgienge. Von ſolchem Vorwurf und Verdacht iſt daher unſre ganz kalte und philoſophiſche, vom Allgemeinen ausgehende und a priori geführte Nachweiſung des im Weſen des Lebens begründeten unumgänglichen Leidens frei. Die Beſtätigung a posteriori aber iſt überall leicht zu haben. Jeder, welcher aus den erſten Jugendträumen erwacht iſt, eigene und fremde Erfahrung beachtet, ſich im Leben, in der Geſchichte der Vergangenheit und des eigenen Zeitalters, endlich in den Werken der großen Dichter umgeſehn hat, wird, wenn nicht irgend ein unauslöſchlich eingeprägtes Vorurtheil ſeine Urtheilskraft lähmt, wohl das Reſultat erkennen, daß dieſe Menſchenwelt das Reich des Zufalls und des Irrthums iſt, die unbarmherzig darin ſchalten, im Großen wie im Kleinen, neben welchen aber noch Thorheit und Bosheit die Geißel ſchwingen: daher es kommt, daß jedes Beſſere nur mühſam ſich durchdrängt, das Edle und Weiſe ſehr ſelten zur Erſcheinung gelangt und Wirkſamkeit oder Gehör findet, aber das Abſurde und Verkehrte im Reiche des Denkens, das Platte und Abgeſchmackte im Reiche der Kunſt, das Böſe und Hinterliſtige im Reiche der Thaten, nur durch kurze Unterbrechungen geſtört, eigentlich die Herrſchaft behaupten; hingegen das Treffliche jeder Art immer nur eine Ausnahme, ein Fall aus Millionen iſt, daher auch, wenn es ſich in einem dauernden Werke kund gab, dieſes nachher, nachdem es den Groll ſeiner Zeitgenoſſen überlebt hat, iſolirt daſteht, aufbewahrt wird gleich einem Meteorſtein, aus einer andern Ordnung der Dinge als die hier herrſchende iſt entſprungen. — Was aber das Leben des Einzelnen betrifft, ſo wird der Betrachter finden, daß daſſelbe in der Regel eine fortgeſetzte Reihe großer und kleiner Leiden iſt, die zwar jeder möglichſt verbirgt, weil er weiß, daß Andre ſelten Theilnahme oder Mitleid, faſt immer aber Befriedigung durch die Vorſtellung der Plagen, von denen ſie grade jetzt verſchont ſind, dabei empfinden müſſen; — daß aber vielleicht nie ein Menſch, am Ende ſeines Lebens, wenn er beſonnen und zugleich aufrichtig iſt, wünſchen wird, es nochmals durchzumachen, ſondern, ehe als das, viel lieber gänzliches Nichtſeyn erwählen würde. Und was ſchon der Vater der Geſchichte anführt *), iſt auch wohl ſeitdem nicht widerlegt worden, daß nämlich kein Menſch exiſtirt hat, der nicht mehr als ein Mal gewünſcht hätte, den folgenden

---

*) Herodot: VII, 46.

Tag nicht zu erleben. — Wenn man nun endlich noch Jedem die entſetzlichen Schmerzen und Quaalen, denen ſein Leben beſtändig offen ſteht, vor die Augen bringen wollte; ſo würde ihn Grauſen ergreifen: und wenn man den verſtockteſten Optimiſten durch die Krankenhospitäler, Lazarethe und chirurgiſche Marterkammern, durch die Gefängniſſe und Sklavenſtälle, über Schlachtfelder und Gerichtsſtätten führen, und alle die finſtern Behauſungen des Elends, wo es ſich vor den Blicken kalter Neugier verkriecht, ihm öffnen wollte; dann würde ſicherlich auch er zuletzt einſehn, welcher Art dieſer meilleur des mondes possibles iſt. Freilich iſt am Menſchenleben, wie an jeder ſchlechten Waare, die Außenſeite, mit falſchem Schimmer überzogen: immer verbirgt ſich was leidet; hingegen was jeder an Prunk und Glanz erſchwingen kann trägt er zur Schau und je mehr ihm innere Zufriedenheit abgeht, deſto mehr wünſcht er in der Meinung Andrer als ein Beglückter dazuſtehn: ſo weit geht die Thorheit, und die Meinung Anderer iſt ein Hauptziel des Strebens eines Jeden, obgleich die gänzliche Nichtigkeit deſſelben ſchon dadurch ſich ausdrückt, daß in faſt allen Sprachen Eitelkeit, vanitas, urſprünglich Leerheit und Nichtigkeit bedeutet. — Allein auch unter allem dieſen Blendwerk können die Quaalen des Lebens ſehr leicht ſo anwachſen, und es geſchieht ja täglich, daß der ſonſt über Alles gefürchtete Tod mit Begierde ergriffen wird. Ja, wenn das Schickſal ſeine ganze Tücke zeigen will; ſo kann ſelbſt dieſe Zuflucht dem Leidenden verſperrt und er, unter den Händen ergrimmter Feinde, grauſamen, langſamen Martern ohne Rettung hingegeben bleiben. Vergebens ruft dann der Gequälte ſeine Götter um Hülfe an: er bleibt ſeinem Schickſal ohne Gnade Preis gegeben. Dieſe Rettungsloſigkeit iſt aber eben nur der Spiegel der Unbezwinglichkeit ſeines Willens, deſſen Objektität ſeine Perſon iſt. — So wenig eine äußere Macht dieſen Willen ändern oder aufheben kann; ſo wenig kann auch irgend eine fremde Macht ihn von den Quaalen befreien, die aus dem Leben hervorgehn, das die Erſcheinung jenes Willens iſt. Immer iſt der Menſch auf ſich ſelbſt zurückgewieſen, wie in jeder, ſo in der Hauptſache. Sein Wille iſt und bleibt es, wovon Alles für ihn abhängt. Saniaſſis, Märtyrer, Heilige jedes Glaubens und Namens, haben freiwillig und gern jede Marter erduldet; weil in ihnen der Wille zum Leben ſich aufgehoben hatte: dann aber war ſogar die langſame Zerſtörung ſeiner Erſcheinung ihnen willkommen. Doch ich will der ferneren Darſtellung nicht vorgreifen. — Uebrigens kann ich hier die Erklärung nicht zurückhalten, daß mir der Optimismus, wo er nicht etwa das gedankenloſe Reden ſolcher iſt, unter deren platten Stirnen nichts als Worte herbergen, nicht bloß als eine abſurde, ſondern auch als eine wahrhaft ruchloſe Denkungsart erſcheint, als ein bittrer Hohn über die namenloſen Leiden der Menſchheit. — Man denke nur ja nicht etwa, daß die chriſtliche Glaubenslehre dem Optimismus günſtig ſei; da im Gegentheil in den Evangelien Welt und Uebel beinahe als ſynonyme Ausdrücke gebraucht werden.

Nachdem wir nunmehr die beiden Auseinanderſetzungen, deren Dazwiſchentreten nothwendig war, nämlich über die Freiheit des Willens anſich, zugleich mit der Nothwendigkeit ſeiner Erſcheinung, ſodann über ſein Loos in der ſein Weſen abſpiegelnden Welt, auf deren Erkenntniß er ſich zu bejahen oder zu verneinen hat, vollendet haben; können wir dieſe Bejahung und Verneinung ſelbſt, die wir oben nur allgemein ausſprachen und erklärten, jetzt zu größerer Deutlichkeit erheben, indem wir die Handlungsweiſen, in welchen allein ſie ihren Ausdruck finden, darſtellen und ihrer innern Bedeutung nach betrachten.

Die Bejahung des Willens iſt das von keiner Erkenntniß geſtörte beſtändige Wollen ſelbſt, wie es das Leben der Menſchen im Allgemeinen ausfüllt. Da ſchon der Leib des Menſchen die Objektität des Willens, wie er auf dieſer Stufe und in dieſem Individuo erſcheint, iſt; ſo iſt ſein in der Zeit ſich entwickelndes Wollen gleichſam die Paraphraſe des Leibes, die Erläuterung der Bedeutung des Ganzen und ſeiner Theile, iſt eine andre Darſtellungsweiſe deſſelben Dinges an ſich, deſſen Erſcheinung auch ſchon der Leib iſt. Daher können wir, ſtatt Bejahung des Willens, auch Bejahung des Leibes ſagen. Das Grundthema aller mannigfaltigen Willensakte iſt die Befriedigung der Bedürfniſſe, welche vom Daſeyn des Leibes in ſeiner Geſundheit unzertrennlich ſind, ſchon in ihm ihren Ausdruck haben und ſich zurückführen laſſen auf Erhaltung des Individuums und Fortpflanzung des Geſchlechts. Allein mittelbar erhalten hiedurch die verſchiedenartigſten Motive Gewalt über den Willen und bringen die mannigfaltigſten Willensakte hervor. Jeder von dieſen iſt nur eine Probe, ein Exempel, des hier erſcheinenden Willens überhaupt: welcher Art dieſe Probe ſei, welche Geſtalt das Motiv habe und ihr mittheile, iſt nicht weſentlich: ſondern nur, daß überhaupt gewollt wird, und mit welchem Grade der Heftigkeit, iſt hier die Sache. Der Wille kann nur an den Motiven ſichtbar werden, wie das Auge nur am Lichte ſeine Sehkraft äußert. Das Motiv überhaupt ſteht vor dem Willen als vielgeſtaltiger Proteus: es verſpricht ſtets völlige Befriedigung, Löſchung des Willensdurſtes: iſt es aber erreicht, ſo ſteht es gleich in andrer Geſtalt da und bewegt in dieſer aufs Neue den Willen, immer ſeinem Grade der Heftigkeit und ſeinem Verhältniß zur Erkenntniß gemäß, die eben durch dieſe Proben und Exempel als empiriſcher Karakter offenbar werden.

Der Menſch findet, vom Eintritt ſeines Bewußtſeyns an, ſich als wollend, und in der Regel bleibt ſeine Erkenntniß in beſtändiger Beziehung zu ſeinem Willen. Er ſucht erſt die Objekte ſeines Wollens, dann die Mittel zu dieſen, vollſtändig kennen zu lernen. Jetzt weiß er, was er zu thun hat, und nach anderm Wiſſen ſtrebt er, in der Regel, nicht. Er handelt und treibt: das Bewußtſeyn immer nach dem Ziele ſeines Wollens hinzuarbeiten hält ihn aufrecht und thätig: ſein Denken betrifft die Wahl der Mittel. So iſt das Leben faſt aller Menſchen: ſie wollen, wiſſen was ſie wollen, ſtreben danach mit ſo vielem Gelingen, als ſie vor Verzweiflung, und ſo vielem Mislingen, als ſie vor Langerweile und deren Folgen ſchützt. Daraus geht eine gewiſſe Heiterkeit, wenigſtens Gelaſſenheit hervor, an welcher Reichthum oder Armuth eigentlich nichts ändern: denn der Reiche, wie der Arme, genießen nicht was ſie haben, da dies, wie gezeigt, nur negativ wirkt; ſondern was ſie durch ihr Treiben zu erlangen hoffen. Sie treiben vorwärts, mit vielem Ernſt, ja mit wichtiger Miene: ſo treiben auch die Kinder ihr Spiel. — Es iſt immer eine Ausnahme, wenn ſo ein Lebenslauf eine Störung erleidet, dadurch, daß aus einem vom Dienſte des Willens unabhängigen und auf das Weſen der Welt überhaupt gerichteten Erkennen, entweder die äſthetiſche Aufforderung zur Beſchaulichkeit, oder die ethiſche zur Entſagung hervorgeht. Viel öfter entzündet ſich der Wille zu einem die Bejahung des Leibes weit überſteigenden Grade, welchen dann heftige Affekte und gewaltige Leidenſchaften zeigen, in welchen das Individuum nicht bloß ſein eigenes Daſeyn bejaht, ſondern das der übrigen verneint und aufzuheben ſucht, wo es ihm im Wege ſteht.

Die Erhaltung des Leibes durch deſſen eigene Kräfte iſt ein ſo geringer Grad der Bejahung des Willens, daß, wenn es freiwillig bei ihm bliebe, wir annehmen könnten, mit dem Tode dieſes Leibes ſei auch der Wille erloſchen, der in ihm erſchien. Allein ſchon die Befriedigung des Geſchlechtstriebes geht über die Bejahung der eigenen Exiſtenz, die eine ſo kurze Zeit füllt, hinaus, bejaht das Leben über den Tod des Individuums, in eine unbeſtimmte Zeit hinaus. Die Natur, immer wahr und konſequent, hier, ſogar naiv, legt ganz offen die innere Bedeutung des Zeugungsaktes vor uns dar. Das eigene Bewußtſeyn, die Heftigkeit des Triebes, lehrt uns, daß in dieſem Akt ſich die entſchiedenſte Bejahung des Willens zum Leben, rein und ohne weitern Zuſatz (etwa von Verneinung fremder Individuen) ausſpricht: und nun in der Zeit und Kauſalreihe, d. h. in der Natur, erſcheint als Folge des Akts ein neues Leben, vor den Erzeuger ſtellt ſich der Erzeugte, in der Erſcheinung von jenem verſchieden, aber an ſich, oder der Idee nach, mit ihm identiſch. Die Zeugung iſt in Beziehung auf den Erzeuger nur der Ausdruck, das Symptom ſeiner entſchiedenen Bejahung des Willens zum Leben: in

Beziehung auf den Erzeugten iſt ſie nicht etwa der Grund des Willens der in ihm erſcheint, da der Wille an ſich weder Grund noch Folge kennt; ſondern ſie iſt, wie alle Urſache, nur Gelegenheitsurſache der Erſcheinung dieſes Willens zu dieſer Zeit, an dieſem Ort. Als Ding an ſich iſt der Wille des Erzeugers und der des Erzeugten nicht verſchieden; da nur die Erſcheinung, nicht das Ding an ſich, dem principio individuationis unterworfen iſt. Mit jener Bejahung über den eigenen Leib hinaus und bis zur Darſtellung eines neuen, iſt auch Leiden und Tod, als zur Erſcheinung des Lebens gehörig, aufs Neue mitbejaht und die Möglichkeit der Erlöſung durch die höchſte Erkenntniß diesmal für fruchtlos erklärt. Hier liegt der tiefe Grund der Schaam über das Zeugungsgeſchäft. — Dieſe Anſicht iſt mythiſch dargeſtellt in dem Dogma der Chriſtlichen Glaubenslehre, daß wir alle des Sündenfalls Adams (der offenbar nur die Befriedigung der Geſchlechtsluſt iſt) theilhaft und durch denſelben des Leidens und des Todes ſchuldig ſind. Jene Glaubenslehre geht hierin über die Betrachtung nach dem Satz vom Grunde hinaus und erkennt die Idee des Menſchen, deren Einheit, aus ihrem Zerfallen in unzählige Individuen durch das alle zuſammenhaltende Band der Zeugung wiederhergeſtellt wird. Dieſem zufolge ſieht ſie jedes Individuum einerſeits als identiſch mit dem Adam, dem Symbol der Bajahung des Lebens, an, und inſofern als der Sünde (Erbſünde), dem Leiden und dem Tode anheimgefallen: andrerſeits zeigt ihr die Erkenntniß der Idee auch jedes Individuum als identiſch mit dem Erlöſer, dem Symbol der Verneinung des Willens zum Leben, und inſofern ſeiner Selbſtaufopferung theilhaft, durch ſein Verdienſt erlöſt, und gerettet aus den Banden der Sünde und des Todes, d. i. der Welt. (Röm. 5, 12 — 21.) —

Eine andre mythiſche Darſtellung unſrer Anſicht von der Geſchlechtsbefriedigung als der Bejahung des Willens zum Leben über das individuelle Leben hinaus, als einer erſt dadurch konſummirten Anheimfallung an daſſelbe, oder gleichſam als einer erneuerten Verſchreibung an das Leben, iſt der Griechiſche Mythos von der Proſerpina, der die Rückkehr aus der Unterwelt noch möglich war, ſo lange ſie die Früchte der Unterwelt nicht gekoſtet, die aber durch den Genuß des Granatapfels jener gänzlich anheimfällt. Aus Göthe's unvergleichlicher Darſtellung dieſes Mythos ſpricht jener Sinn deſſelben ſehr deutlich, beſonders wann, ſogleich nach dem Genuß des Granatapfels, plötzlich der unſichtbare Chor der Parzen einfällt:

„Du biſt unſer!
Nüchtern ſollteſt wiederkehren:
Und der Biß des Apfels macht dich unſer!“

Als die entſchiedene, ſtärkſte Bejahung des Lebens beſtätigt ſich der Geſchlechtstrieb auch dadurch, daß er dem rein ſinnlichen Menſchen, wie dem Thier, der letzte Zweck, das höchſte Ziel ſeines Lebens iſt. Selbſterhaltung iſt ſein erſtes Streben, und ſobald er für dieſe geſorgt hat, ſtrebt er nur nach Fortpflanzung des Geſchlechts: mehr kann er als rein ſinnliches Weſen nicht. Auch die Natur, deren inneres Weſen der Wille zum Leben ſelbſt iſt, treibt mit aller ihrer Kraft den Menſchen, wie das Thier, zur Fortpflanzung. Danach hat ſie mit dem Individuum ihren Zweck erreicht und iſt ganz gleichgültig gegen deſſen Untergang, da ihr, als dem Willen zum Leben, nur an der Erhaltung der Gattung gelegen, das Individuum ihr nichts iſt. — Weil im Geſchlechtstrieb das innere Weſen der Natur, der Wille zum Leben, ſich am ſtärkſten ausſpricht, ſagten die alten Dichter und Philoſophen, — Heſiodes und Parmenides, — ſehr bedeutungsvoll, der Eros ſei das Erſte, das Schaffende, das Princip aus dem alle Dinge hervorgiengen. (Man ſehe Aristot. Metaph. I, 4.) Auch der Maja der Inder, deſſen Werk und Gewebe die ganze Scheinwelt iſt, wird durch amor paraphraſirt.

Die Genitalien ſind viel mehr als irgend ein anderes äußeres Glied des Leibes bloß dem Willen und gar nicht der Erkenntniß dienend: ja, der Wille zeigt ſich hier faſt ſo unabhängig von der Erkenntniß, als in den dem bloß vegetativen Leben, der Reproduktion dienenden Theilen, in welchen der Wille blind wirkt, wie in der erkenntnißloſen Natur. Denn die Zeugung iſt nur die auf ein neues Individuum übergehende Reproduktion, gleichſam die Reproduktion auf der zweiten Potenz, wie der Tod nur die Exkretion auf der zweiten Potenz iſt. — Dieſem allen zufolge ſind die Genitalien der eigentliche Brennpunkt des Willens und folglich der entgegengeſetzte Pol des Gehirns, des Repräſentanten der Erkenntniß, d. i. der andern Seite der Welt, der Welt als Vorſtellung. Jene ſind das lebenerhaltende, der Zeit endloſes Leben zuſichernde Princip: die Erkenntniß dagegen giebt die Möglichkeit der Aufhebung des Wollens, der Erlöſung durch Freiheit, der Vernichtung der Welt.

Wir haben ſchon am Anfang dieſes vierten Buches ausführlich betrachtet, wie der Wille zum Leben in ſeiner Bejahung ſein Verhältniß zum Tode anzuſehn hat, dieſer nämlich ihn nicht anficht, weil er als etwas ſelbſt ſchon im Leben Begriffenes und dazu Gehöriges daſteht, dem ſein Gegenſatz, die Zeugung, völlig das Gleichgewicht hält und dem Willen zum Leben, trotz dem Tode des Individuums, auf alle Zeit das Leben ſichert und verbürgt: welches auszudrücken die Inder dem Todesgott Schiwa den Lingam zum Attribut gaben. Wir haben daſelbſt auch ausgeführt, wie der mit vollkommner Beſonnenheit auf dem Standpunkt entſchiedener Bejahung des Lebens Stehende dem Tode furchtlos entgegenſieht. Daher hier nichts mehr davon. Ohne klare Beſonnenheit ſtehn die meiſten Menſchen auf dieſem Standpunkt und bejahen fortdauernd das Leben. Als Spiegel dieſer Bejahung ſteht die Welt da, mit unzähligen Individuen, in endloſer Zeit und endloſem Raum, und endloſem Leiden, zwiſchen Zeugung und Tod ohne Ende. — Es iſt hierüber jedoch von keiner Seite weiter eine Klage zu erheben: denn der Wille führt das große Trauer- und Luſtſpiel auf eigene Koſten auf, und iſt auch ſein eigener Zuſchauer. Die Welt iſt grade eine ſolche, weil der Wille, deſſen Erſcheinung ſie iſt, ein ſolcher iſt, weil er ſo will. Für die Leiden iſt die Rechtfertigung die, daß der Wille auch auf dieſe Erſcheinung ſich ſelbſt bejaht: und dieſe Bejahung iſt gerechtfertigt und ausgeglichen dadurch, daß er die Leiden trägt. Es eröffnet ſich uns ſchon hier ein Blick auf die *ewige Gerechtigkeit*, im Ganzen: wir werden ſie weiterhin näher und deutlicher auch im Einzelnen erkennen. Doch wird zuvor noch von der zeitlichen oder menſchlichen Gerechtigkeit geredet werden müſſen.

Wir erinnern uns aus dem zweiten Buch, wie in der ganzen Natur, auf allen Stufen der Objektität des Willens, nothwendig ein beſtändiger Kampf zwiſchen den Individuen aller Gattungen war, und eben dadurch ſich ein innerer Widerſtreit des Willens zum Leben gegen ſich ſelbſt ausdrückte. Auf der höchſten Stufe der Objektität wird, wie alles andere, auch jenes Phänomen ſich in erhöhter Deutlichkeit darſtellen und ſich daher weiter entziffern laſſen. Zu dieſem Zweck wollen wir vorerſt dem Egoismus, als dem Ausgangspunkt alles Kampfes, in ſeiner Quelle nachſpüren.

Wir haben Zeit und Raum, weil nur durch ſie und in ihnen Vielheit des Gleichartigen möglich iſt, das principium individuationis genannt. Sie ſind die weſentlichen Formen der natürlichen, d. h. dem Willen entſproſſenen Erkenntniß. Daher wird überall der Wille ſich in der Vielheit von Individuen erſcheinen. Jedes derſelben iſt, an ſich betrachtet, der ganze Wille zum Leben, der hier auf einer beſtimmten Stufe der Deutlichkeit erſcheint und daher ſein ganzes Weſen, mit ſeiner ganzen Energie und Heftigkeit, in dem Grad wie es hier ſichtbar werden kann, äußert. Zu dieſer Aeußerung bedarf er unmittelbar nur ſich ſelbſt, nicht andrer Individuen außer ihm. Hiezu kommt endlich bei den erkennenden Weſen das Beſondere, daß das Individuum Träger des erkennenden Subjekts und dieſes Träger der Welt iſt; d. h. daß die ganze Natur außer ihm und alle übrigen Individuen nur in ſeiner Vorſtellung exiſtiren, er ſich ihrer ſtets nur als ſeiner Vorſtellung, alſo als etwas von ſeinem Weſen und Daſeyn abhängiges bewußt iſt, da mit ſeinem Bewußtſeyn ihm nothwendig auch die Welt untergeht, d. h. ihr Seyn und

Nichtſeyn gleichbedeutend und ununterſcheidbar wird. Jedes erkennende Individuum iſt alſo in Wahrheit und findet ſich als den ganzen Willen zum Leben, oder das Anſich der Welt ſelbſt und auch als die ergänzende Bedingung der Welt als Vorſtellung, folglich als einen Mikrokosmos, der dem Makrokosmos gleich zu ſchätzen iſt. Die immer und überall wahrhafte Natur ſelbſt giebt ihm ſchon urſprünglich und unabhängig von aller Reflexion dieſe Erkenntniß einfach und unmittelbar gewiß. Aus den angegebenen beiden nothwendigen Beſtimmungen nun erklärt es ſich, wie jedes in der gränzenloſen Welt gänzlich verſchwindende und zu Nichts verkleinerte Individuum dennoch ſich zum Mittelpunkt der Welt macht, ſeine eigene Exiſtenz und Wohlſeyn vor allem andern berückſichtigt, ja, auf dem natürlichen Standpunkte, alles andere dieſer aufzuopfern bereit iſt, bereit iſt die Welt zu vernichten, um nur ſein eigenes Individuum, dieſen Tropfen im Meer, etwas länger zu erhalten. Dieſe Geſinnung iſt der Egoismus, der jedem Dinge in der Natur weſentlich iſt. Eben er aber iſt es, wodurch der innere Widerſtreit des Willens mit ſich ſelbſt zur fürchterlichen Offenbarung gelangt. Denn dieſer Egoismus hat ſeinen Beſtand und Weſen in jenem Gegenſatz des Mikrokosmos und Makrokosmos, oder darin, daß die Objektivation des Willens das principium individuationis zur Form hat und dadurch der Wille in unzähligen Individuen ſich auf gleiche Weiſe erſcheint und zwar in jedem derſelben nach beiden Seiten (Wille und Vorſtellung) ganz und vollſtändig: und während jedes ſich ſelbſt als der ganze Wille und die ganze Vorſtellung unmittelbar gegeben iſt, ſind die übrigen ihm zunächſt nur als ſeine Vorſtellungen gegeben: daher geht ihm ſein eigenes Weſen und deſſen Erhaltung allen andern zuſammen vor. In dem auf den höchſten Grad geſteigerten Bewußtſeyn, dem menſchlichen, muß, wie die Erkenntniß, der Schmerz, die Freude, ſo auch der Egoismus den höchſten Grad erreicht haben und der durch ihn bedingte Widerſtreit der Individuen auf das entſetzlichſte hervortreten. Dies ſehn wir überall vor Augen, im Kleinen wie im Großen, ſehn es bald von der ſchrecklichen Seite, im Leben großer Tyrannen und Böſewichter und in weltverheerenden Kriegen, bald von der lächerlichen Seite, wo es das Thema des Luſtſpiels iſt und ganz beſonders im Eigendünkel und Eitelkeit hervortritt, welche, ſo wie kein Andrer, Rocheſoucault aufgefaßt und in abstracto dargeſtellt hat: wir ſehn es in der Weltgeſchichte und in der eigenen Erfahrung. Aber am deutlichſten tritt es hervor, ſobald irgend ein Haufen Menſchen von allem Geſetz und Ordnung entbunden iſt: da zeigt ſich ſogleich aufs Deutlichſte das bellum omnium contra omnes, welches Hobbes, im erſten Kapitel de cive trefflich geſchildert hat. Es zeigt ſich, wie nicht nur Jeder dem Andern zu entreißen ſucht, was er ſelbſt haben will; ſondern ſogar oft Einer um ſein Wohlſeyn durch einen unbedeutenden Zuwachs zu vermehren, das ganze Glück oder Leben des Andern zerſtört. Dies iſt der höchſte Ausdruck des Egoismus, deſſen Erſcheinungen in dieſer Hinſicht nur noch übertroffen werden von denen der eigentlichen Bosheit, die ganz uneigennützig den Schaden und Schmerz Andrer ohne allen eignen Vortheil ſucht: davon bald die Rede ſeyn wird.

Eine Hauptquelle des Leidens, welches wir oben als allem Leben weſentlich und unvermeidlich gefunden haben, iſt, ſobald es wirklich und in beſtimmter Geſtalt eintritt, jene Eris, der Kampf aller Individuen, der Ausdruck des Widerſpruchs, mit welchem der Wille zum Leben im Innern behaftet iſt. Hier liegt eine unverſiegbare Quelle des Leidens, trotz den Vorkehrungen, die man dagegen getroffen, und welche wir ſogleich näher betrachten werden.

Es iſt bereits auseinandergeſetzt, wie die erſte und einfache Bejahung des Willens zum Leben nur Bejahung des eignen Leibes iſt, d. h. Darſtellung durch Akte in der Zeit des Willens in ſo weit ſchon der Leib in ſeiner Form und Zweckmäßigkeit Ausdruck deſſelben im Raum iſt, und nicht weiter. Dieſe Bejahung zeigt ſich als Erhaltung des Leibes mittelſt Anwendung von deſſen eignen Kräften. An ſie knüpft ſich unmittelbar die Befriedigung des Geſchlechtstriebes, ja gehört zu ihr, ſofern die Genitalien zum Leibe gehören. Daher iſt *freiwillige* und durch gar kein *Motiv* begründete Entſagung der Befriedigung jenes Triebes ſchon ein Grad von Verneinung des Willens zum Leben, eine auf erfolgte als *Quietiv* wirkende Erkenntniß freiwillige Selbſtaufhebung deſſelben und ſolche Verneinung des eigenen Leibes erſcheint daher ſchon als ein Widerſpruch des Willens gegen ſeine eigne Erſcheinung. Denn obgleich auch hier der Leib in den Genitalien den Willen zur Fortpflanzung objektivirt, wird dieſe dennoch nicht gewollt. Eben dieſerhalb, nämlich weil ſie Verneinung oder Aufhebung des Willens zum Leben iſt, iſt ſolche Entſagung immer eine ſchmerzliche Selbſtüberwindung: doch davon weiter unten. — Indem nun aber der Wille jene *Selbſtbejahung* des eigenen Leibes in unzähligen Individuen neben einander darſtellt, geht er, vermöge des Allen eigenthümlichen Egoismus, ſehr leicht in einem Individuo über dieſe

Bejahung hinaus, bis zur *Verneinung* deſſelben im andern Individuo erſcheinenden Willens. Der Wille des erſtern bricht in die Gränze der fremden Willensbejahung ein, indem das Individuum entweder den fremden Leib ſelbſt zerſtört oder verletzt, oder aber auch, indem es die Kräfte jenes fremden Leibes *ſeinem* Willen zu dienen zwingt, ſtatt dem Willen ſofern er in jenem fremden Leibe ſelbſt erſcheint, alſo wenn es dem als fremden Leib erſcheinenden Willen die Kräfte dieſes Leibes entzieht und dadurch die *ſeinem* Willen dienende Kraft über die ſeines eigenen Leibes hinaus vermehrt, folglich ſeinen eignen Willen über ſeinen eignen Leib hinaus bejaht, mittelſt Verneinung des in einem fremden Leibe erſcheinenden Willens. — Dieſer Einbruch in die Gränze fremder Willensbejahung iſt von jeher deutlich erkannt und der Begriff deſſelben durch das Wort *Unrecht* bezeichnet worden. Denn beide Theile erkennen die Sache, zwar nicht wie wir hier in der deutlichſten Abſtraktion, ſondern als Gefühl, augenblicklich. Der Unrecht-Leidende fühlt den Einbruch in die Sphäre der Bejahung ſeines eigenen Leibes durch Verneinung derſelben von einem fremden Individuo, als einen unmittelbaren und geiſtigen Schmerz, der ganz getrennt und verſchieden iſt von dem daneben empfundenen phyſiſchen Leiden durch die That, oder Verdruß durch den Verluſt. Dem Unrecht-Ausübenden andrerſeits ſtellt ſich die Erkenntniß, daß er an ſich derſelbe Wille iſt, der auch in jenem Leibe erſcheint, und der ſich in der einen Erſcheinung mit ſolcher Vehemenz bejaht, daß er, die Gränze des eignen Leibes und deſſen Kräfte überſchreitend, zur Verneinung eben dieſes Willens in der andern Erſcheinung wird, folglich er, als Wille an ſich betrachtet, eben durch ſeine Vehemenz gegen ſich ſelbſt ſtreitet, ſich ſelbſt zerfleiſcht: — ihm ſtellt ſich, ſage ich, dieſe Erkenntniß auch augenblicklich, nicht in abstracto, ſondern als ein dunkles Gefühl dar: und dieſes nennt man Gewiſſensbiß, oder, näher für dieſen Fall, Gefühl des *ausgeübten Unrechts*.

Das *Unrecht*, deſſen Begriff wir in der allgemeinſten Abſtraktion hiemit analyſirt haben, drückt ſich in concreto am vollendeteſten, eigentlichſten und handgreiflichſten aus im Kannibalismus: dieſer iſt ſein deutlichſter augenſcheinlichſter Typus, das entſetzliche Bild des größten Widerſtreites des Willens gegen ſich ſelbſt auf der höchſten Stufe ſeiner Objektivation, welche der Menſch iſt. Nächſt dieſem im Morde, auf deſſen Ausübung daher der Gewiſſensbiß, deſſen Bedeutung wir ſoeben abſtrakt und trocken angegeben haben, augenblicklich mit furchtbarer Deutlichkeit folgt, und der Ruhe des Geiſtes eine auf die ganze Lebenszeit unheilbare Wunde ſchlägt. (Uebrigens werden wir weiterhin jenes Gefühl, das die Ausübung des Unrechts und des Böſen begleitet, oder die Gewiſſensangſt, noch ausführlicher zergliedern und zur Deutlichkeit des Begriffs erheben.) Als dem Weſen nach mit dem Morde gleichartig und nur im Grade von ihm verſchieden, iſt die abſichtliche Verſtümmelung oder bloße Verletzung des fremden Leibes anzuſehn, ja jeder Schlag. — Weiter ſtellt ſich das Unrecht dar in der Unterjochung des andern Individuums, im Zwang deſſelben zur Sklaverei: endlich im Angriff des fremden Eigenthums.

Eigenthum, welches *ohne Unrecht* dem Menſchen nicht genommen wird, kann, unſrer Erklärung des Unrechts zufolge, nur dasjenige ſeyn, was durch ſeine Kräfte bearbeitet iſt, durch Entziehung deſſen man daher die Kräfte ſeines Leibes dem in dieſem objektivirten Willen entzieht, um ſie dem in einem andern Leibe objektivirten Willen dienen zu laſſen. Denn nur ſo bricht der Ausüber des Unrechts durch Angriff, nicht des fremden Leibes, ſondern einer lebloſen, von dieſem ganz verſchiedenen Sache, doch in die Sphäre der fremden Willensbejahung ein, indem mit dieſer Sache die Kräfte, die Arbeit des fremden Leibes gleichſam verwachſen und identifizirt ſind. Hieraus folgt, daß ſich alles ächte, d. h. ethiſche Eigenthumsrecht urſprünglich einzig und allein auf Bearbeitung gründet, wie man es auch vor Kant ziemlich allgemein annahm, ja, wie es das älteſte aller Geſetzbücher deutlich und ſchön ausſagt: „Weiſe, welche die Vorzeit kennen, erklären, daß „ein bebautes Feld deſſen Eigenthum iſt, welcher „das Holz ausrottete, es reinigte und pflügte; wie „eine Antelope dem erſten Jäger gehört, welcher ſie „tödtlich verwundete." — Geſetze des Menu, IX, 44. — Nur aus Kants Altersſchwäche iſt mir ſeine ganze Rechtslehre, als eine ſonderbare Verflechtung einander herbeiziehender Irrthümer, und auch dieſes erklärlich, daß er das Eigenthumsrecht durch erſte Beſitzergreifung begründen will. Denn wie ſollte doch die bloße Erklärung meines Willens Andre vom Gebrauch einer Sache auszuſchließen, ſofort auch ſelbſt ein *Recht* hiezu geben? Offenbar bedarf ſie ſelbſt erſt eines Rechtsgrundes; ſtatt daß Kant annimmt, ſie ſei einer. Und wie ſollte doch derjenige an ſich, d. h. ethiſch, unrecht handeln, der jene, auf nichts als auf ihre eigene Erklärung gegründeten Anſprüche auf den Alleinbeſitz einer Sache nicht achtete? Wie ſollte ſein Gewiſſen ihn darüber beunruhigen? da es ſo klar und leicht einzuſehn iſt, daß es ganz und gar keine *rechtliche Beſitzergreifung* geben kann, ſondern ganz allein eine rechtliche Aneignung, Beſitzerwerbung der Sache, durch Verwendung urſprünglich eigener Kräfte auf ſie. Wo nämlich eine Sache, durch irgend eine fremde Mühe, ſei dieſe noch ſo klein, bearbeitet, verbeſſert, vor Unfällen geſchützt, bewahrt iſt, und wäre dieſe Mühe nur das Abpflücken oder vom Boden aufheben einer wildgewachſenen Frucht *); da entzieht der Angreifer ſolcher Sache offenbar dem Andern den Erfolg ſeiner darauf verwendeten Kraft, läßt alſo den Leib jenes, ſtatt dem eignen, ſeinem Willen dienen, bejaht ſeinen eignen Willen über deſſen Erſcheinung hinaus, bis zur Verneinung des fremden, d. h. thut Unrecht. — Bloßer Genuß einer Sache, ohne alle Bearbeitung oder Sicherſtellung derſelben gegen Zerſtörung giebt aber eben ſo wenig ein Recht darauf als die Erklärung ſeines Willens zum Alleinbeſitz. Daher, wenn eine Familie auch ein Jahrhundert auf einem Revier allein gejagt hat, ohne jedoch irgend etwas zu deſſen Verbeſſerung gethan zu haben; ſo kann ſie einem fremden Ankömmling, der jetzt eben dort jagen will, es ohne ethiſches Unrecht gar nicht wehren. Das ſogenannte Präokkupations-Recht alſo, demzufolge man für den bloßen gehabten Genuß einer Sache, noch obendrein Belohnung, nämlich ausſchließliches Recht auf den ferneren Genuß fordert, iſt ethiſch ganz grundlos. Dem ſich bloß auf dieſes Recht Stützenden könnte der neue Ankömmling mit viel beſſerm Rechte entgegnen: „eben weil du ſchon

---

*) Es bedarf alſo zur Begründung des natürlichen Eigenthumsrechtes nicht der Annahme zweier Rechtsgründe neben einander, des auf Detention gegründeten, neben dem auf Formation gegründeten: ſondern letzteres reicht überall aus. Nur iſt der Name Formation nicht recht paſſend, da die Verwendung irgend einer Mühe auf eine Sache nicht immer eine Formgebung zu ſeyn braucht.

ſo lange genoſſen haſt, iſt es Recht, daß jetzt auch Andre genießen.“ Von jeder Sache, die durchaus keiner Bearbeitung, durch Verbeſſerung oder Sicherſtellung vor Unfällen, fähig iſt, giebt es keinen ethiſch begründeten Alleinbeſitz: es ſei denn durch freiwillige Abtretung von Seiten aller Andern, etwa zur Belohnung anderweitiger Dienſte, was aber ſchon ein durch Konvention geregeltes Gemeinweſen, den Staat, vorausſetzt. — Das ethiſch begründete Eigenthumsrecht, wie es oben abgeleitet iſt, giebt, ſeiner Natur nach, dem Beſitzer eine eben ſo uneingeſchränkte Macht über die Sache, als die iſt, welche er über ſeinen eignen Leib hat, woraus folgt, daß er ſein Eigenthum durch Tauſch oder Schenkung Andern übertragen kann, welche alsdann mit demſelben ethiſchen Recht als er die Sache beſitzen.

Die Ausübung des Unrechts überhaupt betreffend, ſo geſchieht ſie entweder durch Gewalt, oder durch Liſt: welches in Hinſicht auf das ethiſch Weſentliche einerlei iſt. Dieſes nämlich beſteht, (die Fälle des Mordes und der Verletzung bei Seite geſetzt) immer darin, daß ich, als Unrecht ausübend, das fremde Individuum zwinge ſtatt ſeinem, meinem Willen zu dienen, ſtatt nach ſeinem, nach meinem Willen zu handeln. Auf dem Wege der Gewalt erreiche ich dieſes durch phyſiſche Kauſalität: auf dem Wege der Liſt aber mittelſt der Motivation, d. h. der durch das Erkennen durchgegangenen Kauſalität, folglich dadurch, daß ich ſeinem Willen Schein-Motive vorſchiebe, vermöge welcher er ſeinem Willen zu folgen glaubend, meinem folgt. Da das Medium in welchem die Motive liegen, die Erkenntniß iſt; kann ich jenes nur durch Verfälſchung ſeiner Erkenntniß thun, und dieſe iſt die Lüge. Sie bezweckt allemal Einwirkung auf den fremden Willen, nicht auf ſeine Erkenntniß allein, für ſich und als ſolche, ſondern auf dieſe nur als Mittel, nämlich ſofern ſie ſeinen Willen beſtimmt. Denn mein Lügen ſelbſt, als von meinem Willen ausgehend, bedarf eines Motivs: und ein ſolches kann nur der fremde Wille ſeyn, nicht die fremde Erkenntniß an und für ſich, da ſie als ſolche nie einen Einfluß auf meinen Willen haben, daher ihn nie bewegen, nie ein Motiv ſeiner Zwecke ſeyn kann: ſondern nur das fremde Wollen und Thun kann ein ſolches ſeyn, und dadurch, folglich nur mittelbar, die fremde Erkenntniß. Dies gilt nicht nur von allen aus offenbarem Eigennuß entſprungenen Lügen, ſondern auch von denen aus reiner Bosheit, die ſich an den ſchmerzlichen Folgen des von ihr veranlaßten fremden Irrthums, weiden will, hervorgegangenen. Sogar auch die bloße Windbeutelei bezweckt, mittelſt dadurch erhöhter Achtung oder verbeſſerter Meinung von Seiten der Andern, größern oder leichtern Einfluß auf ihr Wollen und Thun. Das bloße Verweigern einer Wahrheit, d. h. einer Ausſage überhaupt, iſt an ſich kein Unrecht, wohl aber jedes Aufheften einer Lüge. Wer dem verirrten Wandrer den rechten Weg zu zeigen ſich weigert, thut ihm kein Unrecht: wohl aber der, welcher ihn auf den falſchen hinweiſt. — Aus dem Geſagten folgt, daß jede Lüge, eben wie jede Gewaltthätigkeit, als ſolche Unrecht iſt, weil ſie ſchon als ſolche zum Zweck hat, die Herrſchaft meines Willens auf fremde Individuen auszudehnen, alſo meinen Willen durch Verneinung des ihrigen zu bejahen, ſogut als die Gewalt. — Die vollkommenſte Lüge aber iſt der gebrochene Vertrag: weil hier alle angeführten Beſtimmungen vollſtändig und deutlich beiſammen ſind. Denn, indem ich einen Vertrag eingehe, iſt die fremde verheißene Leiſtung unmittelbar und eingeſtändlich das Motiv zur meinigen nunmehr erfolgenden. Die Verſprechen werden mit Bedacht und förmlich gewechſelt. Die Wahrheit der darin gemachten Ausſage eines Jeden, ſteht, der Annahme zufolge, in ſeiner Macht. Bricht der Andere den Vertrag; ſo hat er mich getäuſcht und, durch Unterſchieben bloßer Schein-Motive in meine Erkenntniß, meinen Willen nach ſeiner Abſicht gelenkt, die Herrſchaft ſeines Willens über das fremde Individuum ausgedehnt, alſo ein vollkommnes Unrecht begangen. Hierauf gründet ſich die ethiſche Rechtmäßigkeit und Gültigkeit der Verträge.

Unrecht durch Gewalt iſt für den Ausüber nicht ſo ſchimpflich wie Unrecht durch Liſt: weil jenes von Kraft, dieſes, durch Gebrauch des Umwegs, von Schwäche zeugt und ihn alſo als phyſiſches und moraliſches Weſen zugleich herabſetzt: zudem, weil Lug und Betrug nur dadurch gelingen kann, daß der ſie ausübt, zu gleicher Zeit ſelbſt Abſcheu und Verachtung dagegen äußern muß, um Zutrauen zu gewinnen. —

Wir haben im Zuſammenhang unſrer Betrachtungsweiſe als den Inhalt des Begriffs Unrecht gefunden die Beſchaffenheit der Handlung eines Individuums, in welcher es die Bejahung des in ſeinem Leibe erſcheinenden Willens ſoweit ausdehnt, daß ſolche zur Verneinung des in fremden Leibern erſcheinenden Willens wird. Wir haben auch an ganz allgemeinen Beiſpielen die Gränze nachgewieſen, wo das Gebiet des Unrechts anfängt, indem wir zugleich ſeine Abſtufungen vom höchſten Grade zu den niedrigeren durch wenige Hauptbegriffe beſtimmten. Dieſemzufolge iſt der Begriff Unrecht der urſprüngliche und poſitive: der ihm entgegengeſetzte des Rechts iſt der abgeleitete und negative. Denn wir müſſen uns nicht an die Worte, ſondern an die Begriffe halten. In der That würde nie von Recht geredet worden ſeyn, gäbe es kein Unrecht. Der Begriff Recht enthält nämlich bloß die Negation des Unrechts und ihm wird jede Handlung ſubſumirt, welche nicht Ueberſchreitung der oben dargeſtellten Gränze, d. h. nicht Verneinung des fremden Willens zur ſtärkeren Bejahung des eigenen iſt. Jene Gränze theilt daher, in Hinſicht auf eine bloß und rein ethiſche Beſtimmung, das ganze Gebiet möglicher Handlungen in ſolche die Unrecht oder Recht ſind. Sobald eine Handlung nicht, auf die oben auseinandergeſetzte Weiſe, in die Sphäre der fremden Willensbejahung, dieſe verneinend, eingreift, iſt ſie nicht Unrecht. Daher z. B. das Verſagen der Hülfe bei dringender fremder Noth, das ruhige Zuſchauen fremden Hungertodes bei eigenem Ueberfluß, zwar grauſam und teufliſch, aber nicht Unrecht iſt: nur läßt ſich mit völliger Sicherheit ſagen, daß wer fähig iſt, die Liebloſigkeit und Härte bis zu einem ſolchen Grade zu treiben, auch ganz gewiß jedes Unrecht ausüben wird, ſobald ſeine Wünſche es fordern und kein Zwang es wehrt.

Der Begriff des Rechts, als der Negation des Unrechts, hat aber ſeine hauptſächliche Anwendung und ohne Zweifel auch ſeine erſte Entſtehung gefunden in den Fällen, wo verſuchtes Unrecht durch Gewalt abgewehrt wird, welche Abwehrung nicht ſelbſt wieder Unrecht ſeyn kann, folglich Recht iſt; obgleich die dabei ausgeübte Gewaltthätigkeit, bloß an ſich und abgeriſſen betrachtet, Unrecht wäre, und hier nur durch ihr Motiv gerechtfertigt, d. h. zum Recht wird. Wenn ein Individuum in der Bejahung ſeines eigenen Willens ſo weit geht, daß es in die Sphäre der meiner Perſon als ſolcher weſentlichen Willensbejahung eindringt und damit dieſe verneint; ſo iſt mein Abwehren jenes Eindringens nur die Verneinung jener Verneinung und inſofern von meiner Seite nichts mehr, als die Bejahung des in meinem Leibe weſentlich und urſprünglich erſcheinenden und durch deſſen bloße Erſcheinung ſchon implicite ausgedrückten Willens; folglich nicht Unrecht: mithin Recht. Dies heißt: ich habe alsdann ein Recht, jene fremde Verneinung mit der zu ihrer Aufhebung nöthigen Kraft zu verneinen, welches, wie leicht einzuſehn, bis zur Tödtung des fremden Individuums gehn kann, deſſen Beeinträchtigung, als eindringende äußere Gewalt, mit einer dieſe etwas überwiegenden Gegenwirkung abgewehrt werden kann, ohne alles Unrecht, folglich mit Recht, weil alles was von meiner Seite geſchieht, immer nur in der Sphäre der meiner Perſon als ſolcher weſentlichen und ſchon durch ſie ausgedrückten Willensbejahung liegt, (welche der Schauplatz des Kampfes iſt,) nicht in die fremde eindringt, folglich nur Negation der Negation, alſo Affirmation, nicht ſelbſt Negation iſt. Ich kann alſo, ohne Unrecht, den meinen Willen, wie dieſer in meinem Leibe und der Verwendung von deſſen Kräften zu deſſen Erhaltung, ohne Verneinung irgend eines gleiche Schranken haltenden fremden Willens, erſcheint, verneinenden fremden Willen, zwingen von dieſer Verneinung abzuſtehn: d. h. ich habe ſo weit ein Zwangsrecht.

In allen Fällen, wo ich ein Zwangsrecht, ein vollkommnes Recht habe *Gewalt* gegen Andre zu gebrauchen, kann ich, nach Maasgabe der Umſtände eben ſowohl der fremden Gewalt auch die *Liſt* entgegenſtellen, ohne Unrecht zu thun, und habe folglich ein wirkliches *Recht zur Lüge, grade ſo weit als ich es zum Zwange habe.* Daher handelt Jemand, der einen ihn durchſuchenden Straßenräuber verſichert, er habe nichts weiter bei ſich, vollkommen recht: eben ſo auch der, welcher den nächtlich eingedrungenen Räuber durch eine Lüge in einen Keller lockt, wo er ihn einſperrt. Wer von Räubern, z. B. von Barbaresken, gefangen fortgeführt wird, hat das Recht, zu ſeiner Befreiung, ſie nicht nur mit offner Gewalt, ſondern auch mit Hinterliſt zu tödten. — Darum auch bindet ein durch unmittelbare körperliche Gewaltthätigkeit abgezwungenes Verſprechen durchaus nicht: weil der ſolchen Zwang Erleidende, mit vollem Recht, ſich durch Tödtung, geſchweige durch Hintergehung, der Gewältiger befreien kann. Wer ſein ihm geraubtes Eigenthum nicht durch Gewalt zurücknehmen kann, begeht kein Unrecht, wenn er es ſich durch Liſt verſchafft. Ja, wenn Jemand mein mir geraubtes Geld verſpielt, habe ich das Recht falſche Würfel gegen ihn zu gebrauchen, weil alles was ich ihm abgewinne mir ſchon gehört. Wer dieſes leugnen wollte, müßte noch mehr die Rechtmäßigkeit der Kriegsliſt leugnen. — So ſcharf ſtreift die Gränze des Rechts an die des Unrechts. Uebrigens halte ich es für überflüſſig nachzuweiſen, daß dieſes Alles mit dem oben über die Unrechtmäßigkeit der Lüge wie der Gewalt Geſagten völlig übereinſtimmt: auch kann es zur Aufklärung der ſeltſamen Theorien über die Nothlüge dienen.

Nach allem Bisherigen ſind alſo Unrecht und

Recht bloß ethiſche Beſtimmungen, d. h. ſolche, die für die Betrachtung des menſchlichen Handelns als ſolchen und in Beziehung auf die innere Bedeutung dieſes Handelns an ſich Gültigkeit haben. Dieſe kündigt ſich im Bewußtſeyn unmittelbar an, dadurch daß einerſeits das Unrechtthun von einem innern Schmerz begleitet iſt, welcher das bloß gefühlte Bewußtſeyn des Unrechtausübenden iſt von der übermäßigen Stärke der Bejahung des Willens in ihm ſelbſt, die bis zum Grade der Verneinung der fremden Willenserſcheinung geht, wie auch, daß er zwar als Erſcheinung von dem Unrechtleidenden verſchieden, an ſich aber mit ihm identiſch iſt. Die weitere Auseinanderſetzung dieſer innern Bedeutung aller Gewiſſensangſt kann erſt weiter unten folgen. Der Unrechtleidende andrerſeits iſt ſich der Verneinung ſeines Willens, wie dieſer ſchon durch ſeinen Leib und deſſen natürliche Bedürfniſſe, zu deren Befriedigung ihn die Natur auf die Kräfte dieſes Leibes verweiſt, ausgedrückt iſt, ſchmerzlich bewußt, und auch zugleich, daß er, ohne Unrecht zu thun, jene Verneinung auf alle Weiſe abwehren könnte, wenn ihm die Macht nicht mangelte. Dieſe rein ethiſche Bedeutung iſt die einzige, welche Recht und Unrecht für den Menſchen als Menſchen, nicht als Staatsbürger haben, die folglich auch im Naturzuſtande, ohne alles poſitive Geſetz, bliebe und welche die Grundlage und den Gehalt alles deſſen ausmacht, was man deshalb Naturrecht genannt hat, beſſer aber ethiſches Recht hieße, da ſeine Gültigkeit nicht auf das Leiden, auf die äußere Wirklichkeit, ſondern nur auf das Thun und die aus dieſem dem Menſchen werdende innere Erkenntniß ſeines individuellen Willens, welche Gewiſſen heißt, ſich erſtreckt, ſich aber im Naturzuſtande nicht in jedem Fall auch nach Außen auf andre Individuen geltend machen und verhindern kann, daß nicht Gewalt ſtatt des Rechts herrſche. Im Naturzuſtande hängt es nämlich von Jedem bloß ab, in jedem Fall nicht Unrecht zu *thun*, keineswegs aber in jedem Fall nicht Unrecht zu *leiden*, welches von ſeiner zufälligen äußeren Gewalt abhängt. Daher ſind die Begriffe Recht und Unrecht zwar auch für den Naturzuſtand gültig und keineswegs konventionell; aber ſie gelten dort bloß als *ethiſche* Begriffe, zur Selbſterkenntniß des eigenen Willens in Jedem. Sie ſind nämlich auf der Skala der höchſt verſchiedenen Grade der Stärke, mit welchen der Wille zum Leben ſich in den menſchlichen Individuen bejaht, ein feſter Punkt, gleich dem Eispunkt auf dem Thermometer, nämlich der Punkt, wo die Bejahung des eigenen Willens zur Verneinung des fremden wird, d. h. den Grad ſeiner Heftigkeit, vereint mit dem Grad der Befangenheit der Erkenntniß im principio individuationis (welches die Form der ganz im Dienſte des Willens ſtehenden Erkenntniß iſt) durch Unrechtthun angiebt. Wer nun aber die rein ethiſche Betrachtung des menſchlichen Handelns bei Seite ſetzen oder verleugnen und das Handeln bloß nach deſſen äußerer Wirkſamkeit und deren Erfolg betrachten will, der kann allerdings, mit *Hobbes*, Recht und Unrecht für konventionelle, willkührlich angenommene und daher außer dem poſitiven Geſetz gar nicht vorhandene Beſtimmungen erklären, und wir können ihm nie durch äußere Erfahrung das beibringen, was nicht zur äußeren Erfahrung gehört: wie wir demſelben *Hobbes*, der jene ſeine vollendet empiriſche Denkungsart höchſt merkwürdig dadurch karakteriſirt, daß er, in ſeinem Buche de principiis Geometrarum, die ganze eigentlich reine Mathematik ableugnet und hartnäckig behauptet, der Punkt habe Ausdehnung und die Linie Breite, doch nie einen Punkt ohne Ausdehnung und eine Linie ohne Breite vorzeigen, alſo ihm ſo wenig die Apriorität der Mathematik als die Apriorität des Rechts beibringen können, weil er ſich nun einmal jeder nicht empiriſchen Erkenntniß verſchließt.

Die reine Rechtslehre iſt alſo ein Kapitel der Ethik und bezieht ſich direkt bloß auf das Thun, nicht auf das Leiden. Denn nur jenes iſt Aeußerung des Willens, und dieſen allein betrachtet die Ethik. Leiden iſt bloße Begebenheit: bloß indirekt kann die Ethik auch das Leiden berückſichtigen, nämlich allein um nachzuweiſen, daß, was bloß geſchieht um kein Unrecht zu leiden, kein Unrechtthun iſt. — Die Ausführung jenes Kapitels der Ethik würde zum Inhalt haben die genaue Beſtimmung der Gränze, bis zu welcher ein Individuum in der Bejahung des ſchon in ſeinem Leibe objektivirten Willens gehn kann, ohne daß dieſes zur Verneinung eben jenes Willens, ſofern er in einem andern Individuo erſcheint, werde, und ſodann auch der Handlungen, welche dieſe Gränze überſchreiten, folglich Unrecht ſind und daher auch wieder ohne Unrecht abgewehrt werden können. Immer alſo bliebe das eigene Thun das Augenmerk der Betrachtung.

In äußerer Erfahrung, als Begebenheit, erſcheint nun aber das Unrechtleiden, und in ihm manifeſtirt ſich, wie geſagt, deutlicher als irgendwo, die Erſcheinung des Widerſtreits des Willens zum Leben gegen ſich ſelbſt, hervorgehend aus der Vielheit der Individuen und dem Egoismus, welche beide durch das principium individuationis, welches die Form der Welt als Vorſtellung für die Er kenntniß des Individuums iſt, bedingt ſind. Auch haben wir oben geſehn, daß ein ſehr großer Theil des dem menſchlichen Leben weſentlichen Leidens an jenem Widerſtreit der Individuen ſeine ſtets fließende Quelle hat.

Die allen dieſen Individuen gemeinſame Vernunft, welche ſie nicht, wie die Thiere, bloß den einzelnen Fall, ſondern auch das Ganze im Zuſammenhang abſtrakt erkennen läßt, hat ſie nun aber bald die Quelle jenes Leidens einſehn gelehrt und ſie auf das Mittel bedacht gemacht, daſſelbe zu verringern, oder wo möglich aufzuheben, durch ein gemeinſchaftliches Opfer, welches jedoch von dem gemeinſchaftlich daraus hervorgehenden Vortheil überwogen wird. So angenehm nämlich auch dem Egoismus des Einzelnen, bei vorkommenden Fällen, das Unrechtthun iſt, ſo hat es jedoch ein nothwendiges Korrelat im Unrechtleiden eines andern Individuums, dem dieſes ein großer Schmerz iſt. Und indem nun die das Ganze überdenkende Vernunft aus dem einſeitigen Standpunkt des Individuums, dem ſie angehört, heraustrat und von der Anhänglichkeit an daſſelbe ſich für den Augenblick los machte; ſah ſie den Genuß des Unrechtthuns im einen Individuo jedesmal durch einen verhältnißmäßig größern Schmerz im Unrechtleiden des andern überwogen und fand ferner, daß, weil hier Alles dem Zufall überlaſſen blieb, Jeder zu befürchten hätte, daß ihm viel ſeltener der Genuß des gelegentlichen Unrechtthuns als der Schmerz des Unrechtleidens zu Theil werden würde. Die Vernunft erkannte hieraus, daß ſowohl um das über Alle verbreitete Leiden zu mindern, als um es möglichſt gleichförmig zu vertheilen, das beſte und einzige Mittel ſei, Allen den Schmerz des Unrechtleidens zu erſparen, dadurch daß auch alle dem durch das Unrechtthun zu erlangenden Genuß entſagten. — Dieſes alſo von dem durch den Gebrauch der Vernunft methodiſch verfahrenden und ſeinen einſeitigen Standpunkt verlaſſenden Egoismus leicht erſonnene und allmählig vervollkommnete Mittel iſt der *Staatsvertrag* oder das *Geſetz*. Wie ich hier den Urſprung deſſelben angebe, ſtellt ihn ſchon Platon in der Republik dar. In der That iſt jener Urſprung der weſentlich einzige und durch die Natur der Sache geſetzte. Auch kann der Staat, in keinem Lande, je einen andern gehabt haben, weil eben erſt dieſe Entſtehungsart, dieſer Zweck, ihn zum Staat macht: wobei es aber gleichviel iſt, ob der in jedem beſtimmten Volk ihm vorhergegangene Zuſtand der eines Haufens von einander unabhängiger Wilden (Anarchie), oder eines Haufens Sklaven war, die der Stärkere nach Willkühr beherrſcht (Despotie). In beiden Fällen war noch kein Staat da: erſt durch jene gemeinſame Uebereinkunft entſteht er, und je nachdem dieſe Uebereinkunft mehr oder weniger unvermiſcht iſt mit Anarchie oder Despotie, iſt auch der Staat vollkommner oder unvollkommner.

Gieng nun die Ethik ausſchließlich auf das Recht- oder Unrecht-*Thun* und konnte dem, welcher etwa entſchloſſen wäre kein Unrecht zu thun, die Gränze ſeines Handelns genau bezeichnen: ſo geht umgekehrt die Staatslehre, die Lehre von der Geſetzgebung, ganz allein auf das Unrecht-*Leiden* und würde ſich nie um das Unrecht-*Thun* bekümmern, wäre es nicht wegen ſeines allemal nothwendigen Korrelats, des Unrechtleidens, welches, als der Feind dem ſie entgegenarbeitet, ihr Augenmerk iſt. Ja, ließe ſich ein Unrechtthun denken, mit welchem kein Unrechtleiden von einer andern Seite verknüpft wäre; ſo würde, konſequent, der Staat es keineswegs verbieten. — Ferner, weil in der Ethik der Wille, die Geſinnung, der Gegenſtand der Betrachtung und das allein Reale iſt, gilt ihr der feſte Wille zum zu verübenden Unrecht, den allein die äußere Macht zurückhält und unwirkſam macht, dem wirklich verübten Unrecht ganz gleich und verdammt den ſolches Wollenden als ungerecht, vor ihrem Richterſtuhl. Hingegen den Staat kümmern Wille und Geſinnung, bloß als ſolche, ganz und gar nicht; ſondern allein die That (ſie ſei nun bloß verſucht oder ausgeführt) wegen ihres Korrelats, des Leidens von der andern Seite: ihm iſt alſo die That, die Begebenheit, das allein Reale: die Geſinnung, die Abſicht wird bloß erforſcht, ſofern aus ihr die Bedeutung der That kenntlich wird. Daher wird der Staat Niemanden verbieten Mord und Gift gegen einen Andern beſtändig in Gedanken zu tragen; ſobald er nur gewiß weiß, daß die Furcht vor Schwert und Rad die Wirkungen jenes Wollens beſtändig hemmen werden. Der Staat hat auch keineswegs den thörichten Plan, die Neigung zum Unrechtthun, die böſe Geſinnung zu vertilgen; ſondern bloß jedem möglichen Motiv zur Ausübung eines Unrechtes immer ein überwiegendes Motiv zur Unterlaſſung deſſelben, in der unausbleiblichen Strafe, an die Seite zu ſtellen. Die Staatslehre, oder die Geſetzgebung, wird nun, zu dieſem ihrem Zweck, von der Ethik jenes Kapitel, welches die Rechtslehre iſt und welches neben der innern Bedeutung des Rechts und des Unrechts, die genaue Gränze zwiſchen beiden beſtimmt, borgen, aber einzig und allein, um deſſen Kehrſeite zu benutzen und alle die Gränzen, welche die Ethik als unüberſchreitbar, wenn man nicht Unrecht thun will, angiebt, von der andern Seite zu betrachten, als die Gränzen, deren Ueberſchrittenwerden vom Andern man nicht dulden darf, wenn man nicht Unrecht leiden will, und von denen man alſo Andre zurückzutreiben ein Recht hat: daher dieſe Gränzen nun, von der möglicherweiſe paſſiven Seite aus, durch Geſetze verbollwerkt werden. Es ergiebt ſich, daß wie man, recht witzig, den Geſchichtſchreiber einen umgewandten Propheten genannt hat, der Rechtslehrer der umgewandte Moraliſt iſt, und daher auch die Rechtslehre im eigentlichen Sinn, d. h. die Lehre von den Rechten, welche man behaupten darf, die umgewandte Moral, in dem Kapitel, wo dieſe die Rechte lehrt, welche man nicht verletzen darf. Der Begriff des Unrechts und ſeiner Negation des Rechts, der urſprünglich ethiſch iſt, wird juridiſch, durch die Verlegung des Ausgangspunkts von der aktiven auf die paſſive Seite, alſo durch Umwendung. Dieſes, nebſt der Rechtslehre Kants, der aus ſeinem kategoriſchen Imperativ die Errichtung des Staats als eine moraliſche Pflicht ſehr fälſchlich ableitet, hat dann auch in der neueſten Zeit, hin und wieder, den ſehr ſonderbaren Irrthum veranlaßt, der Staat ſei eine Anſtalt zur Beförderung der Moralität, gehe aus dem Streben nach dieſer hervor und ſei demnach gegen den Egoismus gerichtet. Als ob die innere Geſinnung, welcher allein Moralität oder Immoralität zukommt, der ewig freie Wille, ſich von Außen modifiziren und durch Einwirkung ändern ließe! Noch verkehrter iſt das Theorem, der Staat ſei die Bedingung der Freiheit im ethiſchen Sinn und dadurch der Moralität: da doch die Freiheit jenſeit der Erſcheinung, geſchweige jenſeit menſchlicher Einrichtungen liegt. Der Staat iſt, wie geſagt, ſo wenig gegen den Egoismus überhaupt und als ſolchen gerichtet, daß er umgekehrt grade aus dem ſich wohlverſtehenden, methodiſch verfahrenden, vom einſeitigen auf den allgemeinen Standpunkt getretenen und ſo durch Aufſummirung gemeinſchaftlichen Egoismus Aller entſprungen und dieſem zu dienen allein da iſt, und errichtet unter der richtigen Vorausſetzung, daß reine Moralität, d. h. Rechthandeln aus ethiſchen Gründen nicht zu erwarten iſt; außerdem er ſelbſt ja überflüſſig wäre. Keineswegs alſo gegen den Egoismus, ſondern allein gegen die nachtheiligen Folgen des Egoismus, welche aus der Vielheit egoiſtiſcher Individuen ihnen allen wechſelſeitig hervorgehn und ihr Wohlſeyn ſtören, iſt, dieſes Wohlſeyn bezweckend, der Staat gerichtet. Dieſen Urſprung und Zweck des Staats hat ſchon **Hobbes** ganz richtig und vortrefflich auseinandergeſetzt. — Wenn der Staat ſeinen Zweck vollkommen erreicht, wird er dieſelbe Erſcheinung hervorbringen, als wenn vollkommne Gerechtigkeit der Geſinnung allgemein herrſchte. Das innere Weſen und der Urſprung beider Erſcheinungen wird aber der umgekehrte ſeyn. Nämlich im letztern Fall wäre es dieſer, daß Niemand Unrecht *thun* wollte; im erſtern aber dieſer, daß Niemand Unrecht *leiden* wollte und die gehörigen Mittel zu dieſem Zweck vollkommen angewandt wären. So läßt ſich die ſelbe Linie aus entgegengeſetzten Richtungen beſchreiben, und ein Raubthier mit einem Maulkorb iſt ſo unſchädlich wie ein graßfreſſendes Thier. — Weiter aber als bis zu dieſem Punkt kann es der Staat nicht bringen: er kann alſo nicht eine Erſcheinung zeigen, gleich der, welche aus allgemeinem wechſelſeitigen Wohlwollen und Liebe entſpringen würde. Denn, wie wir eben fanden, daß er, ſeiner Natur zufolge, ein Unrechtthun, dem gar kein Unrechtleiden von einer andern Seite entſpräche, nicht verbieten würde, und bloß weil dies unmöglich iſt, jedes Unrechtthun verwehrt; ſo würde er umgekehrt, ſeiner auf das Wohlſeyn Aller gerichteten Tendenz gemäß, ſehr gern dafür ſorgen, daß Jeder Wohlwollen und Werke der Menſchenliebe aller Art *erführe*; hätten nicht auch dieſe ein unumgängliches Korrelat im *Leiſten* von Wohlthaten und Liebeswerken, wobei nun aber jeder Bürger des Staats die paſſive, keiner die aktive Rolle würde übernehmen wollen, und letztere wäre auch aus keinem Grund dem Einen vor dem Andern zuzumuthen. Demnach läßt ſich nur das Negative, welches eben das *Recht* iſt, nicht das Poſitive, welches man unter dem Namen der Liebespflichten, oder unvollkommnen Pflichten verſtanden hat, *erzwingen*.

Die Geſetzgebung entlehnt, wie geſagt, die reine Rechtslehre, oder die Lehre vom Weſen und den Gränzen des Rechts und des Unrechts, von der Ethik, um dieſelbe nun zu ihren, der Ethik fremden Zwecken, von der Kehrſeite anzuwenden und danach poſitive Geſetzgebung und die Mittel zur Aufrechthaltung derſelben, d. h. den Staat, zu errichten. Die poſitive Geſetzgebung iſt alſo die von der Kehrſeite angewandte rein ethiſche Rechtslehre. Dieſe Anwendung kann mit Rückſicht auf eigenthümliche Verhältniſſe und Umſtände eines beſtimmten Volks geſchehn. Aber nur wenn die poſitive Geſetzgebung im Weſentlichen durchgängig nach Anleitung der reinen Rechtslehre beſtimmt iſt und für jede ihrer Satzungen ein Grund in der reinen Rechtslehre ſich nachweiſen läßt, iſt die entſtandene Geſetzgebung eigentlich ein *poſitives Recht*, und der Staat ein *rechtlicher* Verein, *Staat* im eigentlichen Sinn des Worts, eine ethiſch zuläſſige, nicht unmoraliſche Anſtalt. Widrigenfalls iſt hingegen die poſitive Geſetzgebung Begründung eines poſitiven Unrechts, iſt ſelbſt ein öffentlich zugeſtandenes erzwungenes Unrecht. Dergleichen iſt jede Despotie, die Verfaſſung der meiſten Muhamedaniſchen Reiche, dahin gehören ſogar manche Theile vieler Verfaſſungen, z. B. Leibeigenſchaft, Frohn u. dgl. m. — Die reine Rechtslehre oder das Naturrecht, beſſer ethiſches Recht, liegt, obwohl immer durch Umkehrung, jeder rechtlichen poſitiven Geſetzgebung ſo zum Grunde, wie die reine Mathematik jedem Zweige der angewandten. Die wichtigſten Punkte der reinen Rechtslehre, wie die Philoſophie, zu jenem Zweck, ſie der Geſetzgebung zu überliefern hat, ſind folgende. 1) Erklärung der innern und eigentlichen Bedeutung und des Urſprungs der Begriffe Unrecht und Recht, und ihrer Anwendung und Stelle in der Ethik. 2) Die Ableitung des Eigenthumsrechts. 3) Die Ableitung der ethiſchen Gültigkeit der Verträge, da dieſe die ethiſche Grundlage des Staatsvertrages iſt. 4) Die Erklärung der Entſtehung und des Zweckes des Staats, des Verhältniſſes dieſes Zweckes zur Ethik und der in Folge dieſes Verhältniſſes zweckmäßigen Uebertragung der ethiſchen Rechtslehre durch Umkehrung auf die Geſetzgebung. 5) Die Ableitung des Strafrechts. — Der übrige Inhalt der Rechtslehre iſt bloße Anwendung jener Principien, nähere Beſtimmung der Gränzen des Rechts und des Unrechts für alle möglichen Verhältniſſe des Lebens, welche deshalb unter gewiſſe Geſichtspunkte und Titel vereinigt und abgetheilt werden. In dieſen beſondern Lehren ſtimmen die Lehrbücher des reinen Rechts alle ziemlich überein: nur in den Principien lauten ſie ſehr verſchieden, weil ſolche immer mit irgend einem philoſophiſchen Syſtem zuſammenhängen. Nachdem wir in Gemäßheit des unſrigen die vier erſten jener

Hauptpunkte kurz und allgemein, jedoch beſtimmt und deutlich erörtert haben, iſt noch vom Strafrechte eben ſo zu reden.

Kant ſtellt die grundfalſche Behauptung auf, daß es außer dem Staate kein vollkommnes Eigenthumsrecht gäbe. Unſrer obigen Ableitung zufolge giebt es auch im Naturzuſtande Eigenthum, mit vollkommnem natürlichen, d. h. ethiſchen Recht, welches ohne Unrecht nicht verletzt, aber ohne Unrecht auf das äußerſte vertheidigt werden kann. Hingegen iſt gewiß, daß es außer dem Staat kein Strafrecht giebt. Alles Recht zu ſtrafen iſt allein durch das poſitive Geſetz begründet, welches vor dem Vergehn dieſem eine Strafe beſtimmte, deren Androhung, als Gegenmotiv, alle etwanigen Motive zu jenem Vergehn überwiegen ſollte. Dieſes poſitive Geſetz iſt anzuſehn als von allen Bürgern des Staats ſanktionirt und anerkannt. Es gründet ſich alſo auf einen gemeinſamen Vertrag, zu deſſen Erfüllung unter allen Umſtänden, alſo zur Vollziehung der Strafe auf der einen und zur Duldung derſelben von der andern Seite, die Glieder des Staates verpflichtet ſind: daher iſt die Duldung mit Recht erzwingbar. Folglich iſt der unmittelbare Zweck der Strafe im einzelnen Fall Erfüllung des Geſetzes als eines Vertrages. Der einzige Zweck des Geſetzes aber iſt Abſchreckung von Beeinträchtigung fremder Rechte: denn damit jeder vor Unrechtleiden geſchützt ſei, hat man ſich zum Staat vereinigt, dem Unrechtthun entſagt und die Laſten der Erhaltung des Staates auf ſich genommen. Das Geſetz alſo und die Vollziehung deſſelben, die Strafe, ſind weſentlich auf die Zukunft gerichtet, nicht auf die Vergangenheit. Dies unterſcheidet

Strafe von Rache, welche letztere lediglich durch das Geſchehene, alſo das Vergangene als ſolches, motivirt iſt. Alle Vergeltung des Unrechts durch Zufügung eines Schmerzes, ohne Zweck für die Zukunft, iſt Rache und kann keinen andern Zweck haben, als durch den Anblick des fremden Leidens, das man ſelbſt verurſacht hat, ſich über das ſelbſt erlittene zu tröſten. Solches iſt Bosheit und Grauſamkeit, und ethiſch nicht zu rechtfertigen. Unrecht, das mir Jemand zugefügt, befugt mich keineswegs ihm Unrecht zuzufügen. Vergeltung des Böſen mit Böſem, ohne weitere Abſicht, iſt weder ethiſch, noch ſonſt durch irgend einen vernünftigen Grund zu rechtfertigen und das jus talionis als ſelbſtſtändiges, letztes Princip des Strafrechts aufgeſtellt, iſt ſinnleer. Daher iſt Kants Theorie der Strafe als bloßer Vergeltung, um der Vergeltung Willen, eine völlig grundloſe und verkehrte Anſicht. Zweck für die Zukunft unterſcheidet Strafe von Rache und dieſen hat die Strafe nur dann, wann ſie zur Erfüllung eines Geſetzes vollzogen wird, welche, nur eben dadurch als unausbleiblich auch für jeden künftigen Fall ſich ankündigend, dem Geſetz die Kraft abzuſchrecken erhält, worin eben ſein Zweck beſteht. — Hier würde nun ein Kantianer unfehlbar einwenden, daß ja, nach dieſer Anſicht, der geſtrafte Verbrecher „bloß als Mittel“ gebraucht würde. Aber dieſer von allen Kantianern ſo unermüdlich nachgeſprochene Satz, „man dürfe den Menſchen immer nur als Zweck, nie als Mittel behandeln,“ — iſt zwar ein bedeutend klingender und daher für alle die, welche gern eine Formel haben mögen, die ſie alles fernern Denkens überhebt, überaus geeigneter Satz; aber beim Lichte betrachtet iſt es ein höchſt vager, unbeſtimmter ſeine Abſicht ganz indirekt erreichender Ausſpruch, der für jeden Fall ſeiner Anwendung erſt beſondrer Erklärung, Beſtimmung und Modifikation bedarf; ſo allgemein genommen aber ungenügend, wenigſagend und noch dazu problematiſch iſt. Der dem Geſetze zufolge der Todesſtrafe anheimgefallene Mörder muß jetzt allerdings und mit vollem Recht als bloßes Mittel gebraucht werden. Denn die öffentliche Sicherheit, der Hauptzweck des Staats, iſt durch ihn geſtört, ja ſie iſt aufgehoben, wenn das Geſetz unerfüllt bleibt: er, ſein Leben, ſeine Perſon, muß jetzt das Mittel zur Erfüllung des Geſetzes und dadurch zur Wiederherſtellung der öffentlichen Sicherheit ſeyn und wird zu ſolchem gemacht mit allem Recht, zur Vollziehung des Staatsvertrages, der auch von ihm, ſofern er Staatsbürger war, eingegangen war, und demzufolge er, um Sicherheit für ſein Leben, ſeine Freiheit und ſein Eigenthum zu genießen, auch der Sicherheit Aller ſein Leben, ſeine Freiheit und ſein Eigenthum zum Pfande geſetzt hatte: welches Pfand jetzt verfallen iſt.

Dieſe hier aufgeſtellte, der geſunden Vernunft ſo ſehr einleuchtende Theorie der Strafe iſt freilich, in der Hauptſache, kein neuer Gedanke, ſondern nur ein durch neue Irrthümer beinah verdrängter, deſſen deutlichſte Darſtellung inſofern nöthig iſt. Dieſelbe iſt, dem Weſentlichen nach, ſchon in dem enthalten, was Puffendorf, de officiis hominis et civis, Lib. 2, cap. 13 darüber ſagt. Mit ihr ſtimmt ebenfalls Hobbes überein: Leviathan, c. 15 et 28. Ja ſie findet ſich ſchon in den Ausſprüchen der Philoſophen des Alterthums: Platon legt ſie deutlich dar im Protagoras (p. 114, ed. Bip.) auch im Gorgias (p. 168), endlich im 11ten Buch von den Geſetzen, (p. 165). Seneka ſpricht

Platons Meinung und die Theorie aller Strafe vollkommen aus, in den kurzen Worten: Nemo prudens punit, quia peccatum est; sed ne peccetur. De Ira I, 16. —

Wir haben alſo im Staat das Mittel kennen gelernt, wodurch der mit Vernunft ausgerüſtete Egoismus ſeinen eignen ſich gegen ihn ſelbſt wendenden ſchlimmen Folgen auszuweichen ſucht, und nun Jeder das Wohl Aller befördert, weil er ſein eignes mit darin begriffen ſieht. Erreichte der Staat ſeinen Zweck vollkommen, ſo könnte gewiſſermaaßen, da er, durch die in ihm vereinigten Menſchenkräfte, auch die übrige Natur ſich mehr und mehr dienſtbar zu machen weiß, zuletzt, durch Fortſchaffung aller Arten von Uebel, etwas dem Schlaraffenlande ſich Annäherndes zu Stande kommen. Allein, theils iſt er noch immer ſehr weit von dieſem Ziel entfernt geblieben; theils würden auch noch immer unzählige dem Leben durchaus weſentliche Uebel, unter denen, wären ſie auch alle fortgeſchafft, zuletzt die Langeweile jede von den andern verlaſſene Stelle ſogleich ockupirt, es nach wie vor im Leiden erhalten; theils iſt auch ſogar der Zwiſt der Individuen durch den Staat nie völlig aufzuheben, da er im Kleinen neckt, wo er im Großen verpönt iſt; und endlich wendet ſich die aus dem Innern glücklich vertriebne Eris zuletzt nach Außen: als Streit der Individuen durch die Staatseinrichtung verbannt, kommt ſie von Außen als Krieg der Völker wieder und fordert nun im Großen und mit einem Male, als aufgehäufte Schuld, die blutigen Opfer ein, welche man ihr, durch kluge Vorkehrung, im Einzelnen entzogen hatte.

Wir haben die zeitliche Gerechtigkeit, die im Staat ihren Sitz hat, kennen gelernt als vergeltend oder ſtrafend, und geſehn, daß eine ſolche allein durch die Rückſicht auf die Zukunft zur Gerechtigkeit wird, da ohne ſolche Rückſicht alles Strafen und Vergelten eines Frevels ohne Rechtfertigung bliebe, ja ein bloßes Hinzufügen eines zweiten Uebels zum Geſchehenen wäre, ohne Sinn und Bedeutung. Ganz anders aber iſt es mit der ewigen Gerechtigkeit, welche ſchon früher erwähnt wurde, und welche nicht den Staat, ſondern die Welt beherrſcht, nicht von menſchlichen Einrichtungen abhängig, nicht dem Zufall und der Täuſchung unterworfen, nicht unſicher, ſchwankend und irrend, ſondern unfehlbar, feſt und ſicher iſt. — Der Begriff der Vergeltung ſchließt ſchon die Zeit in ſich: daher kann die ewige Gerechtigkeit keine vergeltende ſeyn, kann alſo nicht, wie dieſe, Aufſchub und Friſt geſtatten und, nur mittelſt der Zeit die ſchlimme That mit der ſchlimmen Folge ausgleichend, der Zeit bedürfen um zu beſtehn. Die Strafe muß hier mit dem Vergehn ſo verbunden ſeyn, daß beide Eines ſind. — Daß nun eine ſolche ewige Gerechtigkeit wirklich im Weſen der Welt liege, wird aus unſerm ganzen bisher entwickelten Gedanken, dem der dieſen gefaßt hat, bald vollkommen einleuchtend werden.

Die Erſcheinung, die Objektität des einen Willens zum Leben iſt die Welt, in aller Vielheit ihrer Theile und Geſtalten. Das Daſeyn ſelbſt und die Art des Daſeyns, in der Geſammtheit, wie in jedem Theil, iſt allein aus dem Willen. Er iſt frei, er iſt allmächtig. In jedem Dinge erſcheint der Wille grade ſo wie er ſich ſelbſt an ſich und außer der Zeit beſtimmt. Die Welt iſt nur der Spiegel dieſes Wollens: und alle Endlichkeit, alle Leiden, alle Quaalen welche ſie enthält, gehören zum Ausdruck deſſen, was er will, ſind ſo, weil er ſo will. Mit dem ſtrengſten Recht trägt ſonach jedes Weſen das Daſeyn überhaupt, ſodann das Daſeyn ſeiner Art und ſeiner eigenthümlichen Individualität, ganz wie ſie iſt und unter Umgebungen wie ſie ſind, in einer Welt ſo wie ſie iſt, vom Zufall und vom Irrthum beherrſcht, zeitlich, vergänglich, ſtets leidend: und in allem was ihm widerfährt, ja nur widerfahren kann, geſchieht ihm immer Recht. Denn ſein iſt der Wille: und wie der Wille iſt, ſo iſt die Welt.

Freilich aber ſtellt ſich der Erkenntniß, ſo wie ſie, dem Willen zu ſeinem Dienſt entſproſſen, dem Individuo als ſolchem wird, die Welt nicht ſo dar, wie ſie dem Forſcher zuletzt ſich aufklärt, als die Objektität des einen und alleinigen Willens zum Leben, der er ſelbſt iſt: ſondern den Blick des rohen Individuums trübt, wie die Indier ſagen, der Schleier des Maja; ihm zeigt ſich, ſtatt des Dinges an ſich, nur die Erſcheinung, in Zeit und Raum, dem principio individuationis, und in den übrigen Geſtaltungen des Satzes vom Grunde: und in dieſer Form ſeiner beſchränkten Erkenntniß ſieht er nicht das Weſen der Dinge, welches Eines iſt, ſondern deſſen Erſcheinungen, als geſondert, getrennt, unzählbar, ſehr verſchieden, ja entgegengeſetzt. Da erſcheint ihm die Wolluſt als Eines, und die Quaal als ein ganz Andres, dieſer Menſch als Peiniger und Mörder, jener als Dulder und Opfer, das Böſe als Eines und das Uebel als ein Anderes. Er ſieht den Einen in Freuden, Ueberfluß und Wollüſten leben, und zugleich vor deſſen Thüre den Andern durch Mangel und Kälte quaalvoll ſterben. Dann frägt er: wo bleibt die Vergeltung? Und er ſelbſt, im heftigen Willensdrange, der ſein Urſprung und ſein Weſen iſt, ergreift die Wollüſte und Genüſſe des Lebens, hält ſie umklammert feſt, und weiß nicht, daß er durch eben dieſen Akt ſeines Willens, alle die Schmerzen und Quaalen des Lebens, vor deren Anblick er ſchaudert, ergreift und feſt an ſich drückt. Er ſieht das Uebel, er ſieht das Böſe in der Welt: aber weit entfernt zu erkennen, wie beide nur verſchiedene Seiten der Erſcheinung des einen Willens zum Leben ſind, hält er beide für ſehr verſchieden, ja ganz entgegengeſetzt, und ſucht oft durch das Böſe, d. h. durch Verurſachung des fremden Leidens, dem Uebel, dem Leiden des eignen Individuums, zu entgehn, befangen im principio individuationis, getäuſcht durch den Schleier des Maja. — Denn, wie auf dem tobenden Meere, das, nach allen Seiten unbegränzt, heulend Waſſerberge erhebt und ſenkt, auf einem Kahn ein Schiffer ſitzt, dem ſchwachen Fahrzeug vertrauend: ſo ſitzt, mitten in einer Welt voll Quaalen, ruhig der einzelne Menſch, geſtützt und vertrauend auf das principium individuationis, oder die Weiſe wie das Individuum die Dinge erkennt, als Erſcheinung. Die unbegränzte Welt, voll Leiden überall, in unendlicher Vergangenheit, in unendlicher Zukunft, iſt ihm fremd, ja iſt ihm ein Mährchen: ſeine verſchwindende Perſon, ſeine ausdehnungsloſe Gegenwart, ſein augenblickliches Behagen, dies allein hat Wirklichkeit für ihn: und dies zu erhalten, thut er Alles, ſolange nicht eine beſſere Erkenntniß ihm die Augen öffnet. Bis dahin lebt bloß in der innerſten Tiefe ſeines Bewußtſeyns, die ganz dunkle Ahndung, daß ihm jenes Alles doch wohl eigentlich ſo fremd nicht iſt, ſondern einen Zuſammenhang mit ihm hat, vor welchem das principium individuationis ihn nicht ſchützen kann. Aus dieſer Ahndung ſtammt jenes ſo unvertilgbare und allen Menſchen (ja vielleicht ſelbſt den klügern Thieren) gemeinſame Grauſen, das ſie plötzlich ergreift, wenn ſie, durch irgend einen Zufall, irre werden am principio individuationis, indem der Satz vom Grunde, in irgend einer ſeiner Geſtaltungen, eine Ausnahme zu erleiden ſcheint: z. B. wenn es ſcheint, daß irgend eine Veränderung ohne Urſache vor ſich gienge, oder ein Geſtorbener wieder da wäre, oder ſonſt irgendwie das Vergangene oder das Zukünftige gegenwärtig, oder das Ferne nah wäre. Das ungeheure Entſetzen über ſo etwas gründet ſich darauf, daß ſie plötzlich irre werden an den Erkenntnißformen der Erſcheinung, welche allein ihr eigenes Individuum von der übrigen Welt geſondert halten. Dieſe Sonderung aber eben liegt nur in der Erſcheinung und nicht im Dinge an ſich: eben darauf beruht die ewige Gerechtigkeit. — In der That ſteht alles zeitliche Glück und wandelt alle Klugheit — auf untergrabenem Boden. Sie ſchützen die Perſon vor Unfällen und verſchaffen ihr Genüſſe: aber die Perſon iſt bloße Erſcheinung, und ihre Verſchiedenheit von andern Individuen und das Freiſeyn von den Leiden, welche dieſe tragen, beruht auf der Form der Erſcheinung, dem principio individuationis. Dem wahren Weſen der Dinge nach hat Jeder alle Leiden der Welt als die ſeinigen, ja alle nur möglichen als für ihn wirklich zu betrachten, ſolange er der feſte Wille zum Leben iſt, d. h. mit aller Kraft das Leben bejaht. Für die das principium individuationis durchſchauende Erkenntniß iſt ein glückliches Leben in der Zeit, vom Zufall geſchenkt, oder ihm durch Klugheit abgewonnen, mitten unter dem Leiden unzähliger Andern, — doch nur der Traum eines Bettlers, in welchem er ein König iſt, aber aus dem er erwachen muß, um zu erfahren, daß nur eine flüchtige Täuſchung ihn von dem Leiden ſeines Lebens getrennt hatte.

Dem in der Erkenntniß, welche dem Satz vom Grunde folgt, in dem principio individuationis befangenen Blick entzieht ſich die ewige Gerechtigkeit: er vermißt ſie ganz, wenn er nicht etwa ſie durch Fiktionen rettet. Er ſieht den Böſen, nach Unthaten und Grauſamkeiten aller Art, in Freuden leben und unangefochten aus der Welt gehn. Er ſieht den Unterdrückten ein Leben voll Leiden bis zum Ende ſchleppen, ohne daß ſich ein Rächer, ein Vergelter zeigte. Aber die ewige Gerechtigkeit wird nur der begreifen und faſſen, der über jene am Leitfaden des Satzes vom Grunde fortſchreitende und an die einzelnen Dinge gebundene Erkenntniß ſich erhebt, die Ideen erkennt, das principium individuationis durchſchaut und inne wird, wie dem Dinge an ſich die Formen der Erſcheinung nicht zukommen. Dieſer iſt es auch allein, der, vermöge derſelben Erkenntniß, das wahre Weſen der Tugend, wie es im Zuſammenhang mit der gegenwärtigen Betrachtung ſich uns bald aufſchließen wird, verſtehn kann; wiewohl zur Ausübung derſelben dieſe Erkenntniß in abstracto keineswegs erfordert wird. Wer alſo bis zu der beſagten Erkenntniß gelangt iſt, dem wird es deutlich, daß, weil der Wille das Anſich aller Erſcheinung iſt, die über Andre verhängte und die ſelbſt erfahrne Quaal, das Böſe und das Uebel, immer nur jenes eine und ſelbe Weſen treffen, wenn gleich die Erſcheinungen, in welchen das eine und das andre ſich darſtellt, als ganz verſchiedene Individuen daſtehn und ſogar durch ferne Zeiten und Räume getrennt ſind. Er ſieht ein, daß die Verſchiedenheit zwiſchen dem der das Leiden verhängt und dem welcher es dulden muß, nur Phänomen iſt und nicht das Ding an ſich trifft, welches der in beiden lebende Wille iſt, der hier, durch die an ſeinen Dienſt gebundene Erkenntniß getäuſcht, ſich ſelbſt verkennt, in *einer* ſeiner Erſcheinungen geſteigertes Wohlſeyn ſuchend, in der *andern* großes Leiden hervorbringt und ſo, im heftigen Drange, die Zähne in ſein eigenes Fleiſch ſchlägt, nicht wiſſend, daß er immer nur ſich ſelbſt verletzt, dergeſtalt, durch das Medium der Individuation den Widerſtreit mit ſich ſelbſt offenbarend, welchen er in ſeinem Innern trägt. Der Quäler und der Gequälte ſind Eines. Jener irrt, indem er ſich der Quaal, dieſer, indem er ſich der Schuld nicht theilhaft glaubt. Giengen ihnen beiden die Augen auf; ſo würde der das Leid verhängt erkennen, daß er in Allem lebt, was auf der weiten Welt Quaal leidet und, wenn mit Vernunft begabt, vergeblich nachſinnt, warum es zu ſo großem Leiden, deſſen Verſchuldung es nicht einſieht, ins Daſeyn gerufen ward: und der Gequälte würde einſehn, daß alles Böſe, das auf der Welt verübt wird oder je ward, aus jenem Willen fließt, der auch *ſein* Weſen ausmacht, auch in *ihm* erſcheint und er durch dieſe Erſcheinung und ihre Bejahung alle Leiden auf ſich genommen hat, die aus ſolchem Willen hervorgehn und ſie mit Recht erduldet, ſo lange er dieſer Wille iſt. — Aus dieſer Erkenntniß ſpricht der ahndungsvolle Dichter Kalderon im „Leben ein Traum:“

„Denn des Menſchen erſte Sünde
„Iſt, daß er geboren ward.“

Dieſer Gedanke liegt auch dem Chriſtlichen Dogma von der Erbſünde zum Grunde.

Die lebendige Erkenntniß der ewigen Gerechtigkeit erfordert gänzliche Erhebung über die Individualität und das Princip ihrer Möglichkeit: ſie wird daher, wie auch die ihr verwandte und ſogleich zu erörternde reine und deutliche Erkenntniß des Weſens aller Tugend, der Mehrzahl der Menſchen ſtets unzugänglich bleiben. — Daher haben die weiſen Urväter des Indiſchen Volkes ſie zwar in den dem Braminen allein erlaubten Vedas, oder in der eſoteriſchen Weisheitslehre, direkt, ſo weit nämlich Begriff und Sprache es faſſen und ihre immer noch bildliche, auch rhapſodiſche Darſtellungsweiſe es zuläßt, ausgeſprochen; aber in der Volksreligion oder exoteriſchen Lehre nur mythiſch mitgetheilt. Die direkte Darſtellung finden wir in den Vedas, der Frucht der höchſten menſchlichen Erkenntniß und Weisheit, deren Kern in den Upaniſchaden uns, als das größte Geſchenk dieſes Jahrhunderts, endlich zugekommen iſt, auf mancherlei Weiſe ausgedrückt, beſonders aber dadurch, daß vor den Blick des Lehrlings alle Weſen der Welt, lebende und lebloſe, der Reihe nach vorübergeführt werden und über jedes derſelben jenes zur Formel gewordene Wort ausgeſprochen wird: Tatoumes, oder Tutwa, welches heißt: „dies biſt du.“ *) — Dem Volke aber wurde jene große Wahrheit, ſo weit es in ſeiner Beſchränktheit ſie faſſen konnte, in die Erkenntnißweiſe, welche dem Satz vom Grunde folgt, überſetzt, die zwar, ihrem Weſen nach, jene Wahrheit rein und an ſich durchaus

---

*) Oupnek'hat: Vol. I, p. 60 seqq. —

nicht aufnehmen kann, ſogar im graden Widerſpruch mit ihr ſteht, allein in der Form des Mythos ein Surrogat derſelben empfieng, welches als Regulativ für das Handeln hinreichend war, indem es die ethiſche Bedeutung des Handelns in der dieſer ſelbſt ewig fremden Erkenntnißweiſe gemäß dem Satz vom Grunde doch durch bildliche Darſtellung faßlich macht: daher jener Mythos in Kants Sprache ein Poſtulat der praktiſchen Vernunft genannt werden könnte, als ein ſolches betrachtet aber den großen Vorzug hat, gar keine Elemente zu enthalten, als die im Reich der Wirklichkeit vor unſern Augen liegen und daher alle ſeine Begriffe mit Anſchauungen belegen zu können. Das hier Gemeinte iſt der Mythos von der Seelenwanderung. Er lehrt, daß alle Leiden, welche man im Leben über andre Weſen verhängt, in einem folgenden Leben auf eben dieſer Welt, genau durch dieſelben Leiden wieder abgebüßt werden müſſen: welches ſo weit geht, daß wer nur ein Thier tödtet, einſt in der unendlichen Zeit auch als eben dieſes Thier geboren werden und denſelben Tod leiden wird. Er lehrt, daß böſer Wandel ein künftiges Leben, auf dieſer Welt, in leidenden und verachteten Weſen nach ſich zieht, daß man demgemäß ſodann wieder geboren wird in niedrigeren Kaſten, oder als Weib, oder als Thier, als Paria oder Tſchandala, als Ausſätziger, als Krokodil u. ſ. w. Alle Quaalen die der Mythos droht belegt er mit Anſchauungen aus der wirklichen Welt, durch leidende Weſen, welche auch nicht wiſſen, wie ſie ihre Quaal verſchuldet haben, und er braucht keine andre Hölle zu Hülfe zu nehmen. Als Belohnung aber verheißt er dagegen Wiedergeburt in beſſern, edleren Geſtalten, als Bramin, als Weiſer, als Heiliger. Die höchſte Belohnung, welche der edelſten Thaten und der völligen

Reſignation wartet, welche auch dem Weibe wird, die in ſieben Leben hinter einander freiwillig auf dem Scheiterhaufen des Gatten ſtarb, nicht weniger auch dem Menſchen, deſſen reiner Mund nie eine einzige Lüge ſprach, dieſe Belohnung kann der Mythos in der Sprache dieſer Welt nur negativ ausdrücken, durch die ſo oft vorkommende Verheißung, gar nicht mehr wiedergeboren zu werden: non adsumes iterum existentiam apparentem: oder wie die Buddhaiſten, welche weder Veda noch Kaſten gelten laſſen, es ſchon ſinnlicher ausdrücken: „du ſollſt Nieban haben, d. i. einen Zuſtand, in welchem es vier Dinge nicht giebt: Schwere, Alter, Krankheit und Tod.“

Nie hat ein Mythos und nie wird einer ſich der ſo Wenigen zugänglichen philoſophiſchen Wahrheit enger anſchließen, als dieſe uralte Lehre des edelſten, älteſten und mündigſten Volkes, bei welchem ſie, ſo entartet es auch jetzt in vielen Stücken iſt, doch noch als allgemeiner Volksglaube herrſcht und auf das Leben entſchiedenen Einfluß hat, heute ſo gut als vor vier Jahrtauſenden. Jenes non plus ultra mythiſcher Darſtellung haben daher ſchon Pythagoras und Platon mit Bewunderung aufgefaßt, von Indien herübergenommen, verehrt, angewandt und, wir wiſſen nicht wie weit, ſelbſt geglaubt. — Wir hingegen ſchicken nunmehr den Braminen Engliſche clergymen und Herrnhuteriſche Leinweber, um ſie aus Mitleid eines beſſern zu belehren.

Aber von unſrer nicht mythiſchen, ſondern philoſophiſchen Darſtellung der ewigen Gerechtigkeit wollen wir jetzt zu den dieſer verwandten Betrachtungen der ethiſchen Bedeutſamkeit des Handelns und des Gewiſſens, welches die bloß gefühlte Erkenntniß jener iſt, fortſchreiten. — Nur will ich, an dieſer Stelle, zuvor noch auf zwei Eigenthümlichkeiten der menſchlichen Natur aufmerkſam machen, welche beitragen können zu verdeutlichen, wie einem Jeden das Weſen jener ewigen Gerechtigkeit und die Einheit und Identität des Willens in allen ſeinen Erſcheinungen, worauf jene beruht, wenigſtens als dunkles Gefühl bewußt iſt. —

Ganz unabhängig von dem nachgewieſenen Zwecke des Staates bei der Strafe, der das Strafrecht begründet, gewährt es, nachdem eine böſe That geſchehn, nicht nur dem Gekränkten, den meiſtens Rachſucht beſeelt, ſondern auch dem ganz antheilsloſen Zuſchauer Befriedigung, zu ſehn, daß der, welcher einem Andern einen Schmerz verurſachte, grade daſſelbe Maaß des Schmerzes wieder erleide. Mir ſcheint ſich hierin nichts Anderes, als eben das Bewußtſeyn jener ewigen Gerechtigkeit auszuſprechen, welches aber von dem ungeläuterten Sinn ſogleich misverſtanden und verfälſcht wird, indem er, im principio individuationis befangen, eine Amphibolie der Begriffe begeht und von der Erſcheinung das verlangt, was nur dem Dinge an ſich zukommt, nicht einſieht, inwiefern an ſich der Beleidiger und der Beleidigte Eines ſind und daſſelbe Weſen es iſt, was, in ſeiner eignen Erſcheinung ſich ſelbſt nicht wiederkennend, ſowohl die Quaal als die Schuld trägt; ſondern vielmehr verlangt, am nämlichen Individuo, deſſen die Schuld iſt, auch die Quaal wiederzuſehn. — Daher möchten die Meiſten auch fordern, daß ein Menſch, der einen ſehr hohen Grad der Bosheit hat, welcher jedoch ſich wohl in Vielen, nur nicht mit andern Eigenſchaften wie in ihm gepaart, finden möchte, der nämlich dabei durch ungewöhnliche Geiſteskraft Andern weit überlegen wäre und welcher demzufolge nun unſägliche Leiden über Millionen Andre verhienge, z. B. als Welteroberer, — ſie würden fordern, ſage ich, daß ein ſolcher alle jene Leiden irgendwann und irgendwo durch ein gleiches Maas von Schmerzen abbüßte, weil ſie nicht erkennen, wie an ſich der Quäler und die Gequälten Eines ſind und derſelbe Wille, durch welchen dieſe da ſind und leben, es eben auch iſt, der in jenem erſcheint und grade durch ihn zur deutlichſten Offenbarung ſeines Weſens gelangt, und der ebenfalls, wie in den Unterdrückten, ſo auch im Ueberwältiger leidet und zwar in dieſem in dem Maaße mehr, als das Bewußtſeyn höhere Klarheit und Deutlichkeit und der Wille größere Vehemenz hat. — Daß aber die tiefere im principio individuationis nicht mehr befangene Erkenntniß aus welcher alle Tugend und Edelmuth hervorgehn, jene Vergeltung fordernde Geſinnung nicht mehr hegt, bezeugt ſchon die Chriſtliche Ethik, welche alle Vergeltung des Böſen mit Böſem ſchlechthin unterſagt und die ewige Gerechtigkeit als in dem von der Erſcheinung verſchiedenem Gebiet des Dinges an ſich walten läßt. („Die Rache iſt mein, Ich will vergelten, ſpricht der Herr.“ Röm. 12, 19.)

Ein viel auffallenderer, aber auch viel ſeltnerer Zug in der menſchlichen Natur, der jenes Verlangen die ewige Gerechtigkeit in das Gebiet der Erfahrung, d. i. der Individuation, zu ziehn, ausſpricht und dabei zugleich ein gefühltes Bewußtſeyn andeutet, daß, wie wir es oben ausdrückten, der Wille zum Leben das große Trauer- und Luſt-Spiel auf eigene Koſten aufführt und derſelbe und eine Wille in allen

Erſcheinungen lebt, ein ſolcher Zug, ſage ich, iſt folgender. Wir ſehen bisweilen einen Menſchen über ein großes Unbild, das er erfahren, ja vielleicht bisweilen nur als Zeuge erlebt hat, ſo tief empört werden, daß er ſein eigenes Leben mit Ueberlegung und ohne Rettung daran ſetzt, um Rache an dem Ausüber jenes Frevels zu nehmen. Wir ſehn ihn etwa einen mächtigen Unterdrücker Jahrelang aufſuchen, endlich ihn morden und dann ſelbſt auf dem Schafott ſterben, wie er vorhergeſehn, ja oft gar nicht zu vermeiden ſuchte, indem ſein Leben nur noch als Mittel zur Rache Werth für ihn behalten hatte. — Beſonders unter den Spaniern finden ſich ſolche Beiſpiele[*]. Und wenn wir den Geiſt jener Rache genau betrachten, ſo finden wir ſie ſehr verſchieden von der gemeinen Rache, die das erlittene Leid durch den Anblick des verurſachten mildern will: ja wir finden, daß ſie nicht ſowohl Rache als Strafe genannt zu werden verdient: denn in ihr liegt eigentlich die Abſicht einer Wirkung auf die Zukunft durch das Beiſpiel, und zwar hier ohne allen eigennützigen Zweck, weder für das rächende Individuum, denn es geht dabei unter, noch für eine Geſellſchaft, die durch Geſetze ſich Sicherheit ſchafft: denn jene Strafe wird vom Einzelnen, nicht vom Staat, noch zur Erfüllung eines Geſetzes vollzogen, vielmehr trifft ſie immer eine That die der Staat nicht ſtrafen wollte oder konnte und deren Strafe er mißbilligt. Mir ſcheint es, daß der Unwille, welcher einen ſolchen Menſchen ſo weit über die Gränzen aller Selbſtliebe hinaus treibt, aus dem tiefſten Bewußtſeyn entſpringt, daß er der ganze Wille zum Leben, der in allen Weſen, durch alle Zeiten erſcheint, ſelbſt iſt, dem daher die fernſte Zukunft wie die Gegenwart auf gleiche Weiſe angehört und nicht gleichgültig ſeyn kann: dieſen Willen bejahend, verlangt er jedoch, daß in dem Schauſpiel, welches ſein Weſen darſtellt, kein ſo ungeheures Unbild je wieder erſcheine, und will, durch das Beiſpiel einer Rache gegen welche es keine Wehrmauer giebt, da Todesfurcht den Rächer nicht abſchreckt, jeden künftigen Frevler ſchrecken. Der Wille zum Leben, obwohl ſich noch bejahend, hängt hier nicht mehr an der einzelnen Erſcheinung, dem Individuo, ſondern umfaßt die Idee des Menſchen und will ihre Erſcheinung rein erhalten von ſolchem ungeheuren, empörenden Unbild. Es iſt ein ſeltener, bedeutungsvoller, ja erhabener Karakterzug, durch welchen der Einzelne ſich opfert, indem er ſich zum Arm der ewigen Gerechtigkeit zu machen ſtrebt, deren eigentliches Weſen er noch verkennt.

---

[*] Jener Spaniſche Biſchoff, der im letzten Kriege ſich und die Franzöſiſchen Generäle zugleich vergiftete, gehört hieher, wie mehrere Thatſachen aus jenem Kriege. Auch findet man Beiſpiele im Montaigne, Buch 2, c. 12.

Durch alle bisherigen Betrachtungen über das menſchliche Handeln haben wir die letzte vorbereitet und uns die Aufgabe ſehr erleichtert, die eigentliche ethiſche Bedeutſamkeit des Handelns, welche man im Leben durch die Worte gut und böſe bezeichnet und ſich dadurch vollkommen verſtändigt, zu abſtrakter und philoſophiſcher Deutlichkeit zu erheben und als Glied unſers Hauptgedankens nachzuweiſen.

Ich will aber zuvörderſt jene Begriffe gut und böſe auf ihre eigentliche Bedeutung zurückführen, damit man nicht etwa in einem undeutlichen Wahn befangen bleibe, daß ſie mehr enthalten als wirklich der

Fall iſt und an und für ſich ſchon alles hier Nöthige ſagten. Dies kann ich thun, weil ich ſelbſt ſo wenig geſonnen bin in der Ethik hinter dem Worte *Gut* einen Verſteck zu ſuchen, als ich ſolchen früher hinter den Worten *Schön* oder *Wahr* geſucht habe, um dann etwa durch ein angehängtes „Heit," das heut zu Tage eine beſondere σεμνοτης haben und dadurch in mehreren Fällen aushelfen ſoll, und durch eine feierliche Miene glauben zu machen, ich hätte durch Ausſprechung ſolcher drei Worte mehr gethan, als drei ſehr weite und abſtrakte, folglich gar nicht inhaltsreiche Begriffe bezeichnen, welche ſehr verſchiedenen Urſprung und Bedeutung haben. Wem in der That, der ſich mit den Schriften unſrer Tage bekannt gemacht hat, ſind nicht jene drei Worte, auf ſo treffliche Dinge ſie auch urſprünglich weiſen, doch endlich zum Ekel geworden, nachdem er tauſend Mal ſehn mußte, wie jeder zum Denken Unfähigſte nur glaubt mit weitem Munde und einer Miene wie die eines begeiſterten Schaafes, jene drei Worte vorbringen zu dürfen, um große Weisheit geredet zu haben?

Die Erklärung des Begriffes *wahr* iſt ſchon in der einleitenden Abhandlung, Kap. 4, gegeben. Der Inhalt des Begriffs *ſchön* hat durch unſer ganzes drittes Buch zum erſten Mal ſeine eigentliche Erklärung gefunden. Jetzt wollen wir den Begriff *gut* auf ſeine Bedeutung zurückführen, was mit ſehr Wenigem geſchehn kann. Dieſer Begriff iſt weſentlich relativ und bezeichnet *die Angemeſſenheit eines Objekts zu irgend einer beſtimmten Beſtrebung des Willens*. Alſo alles, was dem Willen in irgend einer ſeiner Aeußerungen zuſagt, ſeinen Zweck erfüllt, das wird durch den Begriff *gut* gedacht, ſo verſchieden es auch im Uebrigen ſeyn mag.

Darum ſagen wir gutes Eſſen, gute Wege, gutes Wetter, gute Waffen, gute Vorbedeutung u. ſ. w., kurz, nennen alles gut, was grade ſo iſt, wie wir es eben wollen, daher auch dem Einen gut ſeyn kann, was dem Andern grade das Gegentheil davon iſt. Der Begriff des Guten zerfällt in zwei Unterarten: nämlich die der unmittelbar gegenwärtigen und die der nur mittelbaren auf die Zukunft gehenden Befriedigung des jedesmaligen Willens: d. h. das Angenehme und das Nützliche. — Der Begriff des Gegentheils wird, ſo lange von nichterkennenden Weſen die Rede iſt, durch das Wort ſchlecht, ſeltner und abſtrakter durch Uebel ausgedrückt, welches alſo alles dem jedesmaligen Streben des Willens nicht Zuſagende bezeichnet. Wie alle andern Weſen, die in Beziehung zum Willen treten können, hat man nun auch Menſchen, die den grade gewollten Zwecken günſtig, förderlich, befreundet waren, gut genannt, in derſelben Bedeutung und immer mit Beibehaltung des Relativen, welches ſich z. B. in der Redensart zeigt: „Dieſer iſt mir gut, dir aber nicht.“ Diejenigen aber, deren Karakter es mit ſich brachte überhaupt die fremden Willensbeſtrebungen als ſolche nicht zu hindern, vielmehr zu befördern, die alſo durchgängig hülfreich, wohlwollend, freundlich, wohlthätig waren, ſind, wegen dieſer Relation ihrer Handlungsweiſe zum Willen Andrer überhaupt, gute Menſchen genannt worden. Den entgegengeſetzten Begriff bezeichnet man im Teutſchen und ſeit etwa hundert Jahren auch im Franzöſiſchen, bei erkennenden Weſen (Thieren und Menſchen) durch ein andres Wort als bei erkenntnißloſen, nämlich durch böſe, méchant, während in faſt allen andern Sprachen dieſer Unterſchied nicht Statt findet und κακος, malus, cattivo, bad von Menſchen wie von lebloſen Dingen gebraucht werden, welche den Zwecken eines beſtimmten individuellen Willens entgegen ſind. Vom paſſiven Theil des Guten alſo ganz und gar ausgegangen, konnte die Betrachtung erſt ſpäter auf den aktiven übergehn und die Handlungsweiſe des gut genannten Menſchen nicht mehr in Bezug auf Andre, ſondern auf ihn ſelbſt unterſuchen, beſonders ſich die Erklärung aufgebend, theils der rein objektiven Hochachtung die ſie in Andern, theils der eigenthümlichen Zufriedenheit mit ſich ſelbſt, die ſie in ihm offenbar hervorbrachte, da er ſolche ſogar mit Opfern andrer Art erkaufte, ſo wie auch im Gegentheil des innern Schmerzes, der die böſe Geſinnung begleitete, ſo viel äußere Vortheile ſie auch dem brachte, der ſie gehegt. Hieraus entſprangen nun die ethiſchen Syſteme, ſowohl philoſophiſche, als auf Glaubenslehren geſtützte. Beide ſuchten ſtets die Glückſeligkeit mit der Tugend irgendwie in Verein zu ſetzen, die erſteren entweder durch den Satz des Widerſpruchs, oder auch durch den des Grundes, Glückſeligkeit alſo entweder zum Identiſchen oder zur Folge der Tugend zu machen, immer ſophiſtiſch: die letzteren aber durch Behauptung andrer Welten als die der Erfahrung möglicherweiſe bekannte *). Hinge-

---

*) Hiebei ſei es beiläufig bemerkt, daß das was jeder poſitiven Glaubenslehre ihre große Kraft giebt, der Anhaltspunkt durch welchen ſie die Gemüther feſt in Beſitz nimmt, durchaus ihre ethiſche Seite iſt, wiewohl nicht unmittelbar als ſolche, ſondern indem ſie mit dem übrigen, der jedesmaligen Glaubenslehre eigenthümlichen mythiſchen Dogma feſt verknüpft und verwebt, als allein durch daſſelbe erklärbar erſcheint, ſo ſehr, daß, obgleich die ethiſche Bedeutung der Handlungen gar nicht gemäß dem Satz des Grundes erklärbar iſt, jeder Mythos aber dieſem Satz folgt, dennoch die Gläubigen die ethiſche Bedeutung des Handelns und ihren Mythos für ganz unzertrennlich und ſchlechthin Eins halten und nun jeden Angriff auf den Mythos für einen Angriff auf Recht und Tugend anſehn. Durch dieſe Aſſociation der Begriffe allein konnte jenes furchtbare Ungeheuer, der Fanatismus, entſtehn und nicht etwa nur einzelne ausgezeichnet verkehrte und böſe Individuen, ſondern ganze Völker beherrſchen

gen wird, unſrer Betrachtung zufolge, ſich das innere Weſen der Tugend ergeben als ein Streben in ganz entgegengeſetzter Richtung als das nach Glückſeligkeit, d. h. Wohlſeyn und Leben.

Jedes *Gute* iſt weſentlich relativ: denn es hat ſein Weſen nur in ſeinem Verhältniß zu einem begehrenden Willen. *Abſolutes Gut* iſt demnach ein Widerſpruch: höchſtes Gut, summum bonum bedeutet daſſelbe, nämlich eigentlich eine finale Befriedigung des Willens, nach welcher kein neues Wollen einträte, ein letztes Motiv, deſſen Erreichung ein unzerſtörbares Genügen des Willens gäbe. Nach unſrer bisherigen Betrachtung in dieſem vierten Buch iſt dergleichen nicht denkbar. Der Wille kann ſo wenig durch irgend eine Befriedigung aufhören ſtets wieder von Neuem zu wollen, als die Zeit enden oder anfangen kann: eine dauernde ſein Streben vollſtändig und auf immer befriedigende Erfüllung giebt es für ihn nicht. Er iſt das Faß der Danaiden: es giebt kein höchſtes Gut, kein abſolutes Gut für ihn; ſondern ſtets nur ein einſtweiliges. Wenn es indeſſen beliebt, um einem alten Ausdruck, den man aus Gewohnheit nicht ganz abſchaffen möchte, gleichſam als emeritus, ein Ehrenamt zu geben; ſo mag man, tropiſcher Weiſe und bildlich, die gänzliche Selbſtaufhebung und Verneinung des Willens, die wahre Willensloſigkeit, als welche allein den Willensdrang

---

und zuletzt, was zur Ehre der Menſchheit nur Ein Mal in ihrer Geſchichte daſteht, in dieſem Occident ſich als Inquiſition verkörpern, die nach den neueſten endlich authentiſchen Nachrichten, in Madrid allein, (während im übrigen Spanien noch viele ſolche geiſtliche Mördergruben waren) in 300 Jahren 300000 Menſchen, Glaubensſachen halber, auf dem Scheiterhaufen qualvoll ſterben ließ: woran jeder Eiferer, ſo oft er laut werden will, ſtets zu erinnern iſt.

für immer ſtillt und beſchwichtigt, allein jene Zufriedenheit giebt, die nicht wieder geſtört werden kann, allein welterlöſend iſt, und von der wir jetzt bald, am Schluß unſrer ganzen Betrachtung, handeln werden, — das abſolute Gut, das summum bonum nennen, und ſie anſehn als das einzige radikale Heilmittel der Krankheit, gegen welche alle andern Güter, nämlich alle erfüllten Wünſche und alles erlangte Glück, nur Palliativmittel, nur Anodyna ſind. — Soviel von den Worten Gut und Böſe: jetzt aber zur Sache.

Wenn ein Menſch, ſobald Veranlaſſung da iſt und ihn keine äußere Macht abhält, ſtets geneigt iſt Unrecht zu thun, nennen wir ihn böſe. Nach unſrer Erklärung des Unrechts heißt dieſes, daß ein ſolcher nicht allein den Willen zum Leben, wie er in ſeinem Leibe erſcheint bejaht; ſondern in dieſer Bejahung ſo weit geht, daß er den in andern Individuen erſcheinenden Willen verneint, was ſich darin zeigt, daß er ihre Kräfte zum Dienſte ſeines Willens verlangt und ihr Daſeyn zu vertilgen ſucht, wo ſie den Beſtrebungen ſeines Willens entgegenſtehn. Die letzte Quelle hievon iſt ein hoher Grad des Egoismus, deſſen Weſen oben auseinandergeſetzt iſt. Zweierlei iſt hier ſogleich offenbar: erſtlich, daß in einem ſolchen Menſchen ein überaus heftiger, weit über die Bejahung ſeines eignen Leibes hinausgehender Wille zum Leben ſich ausſpricht: und zweitens, daß ſeine Erkenntniß, ganz dem Satz vom Grunde hingegeben und im principio individuationis befangen, bei dem durch dieſes letztere geſetzten gänzlichen Unterſchiede zwiſchen ſeiner eigenen Perſon und allen andern, feſt ſtehn bleibt, daher allein ſein eigenes Wohlſeyn ſucht, vollkommen gleichgültig gegen das aller Andern, deren Weſen ihm vielmehr völlig fremd iſt, durch eine weite Kluft von dem ſeinigen geſchieden, ja die er eigentlich nur wie Larven ohne alle Realität anſieht. — Und dieſe zwei Eigenſchaften ſind die Grundelemente des böſen Karakters.

Jene große Heftigkeit des Wollens iſt nun ſchon an und für ſich und unmittelbar eine ſtete Quelle des Leidens. Erſtlich, weil alles Wollen, als ſolches, aus dem Mangel, alſo dem Leiden, entſpringt. (Daher iſt, wie aus dem dritten Buch erinnerlich, das augenblickliche Schweigen alles Wollens, welches eintritt, ſobald wir als reines willenloſes Subjekt des Erkennens [Korrelat der Idee] der äſthetiſchen Betrachtung hingegeben ſind, eben ſchon ein Hauptbeſtandtheil der Freude am Schönen). Zweitens, weil durch den kauſalen Zuſammenhang der Dinge die meiſten Begehrungen unerfüllt bleiben müſſen und der Wille viel öfter durchkreuzt als befriedigt wird, folglich auch dieſerhalb heftiges und vieles Wollen ſtets heftiges und vieles Leiden mit ſich bringt. Denn alles Leiden iſt durchaus nichts andres, als unerfülltes und durchkreuztes Wollen: und ſelbſt der Schmerz des Leibes, wenn er verletzt oder zerſtört wird, iſt als ſolcher allein dadurch möglich, daß der Leib nichts anderes, als der Objekt gewordene Wille ſelbſt iſt. — Dieſerhalb nun weil vieles und heftiges Leiden von vielem und heftigen Wollen unzertrennlich iſt, trägt ſchon der Geſichtsausdruck ſehr böſer Menſchen das Gepräge des innern Leidens: ſelbſt wenn ſie alles äußerliche Glück erlangt haben, ſehn ſie ſtets unglücklich aus, ſobald ſie nicht im augenblicklichen Jubel begriffen ſind, oder ſich verſtellen. Aus dieſer ihnen ganz unmittelbar weſentlichen innern Quaal geht ſogar zuletzt die nicht aus dem bloßen Egoismus entſprungene, ſondern uneigennützige Freude an fremdem Leiden hervor, welche Grauſamkeit heißt. Dieſer iſt das fremde Leiden nicht mehr Mittel zur Erlangung der Zwecke des eignen Willens, ſondern Zweck an ſich. Die nähere Erklärung dieſes Phänomens iſt folgende. Weil der Menſch Erſcheinung des Willens, von der klarſten Erkenntniß beleuchtet, iſt, mißt er die wirkliche und gefühlte Befriedigung ſeines Willens ſtets gegen die bloß mögliche ab, welche ihm die Erkenntniß vorhält. Hieraus entſpringt der Neid: jede Entbehrung wird unendlich geſteigert durch fremden Genuß, und erleichtert durch das Wiſſen, daß auch Andre dieſelbe Entbehrung dulden. Die Uebel, welche Allen gemeinſchaftlich und vom Menſchenleben unzertrennlich ſind, betrüben uns wenig: eben ſo die, welche dem Klima, dem ganzen Lande angehören. Die Erinnerung an größere Leiden, als die unſrigen ſind, ſtillt ihren Schmerz: der Anblick fremder Leiden lindert die eigenen. Wenn nun ein Menſch von einem überaus heftigen Willensdrange erfüllt iſt, mit brennender Gier Alles zuſammenfaſſen möchte, um den Durſt des Egoismus zu kühlen, und dabei, wie es nothwendig iſt, erfahren muß, daß alle Befriedigung nur ſcheinbar iſt, das Erlangte nie leiſtet, was das Begehrte verſprach, nämlich endliche Stillung des grimmigen Willensdranges; ſondern durch die Erfüllung der Wunſch nur ſeine Geſtalt ändert und jetzt unter einer andern quält, ja endlich, wenn ſie alle erſchöpft ſind, der Willensdrang ſelbſt, auch ohne erkanntes Motiv bleibt und ſich als Gefühl der entſetzlichſten Oede und Leere, mit heilloſer Quaal kund giebt: wenn aus dieſem allen, was bei den gewöhnlichen Graden des Wollens nur in geringerem Maaß empfunden, auch nur den gewöhnlichen Grad trüber Stimmung hervorbringt, bei Jenem, der die bis zur ausgezeichneten Bosheit gehende Erſcheinung des Willens iſt, nothwendig eine übermäßige innere Quaal, ewige Unruhe, unheilbarer Schmerz erwächſt; ſo ſucht er nun indirekt die Linderung, deren er direkt nicht fähig iſt, ſucht nämlich durch den Anblick des fremden Leidens, das er zugleich als eine Aeußerung ſeiner Macht erkennt, das eigene zu mildern. Fremdes Leiden wird ihm jetzt Zweck an ſich, iſt ihm ein Anblick an dem er ſich weidet: und ſo entſteht die Erſcheinung der eigentlichen Grauſamkeit, des Blutdurſtes, welche die Geſchichte ſo oft ſehn läßt, in den Neronen und Domitianen, in den Afrikaniſchen Deis, im Robespierre, u. ſ. w.

Mit der Grauſamkeit verwandt iſt ſchon die Rachſucht, die das Böſe mit Böſem vergilt, nicht aus Rückſicht auf die Zukunft, welches der Karakter der Strafe iſt, ſondern bloß wegen des Geſchehenen, Vergangenen, als ſolches, alſo uneigennützig, nicht als Mittel, ſondern als Zweck, um an der Quaal des Beleidigers, die man ſelbſt verurſacht, ſich zu weiden. Was die Rache von der reinen Grauſamkeit unterſcheidet und in etwas entſchuldigt, iſt ein Schein des Rechts: ſofern nämlich derſelbe Akt, der jetzt Rache iſt, wenn er geſetzlich, d. h. nach einer vorher beſtimmten und bekannten Regel und in einem Verein, der ſie ſanktionirt hat, verfügt würde, Strafe, alſo Recht, wäre.

Außer dem beſchriebenen, mit der Bosheit aus einer Wurzel, dem ſehr heftigen Willen, entſproſſenen und daher von ihr unabtrennlichen Leiden, iſt ihr nun aber noch eine davon ganz verſchiedene und beſondre Pein beigeſellt, welche bei jeder böſen Handlung, dieſe ſei nun bloße Ungerechtigkeit aus Egoismus, oder reine Grauſamkeit, fühlbar wird und, nach der Länge ihrer Dauer, Gewiſſensbiß, oder Gewiſſensangſt heißt. — Wem nun der bisherige Inhalt dieſes 4ten Buchs, beſonders aber die am Anfange deſſelben auseinandergeſetzte Wahrheit, daß dem Willen zum Leben das Leben ſelbſt, als ſein bloßes Abbild oder Spiegel, immer gewiß iſt, ſodann auch die Darſtellung der ewigen Gerechtigkeit, — erinnerlich und gegenwärtig ſind: der wird finden, daß in Gemäßheit jener Betrachtungen, der Gewiſſensbiß keine andere, als folgende Bedeutung haben kann, d. h. ſein Inhalt, abſtrakt ausgedrückt, folgender iſt, in welchem man zwei Theile unterſcheidet, die aber doch wieder ganz zuſammenfallen und als völlig vereint gedacht werden müſſen.

So dicht nämlich auch den Sinn des Böſen der Schleier des Maja umhüllt, d. h. ſo feſt er auch im principio individuationis befangen iſt, dem gemäß er ſeine Perſon von jeder andern als abſolut verſchieden und durch eine weite Kluft getrennt anſieht, welche Erkenntniß, weil ſie ſeinem Egoismus allein gemäß und die Stütze deſſelben iſt, er mit aller Gewalt feſthält, wie denn faſt immer die Erkenntniß vom Willen beſtochen iſt; ſo regt ſich dennoch, im Innerſten ſeines Bewußtſeyns, die geheime Ahndung, daß eine ſolche Ordnung der Dinge doch nur Erſcheinung iſt, an ſich aber es ſich ganz anders verhält: daß, ſo ſehr auch Zeit und Raum ihn von andern Individuen und deren unzählbaren Qualen, die ſie leiden, ja durch ihn leiden, trennen und ſie als ihm ganz fremd darſtellen; dennoch an ſich und abgeſehn von der Vorſtellung und ihren Formen der eine Wille zum Leben es iſt, der in ihnen allen erſcheint, der hier, ſich ſelbſt verkennend, gegen ſich ſelbſt ſeine Waffen wendet, und indem er in einer ſeiner Erſcheinungen geſteigertes Wohlſeyn ſucht, eben dadurch der andern das größte Leiden auflegt, und daß er, der Böſe, eben dieſer ganze Wille iſt, er folglich nicht allein der Quäler, ſondern eben er auch der Gequälte, von deſſen Leiden ihn nur ein täuſchender Traum, deſſen Form Raum und Zeit iſt, trennt und frei hält, der aber dahin ſchwindet und er, der Wahrheit nach, die Wolluſt mit der Quaal bezahlen muß und alles Leiden, das er nur als möglich erkennt, ihn als den Willen zum Leben wirklich trifft, indem nur für die Erkenntniß des Individuums, nur mittelſt des principii individuationis, Möglichkeit und Wirklichkeit, Nähe und Ferne der Zeit und des Raumes, verſchieden ſind; nicht ſo an ſich. Dieſe Wahrheit iſt es, welche mythiſch, d. h. dem Satze vom Grunde angepaßt und dadurch in die Form der Erſcheinung überſetzt, durch die Seelenwanderung ausgedrückt wird: ihren von aller Beimiſchung reinſten Ausdruck aber hat ſie eben in jener dunkel gefühlten, aber troſtloſen Quaal, die man Gewiſſensangſt nennt. — Dieſe entſpringt aber außerdem noch aus einer *zweiten*, mit jener erſten genau verbundenen unmittelbaren Erkenntniß, nämlich der der Stärke, mit welcher im böſen Individuo der Wille zum Leben ſich bejaht, welche weit über ſeine individuelle Erſcheinung hinausgeht, bis zur gänzlichen Verneinung deſſelben in fremden Individuen erſcheinenden Willens. Das innere Entſetzen folglich des Böſewichts über ſeine eigene That, welches er ſich ſelber zu verhehlen ſucht, enthält neben jener Ahndung der Nichtigkeit und bloßen Scheinbarkeit des principii individuationis und des durch daſſelbe geſetzten Unterſchiedes zwiſchen ihm und andern, zugleich auch die Erkenntniß der Heftigkeit ſeines eigenen Willens, der Gewalt, mit welcher er das Leben gefaßt, ſich daran feſtgeſogen hat, eben dieſes Leben, deſſen ſchreckliche Seite er in der Quaal er von ihm Unterdrückten vor ſich ſieht und mit welchem er dennoch ſo feſt verwachſen iſt, daß eben dadurch das Entſetzlichſte von ihm ſelbſt ausgeht, als Mittel zur völligeren Bejahung ſeines eignen Willens. Er erkennt ſich als concentrirte Erſcheinung des Willens zum Leben, fühlt bis zu welchem Grade er dem Leben anheimgefallen iſt und damit auch den zahlloſen Leiden, die dieſem weſentlich ſind, da es endloſe Zeit und endloſen Raum hat, um den Unterſchied zwiſchen Möglichkeit und Wirklichkeit aufzuheben und alle von ihm für jetzt bloß *erkannte* Quaalen in *empfundene* zu verwandeln. Die Millionen Jahre ſteter Wiedergeburt beſtehn dabei zwar bloß im Begriff, wie die ganze Vergangenheit und Zukunft allein im Begriff exiſtirt: die erfüllte Zeit, die Form der Erſcheinung des Willens iſt allein die Gegenwart, und für das Individuum iſt die Zeit immer neu: es findet ſich ſtets als neu entſtanden. Denn von dem Willen zum Leben iſt das Leben unzertrennlich und deſſen Form allein das Jetzt. Der Tod (man entſchuldige die Wiederholung des Gleichniſſes) gleicht dem Untergange der Sonne, die nur ſcheinbar von der Nacht verſchlungen wird, wirklich aber, ſelbſt Quelle alles Lichtes, ohne Unterlaß brennt, neuen Welten neue Tage bringt, allezeit im Aufgange und allezeit im Niedergange. Anfang und Ende trifft nur das Individuum, mittelſt der Zeit, der Form dieſer Erſcheinung für die Vorſtellung. Außer der Zeit liegt allein der Wille, Kants Ding an ſich, und deſſen adäquate Objektität, Platons Idee. Daher giebt Selbſtmord keine Rettung: was Jeder im Innerſten *will*, das muß er *ſeyn*: und was Jeder iſt, das *will* er eben. — Alſo neben der bloß gefühlten Erkenntniß der Scheinbarkeit und Nichtigkeit der die Individuen abſondernden Formen der Vorſtellung, iſt es die Selbſterkenntniß des eigenen Willens und ſeines Grades, welche dem Gewiſſen den Stachel giebt. Der Lebenslauf wirkt das Bild des empiriſchen Karakters, deſſen Original der intelligible iſt, und der Böſe erſchrickt bei dieſem Bilde: gleichviel ob es mit großen Zügen gewirkt iſt, ſo daß die Welt ſeinen Abſcheu theilt, oder mit ſo kleinen, daß er allein es ſieht: denn nur ihn betrifft es unmittelbar. Das Vergangene wäre gleichgültig als bloße Erſcheinung und könnte nicht das Gewiſſen beängſtigen, fühlte ſich nicht der Karakter frei von aller Zeit und durch ſie unveränderlich, ſolange er nicht ſich ſelbſt verneint. Darum laſten längſt geſchehene Dinge immer noch auf dem Gewiſſen. Die Bitte: „führe mich nicht in Verſuchung,“ ſagt: „laſſ' es mich nicht ſehn, wer ich bin.“ — An der Gewalt, mit welcher der Böſe das Leben bejaht, und die ſich ihm darſtellt an dem Leiden, welches er über Andre verhängt, ermißt er die Ferne, in welcher von ihm das Aufgeben und Verneinen eben jenes Willens, die einzig mögliche Erlöſung von der Welt und ihrer Quaal liegt. Er ſieht wie weit er ihr angehört und wie feſt er ihr verbunden iſt: das erkannte Leiden Andrer hat ihn nicht bewegen können: dem Leben und dem empfundenen Leiden fällt er anheim. Es bleibt dahin geſtellt, ob dieſes je die Heftigkeit ſeines Willens brechen und überwinden wird.

Dieſe Auseinanderſetzung der Bedeutung und des innern Weſens des Böſen, welche als bloßes Gefühl, d. h. nicht als deutliche, abſtrakte Erkenntniß, der Inhalt der Gewiſſensangſt iſt, wird noch mehr Deutlichkeit und Vollſtändigkeit gewinnen durch die eben ſo durchgeführte Betrachtung des Guten, als Eigenſchaft des menſchlichen Willens, und zuletzt der gänzlichen Reſignation und Heiligkeit, welche aus jener, nachdem ſolche den höchſten Grad erreicht hat, hervorgeht. Denn die Gegenſätze erläutern ſich immer wechſelſeitig, und der Tag offenbart zugleich ſich ſelbſt und die Nacht, wie Spinoza vortrefflich geſagt hat.

Die Tugend geht aus der Erkenntniß hervor; aber nicht aus der abſtrakten, durch Worte mittheilbaren. Wäre dieſes, ſo ließe ſie ſich lehren, und indem wir hier ihr Weſen und die ihr zum Grunde liegende Erkenntniß abſtrakt ausſprechen, hätten wir Jeden, der dies faßt, auch ethiſch gebeſſert. So iſt es aber keineswegs. Vielmehr kann man ſo wenig durch ethiſche Vorträge oder Predigten einen Tugendhaften zu Stande bringen, als alle Aeſthetiken, von der des Ariſtoteles an, je einen Dichter gemacht haben. Denn für das eigentliche und innere Weſen der Tugend iſt der Begriff unfruchtbar, wie er es für die Kunſt iſt, und kann nur völlig untergeordnet als Werkzeug Dienſte bei der Ausführung und Aufbewahrung des anderweitig Erkannten und Beſchloſſenen leiſten. Velle non discitur. Auf die Tugend, d. h. auf die Güte der Geſinnung ſind die abſtrakten Dogmen in der That ohne Einfluß: die falſchen ſtören ſie nicht, und die wahren befördern ſie ſchwerlich. Es wäre auch wahrlich ſehr ſchlimm, wenn die Hauptſache des menſchlichen Lebens, ſein ethiſcher, für die Ewigkeit geltender Werth, von etwas abhienge, deſſen Erlangung ſo ſehr dem Zufall unterworfen iſt, wie Dogmen, Glaubenslehren, Philoſopheme. Die Dogmen haben für die Moralität bloß den Werth, daß der aus anderweitiger bald zu erörternder Erkenntniß ſchon Tugendhafte an ihnen ein Schema, ein Formular hat, nach welchem er ſeiner eigenen Vernunft von ſeinem nichtegoiſtiſchen Thun, deſſen Weſen ſie, d. i. er ſelbſt, nicht begreift, eine meiſtens nur fingirte Rechenſchaft ablegt, bei welcher er ſie gewöhnt hat ſich zufrieden zu geben.

Zwar auf das Handeln, das äußere Thun, können die Dogmen ſtarken Einfluß haben, wie auch Gewohnheit und Beiſpiel (letztere, weil der gewöhnliche Menſch ſeinem Urtheil, deſſen Schwäche er ſich bewußt iſt, nicht traut, ſondern nur eigener oder fremder Erfahrung folgt) aber damit iſt die Geſinnung nicht geändert *). Alle abſtrakte Erkenntniß giebt nur Motive: Motive aber können, wie oben gezeigt, nur die Richtung des Willens, nie ihn ſelbſt ändern. Alle mittheilbare Erkenntniß kann auf den Willen aber nur als Motiv wirken: wie die Dogmen ihn alſo auch lenken, ſo iſt dabei dennoch immer das, was der Menſch eigentlich und überhaupt will, das ſelbe geblieben: bloß über die Wege, auf welchen es zu erlangen, hat er andre Gedanken erhalten, und imaginäre Motive leiten ihn gleich wirklichen. Daher z. B. iſt es in Hinſicht auf ſeinen ethiſchen Werth gleich viel, ob er große Schenkungen an Hülfloſe macht, feſt überredet in einem künftigen Leben alles zehnfach wiederzuerhalten, oder ob er dieſelbe Summe auf Verbeſſerung eines Landgutes verwendet, das zwar ſpäte, aber deſto ſicherere und erklecklichere Zinſen tragen wird: — und ein Mörder,

---

*) Es ſind bloße opera operata, würde die Kirche ſagen, die nichts helfen, wenn nicht die Gnade den Glauben ſchenkt, der zur Wiedergeburt führt. Davon weiter unten.

ſo gut als der Bandit, welcher dadurch einen Lohn erwirbt, iſt auch der, welcher rechtgläubig den Ketzer den Flammen überliefert; ja ſogar, nach innern Umſtänden, auch der, welcher die Türken im gelobten Lande erwürgt, wenn er nämlich, wie auch jener, es eigentlich darum thut, weil er ſich dadurch einen Platz im Himmel zu erwerben vermeint. Denn nur für ſich, für ihren Egoismus wollen ja dieſe ſorgen, eben wie auch jener Bandit, von dem ſie ſich nur durch die Abſurdität der Mittel unterſcheiden. — Von Außen iſt, wie ſchon geſagt, dem Willen immer nur durch Motive beizukommen: dieſe aber ändern bloß die Art wie er ſich äußert, nimmermehr ihn ſelbſt. Velle non discitur.

Bei guten Thaten, deren Ausüber ſich auf Dogmen beruft, muß man aber immer unterſcheiden, ob dieſe Dogmen auch wirklich das Motiv dazu ſind, oder ob ſie, wie ich oben ſagte, nichts weiter, als die ſcheinbare Rechenſchaft ſind, durch die jener ſeine eigene Vernunſt zu befriedigen ſucht, über eine aus ganz andrer Quelle fließende gute That, die er vollbringt, weil er gut iſt, aber nicht gehörig zu erklären verſteht, weil er kein Philoſoph iſt, und dennoch etwas dabei denken möchte. Der Unterſchied iſt aber ſehr ſchwer zu finden, weil er im Innern des Gemüthes liegt. Daher können wir faſt nie das Thun Anderer und ſelten unſer eigenes ethiſch richtig beurtheilen. — Die Thaten und Handlungsweiſen des Einzelnen und eines Volkes können durch Dogmen, Beiſpiel und Gewohnheit ſehr modifizirt werden. Aber an ſich ſind alle Thaten (opera operata) bloß leere Bilder, und allein die Geſinnung, welche zu ihnen leitet, giebt ihnen ethiſche Bedeutſamkeit. Dieſe aber kann wirklich ganz die ſelbe ſeyn, bei ſehr verſchiedener äußerer Erſcheinung. Bei gleichem Grade von Bosheit kann der Eine auf dem Rade, der Andre ruhig im Schooße der Seinigen ſterben. Es kann derſelbe Grad von Bosheit ſeyn, der ſich bei einem Volke in groben Zügen, in Mord und Kannibalismus, beim andern hingegen in Hof-Intriguen, Unterdrückungen und feinen Ränken aller Art fein und leiſe en mignature ausſpricht: das Weſen bleibt daſſelbe. Es ließe ſich denken, daß ein vollkommner Staat, oder ſogar vielleicht auch ein vollkommen feſt geglaubtes Dogma von Belohnungen und Strafen jenſeit des Todes, jedes Verbrechen verhinderte: politiſch wäre dadurch viel, ethiſch gar nichts gewonnen, vielmehr nur die Abbildung des Willens durch das Leben gehemmt.

Die ächte Güte der Geſinnung, die uneigennützige Tugend und der reine Edelmuth gehen alſo nicht von abſtrakter Erkenntniß aus, aber doch von Erkenntniß: nämlich von einer unmittelbaren und intuitiven, die nicht wegzuräſonniren und nicht anzuräſonniren iſt, von einer Erkenntniß, die eben weil ſie nicht abſtrakt iſt, ſich auch nicht mittheilen läßt, ſondern Jedem ſelbſt aufgehn muß, die daher ihren eigentlichen adäquaten Ausdruck nicht in Worten findet, ſondern ganz allein in Thaten, im Handeln, im Lebenslauf des Menſchen. Wir, die wir hier von der Tugend die Theorie ſuchen und daher auch das Weſen der ihr zum Grunde liegenden Erkenntniß abſtrakt auszudrücken haben, werden dennoch in dieſem Ausdruck nicht jene Erkenntniß ſelbſt liefern können, ſondern nur den Begriff derſelben, wobei wir immer vom Handeln, in welchem allein ſie ſichtbar wird, ausgehn und auf daſſelbe, als ihren allein adäquaten Ausdruck verweiſen, welchen wir nur deuten und auslegen, d. h. abſtrakt ausſprechen, was eigentlich dabei vorgeht.

Bevor wir nun im Gegenſatz des dargeſtellten Böſen, von der eigentlichen *Güte* reden, iſt als Zwiſchenſtufe die bloße Negation des Böſen zu berühren: dieſes iſt die *Gerechtigkeit*. Was Recht und Unrecht ſei, iſt oben hinlänglich auseinandergeſetzt: daher wir hier mit Wenigem ſagen können, daß derjenige, welcher jene bloß ethiſche Gränze zwiſchen Unrecht und Recht freiwillig anerkennt und ſie gelten läßt, auch wo kein Staat oder ſonſtige Gewalt ſie ſichert, folglich, unſrer Erklärung gemäß, nie in der Bejahung ſeines eignen Willens bis zur Verneinung des in einem andern Individuo ſich darſtellenden geht, — *gerecht* iſt. Er wird alſo kein Leiden über Andre verhängen, um ſein eigenes Wohlſeyn zu vermehren: d. h. er wird kein Verbrechen begehn, wird die Rechte, wird das Eigenthum Andrer reſpektiren. — Wir ſehn nun, daß einem ſolchen Gerechten, ſchon nicht mehr, wie dem Böſen, das principium individuationis eine abſolute Scheidewand iſt, daß er nicht, wie jener, nur ſeine eigene Willenserſcheinung bejaht und alle andern verneint, daß ihm Andre nicht bloße Larven ſind, deren Weſen von dem ſeinigen ganz verſchieden iſt: ſondern durch ſeine Handlungsweiſe zeigt er an, daß er ſein eignes Weſen, nämlich den Willen zum Leben als Ding an ſich, auch in der fremden, ihm bloß als Vorſtellung gegebenen Erſcheinung *wiedererkennt*, alſo ſich ſelbſt in jener wiederfindet, bis auf einen gewiſſen Grad, nämlich den des Nicht-Unrechthuns. In eben dieſem Grade nun durchſchaut er das principium individuationis, den Schleier des Maja: er ſetzt inſefern das Weſen außer ſich dem eignen gleich: er verletzt es nicht.

In dieſer Gerechtigkeit liegt, wenn man auf das Innerſte derſelben ſieht, ſchon der Vorſatz, den eigenen Willen nicht dadurch über die Erſcheinung des äußern Leibes hinaus zu bejahen, daß man, fremde Willenserſcheinungen verneinend, ihre Leiber zwingen will, ſtatt ihrem, ſeinem Willen zu dienen. Man wird daher eben ſo viel Andern leiſten wollen, als man von ihnen genießt. Der höchſte Grad dieſer Gerechtigkeit der Geſinnung, welcher aber immer ſchon mit der eigentlichen Güte, deren Karakter nicht mehr bloß negativ iſt, gepaart iſt, geht ſo weit, daß man ſeine Rechte auf ererbtes Eigenthum in Zweifel zieht, den Leib nur durch die eigenen Kräfte, geiſtige oder körperliche, erhalten will, jede fremde Dienſtleiſtung, jeden Luxus als einen Vorwurf empfindet und zuletzt zur freiwilligen Armuth greift. Hieraus entſpringt es, daß manche Hindus, ſogar Rajahs, bei vielem Reichthum, dieſen nur zur Unterhaltung der Ihrigen, ihres Hofes und ihrer Dienerſchaft verwenden und mit ſtrenger Skrupuloſität die Maxime befolgen, nichts zu eſſen, als was ſie ſelbſt eigenhändig geſäet und geerndtet haben. Ein gewiſſer Misverſtand liegt dabei doch zum Grunde: denn der Einzelne kann, grade weil er reich und mächtig iſt, dem Ganzen der menſchlichen Geſellſchaft ſo beträchtliche Dienſte leiſten, daß ſie dem ererbten Reichthum gleichwiegen, deſſen Sicherung er der Geſellſchaft verdankt. Eigentlich iſt jene übermäßige Gerechtigkeit ſolcher Hindus ſchon mehr als Gerechtigkeit, nämlich wirkliche Entſagung, Verneinung des Willens zum Leben, Asketik, wovon wir zuletzt reden werden. Hingegen kann umgekehrt reines Nichtsthun und Leben durch die

Kräfte Anderer, bei ererbtem Eigenthum, ohne irgend etwas zu leiſten, doch ſchon für ethiſch unrecht angeſehn werden, wenn es auch nach poſitiven Geſetzen recht bleiben muß.

Wir haben gefunden, daß die freiwillige Gerechtigkeit ihren innerſten Urſprung hat in einem gewiſſen Grad der Durchſchauung des principii individuationis, in welchem gegentheils der Böſe ganz und gar befangen blieb. Dieſe Durchſchauung kann nicht nur in dem hiezu erforderlichen, ſondern auch in höherm Grade Statt haben, welcher zum poſitiven Wohlwollen und Wohlthun, zur Liebe treibt: und dies kann geſchehn, wie ſtark und energiſch an ſich ſelbſt auch der in ſolchem Individuo erſcheinende Wille ſei. Immer kann ihm die Erkenntniß das Gleichgewicht halten, der Verſuchung zum Unrecht widerſtehn lehren und ſelbſt jeden Grad von Güte, ja von Reſignation hervorbringen. Alſo iſt keineswegs der gute Menſch für eine urſprünglich ſchwächere Willenserſcheinung als der böſe zu halten: ſondern es iſt die Erkenntniß, welche in ihm den blinden Willensdrang bemeiſtert. Es giebt zwar Individuen, welche bloß ſcheinen gutmüthig zu ſeyn, wegen der Schwäche des in ihnen erſcheinenden Willens: was ſie ſind, zeigt ſich aber bald daran, daß ſie keiner beträchtlichen Selbſtüberwindung fähig ſind, um eine gerechte oder gute That auszuführen.

Wenn uns nun aber, als eine ſeltene Ausnahme, ein Menſch vorkommt, der etwa ein beträchtliches Einkommen beſitzt, von dieſem aber nur wenig für ſich benutzt und alles übrige den Nothleidenden giebt, während er ſelbſt viele Genüſſe und Annehmlichkeiten entbehrt, und wir das Thun dieſes Menſchen uns zu verdeutlichen ſuchen; ſo werden wir, ganz abſehend von den Dogmen, durch welche er etwa ſelbſt ſein Thun ſeiner Vernunft begreiflich machen will, als den einfachſten, allgemeinen Ausdruck und als den weſentlichen Karakter ſeiner Handlungsweiſe finden, daß er *weniger als ſonſt geſchieht einen Unterſchied macht zwiſchen Sich und Andern.* Wenn eben dieſer Unterſchied, in den Augen manches Andern, ſo groß iſt, daß fremdes Leiden dem Grauſamen unmittelbare Freude, dem Böſen ein willkommnes Mittel zum eigenen Wohlſeyn iſt, wenn der bloß Gerechte zufrieden iſt, es nicht zu verurſachen, wenn überhaupt die meiſten Menſchen unzählige Leiden Andrer in ihrer Nähe wiſſen und kennen, und ſich nicht entſchließen ſie zu mildern, weil ſie ſelbſt einige Entbehrung dabei übernehmen müßten, wenn alſo Jedem von dieſen allen ein mächtiger Unterſchied obzuwalten ſcheint zwiſchen dem eigenen Ich und dem fremden; ſo iſt hingegen jenem Edlen, den wir uns denken, dieſer Unterſchied nicht ſo bedeutend, das principium individuationis, die Form der Erſcheinung, befängt ihn nicht mehr ſo feſt: das Leiden, das er an Andern ſieht, geht ihn faſt ſo nahe an, als ſein eigenes: er ſucht das Gleichgewicht zwiſchen beiden herzuſtellen, verſagt ſich Genüſſe, übernimmt Entbehrungen, um fremde Leiden zu mildern. Er wird inne, daß der Unterſchied zwiſchen ihm und Andern, der dem Böſen eine ſo große Kluft iſt, nur einer vergänglichen täuſchenden Erſcheinung angehört: er erkennt, unmittelbar und ohne Schlüſſe, daß das Anſich ſeiner eigenen Erſcheinung auch das der fremden iſt, nämlich jener Wille zum Leben, welcher das Weſen jeglichen Dinges ausmacht und in Allem lebt, ja daß dieſes ſich ſogar auf die Thiere und die ganze Natur erſtreckt: daher wird er auch kein Thier quälen *).

Er iſt jetzt ſo wenig im Stande Andre darben zu laſſen, während er ſelbſt Ueberflüſſiges und Entbehrliches hat, als irgend Jemand einen Tag Hunger leiden wird, um am folgenden mehr zu haben als er genießen kann. Denn Jenem, der die Werke der Liebe übt, iſt der Schleier des Maja durchſichtig geworden, und die Täuſchung des principii individuationis hat ihn verlaſſen. Sich, ſein Selbſt, ſeinen Willen erkennt er in jedem Weſen, folglich auch in dem Leidenden. Die Verkehrtheit iſt von ihm gewichen, mit welcher der Wille zum Leben, ſich ſelbſt verkennend, hier in Einem Individuo flüchtige gaukleriſche Wollüſte genießt und dafür dort in einem andern leidet und darbt, und ſo Quaal verhängt und Quaal duldet, nicht erkennend, daß er, wie Thyeſtes, ſein eigenes Fleiſch gierig verzehrt, und dann hier jammert über unverſchuldetes Leid und dort frevelt ohne Scheu vor der Nemeſis, immer und immer nur weil er ſich ſelbſt verkennt in der fremden

---

*) Das Recht des Menſchen auf das Leben und die Kräfte der Thiere beruht darauf, daß weil mit der Steigerung der Klarheit des Bewußtſeyns das Leiden ſich gleichmäßig ſteigert, der Schmerz, welchen das Thier durch den Tod oder die Arbeit leidet, noch nicht ſo groß iſt, als der, welchen der Menſch durch die bloße Entbehrung des Fleiſches oder der Kräfte des Thieres leiden würde, der Menſch daher in der Bejahung ſeines Daſeyns bis zur Verneinung des Daſeyns des Thieres gehn kann, und der Wille zum Leben im Ganzen dadurch weniger Leiden trägt, als wenn man es umgekehrt hielte. Dies beſtimmt zugleich den Grad des Gebrauchs welchen der Menſch ohne Unrecht von den Kräften der Thiere machen darf, welchen man aber oft überſchreitet, beſonders bei Laſtthieren und Jagdhunden: wogegen deshalb in England und Nord-Amerika Geſetze ſind. — Das Inſekt leidet durch ſeinen Tod noch nicht ſo viel, als der Menſch durch deſſen Stich. — Die Hindu ſehn dies nicht ein. —

Erſcheinung und daher die ewige Gerechtigkeit nicht wahrnimmt, befangen im principio individuationis, alſo überhaupt in jener Erkenntnißart, welche der Satz vom Grunde beherrſcht. Von dieſem Wahn und Blendwerk des Maja geheilt ſeyn, und Werke der Liebe üben, iſt Eins. Letzteres iſt aber unausbleibliches Symptom jener Erkenntniß.

Wenn daher Andre Moralprincipien aufſtellten, die ſie als Vorſchriften zur Tugend und nothwendig zu befolgende Geſetze hingaben, ich aber, wie ſchon geſagt, dergleichen nicht kann und dem ewig freien Willen kein Soll noch Geſetz vorzuhalten habe; ſo iſt dagegen, im Zuſammenhang meiner Betrachtung, das jenem Unternehmen gewiſſermaaßen entſprechende und Analoge jene rein theoretiſche Wahrheit, als deren bloße Ausführung auch das Ganze meiner Darſtellung angeſehn werden kann, daß nämlich der Wille das Anſich jeder Erſcheinung, ſelbſt aber, als ſolches, von den Formen dieſer frei iſt: welche Wahrheit ich, in Bezug auf das Handeln, nicht würdiger auszudrücken weiß, als durch die ſchon erwähnte Formel des Veda: „Tatoumes:“ — „Dieſes biſt Du!“ — Wer ſie mit klarer Erkenntniß und feſter inniger Ueberzeugung über jedes Weſen mit dem er in Berührung kommt zu ſich ſelber auszuſprechen vermag; der iſt eben damit aller Tugend und Seeligkeit gewiß und auf dem graden Wege zur Erlöſung.

Bevor ich nun aber weiter gehe und, als das letzte meiner Darſtellung zeige, wie die Liebe, als deren Urſprung und Weſen wir die Durchſchauung des principii individuationis erkennen, zur Erlöſung, d. h. zum gänzlichen Aufgeben des Willens zum Leben, d. h. alles Wollens, führt, und auch, wie ein anderer Weg, minder ſanft, jedoch häufiger, den Menſchen eben dahin bringt, muß zuvor hier ein paradoxer Satz ausgeſprochen und erläutert werden, nicht weil er ein ſolcher, ſondern weil er wahr iſt und zur Vollſtändigkeit meines darzulegenden Gedankens gehört. Es iſt dieſer: alle Liebe (αγαπη, caritas) iſt Mitleid.

Wir haben geſehn, wie aus der Durchſchauung des principii individuationis im geringeren Grade, die Gerechtigkeit, im höheren, die eigentliche Güte der Geſinnung hervorgieng, welche ſich als reine d. h. uneigennützige Liebe gegen Andere zeigte. Wo nun dieſe vollkommen wird, ſetzt ſie das fremde Individuum und ſein Schickſal dem eigenen völlig gleich: weiter kann ſie nie gehn, da kein Grund vorhanden iſt, das fremde Individuum dem eigenen vorzuziehn. Wohl aber kann die Mehrzahl der fremden Individuen, deren ganzes Wohlſeyn oder Leben in Gefahr iſt, die Rückſicht auf das eigene Wohl des Einzelnen überwiegen. In ſolchem Falle wird der zur höchſten Güte und zum vollendeten Edelmuth gelangte Karakter ſein Wohl und ſein Leben gänzlich zum Opfer bringen für das Wohl vieler Andern: ſo ſtarb Kodros, ſo Decius Mus, ſo Arnold von Winkelried, ſo Jeder der freiwillig und bewußt für das Vaterland in den gewiſſen Tod geht. Auch ſteht auf dieſer Stufe Jeder der zur Behauptung deſſen was der geſammten Menſchheit zum Wohl gereicht und rechtmäßig angehört, d. h. für allgemeine, wichtige Wahrheiten und für Vertilgung großer Irrthümer Leiden und Tod willig untergeht: ſo ſtarb Sokrates, ſo Jeſus von Nazareth, ſo fand mancher Held der

Wahrheit den Tod auf dem Scheiterhaufen, unter den Händen der Prieſter.

Nunmehr aber habe ich, in Hinſicht auf das oben ausgeſprochene Paradoxon, daran zu erinnern, daß wir früher dem Leben im Ganzen das Leiden weſentlich und von ihm unzertrennlich gefunden haben, und daß wir einſahen, wie jeder Wunſch aus einem Bedürfniß, einem Mangel, einem Leiden hervorgeht, daß daher jede Befriedigung nur ein hinweggenommener Schmerz, kein gebrachtes poſitives Glück iſt, daß die Freuden zwar dem Wunſche lügen, ſie wären ein poſitives Gut, in Wahrheit aber nur negativer Natur ſind und nur das Ende eines Uebels. Was daher auch Güte, Liebe und Edelmuth für Andere thun, iſt immer nur Linderung ihrer Leiden, und folglich iſt was ſie bewegen kann zu guten Thaten und Werken der Liebe, immer nur die Erkenntniß des fremden Leidens, aus dem eigenen unmittelbar verſtändlich und dieſem gleichgeſetzt. Hieraus aber ergiebt ſich, daß die reine Liebe (αγαπη, caritas) ihrer Natur nach Mitleid iſt, das Leiden welches ſie lindert mag nun ein großes oder ein kleines, wohin jeder unbefriedigte Wunſch gehört, ſeyn. Wir werden daher keinen Anſtand nehmen, im graden Widerſpruch mit Kant, der alles wahrhaft Gute und alle Tugend allein für ſolche anerkennen will, wenn ſie aus der abſtrakten Reflexion und zwar dem Begriff der Pflicht und des kategoriſchen Imperativs hervorgegangen iſt, und der gefühltes Mitleid für Schwäche, keineswegs für Tugend erklärt, — im graden Widerſpruch mit Kant zu ſagen: der bloße Begriff iſt für die ächte Tugend ſo unfruchtbar als für die ächte Kunſt: alle wahre und reine Liebe iſt Mitleid, und jede Liebe, die nicht

Mitleid iſt, iſt Selbſtſucht. Selbſtſucht iſt der ερως: Mitleid iſt die αγαπη Miſchungen von beiden finden häuſig Statt. Sogar die ächte Freundſchaft iſt immer Miſchung von Selbſtſucht und Mitleid: erſtere liegt im Wohlgefallen an der Gegenwart des Freundes, deſſen Individualität der unſrigen entſpricht, und ſie macht faſt immer den größten Theil aus; Mitleid zeigt ſich in der aufrichtigen Theilnahme an ſeinem Wohl und Wehe und den uneigennützigen Opfern, die man dieſem bringt. — Als Beſtätigung unſeres paradoxen Satzes mag man bemerken, daß Ton und Worte der Sprache und Liebkoſungen der reinen Liebe ganz zuſammenfallen mit dem Tone des Mitleids: beiläuſig auch, daß im Italiäniſchen Mitleid und reine Liebe durch das ſelbe Wort pietà bezeichnet werden.

Auch iſt hier die Stelle zur Erörterung einer der auffallendſten Eigenheiten der menſchlichen Natur, des Weinens, welches, wie das Lachen, zu den Aeußerungen gehört, die ihn vom Thiere unterſcheiden. Das Weinen iſt keineswegs gradezu Aeußerung des Schmerzes: denn bei den wenigſten Schmerzen wird geweint. Meines Erachtens weint man ſogar nie unmittelbar über den empfundenen Schmerz, ſondern immer nur über deſſen Wiederholung in der Reflexion. Man geht nämlich von dem empfundenen Schmerz, ſelbſt wann er körperlich iſt, über zu einer bloßen Vorſtellung deſſelben, und findet dann ſeinen eigenen Zuſtand ſo bemitleidenswerth, daß wenn ein Anderer der Dulder wäre, man voller Mitleid und Liebe ihm helfen zu werden feſt und aufrichtig überzeugt iſt: nun aber iſt man ſelbſt der Gegenſtand ſeines eigenen aufrichtigen Mitleids: mit der hülfreichſten Geſinnung iſt man ſelbſt der Hülfsbedürftige, fühlt, daß man mehr duldet, als man einen Andern dulden ſehn könnte, und in dieſer ſonderbar verflochtenen Stimmung, wo das unmittelbar gefühlte Leid erſt auf einem doppelten Umwege wieder zur Perception kommt, als fremdes vorgeſtellt, als ſolches mitgefühlt und dann plötzlich wieder als unmittelbar eigenes wahrgenommen wird, — ſchafft ſich die Natur durch jenen ſonderbaren körperlichen Krampf Erleichterung. — Das Weinen iſt demnach Mitleid mit ſich ſelbſt, oder das auf ſeinen Ausgangspunkt zurückgeworfene Mitleid. Es iſt daher durch Fähigkeit zur Liebe und zum Mitleid und durch Phantaſie bedingt: daher weder hartherzige noch phantaſieloſe Menſchen leicht weinen, und das Weinen ſogar immer als Zeichen eines gewiſſen Grades von Güte des Karakters angeſehn wird und den Zorn entwaffnet, weil man fühlt, daß wer noch weinen kann, auch nothwendig der Liebe, d. h. des Mitleids gegen Andere fähig ſeyn muß, eben weil dieſes, auf die beſchriebene Weiſe, in jene zum Weinen führende Stimmung eingeht. — Ganz der aufgeſtellten Erklärung gemäß iſt die Beſchreibung welche Petrarka, ſein Gefühl naiv und wahr ausſprechend vom Entſtehn ſeiner eigenen Thränen macht:

I vo pensando: e nel pensar m' assale
Una pietà si forte di me stesso,
Che mi conduce spesso
Ad alto lagrimar, ch' i non soleva.

Auch beſtätigt ſich das Geſagte dadurch, daß Kinder, die einen Schmerz erlitten, meiſtens erſt dann weinen, wann man ſie beklagt, alſo nicht über den Schmerz, ſondern über die Vorſtellung deſſelben. — Wann wir nicht durch eigene, ſondern durch fremde Leiden zum Weinen bewegt werden, ſo geſchieht dies dadurch, daß wir uns in der Phantaſie lebhaft an die Stelle des Leidenden verſetzen, oder auch in ſeinem Schickſal das Loos der ganzen Menſchheit und folglich vor Allem unſer eigenes erblicken, und alſo durch einen weiten Umweg immer doch wieder über uns ſelbſt weinen, Mitleid mit uns ſelbſt empfinden.

Nach dieſer Abſchweifung über die Identität der reinen Liebe mit dem Mitleid, welches letzteren Zurückwendung auf das eigene Individuum das Phänomen des Weinens zum Symptom hat, nehme ich den Faden unſerer Auslegung der ethiſchen Bedeutung des Handelns wieder auf, um nunmehr zu zeigen, wie aus derſelben Quelle, aus welcher alle Güte, Liebe, Tugend und Edelmuth entſpringt, zuletzt auch dasjenige hervorgeht, was ich die Verneinung des Willens zum Leben nenne.

Wie wir früher Haß und Bosheit bedingt ſahen durch den Egoismus und dieſen beruhen auf dem Befangenſeyn der Erkenntniß im principio individuationis; ſo fanden wir als den Urſprung und das Weſen der Gerechtigkeit, ſodann, wann es weiter geht, der Liebe und des Edelmuths, bis zu den höchſten Graden, die Durchſchauung jenes principii individuationis, welche allein, indem ſie den Unterſchied zwiſchen dem eignen und den fremden Individuen aufhebt, die vollkommene Güte der Geſinnung bis zur uneigennützigſten Liebe und zur großmüthigſten Selbſtaufopferung für Andre möglich macht und erklärt.

Iſt nun aber dieſes Durchſchauen des principii individuationis, dieſe unmittelbare Erkenntniß der

Identität des Willens in allen ſeinen Erſcheinungen, in hohem Grade der Deutlichkeit vorhanden; ſo wird ſie ſofort einen noch weiter gehenden Einfluß auf den Willen zeigen. Wenn nämlich vor den Augen eines Menſchen jener Schleier des Maja, das principium individuationis, ſo ſehr gelüftet iſt, daß er nicht mehr den egoiſtiſchen Unterſchied zwiſchen ſeiner Perſon und der fremden macht, ſondern an den Leiden der andern Individuen ſo viel Antheil nimmt, als an ſeinen eigenen, und dadurch nicht nur im höchſten Grade hülfreich iſt, ſondern ſogar bereit ſein eigenes Individuum zu opfern, ſobald mehrere fremde dadurch zu retten ſind: dann folgt von ſelbſt, daß ein ſolcher Menſch, der in allen Weſen ſich, ſein innerſtes und wahres Selbſt erkennt, auch die endloſen Leiden alles Lebenden als die ſeinen betrachten und ſo den Schmerz der ganzen Welt ſich zueignen muß. Ihm iſt kein Leiden mehr fremd. Alle Quaalen Andrer, die er ſieht und ſo ſelten zu lindern vermag, alle Quaalen von denen er mittelbar Kunde hat, ja die er nur als möglich erkennt, wirken auf ſeinen Geiſt, wie ſeine eigenen. Es iſt nicht mehr das wechſelnde Wohl und Wehe ſeiner Perſon, was er im Auge hat, wie dies bei dem noch im Egoismus befangenen Menſchen der Fall iſt; ſondern, da er das principium individuationis durchſchaut, liegt ihm alles gleich nahe. Er erkennt das Ganze, faßt das Weſen deſſelben auf, und findet es in einem ſteten Vergehn, nichtigem Streben, innerm Widerſtreit und beſtändigem Leiden begriffen, ſieht, wohin er auch blickt, die leidende Menſchheit und die leidende Thierheit, und eine hinſchwindende Welt. Dieſes alles aber liegt ihm jezt ſo nahe, wie dem Egoiſten nur ſeine eigene Perſon. Wie ſollte er nun, bei ſolcher Erkenntniß der Welt, eben dieſes Leben durch ſtete Willensakte bejahen und eben dadurch ſich ihm immer feſter verknüpfen, es immer feſter an ſich drücken? Wenn alſo der, welcher noch im principio individuationis, im Egoismus befangen iſt, nur einzelne Dinge und ihr Verhältniß zu ſeiner Perſon erkennt, und jene dann zu immer erneuerten Motiven ſeines Wollens werden; ſo wird hingegen jene beſchriebene Erkenntniß des Ganzen, des Weſens der Dinge an ſich, zum Quietiv alles und jedes Wollens. Der Wille wendet ſich nunmehr vom Leben ab: ihm ſchaudert jetzt vor deſſen Genüſſen, in denen er die Bejahung deſſelben erkennt. Der Menſch gelangt zum Zuſtande der freiwilligen Entſagung, der Reſignation, der wahren Gelaſſenheit und gänzlichen Willensloſigkeit. — Wenn uns Andern, welche noch der Schleier des Maja umfängt, auch zu Zeiten, im ſchwer empfundenen eigenen Leiden, oder im lebhaft erkannten fremden, die Erkenntniß der Nichtigkeit und Bitterkeit des Lebens nahe tritt, und wir durch völlige und auf immer entſchiedene Entſagung den Begierden ihren Stachel abbrechen, allem Leiden den Zugang verſchließen, uns reinigen und heiligen möchten; ſo umſtrickt uns doch bald wieder die Täuſchung der Erſcheinung, und ihre Motive ſetzen den Willen aufs Neue in Bewegung: wir können uns nicht losreißen. Die Lockungen der Hoffnung, die Schmeichelei der Gegenwart, die Süße der Genüſſe, das Wohlſeyn, welches unſrer Perſon mitten im Jammer einer leidenden Welt, unter der Herrſchaft des Zufalls und des Irrthums, zu Theil wird, zieht uns zu ihr zurück und befeſtigt aufs Neue die Banden. Darum ſagte Jeſus: „Es iſt leichter, daß ein Ankertau durch ein Nadelöhr gehe, denn daß ein Reicher ins Reich Gottes komme.“

Vergleichen wir das Leben mit einer Kreisbahn aus glühenden Kohlen, mit einigen kühlen Stellen, welche Bahn wir unabläſſig zu durchlaufen hätten; ſo tröſtet den im Wahn Befangenen die kühle Stelle, auf der er jetzt eben ſteht, oder die er nahe vor ſich ſieht, und er fährt fort die Bahn zu durchlaufen. Jener aber, der das principium individuationis durchſchauend, das Weſen der Dinge an ſich und dadurch das Ganze erkennt, iſt ſolchen Troſtes nicht mehr empfänglich: er ſieht ſich an allen Stellen zugleich, und tritt heraus. — Sein Wille wendet ſich, bejaht nicht mehr ſein eigenes, ſich in der Erſcheinung ſpiegelndes Weſen, ſondern verneint es. Das Phänomen wodurch dieſes ſich kund giebt, iſt der Uebergang von der Tugend zur Asketik. Nämlich es genügt ihm nicht mehr Andere ſich ſelbſt gleich zu lieben und für ſie ſoviel zu thun als für ſich; ſondern es entſteht in ihm ein Abſcheu vor dem Weſen, deſſen Ausdruck ſeine eigene Erſcheinung iſt, dem Willen zum Leben, dem Kern und Weſen jener als jammervoll erkannten Welt. Er verleugnet daher eben dieſes in ihm erſcheinende und ſchon durch ſeinen Leib ausgedrückte Weſen, und ſein Thun ſtraft jetzt ſeine Erſcheinung Lügen, tritt in offnen Widerſpruch mit derſelben. Weſentlich nichts anderes als Erſcheinung des Willens, hört er auf irgend etwas zu wollen, hütet ſich ſeinen Willen an irgend etwas zu hängen, ſucht die größte Gleichgütigkeit gegen alle Dinge in ſich zu befeſtigen. — Sein Leib, geſund und ſtark, ſpricht durch Genitalien den Geſchlechtstrieb aus: aber er verneint den Willen und ſtraft den Leib Lügen: er will keine Geſchlechtsbefriedigung, unter keiner Bedingung. Freiwillige, vollkommene Keuſchheit iſt der erſte Schritt in der Asketik oder Verneinung des Willens zum Leben. Sie verneint dadurch die über den Leib hinausgehende Bejahung des Willens und giebt damit die Anzeige, daß mit dem Leben dieſes Leibes auch der Wille, deſſen Erſcheinung er iſt, ſich aufhebt. Die Natur, immer wahr und naiv, ſagt aus, daß wenn dieſe Maxime allgemein würde, das Menſchengeſchlecht ausſtürbe: und nach dem, was im 2ten Buch über den Zuſammenhang aller Willenserſcheinungen geſagt iſt, glaube ich annehmen zu können, daß mit der höchſten Willenserſcheinung auch der ſchwächere Wiederſchein derſelben, die Thierheit, wegfallen würde: wie mit dem vollen Lichte auch die Halbſchatten verſchwinden. Mit gänzlicher Aufhebung der Erkenntniß, ſchwände dann auch von ſelbſt die übrige Welt in Nichts; da ohne Subjekt kein Objekt. Ich möchte ſogar hierauf eine Stelle der Veda's beziehn, wo es heißt: „Wie in dieſer Welt hungrige Kinder ſich um ihre Mutter drängen; ſo harren alle Weſen des heiligen Opfers.“ Asiatick researches, Vol. 8. Colebrook on the Vedas: der Auszug aus Sama-Veda.) Opfer bedeutet Reſignation überhaupt, und die übrige Natur hat ihre Erlöſung vom Menſchen zu erwarten, welcher Prieſter und Opfer zugleich iſt. — Die Asketik zeigt ſich ſodann ferner in freiwilliger und abſichtlicher Armuth, die nicht nur per accidens entſteht, indem das Eigenthum weggegeben wird, um fremde Leiden zu mildern, ſondern hier ſchon Zweck an ſich iſt, dienen ſoll als ſtete Mortifikation des Willens, damit nicht die Befriedigung der Wünſche, die Süße des Lebens, den Willen wieder aufrege, gegen welchen die Selbſterkenntniß Abſcheu gefaßt hat. Der zu dieſem Punkt Gelangte ſpürt als belebter Leib, als konkrete Willenserſcheinung, noch immer die Anlage zum Wollen jeder Art: aber er unterdrückt ſie abſichtlich, indem er ſich zwingt nichts zu thun von allem was er wohl möchte, hingegen alles zu thun was er nicht möchte, ſelbſt wenn es keinen weitern Zweck hat, als eben den, zur Mortifikation des Willens zu dienen. Darum iſt ihm dann auch jedes von Außen, durch Zufall oder fremde Bosheit auf ihn kommende Leiden willkommen, jeder Schaden, jede Schmach, jede Beleidigung: er empfängt ſie freudig, als die Gelegenheit ſich ſelber die Gewißheit zu geben, daß er den Willen nicht mehr bejaht, ſondern freudig die Partei jedes Feindes der Willenserſcheinung, die ſeine eigene Perſon iſt, ergreift. Er erträgt daher ſolche Schmach und Leiden mit unerſchöpflicher Geduld und Sanftmuth, vergilt alles Böſe, ohne Oſtentation, mit Gutem, und läßt das Feuer des Zornes ſo wenig als das der Begierde je in ſich wieder erwachen. — Wie den Willen ſelbſt, ſo mortifizirt er die Sichtbarkeit, die Objektität deſſelben, den Leib: er nährt ihn kärglich, damit ſein üppiges Blühen und Gedeihen nicht auch den Willen, deſſen bloßer Ausdruck und Spiegel er iſt, neu belebe und ſtärker anrege. So greift er zum Faſten, ja er greift zur Kaſteiung und Selbſtpeinigung, um durch ſtetes Entbehren und Leiden den Willen mehr und mehr zu brechen und zu tödten, den er als die Quelle des eigenen und der Welt leidenden Daſeyns erkennt und verabſcheut. — Kommt endlich der Tod, der dieſe Erſcheinung jenes Willens auflöſt, deſſen Weſen hier durch freie Verneinung ſeiner ſelbſt ſchon längſt, bis auf den ſchwachen Reſt, der als Belebung dieſes Leibes erſchien, abgeſtorben war; ſo iſt er, als erſehnte Erlöſung, hoch willkommen und wird freudig empfangen. Mit ihm endigt hier nicht, wie bei Andern, bloß die Erſcheinung; ſondern das Weſen ſelbſt iſt aufgehoben, welches hier nur noch in der Erſcheinung und durch ſie ein ſchwaches Daſeyn hatte: welches letzte mürbe Band nun auch zerreißt. Für den, welcher ſo endet, hat zugleich die Welt geendigt.

Und was ich hier mit ſchwacher Zunge und nur in allgemeinen Ausdrücken geſchildert, iſt nicht etwa ein ſelbſterfundenes philoſophiſches Mährchen und nur von heute: nein, es war das beneidenswerthe Leben gar vieler Heiligen und ſchöner Seelen unter den Chriſten und noch mehr unter den Hindus, auch unter andern Glaubensgenoſſen. So ſehr verſchiedene Dogmen auch ihrer Vernunft eingeprägt waren, ſprach dennoch ſich die innere, unmittelbare, intuitive Erkenntniß, von welcher allein alle Tugend und Heiligkeit ausgehn kann, auf die gleiche und nämliche Weiſe durch den Lebenswandel aus. Denn auch hier zeigt ſich der in unſrer ganzen Betrachtung ſo wichtige und überall durchgreifende, bisher zu wenig beachtete, große Unterſchied zwiſchen der intuitiven und der abſtrakten Erkenntniß. Zwiſchen beiden iſt eine weite Kluft, über welche, in Hinſicht auf die Erkenntniß des Weſens der Welt, allein die Philoſophie führt. Intuitiv nämlich, oder in concreto, iſt ſich eigentlich jeder Menſch aller philoſophiſchen Wahrheiten bewußt: ſie aber in ſein abſtraktes Wiſſen, in die Reflexion zu bringen, iſt das Geſchäft des Philoſophen, der weiter nichts ſoll, noch kann.

Vielleicht iſt alſo hier zum erſten Male, abſtrakt und rein von allem Mythiſchen, das innere Weſen der Heiligkeit, Selbſtverleugnung, Ertödtung des Eigenwillens, Asketik, ausgeſprochen als *Verneinung des Willens zum Leben*, eintretend, nachdem ihm die vollendete Erkenntniß ſeines eigenen Weſens zum Quietiv alles Wollens geworden. Hingegen unmittelbar erkannt und durch die That ausgeſprochen haben es alle jene Heiligen und Asketen, die, bei gleicher innerer Erkenntniß, eine ſehr verſchiedene Sprache führten, gemäß den Dogmen, die ſie einmal in ihre Vernunft aufgenommen hatten und welchen zufolge ein Indiſcher Heiliger, ein Chriſtlicher, ein Lamaiſcher, von ſeinem eigenen Thun, jeder ſehr verſchiedene Rechenſchaft geben muß, was aber für die Sache ganz gleichgültig iſt. Ein Heiliger kann voll des abſurdeſten Aberglaubens ſeyn, oder er kann umgekehrt ein Philoſoph ſeyn: beides gilt gleich. Sein Thun allein beurkundet ihn als Heiligen, und dieſes geht, in ethiſcher Hinſicht, nicht aus der abſtrakten, ſondern aus der intuitiv aufgefaßten, unmittelbaren Erkenntniß der Welt und ihres Weſens hervor, und wird von ihm nur zur Befriedigung ſeiner Vernunft durch irgend ein Dogma ausgelegt. Es iſt daher ſowenig nöthig, daß der Heilige ein Philoſoph, als daß der Philoſoph ein Heiliger ſei: ſo wie es nicht nöthig iſt, daß ein vollkommen ſchöner Menſch ein großer Bildhauer, oder daß ein großer Bildhauer auch ſelbſt ein ſchöner Menſch ſei. Das ganze Weſen der Welt abſtrakt, allgemein und deutlich in Begriffen zu wiederholen, und es ſo als reflektirtes Abbild in bleibenden und ſtets bereit liegenden Begriffen der Vernunft niederzulegen: dieſes und nichts anderes iſt Philoſophie. Ich erinnere an die im erſten Buche angeführte Stelle des Bako von Verulam.

Aber eben auch nur abſtrakt und allgemein und daher kalt iſt meine obige Schilderung der Verneinung des Willens zum Leben, oder des Wandels einer ſchönen Seele, eines reſignirten, freiwillig büßenden Heiligen. Wie die Erkenntniß, aus welcher die Verneinung des Willens hervorgeht, eine intuitive iſt und keine abſtrakte; ſo findet ſie ihren vollkommenen Ausdruck auch nicht in abſtrakten Begriffen, ſondern allein in der That und dem Wandel. Daher um völliger zu verſtehn, was wir philoſophiſch als Verneinung des Willens zum Leben ausdrücken, hat man die Beiſpiele aus der Erfahrung und Wirklichkeit kennen zu lernen. Freilich wird man ſie nicht in der täglichen Erfahrung antreffen: nam omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt, ſagt Spinoza vortrefflich. Man wird ſich alſo, wenn nicht durch ein beſonders günſtiges Schickſal zum Augenzeugen gemacht, mit den Lebensbeſchreibungen ſolcher Menſchen begnügen müſſen. Die Indiſche Litteratur iſt, wie wir ſchon aus dem Wenigen, was wir bis jetzt durch Ueberſetzungen kennen, ſehn, ſehr reich an Schilderungen des Lebens der Heiligen, der Büßenden, Saniaſſis genannt. Selbſt die bekannte, wiewohl keineswegs in jeder Hinſicht lobenswerthe Mythologie des Indous par Mad. de Polier enthält viele vortreffliche Beiſpiele dieſer Art. (beſonders im 13ten Kap. des 2ten Bandes.) Auch unter den Chriſten fehlt es nicht an Beiſpielen zu der bezweckten Erläuterung. Man leſe die meiſtens ſchlecht geſchriebenen Biographien derjenigen Perſonen, welche bald heilige Seelen, bald Pietieſten, Quietiſten, fromme Schwärmer u. ſ. w. genannt ſind. Sammlungen ſolcher Biographien ſind zu verſchiedenen Zeiten gemacht, wie Terſteegen's Leben heiliger Seelen, Reiz's Geſchichte der Wiedergebornen, ganz neuerlich eine Sammlung von Kanne, die unter vielem Schlechten doch auch manches Gute enthält, wohin ich beſonders das Leben der Beata Sturmin zähle. Vorzüglich aber kann ich als ein höchſt ausführliches und vollkommnes Exempel und eine faktiſche Erläuterung der von mir aufgeſtellten Begriffe die Autobiographie der Frau von Guion empfehlen, welche ſchöne und große Seele, deren Andenken mich ſtets mit Ehrfurcht erfüllt, kennen zu lernen und dem Vortrefflichen ihrer Geſinnung, mit Nachſicht gegen den Aberglauben ihrer Vernunft, Gerechtigkeit wiederfahren zu laſſen, jedem Menſchen beſſerer Art eben ſo erfreulich ſeyn muß, als jenes Buch bei den Gemeindenkenden, d. h. der Mehrzahl, ſtets in ſchlechtem Kredit ſtehn wird, weil durchaus und überall Jeder nur das ſchätzen kann, was ihm einigermaaßen analog iſt und wozu er wenigſtens eine ſchwache Anlage hat. Dies gilt wie vom Intellektuellen, ſo auch vom Ethiſchen. Man kann ferner als ein hiehergehöriges Beiſpiel die bekannte franzöſiſche Biographie Spinoza's betrachten, wenn man als Schlüſſel zu derſelben jenen herrlichen Eingang zu ſeiner ſehr ungenugenden Abhandlung de emendatione intellectus gebraucht, welche Stelle ich zugleich als das wirkſamſte mir bekannt gewordene Beſänftigungsmittel des Sturms der Leidenſchaften anempfehlen kann. Endlich hat ſelbſt der große Göthe, ſo ſehr er Grieche iſt, es nicht ſeiner unwürdig gehalten, uns dieſe ſchönſte Seite der Menſchheit im verdeutlichenden Spiegel der Dichtkunſt zu zeigen, indem er uns in den „Bekenntniſſen einer ſchönen Seele“ das Leben der Fräulein Klettenberg idealiſirt darſtellte und ſpäter, in ſeiner eigenen Biographie, auch hiſtoriſche Nachricht davon gab. — Die Weltgeſchichte wird zwar immer und muß von den Menſchen ſchweigen, deren Wandel die beſte und allein ausreichende Erläuterung dieſes wichtigen Punktes unſrer Betrachtung iſt. Denn der Stoff der Weltgeſchichte iſt ein ganz andrer, ja entgegengeſetzter, nämlich nicht das Verneinen und Aufgeben des Willens zum Leben, ſondern eben ſein Bejahen und Erſcheinen in unzähligen Individuen, in welchem ſeine Entzweiung mit ſich ſelbſt, auf dem höchſten Gipfel ſeiner Objektivation, mit vollendeter Deutlichkeit hervortritt, und nun uns bald die Ueberlegenheit des Einzelnen durch ſeine Klugheit, bald die Gewalt der Menge durch ihre Maſſe, bald die Macht des ſich zum Schickſal perſoniſizirenden Zufalls, immer die Vergeblichkeit und Nichtigkeit des ganzen Strebens vor Augen bringt. Uns aber, die wir hier nicht den Faden der Erſcheinungen in der Zeit verfolgen, ſondern als Philoſophen die ethiſche Bedeutung der Handlungen zu erforſchen ſuchen und dieſe hier zum alleinigen Maasſtabe für das uns Bedeutſame und Wichtige nehmen, wird doch wohl keine Scheu vor der ſtets bleibenden Stimmenmehrheit der Gemeinheit und Plattheit abhalten zu bekennen, daß die größte, wichtigſte und bedeutſamſte Erſcheinung, welche die Welt aufzeigen kann, nicht der Welteroberer iſt, ſondern der Weltüberwinder, alſo in der That nichts anderes, als der ſtille und unbemerkte Lebenswandel eines ſolchen Menſchen, dem diejenige Erkenntniß aufgegangen iſt, in Folge welcher er jenen Alles erfüllenden und in Allem treibenden und ſtrebenden Willen zum Leben aufgiebt und verneint, deſſen Freiheit erſt hier, in ihm allein, hervortritt, wodurch nunmehr ſein Thun das grade Gegentheil des gewöhnlichen wird. Für den Philoſophen ſind alſo in dieſer Hinſicht jene Lebensbeſchreibungen heiliger, ſich ſelbſt verleugnender Menſchen, ſo ſchlecht ſie auch meiſtens geſchrieben, ja mit Aberglauben und Unſinn vermiſcht vorgetragen ſind, doch, durch die Bedeutſamkeit des Stoffes, ungleich belehrender und wichtiger, als ſelbſt Plutarchos und Livius.

Zur näheren und vollſtändigen Kenntniß deſſen, was wir, in der Abſtraktion und Allgemeinheit imſerer Darſtellungsweiſe, als Verneinung des Willens zum Leben ausdrücken, wird ferner ſehr viel beitragen die Betrachtung der in dieſem Sinn und von Menſchen die dieſes Geiſtes voll waren gegebenen ethiſchen Vorſchriften, und dieſe werden zugleich zeigen, wie alt unſre Anſicht iſt, ſo neu auch der rein philoſophiſche Ausdruck derſelben ſeyn mag. Das uns zunächſt liegende iſt das Chriſtenthum, deſſen Ethik ganz in dem angegebenen Geiſte iſt und nicht nur zu den höchſten Graden der Liebe, ſondern auch zur Entſagung führt, welche letztere Seite zwar ſchon in den Schriften der Apoſtel als Keim ſehr deutlich vorhanden iſt, jedoch erſt ſpäter ſich völlig entwickelt und explicite ausgeſprochen wird. Wir finden von den Apoſteln vorgeſchrieben: Liebe zum Nächſten, der Selbſtliebe gleichwiegend, Wohlthätigkeit, Vergeltung des Haſſes mit Liebe und Wohlthun, Geduld, Sanftmuth, Ertragung aller möglichen Beleidigungen ohne Widerſtand, Enthaltſamkeit in der Nahrung zur Unterdrückung der Luſt, Widerſtand dem Geſchlechtstriebe, wenn man es vermag, gänzlich. Wir ſehn hier ſchon die erſten Stufen der Aſketik oder eigentlichen Verneinung des Willens. Dieſe Richtung entwickelte ſich bald mehr und mehr und gab den Büßenden, den Anachoreten und dem Mönchthum den Urſprung, welcher an ſich rein und heilig war, aber eben darum dem größten Theil der Menſchen ganz unangemeſſen, daher das ſich daraus Entwickelnde nur Heuchelei und Abſcheulichkeit ſeyn konnte. Bei weiter gebildetem Chriſtenthum ſehn wir nun jenen aſketiſchen Keim ſich zur vollen Blüthe entfalten in den Schriften der Chriſtlichen Heiligen und Myſtiker. Dieſe predigen neben der reinſten Liebe auch völlige Reſignation, freiwillige gänzliche Armuth, wahre Gelaſſenheit, vollkommne Gleichgültigkeit gegen alle weltliche Dinge, Abſterben dem eigenen Willen und Wiedergeburt in Gott, gänzliches Vergeſſen der eigenen Perſon und Verſenken in die Anſchauung Gottes. Eine vollſtändige Darſtellung davon findet man in des Fénelon explication des maximes des Saints sur la vie intérieure. Aber wohl nirgends iſt der Geiſt des Chriſtenthums in dieſer ſeiner Entwickelung ſo vollkommen und kräftig ausgeſprochen, als in dem bekannten ſehr alten und vortrefflichen Buche, „die Teutſche Theologie“ von welchem Luther, in der dazu geſchriebenen Vorrede, ſagt, daß er aus keinem Buche, die Bibel und den Auguſtin (den er als Auguſtiner wohl nur honoris causa nennt) ausgenommen, mehr gelernt, was Gott, Chriſtus und der Menſch ſei, als eben aus dieſem. Die darin gegebenen Vorſchriften und Lehren ſind die vollſtändigſte Auseinanderſetzung deſſen, was wir die Verneinung des Willens zum Leben nennen. In demſelben vortrefflichen Geiſte geſchrieben, obwohl jenem noch älteren Werke nicht ganz gleich zu ſchätzen ſind Taulers „medulla animae,“ und deſſen „Nachfolgung des armen Leben Chriſti.“

Nun aber noch weiter entfaltet, vielſeitiger ausgeſprochen und lebhafter dargeſtellt, als in der Chriſtlichen Kirche und occidentaliſchen Welt geſchehn konnte, finden wir dasjenige was wir Verneinung des Willens zum Leben genannt haben, in den uralten Werken der Sanſkritſprache. Daß jene wichtige ethiſche Anſicht des Lebens hier eine noch weitergehende Entwickelung und entſchiedeneren Ausdruck erlangen konnte, iſt vielleicht hauptſächlich dem zuzuſchreiben, daß ſie hier nicht von einem ihr ganz fremden Element beſchränkt wurde, wie im Chriſtenthum die Jüdiſche Glaubenslehre iſt, zu welcher der erhabene Urheber jenes ſich nothwendig theils bewußt und theils vielleicht ſelbſt unbewußt bequemen und anfügen mußte und wodurch das Chriſtenthum aus zwei ſehr heterogenen Beſtandtheilen zuſammengeſetzt iſt, von denen ich den rein ethiſchen vorzugsweiſe, ja ausſchließlich den Chriſtlichen nennen möchte und ihn von dem vorgefundenen Jüdiſchen Dogmatismus dadurch unterſcheiden. Wenn, wie ſchon öfter und beſonders in jetziger Zeit befürchtet worden iſt, jene vortreffliche und heilbringende Religion einmal gänzlich in Verfall gerathen könnte; ſo würde ich den Grund deſſelben allein darin ſuchen, daß ſie nicht aus einem einfachen, ſondern aus zwei urſprünglich heterogenen und nur mittelſt des Weltlaufs zur Verbindung gekommenen Elementen beſteht, durch deren aus ihrer ungleichen Verwandſchaft und Reaktion zum herangerückten Zeitgeiſt, entſpringende Zerſetzung, in ſolchem Fall die Auflöſung hätte erfolgen müſſen, nach welcher ſelbſt jedoch der rein ethiſche Theil noch immer unverſehrt bleiben müßte, weil er unzerſtörbar iſt. — In der Ethik der Hindus nun, wie wir ſie ſchon jetzt, ſo unvollkommen unſre Kenntniß ihrer Litteratur auch noch iſt, auf das mannigfaltigſte und kräftigſte ausgeſprochen finden in den Vedas, Puranas, Dichterwerken, Mythen, Legenden ihrer Heiligen, Denkſprüchen und Lebensregeln *), ſehn wir vorgeſchrieben: Liebe des Nächſten mit völliger Verleugnung aller

---

*) Man ſehe z. B. Oupne k'hat, studio Anquetil du Perron, Vol. II. N. 138, 144, 145, 146. — Mythologie des Indous par Mad. de Polier, Vol. 2, chap. 13, 14, 15, 16, 17. — Aſiatiſches Magazin von Klaproth im 1ſten Bde.: über die Fo-Religion: — ebendaſelbſt Bhaguat-Geeta oder Geſpräche zwiſchen Kreeshna und Arjoon: — im 2ten Bde Moha-Mudgava. — Dann Institutes of Hindu-Law, or the ordinances of Menu, from the Sanskrit by Wm. Jones: Teutſch von Hüttner 1797: beſonders das 6te und 12te Kap. — Endlich viele Stellen in den Asiatik researches.

Selbſtliebe; Wohlthätigkeit bis zum Weggeben des täglich ſauer Erworbenen, gränzenloſe Geduld gegen alle Beleidiger; Vergeltung alles Böſen, ſo arg es auch ſeyn mag, mit Gutem und Liebe; freiwillige und freudige Erduldung jeder Schmach; Enthaltung aller thieriſchen Nahrung; völlige Keuſchheit und Entſagung aller Wolluſt für den, welcher eigentliche Heiligkeit anſtrebt; Wegwerfung alles Eigenthums, Verlaſſung jedes Wohnorts, aller Angehörigen, tiefe gänzliche Einſamkeit, zugebracht in ſtillſchweigender Betrachtung, mit freiwilliger Buße und ſchrecklicher, langſamer Selbſtpeinigung zur gänzlichen Mortifikation des Willens, welche zuletzt bis zum freiwilligen Tode geht durch Hunger, auch durch Entgegengehn den Krokodilen, auch durch Hinwerfen unter die Räder des unter Geſang, Jubel und Tanz der Bajaderen die Götterbilder umherfahrenden ungeheuren Wagens. Und dieſen Vorſchriften, deren Urſprung über vier Jahrtauſende weit hinausreicht, wird auch noch jetzt, ſo entartet in vielen Stücken jenes Volk iſt, noch immer nachgelebt, von Einzelnen ſelbſt bis zu den äußerſten Extremen. Was ſich ſo lange, unter einem ſo viele Millionen umfaſſenden Volke in Ausübung erhielt, kann nicht willkürlich erſonnene Grille ſeyn, ſondern muß im Weſen der Menſchheit ſeinen Grund haben. Aber hiezu kommt, daß man ſich nicht genugſam verwundern kann über die Einſtimmung welche man findet, wenn man das Leben eines Chriſtlichen Büßenden oder Heiligen und das eines Indiſchen lieſt. Bei ſo grundverſchiedenen Dogmen, Sitten und Umgebungen iſt das Streben und das innere Leben Beider ganz das ſelbe. So auch in den Vorſchriften für Beide: ſo z. B. redet Tauler von der gänzlichen Armuth, welche man ſuchen ſoll und welche darin beſteht, daß man ſich alles deſſen völlig begiebt und entäußert, daraus man irgend einen Troſt oder weltliches Genügen ſchöpfen könnte: offenbar, weil dieſes alles dem Willen immer neue Nahrung giebt, auf deſſen gänzliches Abſterben es abgeſehn iſt: und als Indiſches Gegenſtück ſehn wir in den Vorſchriften des Fo dem Saniaſſi, der ohne Wohnung und ganz ohne irgend ein Eigenthum ſeyn ſoll, noch zuletzt anbefohlen, daß er auch nicht öfter ſich unter denſelben Baum lege, damit er auch nicht zu dieſem Baum irgend eine Vorliebe oder Neigung faſſe. So große Uebereinſtimmung, bei ſo verſchiedenen Zeiten und Völkern iſt ein faktiſcher Beweis, daß hier nicht, wie optimiſtiſche Plattheit es gern behauptet, eine Verſchrobenheit und Verrücktheit der Geſinnung, ſondern eine weſentliche und nur durch ihre Trefflichkeit ſich ſelten hervorthuende Seite der menſchlichen Natur ſich ausſpricht.

Ich habe nunmehr die Quellen angegeben, aus welchen man unmittelbar und aus dem Leben geſchöpft die Phänomene kennen lernen kann, durch welche ſich die Verneinung des Willens zum Leben ausſpricht, welche zwar gewiſſermaaßen der wichtigſte Punkt unſrer ganzen Betrachtung iſt, dennoch von mir nur ganz im Allgemeinen dargeſtellt wurde, da es beſſer iſt auf diejenigen zu verweiſen, die aus unmittelbarer Erfahrung reden, als durch ſchwächere Wiederholung des von ihnen Geſagten dieſes Buch ohne Noth noch mehr anſchwellen zu laſſen.

Nur noch Weniges will ich, zur allgemeinen Bezeichnung ihres Zuſtandes, hinzufügen. Wie wir oben den Böſen durch die Heftigkeit ſeines Wollens beſtändige, verzehrende, innere Qual leiden und den grimmigen Durſt des Eigenwillens zuletzt, wenn alle

Objekte des Wollens erſchöpft ſind, am Anblick fremder Pein fühlen ſahen; ſo iſt dagegen der, in welchem die Verneinung des Willens zum Leben aufgegangen iſt, ſo arm, freudelos und voll Entbehrungen ſein Zuſtand, von Außen geſehn, auch iſt, voll innerer Freudigkeit und wahrer Himmelsruhe. Es iſt nicht der unruhige Lebensdrang, die jubelnde Freude, welche heftiges Leiden zur vorhergegangenen oder nachfolgenden Bedingung hat, wie ſie den Wandel des lebensluſtigen Menſchen ausmachen; ſondern es iſt ein unerſchütterlicher Friede, eine tiefe Ruhe und innige Heiterkeit, ein Zuſtand, zu dem wir, wenn er uns vor die Augen oder die Einbildungskraft gebracht wird, nicht ohne die größte Sehnſucht blicken können, indem wir ihn ſogleich als das allein Rechte, alles andere unendlich überwiegende anerkennen, zu welchem unſer beßrer Geiſt uns das große sapere aude zuruft. Wir fühlen dann wohl, daß jede der Welt abgewonnene Erfüllung unſrer Wünſche doch nur dem Almoſen gleicht, welches den Bettler heute am Leben erhält, damit er morgen wieder hungere; die Reſignation dagegen dem ererbten Landgut: es entnimmt den Beſitzer aller Sorgen auf immer.

Es iſt uns aus dem 3ten Buche erinnerlich, wie die äſthetiſche Freude am Schönen, einem großen Theil nach, darin beſteht, daß wir in den Zuſtand der reinen Kontemplation tretend, für den Augenblick allem Wollen, d. h. allen Wünſchen und Sorgen enthoben, gleichſam uns ſelbſt los werden, nicht mehr das zum Behuf ſeines beſtändigen Wollens erkennende Individuum, das Korrelat des einzelnen Dinges, dem die Objekte zu Motiven werden, ſondern das willensreine, ewige Subjekt des Erkennens, das Korrelat der Idee ſind, und wir wiſſen, daß dieſe Augenblicke, wo wir vom grimmen Willensdrange erlöſt, gleichſam aus dem ſchweren Erdenäther auftauchen, die ſeeligſten ſind, welche wir kennen. Hieraus können wir abnehmen, wie ſeelig das Leben eines Menſchen ſeyn muß, deſſen Wille nicht auf Augenblicke, wie beim Genuß des Schönen, ſondern auf immer beſchwichtigt iſt, ja gänzlich erloſchen, bis auf jenen letzten glimmenden Funken, der den Leib erhält und mit dieſem erlöſchen wird. Ein ſolcher Menſch, der, nach vielen bittern Kämpfen gegen ſeine eigene Natur, endlich ganz überwunden hat, iſt nur noch als rein erkennendes Weſen, als ungetrübter Spiegel der Welt übrig. Ihn kann nichts mehr ängſtigen, nichts mehr bewegen: denn alle die tauſend Fäden des Wollens, welche uns an die Welt gebunden halten und als Begierde, Furcht, Neid, Zorn, uns hin und her reißen, unter beſtändigem Schmerz, hat er abgeſchnitten. Er blickt nun ruhig und lächelnd zurück auf die Gaukelbilder dieſer Welt, die einſt auch ſein Gemüth zu bewegen und zu peinigen vermochten, die aber jetzt ſo gleichgültig vor ihm ſtehn, wie die Schachfiguren nach geendigtem Spiel, oder wie am Morgen die abgeworfenen Maskenkleider, deren Geſtalten uns in der Faſchingsnacht neckten und beunruhigten. Das Leben und ſeine Geſtalten ſchweben nur noch vor ihm wie eine flüchtige Erſcheinung, wie dem Halberwachten ein leichter Morgentraum, durch den ſchon die Wirklichkeit durchſchimmert und der nicht mehr täuſchen kann: und eben auch wie dieſer verſchwinden ſie zuletzt, ohne gewaltſamen Uebergang. Aus dieſen Betrachtungen können wir verſtehn lernen, in welchem Sinn die Guion, gegen das Ende ihrer Lebensbeſchreibung, ſich oft ſo äußert: „Mir iſt alles gleichgültig: ich kann nichts mehr wollen: ich weiß oft nicht, ob ich da bin oder nicht.“ — Auch ſei es mir vergönnt, um auszudrücken, wie nach dem Abſterben des Willens, der Tod des Leibes (der ja nur die Erſcheinung des Willens iſt, mit deſſen Aufhebung er daher alle Bedeutung verliert) nun nichts bitteres mehr haben kann, ſondern ſehr willkommen iſt, — die eigenen Worte jener heiligen Büßerin herzuſetzen, obwohl ſie nicht zierlich gewendet ſind: „Midi de la gloire; jour aù il n'y a plus de nuit; vie qui ne craint plus la mort , dans la mort même: parceque la mort a vaincu la mort, et que celui qui a souffert la première mort, ne goutera plus la seconde mort.“ (Vie de Mad. de Guion. Vol. 2, p. 13.)

Indeſſen dürfen wir doch nicht meinen, daß nachdem durch die zum Quietiv gewordene Erkenntniß, die Verneinung des Willens zum Leben einmal eingetreten iſt, ſie nun nicht mehr wanke und man auf ihr raſten könne, wie auf einem erworbenen Eigenthum. Vielmehr muß ſie durch ſteten Kampf immer aufs Neue errungen werden. Denn, da der Leib der Wille ſelbſt iſt, nur in der Form der Objektität, oder als Erſcheinung in der Welt als Vorſtellung; ſo iſt, ſo lange der Leib lebt, auch noch der ganze Wille zum Leben ſeiner Möglichkeit nach da und ſtrebt ſtets in die Wirklichkeit zu treten und von Neuem mit ſeiner ganzen Gluth zu entbrennen. Daher finden wir im Leben heiliger Menſchen jene geſchilderte Ruhe und Seeligkeit nur als die Blüthe, welche hervorgeht aus der ſteten Ueberwindung des Willens, und ſehn als den Boden welchem ſie entſprießt den beſtändigen Kampf mit dem Willen zum Leben: denn dauernde Ruhe kann auf Erden Keiner haben. Wir ſehn daher die Geſchichten des innern Lebens der Heiligen voll von Seelenkämpfen, Anfechtungen und Verlaſſenheit von der Gnade, d. h. von derjenigen Erkenntnißweiſe, welche, alle Motive unwirkſam machend, als allgemeines Quietiv alles Wollen beſchwichtigt, den tiefſten Frieden giebt und das Thor der Freiheit öffnet. Daher auch ſehn wir diejenigen, welche einmal zur Verneinung des Willens gelangt ſind, ſich mit aller Anſtrengung auf dieſem Wege erhalten, durch ſich abgezwungene Entſagungen jeder Art, durch eine büßende, harte Lebensweiſe und das Aufſuchen des ihnen Unangenehmen: alles, um den ſtets wieder aufſtrebenden Willen zu dämpfen. Daher endlich, weil ſie den Werth der Erlöſung ſchon kennen, ihre ängſtliche Sorgſamkeit für die Erhaltung des errungenen Heils, ihre Gewiſſensſkrupel bei jedem unſchuldigen Genuß, oder bei jeder kleinen Regung ihrer Eitelkeit, welche auch hier am letzten ſtirbt, ſie, von allen Neigungen des Menſchen die unzerſtörbarſte, thätigſte und thörichteſte. — Unter dem ſchon öfter von mir gebrauchten Ausdruck Asketik verſtehe ich, im engern Sinne, dieſe vorſätzliche Brechung des Willens durch Verſagung des Angenehmen und Aufſuchen des Unangenehmen, die ſelbſtgewählte büßende Lebensart und Selbſtkaſteiung, zur anhaltenden Mortifikation des Willens.

Wenn wir nun dieſe von den ſchon zur Verneinung des Willens Gelangten ausüben ſehn, um ſich dabei zu erhalten; ſo iſt auch das Leiden überhaupt, wie es vom Schickſal verhängt wird, ein zweiter Weg (δευτερος πλους) um zu jener Verneinung zu gelangen: ja, wir können annehmen, daß die Meiſten nur auf dieſem dahin kommen und daß es das ſelbſt empfundene, nicht das bloß erkannte Leiden iſt, was am häufigſten die völlige Reſignation herbeiführt, oft erſt bei der Nähe des Todes. Denn nur bei Wenigen reicht die bloße Erkenntniß, welche das principium individuationis durchſchauend, erſtlich die vollkommenſte Güte der Geſinnung und allgemeine Menſchenliebe hervorbringt, und endlich alle Leiden der Welt ſie als ihre eigenen erkennen läßt, hin, um die Verneinung des Willens herbeizuführen. Selbſt bei dem, welcher ſich dieſem Punkte nähert, iſt faſt immer der erträgliche Zuſtand der eigenen Perſon, die Schmeichelei des Augenblicks, die Lockung der Hoffnung und die ſich immer wieder anbietende Befriedigung des Willens, d. i. der Luſt, ein ſtetes Hinderniß der Verneinung des Willens und eine ſtete Verſuchung zu erneuerter Bejahung deſſelben: daher man in dieſer Hinſicht alle jene Lockungen als Teufel perſonifizirt hat. Meiſtens muß daher durch das größte eigene Leiden der Wille gebrochen ſeyn, ehe deſſen Selbſtverneinung eintritt. Dann ſehn wir den Menſchen, nachdem er durch alle Stufen der größten Leiden, unter dem heftigſten Widerſtreben, zum Rande der Verzweiflung gebracht iſt, plötzlich in ſich gehn, ſich und die Welt erkennen, ſein ganzes Weſen ändern, ſich über ſich ſelbſt und alles Leiden erheben und, wie durch daſſelbe gereinigt und geheiligt, in unanfechtbarer Ruhe, Seeligkeit und Erhabenheit willig Allem entſagen, was er vorhin mit der größten Heftigkeit wollte, und den Tod freudig empfangen. Es iſt der aus der läuternden Flamme des Leidens plötzlich hervortretende Silberblick der Verneinung des Willens zum Leben, d. h. der Erlöſung. Selbſt die welche ſehr böſe waren, ſehn wir bisweilen durch die größten Leiden bis zu dieſem Grade geläutert: ſie ſind Andre geworden und völlig umgewandelt: die früheren Miſſethaten ängſtigen daher auch ihr Gewiſſen jetzt nicht mehr: doch büßen ſie ſolche gern mit dem Tode und ſehn willig die Erſcheinung jenes Willens enden, der ihnen jetzt fremd und zum Abſcheu iſt. Von dieſer durch großes Unglück und die Verzweifelung an aller Rettung herbeigeführten Verneinung des Willens hat uns eine deutliche und anſchauliche Darſtellung, wie mir ſonſt keine in der Poeſie bekannt iſt, der große Göthe, in ſeinem unſterblichen Meiſterwerke, dem Fauſt, gegeben, an der Leidensgeſchichte des Gretchens. Dieſe iſt ein vollkommnes Muſterbild des zweiten Weges, der zur Verneinung des Willens führt, nicht, wie der erſte, durch die bloße Erkenntniß des Leidens einer ganzen Welt, das man ſich freiwillig aneignet; ſondern durch den ſelbſtempfundenen, eigenen überſchwenglichen Schmerz. Zwar führen ſehr viele Trauerſpiele ihren gewaltig wollenden Helden zuletzt auf dieſen Punkt der gänzlichen Reſignation, wo dann gewöhnlich der Wille zum Leben und ſeine Erſcheinung zugleich endigen: aber keine mir bekannte Darſtellung bringt das Weſentliche jener Umwandelung ſo deutlich und rein von allem Nebenwerk vor die Augen, wie die erwähnte im Fauſt.

Im wirklichen Leben ſehn wir jene Unglücklichen, welche das größte Maas des Leidens zu leeren haben, da ſie, nachdem ihnen alle Hoffnung gänzlich genommen iſt, bei voller Geiſteskraft, einem ſchmählichen, gewaltſamen, oft quaalvollen Tode auf dem Schaffot entgegen gehn, ſehr häufig auf ſolche Weiſe umgewandelt. Wir dürfen zwar nicht annehmen, daß zwiſchen ihrem Karakter und dem der meiſten Menſchen ein ſo großer Unterſchied iſt, wie ihr Schickſal angiebt, ſondern haben letzteres größtentheils den Umſtänden zuzuſchreiben: ſie ſind jedoch ſchuldig und in beträchtlichem Grade böſe. Nun ſehn wir aber viele von ihnen, nachdem völlige Hoffnungsloſigkeit eingetreten iſt, auf die angegebene Weiſe umgewandelt. Sie zeigen jetzt wirkliche Güte der Geſinnung, wahren Abſcheu gegen das Begehn jeder im Mindeſten böſen oder liebloſen That: ſie vergeben ihren Feinden, und wären es ſolche durch die ſie unſchuldig litten, nicht bloß mit Worten und etwa aus heuchelnder Furcht vor den Richtern der Unterwelt; ſondern in der That und mit innigem Ernſt, und wollen durchaus keine Rache: ja, ihr Leiden und Sterben wird ihnen zuletzt lieb: denn die Verneinung des Willens zum Leben iſt eingetreten: ſie weiſen oft die dargebotene Rettung von ſich, ſterben gern, ruhig, ſeelig. Ihnen hat ſich, im Uebermaaß des Schmerzes, das letzte Geheimniß des Lebens offenbart, daß nämlich das Uebel und das Böſe, das Leiden und der Haß, der Gequälte und der Quäler, ſo verſchieden ſie auch der dem Satz vom Grunde folgenden Erkenntniß ſich zeigen, an ſich Eins ſind, Erſcheinung jenes einen Willens zum Leben, welcher ſeinen Widerſtreit mit ſich ſelbſt mittelſt des principii individuationis objektivirt: ſie haben beide Seiten, das Böſe und das Uebel, in vollem Maaße kennen gelernt, und indem ſie zuletzt die Identität beider einſehn, weiſen ſie jetzt beide zugleich von ſich, verneinen den Willen zum Leben. In welchen Mythen und Dogmen ſie ihrer Vernunft von dieſer intuitiven und unmittelbaren Erkenntniß und von ihrer Umwandlung Rechenſchaft ablegen, iſt, wie geſagt, ganz gleichgültig.

Nähe des Todes und Hoffnungsloſigkeit iſt übrigens zu einer ſolchen Läuterung durch Leiden nicht durchaus nothwendig. Auch ohne ſie kann durch großes Unglück und Schmerz die Erkenntniß des Widerſpruchs des Willens zum Leben mit ſich ſelbſt ſich gewaltſam aufdringen und die Nichtigkeit alles Strebens eingeſehn werden. Daher ſah man oft Menſchen, die ein ſehr bewegtes Leben im Drange der Leidenſchaften geführt, Könige, Helden, Glücksritter, plötzlich ſich ändern, zur Reſignation und Buße greifen, Einſiedler und Mönche werden. Hieher gehoren alle ächte Bekehrungsgeſchichten, z. B. auch die des Raimund Lullius, welche man in Tiedemanns Geiſt der ſpekulativen Philoſophie, Bd. 5, S. 59, leſen kann und die durch ihren ſonderbaren Anlaß merkwürdig iſt. — Eine ſolche Erkenntniß kann jedoch auch wieder mit ihrem Anlaß zugleich ſich entfernen, und der Wille zum Leben und mit ihm der vorige Karakter wiedereintreten. So ſehn wir den leidenſchaftlichen Benvenuto Cellini ein Mal im Gefängniß und ein andres Mal bei einer ſchweren Krankheit auf ſolche Weiſe umgewandelt werden, aber nach verſchwundenem Leiden wieder in den alten Zuſtand zurückfallen. Ueberhaupt geht aus dem Leiden die Verneinung des Willens keinesweges mit der Nothwendigkeit der Wirkung aus der Urſache hervor, ſondern der Wille bleibt frei. Denn hier iſt ja eben der einzige Punkt, wo ſeine Freiheit unmittelbar in die Erſcheinung eintritt. Bei jedem Leiden läßt ſich ein ihm an Heftigkeit überlegner und dadurch unbezwungener Wille denken. Daher erzählt Platon im Phädon von ſolchen, die bis zum Augenblick ihrer Hinrichtung ſchmauſen, trinken, Aphrodiſia genießen, bis in den Tod das Leben bejahend. Shakeſpear bringt uns im Kardinal Beaufort *) das fürchterliche Ende eines Ruchloſen vor die Augen, der verzweiflungsvoll ſtirbt, indem kein Leiden noch Tod den bis zur äußerſten Bosheit heftigen Willen brechen kann.

---

*) Henry VI, part the 2, Act 3, Sc. 3 —

Je heftiger der Wille, deſto greller die Erſcheinung ſeines Widerſtreits: deſto größer alſo das Leiden. Eine Welt, welche die Erſcheinung eines ungleich heftigeren Willens zum Leben wäre, als die gegenwärtige, würde um ſoviel größere Leiden aufweiſen: ſie wäre alſo eine Hölle.

Weil alles Leiden, indem es eine Mortifikation und Aufforderung zur Reſignation iſt, der Möglichkeit nach, eine heiligende Kraft hat; ſo iſt hieraus zu erklären, daß großes Unglück, tiefe Schmerzen ſchon an ſich eine gewiſſe Ehrfurcht einflößen. Ganz ehrwürdig wird uns aber der Leidende erſt dann, wann er, den Lauf ſeines Lebens als eine Kette von Leiden überblickend, oder einen großen und unheilbaren Schmerz betrauernd, doch nicht eigentlich auf die Verkettung von Umſtänden hinſieht, die grade ſein Leben in Trauer ſtürzten, und nicht bei jenem einzelnen großen Unglück, das ihn traf, ſtehn bleibt: — denn bis dahin folgt ſeine Erkenntniß noch dem Satze vom Grunde und klebt an der einzelnen Erſcheinung; er will auch noch immer das Leben, nur nicht unter den ihm gewordenen Bedingungen; — ſondern er ſteht erſt dann wirklich ehrwürdig da, wann ſein Blick ſich vom Einzelnen zum Allgemeinen erhoben hat, wann er ſein eignes Leiden nur als Beiſpiel des Ganzen betrachtet und ihm, indem er in ethiſcher Hinſicht genial wird, Ein Fall für tauſende gilt, daher dann das Ganze des Lebens, als weſentliches Leiden aufgefaßt, ihn zur Reſignation bringt. Dieſerwegen iſt es ehrwürdig, wenn in Göthe's Torquato Taſſo die Prinzeſſin ſich darüber ausläßt, wie ihr eigenes Leben und das der Ihrigen immer traurig und freudenlos geweſen ſei, und ſie dabei ganz ins Allgemeine blickt.

Einen ſehr edlen Karakter denken wir uns immer mit einem gewiſſen Anſtrich ſtiller Trauer, die nichts weniger iſt als beſtändige Verdrießlichkeit über die täglichen Widerwärtigkeiten (eine ſolche wäre ein unedler Zug und ließe böſe Geſinnung fürchten); ſondern ein aus der Erkenntniß hervorgegangenes Bewußtſeyn der Nichtigkeit aller Güter und des Leidens alles Lebens, nicht des eigenen allein. Doch kann ſolche Erkenntniß durch ſelbſterfahrenes Leiden zuerſt erweckt ſeyn, beſonders durch ein einziges großes, wie den Patrarka ein einziger unerfüllbarer Wunſch zu jener reſignirten Trauer über das ganze Leben gebracht hat, die uns aus ſeinen Werken ſo rührend anſpricht, weil die Daphne, welche er verfolgte, ſeinen Händen entſchwand, aber ſtatt ihrer ihm der unſterbliche Lorbeer zurückblieb. Wenn durch eine ſolche große und unwiderrufliche Verſagung vom Schickſal der Wille in gewiſſem Grade gebrochen iſt; ſo wird im Uebrigen faſt nichts mehr gewollt, und der Karakter zeigt ſich ſanft, traurig, edel, reſignirt. Wann endlich der Gram keinen beſtimmten Gegenſtand mehr hat, ſondern über das Ganze des Lebens ſich verbreitet: dann iſt er gewiſſermaaßen ein In-ſich-gehn, ein Zurückziehn, ein allmäliges Verſchwinden des Willens, deſſen Sichtbarkeit, den Leib, er ſogar leiſe, aber im Innerſten untergräbt, wobei der Menſch eine gewiſſe Ablöſung ſeiner Banden ſpürt, ein ſanftes Vorgefühl des ſich als Auflöſung des Leibes und des Willens zugleich ankündigenden Todes, daher dieſen Gram eine heimliche Freude begleitet, welche es, wie ich glaube, iſt, die das melancholiſcheſte aller Völker the joy of grief genannt hat. Doch liegt eben auch hier die Klippe der Empfindſamkeit, ſowohl für das Leben ſelbſt, als für deſſen Darſtellung im Dichten: wenn nämlich immer getrauert und immer geklagt wird, ohne daß man ſich zur Reſignation erhebt und ermannt; ſo hat man Erde und Himmel zugleich verloren und wäßrichte Sentimentalität übrig behalten. Nur indem das Leiden die Form bloßer reiner Erkenntniß annimmt und ſodann dieſe als Quietiv des Willens wahre Reſignation herbeiführt, iſt es der Weg zur Erlöſung und dadurch ehrwürdig. In dieſer Hinſicht aber fühlen wir beim Anblick jedes ſehr Unglücklichen eine gewiſſe Achtung, die der welche Tugend und Edelmuth uns abnöthigen verwandt iſt, und zugleich erſcheint dabei unſer eigener glücklicher Zuſtand wie ein Vorwurf. Wir können nicht umhin jedes Leiden, ſowohl das ſelbſtgefühlte, als das fremde, als eine wenigſtens mögliche Annäherung zur Tugend und Heiligkeit, hingegen Genüſſe und weltliche Befriedigungen als die Entfernung davon anzuſehn. Dies geht ſo weit, daß jeder Menſch der ein großes körperliches Leiden, oder ein ſchweres geiſtiges trägt, ja ſogar jeder, der nur eine die größte Anſtrengung erfordernde körperliche Arbeit im Schweiß ſeines Angeſichts und mit ſichtbarer Erſchöpfung verrichtet, dies alles aber mit Geduld und ohne Murren, daß, ſage ich, jeder ſolcher Menſch, wenn wir ihn mit inniger Aufmerkſamkeit betrachten, uns gleichſam vorkommt wie ein Kranker, der eine ſchmerzhafte Kur anwendet, den durch ſie verurſachten Schmerz aber willig und ſogar mit Befriedigung erträgt, indem er weiß, daß je mehr er leidet, deſto mehr auch der Krankheitsſtoff zerſtört wird und daher der gegenwärtige Schmerz das Maas ſeiner Heilung iſt.

Allem Bisherigen zufolge geht die Verneinung des Willens zum Leben, welche dasjenige iſt, was man gänzliche Reſignation oder Heiligkeit nennt, immer aus dem Quietiv des Willens hervor, welches die Erkenntniß ſeines innern Widerſtreits und ſeiner weſentlichen Nichtigkeit iſt, die ſich im Leiden alles Lebenden ausſprechen. Der Unterſchied, den wir als zwei Wege dargeſtellt haben, iſt, ob das bloß und rein *erkannte* Leiden, durch freie Aneignung deſſelben, mittelſt Durchſchauung des principii individuationis, oder ob das unmittelbar ſelbſt *empfundene* Leiden jene Erkenntniß hervorruft. Wahres Heil, Erlöſung vom Leben und Leiden, iſt ohne gänzliche Verneinung des Willens nicht zu denken. Bis dahin iſt Jeder nichts anderes, als dieſer Wille ſelbſt, deſſen Erſcheinung eine hinſchwindende Exiſtenz, ein immer nichtiges, ſtets vereiteltes Streben und die dargeſtellte Welt voll Leiden iſt, welcher Alle unwiderruflich auf gleiche Weiſe angehören. Denn wir fanden oben, daß dem Willen zum Leben das Leben ſtets gewiß iſt und ſeine einzige wirkliche Form die Gegenwart, der jene, wie auch Geburt und Tod in der Erſcheinung walten, nimmer entrinnen. Der Indiſche Mythos drückt dies dadurch aus, daß er ſagt: „ſie werden wiedergeboren." Der große ethiſche Unterſchied der Karaktere drückt dieſes aus, daß der Böſe unendlich weit davon entfernt iſt, zu der Erkenntniß zu gelangen, aus welcher die Verneinung des Willens hervorgeht und daher allen Qualen, welche im Leben als *möglich* erſcheinen, der Wahrheit nach, *wirklich* preisgegeben iſt, indem auch der etwa gegenwärtige glückliche Zuſtand ſeiner Perſon nur eine durch das principium individuationis vermittelte Erſcheinung und Blendwerk des Maja, der glückliche Traum des Bettlers, iſt. Die Leiden, welche er in der Heftigkeit und im Grimm ſeines Willensdranges über Andre verhängt, ſind das Maas der Leiden, deren eigene Erfahrung ſeinen Willen nicht brechen und zur endlichen Verneinung führen kann. Alle wahre und reine Liebe hingegen, ja ſelbſt alle freie Gerechtigkeit geht ſchon aus der Durchſchauung des principii individuationis hervor, welche, wenn ſie in voller Klarheit eintritt, die gänzliche Heiligung und Erlöſung herbeiführt, deren Phänomen der oben geſchilderte Zuſtand der Reſignation, der dieſe begleitende unerſchütterliche Friede und die höchſte Freudigkeit im Tode iſt.

Von der nunmehr, in den Gränzen unſrer Betrachtungsweiſe, hinlänglich dargeſtellten Verneinung des Willens zum Leben, welche der einzige in der Erſcheinung hervortretende Akt ſeiner Freiheit iſt, iſt nichts verſchiedener, als die willkührliche Aufhebung ſeiner einzelnen Erſcheinung, der Selbſtmord. Weit entfernt Verneinung des Willens zu ſeyn, iſt dieſer ein Phänomen ſtarker Bejahung des Willens. Der Selbſtmörder will das Leben und iſt bloß mit den Bedingungen unzufrieden, unter denen es ihm geworden. Daher giebt er keineswegs den Willen zum Leben auf, ſondern bloß das Leben, indem er die einzelne Erſcheinung zerſtört. Er will das Leben, will des Leibes ungehindertes Daſeyn und Bejahung: aber die Verflechtung der Umſtände läßt dieſe nicht zu, und ihm entſteht großes Leiden. Der Wille zum Leben ſelbſt findet ſich in dieſer einzelnen Erſcheinung ſo ſehr gehemmt, daß er ſein Streben nicht entfalten kann. Daher entſcheidet er ſich gemäß ſeinem Weſen an ſich, welches außer den Geſtaltungen des Satzes vom Grunde liegt, und dem daher jede einzelne Erſcheinung gleichgültig iſt, da es ſelbſt unberührt bleibt von allem Entſtehn und Vergehn und das Innere des Lebens aller Dinge iſt. Denn jene nämliche feſte, innere Gewißheit, welche macht, daß wir Alle ohne beſtändige Todesſchauer leben, die Gewißheit nämlich, daß dem Willen ſeine Erſcheinung nie fehlen kann, unterſtützt auch beim Selbſtmorde die That. Der Wille zum Leben alſo erſcheint eben ſowohl in dieſem Selbſttödten (Schiwa), als im Wohlbehagen der Selbſterhaltung (Wiſchnu) und in der Wolluſt der Zeugung (Brahma). Dies iſt die innere Bedeutung der Einheit des Trimurti, welche jeder Menſch ganz iſt, obwohl ſie in der Zeit bald das eine, bald das andre der drei Häupter hervorhebt. — Wie das einzelne Ding zur Idee, ſo verhält ſich der Selbſtmord zur Verneinung des Willens. Wir fanden ſchon oben, daß weil dem Willen zum Leben das Leben immer gewiß iſt und dieſem das Leiden weſentlich, der Selbſtmord, die willkührliche Zerſtörung einer einzelnen Erſcheinung, bei der das Ding an ſich ungeſtört ſtehn bleibt, wie der Regenbogen feſtſteht, ſo ſchnell auch die Tropfen wechſeln, welche auf Augenblicke ſeine Träger ſind, eine ganz vergebliche und thörichte Handlung iſt. Aber ſie iſt auch überdies das Meiſterſtück des Maja, als der ſchreiendeſte Ausdruck des Widerſpruchs des Willens zum Leben mit ſich ſelbſt. Wie wir dieſen Widerſpruch ſchon bei den niedrigſten Erſcheinungen des Willens erkannten, im beſtändigen Kampf aller Aeußerungen von Naturkräften und aller organiſchen Individuen um die Materie und die Zeit und den Raum, und wie wir jenen Widerſtreit, auf den ſteigenden Stufen der Objektität des Willens, immer mehr, mit furchtbarer Deutlichkeit hervortreten ſahen; ſo erreicht er endlich, auf der höchſten Stufe, welche die Idee des Menſchen iſt, dieſen Grad, wo nicht bloß die dieſelbe Idee darſtellenden Individuen ſich unter einander vertilgen, ſondern ſogar daſſelbe Individuum ſich ſelbſt den Krieg ankündigt, und die Heftigkeit mit welcher es das Leben will und gegen die Hemmung deſſelben, das Leiden, andringt, es dahin bringt, ſich ſelbſt zu zerſtören, ſo daß der individuelle Wille den Leib, welcher nur ſeine eigene Sichtbarwerdung iſt, durch einen Willensakt aufhebt, eher als daß das Leiden den Willen breche. Eben weil der Selbſtmörder nicht aufhören kann zu wollen, hört er auf zu leben, und der Wille bejaht ſich hier eben durch die Aufhebung ſeiner Erſcheinung, weil er ſich anders nicht mehr bejahen kann. Weil aber eben das Leiden, dem er ſich ſo entzieht, es war, welches als Mortifikation des Willens ihn zur Verneinung ſeiner ſelbſt und zur Erlöſung hätte führen können; ſo gleicht in dieſer Hinſicht der Selbſtmörder einem Kranken, der eine ſchmerzhafte Operation, die ihn von Grund aus heilen könnte, nachdem ſie angefangen, nicht vollenden läßt, ſondern lieber die Krankheit behält. Das Leiden naht ſich und eröffnet als ſolches die Möglichkeit zur Verneinung des Willens: aber er weiſt es von ſich, indem er die Erſcheinung des Willens, den Leib, zerſtört, damit der Wille ungebrochen bleibe. — Dies iſt der Grund, warum beinahe alle Ethiker, ſowohl philoſophiſche als religiöſe, den Selbſtmord verdammten, obgleich ſie ſelbſt hiezu keine andre, als ſeltſame ſophiſtiſche Gründe angeben konnten. Sollte aber je ein Menſch aus rein ethiſchem Antriebe ſich vom Selbſtmord zurückgehalten haben; ſo war der innerſte Sinn dieſer Selbſtüberwindung (in was für Begriffe ihn ſeine Vernunft auch kleidete) dieſer: „ich will mich dem Leiden nicht entziehn, damit es den Willen zum Leben, deſſen Erſcheinung ſo jammervoll iſt, aufzuheben beitragen könne, indem es die mir ſchon jetzt aufgehende Erkenntniß vom eigentlichen Weſen der Welt dahin verſtärke, daß ſie zum endlichen Quietiv meines Willens werde und mich auf immer erlöſe.“

Vom gewöhnlichen Selbſtmord gänzlich verſchieden ſcheint eine beſondere Art deſſelben zu ſeyn, welche jedoch vielleicht noch nicht genugſam konſtatirt iſt. Es iſt der aus dem höchſten Grade der Asketik freiwillig gewählte Hungertod, deſſen Erſcheinung jedoch immer von vieler religiöſer Schwärmerei und ſogar Superſtition begleitet geweſen und dadurch undeutlich gemacht iſt. Es ſcheint jedoch, daß die gänzliche Verneinung des Willens den Grad erreichen könne, wo ſelbſt der zur Erhaltung der Vegetation des Leibes, durch Aufnahme von Nahrung, nöthige Wille wegfällt. Weit entfernt, daß dieſe Art des Selbſtmordes aus dem Willen zum Leben entſtände, hört ein ſolcher völlig reſignirter Asket bloß darum auf zu leben, weil er ganz und gar aufgehört hat zu wollen. Eine andere Todesart als die durch Hunger iſt hiebei nicht wohl denkbar (es wäre denn daß ſie aus einer beſondern Superſtition hervorgienge), weil die Abſicht die Quaal zu verkürzen, wirklich ſchon ein Grad der Bejahung des Willens wäre. Die Dogmen, welche die Vernunft eines ſolchen Büßenden erfüllen, ſpiegeln ihm dabei den Wahn vor, es habe ein Weſen höherer Art ihm das Faſten, zu dem der innere Hang ihn treibt, anbefohlen. Aeltere Beiſpiele hievon kann man finden in der „Breslauer Sammlung von Natur- und Medicin-Geſchichten: September 1719, pp. 363 u. f. f. — in Bayle's nouvelles de la république des lettres: Fevr. 1685 p. 189 seqq. — in Zimmermann über die Einſamkeit Bd. 1, p. 182. — Jedoch werden in dieſen Nachrichten die Individuen als wahnſinnig dargeſtellt, und es läßt ſich nicht mehr ausmitteln, inwiefern dieſes wahr geweſen ſeyn mag. Aber eine ganz neue Nachricht dieſer Art will ich hieherſetzen, wenn es auch nur wäre zur ſichereren Aufbewahrung eines der ſeltenen

Beiſpiele des berührten ganz ungewöhnlichen und außerordentlichen Phänomens der menſchlichen Natur, welches wenigſtens dem Anſchein nach dahin gehört, wohin ich es ziehn möchte, und außerdem ſchwerlich zu erklären ſeyn würde. Die beſagte neuere Nachricht ſteht im „Nürnberger Korreſpondenten vom 29ſten Juli 1813," mit folgenden Worten:

„Von Bern meldet man, daß bei Thurnen, in einem dichten Walde, ein Hüttchen aufgefunden wurde und darin ein ſchon ſeit ungefähr einem Monat in Verweſung liegender männlicher Leichnam, in Kleidern, welche wenig Aufſchluß über den Stand ihres Beſitzers geben konnten. Zwei ſehr feine Hemden lagen dabei. Das wichtigſte Stück war eine Bibel, mit eingehefteten weißen Blättern, die zum Theil vom Verſtorbenen beſchrieben waren. Er meldet darin den Tag ſeiner Abreiſe von Hauſe, (die Heimath aber wird nicht genannt) dann ſagt er: Er ſei vom Geiſte Gottes in eine Wüſte getrieben worden, zu beten und zu faſten. Er habe auf ſeiner Herreiſe ſchon ſieben Tage gefaſtet: dann habe er wieder gegeſſen. Hierauf habe er bei ſeiner Anſiedelung ſchon wieder zu faſten angefangen, und zwar ſo viele Tage. Nun wird jeder Tag mit einem Strich bezeichnet, und es finden ſich deren fünf, nach deren Verlauf der Pilger vermuthlich geſtorben iſt. Noch fand ſich ein Brief an einen Pfarrer über eine Predigt, welche der Verſtorbene von demſelben gehört hatte: allein auch da fehlte die Addreſſe." — Zwiſchen dieſem aus Asketik und dem gewöhnlichen aus Verzweiflung entſpringenden freiwilligen Tode, mag es mancherlei Zwiſchenſtufen und Miſchungen geben: welches zwar ſchwer zu erklären iſt: aber das menſchliche Gemüth hat Tiefen, Dunkelheiten und Verwickelungen, die aufzuhellen und zu entfalten, von der äußerſten Schwierigkeit iſt.

Man könnte vielleicht unſre ganze nunmehr beendigte Darſtellung von dem was ich die Verneinung des Willens nenne, für unvereinbar halten mit der früheren Auseinanderſetzung der Nothwendigkeit, welche der Motivation eben ſo ſehr als jeder andern Geſtaltung des Satzes vom Grunde zukommt, und derzufolge die Motive, wie alle Urſachen, nur Gelegenheitsurſachen ſind, an denen hier der Karakter ſein Weſen entfaltet und es mit der Nothwendigkeit eines Naturgeſetzes offenbart, weshalb wir dort die Freiheit als liberum arbitrium indifferentiae ſchlechthin leugneten. Weit entfernt jedoch dieſes hier aufzuheben, erinnere ich daran. In Wahrheit kommt die eigentliche Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Satze des Grundes, nur dem Willen als Ding an ſich zu, nicht ſeiner Erſcheinung, deren weſentliche Form überall der Satz vom Grunde, das Element der Nothwendigkeit, iſt. Allein der einzige Fall, wo jene Freiheit auch unmittelbar in der Erſcheinung ſichtbar werden kann, iſt der, wo ſie dem was erſcheint ein Ende macht, und weil dabei dennoch die bloße Erſcheinung, ſofern ſie in der Kette der Urſachen ein Glied iſt, der belebte Leib, in der Zeit, welche nur Erſcheinungen enthält, fortdauert, ſo ſteht der Wille, der ſich durch dieſe Erſcheinung manifeſtirt, alsdann mit ihr im Widerſpruch, indem er verneint was ſie ausſpricht. In ſolchem Fall ſind z. B. die Genitalien, als Sichtbarkeit des Geſchlechtstriebes, da und geſund; es wird aber dennoch, auch im Innerſten keine

Geſchlechtsbefriedigung gewollt: und der ganze Leib iſt nur ſichtbarer Ausdruck des Willens zum Leben, und dennoch wirken die dieſem Willen entſprechenden Motive nicht mehr: ja, die Auflöſung des Leibes, das Ende des Individuums und dadurch die größte Hemmung des natürlichen Willens, iſt willkommen und erwünſcht. Von dieſem realen Widerſpruch nun, der aus dem unmittelbaren Eingreifen der keine Nothwendigkeit kennenden Freiheit des Willens an ſich in die Nothwendigkeit ſeiner Erſcheinung hervorgeht, iſt der Widerſpruch zwiſchen unſern Behauptungen von der Nothwendigkeit der Beſtimmung des Willens durch die Motive nach Maasgabe des Karakters, einerſeits, und von der Möglichkeit der gänzlichen Aufhebung des Willens, wodurch die Motive machtlos werden, andrerſeits, nur die Wiederholung in der Reflexion der Philoſophie. Der Schlüſſel zur Vereinigung dieſer Widerſprüche liegt aber darin, daß der Zuſtand, in welchem der Karakter der Macht der Motive entzogen iſt, nicht unmittelbar vom Willen ausgeht, ſondern von einer veränderten Erkenntnißweiſe. So lange nämlich die Erkenntniß keine andre, als die im principio individuationis befangene, dem Satz vom Grunde ſchlechthin nachgehende iſt, iſt auch die Gewalt der Motive unwiderſtehlich: wann aber das principium individuationis durchſchaut, die Ideen, ja das Weſen der Dinge an ſich, als der gleiche Wille in Allem, unmittelbar erkannt wird und aus dieſer Erkenntniß ein allgemeines Quietiv des Wollens hervorgeht: dann werden die einzelnen Motive unwirkſam, weil die ihnen entſprechende Erkenntnißweiſe, durch eine ganz andere verdunkelt, zurückgetreten iſt. Daher kann der Karakter ſich zwar nimmermehr theilweiſe ändern, ſondern muß, mit der Konſequenz eines Naturgeſetzes, im Einzelnen den Willen ausführen, deſſen Erſcheinung er im Ganzen iſt: aber eben dieſes Ganze, der Karakter ſelbſt, kann völlig aufgehoben werden, durch die oben angegebene Veränderung der Erkenntniß. Dieſe ſeine Aufhebung iſt eben dasjenige, was in der Chriſtlichen Kirche, ſehr treffend, die Wiedergeburt, und die Erkenntniß, aus der ſie hervorgeht, das, was die Gnadenwirkung genannt wurde. — Eben daher, daß nicht von einer Aenderung, ſondern von einer gänzlichen Aufhebung des Karakters die Rede iſt, kommt es, daß, ſo verſchieden vor jener Aufhebung die Karaktere, welche ſie getroffen auch waren, ſie dennoch nach derſelben eine große Gleichheit in der Handlungsweiſe zeigen, obwohl noch jeder, nach ſeinen Begriffen und Dogmen, ſehr verſchieden redet.

In dieſem Sinn iſt alſo das alte, ſtets beſtrittene und ſtets behauptete Philoſophem von der Freiheit des Willens nicht grundlos, und auch das Dogma der Kirche von der Gnadenwirkung und Wiedergeburt nicht ohne Sinn und Bedeutung. Aber wir ſehen unerwartet jetzt beide in Eins zuſammenfallen, und können nunmehr auch verſtehen, in welchem Sinn der vortreffliche Mallebranche ſagen konnte: la liberté est un mystère; und Recht hatte. Denn eben das, was die Chriſtlichen Myſtiker die Gnadenwirkung und Wiedergeburt nennen, iſt uns die einzige unmittelbare Aeußerung der Freiheit des Willens. Sie tritt erſt ein, wann der Wille, zur Erkenntniß ſeines Weſens an ſich gelangt, aus dieſer ein Quietiv erhält und eben dadurch der Wirkung der Motive entzogen wird, welche im

Gebiet einer andern Erkenntnißweiſe liegt, deren Objekte nur Erſcheinungen ſind. — Die Möglichkeit der alſo ſich äußernden Freiheit iſt der größte Vorzug des Menſchen, der dem Thiere ewig abgeht, weil die Beſonnenheit der Vernunft, welche, unabhängig vom Eindruck der Gegenwart, das Ganze des Lebens überſehn läßt, Bedingung derſelben iſt. Das Thier iſt ohne alle Möglichkeit der Freiheit, wie es ſogar ohne Möglichkeit der eigentlichen Wahlbeſtimmung, nach vorhergegangenem Konflikt der Motive, die hiezu abſtrakte Vorſtellungen ſeyn müßten, iſt. Mit eben der Nothwendigkeit daher, mit welcher der Stein zur Erde fällt, ſchlägt der hungrige Wolf ſeine Zähne in das Fleiſch des Wildes, ohne Möglichkeit der Erkenntniß, daß er der Zerfleiſchte ſowohl als der Zerfleiſchende iſt. Nothwendigkeit iſt das Reich der Natur: Freiheit das Reich der Gnade.

Weil nun, wie wir geſehn, jene Selbſtaufhebung des Willens von der Erkenntniß ausgeht, alle Erkenntniß und Einſicht aber als ſolche von der Willkühr unabhängig iſt; ſo iſt auch jene Verneinung alles Wollens, jener Eintritt in die Freiheit, nicht durch Vorſatz zu erzwingen, ſondern geht aus dem innerſten Verhältniß des Erkennens zum Wollen im Menſchen hervor, kommt daher plötzlich und wie von Außen angeflogen. Daher eben nannte die Kirche ſie Gnadenwirkung: und weil in Folge derſelben das ganze Weſen des Menſchen von Grund aus geändert und umgekehrt wird, und er nichts mehr will von allem, was er bisher ſo heftig wollte, alſo wirklich gleichſam ein neuer Menſch an die Stelle des alten tritt; nannte ſie dieſe Folge der Gnadenwirkung die *Wiedergeburt*.

Nicht, dem Satz vom Grunde gemäß, die Individuen, ſondern die Idee des Menſchen in ihrer Einheit betrachtend, ſymboliſirt die Chriſtliche Glaubenslehre die *Natur*, die *Bejahung des Willens zum Leben*, im *Adam*, deſſen auf uns vererbte Sünde, d. h. unſre Einheit mit ihm in der Idee, welche äußerlich durch das Band der Zeugung ſich darſtellt, uns Alle des Leidens und des ewigen Todes theilhaft macht: dagegen ſymboliſirt ſie die *Gnade*, die *Verneinung des Willens*, die *Erlöſung*, im menſchgewordenen Gotte, der, als frei von aller Sündhaftigkeit, d. h. von allem Lebenswillen, auch nicht, wie wir, aus der höchſten Bejahung des Willens hervorgegangen ſeyn kann, noch wie wir einen Leib haben kann, der durch und durch nur konkreter Wille, Erſcheinung des Willens, iſt; ſondern von der reinen Jungfrau geboren, auch nur einen Scheinleib hat. (Dieſes letztere nämlich nach einigen hierin ſehr konſequenten Kirchenvätern. Beſonders lehrte es Appelles, gegen welchen und ſeine Nachfolger ſich Tertullian erhob. Aber auch ſelbſt Auguſtinus kommentirt die Stelle, Röm. 8, 3: „Deus filium suum misit in similitudinem carnis peccati.“ — alſo: non enim caro peccati erat, quae non de carnali delectatione nata erat: sed tamen inerat ei similitudo carnis peccati, quia mortalis caro erat. Liber 83 quaestionum. qu. 66.)

Es iſt ferner eine urſprüngliche und evangeliſche Lehre des Chriſtenthums, welche von Irrthümern zu reinigen und wieder hervorzuheben **Luther** zum Hauptziel ſeines Strebens machte, wie er dies in ſeinem Buche de servo arbitrio ausdrücklich erklärt, — die Lehre nämlich, daß der **Wille nicht frei iſt**, ſondern dem Hange zum Böſen urſprünglich unterthan; daher ſeine Werke ſtets ſündlich und mangelhaft ſind und nie der Gerechtigkeit genug thun können; daß alſo endlich keineswegs dieſe Werke, ſondern der Glaube allein ſeelig macht: dieſer Glaube ſelbſt aber nicht aus Vorſatz und freiem Willen entſteht; ſondern durch **Gnadenwirkung**, ohne unſer Zuthun, wie von Außen auf uns kommt. — Nicht nur die vorhin erwähnten, ſondern auch dieſes letztere ächt evangeliſche Dogma gehört zu denen, welche heut zu Tage eine rohe und platte Anſicht als abſurd verwirft oder verdeckt, indem ſie grade dieſe tiefſinnigen, dem Chriſtenthum im engſten Sinn eigenthümlichen und weſentlichen Dogmen antiquirt, hingegen die aus dem Judenthum ſtammenden und beibehaltenen, nur auf dem hiſtoriſchen Wege dem Chriſtenthum verbundenen Dogmen, allein feſthält und zur Hauptſache macht. — Wir aber erkennen in dieſem Dogma die mit dem Reſultat unſrer Betrachtungen völlig übereinſtimmende Wahrheit. Wir ſehen nämlich, daß die ächte Tugend und Heiligkeit der Geſinnung ihren erſten Urſprung nicht in der überlegten Willkühr (den Werken), ſondern in der Erkenntniß (dem Glauben) hat: grade wie wir es auch aus unſerm Hauptgedanken entwickelten. Führten die Werke, welche aus irgend Motiven und überlegtem Vorſatz entſpringen, zur Seeligkeit; ſo wäre die Tugend immer nur ein kluger, methodiſcher, weitſehender Egoismus: man mag es drehen wie man will. — Der Glaube aber, welchem die Chriſtliche Kirche die

Seeligkeit verſpricht, iſt dieſer: daß, wie wir durch den Sündenfall des erſten Menſchen der Sünde Alle theilhaft und dem Tode und Verderben anheim gefallen ſind, wir auch Alle nur durch die Gnade und Uebernahme unſrer ungeheueren Schuld, durch den göttlichen Mittler, erlöſt werden: und zwar dieſes ganz ohne unſer (der Perſon) Verdienſt; da das was aus dem abſichtlichen (durch Motive beſtimmten) Thun der Perſon hervorgehn kann, die Werke, uns nimmermehr rechtfertigen kann, durchaus und ſeiner Natur nach nicht, eben weil es *abſichtliches*, durch Motive herbeigeführtes Thun, opus operatum, iſt. In dieſem Glauben liegt alſo zuvörderſt, daß unſer Zuſtand ein urſprünglich und weſentlich heilloſer iſt, der *Erlöſung* aus welchem wir bedürfen; ſodann daß wir ſelbſt weſentlich dem Böſen angehören und in ihm ſo feſt verbunden ſind, daß unſre Werke nach dem Geſetze und der Vorſchrift, d. h. nach Motiven, gar nie der Gerechtigkeit genug thun, noch uns erlöſen können; ſondern die Erlöſung nur durch Glauben, d. i. durch eine veränderte Erkenntnißweiſe gewonnen wird, und dieſer Glaube ſelbſt nur durch die Gnade, alſo wie von Außen, kommen kann: dies heißt, daß das Heil ein unſrer Perſon ganz fremdes iſt und deutet auf eine zum Heil nothwendige Verneinung und Aufgebung eben dieſer Perſon. Die Werke, die Befolgung des Geſetzes als ſolchen, können nie rechtfertigen, weil ſie immer ein Handeln auf Motive ſind. *Luther* verlangt, (im Buche de libertate Christiana) daß, nachdem der Glaube eingetreten, die guten Werke ganz von ſelbſt aus ihm hervorgehn, als Symptome, als Früchte deſſelben; aber durchaus nicht als an ſich Anſpruch auf Verdienſt, Rechtfertigung, oder Lohn machend, ſondern ganz freiwillig und unentgeltlich geſchehend. — So ließen auch wir aus der immer klarer werdenden Durchſchauung des principii individuationis zuerſt nur die freie Gerechtigkeit, dann die Liebe, bis zum völligen Aufheben des Egoismus und zuletzt die Reſignation oder Verneinung des Willens hervorgehn.

Ich habe dieſe Dogmen der Chriſtlichen Glaubenslehre, welche an ſich der Philoſophie fremd ſind, nur deshalb hier herbeigezogen, um zu zeigen, daß die aus unſrer ganzen Betrachtung hervorgehende und mit allen Theilen derſelben genau übereinſtimmende und zuſammenhängende Ethik, wenn ſie auch dem Ausdruck nach neu und unerhört wäre, dem Weſen nach es keineswegs iſt, ſondern völlig übereinſtimmt mit den ganz eigentlich Chriſtlichen Dogmen und ſogar in dieſen ſelbſt, dem Weſentlichen nach, enthalten und vorhanden war: wie ſie denn auch eben ſo genau übereinſtimmt mit den wieder in ganz andern Formen vorgetragenen Lehren und ethiſchen Vorſchriften der heiligen Bücher Indiens. Zugleich diente die Erinnerung an die Dogmen der Chriſtlichen Kirche zur Erklärung und Erläuterung des ſcheinbaren Widerſpruchs zwiſchen der Nothwendigkeit aller Aeußerungen des Karakters bei vorgehaltenen Motiven (Reich der Natur) einerſeits, und der Freiheit des Willens an ſich, ſich ſelbſt zu verneinen und den Karakter, mit aller auf ihn gegründeten Nothwendigkeit der Motive aufzuheben (Reich der Gnade) andrerſeits.

Indem ich hier die Grundzüge der Ethik und mit ihnen die ganze Entwickelung jenes einen Gedankens, deſſen Mittheilung mein Zweck war, beendige, will ich einen Vorwurf der dieſen letzten Theil der Darſtellung trifft, keineswegs verhehlen, ſondern vielmehr zeigen, daß er im Weſen der Sache liegt und ihm abzuhelfen ſchlechthin unmöglich iſt. Es iſt dieſer, daß nachdem unſre Betrachtung zuletzt dahin gelangt iſt, daß wir in der vollkommenen Heiligkeit das Verneinen und Aufgeben alles Wollens und eben dadurch die Erlöſung von einer Welt, deren ganzes Daſeyn ſich uns als Leiden darſtellte, vor Augen haben, uns nun eben dieſes als ein Uebergang in das leere Nichts erſcheint.

Hierüber muß ich zuvörderſt bemerken, daß der Begriff des Nichts weſentlich relativ iſt und immer ſich nur auf ein beſtimmtes Etwas bezieht, welches er negirt. Man hat (namentlich Kant) dieſe Eigenſchaft nur dem nihil privativum, welches das im Gegenſatz eines + mit — Bezeichnete iſt, zugeſchrieben, welches —, bei umgekehrtem Geſichtspunkt zum + werden könnte, und hat im Gegenſatz dieſes nihil privativum das nihil negativum aufgeſtellt, welches in jeder Beziehung Nichts wäre, wozu man als Beiſpiel den logiſchen, ſich ſelbſt aufhebenden Widerſpruch gebraucht. Näher betrachtet aber iſt kein abſolutes Nichts, kein ganz eigentliches nihil negativum auch nur denkbar; ſondern jedes dieſer Art iſt, von einem höhern Standpunkt aus betrachtet, oder einem weitern Begriff ſubſumirt, immer wieder nur ein nihil privativum. Jedes Nichts iſt ein ſolches nur im Verhältniß zu etwas anderm gedacht und ſetzt dieſes Verhältniß, alſo auch jenes Andere, voraus. Selbſt ein logiſcher Widerſpruch iſt nur ein relatives Nichts. Er iſt kein Gedanke der Vernunft: aber er iſt darum kein abſolutes Nichts. Denn er iſt eine Wortzuſammenſetzung, er iſt ein Beiſpiel des Nichtdenkbaren, deſſen man in der Logik nothwendig bedarf um die Geſetze des Denkens nachzuweiſen: daher, wenn man, zu dieſem Zweck, auf ein ſolches Beiſpiel ausgeht, man den Unſinn, als das Poſitive welches man eben ſucht, feſthalten, den Sinn, als das Negative, überſpringen wird. So wird alſo jedes nihil negativum, oder abſolute Nichts, wenn einem höhern Begriff untergeordnet, als ein bloßes nihil privativum, oder relatives Nichts, erſcheinen, welches auch immer mit dem was es negirt die Zeichen vertauſchen kann, ſo daß dann jenes als Negation, es ſelbſt aber als Poſition gedacht würde.

Das allgemein als poſitiv angenommene, welches wir das Seiende nennen und deſſen Negation der Begriff Nichts in ſeiner allgemeinſten Bedeutung ausſpricht, iſt eben die Welt der Vorſtellung, welche ich als die Objektität des Willens, als ſeinen Spiegel, nachgewieſen habe. Dieſer Wille und dieſe Welt ſind eben auch wir ſelbſt, und zu ihr gehört die Vorſtellung überhaupt, als ihre eine Seite, zu dieſer auch der Begriff, das Material der Philoſophie, endlich das Wort, das Zeichen des Begriffs. — Verneinung, Aufhebung, Wendung des Willens iſt auch Aufhebung und Verſchwinden der Welt, ſeines Spiegels. Erblicken wir ihn in dieſem Spiegel nicht mehr, ſo fragen wir vergeblich, wohin er ſich gewendet, und klagen dann, er ſei ins Nichts verloren gegangen.

Ein umgekehrter Standpunkt, wenn er für uns möglich wäre, würde die Zeichen vertauſchen laſſen, und das für uns Seiende als das Nichts und jenes Nichts als das Seiende zeigen. So lange wir aber der Wille zum Leben ſelbſt ſind, kann jenes letztere von uns nur negativ erkannt und bezeichnet werden, weil der alte Satz der Pythagoreer, daß Gleiches nur von Gleichem erkannt wird, grade hier uns alle Erkenntniß benimmt, ſo wie umgekehrt eben auf ihm die Möglichkeit aller unſerer wirklichen Erkenntniß, d. h. die Welt als Vorſtellung, oder die Objektität des Willens, zuletzt beruht. Denn die Welt iſt die Selbſterkenntniß des Willens.

Würde dennoch ſchlechterdings darauf beſtanden, von dem, was die Philoſophie nur negativ, als Verneinung des Willens, ausdrücken kann, irgendwie eine poſitive Erkenntniß zu erlangen; ſo bliebe uns nichts übrig, als auf den Zuſtand zu verweiſen, den alle die, welche zur vollkommnen Verneinung des Willens gelangt ſind, erfahren haben, und den man mit den Namen Ekſtaſe, Entrückung, Erleuchtung, Vereinigung mit Gott, u. ſ. w. bezeichnet hat, welcher Zuſtand aber nicht eigentlich Erkenntniß zu nennen iſt, weil er nicht mehr die Form von Subjekt und Objekt hat, und auch übrigens nur der eigenen, nicht weiter mittheilbaren Erfahrung zugänglich iſt.

Wir aber, die wir ganz und gar auf dem Standpunkt der Philoſophie ſtehn bleiben, müſſen uns hier mit der negativen Erkenntniß begnügen, zufrieden den letzten Gränzſtein der poſitiven erreicht zu haben. Haben wir alſo das Weſen an ſich der Welt als Wille und in allen ihren Erſcheinungen nur ſeine Objektität erkannt und dieſe verfolgt vom erkenntnißloſen Drange dunkler Naturkräfte bis zum bewußtvollſten Handeln des Menſchen; ſo weichen wir keineswegs der Konſequenz aus, daß mit der freien Verneinung, dem Aufgeben des Willens, nun auch alle jene Erſcheinungen aufgehoben ſind, jenes beſtändige Drängen und Treiben ohne Ziel und ohne Raſt, auf allen Stufen der Objektität, in welchem und durch welches die Welt beſteht, aufgehoben die Mannigfaltigkeit ſtufenweiſe folgender Formen, aufgehoben mit dem Willen ſeine ganze Erſcheinung, endlich auch die allgemeinen Formen dieſer, Zeit und Raum, und auch die letzte Grundform derſelben, Subjekt und Objekt. Kein Wille: keine Vorſtellung; keine Welt.

Vor uns bleibt allerdings nur das Nichts. Aber das, was ſich gegen dieſes Zerfließen ins Nichts ſträubt, unſre Natur, iſt ja eben nur der Wille zum Leben, der wir ſelbſt ſind, wie er unſre Welt iſt. Daß wir ſo ſehr das Nichts verabſcheuen, iſt nichts weiter, als ein andrer Ausdruck davon, daß wir ſo ſehr das Leben wollen und nichts ſind, als dieſer Wille und nichts kennen, als eben ihn. — Wenden wir aber den Blick von unſrer eigenen Dürftigkeit und Befangenheit auf diejenigen, welche die Welt überwanden, in denen der Wille, zur vollen Selbſterkenntniß gelangt, ſich in Allem wiederfand und dann ſich ſelbſt frei verneinte, und welche dann nur noch ſeine letzte Spur, mit dem Leibe, den ſie belebt, verſchwinden zu ſehn abwarten; ſo zeigt ſich uns, ſtatt des raſtloſen Dranges und Treibens, ſtatt des ſteten Ueberganges von Wunſch zu Furcht und von Freude zu Leid, ſtatt der nie befriedigten und nie erſterbenden Hoffnung, daraus der Lebenstraum des wollenden Menſchen beſteht, jener Friede, der höher iſt als alle Vernunft, jene gänzliche Meeresſtille des Gemüthes, jene tiefe Ruhe, unerſchütterliche Zuverſicht und Heiterkeit, deren bloßer Abglanz im Antlitz, wie ihn Raphael und Correggio dargeſtellt haben, ein ganzes und ſicheres Evangelium iſt: nur die Erkenntniß iſt geblieben; der Wille iſt verſchwunden. Wir aber blicken dann mit tiefer und ſchmerzlicher Sehnſucht auf dieſen Zuſtand, neben welchem das jammervolle und heilloſe unſeres eigenen, durch den Kontraſt, in vollem Lichte erſcheint. Dennoch iſt dieſe Betrachtung die einzige, welche uns dauernd tröſten kann, wann wir einerſeits unheilbares Leiden und endloſen Jammer als der Erſcheinung des Willens, der Welt, weſentlich erkannt haben, und andrerſeits, bei aufgehobenem Willen, die Welt zerfließen ſehn und nur das leere Nichts vor uns behalten. Alſo auf dieſe Weiſe, durch Betrachtung des Lebens und Wandels der Heiligen, welchen in der eigenen Erfahrung zu begegnen freilich ſelten vergönnt iſt, aber welche ihre aufgezeichnete Geſchichte und, mit dem Stempel innerer Wahrheit verbürgt, die Kunſt uns vor die Augen bringt, haben wir den finſtern Eindruck jenes Nichts, das als das letzte Ziel hinter aller Tugend und Heiligkeit ſchwebt, und das wir, wie die Kinder das Finſtere, fürchten, zu verſcheuchen, ſtatt ſelbſt es zu umgehen, wie die Indier, durch Mythen und bedeutungsleere Worte, wie Reſorbtion in den Urgeiſt, oder Nieban der Buddhaiſten. Wir bekennen es vielmehr frei: was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, iſt für alle die, welche noch des Willens voll ſind, allerdings Nichts. Aber auch umgekehrt iſt denen, in welchen der Wille ſich gewendet und verneint hat, dieſe unſre ſo ſehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchſtraßen — Nichts.

Anhang.

Kritik

der

Kantiſchen Philoſophie.

C'est le privilège du vrai génie, et surtout du génie qui ouvre une carriere, de faire impunément de grandes fautes.

Voltaire

Es iſt viel leichter in dem Werke eines großen Geiſtes die Fehler und Irrthümer nachzuweiſen, als von dem Werthe deſſelben eine deutliche und vollſtändige Entwickelung zu geben. Denn die Fehler ſind ein Einzelnes und Endliches, das ſich daher vollkommen überblicken läßt. Hingegen iſt eben das der Stempel, welchen der Genius ſeinen Werken aufdrückt, daß dieſer ihre Trefflichkeit unergründlich und unerſchöpflich iſt: daher ſie auch die nicht alternden Lehrmeiſter vieler Jahrhunderte nacheinander werden. Das vollendete Meiſterſtück eines wahrhaft großen Geiſtes wird allemal von tiefer und durchgreifender Wirkung auf das geſammte Menſchengeſchlecht ſeyn, ſo ſehr, daß nicht zu berechnen iſt, zu wie fernen Jahrhunderten und Ländern ſein erhellender Einfluß reichen kann. Es wird dieſes allemal: weil, ſo gebildet und reich auch immer die Zeit wäre, in welcher es ſelbſt entſtanden, doch immer der Genius, gleich einem Palmbaum, ſich über den Boden erhebt, auf welchem er wurzelt.

Aber eine tiefeingreifende und weit verbreitete Wirkung dieſer Art kann nicht plötzlich geſchehn, wegen des großen Abſtandes zwiſchen dem Genius und der gewöhnlichen Menſchheit. Die Erkenntniß, welche jener Eine in *einem* Lebensalter unmittelbar aus dem Leben und der Welt ſchöpfte, gewann und Andern gewonnen und bereitet darlegte, kann dennoch nicht ſofort das Eigenthum der Menſchheit werden, weil dieſe nicht einmal ſo viel Kraft zum Empfangen hat, als jener zum Geben. Sondern, ſelbſt nach überſtandenem Kampf mit unwürdigen Gegnern, die der Unſterblichen ſchon bei der Geburt das Leben ſtreitig machen und das Heil der Menſchheit im Keime erſticken möchten (der Schlange an der Wiege des Herkules zu vergleichen) muß jene Erkenntniß ſodann erſt die Umwege unzähliger falſcher Auslegungen und ſchiefer Anwendungen durchwandern, muß die Verſuche der Vereinigung mit alten Irrthümern überſtehn und ſo im Kampfe leben, bis ein neues unbefangenes Geſchlecht ihr entgegenwächſt, welches allmälig aus tauſend abgeleiteten Kanälen den Inhalt jener Quelle, ſchon in der Jugend, theilweiſe empfängt, nach und nach aſſimilirt und ſo der Wohlthat theilhaft wird, welche, von jenem großen Geiſte aus, der Menſchheit zufließen ſollte. So langſam geht die Erziehung des Menſchengeſchlechts, des ſchwachen und zugleich widerſpänſtigen Zöglings des Genius. — So wird auch von Kants Lehre allererſt durch die Zeit die ganze Kraft und Wichtigkeit offenbar werden, wann einſt der Zeitgeiſt ſelbſt, durch den Einfluß jener Lehre nach und nach umgeſtaltet, im Wichtigſten und Innerſten verändert, von der Gewalt jenes Rieſengeiſtes lebendiges Zeugniß ablegen wird. Ich hier will aber keineswegs, ihm vermeſſend vorgreifend, die undankbare Rolle des Kalchas und der Kaſſandra übernehmen. Nur ſei es mir, in Folge des Geſagten, vergönnt, Kants Werke noch als ſehr neu zu betrachten, während heut zu Tage Viele ſie als ſchon veraltet anſehn, ja als abgethan bei Seite gelegt haben. — Uebrigens bedürfen ſie nicht meiner ſchwachen Lobrede, ſondern werden ſelbſt ewig ihren Meiſter loben und, wenn vielleicht auch nicht in ſeinem Buchſtaben, doch in ſeinem Geiſte, ſtets auf Erden leben.

Was ich in dieſem Anhange zu meinem Werke beabſichtige, iſt eigentlich nur eine Rechtfertigung der von mir in demſelben dargeſtellten Lehre, inſofern ſie in vielen Punkten mit der Kantiſchen Philoſophie nicht übereinſtimmt, ja ihr widerſpricht. Eine Diskuſſion hierüber iſt aber nothwendig, da offenbar meine Gedankenreihe, ſo verſchieden ihr Inhalt auch von der Kantiſchen iſt, doch durchaus unter dem Einfluß dieſer ſteht, ſie nothwendig vorausſetzt, von ihr ausgeht und ich bekenne das Beſte meiner eigenen Entwickelung, nächſt dem Eindruck der anſchaulichen Welt, ſowohl dem der Werke Kants, als dem der heiligen Schriften der Hindu und dem Platon zu verdanken. — Meine des ungeachtet vorhandenen Widerſprüche gegen Kant aber rechtfertigen, kann ich durchaus nur dadurch, daß ich ihn in denſelben Punkten des Irrthums zeihe und Fehler, die er begangen, aufdecke. Daher muß ich in dieſem Anhange durchaus polemiſch gegen Kant verfahren und zwar mit Ernſt und mit aller Anſtrengung: denn nur ſo kann es geſchehn, daß der Irrthum, welcher Kants Lehre anklebt, ſich abſchleiſe, und die Wahrheit derſelben deſto heller ſcheine und ſicherer beſtehe. Man hat daher nicht zu erwarten, daß meine gewiß innig gefühlte Ehrerbietung gegen Kant ſich auch auf ſeine Schwächen und Fehler erſtrecke und daß ich daher dieſe nicht anders als mit der behutſamſten Schonung aufdecken ſollte, wobei mein Vortrag durch die Umſchweife ſchwach und matt werden müßte. Gegen einen Lebenden bedarf es ſolcher Schonung, weil die menſchliche Schwäche auch die gerechteſte Widerlegung eines Irrthums nur unter Beſänftigungen und Schmeicheleien und ſelbſt ſo ſchwer erträgt, und ein Lehrer der Jahrhunderte und Wohlthäter der Menſchheit doch zum wenigſten verdient, daß man auch ſeine menſchliche Schwäche ſchone, um ihm keinen Schmerz zu verurſachen. Der Todte aber hat dieſe Schwäche abgeworfen: ſein Verdienſt ſteht feſt: von jeder Ueberſchätzung und Herabwürdigung wird die Zeit es mehr und mehr reinigen. Seine Fehler müſſen davon geſondert, unſchädlich gemacht und dann der Vergeſſenheit hingegeben werden. Daher habe ich bei der hier anzuſtimmenden Polemik gegen Kant ganz allein ſeine Fehler und Schwächen im Auge, ſtehe ihnen feindlich gegenüber und führe einen ſchonungsloſen Vertilgungskrieg gegen ſie, ſtets darauf bedacht, nicht ſie ſchonend zu bedecken, ſondern ſie vielmehr in das hellſte Licht zu ſtellen, um ſie deſto ſicherer zu vernichten. Ich bin mir, aus den oben angeführten Gründen, hiebei weder einer Ungerechtigkeit, noch einer Undankbarkeit gegen Kant bewußt. Um indeſſen auch in den Augen Andrer jeden Schein von Malignität abzuwenden, will ich meine tiefgefühlte Ehrfurcht und Dankbarkeit gegen Kant zuvor noch dadurch an den Tag legen, daß ich ſein Hauptverdienſt, wie es in meinen Augen erſcheint, kurz ausſpreche, und zwar von ſo allgemeinen Geſichtspunkten aus, daß ich nicht genöthigt werde, die Punkte mitzuberühren, in welchen ich ihm nachher zu widerſprechen habe.

Kants größtes Verdienſt iſt die Unterſcheidung der Erſcheinung vom Dinge an ſich. Ganz aus ſich ſelbſt, auf eine völlig neue Weiſe, von einer neuen

Seite und auf einem neuen Wege gefunden ſtellte er hierin dieſelbe Wahrheit dar, die ſchon Platon unermüdlich wiederholt und in ſeiner Sprache meiſtens ſo ausdrückt: dieſe, den Sinnen erſcheinende Welt habe kein wahres Seyn, ſondern nur ein unaufhörliches Werden, ſie ſei, und ſei auch nicht, und ihre Auffaſſung ſei nicht ſowohl eine Erkenntniß als ein Wahn. Dies iſt es auch was er in der ſchon im 3ten Buch gegenwärtiger Schrift erwähnten wichtigſten Stelle aller ſeiner Werke, dem Anfang des 7ten Buches der Republik mythiſch ausſpricht, indem er ſagt, die Menſchen, in einer finſtern Höhle feſtgekettet, ſähen weder das ächte urſprüngliche Licht, noch die wirklichen Dinge, ſondern nur das dürftige Licht des Feuers in der Höhle und die Schatten wirklicher Dinge, die hinter ihrem Rücken an dieſem Feuer vorüberziehn: ſie meinten jedoch die Schatten ſeien die Realität und die Beſtimmung der Succeſſion dieſer Schatten ſei die wahre Weisheit. — Dieſelbe Wahrheit, wieder ganz anders dargeſtellt, iſt auch eine Hauptlehre der Vedas und Puranas, die Lehre vom Maja, worunter eben auch nichts anderes verſtanden wird, als was Kant die Erſcheinung im Gegenſatz des Dinges an ſich nennt: denn das Werk des Maja wird eben angegeben als dieſe ſichtbare Welt, in der wir ſind, ein hervorgerufener Zauber, ein beſtandloſer, an ſich weſenloſer Schein, der optiſchen Illuſion und dem Traum zu vergleichen, ein Schleier, der das menſchliche Bewußtſeyn umfängt, ein Etwas, davon es gleich falſch und gleich wahr iſt, zu ſagen daß es iſt, als daß es nicht iſt. — Kant nun aber drückte nicht allein dieſelbe Lehre auf eine völlig neue und originelle Weiſe aus; ſondern machte ſie, mittelſt der ruhigſten und nüchternſten Darſtellung, zur erwieſenen und unſtreitigen Wahrheit, während ſowohl Platon als die Inder ihre Behauptungen bloß auf einer allgemeinen Anſchauung der Welt gegründet hatten, ſie als unmittelbaren Ausſpruch ihres Bewußtſeyns vorbrachten, und ſie mehr mythiſch und poetiſch, als philoſophiſch und deutlich darſtellten. In dieſer Hinſicht verhalten ſie ſich zu Kant, wie der Pythagoreer Hiketas und andre alte Philoſophen, welche ſchon die Bewegung der Erde um die ruhende Sonne behaupteten, zum Kopernikus. — Solche deutliche Erkenntniß und ruhige, beſonnene Darſtellung dieſer traumartigen Beſchaffenheit der ganzen Welt iſt eigentlich die Baſis der ganzen Kantiſchen Philoſophie, iſt ihre Seele und ihr allergrößtes Verdienſt. Alle vorhergehende occidentaliſche Philoſophie, gegen die Kantiſche als unſäglich plump erſcheinend, hatte jene Wahrheit verkannt und eben daher eigentlich immer wie im Traum geredet. Erſt Kant weckte ſie plötzlich aus dieſem: daher auch nannten die letzten Schläfer ihn den Alleszermalmer. Alle früheren occidentaliſchen Philoſophen hatten gewähnt, die Geſetze, nach welchen dieſe Erſcheinungen an einander geknüpft ſind und welche alle, Zeit und Raum ſowohl als Kauſalität und Schlußfolge, wir unter den Ausdruck des Satzes vom Grunde zuſammenfaſſen, wären abſolute und durch gar nichts bedingte Geſetze, aeternae veritates, die Welt ſelbſt wäre nur in Folge und Gemäßheit derſelben, und daher müſſe nach ihrem Leitfaden das ganze Räthſel der Welt ſich löſen laſſen. Die zu dieſem Behuf gemachten Annahmen, welche Kant unter dem Namen der Ideen der Vernunft kritiſirt, dienten eigentlich nur um die bloße Erſcheinung, das Werk des Maja, die Traumwelt des Platon, zur einzigen und höchſten Realität zu erheben, ſie an die Stelle des innerſten und wahren Weſens der Dinge zu ſetzen, und die wirkliche Erkenntniß von dieſem dadurch unmöglich zu machen:

d. h., mit einem Wort, die Träumer noch feſter einzuſchläfern. Kant zeigte jene Geſetze und folglich die Welt ſelbſt, als durch die Erkenntnißweiſe des Subjekts bedingt, woraus folgte, daß ſoweit man auch am Leitfaden jener weiter forſchte und weiter ſchlöſſe, man in der Hauptſache, d. h. in der Erkenntniß des Weſens der Welt an ſich und außer der Vorſtellung, keinen Schritt vorwärts käme, ſondern nur ſich ſo bewegte, wie das Eichhörnchen im Rade. Man kann daher auch ſämmtliche Dogmatiker mit Leuten vergleichen, welche meinten, daß wenn ſie nur recht lange gradeaus giengen, ſie zu der Welt Ende gelangen würden: Kant aber hätte dann die Welt umſegelt und gezeigt, daß, weil ſie rund iſt, man durch horizontale Bewegung nicht hinauskann, daß es jedoch durch perpendikulare nicht unmöglich ſei.

Kant gelangte zwar nicht zu der Erkenntniß, daß die Erſcheinung die Welt als Vorſtellung und das Ding an ſich der Wille ſei. Aber er zeigte, daß die erſcheinende Welt durch Subjekt und Objekt bedingt ſei, und indem er die allgemeinſten Formen ihrer Erſcheinung, d. i. der Vorſtellung, iſolirte, that er dar, daß man dieſe Formen nicht nur vom Objekt, ſondern eben ſowohl auch vom Subjekt ausgehend erkenne und ihrer ganzen Geſetzmäßigkeit nach überſehe, weil ſie eigentlich zwiſchen Objekt und Subjekt die beiden gemeinſame Gränze ſind, und er ſchloß, daß man durch das Verfolgen dieſer Gränze weder ins Innere des Objekts noch des Subjekts eindringe, folglich nie das Weſen der Welt, das Ding an ſich erkenne.

Er leitete das Ding an ſich nicht auf die rechte Art ab, wie ich bald zeigen werde, ſondern mittelſt einer Inkonſequenz, die er durch häufige und unwiderſtehliche Angriffe auf dieſen Haupttheil ſeiner Lehre büßen mußte. Er erkannte nicht direkt im Willen das Ding an ſich: allein er that einen großen, bahnbrechenden Schritt zu dieſer Erkenntniß, indem er die unleugbare ethiſche Bedeutung des menſchlichen Handelns als ganz verſchieden und nicht abhängig von den Geſetzen der Erſcheinung, noch dieſen gemäß je erklärbar, ſondern als etwas, welches das Ding an ſich unmittelbar berührt, darſtellte: dieſes iſt der zweite Hauptgeſichtspunkt für ſein Verdienſt.

Als den dritten können wir anſehn den völligen Umſturz der Scholaſtiſchen Philoſophie, mit welchem Namen ich im Allgemeinen die ganze vom Kirchenvater Auguſtinus anfangende und dicht vor Kant ſchließende Periode bezeichnen möchte. Denn der Hauptkarakter der Scholaſtik iſt doch wohl der von Tennemann ſehr richtig angegebene, die Vormundſchaft der herrſchenden Landesreligion über die Philoſophie, welcher eigentlich nichts übrig blieb, als die ihr von jener vorgeſchriebenen Hauptdogmen zu beweiſen und auszuſchmücken: die eigentlichen Scholaſtiker, bis Suarez, geſtehn dies unverholen: die folgenden Philoſophen thun es mehr unbewußt, oder doch nicht eingeſtändlich. Man läßt die Scholaſtiſche Philoſophie nur bis etwa hundert Jahre vor Carteſius gehn und dann mit dieſem eine ganz neue Epoche des freien von aller poſitiven Glaubenslehre unabhängigen Forſchens anfangen: allein ein ſolches iſt in der That dem Carteſius und ſeinen Nachfolgern [*]) nicht beizulegen, ſondern nur ein Schein davon und allenfalls ein Streben danach. Carteſius war ein höchſt ausgezeichneter Geiſt und hat, wenn man ſeine Zeit berückſichtigt, ſehr viel geleiſtet. Setzt man aber dieſe Rückſicht bei Seite und mißt ihn nach der ihm nachgerühmten Befreiung der Denkens von allen Feſſeln und Anhebung einer neuen Periode des unbefangenen eigenen Forſchens; ſo muß man finden, daß er mit ſeiner des rechten Ernſtes noch entbehrenden und daher ſo ſchnell und ſo ſchlecht ſich wieder gebenden Skepſis, zwar die Miene macht, als ob er alle Feſſeln früh eingeimpfter, der Zeit und der Nation angehörender Meinungen, mit einem Male abwerfen wollte, es aber bloß zum Schein auf einen Augenblick thut, um ſie

---

[*]) Bruno und Spinoza ſind hier ganz auszunehmen. Sie ſtehen jeder für ſich und allein, und gehören weder ihrem Jahrhundert noch ihrem Welttheil an, welche dem einen mit dem Tode, dem andern mit Verfolgung und Schimpf lohnten. Ihr kümmerliches

---

Daſeyn und Sterben in dieſem Occident, gleicht dem einer tropiſchen Pflanze in Europa. Ihre wahre Geiſtesheimath waren die Ufer der heiligen Ganga: dort hätten ſie ein ruhiges und geehrtes Leben geführt unter ähnlich Geſinnten. — Bruno drückt in folgenden Verſen, mit denen er das Buch della causa principio ed uno, für welches ihm der Scheiterhaufen ward, eröfnet, deutlich und ſchön aus, wie einſam er ſich in ſeinem Jahrhundert fühlte, und zeigt zugleich eine Ahndung ſeines Schickſals, welche ihn zaudern ließ ſeine Sache vorzutragen, bis jener in edlen Geiſtern ſo ſtarke Trieb zur Mittheilung des für wahr Erkannten überwand:

Ad partum properare tuum, mens aegra, quid obstat:
Seclo haec indigno sint tribuenda licet?
Umbrarum fluctu terras mergente, cacumen
Adtolle in clarum, noster Olympe, Jovem.

Wer das ſeltene Glück hat, dieſe ſeine Hauptſchrift zu leſen, wird mit mir finden, daß unter allen Philoſophen er allein dem Platon in etwas ſich nähert in Hinſicht auf die ſtarke Beigabe poetiſcher Kraft und Richtung neben der philoſophiſchen, und ſolche eben auch beſonders dramatiſch zeigt. Das zarte, geiſtige, denkende Weſen, als welches er uns aus dieſer ſeiner Schrift entgegentritt, denke man ſich unter den Händen roher, wüthender Pfaffen als ſeiner Richter und Henker, und danke der Zeit die ein helleres und milderes Jahrhundert herbeiführte, ſo daß die Nachwelt, deren Fluch jene teufliſchen Fanatiker treffen ſollte, jetzt ſchon die Mitwelt iſt.

ſogleich wieder aufzunehmen und deſto feſter zu halten: und eben ſo alle ſeine Nachfolger bis auf Kant. Sehr anwendbar auf einen freien Selbſtdenker dieſes Schlages iſt daher Göthe's Vers:

„Er ſcheint mir, mit Verlaub von Ewr Gnaden,
Wie eine der langbeinigen Cikaden,
Die immer fliegt und fliegend ſpringt —
Und gleich im Gras ihr altes Liedchen ſingt." —

Kant hatte Gründe die Miene zu machen, als ob er es auch nur ſo meinte. Aber aus dem vorgeblichen Sprunge, der zugeſtanden war, weil man ſchon wußte, daß er ins Gras zurückführt, ward diesmal ein Flug, und jetzt haben, die unten ſtehn, nur das Nachſehn und können nicht mehr ihn wieder einfangen.

Kant alſo wagte es, aus ſeiner Lehre die Unbeweisbarkeit aller jener vorgeblich ſo oft bewieſenen Dogmen darzuthun. Das beſinnungsloſe Nachgehen den Geſetzen der Erſcheinung, das Erheben derſelben zu ewigen Wahrheiten und dadurch der flüchtigen Erſcheinung zum eigentlichen Weſen der Welt, kurz, das Reden wie im Traum, war in der Scholaſtik, zumal der ſpätern, welche man neue Philoſophie nennt, durchaus herrſchend: jedoch iſt es kein ausſchließender Karakter derſelben, da es auch den Philoſophemen der Griechen, die der Eleaten vielleicht und die des Platon zum Theil ausgenommen, gleichfalls vorzuwerfen iſt. — Kant machte dieſem Allen auf einmal ein Ende. Um die Größe dieſes Verdienſtes ganz zu ermeſſen, muß man die undankbare Mühe übernehmen, jene in ſo vielen Formen aufgetretene alte und neue Scholaſtik zu ſtudieren, beſonders auf den Punkt der breiteſten Entfaltung ihrer Plattheit, in der Leibnitz-Wolfiſchen Philoſophie. —

Auch die Ethik war von jener Philoſophie nach den Geſetzen der Erſcheinung, die ſie für abſolute, auch vom Dinge an ſich geltende hielt, behandelt worden, und daher bald auf Glückſeligkeitslehre, bald auf den Willen des Weltſchöpfers, zuletzt auf den Begriff von Vollkommenheit gegründet, der für ſich ganz leer und inhaltslos iſt, da er eine bloße Relation bezeichnet, die erſt von den Dingen auf welche ſie angewandt wird Bedeutung erhält, indem „vollkommen ſeyn“ nichts weiter heißt als „irgend einem dabei vorausgeſetzten und gegebenen Begriff entſprechen,“ der alſo vorher aufgeſtellt ſeyn muß und ohne welchen die Vollkommenheit eine unbenannte Zahl iſt und folglich für ſich ausgeſprochen gar nichts ſagt. Will man nun aber etwa dabei den Begriff der „Menſchheit“ zur ſtillſchweigenden Vorausſetzung machen und demnach zum Moralprincip ſetzen nach vollkommner Menſchheit zu ſtreben; ſo ſagt man damit eben nur: „die Menſchen ſollen ſeyn wie ſie ſeyn ſollen:“ — und iſt ſo klug wie zuvor. Kant, wie ſchon geſagt, ſonderte die unleugbare große ethiſche Bedeutſamkeit der Handlungen ganz ab von der Erſcheinung und deren Geſetzen und zeigte jene als unmittelbar das Ding an ſich, das innerſte Weſen der Welt betreffend, wogegen dieſe, d. h. Zeit und Raum und alles was ſie erfüllt und in ihnen nach dem Kauſalgeſetz ſich ordnet, als beſtand und weſenloſer Traum anzuſehn ſind.

Dieſes Wenige und keineswegs den Gegenſtand Erſchöpfende mag hinreichen als Zeugniß meiner Anerkennung der großen Verdienſte Kants, hier abgelegt zu meiner eigenen Befriedigung und weil die Gerechtigkeit forderte jene Verdienſte Jedem ins Gedächtniß zurückzurufen, der mir in der nachſichtsloſen Aufdeckung ſeiner Fehler, zu welcher ich jetzt ſchreite, folgen will.

Daß Kants große Leiſtungen auch von großen Fehlern begleitet ſeyn mußten, läßt ſich ſchon bloß hiſtoriſch ermeſſen, daraus, daß, obwohl er die größte Revolution in der Philoſophie bewirkte, der Scholaſtik, die, im angegebenen weitern Sinn genommen, vierzehn Jahrhunderte gedauert hatte, ein Ende machte, um nun wirklich eine ganz neue dritte Weltepoche der Philoſophie zu beginnen; doch der unmittelbare Erfolg ſeines Auftretens faſt nur negativ, nicht poſitiv war, indem, weil er nicht ein vollſtändiges neues Syſtem aufſtellte, an welches ſeine Anhänger nur irgend einen Zeitraum hindurch ſich hätten halten können, Alle zwar merkten, es ſei etwas ſehr großes geſchehn, aber doch keiner recht wußte was. Sie ſahen wohl ein, daß die ganze lange Scholaſtik ein fruchtloſes Träumen geweſen, aus dem jetzt die neue Zeit erwachte: aber woran ſie ſich nun halten ſollten, wußten ſie nicht. Eine große Leere, ein großes Bedürfniß war eingetreten: die allgemeine Aufmerkſamkeit, ſelbſt des größeren Publikums, war erregt. Hiedurch veranlaßt, nicht aber vom innern Triebe und Gefühl der Kraft (die ſich auch im ungünſtigſten Zeitpunkt äußern, wie bei Spinoza) gedrungen, machten Männer ohne alle auszeichnende Talente mannigfaltige, ſchwache, ungereimte, ja mitunter tolle Verſuche, denen das nun einmal aufgeregte Publikum doch ſeine Aufmerkſamkeit ſchenkte und mit großer Geduld, wie ſie nur in Teutſchland zu finden, lange ſein Ohr lieh.

Wie hier, muß es einſt in der Natur hergegangen ſeyn, als eine große Revolution die ganze

Oberfläche der Erde geändert, Meer und Land ihre Stellen gewechſelt hatten und der Plan zu einer neuen Schöpfung geebnet war. Da währte es lange, ehe die Natur eine neue Reihe dauernder, jede mit ſich und mit den übrigen harmonirender Formen herausbringen konnte: ſeltſame monſtröſe Organiſationen traten hervor, die mit ſich ſelbſt und unter einander disharmonirend, nicht lange beſtehn konnten, aber deren noch jetzt vorhandene Reſte es eben ſind, die das Andenken jenes Schwankens und Verſuchens der ſich neu geſtaltenden Natur auf uns gebracht haben. — Daß nun in der Philoſophie eine jener ganz ähnliche Kriſis und ein Zeitalter der ungeheuren Ausgeburten durch Kant herbeigeführt wurde, wie wir Alle wiſſen, läßt ſchon ſchließen, daß ſein Verdienſt nicht vollkommen, ſondern mit großen Mängeln behaftet, negativ und einſeitig geweſen ſeyn müſſe. Dieſen Mängeln wollen wir jetzt nachſpüren.

Kants Vortrag, wiewohl durchweg das Gepräge ächter, feſter Eigenthümlichkeit und ganz ungewöhnlicher Denkkraft tragend, iſt dennoch undeutlich, unbeſtimmt, ungenügend. — Wer ſich ſelber bis auf den Grund klar iſt und ganz deutlich weiß, was er denkt und will, der wird nie undeutlich ſchreiben, wird nie ſchwankende, unbeſtimmte Begriffe aufſtellen und zur Bezeichnung derſelben aus fremden Sprachen höchſt ſchwierige komplicirte Ausdrücke zuſammenſuchen, um ſolche nachher fortwährend zu gebrauchen, wie Kant aus der alten, im engern Sinne ſo genannten Scholaſtik Worte und Formeln nahm, die er zu ſeinen Zwecken mit einander verband, wie z. B. „transſcendentale ſynthetiſche Einheit der Apperception“ und überhaupt „Einheit der Syntheſis“ allemal geſetzt, wo „Vereinigung“ ganz allein ausreichte. Ein ſolcher wird ferner nicht das ſchon einmal Erklärte immer wieder von Neuem erklären, wie Kant es z. B. macht mit dem Verſtande, den Kategorien, der Erfahrung und andern Hauptbegriffen. Ein ſolcher wird überhaupt nicht ſich unabläſſig wiederholen und dabei doch, in jeder neuen Darſtellung des hundert Mal dageweſenen Gedankens, ihm wieder grade dieſelben dunkeln Stellen laſſen: ſondern er wird einmal deutlich, gründlich, erſchöpfend ſeine Meinung ſagen, und dabei es bewenden laſſen.

Man kann auch nicht umhin einzugeſtehn, daß Kanten die antike, grandioſe Einfalt, daß ihm Naivität, ingenuité, candeur, gänzlich abgeht. Seine Philoſophie hat keine Analogie mit der Griechiſchen Baukunſt, welche große, einfache, dem Blick ſich auf einmal offenbarende Verhältniſſe darbietet: vielmehr erinnert ſie ſehr ſtark an die Gothiſche Bauart. Denn eine ganz individuelle Eigenthümlichkeit von Kants Geiſt iſt ein ſonderbares Wohlgefallen an der Symmetrie, welche die bunte Vielheit liebt, um ſie zu ordnen und die Ordnung in Unterordnungen zu wiederholen, und ſo immerfort, grade wie an den Gothiſchen Kirchen. Ja er treibt dies bisweilen bis zur Spielerei, wobei er jener Neigung zu Liebe ſo weit geht der Wahrheit offenbare Gewalt anzuthun und mit ihr zu verfahren, wie mit der Natur die altfränkiſchen Gärtner, deren Werk ſymmetriſche Alleen, Quadrate und Triangel, pyramidaliſche und kugelförmige Bäume und zu regelmäßigen Kurven gewundene Hecken ſind. Ich will dies mit Thatſachen belegen.

Nachdem er Raum und Zeit iſolirt abgehandelt, dann dieſe ganze Raum und Zeit füllende Welt der Anſchauung, in der wir leben und ſind, abgefertigt hat mit den nichtsſagenden Worten „der empiriſche Inhalt der Anſchauung wird uns *gegeben*," — gelangt er ſofort, mit *einem* Sprunge, *zur logiſchen Grundlage ſeiner ganzen Philoſophie, zur Tafel der Urtheile.* Aus dieſer deducirt er ein richtiges Dutzend Kategorien, ſymmetriſch unter vier Titel abgeſteckt, welche ſpäterhin das furchtbare Bett des Prokruſtes werden, in welches er alle Dinge der Welt und alles was im Menſchen vorgeht gewaltſam hineinzwängt, keine Gewaltthätigkeit ſcheuend und kein Sophisma verſchmähend, um nur die Symmetrie jener Tafel überall wiederholen zu können. Das Erſte was aus ihr ſymmetriſch abgeleitet wird iſt die reine phyſiologiſche Tafel allgemeiner Grundſätze der Naturwiſſenſchaft, nämlich: Axiome der Anſchauung, Anticipationen der Wahrnehmung, Analogien der Erfahrung und Poſtulate des empiriſchen Denkens überhaupt. Von dieſen Grundſätzen ſind die beiden erſten einfach: die beiden letztern aber treiben ſymmetriſch jeder drei Sprößlinge. Die bloßen Kategorien waren was er *Begriffe* nennt: dieſe Grundſätze der Naturwiſſenſchaft ſind aber *Urtheile*. Zufolge ſeines oberſten Leitfadens zu aller Weisheit, nämlich der Symmetrie, iſt jetzt an den *Schlüſſen* die Reihe ſich fruchtbar zu erweiſen: und zwar thun ſie dies wieder ſymmetriſch und taktmäßig. Denn, wie durch Anwendung der Kategorien auf die Sinnlichkeit, für den *Verſtand* die Erfahrung, ſammt ihren Grundſätzen a priori, erwuchs; eben ſo entſtehn durch Anwendung der *Schlüſſe* auf die Kategorien, welches Geſchäft die *Vernunft*, nach ihrem angeblichen Princip das Unbedingte zu ſuchen, verrichtet, die *Ideen* der Vernunft. Dieſes geht nun ſo vor ſich: die drei Kategorien der Relation geben drei allein mögliche Arten von Oberſätzen zu Schlüſſen, welche letztere dem gemäß ebenfalls in drei Arten zerfallen, jede von welchen als ein Ei anzuſehn iſt, aus dem die Vernunft eine Idee brütet: nämlich aus der kategoriſchen Schlußart die Idee der Seele, aus der hypothetiſchen die Idee der Welt, und aus der disjunktiven die Idee von Gott. In der mittelſten, der Idee der Welt, wiederholt ſich nun auch einmal die Symmetrie der Kategorientafel, indem ihre vier Titel vier Theſen hervorbringen, von denen jede ihre Antitheſe zum ſymmetriſchen Pendant hat.

Wir zollen zwar der wirklich höchſt ſcharfſinnigen Kombination, welche dies zierliche Gebäude hervorrief, unſre Bewunderung; werden aber nun daſſelbe in ſeinem Fundament und in ſeinen Theilen gründlich unterſuchen. — Doch müſſen folgende Betrachtungen vorangeſchickt werden.

Es iſt zum Erſtaunen, wie Kant ohne ſich weiter zu beſinnen, ſeinen Weg verfolgt, ſeiner Symmetrie nachgehend, nach ihr alles ordnend, ohne jemals einen der ſo behandelten Gegenſtände für ſich in Betracht zu nehmen. Ich will mich näher erklären. Nachdem er die intuitive Erkenntniß bloß in der Mathematik in Betrachtung nimmt, vernachläſſigt er die übrige anſchauliche Erkenntniß, in der die Welt vor uns liegt, gänzlich, und hält ſich allein an das abſtrakte Denken, welches doch alle Bedeutung und Werth erſt von der anſchaulichen Welt empfängt, die unendlich bedeutſamer, allgemeiner, gehaltreicher iſt, als der abſtrakte Theil unſrer Erkenntniß. Ja er hat, und dies iſt ein Hauptpunkt, nirgends die anſchauliche und die abſtrakte Erkenntniß deutlich unterſchieden, und eben dadurch, wie wir hernach ſehen werden, ſich in unauflöſliche Widerſprüche mit ſich ſelbſt verwickelt. — Nachdem er die ganze Sinnenwelt abgefertigt hat mit dem Nichtsſagenden „ſie iſt gegeben," macht er nun, wie geſagt, die logiſche Tafel der Urtheile zum Grundſtein ſeines Gebäudes. Aber hier beſinnt er ſich auch nicht einen Augenblick über das, was jetzt eigentlich vor ihm liegt. Dieſe Formen der Urtheile ſind ja *Worte* und *Wortverbindungen*. Es ſollte doch zuerſt gefragt werden, was dieſe unmittelbar bezeichnen: es hätte ſich gefunden, daß dies *Begriffe* ſind. Die nächſte Frage wäre dann geweſen nach dem Weſen der *Begriffe*. Aus ihrer Beantwortung hätte ſich ergeben welches Verhältniß dieſe zu den anſchaulichen Vorſtellungen, in denen die Welt daſteht, haben: da wäre Anſchauung und Reflexion auseinandergetreten. Nicht bloß wie die reine und nur formale Anſchauung a priori, ſondern auch wie ihr Gehalt, die empiriſche Anſchauung, ins Bewußtſeyn kommt, hätte nun unterſucht werden müſſen. Dann aber hätte ſich gezeigt welchen Antheil hieran der *Verſtand* hat, alſo auch überhaupt was der *Verſtand* und was dagegen eigentlich die *Vernunft* ſei, deren Kritik hier geſchrieben wird. Es iſt höchſt auffallend, daß er dieſes letztere auch nicht ein einziges Mal ordentlich und genügend beſtimmt; ſondern er giebt nur gelegentlich und wie der jedesmalige Zuſammenhang es fordert, unvollſtändige und unrichtige Erklärungen von ihr. Z. B. S. 24 der Krit. d. rein. Vern. iſt ſie das Vermögen der Principien a priori; S. 356 heißt es abermals, die Vernunft ſei das Vermögen der *Principien* und ſie wird dem Verſtande entgegengeſetzt, als welcher das Vermögen der *Regeln* ſei! Nun ſollte man denken, zwiſchen Principien und Regeln müſſe ein himmelweiter Unterſchied ſeyn, da er berechtigt für jede derſelben ein beſonderes Erkenntnißvermögen anzunehmen. Allein dieſer große Unterſchied ſoll bloß darin liegen, daß was aus der reinen Anſchauung, oder durch die Formen des Verſtandes a priori erkannt wird, eine *Regel* ſei, und nur was aus bloßen Begriffen a priori hervorgeht, ein Princip. Auf dieſe willkührliche und unſtatthafte Unterſcheidung werden wir nachher bei der Dialektik zurückkommen. S. 386 iſt die Vernunft das Vermögen zu ſchließen: das bloße Urtheilen erklärt er öfter (S. 94.) für das Geſchäft des Verſtandes. Damit ſagt er nun aber eigentlich: urtheilen iſt das Geſchäft des Verſtandes, ſo lange der Grund des Urtheils empiriſch, metaphyſiſch, oder metalogiſch iſt (einleit. Abhdl. §§. 33, 34, 35.): iſt er aber logiſch, als worin der Schluß beſteht, ſo agirt hier ein ganz beſonderes, viel vorzüglicheres Erkenntnißvermögen, die Vernunft. Ja, was noch mehr iſt, S. 360 wird auseinandergeſetzt, daß die unmittelbaren Folgerungen aus einem Satze noch Sache des Verſtandes wären und nur die, wo ein vermittelnder Begriff gebraucht wird, von der Vernunft verrichtet würden: und als Beiſpiel wird angeführt: aus dem Satz: „alle Menſchen ſind ſterblich,“ ſei die Folgerung: „Einige Sterbliche ſind Menſchen“ noch durch den bloßen Verſtand gezogen: hingegen dieſe: „alle Gelehrte ſind ſterblich“ erfordere ein ganz anderes und viel vorzüglicheres Vermögen, die Vernunft. Wie war es möglich, daß ein großer Denker ſo etwas vorbringen konnte! S. 581 iſt mit einem Male die Vernunft die beharrliche Bedingung aller willkührlichen Handlungen. S. 642 beſteht ſie darin, daß wir von unſern Behauptungen Rechenſchaft geben können: S. 671, 672, darin, daß ſie die Begriffe des Verſtandes zu Ideen vereinigt, wie der Verſtand das Mannigfaltige der Objekte zu Begriffen:

S. 674 iſt ſie nichts anderes, als das Vermögen das Beſondere aus dem Allgemeinen abzuleiten.

Der Verſtand wir ebenfalls immer wieder von Neuem erklärt, an ſieben Stellen der Krit. d. rein. Vern. S. 75 iſt er das Vermögen Vorſtellungen ſelbſt hervorzubringen: S. 94, das Vermögen zu urtheilen, d. h. zu denken, d. h. durch Begriffe zu erkennen. S. 137 im Allgemeinen das Vermögen der Erkenntniſſe. S. 171 das Vermögen der Regeln. S. 197 aber wird geſagt: „er iſt nicht nur das Vermögen der Regeln, ſondern der Quell der Grundſätze, nach welchem alles unter Regeln ſteht:“ und dennoch ward er oben der Vernunft entgegengeſetzt, weil dieſe allein das Vermögen der Principien wäre. S. 199 iſt der Verſtand das Vermögen der Begriffe: S. 359 aber das Vermögen der Einheit der Erſcheinungen vermittelſt der Regeln.

Die von mir aufgeſtellten, feſten, ſcharfen, beſtimmten, einfachen und mit dem Sprachgebrauch aller Völker und Zeiten ſtets übereinkommenden Erklärungen jener zwei Erkenntnißvermögen werde ich nicht nöthig haben gegen ſolche (obwohl ſie von Kant ausgehn) wahrhaft konfuſe und grundloſe Reden darüber zu vertheidigen. Ich habe dieſe nur angeführt als Belege meines Vorwurfs, daß Kant ſein ſymmetriſches logiſches Syſtem verfolgt, ohne ſich über den Gegenſtand, den er ſo behandelt, genugſam zu beſinnen.

Hätte nun Kant, wie ich oben ſagte, ernſtlich unterſucht, inwiefern zwei ſolche verſchiedene Erkenntnißvermögen, davon eines das Unterſcheidende der Menſchheit iſt, ſich zu erkennen geben, und was gemäß dem Sprachgebrauch aller Völker und aller Philoſophen Vernunft und Verſtand heiße; ſo hätte er auch nie ohne weitere Autorität als den in ganz anderm Sinn gebrauchten intellectus theoreticus und practicus der eigentlichen alten Scholaſtiker, die Vernunft in eine theoretiſche und praktiſche zerfällt, und letztere zur Quelle des tugendhaften Handelns gemacht. Eben ſo, bevor Kant Verſtandesbegriffe (worunter er theils ſeine Kategorien, theils alle Gemeinbegriffe verſteht) und Vernunftbegriffe (ſeine ſogenannten Ideen) ſo ſorgfältig ſonderte und beide zum Material ſeiner Philoſophie machte, die größtentheils nur von der Gültigkeit, Anwendung, Urſprung aller dieſer Begriffe handelt; — zuvor, ſage ich, hätte er doch wahrlich unterſuchen ſollen, was denn überhaupt ein Begriff ſei. Allein auch dieſe ſo nothwendige Unterſuchung iſt leider ganz unterblieben, was viel beigetragen hat zu der heilloſen Vermiſchung intuitiver und abſtrakter Erkenntniß, die ich bald nachweiſen werde. — Derſelbe Mangel an hinlänglichem Beſinnen, mit welchem er die Fragen übergieng: was iſt Anſchauung? was iſt Reflexion? was Begriff? was Vernunft? was Verſtand? — ließ ihn auch folgende eben ſo unumgänglich nöthige Unterſuchungen übergehn: was nenne ich den Gegenſtand, den ich von der Vorſtellung unterſcheide? was iſt Daſeyn? was Objekt? was Subjekt? was Wahrheit, Schein, Irrthum? — Aber er verfolgt, ohne ſich zu beſinnen oder umzuſehn, ſein logiſches Schema und ſeine Symmetrie. Die Tafel der Urtheile ſoll und muß der Schlüſſel zu aller Weisheit ſeyn.

Ich habe es oben als das Hauptverdienſt Kants aufgeſtellt, daß er die Erſcheinung vom Dinge an ſich unterſchied, dieſe ganze ſichtbare Welt für Erſcheinung erklärte und daher den Geſetzen derſelben alle Gültigkeit über die Erſcheinung hinaus abſprach. Es iſt aber ſehr ſonderbar, ja es iſt als ſein erſter großer Fehler anzuſehn, daß er jene bloß relative Exiſtenz der Erſcheinung nicht aus der einfachen, ſo nahe liegenden, unleugbaren Wahrheit „Kein Objekt ohne Subjekt" erklärte, und ſo, ſchon an der Wurzel, das Objekt, weil es durchaus immer nur in Beziehung auf ein Subjekt da iſt, als von dieſem abhängig, durch dieſes bedingt und daher als bloße Erſcheinung, die nicht an ſich, nicht unbedingt exiſtirt, darſtellte. Jenen wichtigen Satz hatte bereits Berkeley, gegen deſſen Verdienſt Kant nicht gerecht iſt, zum Grundſtein ſeiner Philoſophie gemacht und ſich dadurch ein unſterbliches Verdienſt erworben, obwohl er ſelbſt nicht die gehörigen Folgerungen aus jenem Satze zog und ſodann theils nicht verſtanden, theils nicht genugſam beachtet wurde. Kant alſo, ſtatt jenen Satz zur Grundlage ſeiner Behauptungen zu machen und daher das Objekt, unmittelbar ſchon als ſolches vom Subjekt abhängig zu zeigen, ſtatt dieſe grade und breit vor ihm liegende Straße zum Ziel zu gehn, ſchlägt einen Nebenweg ein. Nämlich nicht durch das Erkanntwerden ſchlechthin und überhaupt, ſondern durch die Art und Weiſe des Erkanntwerdens, macht er das Objekt vom Subjekt abhängig, zeigt mühſam, wie das Subjekt alle Erſcheinungsarten des Objekts anticipirt und daher das ganze Wie der Erſcheinung aus ſich nimmt, und läßt dem Objekt nur ein völlig dunkeles Was. — Dieſe Darſtellungsart hat indeſſen das beſondere und große Verdienſt, daß ſie die Gränze zwiſchen Subjekt und Objekt beſchreibt, welche beiden gemeinſam iſt und daher ſowohl vom Gebiet des Subjekts als von dem des Objekts aus gefunden werden kann. Aber ſie hat auch einen großen Nachtheil, den wir ſogleich betrachten werden.

Daß Kant dieſes indirekte Verfahren wählte und ſich nicht entſchließen konnte zu ſagen: „kein Objekt ohne Subjekt; dieſe ſichtbare Welt iſt als ſolche bloße *Vorſtellung*, als ſolche vom Subjekt abhängig und ihre Geſetze werden nie Aufſchluß geben über das was *nicht* Vorſtellung und *nicht* abhängig iſt“ — daß er dies nicht that, kam unſtreitig daher, daß er den Vorwurf des Idealismus ſcheute, ja in ſeinem eignen Geiſt den Idealismus verwarf, als welcher die Welt zum bloßen Schattenbilde machte und kein Ding an ſich übrig ließe. Er war zu früh beſorgt und bedacht das Ding an ſich zu retten, und hat eben dadurch gemacht, daß er ſtatt deſſelben nur einen garſtigen Wechſelbalg erhielt, der ihm nachher viel Ungelegenheiten zugezogen hat: ſtatt daß, wenn er das Ding an ſich, als er die Vorſtellung als ſolche betrachtete, ſeinem Schickſal Preis gegeben hätte, es ſich nachher von ſelbſt, auf einem ganz andern Wege, eingefunden haben würde, in ſeiner wahren Geſtalt, als Wille. Sein Uebergehn des direkten und Ergreifen des indirekten Verfahrens, um die durchgängige Abhängigkeit des Objekts vom Subjekt darzuthun, hat eine ſonderbare Aehnlichkeit mit dem, welches er bei Nachweiſung der Apriorität des Geſetzes der Kauſalität beobachtet, wo er nämlich, ſtatt dieſes unmittelbar dadurch als Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung nachzuweiſen, daß jede empiriſche Anſchauung von der Wirkung auf die Urſache unmittelbar ſchließt; daſſelbe auf einem Umwege, mühſam und obendrein grundlos aus der Möglichkeit realer Succeſſion darthun will. Man ſehe hierüber die einleitende Abhandlung §. 24. — Im Verlauf ſeiner Unterſuchung nimmt Kant, mit Recht, keinen Anſtand zu ſagen: „Alle Gegenſtände unſrer möglichen Erfahrung ſind bloße Vorſtellungen, die ſo wie ſie vorgeſtellt werden, keine an ſich gegründete Exiſtenz haben“ (Kr. d. r. V. S. 519); — „Die Gegenſtände der Erfahrung exiſtiren außer derſelben gar nicht.“ — — — „An ſich ſelbſt ſind die Erſcheinungen, als bloße Vorſtellungen, nur in der Wahrnehmung wirklich, die in der That nichts anderes iſt, als die Wirklichkeit einer empiriſchen Vorſtellung“ (daſ. S. 521.) — „Weil die Welt gar nicht an ſich (unabhängig von der regreſſiven Reihe meiner Vorſtellungen) exiſtirt;“ — — — (S. 533.) — „Erſcheinungen überhaupt ſind außer unſrer Vorſtellung nichts;“ S. 535) — Und bei dem allen konnte er ſich nicht entſchließen, wie es die Konſequenz erforderte, gradezu und frei heraus den Satz „kein Objekt ohne Subjekt“ (von welchem unſre Betrachtung ausgieng) an die Spitze ſeiner Philoſophie zu ſtellen, ſondern gieng jenen beſchwerlichen und auch irre führenden Umweg. Dieſes iſt wieder ein Beleg meines obigen Vorwurfs, daß es ihm an großartiger Einfalt und naiver Aufrichtigkeit fehlte: er zieht das Krauſe, das Krumme, das Verwickelte, dem Einfachen, dem Graden, den großen Maſſen vor. Der Nachtheil ſeines Verfahrens in dieſer Hauptangelegenheit ergiebt ſich aber aus folgendem. Mit dem einzigen Satze: „kein Objekt ohne Subjekt“ — ſteht mit einem Schlage der ganze Hauptinhalt der kritiſchen Philoſophie da. Alle möglichen Objekte ſind alsdann ſchon als ſolche vom Subjekt ſchlechthin abhängig, daher nicht Dinge an ſich, ſondern durchaus nur Dinge für das Subjekt, Vorſtellungen: und zwar gilt dieſes nicht allein von Dingen in Zeit und Raum, ſondern von allen nur irgend möglichen Objekten, da ſie immer nur für das Subjekt, d. h. nur Vorſtellungen ſind. Soll es daher ein Ding an ſich geben; d. h. ſoll die Welt noch etwas anderes als bloße Vorſtellung ſeyn; ſo muß dieſes Anſich der Welt etwas von der Vorſtellung toto genere Verſchiedenes ſeyn. Was nun dieſes ſei, können wir nicht durch Anwendung der Geſetze der Verknüpfung der Vorſtellungen (Satz vom Grunde) erſchließen; ſondern ſchöpfen es unmittelbar aus dem Bewußtſeyn unſeres Selbſt, welches zwar eines Theils auch Vorſtellung, Erſcheinung unter Erſcheinungen und Theil der Natur iſt, andrerſeits aber ſich unmittelbar dem Bewußtſeyn kundgiebt durchaus nicht als Vorſtellung, ſondern als etwas toto genere von ihr Verſchiedenes, nämlich als Wille, und der Wille iſt das Anſich der Welt, — wie in gegenwärtiger Schrift hoffentlich zur Genüge gezeigt worden. — Kant aber, der dieſen graden Weg liegen läßt und, ſtatt das Objekt als ſchlechthin vom Subjekt abhängig zu zeigen, ſehr mühſam nur die Art und Weiſe des Objektſeyns von der Erkenntnißart des Subjekts abhängig macht, erhält bloß das Reſultat, daß die Dinge an ſich nicht ſo ſind, wie wir ſie erkennen, behält aber als Ding an ſich noch immer ein Objekt übrig, eine Vorſtellung, ein Noumenon. Dies genügt aber nicht: denn kein Objekt iſt unbedingt, noch kann es Ding an ſich ſeyn, da es durchaus das Subjekt vorausſetzt. Nun aber obendrein gelangt er zu dieſem Noumenon als Ding an ſich bloß durch eine grobe Inkonſequenz, nämlich durch Anwendung des Satzes vom Grunde über die Erſcheinung hinaus, welche Anwendung er ſelbſt ſehr richtig verpönt hatte. Daher entſtanden ihm nachher Angriffe, die nie zurückgeſchlagen werden konnten, und ſeine Philoſophie blieb mit einem innern Widerſpruch behaftet. — Seine Entdeckungen, daß die Formen alles Erſcheinens ſchon a priori im Bewußtſeyn liegen, haben an ſich großen Werth und hätten als Ausführung und Begleitung des Hauptſatzes, **kein Objekt ohne Subjekt**, als welche ich ſie angeſehn wünſche, vortreffliche Dienſte geleiſtet.

Hätte Kant dieſen Hauptſatz zu ſeinem Ausgangspunkt genommen; ſo würde er auch ſchwerlich in den ſchon oben berührten großen Fehler gerathen ſeyn, Anſchauung und Begriff nicht zu ſondern, woraus eine heilloſe Konfuſion entſtanden iſt, die wir jetzt näher zu betrachten haben. Der Satz „kein Objekt ohne Subjekt“ hätte ihn leicht darauf führen können, die Objekte entweder nach allgemeinen Klaſſen zu ſondern, oder doch wenigſtens alle anſchaulichen Vorſtellungen von bloß in abstracto gedachten Begriffen ſcharf zu trennen: ſodann würde er dieſe beiden auseinander gehalten und jedesmal gewußt haben, mit welchen von beiden er es zu thun hätte. Dies iſt nun leider nicht der Fall geweſen; obgleich der Vorwurf darüber noch nicht laut geworden, alſo vielleicht unerwartet iſt. Sein „Objekt der Erfahrung“ davon er beſtändig redet, der eigentliche Gegenſtand der Kategorien, iſt nicht die anſchauliche Vorſtellung, iſt auch nicht der abſtrakte Begriff, ſondern von beiden verſchieden, und doch beides zugleich, und ein völliges Unding. Denn es hat ihm, ſo unglaublich dies ſcheint, an Beſonnenheit gefehlt, um hierüber mit ſich ſelbſt ins Reine zu kommen und ſich und Andern deutlich zu erklären, ob ſein „Gegenſtand der Erfahrung, d. h. der durch Anwendung der Kategorien zu Stande kommenden Erkenntniß“ die anſchauliche Vorſtellung in Raum und

Zeit (meine erſte Klaſſe der Vorſtellungen) iſt, oder bloß der abſtrakte Begriff. Ihm ſchwebt, ſo ſeltſam es auch iſt, beſtändig ein Mittelding von beiden vor, und daher kommt die unſeelige Verwirrung, die ich jetzt ans Licht ziehen muß: zu welchem Zweck ich die ganze Elementarlehre im Allgemeinen durchzugehn habe.

Die transſcendentale Aeſthetik iſt ein ſo überaus verdienſtvolles Werk, daß es allein hinreichen könnte, Kants Namen zu verewigen. Ich wüßte nichts hinwegzunehmen; nur Einiges hinzuzuſetzen. Beſonders nämlich iſt er mit ſeinen Gedanken nicht zu Ende gekommen darin, daß er nicht die ganze Eukleidiſche Demonſtrirmethode verwarf, nachdem er doch S. 120 geſagt hatte, alle geometriſche Erkenntniß habe aus der Anſchauung unmittelbare Evidenz. Es iſt höchſt merkwürdig, daß ſogar einer ſeiner Gegner, und zwar der ſcharfſinnigſte derſelben, G. E. Schulze, (Kritik der theoret. Philoſophie, Bd. 2, S. 241.) den Schluß macht, daß aus Kants Lehre eine ganz andre Behandlung der Geometrie hervorgehn würde, als die wirklich übliche iſt; wodurch er einen apagogiſchen Beweis gegen Kant zu führen vermeint, in der That aber gegen die Eukleidiſche Methode den Krieg anfängt, ohne es zu wiſſen. Ich berufe mich auf das erſte Buch gegenwärtiger Schrift.

Man kann die transſcendentale Aeſthetik anſehn als die abgeſonderte Betrachtung deſſen, was ich in der einleitenden Abhandlung als die dritte Klaſſe der Vorſtellungen dargeſtellt habe. Hätte Kant doch auch die drei andern Klaſſen eben ſo geſondert betrachtet und demnach Anſchauung und Begriff rein geſchieden und endlich auch, wo er (S. 152—155) lehrt, wir erkennten uns ſelbſt nur als Erſcheinung, dieſes dahin aufgeklärt, daß was wir von uns ſelbſt, außer der Anſchauung unſers Leibes, erkennen und welches er die Erkenntniß durch den innern Sinn nennt, nichts anderes ſei, als die Erkenntniß unſers individuellen Wollens, welches der ſich nicht unmittelbar, ſondern allein durch Willensakte, folglich in der Zeit offenbarende Wille zum Leben ſelbſt iſt. Dazu hätte er auch nicht des Ausdrucks „innerer Sinn“ bedurft, der eine ganz überflüſſige wie unerweisliche Annahme iſt, ja eigentlich einen Widerſpruch enthält. Schon G. E. Schulze (Kr. d. theor. Phil. B. 2 S. 623.) hat mit Recht dieſe Annahme eines innern Sinnes, die ſeitdem ſehr beliebt geworden, getadelt und abzuſtellen verlangt: nur iſt dieſelbe nicht, wie er dort meint, von Locke zuerſt gemacht worden, ſondern ſchon ſehr alt, vielleicht zuerſt vom Kirchenvater Auguſtinus eingeführt, welcher, im Buche de libero arbitrio II, 8., den innern Sinn aufſtellt und erklärt: ſogar findet ſich etwas dem Aehnliches und dahin zu deutendes ſelbſt ſchon im Ariſtoteles de anima III, 2.

Nach der ausführlichen Auseinanderſetzung der allgemeinen Formen aller Anſchauung, muß man erwarten doch einige Aufklärung zu erhalten über den Inhalt derſelben, über die Art wie die empiriſche Anſchauung in unſer Bewußtſeyn kommt, wie die Erkenntniß dieſer ganzen, für uns ſo realen und ſo wichtigen Welt in uns entſteht. Allein darüber enthält eigentlich die ganze Lehre Kants kein Wort, außer dem oft wiederholten, nichtsſagenden Ausdruck: „das Empiriſche der Anſchauung wird von Außen gegeben.“ — Dieſerhalb gelangt Kant denn auch hier von den reinen Formen der Anſchauung, durch einen Sprung, zum **Denken**, zur **transſcendentalen Logik**.

In dieſer offenbart ſich nun recht eigentlich der große Fehler, mit deſſen Rüge ich beſchäftigt bin, die gänzliche Vermiſchung der anſchaulichen Vorſtellung mit der abſtrakten zu einem Mittelding von beiden, welches er als den Gegenſtand der Erkenntniß durch den Verſtand und deſſen Kategorien darſtellt und dieſe Erkenntniß Erfahrung nennt. Es kann, was man auch ſagen mag, nicht ſeyn, daß Kant ſelbſt ſich etwas völlig Beſtimmtes und eigentlich deutliches bei dieſem Gegenſtand des Verſtandes gedacht habe: dieſes werde ich jetzt beweiſen, durch den ungeheuren Widerſpruch der durch die ganze transſcendentale Logik geht und die eigentliche Quelle der Dunkelheit iſt, die ſie umhüllt.

Nämlich in der Krit. d. rein. Vern. S. S. 92—94, 122, 123, 135, 139, 153, wiederholt er und ſchärft ein: der Verſtand ſei kein Vermögen der Anſchauung, ſeine Erkenntniß ſei nicht intuitiv, ſondern diskurſiv: der Verſtand ſei das Vermögen zu urtheilen (S. 94), und ein Urtheil ſei mittelbare Erkenntniß, Vorſtellung einer Vorſtellung (S. 93); der Verſtand ſei das Vermögen zu denken, und denken ſei die Erkenntniß durch Begriffe (S. 94); die Kategorien des Verſtandes ſeien keineswegs die Bedingungen, unter denen Gegenſtände in der Anſchauung gegeben werden (S. 122), und die Anſchauung bedürfe der Funktionen des Denkens auf keine Weiſe (S. 123); unſer Verſtand könne nur denken, nicht anſchauen (S. 135, 139). Ferner in den Prolegomenen. S. 81: Anſchauung, Wahrnehmung, perceptio, gehöre bloß den Sinnen an;

das Urtheilen komme allein dem Verſtande zu: und S. 88: die Sache der Sinne ſei anzuſchauen, die des Verſtandes zu denken, d. i. zu urtheilen. — Endlich noch in der Kritik der praktiſchen Vernunft, S. 247: der Verſtand iſt diskurſiv, ſeine Vorſtellungen ſind Gedanken, nicht Anſchauungen. — Alles dieſes ſind Kants eigene Worte.

Hieraus folgt, daß dieſe anſchauliche Welt für uns da wäre, auch wenn wir gar keinen Verſtand hätten, daß ſie auf eine ganz unerklärliche Weiſe in unſern Kopf kommt, welches er eben durch ſeinen wunderlichen Ausdruck, die Anſchauung wäre *gegeben*, häufig bezeichnet, ohne dieſen unbeſtimmten und bildlichen Ausdruck je weiter zu erklären.

Aber nun widerſpricht allem Angeführten auf das ſchreiendeſte ſeine ganze übrige Lehre vom Verſtande, von deſſen Kategorien und von der Möglichkeit der Erfahrung, wie er ſolche in der transſcendentalen Logik vorträgt. Nämlich: Kritik d. rein. Vern. S. 105 bringt der Verſtand durch ſeine Kategorien Einheit in das Mannigfaltige der *Anſchauung*, und die reinen Verſtandesbegriffe gehn a priori auf Gegenſtände der *Anſchauung*; S. 126 ſind „die Kategorien Bedingung der Erfahrung, es ſei der *Anſchauung* oder des Denkens das in ihr angetroffen wird;“ S. 127 iſt der Verſtand Urheber der Erfahrung; S. 128 beſtimmen die Kategorien die *Anſchauung* der Gegenſtände; S. 130 iſt Alles, was wir uns im Objekt (das doch wohl ein Anſchauliches und kein Abſtraktum iſt) als verbunden vorſtellen, erſt durch eine Verſtandeshandlung verbunden worden. S. 135 wird der Verſtand von Neuem erklärt, als das Vermögen a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorſtellungen unter die Einheit der Apperception zu bringen: aber, nach allem Sprachgebrauch, iſt die Apperception nicht das Denken eines Begriffs, ſondern iſt Anſchauung. S. 136 finden wir gar einen oberſten Grundſatz der Möglichkeit aller Anſchauung in Beziehung auf den Verſtand. S. 143 ſteht ſogar als Ueberſchrift, daß alle ſinnliche Anſchauung durch die Kategorien bedingt ſei. Ebendaſelbſt bringt die logiſche Funktion der Urtheile auch das Mannigfaltige gegebener Anſchauungen unter eine Apperception überhaupt, und das Mannigfaltige einer gegebenen Anſchauung ſteht nothwendig unter den Kategorien; S. 144 kommt Einheit in die Anſchauung, mittelſt der Kategorien, durch den Verſtand. S. 145 wird das Denken des Verſtandes ſehr ſeltſam dadurch erklärt, daß er das Mannigfaltige der Anſchauung ſyntheſirt, verbindet und ordnet. S. 161 iſt Erfahrung nur durch die Kategorien möglich und beſteht in der Verknüpfung der Wahrnehmungen, die denn doch wohl Anſchauungen ſind. S. 159 ſind die Kategorien Erkenntniſſe a priori von Gegenſtänden der Anſchauung überhaupt. — Ferner wird hier und S. 163 und 165 eine Hauptlehre Kants vorgetragen, dieſe: daß der Verſtand die Natur allererſt möglich mache, indem er ihr Geſetze a priori vorſchreibe und ſie ſich nach ſeiner Geſetzmäßigkeit richte u. ſ. w. Nun iſt aber die Natur doch wohl ein Anſchauliches und kein Abstractum: der Verſtand müßte demnach ein Vermögen der Anſchauung ſeyn. S. 169 wird geſagt, die Verſtandesbegriffe ſeien die Principien der Möglichkeit der Erfahrung, und dieſe ſei die Beſtimmung der Erſcheinungen in Raum und Zeit überhaupt: welche Erſcheinungen denn doch wohl in der Anſchauung daſind. Endlich S. 232 — 65 ſteht der lange Beweis (deſſen Unrichtigkeit in der einleitenden Abhandlung §. 24. ausführlich gezeigt iſt) daß die objektive Succeſſion und auch das Zugleichſeyn der Gegenſtände der Erfahrung nicht ſinnlich wahrgenommen, ſondern allein durch den Verſtand in die Natur gebracht werden, welche ſelbſt dadurch erſt möglich wird. Gewiß iſt aber doch die Natur, die Folge der Begebenheiten und das Zugleichſeyn der Zuſtände lauter Anſchauliches und kein bloß abſtrakt Gedachtes.

Ich fordre Jeden, der mit mir die Verehrung gegen Kant theilt, auf, dieſe grellen Widerſprüche zu vereinigen und zu zeigen, daß Kant bei ſeiner Lehre vom Objekt der Erfahrung und der Art, wie es durch die Thätigkeit des Verſtandes und ſeiner zwölf Funktionen beſtimmt wird, etwas Deutliches und Beſtimmtes gedacht habe. Ich bin überzeugt, daß der nachgewieſene monſtröſe Widerſpruch, der ſich durch die ganze transſcendentale Logik zieht, der eigentliche Grund der großen Dunkelheit des Vortrags in derſelben iſt. Kant war ſich nämlich des Widerſpruchs dunkel bewußt, kämpfte innerlich damit, wollte oder konnte ihn dennoch nicht zum deutlichen Bewußtſeyn bringen, verſchleierte ihn daher für ſich und für Andre und umgieng ihn auf allerlei Schleichwegen. Davon iſt es vielleicht auch abzuleiten, daß er aus dem Erkenntnißvermögen eine ſo ſeltſame, komplicirte Maſchine machte, mit ſo vielen Rädern, als da ſind die zwölf Kategorien, die transſcendentale Syntheſis der Einbildungskraft, des innern Sinnes, der transſcendentalen Einheit der Apperception, ferner der Schematismus der reinen Verſtandesbegriffe u. ſ. w. Und ungeachtet dieſes großen Apparats wird zur Erklärung der Anſchauung der Außenwelt, die denn doch wohl die Hauptſache in unſrer Erkenntniß iſt, auch nicht einmal ein Verſuch gemacht; ſondern dieſe ſich aufdringende Anforderung wird recht ärmlich immer durch den nämlichen, nichtsſagenden, bildlichen Ausdruck abgelehnt: „die empiriſche Anſchauung wird uns gegeben.“ S. 145 erfahren wir noch, daß dieſelbe durch das Objekt gegeben wird: mithin muß dieſes etwas von der Anſchauung Verſchiedenes ſeyn.

Wenn wir nun Kants innerſte, ihm ſelbſt nicht deutliche Meinung zu erforſchen uns bemühen; ſo finden wir daß wirklich ein ſolches, von der Anſchauung verſchiedenes Objekt, das aber auch keineswegs ein Begriff iſt, ihm der eigentliche Gegenſtand für den Verſtand iſt, ja, daß die ſonderbare Vorausſetzung eines ſolchen unvorſtellbaren Gegenſtandes es eigentlich ſeyn ſoll, wodurch allererſt die Anſchauung zur Erfahrung wird. Ich glaube daß ein altes, eingewurzeltes, aller Unterſuchung abgeſtorbenes Vorurtheil in Kant der letzte Grund iſt von der Annahme eines ſolchen abſoluten Objekts, welches an ſich, d. h. auch ohne Subjekt, Objekt iſt. Es iſt durchaus nicht das angeſchaute Objekt, ſondern es wird durch den Begriff zur Anſchauung hinzugedacht, als etwas derſelben Entſprechendes, und nunmehr iſt die Anſchauung Erfahrung und hat Werth und Wahrheit, die ſie folglich erſt durch die Beziehung auf einen Begriff erhält (im diametralen Gegenſatz gegen unſre Darſtellung, nach welcher der Begriff allein von der Anſchauung Werth und Wahrheit erhält). Das Hinzudenken dieſes direkt nicht vorſtellbaren Objekts zur Anſchauung iſt dann die eigentliche Funktion der Kategorien. Daſſelbe iſt, wenn nicht ſelbſt das Kantiſche Ding an ſich, doch deſſen nächſter Anverwandter: es iſt das Objekt an ſich, iſt ein Objekt, das keines Subjekts bedarf, iſt ein einzelnes Ding, und doch nicht in Zeit und Raum, noch anſchaulich, iſt Gegenſtand des Denkens, und doch nicht abſtrakter Begriff. — Das eigentliche Ding an ſich hingegen iſt, wenn wir Kants reinſte Aeußerungen darüber allgemein zuſammenfaſſen, doch dasjenige, welches in Zeit und Raum und allen Formen des Erkennens erſcheint, d. h. deſſen Sichtbarwerdung dieſe Erſcheinungen ſind, das aber an ſich ſelbſt jenen Formen nicht unterworfen iſt. So gefaßt führt es von ſelbſt auf etwas, das durchaus gar nicht Objekt oder Vorſtellung iſt; ſondern das Weſen der Welt ausmacht, ſofern ſie nicht Vorſtellung iſt: dieſes iſt, nach meiner Darſtellung der Wille. Auch führt Kants Ding an ſich, wenn in dieſer reinen und allgemeinen Art gefaßt, als dasjenige, dem, weil es außer der Zeit und dem Raume liegt, alle Vielheit fremd ſeyn muß, das hingegen das eigenthümliche Weſen jedes Dinges beſtimmt, ganz nahe an Platons Ideen hinan, welche letztere wir erkannt haben als die verſchiedenen Stufen der adäquaten Objektität des Willens, wie dieſes in unſerm zweiten und dritten Buch ausführlich auseinandergeſetzt iſt. — Allein Kant iſt mit der Darſtellung ſeines Dinges an ſich nicht ſo weit gekommen, und dieſe Bedeutung deſſelben kann nur undeutlich ſeinen Gedanken zum Grunde gelegen haben und iſt bei ihm nie zum deutlichen Bewußtſeyn gekommen. In den meiſten Stellen ſchließt er, durch eine von ihm ſelbſt als transſcendent verpönte Anwendung des Satzes vom Grunde, auf das Ding an ſich als Urſache der Erſcheinung, und dann fällt es eben mit jenem unſeeligen Objekt an ſich zuſammen, jenem Unding, das der Verſtand zur Anſchauung hinzudenken ſoll, damit ſie Erfahrung werde.

Dieſes hat ihm bei ſeiner Deduktion der Kategorien vorgeſchwebt, und aus dieſem Unding eben ſind alle die Widerſprüche entſprungen, welche ich in der transſcendentalen Logik nachgewieſen habe. Dieſes Unding war es ebenfalls, was ihn abhielt die deutliche Erkenntniß zu ergreifen, daß alles Objekt nur in Beziehung auf das Subjekt exiſtirt, Vorſtellung deſſelben iſt und allemal entweder Anſchauung, oder abſtrakter, nichtanſchaulicher Begriff. Daher dann die gänzliche Vermiſchung dieſer beiden und die mit ihr verknüpften nachgewieſenen Widerſprüche, zu denen ſich noch dieſe, aus jener Vermiſchung fließende Folgerung geſellt, daß wenn (nach S. 143) ſelbſt die empiriſche Anſchauung nur durch die Kategorien des Verſtandes zum Bewußtſeyn kommt, und der Verſtand doch das Vermögen zu denken ſeyn ſoll, nothwendig die Thiere entweder denken, oder auch nicht einmal anſchauen. Aus der dieſer entgegengeſetzten eben ſo oft vorkommenden Behauptung aber, daß die Anſchauung gegeben ſei, und der Verſtand mit ſeinen Kategorien zu ihr nichts beitrage, läßt ſich andrerſeits ableiten, daß die Kategorien eine überflüſſige, grundloſe und nichtige Hypoſtaſirung ſeien. Denn alsdann ſteht die anſchauliche Welt unabhängig vom Verſtande ganz fertig da, und nur das abſtrakte Denken bleibt den Kategorien übrig. Aber dieſes muß ſich denn doch nothwendig nach der anſchaulichen Welt, nicht aber dieſe nach jenem richten, welches leztere uns dennoch ſo oft geſagt wird. Nur wenn durch Anwendung der Kategorien die Welt als Anſchauung entſtände, wäre Kant berechtigt zu ſagen, die Natur richte ſich nach dem Verſtande und deſſen Geſetzen: aber wenn die ganze anſchauliche Welt ganz fertig, ohne Beihülfe des Verſtandes gegeben iſt; dann muß umgekehrt das Denken ſich nach der Erfahrung richten, und der Verſtand kann keine von dieſer unabhängige Begriffe a priori haben, weil er ſonſt nicht mit der Natur übereinſtimmte, es ſei denn daß man eine harmonia praestabilita zwiſchen dem Verſtande und der Natur annehme, eine ſo überflüſſige als grundloſe Annahme, da es einfacher und aus der innern Erfahrung Jedem gewiß iſt, daß die abſtrakten Begriffe, durch die Reflexion, der angeſchauten Welt gemäß entſtehn. Abermals alſo offenbart ſich der Widerſpruch in Kants Behauptungen, daß die Kategorien es ſind, welche die Natur, die Erfahrung beſtimmen, und dann wieder, daß der Verſtand doch nichts zur Anſchauung beitragen ſoll. — In der That muß das abſtrakte Denken ſich genau nach der in der Anſchauung vorhandenen Welt richten, da bloß die Beziehung auf dieſe den Begriffen Inhalt giebt, und wir dürfen für die Begriffe keine andre a priori beſtimmte Form annehmen, als die Möglichkeit der Reflexion überhaupt, deren Weſen die Bildung der Begriffe, d. i. abſtrakter, nichtanſchaulicher Vorſtellungen iſt, und die einzige Funktion der Vernunft ausmacht, wie ich im erſten Buch gezeigt habe.

Nachdem nun Kant auf ſolche Weiſe die erſten einfachen Grundzüge einer Theorie des Vorſtellungsvermögens gänzlich verfehlt hatte, gerieth er auf vielfältige, ſehr zuſammengeſetzte Annahmen. Dahin gehört zuvörderſt die ſynthetiſche Einheit der Apperception: ein ſehr wunderliches Ding, ſehr wunderlich dargeſtellt. „Das Ich denke muß alle meine Vorſtellungen begleiten können.“ Muß — können: dies iſt eine problematiſch-apodiktiſche Enuntiation: zu Teutſch, ein Satz der mit der einen Hand nimmt, was er mit der andern giebt. Und was iſt der Sinn dieſes ſo auf der Spitze balancirenden Satzes? — Daß alles Vorſtellen ein Denken iſt? — Das iſt nicht: und es wäre heillos: es gäbe ſodann nichts als abſtrakte Begriffe, am wenigſten aber eine reine reflexions- und willensfreie Anſchauung, dergleichen die des Schönen iſt, die tiefſte Erfaſſung des wahren Weſens der Dinge, d. h. ihrer Ideen. Auch müßten dann wieder die Thiere entweder auch denken, oder nicht einmal vorſtellen. — Oder ſoll etwa der Satz heißen: kein Objekt ohne Subjekt? das wäre ſehr ſchlecht dadurch ausgedrückt und käme zu ſpät: auch hat leider Kant ſich dieſe Wahrheit nie deutlich eingeſtehn wollen. — Wer nun nicht etwa feſt entſchloſſen iſt, eine faſt bodenloſe Tiefe in jenem Satze zu finden, wird mit mir der Meinung ſeyn, daß der eigentliche Sinn, oder vielmehr der Anlaß jenes Satzes, dieſer iſt, daß das Bewußtſeyn der individuellen Einheit der Perſon alle ihre Erkenntniſſe begleitet, indem die Succeſſion dieſer davon abhängt; ſofern nämlich ſolche beſtimmt wird durch die Lage der Perſon in der Welt, jene individuelle Einheit alſo gleichſam der Faden iſt, an welchen die ſucceſſiven Wahrnehmungen, wie Perlen auf eine Schnur, ſich reihen und dadurch zuſammengehalten und verbunden werden zu einer einzigen Schnur. — Inzwiſchen wird man aus dem 3ten Buche dieſer Schrift ſich erinnern, daß dieſe Einmiſchung des Bewußtſeyns der Perſon in das Erkennen als eine Verunreinigung deſſelben durch den Willen, deſſen Konkrescenz und Erſcheinung die Perſon iſt, anzuſehn iſt: daher die Erkenntniß nur ſo lange, als ſie noch in der Dienſtbarkeit des Willens iſt, auf die Perſon bezogen wird; was aber aufhören muß, wenn die äſthetiſche Erkenntniß eintreten ſoll, bei welcher allein uns vollkommen wohl wird. Sodann, beim äſthetiſchen, d. i. reinen und willensfreien Erkennen, verſchwindet das Bewußtſeyn der Perſönlichkeit, tritt ganz zurück, wodurch das ſo erkennende Individuum ſich zum reinen Subjekt der Erkenntniß verklärt und zugleich das ſo angeſchaute Objekt zu ſeiner Idee. Wie dort ausgeführt.

Zu den grundloſen Annahmen, mit denen Kant die Theorie des Erkennens belaſtete, rechne ich, ohne alles Bedenken, auch die ganze Lehre von den Kategorien. Daß ich ſie verwerfe und warum, geht zum Theil ſchon hervor aus der oben gegebenen Nachweiſung der Widerſprüche in der transſcendentalen Logik, welche ihren Grund hatten in der Vermiſchung der anſchaulichen und der abſtrakten Erkenntniß; ferner auch aus der Nachweiſung des Mangels irgend eines deutlichen und beſtimmten Begriffs vom Weſen des Verſtandes und der Vernunft, ſtatt deſſen wir in Kants Schriften nur unzuſammenhängende, nicht übereinſtimmende, dürftige und unrichtige Ausſprüche über jene beiden Geiſtesvermögen fanden. Es geht endlich hervor aus der Erklärung, die ich ſelbſt, im 1ſten Buch, von denſelben Geiſtesvermögen gegeben habe, welche Erklärung denn doch wohl ſehr beſtimmt, deutlich, aus der Betrachtung des Weſens unſrer Erkenntniß offenbar ſich ergebend und mit den im Sprachgebrauch und den Schriften aller Zeiten und Völker ſich kund gebenden, nur nicht zur Deutlichkeit gebrachten Begriffen von jenen beiden Erkenntnißkräften völlig übereinſtimmend ſind. Ihre Vertheidigung gegen die davon ſehr verſchiedene Kantiſche Darſtellung iſt zum großen Theil ſchon mit der Aufdeckung der Fehler jener Darſtellung gegeben. — Da nun aber doch die Tafel der Urtheile, welche Kant ſeiner Theorie des

Denkens, ja ſeiner ganzen Philoſophie zum Grunde legt, an ſich, im Ganzen ihre Richtigkeit hat; ſo liegt mir noch ob, nachzuweiſen, wie dieſe allgemeinen Formen aller Urtheile in unſerm Erkenntnißvermögen entſpringen, und ſie mit meiner Darſtellung deſſelben in Uebereinſtimmung zu ſetzen. — Ich werde bei dieſer Erörterung mit den Begriffen Verſtand und Vernunft immer den Sinn verbinden, welchen ihnen meine Erklärung gegeben hat, die ich daher als dem Leſer geläufig vorausſetze.

Ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen Kants Methode und der welche ich befolge, liegt darin, daß er von der mittelbaren, der reflektirten Erkenntniß ausgeht, ich dagegen von der unmittelbaren, der intuitiven. Er iſt demjenigen zu vergleichen, der die Höhe eines Thurms aus deſſen Schatten mißt, ich aber dem, welcher den Maasſtab unmittelbar anlegt. — Dieſe ganze, uns umgebende, anſchauliche, vielgeſtaltete, bedeutungsreiche Welt überſpringt er und hält ſich an die Formen des abſtrakten Denkens: wobei, obſchon von ihm nie ausgeſprochen, die Vorausſetzung zum Grunde liegt, daß die Reflexion der Ektypos aller Anſchauung ſei, daher alles Weſentliche der Anſchauung in der Reflexion ausgedrückt ſeyn müſſe und zwar in ſehr zuſammengezogenen, daher leicht überſehbaren Formen und Grundzügen. Demnach gäbe das Weſentliche und Geſetzmäßige des abſtrakten Erkennens alle Fäden an die Hand, welche das bunte Puppenſpiel der anſchaulichen Welt vor unſern Augen in Bewegung ſetzen. — Hätte nur Kant dieſen oberſten Grundſatz ſeiner Methode deutlich ausgeſprochen und ihn dann konſequent befolgt: wenigſtens hätte er dann das Intuitive vom Abſtrakten rein ſondern müſſen, und wir hätten nicht mit unauflöslichen Widerſprüchen und Konfuſionen zu kämpfen. Aus der Art aber, wie er ſeine Aufgabe gelöſt, ſieht man, daß ihm jener Grundſatz ſeiner Methode nur ſehr undeutlich vorgeſchwebt hat, daher man, nach einem gründlichen Studium ſeiner Philoſophie, jenen Grundſatz doch noch erſt zu errathen hat.

Was nun die angegebene Methode und Grundmaxime ſelbſt betrifft, ſo hat ſie viel für ſich und iſt ein glänzender Gedanke. Schon das Weſen aller Wiſſenſchaft beſteht darin, daß wir das endloſe Mannigfaltige der anſchaulichen Erſcheinungen unter komparativ wenige abſtrakte Begriffe zuſammenfaſſen, aus denen wir ein Syſtem ordnen, von welchem aus wir alle jene Erſcheinungen völlig in der Gewalt unſrer Erkenntniß haben, das Geſchehene erklären und das Künftige beſtimmen können. Die Wiſſenſchaften theilen aber unter ſich das weitläuftige Gebiet der Erſcheinungen, nach den beſondern mannigfaltigen Arten dieſer letztern. Nun war es ein kühner und glücklicher Gedanke, das den Begriffen als ſolchen und abgeſehn von ihrem Inhalt durchaus Weſentliche zu iſoliren, um aus den ſo gefundenen Formen alles Denkens zu erſehn, was auch allem intuitiven Erkennen, folglich der Welt als Erſcheinung überhaupt, weſentlich ſei: und weil nun dieſes a priori, wegen der Nothwendigkeit jener Formen des Denkens, gefunden wäre; ſo wäre es ſubjektiven Urſprungs, und führte eben zu Kants Zwecken. — Nun hätte aber hiebei, ehe man weiter gieng, unterſucht werden müſſen, welches das Verhältniß der Reflexion zur anſchaulichen Erkenntniß ſei, (was freilich die von Kant vernachläſſigte reine Sonderung beider vorausſetzt), auf welche Weiſe eigentlich jene dieſe wiedergebe und vertrete, ob ganz rein, oder ſchon durch Aufnahme in ihre (der

Reflexion) eigene Formen umgeändert und zum Theil unkenntlich gemacht; ob die Form der abſtrakten, reflektiven Erkenntniß mehr beſtimmt werde durch die Form der anſchaulichen, oder durch die ihr ſelbſt, der reflektiven, unabänderlich anhängende Beſchaffenheit, ſo daß auch das, was der in intuitiven Erkenntniß ſehr heterogen iſt, ſobald es in die reflektive eingegangen, nicht mehr zu unterſcheiden iſt, und umgekehrt manche Unterſchiede, die wir in der reflektiven Erkenntnißart wahrnehmen, auch aus dieſer ſelber entſprungen ſind und keineswegs auf ihnen entſprechende Verſchiedenheiten in der intuitiven Erkenntniß deuten. Als Reſultat dieſer Forſchung hätte ſich aber ergeben, daß die anſchauliche Erkenntniß bei ihrer Aufnahme in die Reflexion beinahe ſo viel Veränderung erleidet, als die Nahrungsmittel bei ihrer Aufnahme in den thieriſchen Organismus, deſſen Formen und Miſchungen durch ihn ſelbſt beſtimmt werden und aus deren Zuſammenſetzung gar nicht mehr die Beſchaffenheit der Nahrungsmittel zu erkennen iſt; — oder (weil dieſes ein wenig zu viel geſagt iſt) wenigſtens hätte ſich ergeben, daß die Reflexion ſich zur anſchaulichen Erkenntniß keineswegs verhält, wie der Spiegel im Waſſer zu den abgeſpiegelten Gegenſtänden, ſondern kaum nur noch ſo, wie der Schatten dieſer Gegenſtände zu ihnen ſelbſt, welcher Schatten nur einige äußere Umriſſe wiedergiebt, aber auch das Mannigfaltigſte in dieſelbe Geſtalt vereinigt und das Verſchiedenſte durch den nämlichen Umriß darſtellt: ſo daß keineswegs von ihm ausgehend ſich die Geſtalten der Dinge vollſtändig und ſicher konſtruiren ließen.

Die ganze reflektive Erkenntniß oder die Vernunft hat nur eine Hauptform und dieſe iſt der abſtrakte Begriff: ſie iſt der Vernunft ſelbſt eigen und hat unmittelbar keinen nothwendigen Zuſammenhang mit der anſchaulichen Welt, welche daher auch ganz ohne jene für die Thiere daſteht, und auch eine ganz andre ſeyn könnte, dennoch aber jene Form der Reflexion eben ſowohl zu ihr paſſen würde. Die Vereinigung der Begriffe zu Urtheilen hat aber gewiſſe beſtimmte und geſetzliche Formen, welche, durch Induktion gefunden, die Tafel der Urtheile ausmachen. Dieſe Formen ſind gröſtentheils abzuleiten aus der reflektiven Erkenntnißart ſelbſt, alſo unmittelbar aus der Vernunft, namentlich ſofern ſie durch die vier Denkgeſetze (von mir metalogiſche Wahrheiten genannt) und durch das dictum de omni et nullo entſtehen. Andre von dieſen Formen haben aber ihren Grund in der anſchauenden Erkenntnißart, alſo im Verſtande, geben aber deshalb keineswegs Anweiſung auf eben ſo viele beſondere Formen des Verſtandes; ſondern ſind ganz und gar aus der einzigen Funktion die der Verſtand hat, nämlich der unmittelbaren Erkenntniß von Urſach und Wirkung abzuleiten. Noch andre von jenen Formen endlich ſind entſtanden aus dem Zuſammentreffen und der Verbindung der reflektiven und der intuitiven Erkenntnißart, oder eigentlich aus der Aufnahme dieſer in jene. Ich werde nunmehr die Momente des Urtheils einzeln durchgehn und den Urſprung eines jeden aus den beſagten Quellen nachweiſen: woraus von ſelbſt folgt, daß eine Deduktion von Kategorien aus ihnen wegfällt und die Annahme dieſer eben ſo grundlos iſt, als ihre Darſtellung verworren und ſich ſelbſt widerſtreitend befunden worden.

1) Die ſogenannte Quantität der Urtheile entſpringt aus dem Weſen der Begriffe als ſolcher, hat ihren Grund alſo lediglich in der Vernunft und hat mit dem Verſtande und der anſchaulichen Erkennt-

niß gar keinen unmittelbaren Zuſammenhang. — Es iſt nämlich, wie im erſten Buche ausgeführt, den Begriffen als ſolchen weſentlich, daß ſie einen Umfang, eine Sphäre haben, und der weitere, unbeſtimmtere den engern, beſtimmteren einſchließt, welcher letztere daher auch ausgeſchieden werden kann: und zwar kann dieſes entweder ſo geſchehn, daß man ihn nur als unbeſtimmten Theil des weiteren Begriffes überhaupt bezeichnet, oder auch ſo, daß man ihn beſtimmt und völlig ausſondert, mittelſt Beilegung eines beſondern Namens. Das Urtheil, welches die Vollziehung dieſer Operation iſt, heißt im erſten Fall ein beſonderes, im zweiten ein allgemeines: z. B. ein und derſelbe Theil der Sphäre des Begriffs Baum kann durch ein beſonderes und durch ein allgemeines Urtheil iſolirt werden: nämlich: „einige Bäume tragen Galläpfel:“ oder ſo: „alle Eichen tragen Galläpfel.“ — Man ſieht, daß die Verſchiedenheit beider Operationen ſehr gering iſt, ja, daß die Möglichkeit derſelben vom Wortreichthum der Sprache abhängt. Desungeachtet hat Kant erklärt, dieſe Verſchiedenheit entſchleiere zwei grundverſchiedene Handlungen, Funktionen, Kategorien des reinen Verſtandes, der eben durch dieſelben a priori die Erfahrung beſtimme.

Man kann endlich auch einen Begriff gebrauchen, um mittelſt deſſelben zu einer beſtimmten, einzelnen, anſchaulichen Vorſtellung, deren Vorſtellung, zugleich mit vielen andern, er ſelbſt wieder iſt, zu gelangen: welches durch das einzelne Urtheil geſchieht. Ein ſolches Urtheil bezeichnet nur die Gränze der abſtrakten Erkenntniß zur anſchaulichen, zu welcher unmittelbar von ihm übergegangen wird: „dieſer Baum hier trägt

Galläpfel.“ — Kant hat denn auch daraus eine beſondere Kategorie gemacht.

Nach allem Vorhergehenden bedarf es hier weiter keiner Polemik.

2) Auf gleiche Weiſe liegt die *Qualität* der Urtheile ganz innerhalb des Gebiets der Vernunft und iſt nicht eine Abſchattung irgend eines Geſetzes des die Anſchauung möglich machenden Verſtandes, d. h. giebt nicht Anweiſung darauf. Die Natur der abſtrakten Begriffe, welche eben das Weſen der Vernunft, objektiv betrachtet, iſt, bringt, wie ebenfalls im erſten Buche ausgeführt, die Möglichkeit mit ſich, ihre Sphären zu vereinigen und zu trennen, und auf dieſer Möglichkeit als ihrer Vorausſetzung beruhen die allgemeinen Denkgeſetze der Identität und des Widerſpruchs, welchen, weil ſie rein aus der Vernunft entſpringen und nicht ferner zu erklären ſind, *metalogiſche* Wahrheit von mir beigelegt iſt. Sie beſtimmen, daß das Vereinigte vereinigt, das Getrennte getrennt bleiben muß, alſo das Geſetzte nicht zugleich wieder aufgehoben werden kann, ſetzen alſo die Möglichkeit des Verbindens und Trennens der Sphären, d. i. eben das Urtheilen, voraus. Dieſes aber liegt der *Form* nach einzig und allein in der Vernunft, und dieſe Form iſt nicht, ſo wie der *Inhalt* der Urtheile, aus der anſchaulichen Erkenntniß des Verſtandes mit hinübergenommen, in welcher daher auch kein Korrelat oder Analogon für ſie zu ſuchen iſt. Nachdem die Anſchauung durch den Verſtand und für den Verſtand entſtanden iſt, ſteht ſie vollendet da, keinem Zweifel noch Irrthum unterworfen, kennt demnach weder Bejahung noch Verneinung: denn ſie ſpricht ſich ſelbſt aus und hat nicht, wie die abſtrakte Erkenntniß der Vernunft, ihren Werth und Gehalt in der blo-

ßen Beziehung auf etwas außer ihr, nach dem Satz vom Grunde des Erkennens. Sie iſt daher lauter Realität, alle Negation iſt ihrem Weſen fremd: dieſe kann allein durch Reflexion hinzugedacht werden, bleibt aber ebendeshalb immer auf dem Gebiet des abſtrakten Denkens.

Zu den bejahenden und verneinenden Urtheilen fügt Kant, eine Grille der alten Scholaſtiker benutzend, noch die unendlichen, einen ſpitzfindig erdachten Lückenbüßer, was nicht einmal einer Auseinanderſetzung bedarf, ein blindes Fenſter, wie er zu Gunſten ſeiner ſymmetriſchen Architektonik deren viele angebracht hat.

3) Unter den ſehr weiten Begriff der Relation hat Kant drei ganz verſchiedene Beſchaffenheiten der Urtheile zuſammengebracht, die wir daher, um ihren Urſprung zu erkennen, einzeln beleuchten müſſen.

a) Das *hypothetiſche Urtheil* überhaupt iſt der abſtrakte Ausdruck jener allgemeinſten Form aller unſrer Erkenntniſſe, des Satzes vom Grunde. Daß dieſer vier ganz verſchiedene Bedeutungen habe und in jeder von dieſen aus einer andern Erkenntnißkraft urſtändet, wie auch eine andre Claſſe von Vorſtellungen betrifft, habe ich in einer beſondern Abhandlung dargethan. Daraus ergiebt ſich hinlänglich, daß der Urſprung des hypothetiſchen Urtheils überhaupt, dieſer allgemeinen Denkform, nicht bloß, wie Kant will, der Verſtand und deſſen Kategorie der Kauſalität ſeyn könne; ſondern daß das Geſetz der Kauſalität, welches, meiner Darſtellung zufolge, die einzige Erkenntnißform des reinen Verſtandes iſt, nur eine der Geſtaltungen des alle reine oder aprioriſche Erkenntniß umfaſſenden Satzes vom Grunde iſt, welcher hingegen in jeder ſeiner Bedeutungen dieſe hypothetiſche Form des Urtheils zum Ausdruck hat. — Wir ſehn hier nun aber recht deutlich, wie Erkenntniſſe, die ihrem Urſprung und ihrer Bedeutung nach ganz verſchieden ſind, doch, wenn von der Vernunft in abstracto gedacht, in einer und derſelben Form von Verbindung der Begriffe und Urtheile erſcheinen und dann in dieſer gar nicht mehr zu unterſcheiden ſind, ſondern man, um ſie zu unterſcheiden, auf die anſchauliche Erkenntniß zurückgehn muß, die abſtrakte ganz verlaſſend. Daher war der von Kant eingeſchlagene Weg, vom Standpunkt der abſtrakten Erkenntniß aus, die Elemente und das innerſte Getriebe auch der intuitiven Erkenntniß zu finden, durchaus verkehrt. Uebrigens iſt gewiſſermaaßen meine ganze einleitende Abhandlung nur als eine gründliche Erörterung der Bedeutung der hypothetiſchen Urtheilsform anzuſehn: daher ich hier nicht weiter dabei verweile.

b) Die Form des *kategoriſchen Urtheils* iſt nichts anderes, als die Form des Urtheils überhaupt im eigentlichſten Sinn. Denn, ſtreng genommen, heißt Urtheilen nur die Verbindung oder die Unvereinbarkeit der Sphären der Begriffe denken, und daher ſind die hypothetiſche und die disjunktive Verbindung eigentlich keine beſondere Formen des Urtheils: denn ſie werden nur auf ſchon fertige Urtheile angewandt, in denen die Verbindung der Begriffe unverändert die kategoriſche bleibt: ſie aber verknüpfen wieder dieſe Urtheile, indem die hypothetiſche Form deren Abhängigkeit von einander, die disjunktive deren Unvereinbarkeit ausdrückt. Bloße Begriffe aber haben nur *eine* Art von Verhältniſſen zu einander, nämlich die, welche im kategoriſchen Urtheil ausgedrückt werden. Die nähere Beſtimmung oder die Unterarten dieſes Verhältniſſes ſind das Ineinandergreifen und das völlige Getrenntſeyn der Begriffsſphären, d. i. alſo die Bejahung und Verneinung, woraus Kant beſondere Kategorien, unter einem ganz andern Titel gemacht hat, dem der Qualität. Das Ineinandergreifen und Getrenntſeyn hat wieder Unterarten, nämlich je nachdem die Sphären ganz oder zum Theil ineinandergreifen, welche Beſtimmung die Quantität der Urtheile ausmacht, woraus Kant wieder einen ganz beſondern Kategorientitel gemacht hat. So trennte er das ganz nah Verwandte, ja identiſche, die leicht überſehbaren Modifikationen der einzig möglichen Verhältniſſe von bloßen Begriffen zu einander, und vereinigte dagegen das ſehr Verſchiedene unter dieſem Titel der Relation.

Der Grund aber zur Verknüpfung von Begriffsſphären, welcher dem Urtheil, das eben nur dieſe Verknüpfung iſt, die Wahrheit verleiht, kann ſehr verſchiedener Art ſeyn, und dieſer zufolge iſt dann die Wahrheit des Urtheils entweder logiſch, oder empiriſch, oder metaphyſiſch, oder metalogiſch, wie ſolches in der einleitenden Abhandlung §§. 32 — 35 ausgeführt iſt und hier nicht wiederholt zu werden braucht. Es ergiebt ſich aber daraus, wie ſehr verſchieden die unmittelbaren Erkenntniſſe ſeyn können, welche alle in abstracto ſich durch die Verbindung der Sphären zweier Begriffe als Subjekt und Prädikat darſtellen und daß man keineswegs eine einzige Funktion des Verſtandes als ihr entſprechend und ſie hervorbringend aufſtellen kann. Z. B. die Urtheile: „das Waſſer kocht; der Sinus mißt den Winkel; der Wille beſchließt; Beſchäftigung zerſtreut; die Unterſcheidung iſt ſchwierig;“ — drücken durch dieſelbe logiſche Form die verſchiedenartigſten Verhältniſſe aus: woraus wir abermals die Beſtätigung erhalten, wie verkehrt das Beginnen ſei, um die unmittelbare, intuitive Erkenntniß zu analyſiren, ſich auf den Standpunkt der abſtrakten zu ſtellen. — Aus einer eigentlichen Verſtandeserkenntniß, in meinem Sinn, entſpringt übrigens das kategoriſche Urtheil nur da, wo eine Kauſalität durch daſſelbe ausgedrückt, wird: dies iſt aber der Fall auch bei allen Urtheilen, die eine phyſiſche Qualität bezeichnen. Denn, wenn ich ſage: „dieſer Körper iſt ſchwer, hart, flüſſig, grün, ſauer, alkaliſch, organiſch u. ſ. w. ſo bezeichnet dies immer ſein Wirken, alſo eine Erkenntniß die nur durch den reinen Verſtand möglich iſt. Nachdem nun dieſe, eben wie viele von ihr ganz verſchiedene, (z. B. die Unterordnung höchſt abſtrakter Begriffe) in abstracto durch Subjekt und Prädikat ausgedrückt werden; hat man dieſe bloßen Begriffsverhältniſſe wieder auf die anſchauliche Erkenntniß zurück übertragen und gemeint das Subjekt und Prädikat des Urtheils müſſe in der Anſchauung ein eigenes, beſonderes Korrelat haben, Subſtanz und Accidenz. Aber ich werde weiter unten deutlich machen, wie der Begriff Subſtanz keinen andern wahren Inhalt hat als den des Begriffs Materie. Accidenzen aber ſind ganz gleichbedeutend mit Wirkungsarten; ſo daß die vermeinte Erkenntniß von Subſtanz und Accidenz noch immer die des reinen Verſtandes von Urſach und Wirkung iſt. Wie aber eigentlich die Erkenntniß der Materie entſteht, iſt theils in unſerm erſten Buch, S. 11 — 16 erörtert, theils werden wir es noch näher ſehn bei der Unterſuchung des Grundſatzes daß die Subſtanz beharrt.

c) *Die disjunktiven Urtheile* entſpringen aus dem Denkgeſetz des ausgeſchloſſenen Dritten, welches eine metalogiſche Wahrheit iſt: ſie ſind daher ganz das Eigenthum der reinen Vernunft und haben nicht im Verſtande ihren Urſprung. Die Ableitung der Kategorie der Gemeinſchaft oder Wechſelwirkung aus ihnen iſt nun aber ein recht grelles Beiſpiel von den Gewaltthätigkeiten, welche ſich Kant bisweilen gegen die Wahrheit erlaubt, bloß um ſeine Luſt an architektoniſcher Symmetrie zu befriedigen. Das Unſtatthafte jener Ableitung iſt ſchon öfter mit Recht gerügt und aus mehreren Gründen dargethan worden, beſonders von G. E. Schulze in ſeiner Kritik der theoretiſchen Philoſophie und von Berg in ſeiner Epikritik der Philoſophie. — Welche wirkliche Analogie iſt wohl zwiſchen der offengelaſſenen Beſtimmung eines Begriffs durch einander ausſchließende Prädikate, und dem Gedanken der Wechſelwirkung? Beide ſind ſich ſogar ganz entgegengeſetzt, da im disjunktiven Urtheil das wirkliche Setzen des einen der beiden Eintheilungsglieder zugleich ein nothwendiges Aufheben des andern iſt; hingegen wenn man ſich zwei Dinge im Verhältniß der Wechſelwirkung denkt, das Setzen des einen eben ein nothwendiges Setzen auch des andern iſt. — Ueberdies aber bin ich geſonnen jetzt darzuthun, daß es gar keine Wechſelwirkung giebt und dieſer Begriff, ſo beliebt auch, eben wegen der Unbeſtimmtheit des Gedankens, ſein Gebrauch iſt, doch, näher betrachtet, ſich als leer, falſch und nichtig zeigt. Zuvörderſt beſinne man ſich, was überhaupt Kauſalität ſei; und ſehe zur Beihülfe meine Darſtellung davon in der einleitenden Abhandlung §. 23 nach, welche ich hier nicht wiederholen werde. Kauſalität iſt das Geſetz nach welchem die Zuſtände der Materie ſich ihre Stellen in der Zeit beſtimmen. Bloß von Zuſtänden und bloß von Veränderungen iſt bei der Kauſalität die Rede, und weder von der Materie als ſolcher, noch vom

Beharren ohne Veränderung. Die *Materie* als ſolche ſteht nicht unter dem Geſetz der Kauſalität, da ſie weder wird noch vergeht: alſo auch nicht das ganze *Ding*, wie man gemeinhin ſpricht; ſondern allein die *Zuſtände* der Materie. Ferner hat das Geſetz der Kauſalität es nicht mit dem *Beharren* zu thun: denn wo ſich nichts *verändert*, iſt kein *Wirken* und keine Kauſalität; ſondern ein bleibender ruhender Zuſtand. Wird nun ein ſolcher verändert; ſo iſt entweder der neu entſtandene wieder beharrlich, oder er iſt es nicht, ſondern führt ſogleich einen dritten Zuſtand herbei, und die Nothwendigkeit mit der dies geſchieht iſt eben das Geſetz der Kauſalität, welches eine Geſtaltung des Satzes vom Grunde iſt und daher nicht weiter zu erklären, weil eben der Satz vom Grunde das Princip aller Erklärung und aller Nothwendigkeit iſt. Hieraus iſt klar, daß das Urſach- und Wirkungſeyn in genauer Verbindung und nothwendiger Beziehung auf die Zeitfolge ſteht. Nur ſofern der Zuſtand A in der Zeit dem Zuſtand B vorhergeht, ihre Succeſſion aber eine nothwendige und keine zufällige, d. h. kein bloßes Folgen, ſondern ein Erfolgen iſt; — nur inſofern iſt der Zuſtand A Urſache und der Zuſtand B Wirkung. Der Begriff *Wechſelwirkung* enthält aber dies, daß beide Urſach und beide Wirkung von einander ſind: dies heißt aber eben ſoviel, als daß jeder von beiden der frühere und aber auch der ſpätere iſt: alſo ein Ungedanke. Denn daß beide *Zuſtände* zugleich ſeien, und zwar nothwendig zugleich, läßt ſich nicht annehmen: weil ſie als nothwendig zuſammengehörend und zugleich ſeiend, nur *einen* Zuſtand ausmachen, zu deſſen Beharren zwar die bleibende Anweſenheit aller ſeiner Beſtimmungen erfordert wird, wo denn aber gar nicht mehr von Veränderung und Kauſalität, ſondern von Dauer und

Ruhe die Rede iſt und weiter nichts geſagt wird, als daß wenn eine Beſtimmung des ganzen Zuſtandes geändert wird, der hiedurch entſtandene neue Zuſtand nicht von Beſtand ſeyn kann, ſondern Urſache der Aenderung auch aller übrigen Beſtimmungen des erſten Zuſtandes wird, wodurch eben wieder ein neuer, dritter Zuſtand eintritt: welches alles nur gemäß dem einfachen Geſetz der Kauſalität geſchieht und nicht ein neues, das der Wechſelwirkung begründet.

Auch behaupte ich ſchlechthin, daß der Begriff Wechſelwirkung durch kein einziges Beiſpiel zu belegen iſt. Alles was man dafür ausgeben möchte iſt entweder ein ruhender Zuſtand, auf den der Begriff der Kauſalität, welcher nur bei Veränderungen Bedeutung hat, gar keine Anwendung findet, oder es iſt eine abwechſelnde Succeſſion gleichnamiger, ſich bedingender Zuſtände, zu deren Erklärung die einfache Kauſalität vollkommen ausreicht. Ein Beiſpiel der erſtern Art giebt die durch gleiche Gewichte in Ruhe gebrachte Wagſchaale: hier iſt gar kein Wirken: denn es iſt keine Veränderung: es iſt ruhender Zuſtand: die Schwere ſtrebt, gleichmäßig vertheilt, wie in jedem ſchweren unterſtützten Körper: kann aber ihre Kraft durch keine Wirkung äußern. Daß die Wegnahme des einen Gewichtes einen zweiten Zuſtand giebt, der ſogleich Urſache des dritten, des Sinkens der andern Schaale, wird, geſchieht nach dem einfachen Geſetz der Urſach und Wirkung und bedarf keiner beſondern Kategorie des Verſtandes, auch nicht einmal einer beſondern Benennung. Ein Beiſpiel der andern Art iſt das Fortbrennen eines Feuers. Die Verbindung des Sauerſtoffs mit dem brennbaren Körper iſt Urſach der Wärme, und dieſe iſt wieder Urſach des erneuerten Eintritts jener chemiſchen Verbindung. Aber dieſes iſt nichts anderes als eine Kette von Urſachen und Wirkungen, deren Glieder jedoch abwechſelnd gleichnamig ſind: das Brennen A bewirkt freie Wärme B, dieſe ein neues Brennen C (d. h. eine neue Wirkung, die mit der Urſach A gleichnamig, nicht aber individuell dieſelbe iſt) dies eine neue Wärme D (welche mit der Wirkung B nicht real identiſch, ſondern nur durch denſelben Begriff denkbar, d. h. mit ihr gleichnamig iſt) und ſo immer fort. Beiſpiele der nämlichen Art, auf welche auch genau dieſelbe Erklärung paßt, ſind ferner das Schwingen des Pendels, auch die Selbſterhaltung des organiſchen Körpers, bei der ebenfalls jeder Zuſtand einen neuen herbeiführt, der mit dem von welchem er ſelbſt bewirkt wurde der Art nach derſelbe, individuell aber ein neuer iſt: nur iſt hier die Sache komplicirter, indem die Kette nicht mehr aus Gliedern von zwei, ſondern aus Gliedern von vielen Arten beſteht, ſo daß ein gleichnamiges Glied, erſt nach dem mehrere andre dazwiſchengetreten, wiederkehrt. Aber immer ſehn wir nur eine Anwendung des einzigen und einfachen Geſetzes der Kauſalität vor uns, welches der Folge der Zuſtände die Regel giebt, nicht aber irgend etwas, das durch eine neue und beſondre Funktion des Verſtandes gefaßt werden müßte.

Oder wollte man etwa gar als Beleg des Begriffs der Wechſelwirkung dieſes anführen, daß Wirkung und Gegenwirkung ſich immer gleich ſind? Das liegt aber eben in dem, was ich ſo ſehr urgire und in der einleitenden Abhandlung ausführlich dargethan habe, daß die Urſach und die Wirkung nicht zwei Körper, ſondern zwei ſich ſuccedirende Zuſtände von Körpern ſind, folglich jeder der beiden Zuſtände auch beide Körper implicirt, die Wirkung alſo, d. i. der neu eintretende Zuſtand, ſich auf beide Körper in gleichem Verhältniß erſtreckt: ſo ſehr daher der geſtoßene Körper verändert iſt, eben ſo ſehr iſt es der ſtoßende (jeder im Verhältniß ſeiner Maſſe). Beliebt es, dieſes Wechſelwirkung zu nennen; ſo iſt eben durchaus jede Wirkung Wechſelwirkung, und es tritt deswegen kein neuer Begriff und noch weniger eine neue Funktion des Verſtandes dafür ein, ſondern wir haben nur ein überflüſſiges Synonym der Kauſalität.

Auch Ariſtoteles leugnet die Wechſelwirkung im eigentlichen Sinn: denn er bemerkt, daß zwar zwei Dinge wechſelſeitig Urſache von einander ſeyn können, aber nur ſo, daß man es von jedem in einem andern Sinn verſteht, z. B. das eine auf das andre als Motiv und dieſes auf jenes als Urſach ſeiner Bewegung wirkt. Nämlich wir finden an zwei Stellen dieſelben Worte: Physic. Lib. II, c. 3. und Metaph. Lib. V, c. 2. Εστι δε τινα και αλληλων αιτια· οιον το πονειν αιτιον της ευεξιας, και ἁυτη του πονειν· αλλ᾽ ου τον αυτον τροπον, αλλα το μεν ὡς τελος, το δε ὡς αρχη κινησεως. Nähme er noch außerdem eine eigentliche Wechſelwirkung an; ſo würde er ſie hier aufführen, da er an beiden Stellen beſchäftigt iſt, ſämmtliche mögliche Arten von Urſachen aufzuzählen. In den Analyt. post. Lib. II, c. 11, ſpricht er von einem Kreislauf der Urſachen und Wirkungen, aber nicht von einer Wechſelwirkung.

4) Die Kategorien der Modalität haben vor allen übrigen den Vorzug, daß das was durch jede derſelben ausgedrückt wird, der Urtheilsform von der es abgeleitet iſt, doch wirklich entſpricht, was bei den andern Kategorien faſt gar nicht der Fall iſt, indem ſie meiſtens mit dem willkührlichſten Zwange aus den Urtheilsformen herausdeducirt ſind.

Daß alſo die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen es ſind, welche die problematiſche, aſſertoriſche und apodiktiſche Form des Urtheils veranlaſſen, iſt vollkommen wahr. Daß aber jene Begriffe beſondre, urſprüngliche und nicht weiter abzuleitende Erkenntnißformen des Verſtandes wären, iſt nicht wahr. Vielmehr ſtammen ſie aus der einzigen urſprünglichen und daher a priori uns bewußten Form alles Erkennens her, aus dem Satze vom Grunde, und zwar unmittelbar aus dieſem die Erkenntniß der Nothwendigkeit, hingegen erſt indem auf dieſe die Reflexion angewandt wird, entſtehn die Begriffe von Zufälligkeit, Möglichkeit, Unmöglichkeit, Wirklichkeit. Alle dieſe urſtänden daher keineswegs aus einer Geiſteskraft, dem Verſtande, ſondern entſtehn durch den Konflikt des abſtrakten Erkennens mit dem intuitiven, wie man ſogleich ſehn wird.

Ich behaupte, daß Nothwendig-ſeyn und Folge aus einem gegebenen Grunde ſeyn, durchaus Wechſelbegriffe und völlig identiſch ſind. Als nothwendig können wir nimmermehr etwas erkennen, ja nur denken, als ſofern wir es als Folge eines gegebenen Grundes anſehn: und weiter als dieſe Abhängigkeit, dieſes Geſetztſeyn durch ein Anderes und dieſes unausbleibliche Folgen aus ihm, enthält der Begriff der Nothwendigkeit ſchlechthin nichts. Er entſteht und beſteht alſo einzig und allein durch Anwendung des Satzes vom Grunde. Daher giebt es, gemäß den verſchiedenen Geſtaltungen dieſes Satzes ein phyſiſches Nothwendiges (der Wirkung aus der Urſache), ein logiſches (durch den Erkenntnißgrund, in analytiſchen Urtheilen, Schlüſſen u. ſ. w.), ein mathematiſches (nach dem Seynsgrunde in Raum und Zeit), und endlich ein praktiſches Nothwendiges, womit wir nicht etwa das Beſtimmtſeyn durch einen angeblichen kategoriſchen Imperativ, ſondern die, bei gegebenem empiriſchen Karakter, nach vorliegenden Motiven nothwendig eintretende Handlung bezeichnen wollen. — Alles Nothwendige iſt es aber nur relativ, nämlich unter der Vorausſetzung des Grundes, aus dem es folgt: daher iſt abſolute Nothwendigkeit ein Widerſpruch.

Das kontradiktoriſche Gegentheil, d. h. die Verneinung der Nothwendigkeit iſt die Zufälligkeit. Der Inhalt dieſes Begriffs iſt daher negativ, nämlich weiter nichts als dieſes: Mangel der durch den Satz vom Grund ausgedrückten Verbindung. Folglich iſt auch das Zufällige immer nur relativ: nämlich in Beziehung auf etwas, das nicht ſein Grund iſt, iſt es ein ſolches. Jedes Objekt, von welcher Art es auch ſei, z. B. jede Begebenheit in der wirklichen Welt, iſt allemal nothwendig und zufällig zugleich: nothwendig in Beziehung auf das Eine, das ihre Urſache iſt; zufällig in Beziehung auf alles Uebrige. Denn ihre Berührung in Zeit und Raum mit allem Uebrigen iſt ein bloßes Zuſammentreffen, ohne nothwendige Verbindung: daher auch die Worte Zufall, συμπτωμα, accidens. So wenig daher als ein abſolut Nothwendiges iſt ein abſolut Zufälliges denkbar. Denn dieſes letztere wäre eben ein Objekt, welches zu keinem andern im Verhältniß der Folge zum Grunde ſtände. Die Unvorſtellbarkeit eines ſolchen iſt aber grade der negative Inhalt des Satzes vom Grunde, welcher alſo erſt umgeſtoßen werden müßte, um ein abſolut Zufälliges zu denken: dieſes ſelbſt hätte aber alsdann auch alle Bedeutung verloren, da der Begriff des Zufälligen ſolche nur in Beziehung auf jenen Satz hat und bedeutet daß zwei Objekte nicht im Verhältniß von Grund und Folge zu einander ſtehn.

In der Natur, ſofern ſie anſchauliche Vorſtellung iſt, iſt alles was geſchieht nothwendig: denn es geht aus ſeiner Urſache hervor. Betrachten wir aber dieſes Einzelne in Beziehung auf das übrige, welches nicht ſeine Urſache iſt; ſo erkennen wir es als zufällig: welches aber ſchon eine abſtrakte Reflexion iſt. Abſtrahiren wir nun ferner, bei einem Objekt der Natur, ganz von ſeinem Kauſalverhältniß zu dem Uebrigen, alſo von ſeiner Nothwendigkeit und Zufälligkeit; ſo befaßt dieſe Art von Erkenntniß der Begriff des *Wirklichen*, bei welchem man nur die *Wirkung* betrachtet, ohne ſich nach der Urſache umzuſehn, in Beziehung auf welche man ſie ſonſt nothwendig, in Beziehung auf alles Uebrige zufällig nennen müßte. Da aber in der Natur Jedes aus einer Urſache hervorgeht; ſo iſt jedes *Wirkliche* auch *nothwendig*: aber wieder auch nur ſofern es *zu dieſer Zeit*, *an dieſem Ort* iſt: denn allein darauf erſtreckt ſich die Beſtimmung durch das Geſetz der Kauſalität. Verlaſſen wir aber die anſchauliche Natur und gehn über zum abſtrakten Denken; ſo können wir, in der Reflexion, alle Naturgeſetze, die uns theils a priori, theils erſt a posteriori bekannt ſind, uns vorſtellen, und dieſe abſtrakte Vorſtellung enthält alles, was in der Natur zu *irgend* einer Zeit, an *irgend* einem Ort iſt, aber mit Abſtraktion von jedem beſtimmten Ort und Zeit: und damit eben, durch ſolche Reflexion, ſind wir ins weite Reich der *Möglichkeit* getreten. Was aber ſogar auch hier keine Stelle findet, iſt das *Unmögliche*. Es iſt offenbar, daß Möglichkeit und Unmöglichkeit nur für die abſtrakte Erkenntniß der Vernunft, nicht für die anſchauliche Erkenntniß daſind: obgleich die reinen Formen dieſer es ſind, welche der Vernunft die Beſtimmung des Möglichen und Unmöglichen an die Hand geben. Je nachdem die Naturgeſetze, von denen wir beim Denken des Möglichen und Unmöglichen ausgehn, a priori oder a posteriori erkannt ſind, iſt die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, eine metaphyſiſche oder nur phyſiſche.

Aus dieſer Darſtellung, die keines Beweiſes bedarf, weil ſie ſich unmittelbar auf die Erkenntniß des Satzes vom Grunde und auf die Entwickelung der Begriffe des Nothwendigen, Wirklichen und Möglichen ſtützt, geht genugſam hervor, wie ganz grundlos Kants Annahme von drei beſondern Funktionen des Verſtandes für jene drei Begriffe iſt und wie er hier abermals durch kein Bedenken ſich hat ſtören laſſen an der Durchführung ſeiner architektoniſchen Symmetrie.

Hiezu kommt nun aber noch der ſehr große Fehler, daß er, freilich nach dem Vorgang der früheren Philoſophie, die Begriffe des Nothwendigen und Zufälligen mit einander verwechſelt hat. Jene frühere Philoſophie nämlich hat die Abſtraktion zu folgendem Misbrauch benutzt. Es war offenbar, daß das, deſſen Grund geſetzt iſt, unausbleiblich folgt, d. h. nicht nichtſeyn kann, alſo nothwendig iſt. An dieſe letzte Beſtimmung aber hielt man ſich ganz allein und ſagte: nothwendig iſt, was nicht anders ſeyn kann, oder deſſen Gegentheil unmöglich. Man ließ aber den Grund und die Wurzel ſolcher Nothwendigkeit aus der Acht, überſah die daraus ſich ergebende Relativität aller Nothwendigkeit und machte dadurch die ganz undenkbare Fiktion von einem abſolut Nothwendigen, d. h. von einem Etwas, deſſen Daſeyn ſo unausbleiblich wäre, wie die Folge aus dem Grunde, das aber doch nicht Folge aus einem Grunde wäre und daher von nichts abhienge: welcher Beiſatz eben eine abſurde Petition iſt, weil ſie dem Satz vom Grunde widerſtreitet. Von dieſer Fiktion nun ausgehend erklärte man, der Wahrheit diametral entgegen, grade alles was durch einen Grund geſetzt iſt, für das Zufällige, indem man nämlich auf das Relative ſeiner Nothwendigkeit ſah und dieſe verglich mit jener ganz aus der Luft gegriffenen, in ihrem Begriff ſich widerſprechenden abſoluten Nothwendigkeit *). Dieſe grundverkehrte Beſtimmung des Zufälligen behält nun auch Kant bei und giebt ſie als Erklärung Kr. d. r. V. SS. 289—91, 301, 447, 486, 488. Er geräth dabei ſogar in den augenfälligſten Widerſpruch mit ſich ſelbſt, indem er S. 301 ſagt: „alles Zufällige hat eine Urſach," und hinzufügt: „Zufällig iſt, deſſen Nichtſeyn möglich." Was aber eine Urſache hat, deſſen Nichtſeyn iſt durchaus unmöglich: alſo iſt es nothwendig.

Ich füge bei dieſer Gelegenheit noch einige Bemerkungen über jene Begriffe der Modalität hinzu. Da alle Nothwendigkeit auf dem Satze vom Grunde

---

*) Man ſehe Chriſtian Wolfs „Vernünftige Gedanken von Gott, Welt und Seele" §§. 577 — 579. — Sonderbar iſt es, daß er nur das nach dem Satz vom Grunde des Werdens Nothwendige, d. h. aus Urſachen geſchehende, für zufällig erklärt, hingegen das nach den übrigen Geſtaltungen des Satzes vom Grunde nothwendige, auch dafür anerkennt, z. B. was aus der essentia (Definition) folgt, alſo die analytiſchen Urtheile, ferner auch die mathematiſchen Wahrheiten. Als Grund hievon giebt er an, daß nur das Geſetz der Kauſalität endloſe Reihen gebe, die andern Arten von Gründen aber endliche. Dies iſt jedoch bei den Geſtaltungen des Satzes vom Grund im reinen Raum und Zeit gar nicht der Fall, ſondern gilt nur vom logiſchen Erkenntnißgrund: für einen ſolchen hielt er aber die mathematiſche Nothwendigkeit. — Vergleiche einleitende Abhdlg. §. 55.

beruht und ebendeshalb relativ iſt; ſo ſind alle apodiktiſchen Urtheile urſprünglich und ihrer letzten Bedeutung nach hypothetiſch. Sie werden kategoriſch nur durch den Zutritt einer aſſertoriſchen Minor, alſo im Schlußſatz. Iſt dieſe Minor noch unentſchieden, und wird dieſe Unentſchiedenheit ausgedrückt; ſo giebt dieſes das problematiſche Urtheil.

Was im Allgemeinen (als Regel) apodiktiſch iſt (ein Naturgeſetz) iſt in Bezug auf einen einzelnen Fall immer nur problematiſch, weil erſt die Bedingung wirklich eintreten muß, die den Fall unter die Regel ſetzt. Und umgekehrt, was im Einzelnen als ſolches nothwendig (apodiktiſch) iſt (jede einzelne Veränderung, nothwendig durch ihre Urſache) iſt überhaupt und allgemein ausgeſprochen wieder nur problematiſch: weil die eingetretene Urſach nur den einzelnen Fall traf, und das apodiktiſche, immer hypothetiſche Urtheil ſtets nur allgemeine Geſetze ausſagt, nicht unmittelbar einzelne Fälle. — Dieſes alles hat ſeinen Grund darin, daß die Möglichkeit nur im Gebiet der Reflexion und für die Vernunft da iſt, das Wirkliche im Gebiet der Anſchauung und für den Verſtand; das Nothwendige für beide. Und dies iſt auch der Anlaß und der Schlüſſel jener contentio περι δυνατων zwiſchen dem Megariker Diodoros und Chryſippos dem Stoiker, welche Cicero vorträgt im Buche de fato. Diodoros ſagt: „Nur was wirklich wird, iſt möglich geweſen: und alles Wirkliche iſt auch nothwendig." — Chryſippos dagegen: „Es iſt Vieles möglich, das nie wirklich wird: denn nur das Nothwendige wird wirklich." —

Da Nothwendigkeit einerlei iſt mit Folge aus gegebenem Grunde, ſo muß ſie auch bei jeder Geſtaltung des Satzes vom Grunde als eine beſondere erſcheinen und auch ihren Gegenſatz haben an der Möglichkeit und Unmöglichkeit, welcher immer erſt durch Anwendung der abſtrakten Betrachtung der Vernunft auf den Gegenſtand entſteht: daher ſtehen den oben erwähnten vier Arten von Nothwendigkeiten eben ſo viele Arten von Unmöglichkeiten gegenüber: alſo phyſiſche, logiſche, mathematiſche, praktiſche. Dazu mag noch bemerkt werden, daß wenn man ganz innerhalb des Gebietes abſtrakter Begriffe ſich hält, die Möglichkeit immer dem allgemeinern die Nothwendigkeit dem engern Begriff anhängt: z. B. „ein Thier *kann* ſeyn ein Vogel, Fiſch, Amphibie u. ſ. w." — „eine Nachtigall *muß* ſeyn ein Vogel, dieſer ein Thier, dieſes ein Organismus, dieſer ein Körper." — Eigentlich weil die logiſche Nothwendigkeit, deren Ausdruck der Syllogismus iſt, vom Allgemeinen auf das Beſondere geht und nie umgekehrt. — Dagegen iſt in der anſchaulichen Natur (den Vorſtellungen der erſten Klaſſe) eigentlich alles nothwendig, durch das Geſetz der Kauſalität: bloß die hinzutretende Reflexion kann es zugleich als zufällig auffaſſen, es vergleichend mit dem was nicht deſſen Urſache iſt, und auch als bloß und rein wirklich, durch Abſehn von aller Kauſalverknüpfung: nur bei dieſer Klaſſe von Vorſtellungen hat eigentlich der Begriff des *Wirklichen* Statt, wie auch ſchon die Abſtammung des Worts vom Kauſalitätsbegriffe anzeigt. — In der dritten Klaſſe der Vorſtellungen, der reinen mathematiſchen Anſchauung, iſt, wenn man ganz innerhalb derſelben ſich hält, lauter Nothwendigkeit: Möglichkeit entſteht auch hier bloß durch Beziehung auf die Begriffe der Reflexion: z. B. „ein Dreieck *kann* ſeyn recht-, ſtumpf-, gleich-winklicht; *muß* ſeyn mit drei Winkeln, die zwei rechte betragen.“ Alſo zum Möglichen kommt man hier nur durch Uebergang vom Anſchaulichen zum Abſtrakten.

Nach dieſer Darſtellung, welche die Erinnerung, ſowohl an das in der einleitenden Abhandlung, als im erſten Buch gegenwärtiger Schrift Geſagte vorausſetzt, wird hoffentlich über den wahren und ſehr verſchiedenartigen Urſprung jener Formen der Urtheile, welche die Tafel vor Augen legt, weiter kein Zweifel ſeyn, wie auch nicht über die Unzuläſſigkeit und gänzliche Grundloſigkeit der Annahme von zwölf beſonderen Funktionen des Verſtandes zur Erklärung derſelben. Von dieſer letzteren geben auch ſchon manche einzelne und ſehr leicht zu machende Bemerkungen Anzeige. So gehört z. B. große Liebe zur Symmetrie und viel Vertrauen zu einem von ihr genommenen Leitfaden dazu, um anzunehmen, ein bejahendes, ein kategoriſches und ein aſſertoriſches Urtheil ſeien drei ſo grundverſchiedene Dinge, daß ſie berechtigten zu jedem derſelben eine ganz eigenthümliche Funktion des Verſtandes anzunehmen.

Dieſe Kategorientafel ſoll nun der Leitfaden ſeyn, nach welchem jede metaphyſiſche, ja jede wiſſenſchaftliche Betrachtung anzuſtellen iſt. (Prolegomena S. 121—22). Und in der That iſt ſie nicht nur die Grundlage der ganzen Kantiſchen Philoſophie und der Typus, nach welchem deren Symmetrie überall durchgeführt wird, wie ich bereits oben gezeigt habe; ſondern ſie iſt auch recht eigentlich das Bett des Prokruſtes geworden, in welches Kant jede mögliche Betrachtung hineinzwängt, durch eine Gewaltthätigkeit, die ich jetzt noch etwas näher beleuchten werde. Was mußten aber bei einer ſolchen Gelegenheit nicht erſt die imitatores, servum pecus thun! Man hat es geſehn. Jene Gewaltthätigkeit alſo wird dadurch ausgeübt, daß man die Bedeutung der Ausdrücke, welche die Titel, Formen der Urtheile und Kategorien bezeichnen, ganz bei Seite ſetzt und vergißt, und ſich allein an dieſe Ausdrücke ſelbſt hält. Dieſe ſind aber ſehr willkührlich gewählt: denn den Umfang der Begriffe hätte man auch wohl noch anders als durch das Wort Quantität bezeichnen können, obwohl grade dieſes noch beſſer, als die übrigen Titel der Kategorien, zu ſeinem Gegenſtande paßt. Schon das Wort Qualität hat man offenbar nur gewählt aus der Gewohnheit der Quantität die Qualität gegenüber zu ſtellen: denn für Bejahung und Verneinung iſt der Name Qualität doch wohl ſo willkührlich ergriffen, als irgend ein andrer nur ſeyn konnte. Nun aber wird von Kant, bei jeder Betrachtung die er anſtellt, jede Quantität in Zeit und Raum, und jede mögliche Qualität von Dingen, phyſiſche, moraliſche u. ſ. w. unter jene Kategorientitel gebracht, obgleich zwiſchen dieſen Dingen und jenen Titeln der Formen des Urtheilens und Denkens nicht das mindeſte gemeinſame iſt außer der zufälligen, willkührlichen Benennung. Man muß alle Hochachtung, die man Kanten übrigens ſchuldig iſt, ſich gegenwärtig halten, um nicht ſeinen Unwillen über dieſes Verfahren in harten Ausdrücken zu äußern. — Das nächſte Beiſpiel liefert uns gleich die reine phyſiologiſche Tafel allgemeiner Grundſätze der Naturwiſſenſchaft. Was in aller Welt hat die Quantität der Urtheile damit zu thun, daß jede Anſchauung eine extenſive Größe hat? was die Qualität der Urtheile damit, daß jede Empfindung einen Grad hat? — Mehrere wo möglich noch grellere Beiſpiele liefert die Tafel der Kategorien der Freiheit! in der Krit. d. prakt. Vern. — ferner in der Krit. d. Urtheilskraft das erſte Buch, welches das Geſchmacksurtheil nach den vier Titeln der Kategorien durchgeht: endlich die Metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft, die ganz nach der Kategorientafel zugeſchnitten ſind, wodurch eben vielleicht das Falſche und Verkehrte, welches dem Wahren und Vortrefflichen dieſes wichtigen Werkes hin und wieder beigemiſcht iſt, hauptſächlich veranlaßt worden. Man ſehe nur am Ende des erſten Hauptſtücks, wie die Einheit, Vielheit, Allheit der Richtungen der Linien den nach der Quantität der Urtheile ſo benannten Kategorien entſprechen ſoll.

Der Grundſatz der *Beharrlichkeit der Subſtanz* iſt aus der Kategorie der Subſiſtenz und Inhärenz abgeleitet. Dieſe kennen wir aber nur aus der Form der kategoriſchen Urtheile, d. i. aus der Verbindung zweier Begriffe als Subjekt und Prädikat. Wie gewaltſam iſt daher von dieſer einfachen, rein logiſchen Form jener große metaphyſiſche Grundſatz abhängig gemacht! Allein es iſt auch nur pro forma und der Symmetrie wegen geſchehn. Der Beweis, der hier für dieſen Grundſatz gegeben wird, ſetzt deſſen vermeintlichen Urſprung aus dem Verſtande und aus der Kategorie ganz bei Seite, und iſt aus der reinen Anſchauung der Zeit geführt. Aber auch dieſer Beweis iſt ganz unrichtig. Es iſt falſch, daß es in der bloßen Zeit eine *Simultaneität* und eine *Dauer* gebe: dieſe Vorſtellungen gehn allererſt hervor aus der Vereinigung des *Raumes* mit der Zeit, wie ich bereits gezeigt habe in der einleitenden Abhandlung, §. 19, und noch weiter ausgeführt S. 12—15 gegenwärtiger Schrift: beide Auseinanderſetzungen muß ich zum Verſtändniß des Folgenden vorausſetzen. Es iſt falſch, daß bei allem Wechſel die Zeit ſelbſt *bleibe*: vielmehr iſt grade ſie ſelbſt das fließende: eine bleibende Zeit iſt ein Widerſpruch. Kants Beweis iſt unhaltbar, ſo ſehr er ihn auch mit Sophismen geſtützt hat. — Jedoch wird allerdings die Beharrlichkeit der Materie a priori und als nothwendig erkannt, welche Erkenntniß aber zuerſt als unmittelbar und intuitiv ins Bewußtſeyn kommt: zur mittelbaren, abſtrakten, reflektiven Erkenntniß kann ſie nur erhoben werden, indem man ſie ableitet aus der an der eben angeführten Stelle unſers erſten Buchs dargethanen Wahrheit, daß das Weſen der *Materie* in der gänzlichen *Vereinigung von Raum und Zeit* beſteht, welche Vereinigung nur mittelſt der Vorſtellung der Kauſalität möglich iſt, folglich nur für den Verſtand, der nichts, als das ſubjektive Korrelat der Kauſalität iſt, daher auch die Materie nie anders als wirkend, d. h. durch und durch als Kauſalität erkannt wird, Seyn und Wirken bei ihr Eins iſt, welches ſchon das Wort *Wirklichkeit* andeutet. Innige Vereinigung von Raum und Zeit, Kauſalität, Materie, Wirklichkeit, — ſind alſo Eines, und das ſubjektive Korrelat dieſes Einen iſt der Verſtand. Die Materie muß die ſich widerſtreitenden Eigenſchaften der beiden Faktoren, aus denen ſie hervorgeht, an ſich tragen, und die Vorſtellung der Kauſalität iſt es, die das Widerſprechende beider aufhebt und ihr Zuſammenbeſtehn faßlich macht dem Verſtande, durch den und für den allein die Materie iſt und deſſen ganzes Vermögen im Erkennen von Urſach und Wirkung beſteht: für ihn alſo vereinigt ſich in der Materie der beſtandloſe Fluß der Zeit, als Wechſel der Accidenzien auftretend, mit der ſtarren Unbeweglichkeit des Raumes, die ſich darſtellt als das Beharren der Subſtanz. Denn vergienge, wie die

Accidenzien, ſo auch die Subſtanz; ſo würde die Erſcheinung vom Raume ganz losgeriſſen und gehörte nur noch der bloßen Zeit an: die Welt der Erfahrung wäre aufgelöſt, durch Vernichtung der Materie, Annihilation. — Aus dem Antheil alſo, den der Raum an der Materie, d. i. an allen Erſcheinungen der Wirklichkeit hat, — indem er der Gegenſatz und das Widerſpiel der Zeit iſt und daher an ſich und außer dem Verein mit jener gar keinen Wechſel kennt, — mußte jener Grundſatz von der Beharrlichkeit der Subſtanz, den Jeder als a priori gewiß anerkennt, abgeleitet und erklärt werden, nicht aber aus der bloßen Zeit, welcher Kant zu dieſem Zweck ganz widerſinnig ein Bleiben angedichtet hat. — Negativ läßt ſich der Grundſatz entwickeln aus dem uns a priori bewußten Geſetz der Kauſalität, deſſen Gültigkeit wir immer nur auf die Zuſtände, nie auf die Materie ausdehnen.

Die Unrichtigkeit des jetzt folgenden Beweiſes der Apriorität und Nothwendigkeit des Geſetzes der Kauſalität, aus der bloßen Zeitfolge der Begebenheiten, habe ich ausführlich dargethan in der einleitenden Abhandlung §. 24, darf mich alſo hier nur darauf berufen [*]). Ganz eben ſo verhält es ſich mit dem Beweiſe der Wechſelwirkung, deren Begriff ich ſogar oben als nichtig darſtellen mußte. — Auch über die Modalität, von deren Grundſätzen nun die Ausführung folgt, iſt ſchon das Nöthige geſagt.

---

[*]) Mit jener meiner Widerlegung des Kantiſchen Beweiſes kann man beliebig die früheren Angriffe auf denſelben vergleichen von Feder „über Zeit, Raum und Kauſalität“ §. 28; und von G. E. Schulze, „Krit. d. theor. Phil.“ Bd. 2. S. 422 — 442.

Aber immer von Neuem tritt dem Leſer der Kritik der reinen Vernunft jener Haupt- und Grundfehler Kants, welchen ich oben ausführlich gerügt habe entgegen, die gänzliche Nichtunterſcheidung der abſtrakten, diskurſiven Erkenntniß von der intuitiven. Dieſe iſt es, welche eine beſtändige Dunkelheit über Kants ganze Theorie des Erkenntnißvermögens verbreitet und den Leſer nie wiſſen läßt, wovon jedesmal eigentlich die Rede iſt; ſo daß er, ſtatt zu verſtehn, immer nur mutmaaßt, indem er das jedesmal Geſagte abwechſelnd vom Denken und vom Anſchauen zu verſtehn verſucht und ſtets in der Schwebe bleibt. Jener unglaubliche Mangel der Beſinnung über das Weſen der anſchaulichen und der abſtrakten Vorſtellung bringt nun S. 309 und 314 Kanten zu der monſtröſen Behauptung, daß es ohne Denken, alſo ohne abſtrakte Begriffe, gar keine Erkenntniß eines Gegenſtandes gebe und daß die Anſchauung, weil ſie kein Denken iſt, auch gar kein Erkennen ſei und überhaupt nichts, als eine bloße Affektion der Sinnlichkeit, bloße Empfindung! Ja noch mehr, daß Anſchauung ohne Begriff ganz leer ſei; Begriff ohne Anſchauung aber immer noch etwas (S. 309.) Dies iſt nun das grade Gegentheil der Wahrheit: denn eben Begriffe erhalten alle Bedeutung, allen Inhalt, allein aus ihrer Beziehung auf anſchauliche Vorſtellungen, ſie ſind eben nur wieder deren Vorſtellung, ſind der Reflex. Anſchauungen hingegen haben an ſich unmittelbare und ſehr große Bedeutung (in ihnen ja objektivirt ſich der Wille, das Ding an ſich): ſie vertreten ſich ſelbſt, ſprechen ſich ſelbſt aus, haben nicht bloß entlehnten Inhalt, wie die Begriffe: denn über ſie herrſcht der Satz vom Grunde nur als Geſetz der Kauſalität, und beſtimmt als ſolches nur ihre Stelle in Raum und Zeit; nicht aber bedingt er ihren Inhalt und ihre Bedeutſamkeit, wie es bei den Begriffen der Fall iſt, wo er vom Grunde des Erkennens gilt. — Jene heilloſe Vermiſchung des Denkens und Anſchauens tritt recht grell hervor in dem Satz (S. 324.) „daß ein Begriff ſeinen Ort entweder in der Sinnlichkeit oder im reinen Verſtande habe.“ Uebrigens ſieht es aus, als ob Kant grade hier recht eigentlich darauf ausgehen wolle, die anſchauliche und die abſtrakte Vorſtellung zu unterſcheiden: er wirft Leibnitzen und Locken vor, jener hätte alles zu abſtrakten, dieſer zu anſchaulichen Vorſtellungen gemacht. Aber des kommt doch zu keiner Unterſcheidung: und wenn gleich Locke und Leibnitz wirklich jene Fehler begiengen; ſo fällt Kanten ſelbſt ein dritter, jene beiden umfaſſender Fehler zur Laſt, nämlich Anſchauliches und Abſtraktes dermaaßen vermiſcht zu haben, daß ein monſtröſer Zwitter von beiden entſtand, ein Unding, von dem keine deutliche Vorſtellung möglich iſt und welches daher nur die Schüler verwirren, betäuben und in Streit verſetzen mußte.

Mehr als irgendwo treten noch Denken und Anſchauung auseinananander im Kapitel von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe, indem zuletzt geſagt wird, es könne möglicherweiſe eine von der unſrigen ganz verſchiedene Art der Anſchauung geben, auf dieſelbe unſre Kategorien aber doch anwendbar ſeyn, daher die Objecte jener ſupponirten Anſchauung die Noumena wären, Dinge die ſich von uns bloß denken ließen, aber da uns die Anſchauung, welche jenem Denken Bedeutung gäbe, fehle, ja gar ganz problematiſch ſei; ſo wäre der Gegenſtand jenes Denkens auch bloß eine ganz unbeſtimmte Möglichkeit. Ich habe oben durch angeführte Stellen gezeigt, daß Kant, im größten

Widerſpruch mit ſich, die Kategorien bald als Bedingung der anſchaulichen Vorſtellung, bald als Funktionen des bloß abſtrakten Denkens aufſtellt. Hier treten ſie nun ausſchließlich in letzterer Bedeutung auf, und es ſcheint ganz und gar, als wolle er ihnen bloß ein diskurſives Denken zuſchreiben. Iſt aber dies wirklich ſeine Meinung, ſo hätte er doch nothwendig am Anfange der transſcendentalen Logik, ehe er die verſchiedenen Funktionen des Denkens ſo weitläuftig ſpecificirte, das Denken überhaupt karakteriſiren ſollen, es folglich vom Anſchauen unterſcheiden, zeigen ſollen, welche Erkenntniß das bloße Anſchauen gebe und welche neue im Denken hinzukomme. Dann hätte man gewußt, wovon er eigentlich redet, oder vielmehr, dann würde er auch ganz anders geredet haben, nämlich einmal vom Anſchauen und dann vom Denken, ſtatt daß er jetzt es immer mit einem Mittelding von beiden zu thun hat, welches ein Unding iſt. Dann wäre auch nicht jene große Lücke zwiſchen der transſc. Aeſthetik und transſc. Logik, wo er, nach Darſtellung der bloßen Form der Anſchauung, ihren Inhalt, die ganze empiriſche Wahrnehmung, eben nur abfertigt mit dem „ſie iſt gegeben," und nicht frägt, wie ſie zu Stande kommt, ob mit oder ohne Verſtand; ſondern mit einem Sprunge zum abſtrakten Denken übergeht und nicht einmal zum Denken überhaupt, ſondern gleich zu gewiſſen Denkformen, und kein Wort darüber ſagt, was Denken ſei, was Begriff, welches das Verhältniß des Abſtrakten und Diskurſiven zum Konkreten und Intuitiven, welches der Unterſchied zwiſchen der Erkenntniß des Menſchen und der des Thieres, und was die Vernunft ſei. Nachdem er nun die Kategorien und was aus ihnen folgt weitläuftig abgehandelt hat, flickt er zwiſchen ihnen und der Anſchauung noch jenes Unding, die Schemate der reinen

Verſtandesbegriffe, ein, bei denen kein Menſch etwas beſtimmtes denken kann und über deren Unmöglichkeit ich in der einleitenden Abhandlung §. 29 genugſam geredet habe.

Eben jener von Kant ganz überſehene Unterſchied zwichen abſtrakter und anſchaulicher Erkenntniß war es aber, welchen die alten Philoſophen durch φαινομενα und νοουμενα bezeichneten *) und deren Gegenſatz und Inkommenſurabilität ihnen ſo viel zu ſchaffen machte, in den Philoſophemen der Eleaten, in Platons Lehre von den Ideen, in der Dialektik der Megariker und ſpäter den Scholaſtikern im Streit zwiſchen Nominalismus und Realismus, zu welchem den ſich ſpät entwickelnden Keim ſchon die entgegengeſetzte Geiſtesrichtung des Platon und des Ariſtoteles enthielt. Kant aber, der, auf eine unverantwortliche Weiſe, die Sache gänzlich vernachläſſigte, zu deren Bezeichnung jene Worte φαινομενα und νοουμενα bereits eingenommen waren, bemächtigt ſich nun der Worte, als wären ſie noch herrenlos, um ſeine Dinge an ſich und ſeine Erſcheinungen damit zu bezeichnen.

Ich komme zur transſcendentalen Dialektik. Kant eröfnet ſie mit der Erklärung der Vernunft, welches Vermögen in ihr die Hauptrolle ſpielen ſoll, da bisher nur Sinnlichkeit und Verſtand auf dem Schauplatz waren. Ich habe ſchon oben, unter ſeinen verſchiedenen Erklärungen der Vrnunft, auch von der hier gegebenen, „daß ſie das Vermögen der Principien ſei“ geredet. Hier

---

*) Siehe Sext. Empir. Pyrrhon. hypotyp. Lib. I, c 13. νοουμενα φαινομενοις αντετιθη Αναξαγορας.

wird nun gelehrt, alle bisher betrachteten Erkenntniſſe a priori, welche die reine Mathematik und reine Naturwiſſenſchaft möglich machen, geben bloße *Regeln* und keine *Principien*, weil ſie aus Anſchauungen und Formen der Erkenntniß hervorgehn, nicht aber aus bloßen *Begriffen*, welches erfordert ſei, um Princip zu heißen. Ein ſolches ſoll demnach eine Erkenntniß *aus bloßen Begriffen* ſeyn und dennoch *ſynthetiſch*. Dies iſt aber ſchlechthin unmöglich. Aus bloßen Begriffen können nie andre, als *analytiſche* Sätze hervorgehn. Sollen Begriffe ſynthetiſch und doch a priori verbunden werden; ſo muß nothwendig dieſe Verbindung durch ein Drittes vermittelt ſeyn, durch eine reine Anſchauung der formellen Möglichkeit der Erfahrung, ſo wie die ſynthetiſchen Urtheile a posteriori, durch die empiriſche Anſchauung vermittelt ſind: folglich kann ein ſynthetiſcher Satz a priori, nie aus bloßen Begriffen hervorgehn. Ueberhaupt aber iſt uns a priori nichts weiter bewußt als der Satz vom Grunde in ſeinen verſchiedenen Geſtaltungen, und es ſind daher keine andere ſynthetiſche Urtheile a priori möglich als die, welche aus dem was jenem Satze den Inhalt giebt hervorgehn.

Inzwiſchen tritt Kant endlich mit einem ſeiner Forderung entſprechenden angeblichen Princip der Vernunft hervor, aber auch nur mit dieſem *einen*, aus dem nachher andre Folgeſätze fließen. Er trägt es ſelbſt noch durch Undeutlichkeit, Unbeſtimmtheit und Zerſtückelung in ein Dämmerlicht gebracht vor: (S. 364 und 379) es iſt aber, deutlich ausgeſprochen folgendes: „Wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo muß auch die Totalität ſeiner Bedingungen, mithin auch das *Unbedingte*, dadurch jene Totalität allein vollzählig wird, gegeben ſeyn.“ Synthetiſch iſt nun der Satz allerdings: denn analytiſch folgt aus dem Begriff des Bedingten nichts weiter als der der Bedingung. Aber Wahrheit a priori hat er nicht, auch nicht a posteriori, ſondern er erſchleicht ſich ſeinen Schein von Wahrheit auf eine ſehr feine Weiſe, die ich jetzt aufdecken muß. Unmittelbar und a priori haben wir die Erkenntniß, welche der Satz vom Grunde in ſeinen vier Geſtaltungen ausdrückt. Von dieſer unmittelbaren Erkenntniß ſind alle abſtrakten Ausdrücke des Satzes vom Grunde ſchon entlehnt und ſind alſo mittelbar: noch mehr aber deren Folgeſätze. Ich habe ſchon oben erörtert, wie die abſtrakte Erkenntniß, oft mannigfaltige intuitive Erkenntniſſe in eine Form oder einen Begriff ſo vereint, daß ſie nun nicht mehr zu unterſcheiden ſind: daher ſich die abſtrakte Erkenntniß zur intuitiven verhält, wie der Schatten zu den wirklichen Gegenſtänden, deren große Mannigfaltigkeit er durch einen ſie alle befaſſenden Umriß wiedergiebt. Dieſen Schatten benutzt nun das angebliche Princip der Vernunft. Um aus dem Satz vom Grunde das Unbedingte, welches ihm gradezu widerſpricht, doch zu folgern, verläßt es klüglich die unmittelbare, anſchauliche Erkenntniß des Inhalts des Satzes vom Grunde in ſeinen einzelnen Geſtalten, und bedient ſich nur der abſtrakten Begriffe, die aus jener abgezogen ſind und nur durch jene Werth und Bedeutung haben, um in den weiten Umfang jener Begriffe ſein Unbedingtes irgendwie einzuſchwärzen. Sein Verfahren wird durch dialektiſche Einkleidung am deutlichſten: z. B. ſo: „Wenn das Bedingte da iſt, muß auch ſeine Bedingung gegeben ſeyn, und zwar ganz, alſo vollſtändig, alſo die Totalität ſeiner Bedingungen, folglich, wenn ſie eine Reihe ausmachen, die ganze Reihe, folglich auch der erſte Anfang derſelben, alſo das Unbedingte.“ — Hiebei iſt ſchon falſch, daß die Bedingungen zu einem Bedingten als ſolche eine *Reihe* ausmachen können. Vielmehr muß zu jedem Bedingten die Totalität ſeiner Bedingungen in ſeinem *nächſten Grunde*, aus dem es unmittelbar hervorgeht und der erſt dadurch *zureichender* Grund iſt, enthalten ſeyn. So z. B. die verſchiedenen Beſtimmungen des Zuſtandes welcher Urſach iſt. Die Reihe aber, z. B. die Kette der Urſachen, entſteht nur dadurch, daß wir das, was ſoeben die Bedingung war, nun wieder als ein Bedingtes betrachten, wo dann aber ſogleich die ganze Operation von vorne anfängt und der Satz vom Grunde mit ſeiner Forderung von Neuem auftritt. Nie aber kann es zu einem Bedingten eine eigentliche ſucceſſive *Reihe* von Bedingungen geben, welche bloß als ſolche und des endlichen letzten Bedingten wegen daſtänden; ſondern es iſt immer eine abwechſelnde Reihe von Bedingten und Bedingungen: bei jedem zurückgelegten Gliede aber iſt die Kette unterbrochen und die Forderung des Satzes vom Grunde gänzlich getilgt: ſie hebt von Neuem an, indem die Bedingung zum Bedingten wird. Alſo fordert der Satz vom *zureichenden* Grunde immer nur die Vollſtändigkeit der *nächſten Bedingung*, nie die Vollſtändigkeit einer *Reihe*. Aber eben dieſer Begriff von Vollſtändigkeit der Bedingung läßt unbeſtimmt, ob ſolche eine ſimultane oder ſucceſſive ſeyn ſoll: und indem nun letzteres gewählt wird, entſteht die Forderung einer vollſtändigen *Reihe* auf einander folgender Bedingungen. Bloß durch eine willkührliche Abſtraktion wird eine Reihe von Urſachen und Wirkungen als eine Reihe von lauter Urſachen angeſehn, die bloß der letzten Wirkung wegen da wären und daher als deren *zureichender* Grund gefordert würden. Bei näherer und beſonnener Betrachtung und herabſteigend von der unbeſtimmten Allgemeinheit der Abſtraktion zum einzelnen beſtimmten Realen, findet ſich hingegen, daß die Forderung eines *zureichenden* Grundes bloß auf die Vollſtändigkeit der Beſtimmungen der *nächſten* Urſache geht, nicht auf die Vollſtändigkeit einer Reihe. Die Forderung des Satzes vom Grunde erliſcht vollkommen in jedem gegebenen zureichenden Grunde. Sie hebt aber alsbald von Neuem an, indem dieſer Grund wieder als Folge betrachtet wird: nie aber fordert ſie unmittelbar eine Reihe von Gründen. Aber wenn man, ſtatt zur Sache ſelbſt zu gehn, ſich innerhalb der abſtrakten Begriffe hält, ſo ſind jene Unterſchiede verſchwunden: dann wird eine Kette von abwechſelnden Urſachen und Wirkungen, oder abwechſelnden logiſchen Gründen und Folgen für eine Kette von lauter Urſachen oder Gründen zur letzten Wirkung ausgegeben, und die *Vollſtändigkeit der Bedingungen*, durch die ein Grund erſt *zureichend* wird, erſcheint als eine Vollſtändigkeit jener angenommenen *Reihe* von lauter Gründen, die nur der letzten Folge wegen da wären. Da tritt dann das abſtrakte Vernunftprincip ſehr keck mit ſeiner Forderung des Unbedingten auf. Aber um die Ungültigkeit derſelben zu erkennen, bedarf es noch keiner Kritik der Vernunft mittelſt Antinomien und deren Auflöſung, ſondern nur einer Kritik der Vernunft, in meinem Sinne verſtanden, nämlich einer Unterſuchung des Verhältniſſes der abſtrakten Erkenntniß zur unmittelbar intuitiven, mittelſt Herabſteigen von der unbeſtimmten Allgemeinheit jener zur feſten Beſtimmtheit dieſer. Aus ſolcher ergiebt ſich dann hier, daß keineswegs das Weſen der Vernunft im Fordern eines Unbedingten beſtehe: denn ſobald ſie mit völliger Beſonnenheit verfährt, muß ſie ſelbſt finden daß ein Unbedingtes gradezu ein Unding iſt. Die Vernunft, als ein Erkenntnißvermögen, kann es immer nur mit Objekten zu thun haben: alles Objekt für das Subjekt aber iſt nothwendig und unwiderruflich dem Satz vom Grunde unterworfen und anheimgefallen, ſowohl a parte ante als a parte post. Die Gültigkeit des Satzes vom Grunde liegt ſo ſehr in der Form des Bewußtſeyns daß man ſchlechterdings ſich nichts objektiv vorſtellen kann, davon kein Warum weiter zu fordern wäre, alſo kein abſolutes Abſolutum, wie ein Brett vor dem Kopf. Daß Dieſen oder Jenen ſeine Bequemlichkeit irgendwo ſtillſtehn und ein ſolches Abſolutum beliebig annehmen heißt, kann nichts ausrichten gegen jene unumſtößliche Gewißheit a priori, auch nicht wenn man ſehr vornehme Mienen dazu macht.

Kant, der ſein angebliches Vernunftprincip keineswegs als objektiv gültig, ſondern nur als ſubjektiv nothwendig behaupten will, deducirt es ſelbſt als ſolches nur durch ein ſeichtes Sophisma, S. 364. Nämlich, weil wir jede uns bekannte Wahrheit unter eine allgemeinere zu ſubſumiren ſuchen, ſo lange es geht; ſo ſoll dieſes nichts anderes ſeyn als eben ſchon die Jagd nach dem Unbedingten, das wir vorausſetzten. In Wahrheit aber thun wir durch ſolches Suchen nichts anderes, als daß wir die Vernunft, d. h. jenes Vermögen abſtrakter allgemeiner Erkenntniß, welches den beſonnenen, ſprachbegabten, denkenden Menſchen vom Thier, dem Sklaven der Gegenwart, unterſcheidet, anwenden und zweckmäßig gebrauchen zur Vereinfachung unſrer Erkenntniß durch Ueberſicht. Denn der Gebrauch der Vernunft beſteht eben darin, daß wir das Beſondere durch das Allgemeine, den Fall durch die Regel, dieſen durch die allgemeinere Regel erkennen, daß wir die allgemeinſten Geſichtspunkte ſuchen, durch welche Ueberſicht eben unſre Erkenntniß ſo ſehr erleichtert und vervollkommnet wird, daß daraus der große Unterſchied entſteht zwiſchen dem thieriſchen und dem menſchlichen Lebenslauf und wieder zwiſchen dem Leben des gebildeten und dem des rohen Menſchen. Nun findet allerdings die Reihe der Erkenntnißgründe, welche allein auf dem Gebiet des Abſtrakten, alſo der Vernunft, exiſtirt, allemal ein Ende beim Unbeweisbaren, d. h. bei einer Vorſtellung, die nach dieſer Geſtaltung des Satzes vom Grunde nicht weiter bedingt iſt, alſo an dem a priori oder a posteriori unmittelbar anſchaulichen Grunde des oberſten Satzes der Schlußkette. Ich habe ſchon in der einleitenden Abhandlung §. 55 gezeigt, daß hier eigentlich die Reihe der Erkenntnißgründe übergeht in die der Gründe des Werdens oder des Seyns. Dieſen Umſtand nun aber geltend machen wollen, um ein nach dem Geſetz der Kauſalität Unbedingtes, ſei es auch nur als Forderung, nachzuweiſen; dies kann man nur, wenn man die Geſtaltungen des Satzes vom Grunde noch gar nicht unterſchieden hat, ſondern, an den abſtrakten Ausdruck ſich haltend, ſie alle konfundirt. — Es iſt alſo grundfalſch, daß unſer Aufſuchen höherer Erkenntnißgründe, allgemeiner Wahrheiten, entſpringe aus der Vorausſetzung eines ſeinem Daſeyn nach unbedingten Objekts, oder nur irgend etwas hiemit gemein habe. Wie ſollte es auch der Vernunft weſentlich ſeyn, etwas vorauszuſetzen, das ſie für ein Unding erkennen muß, ſobald ſie ſich beſinnt. Vielmehr iſt der Urſprung jenes Begriffs vom Unbedingten nie in etwas anderm nachzuweiſen, als in der Trägheit des Individuums, das ſich damit aller fremden und eigenen fernern Fragen entledigen will, wiewohl ohne alle Rechtfertigung.

Dieſem angeblichen Vernunftprincip nun ſpricht zwar Kant ſelbſt die objektive Gültigkeit ab, giebt es aber doch für eine nothwendige ſubjektive Vorausſetzung und bringt ſo einen unauflöslichen Zwieſpalt in unſre Erkenntniß, welchen er bald deutlicher hervortreten läßt. Zu dieſem Zweck entfaltet er jenes Vernunftprincip weiter, S. 379, nach der beliebten architektoniſch-ſymmetriſchen Methode. Aus den drei Kategorien der Relation entſpringen drei Arten von Schlüſſen, jede von welchen den Leitfaden giebt zur Aufſuchung eines beſondern Unbedingten, deren es daher wieder drei giebt: Seele, Welt (als Objekt an ſich und geſchloſſene Totalität), Gott. Hiebei iſt nun ſogleich ein ſehr großer Widerſpruch zu bemerken, von welchem Kant aber keine Notiz nimmt, weil er der Symmetrie ſehr gefährlich wäre: zwei dieſer unbedingten ſind ja ſelbſt wieder bedingt, durch das Dritte, nämlich Seele vnd Welt durch Gott, der ihre hervorbringende Urſach iſt: jene haben alſo mit dieſem gar nicht das Prädikat der Unbedingtheit gemein, worauf es doch hier ankommt, ſondern nur das des Erſchloſſenſeyns nach Principien der Erfahrung über das Gebiet der Möglichkeit derſelben hinaus.

Dies bei Seite geſetzt, finden wir in den drei Unbedingten, auf welche, nach Kant, jede Vernunft, ihren weſentlichen Geſetzen folgend, gerathen muß, die drei Hauptgegenſtände wieder, um welche ſich die ganze Scholaſtiſche Philoſophie dreht, mit welchem Namen man, wie geſagt, alle Europäiſchen Philoſophien, von der des Kirchenvaters Auguſtinus an, bis auf Chriſtian Wolf herab, bezeichnen kann. So zugänglich und geläufig jene Begriffe durch alle jene Philoſophen auch jetzt der bloßen Vernunft geworden ſind; ſo iſt dadurch doch keineswegs ausgemacht, daß ſie auch ohne Offenbarung aus der Entwickelung jeder Vernunft hervorgehn müßten: welches man ſchon deshalb zu verneinen geneigt ſeyn könnte, weil es den Werth der Offenbarung, indem es ſie überflüſſig machte, ſchmälerte. Auch wäre, um jenes auszumachen, die hiſtoriſche Unterſuchung zu Hülfe zu nehmen, und ſo zu erforſchen, ob manche alte oder nichteuropäiſche Völker, beſonders die Hindoſtaniſchen, und viele der älteſten Griechiſchen Philoſophen auch wirklich zu jenen Begriffen gelangt ſind, oder ob bloß wir, zu gutmüthig, ſie ihnen zuſchreiben, ſo wie die Griechen überall ihre Götter wiederfanden. Vielleicht wäre durch eine ſolche Unterſuchung Kant einer ſchlimmen Nothwendigkeit überhoben worden, in die er jetzt geräth, indem er jene drei Begriffe aus der Natur der Vernunft nothwendig entſpringen läßt, und doch darthut, daß ſie unhaltbar und von der Vernunft nicht zu begründen ſind, und deshalb die Vernunft ſelbſt zum Sophiſten macht, indem er S. 397 ſagt: „Es ſind „Sophiſtikationen, nicht des Menſchen, ſondern der „reinen Vernunft ſelbſt, von denen ſelbſt der Weiſeſte ſich nicht losmachen und vielleicht zwar nach „vieler Bemühung den Irrthum verhüten, den Schein „aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals „loswerden kann.“

Sehr unglücklich iſt aber für jene drei angeblich nothwendigen Produktionen der reinen theoretiſchen Vernunft der Name Ideen gewählt und dem Platon entriſſen, der damit die unvergänglichen Geſtalten bezeichnete, welche, durch Zeit und Raum vervielfältigt, in den unzähligen, individuellen, vergänglichen Dingen unvollkommen ſichtbar werden. Platons Ideen ſind dieſem zufolge durchaus anſchaulich, wie auch das Wort, das er wählte, ſo beſtimmt bezeichnet, welches man nur durch Anſchaulichkeiten oder Sichtbarkeiten, entſprechend überſetzen könnte. Und Kant hat es ſich zugeeignet, um das zu bezeichnen, was von aller Möglichkeit der Anſchauung ſo ferne liegt, daß ſogar das abſtrakte Denken nur halb dazu gelangen kann. Das Wort Idee, welches Platon zuerſt einführte, hat auch ſeitdem, zwei und zwanzig Jahrhunderte hindurch, immer die Bedeutung behalten in der Platon es gebrauchte: denn nicht nur alle Philoſophen des Alterthums, ſondern auch alle Scholaſtiker und ſogar die Kirchenväter und die Theologen des Mittelalters brauchten es allein in jener Platoniſchen Bedeutung, nämlich im Sinn des lateiniſchen Wortes exemplar, wie Suarez ausdrücklich anführt in ſeiner 25ſten Disputation sect. 1. — Daß ſpäter Engländer und Franzoſen die Armuth ihrer Sprachen zum Misbrauch jenes Wortes verleitete, iſt ſchlimm genug, aber nicht von Gewicht. Kants Misbrauch des Wortes Idee, durch Unterſchiebung einer neuen Bedeutung, welche am dünnen Faden des Nicht Objekt der Erfahrungſeyn's, die es mit Platons Ideen, aber auch mit allen möglichen Schimären gemein hat, herbeigezogen wird, iſt alſo durchaus nicht zu rechtfertigen.

Die Widerlegung der rationalen Pſychologie, wir ſie Kant giebt, hat im Ganzen ſehr großes Verdienſt und viel Wahres. Jedoch bin ich durchaus der Meinung, daß Kant bloß ſeiner Symmetrie zu Liebe den Begriff der Seele aus jenem Paralogismus mittelſt Anwendung der Forderung des Unbedingten auf den Begriff Subſtanz, der die erſte Kategorie der Relation iſt, als nothwendig herleitet und demnach behauptet, daß auf dieſe Weiſe in jeder ſpeculirenden Vernunft der Begriff von einer Seele entſtände. Bei einer unbefangenen Nachforſchung des Urſprungs dieſes Begriffs wird man hingegen finden, daß er, wie alle die transſcendenten Begriffe, welche Kant Ideen nennt, nur dadurch entſteht, daß man den Satz vom Grunde, die Form alles Objekts, auf das anwendet, was nicht Objekt iſt, und zwar hier auf das Subjekt des Erkennens und Wollens. Man betrachtet nämlich Erkennen, Denken und Wollen als Wirkungen, deren Urſache man ſucht und den Leib nicht dafür annehmen kann, ſetzt alſo eine vom Leibe gänzlich verſchiedene Urſache derſelben. Auf dieſe Weiſe beweiſt der erſte und der letzte Dogmatiker das Daſeyn der Seele: nämlich ſchon Platon im Phädros und auch noch Wolf: nämlich aus dem Denken und Wollen als den Wirkungen, die auf jene Urſache leiten. Erſt nachdem auf dieſe Weiſe, durch Hypoſtaſirung einer der Wirkung entſprechenden Urſache, der Begriff von einem immateriellen, einfachen, unzerſtörbaren Weſen entſtanden war, entwickelte und demonſtrirte dieſen die Schule aus dem Begriff *Subſtanz*. Aber dieſen hatte ſie vorher ganz eigens zu dieſem Behuf gebildet, durch folgenden Kunſtgriff.

Mit der erſten Klaſſe der Vorſtellungen, d. h. der anſchaulichen, realen Welt, iſt auch die Vorſtellung der Materie gegeben, weil das in jener herrſchende Geſetz der Kauſalität den Wechſel der Zuſtände beſtimmt, welche ſelbſt ein Beharrendes vorausſetzen, deſſen Wechſel ſie ſind. Oben, beim Satz der Beharrlichkeit der Subſtanz, habe ich, mit Berufung auf frühere Stellen, gezeigt, daß dieſe Vorſtellung der Materie entſteht, indem im Verſtande, für welchen allein ſie da iſt, durch das Geſetz der Kauſalität (ſeine einzige Erkenntnißform) Zeit und Raum innig vereinigt werden und der Antheil des

Raumes an dieſem Produkt als das Beharren der Materie, der Antheil der Zeit aber als der Wechſel der Zuſtände derſelben ſich darſtellen. Allein für ſich kann die Materie auch nur in abstracto gedacht, nicht aber angeſchaut werden, da ſie der Anſchauung immer ſchon in Form und Qualität erſcheint. Von dieſem Begriff der Materie iſt nun Subſtanz wieder eine Abſtraktion, folglich ein höheres Genus und iſt dadurch entſtanden, daß man von dem Begriff der Materie nur das Prädikat der Beharrlichkeit ſtehn ließ, alle ihre übrigen weſentlichen Eigenſchaften, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Theilbarkeit u. ſ. w. aber wegdachte. Wie jedes höhere Genus enthält alſo der Begriff Subſtanz weniger in ſich als der Begriff Materie: aber er enthält nicht dafür, wie ſonſt immer das höhere Genus, mehr unter ſich, indem er nicht mehrere niedere genera, neben der Materie, umfaßt; ſondern dieſe bleibt die einzige wahre Unterart des Begriffs Subſtanz, das einzige Nachweisbare, dadurch ſein Inhalt realiſirt wird und einen Beleg erhält. Der Zweck alſo, zu welchem ſonſt die Vernunft durch Abſtraktion einen höheren Begriff hervorbringt, nämlich um in ihm mehrere, durch Nebenbeſtimmungen verſchiedene Unterarten zugleich zu denken, hat hier gar nicht Statt: folglich iſt jene Abſtraktion entweder ganz zwecklos und müßig vorgenommen, oder ſie hat eine heimliche Nebenabſicht. Dieſe tritt nun an's Licht, indem unter den Begriff Subſtanz, ſeiner ächten Unterart Materie eine zweite koordinirt wird, nämlich die immaterielle, einfache, unzerſtörbare Subſtanz, Seele. Die Erſchleichung dieſes Begriffs geſchah aber dadurch, daß ſchon bei der Bildung des höheren Begriffs Subſtanz geſetzwidrig und unlogiſch verfahren wurde. In ihrem geſetzmäßigen Gange bildet die Vernunft einen höheren Geſchlechtsbegriff immer nur dadurch, daß ſie mehrere Artbegriffe neben einander ſtellt, nun vergleichend, diskurſiv, verfährt und durch Weglaſſen ihrer Unterſchiede und Beibehalten ihrer Uebereinſtimmungen den ſie alle umfaſſenden aber weniger enthaltenden Geſchlechtsbegriff erhält: woraus folgt, daß die Artbegriffe immer dem Geſchlechtsbegriff vorhergehn müſſen. Im gegenwärtigen Fall iſt es aber umgekehrt. Bloß der Begriff Materie war vor dem Geſchlechtsbegriff Subſtanz da, welcher ohne Anlaß und folglich ohne Berechtigung, müßiger Weiſe aus jenem gebildet wurde, durch beliebige Weglaſſung aller Beſtimmungen deſſelben bis auf eine. Erſt nachher wurde neben den Begriff Materie die zweite unächte Unterart geſtellt und ſo untergeſchoben. Zur Bildung dieſer aber bedurfte es nun weiter nichts, als einer ausdrücklichen Verneinung deſſen, was man vorher ſtillſchweigend ſchon im höhern Geſchlechtsbegriff weggelaſſen hatte, nämlich Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Theilbarkeit. So wurde alſo der Begriff *Subſtanz* bloß gebildet, um das Vehikel zur Erſchleichung des Begriffs der immateriellen Subſtanz zu ſeyn. Er iſt folglich ſehr weit davon entfernt für eine Kategorie oder nothwendige Funktion des Verſtandes gelten zu können: vielmehr iſt er ein höchſt entbehrlicher Begriff, weil ſein einziger wahrer Inhalt ſchon im Begriff der Materie liegt, neben welchem er nur noch eine große Leere enthält, die durch nichts ausgefüllt werden kann, als durch die erſchlichene Nebenart *immaterielle Subſtanz*, welche aufzunehmen er auch allein gebildet worden: weswegen er, der Strenge nach, gänzlich zu verwerfen und an ſeine Stelle überall der Begriff der Materie zu ſetzen iſt.

Die Kategorien waren für jedes mögliche Ding ein Bett des Prokruſtes, aber die drei Arten der Schlüſſe ſind es nur für die drei ſogenannten Ideen. Die Idee der Seele war gezwungen werden in der kategoriſchen Schlußform ihren Urſprung zu finden. Jetzt trifft die Reihe die dogmatiſchen Vorſtellungen über das Weltganze, ſofern es, als Objekt an ſich, zwiſchen zwei Gränzen, der des Kleinſten (Atom) und der des Größten (Weltgränzen in Zeit und Raum) gedacht wird. Dieſe müſſen nun aus der Form des hypothetiſchen Schluſſes hervorgehn. Dabei iſt an ſich kein ſonderlicher Zwang nöthig. Denn das hypothetiſche Urtheil hat ſeine Form vom Satze des Grundes, und aus der beſinnungsloſen, unbedingten Anwendung dieſes Satzes und ſodann beliebiger Beiſeitelegung deſſelben entſtehn in der That alle jene ſogenannten Ideen, nicht die kosmologiſchen allein: nämlich dadurch daß, jenem Satze gemäß, immer nur die Abhängigkeit eines Objekts vom andern geſucht wird, bis endlich die Ermüdung der Einbildungskraft ein Ziel der Reiſe ſchafft: wobei aus den Augen gelaſſen wird, daß jedes Objekt, ja die ganze Reihe derſelben und der Satz vom Grunde ſelbſt in einer viel näheren und größeren Abhängigkeit ſteht, nämlich in der vom erkennenden Subjekt, für deſſen Objekte, d. h. Vorſtellungen, jener Satz allein gültig iſt, deren bloße Stelle in Raum und Zeit durch ihn beſtimmt wird. Da alſo die Erkenntnißform aus welcher hier bloß die kosmologiſchen Ideen abgeleitet werden, nämlich der Satz vom Grund, der Urſprung aller vernünftelnden Hypoſtaſirungen iſt; ſo bedarf es dazu diesmal keiner Sophismen, deſto mehr aber um jene Ideen nach den vier Titeln der Kategorien zu klaſſifiziren.

1) Die kosmologiſchen Ideen in Hinſicht auf Zeit und Raum, alſo von den Gränzen der Welt in beiden, werden kühn angeſehn als beſtimmt durch die Kategorie der *Quantität*, mit der ſie offenbar nichts gemein haben, als die in der Logik zufällige Bezeichnung des Umfangs des Subjektbegriffes im Urtheil durch das Wort *Quantität*, einen bildlichen Ausdruck, ſtatt deſſen eben ſo gut ein andrer hätte gewählt werden können. Aber für Kants Liebe zur Symmetrie iſt dies genug, um den glücklichen Zufall dieſer Namengebung zu benutzen und die transſcendenten Dogmen von der Weltausdehnung daran zu knüpfen.

2) Noch kühner knüpft Kant an die *Qualität*, d. i. die Bejahung oder Verneinung in einem Urtheil, die transſcendenten Ideen über die Materie, wobei nicht einmal eine zufällige Wortähnlichkeit zum Grunde liegt: denn grade auf die Quantität und nicht auf die *Qualität* der Materie bezieht ſich ihre mechaniſche, (nicht chemiſche) Theilbarkeit. Aber, was noch mehr iſt, dieſe ganze Idee von der Theilbarkeit gehört gar nicht unter die Folgerungen nach dem Satze vom Grunde, aus welchem, als dem Inhalt der hypothetiſchen Form, doch alle kosmologiſchen Ideen fließen ſollen. Denn die Behauptung auf welcher Kant dabei fußet, daß das Verhältniß der Theile zum Ganzen das der Bedingung zum Bedingten, alſo ein Verhältniß gemäß dem Satz vom Grunde ſei, iſt ein zwar feines, aber doch grundloſes Sophisma. Jenes Verhältniß ſtützt ſich vielmehr auf den Satz vom Widerſpruch. Denn das Ganze iſt nicht durch die Theile, noch dieſe durch jenes; ſondern beide ſind nothwendig zuſammen, weil ſie Eines ſind und ihre Trennung nur ein willkührlicher Akt

iſt. Darauf beruht es, nach dem Satz vom Widerſpruch, daß, wenn die Theile weggedacht werden, auch das Ganze weggedacht iſt, und umgekehrt; keineswegs aber darauf daß die Theile als *Grund* das Ganze als *Folge* bedingten und wir daher, nach dem Satz vom Grunde, nothwendig getrieben würden, die letzten Theile zu ſuchen, um daraus, als ſeinem Grunde, das Ganze zu verſtehn. So große Schwierigkeiten überwältigt hier die Liebe zur Symmetrie.

3) Unter den Titel der *Relation* würde nun ganz eigentlich die Idee von der erſten Urſache der Welt gehören. Kant muß aber dieſe für den vierten Titel, den der Modalität, aufbewahren, für den ſonſt nichts übrig bliebe und unter welchen er jene Idee dann dadurch zwängt, daß das Zufällige (d. h. nach ſeiner, der Wahrheit diametral entgegengeſetzten Erklärung, jede Folge aus ihrem Grunde) durch die erſte Urſache zum Nothwendigen wird. — Als dritte Idee tritt daher, zu Gunſten der Symmetrie, hier der Begriff der *Freiheit* auf, womit aber eigentlich doch nur die nun einmal allein hieher paſſende Idee von der Welturſache gemeint iſt, wie die Anmerkung zur Theſis des dritten Widerſtreits deutlich ausſagt. Der 3te und 4te Widerſtreit ſind alſo im Grunde tautologiſch.

Ueber alles dieſes aber finde und behaupte ich, daß die ganze Antinomie eine bloße Spiegelfechterei, ein Scheinkampf iſt. Nur die Behauptungen der *Antitheſen* beruhen wirklich auf den Formen unſers Erkenntnißvermögens, d. h., wenn man es objektiv ausdrückt, auf den nothwendigen, a priori gewiſſen, allgemeinſten Naturgeſetzen. Ihre Beweiſe allein ſind daher aus objektiven Gründen geführt.

Hingegen haben die Behauptungen und Beweiſe der Theſen keinen andern als ſubjektiven Grund, beruhen ganz allein auf der Schwäche des vernünftelnden Individuums, deſſen Einbildungskraft bei einem unendlichen Regreſſus ermüdet und daher demſelben durch willkührliche Vorausſetzungen, die ſie beſtens zu beſchönigen ſucht, ein Ende macht. Dieſerwegen iſt der Beweis für die Theſis in allen vier Widerſtreiten überall nur ein Sophisma; ſtatt daß der für die Antitheſis eine unvermeidliche Folgerung der Vernunft aus den uns a priori bewußten Geſetzen der Welt als Vorſtellung iſt. Auch hat Kant nur mit vieler Mühe und Kunſt die Theſis aufrecht erhalten können und ſie ſcheinbare Angriffe auf den mit urſprünglicher Kraft begabten Gegner machen laſſen. Hiebei nun iſt ſein erſter und durchgängiger Kunſtgriff dieſer, daß er nicht, wie man thut, wenn man ſich der Wahrheit ſeines Satzes bewußt iſt, den nervus argumentationis hervorhebt und ſo iſolirt, nackt und deutlich als nur immer möglich vor die Augen bringt; ſondern vielmehr führt er auf beiden Seiten denſelben unter einem Schwall überflüſſiger und weitläuftiger Sätze verdeckt und eingemengt ein.

Die hier nun ſo im Widerſtreit auftretenden Theſen und Antitheſen erinnern an den δικαιος und αδικος λογος, welchen Sokrates in den Wolken des Ariſtophanes ſtreitend auftreten läßt. Jedoch erſtreckt ſich dieſe Aehnlichkeit nur auf die Form, nicht aber auf den Inhalt, wie wohl diejenigen gern behaupten möchten, welche dieſen ſpekulativeſten aller Fragen der theoretiſchen Philoſophie einen Einfluß auf die Moralität zuſchreiben und daher im Ernſt die Theſe für den δικαιος, die Antitheſe aber für den αδικος λογος halten. Auf ſolche beſchränkte und verkehrte kleine Geiſter Rückſicht zu nehmen, werde ich mich hier jedoch nicht bequemen und nicht ihnen, ſondern der Wahrheit die Ehre gebend, die von Kant geführten Beweiſe der einzelnen Theſen als Sophismen aufdecken, während die der Antitheſen ganz ehrlich, aus objektiven Gründen geführt ſind. — Ich ſetze voraus, daß man bei dieſer Prüfung die Kantiſche Antinomie ſelbſt immer vor ſich habe.

Wollte man den Beweis der Theſis im erſten Widerſtreit gelten laſſen; ſo bewieſe er zuviel, indem er eben ſo gut auf die Zeit ſelbſt, als auf den Wechſel in ihr anwendbar wäre und daher beweiſen würde, daß die Zeit ſelbſt angefangen haben muß, was widerſinnig iſt. Uebrigens beſteht das Sophisma darin, daß ſtatt der Anfangsloſigkeit der Reihe der Zuſtände, wovon zuerſt die Rede, plötzlich die Endloſigkeit (Unendlichkeit) derſelben untergeſchoben und nun bewieſen wird, was Niemand bezweifelt, daß dieſer das Vollendetſeyn logiſch widerſpreche und dennoch jede Gegenwart das Ende der Vergangenheit ſei. Das Ende einer anfangsloſen Reihe läßt ſich aber immer denken, ohne ihrer Anfangsloſigkeit Abbruch zu thun: wie ſich auch umgekehrt der Anfang einer endloſen Reihe denken läßt. Gegen das wirklich richtige Argument der Antitheſis aber, daß die Veränderungen der Welt rückwärts eine unendliche Reihe von Veränderungen ſchlechthin nothwendig vorausſetzen, wird gar nichts vorgebracht. Die Möglichkeit daß die Kauſalreihe dereinſt in einen abſoluten Stillſtand endige, können wir denken, keineswegs aber die Möglichkeit eines abſoluten Anfangs *).

---

*) Daß die Annahme einer Gränze der Welt in der Zeit keineswegs ein nothwendiger Gedanke der Vernunft ſei, läßt ſich ſogar auch hiſtoriſch nachweiſſen, indem die Hindus nicht einmal

In Hinſicht auf die räumlichen Gränzen der Welt wird bewieſen, daß wenn ſie ein gegebenes Ganzes heißen ſoll, ſie nothwendig Gränzen haben muß: die Konſequenz iſt richtig: nur war eben ihr vorderes Glied das, was zu beweiſen war, aber unbewieſen bleibt. Totalität ſetzt Gränzen, und Gränzen ſetzen Totalität voraus: beide zuſammen werden hier aber willkührlich vorausgeſetzt. — Die Antitheſis liefert für dieſen zweiten Punkt jedoch keinen ſo befriedigenden Beweis als für den erſten, weil das Geſetz der Kauſalität bloß in Hinſicht auf die Zeit, nicht auf den Raum, nothwendige Beſtimmungen an die Hand giebt und uns zwar a priori die Gewißheit ertheilt, daß keine erfüllte Zeit je an eine ihr vorhergegangene leere gränzen und keine Veränderung die erſte ſeyn konnte, nicht aber darüber, daß ein erfüllter Raum keinen leeren neben ſich haben kann. Inſofern wäre über letzteres keine Entſcheidung a priori möglich. Jedoch liegt die Schwierigkeit die Welt im Raume als begränzt zu denken darin, daß der Raum

---

in der Volksreligion, geſchweige in den Vedas eine ſolche lehren; ſondern die Unendlichkeit dieſer erſcheinenden Welt, dieſes beſtand- und weſenloſen Gewebes der Maja, mythologiſch durch eine monſtröſe Chronologie auszuſprechen ſuchen, indem ſie zugleich das Relative aller Zeitlängen in folgendem Mythos ſehr ſinnreich hervorheben. (Polier, mythologie des Indous, Vol. 2: p. 585.) Die 4 Zeitalter, in deren letztem wir leben, umfaſſen zuſammen 4320000 Jahre. Solcher Perioden von 4 Zeitaltern hat jeder Tag des ſchaffenden Brahma 1000 und ſeine Nacht wieder 1000. Sein Jahr hat 365 Tage und eben ſo viele Nächte. Er lebt, immer ſchaffend, 100 ſeiner Jahre: und wenn er ſtirbt, wird ſogleich ein neuer Brahma geboren, und das von Ewigkeit zu Ewigkeit. Dieſelbe Relativität der Zeit drückt auch die ſpecielle Mythe aus, welche in Polier's Werk, Vol. 2, S. 594 den Puranas nacherzählt iſt, wo ein Rajah, nach einem Beſuch von wenigen Augenblicken bei Wiſchnu in deſſen Himmel, bei ſeiner Rückkehr auf die Erde mehrere Millionen Jahre verſtrichen und ein neues Zeitalter eingetreten findet, weil jeder Tag des Wiſchnu gleich iſt 100 Wiederkehren der vier Zeitalter.

ſelbſt nothwendig unendlich iſt, und daher eine begränzte endliche Welt in ihm, ſo groß ſie auch ſei, zu einer unendlich kleinen Größe wird, an welchem Misverhältniß die Einbildungskraft einen unüberwindlichen Anſtoß findet. Dieſes iſt auch der Sinn von Kants Argument für die Antitheſe; nur hat er es durch einen ſcholaſtiſchen geſchrobenen Vortrag verunſtaltet. Daſſelbe Argument könnte man auch gegen die Gränzen der Welt in der Zeit gebrauchen, wenn man nicht ſchon ein viel beſſeres am Leitfaden der Kauſalität hätte.

Beim zweiten Widerſtreit begeht die Theſis ſogleich eine gar nicht feine petitio principii, indem ſie anhebt: „Jede zuſammengeſetzte Subſtanz beſteht aus einfachen Theilen.“ Aus dem hier willkührlich angenommenen Zuſammengeſetztſeyn beweiſt ſie nachher freilich die einfachen Theile ſehr leicht. Aber eben der Satz „alle Materie iſt zuſammengeſetzt,“ auf welchen es ankommt, bleibt unbewieſen, weil er eben eine grundloſe Annahme iſt. Dem Einfachen ſteht nämlich nicht das Zuſammengeſetzte, ſondern das Extendirte, das Theilehabende, das Theilbare gegenüber. — Dagegen folgt die unendliche Theilbarkeit der Materie, welche die Antitheſe behauptet, a priori und unwiderſprechlich aus der des Raumes, den ſie erfüllt. Dieſer Satz hat gar nichts gegen ſich: daher ihn auch Kant, S. 541, wo er ernſtlich und in eigener Perſon, nicht mehr als Wortführer des αδικος λογος ſpricht, als objektive Wahrheit darſtellt: desgleichen in den Metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft (S. 108, erſte Ausg.) ſteht der Satz „die Materie iſt ins Unendliche theilbar“ als ausgemachte Wahrheit an der Spitze eines Beweiſes. Hier aber verdirbt

Kant den Beweis für die Antitheſe durch die größte Verworrenheit des Vortrags und unnützen Wortſchwall, in der ſchlauen Abſicht, daß die Evidenz der Antitheſe die Sophismen der Theſe nicht zu ſehr in Schatten ſtelle.

Das Argument für die dritte Theſis iſt ein ſehr feines Sophisma und eigentlich Kants vorgebliches Princip der reinen Vernunft ſelbſt, ganz unvermiſcht und unverändert. Es will die Endlichkeit der Reihe der Urſachen daraus beweiſen, daß eine Urſache, um zureichend zu ſeyn, die vollſtändige Summe der Bedingungen enthalten muß, aus denen der folgende Zuſtand, die Wirkung, hervorgeht. Dieſer Vollſtändigkeit der in dem Zuſtand, welcher Urſach iſt, zugleich vorhandenen Beſtimmungen ſchiebt nun das Argument die Vollſtändigkeit der Reihe von Urſachen unter, durch die jener Zuſtand ſelbſt erſt zur Wirklichkeit kam: und weil Vollſtändigkeit Geſchloſſenheit und dieſe Endlichkeit vorausſetzt, ſo folgert das Argument hieraus eine erſte, die Reihe ſchließende, mithin unbedingte Urſache. Aber die Taſchenſpielerei liegt am Tage. Um den Zuſtand A als zureichende Urſache des Zuſtandes B zu begreifen, ſetze ich voraus, er enthalte die Vollſtändigkeit der hiezu erforderlichen Beſtimmungen, durch deren Beiſammenſeyn der Zuſtand B unausbleiblich erfolgt. Hiedurch iſt nun meine Anforderung an ihn als zureichende Urſache gänzlich befriedigt und ſie hat keine unmittelbare Verbindung mit der Frage, wie der Zuſtand A ſelbſt zur Wirklichkeit gekommen ſei: vielmehr gehört dieſe einer ganz andern Betrachtung an, in der ich den nämlichen Zuſtand A nicht mehr als Urſache, ſondern ſelbſt wieder als Wirkung anſehe, wobei ein andrer Zuſtand ſich zu ihm wieder eben ſo verhalten muß, wie er ſelbſt ſich zu B verhielt. Die Vorausſetzung der Endlichkeit der Reihe von Urſachen und Wirkungen erſcheint dabei aber nirgends als nothwendig, ſondern wird erſt hinzugethan von der Trägheit des ſpekulirenden Individuums. Daß jene Vorausſetzung in der Annahme einer Urſache als *zureichenden Grundes* liege, iſt alſo erſchlichen und falſch: wie ich dieſes oben, bei Betrachtung des Kantiſchen mit dieſer Theſis zuſammenfallenden Princips der Vernunft ausführlich gezeigt habe. Zur Erläuterung der Behauptung dieſer falſchen Theſis entblödet ſich Kant nicht, in der Anmerkung zu derſelben, ſein Aufſtehn vom Stuhl als Beiſpiel eines unbedingten Anfangs zu geben: als ob es ihm nicht ſo unmöglich wäre, ohne Motiv aufzuſtehn, als der Kugel ohne Urſache zu rollen. — Gegen die Beweisführung der Antitheſe iſt, wie bei den vorhergehenden, nichts einzuwenden.

Der vierte Widerſtreit iſt, wie ich ſchon bemerkt habe, mit dem dritten eigentlich tautologiſch. Auch iſt der Beweis der Theſe im Weſentlichen wieder derſelbe, wie der der vorhergehenden. Seine Behauptung, daß jedes Bedingte eine vollſtändige und daher mit dem Unbedingten ſich endende *Reihe* von Bedingungen vorausſetze, iſt eine petitio principii, die man gradezu ableugnen muß. Jedes Bedingte ſetzt nichts voraus, als ſeine Bedingung: daß dieſe wieder bedingt ſei, hebt eine neue Betrachtung an, welche in der erſten nicht unmittelbar enthalten iſt.

Kants nun folgende *Kritiſche Entſcheidung* des kosmologiſchen Streites iſt, wenn man ihren eigentlichen Sinn erforſcht, nicht das, wofür er ſie giebt, nämlich die Auflöſung des Streites durch die Eröffnung, daß beide Theile, von falſchen Vorausſetzungen ausgehend, im erſten und zweiten Widerſtreit beide Unrecht, aber im dritten und vierten beide Recht haben; ſondern ſie iſt in der That die Beſtätigung der Antitheſen durch die Erläuterung ihrer Ausſage.

Zuerſt behauptet Kant in dieſer Auflöſung mit offenbarem Unrecht, beide Theile gingen von der Vorausſetzung, als Oberſatz, aus, daß mit dem Bedingten auch die vollendete, (alſo geſchloſſene) Reihe ſeiner Bedingungen gegeben ſei. Bloß die Theſis legte dieſen Satz, Kants reines Vernunftprincip ihren Behauptungen zum Grunde: die Antitheſis hingegen leugnete ihn ja überall ausdrücklich, und behauptete das Gegentheil. Ferner legt Kant beiden Theilen noch dieſe Vorausſetzung zur Laſt, daß die Welt an ſich ſelbſt, d. h. unabhängig von ihrem Erkanntwerden und den Formen dieſes, da ſei: aber auch dieſe Vorausſetzung iſt abermals bloß von der Theſis gemacht; hingegen liegt ſie den Behauptungen der Antitheſis ſo wenig zum Grunde, daß ſie ſogar mit ihnen durchaus unvereinbar iſt. Denn dem Begriff einer unendlichen Reihe widerſpricht es gradezu, daß ſie ganz gegeben ſei, und es iſt ihr daher weſentlich, daß ſie immer nur in Beziehung auf das Durchgehn derſelben, nicht aber unabhängig von ihm, daſei. Hingegen liegt in der Vorausſetzung beſtimmter Gränzen auch die eines Ganzen, welches für ſich beſtehend und unabhängig von dem Vollziehn ſeiner Ausmeſſung daiſt. Alſo nur die Theſis macht die falſche Vorausſetzung von einem an ſich beſtehenden, d. h. vor aller Erkenntniß gegebenen Weltganzen, zu welchem die Erkenntniß bloß hinzukäme. Die Antitheſe ſtreitet durchaus ſchon urſprünglich mit dieſer

Vorausſetzung: denn die Unendlichkeit der Reihen, welche ſie bloß nach Anleitung des Satzes vom Grunde behauptete, kann nur daſeyn, ſofern der Regreſſus vollzogen wird, nicht unabhängig von dieſem. Wie nämlich das Objekt überhaupt das Subjekt vorausſetzt, ſo ſetzt auch das als eine endloſe Kette von Bedingungen beſtimmte Objekt nothwendig die dieſem entſprechende Erkenntnißart, nämlich das beſtändige Verfolgen der Glieder jener Kette, im Subjekt voraus. Dies iſt aber eben was Kant als Auflöſung des Streites giebt und ſo oft wiederholt: „die Unendlichkeit der Weltgröſſe iſt nur durch den Regreſſus, nicht vor demſelben.“ Dieſe ſeine Auflöſung des Widerſtreits iſt alſo eigentlich nur die Entſcheidung zu Gunſten der Antitheſe, in deren Behauptung jene Wahrheit ſchon liegt, ſo wie dieſelbe mit den Behauptungen der Theſe ganz unvereinbar iſt. Hätte die Antitheſe behauptet, daß die Welt aus unendlichen Reihen von Gründen und Folgen beſtehe und dabei doch unabhängig von der Vorſtellung und deren regreſſiver Reihe, alſo an ſich exiſtire und daher ein gegebenes Ganzes ausmache; ſo hätte ſie nicht nur der Theſe, ſondern auch ſich ſelber widerſprochen: denn ein Unendliches kann nie ganz gegeben ſeyn, noch eine endloſe Reihe daſeyn, als ſofern ſie endlos durchlaufen wird, noch ein Gränzenloſes ein Ganzes ausmachen. Nur der Theſis alſo kommt jene Vorausſetzung zu, von der Kant behauptet, daß ſie beide Theile irre geführt hätte.

Ja, wenn man, umgekehrt verfahrend, zum Ausgangspunkt dasjenige nimmt, was Kant als die Auflöſung des Widerſtreits giebt; ſo folgt eben ſchon aus demſelben gradezu die Behauptung der Antitheſe.

Nämlich: iſt die Welt kein unbedingtes Ganzes und exiſtirt nicht an ſich, ſondern nur in der Vorſtellung, und ſind ihre Reihen von Gründen und Folgen nicht vor dem Regreſſus der Vorſtellungen davon da, ſondern erſt durch dieſen Regreſſus; ſo kann die Welt nicht beſtimmte und endliche Reihen enthalten, weil deren Beſtimmung und Begränzung unabhängig von der dann nur hinzukommenden Vorſtellung ſeyn müßte: ſondern alle ihre Reihen müſſen endlos, d. h. durch keine Vorſtellung zu erſchöpfen ſeyn.

S. 534 will Kant aus dem Unrechthaben beider Theile die transſcendentale Idealität der Erſcheinung beweiſen und hebt an: „Iſt die Welt ein an ſich exiſtirendes Ganzes, ſo iſt ſie entweder endlich oder unendlich.“ — Dies iſt aber falſch: ein an ſich exiſtirendes Ganzes kann durchaus nicht unendlich ſeyn. — Vielmehr ließe ſich jene Idealität aus der Unendlichkeit der Reihen in der Welt folgendermaaßen ſchließen: Sind die Reihen der Gründe und Folgen in der Welt durchaus ohne Ende; ſo kann die Welt nicht ein unabhängig von der Vorſtellung gegebenes Ganzes ſeyn: denn ein ſolches ſetzt immer beſtimmte Gränzen, ſo wie hingegen unendliche Reihen unendlichen Regreſſus voraus. Daher muß die vorausgeſetzte Unendlichkeit der Reihen durch die Form von Grund und Folge, und dieſe durch die Erkenntnißweiſe des Subjekts beſtimmt ſeyn, alſo die Welt, wie ſie erkannt wird, nur in der Vorſtellung des Subjekts daſeyn.

Ob nun Kant ſelbſt gewußt habe, oder nicht, daß ſeine kritiſche Entſcheidung des Streits eigentlich ein Ausſpruch zu Gunſten der Antitheſe iſt, vermag ich nicht zu entſcheiden. Denn es hängt davon ab, ob dasjenige, was Schelling irgendwo ſehr trefſend Kants Akkommodationsſyſtem genannt hat, ſich ſo weit erſtrecke; oder ob Kants Geiſt hier ſchon in einer unbewußten Akkommodation zum Einfluß ſeiner Zeit und Umgebung befangen iſt.

Die Auflöſung der dritten Antinomie, deren Gegenſtand die Idee der Freiheit war, verdient eine beſondere Betrachtung, ſofern es fur uns ſehr merkwürdig iſt, daß Kant vom Ding an ſich, das bisher nur im Hintergrunde geſehn wurde, grade hier, bei der Idee der Freiheit, ausführlicher zu reden genöthigt wird. Dies iſt uns ſehr erklärlich, nachdem wir das Ding an ſich als den Willen überhaupt erkannt haben. Aber Kant, der keineswegs von dieſer Vorſtellung ausgeht, wird auf eine ſeltſame Weiſe doch der Wahrheit nahe gebracht.

Er hat das Ding an ſich nirgends zum Gegenſtand einer beſondern Auseinanderſetzung oder deutlichen Ableitung gemacht. Sondern, ſo oft er es braucht, zieht er es ſogleich herbei durch den Schluß, daß die Erſcheinung, alſo die ſichtbare Welt, doch einen Grund, eine intelligibele Urſache, die nicht Erſcheinung wäre und daher zu keiner möglichen Erfahrung gehöre, haben müſſe. Dies thut er, nachdem er unabläſſig eingeſchärft hat, die Kategorien, alſo auch die der Kauſalität, hätten einen durchaus nur auf mögliche Erfahrung beſchränkten Gebrauch, wären bloße Formen des Verſtandes, welche dienten, die Erſcheinungen der Sinnenwelt zu buchſtabiren, über welche hinaus ſie hingegen gar keine Bedeutung hätten u. ſ. w.: daher er ihre Anwendung auf Dinge jenſeit der Erfahrung aufs ſtrengſte verpönt und aus der Verletznug dieſes Geſetzes, mit Recht, allen früheren Dogmatismus erklärt und zugleich umwirft. Die unglaubliche Inkonſequenz, welche Kant hierin begieng, wurde von ſeinen erſten Gegnern bald bemerkt und zu Angriffen benutzt, denen ſeine Philoſophie keinen Widerſtand leiſten konnte. Einige Beſchönigung gewinnt Kants, von ihm ſelbſt verpönter Schluß auf das Ding an ſich jedoch durch Folgendes. Er ſetzt nicht, wie es die Wahrheit verlangte, einfach und ſchlechthin das Objekt als bedingt durch das Subjekt, und umgekehrt; ſondern nur die Art und Weiſe der Erſcheinung des Objekts als bedingt durch die Erkenntnißformen des Subjekts, welche daher auch a priori zum Bewußtſeyn kommen. Was nun aber, im Gegenſatz hievon, bloß a posteriori erkannt wird, iſt ihm ſchon unmittelbare Wirkung des Dinges an ſich, welches nur im Durchgang durch jene a priori gegebenen Formen, zur Erſcheinung wird. Aus dieſer Anſicht iſt es einigermaaßen erklärlich, wie es ihm entgehn konnte, daß ſchon das Objektſeyn überhaupt zur Form der Erſcheinung gehört und durch das Subjektſeyn überhaupt eben ſo wohl bedingt iſt, als die Erſcheinungsweiſe des Objekts durch die Erkenntnißformen des Subjekts, daß alſo, wenn ein Ding an ſich angenommen werden ſoll, es durchaus auch nicht Objekt ſeyn kann, als welches er es jedoch immer vorausſetzt, ſondern ein ſolches Ding an ſich in einem von der Vorſtellung (dem Erkennen und Erkanntwerden) toto genere verſchiedenen Gebiet liegen müßte, und es daher auch am wenigſten nach den Geſetzen der Verknüpfung der Objekte untereinander erſchloſſen werden konnte.

Wir unſrerſeits haben das Ding an ſich nicht erſchlichen noch erſchloſſen, nach Geſetzen die es ausſchließen, indem ſie ſchon ſeiner Erſcheinung angehören; noch ſind wir überhaupt auf Umwegen dazu gelangt: vielmehr haben wir es unmittelbar nachgewieſen, da, wo es unmittelbar liegt, im Willen, der ſich Jedem als das Anſich ſeiner eigenen Erſcheinung unmittelbar offenbaret.

Und dieſe unmittelbare Erkenntniß des eigenen Willens iſt es auch, aus der im menſchlichen Bewußtſeyn der Begriff von Freiheit hervorgeht, weil allerdings der Wille als Weltſchaffendes, als Ding an ſich, frei vom Satz des Grundes und damit von aller Nothwendigkeit, alſo vollkommen unabhängig frei, ja allmächtig iſt. Doch gilt dies, der Wahrheit nach, nur vom Willen an ſich, nicht von ſeinen Erſcheinungen, den Individuen, die ſchon, eben durch ihn ſelbſt, als ſeine Erſcheinungen in der Zeit, unveränderlich beſtimmt ſind. Im gemeinen, nicht durch Philoſophie geläuterten Bewußtſeyn, wird aber auch ſogleich der Wille mit ſeiner Erſcheinung verwechſelt und was nur ihm zukommt, dieſer beigelegt: wodurch der Schein der unbedingten Freiheit des Individuums entſteht. Spinoza ſagt ebendeswegen mit Recht, daß auch der geworfene Stein, wenn er Bewußtſeyn hätte, glauben würde freiwillig zu fliegen. Denn allerdings iſt das Anſich auch des Steines, der alleinige freie Wille, aber, wie in allen ſeinen Erſcheinungen, auch hier, wo er als Stein erſcheint, ſchon völlig beſtimmt. Doch von dem allen iſt im Haupttheil dieſer Schrift ſchon zur Genüge geredet.

Kant, indem er dieſe unmittelbare Entſtehung des Begriffs von Freiheit in jedem menſchlichen Bewußtſeyn verkennt und überſieht, ſetzt nun, S. 561, den Urſprung jenes Begriffs in eine ſehr ſubtile Spekulation, durch welche nämlich das Unbedingte, auf welches die Vernunft immer ausgehn ſoll, die Hypoſtaſirung des Begriffs von Freiheit veranlaßt, und auf dieſer transſcendenten Idee der Freiheit ſoll ſich allererſt auch der praktiſche Begriff derſelben gründen. In der Kritik der praktiſchen Vernunft S. 53 und 185 leitet er dieſen letztern Begriff jedoch wieder anders ab, daraus, daß der kategoriſche Imperativ ihn vorausſetze: zum Behuf dieſer Vorausſetzung ſei ſonach jene ſpekulative Idee nur der erſte Urſprung des Begriffs von Freiheit; hier aber erhalte er eigentlich Bedeutung und Anwendung. Beides iſt jedoch nicht der Fall. Denn der Wahn einer vollkommenen Freiheit des Individuums in ſeinen einzelnen Handlungen iſt am lebendigſten in der Ueberzeugung des roheſten Menſchen, der nie nachgedacht hat, iſt alſo auf keiner Spekulation gegründet, wiewohl oft dahin hinübergenommen. Frei davon ſind hingegen nur Philoſophen und zwar die tiefeſten, ebenfalls ſind es auch die denkendeſten und erleuchteteſten Schriftſteller der Kirche, ſofern ſie den Willen, durch eine vom erſten Menſchen auf alle andern gehende Verderbniß, für der Sünde nothwendig anheimgefallen, nur zum Böſen, nicht zum Guten frei und, durch ſich ſelbſt, für ganz ohnmächtig zur Rechtfertigung und Genugthuung erklären, die Freiheit des Willens nur in der Freiheit zu ſündigen beſtehen laſſen (ſo Luther und Melanchthon), Erlöſung aber nur von dem Glauben und der Gnade hoffen: welches Alles wir genugſam am Schluſſe des 4ten Buches betrachtet haben.

Allem Geſagten zufolge iſt alſo der eigentliche Urſprung des Begriffs der Freiheit auf keine Weiſe weſentlich ein Schluß, weder aus der ſpekulativen Idee einer unbedingten Urſache, noch daraus, daß ihn der kategoriſche Imperativ nothwendig vorausſetze; ſondern er entſpringt unmittelbar aus dem Bewußtſeyn, darin ſich jeder ſelbſt, ohne Weiteres, als den Willen, d. h. als dasjenige, was als Ding an ſich nicht den Satz vom Grunde zur Form hat und das ſelbſt von nichts, von dem vielmehr alles andere abhängt, erkennt, nicht aber zugleich mit philoſophiſcher Kritik und Beſonnenheit ſich, als ſchon in die Zeit eingetretene und beſtimmte Erſcheinung dieſes Willens, man könnte ſagen Willensakt, von jenem Willen zum Leben ſelbſt unterſcheidet, und daher, ſtatt ſein ganzes Daſeyn als Akt ſeiner Freiheit zu erkennen, dieſe vielmehr in ſeinen einzelnen Handlungen ſucht.

Hätte nun Kant, wie er hier vorgiebt und auch ſcheinbar bei früheren Gelegenheiten that, das Ding an ſich bloß erſchloſſen und dazu mit der großen Inkonſequenz eines von ihm ſelbſt durchaus verpönten Schluſſes; — welch ein ſonderbarer Zufall wäre es dann, daß er hier, wo er zum erſten Mal näher an das Ding an ſich herangeht und es beleuchtet, in ihm ſogleich den Willen erkennt, den freien, in der Welt ſich nur durch zeitliche Erſcheinungen kund gebenden Willen! — Ich nehme daher wirklich an, obwohl es nicht zu beweiſen iſt, daß Kant, ſo oft er vom Ding an ſich redete, in der dunkelſten Tiefe ſeines Geiſtes, immer ſchon den Willen undeutlich dachte.

Uebrigens iſt es eben dieſe beabſichtigte Auflöſung des vorgeblichen dritten Widerſtreits, welche Kanten Gelegenheit giebt, die tiefſten Gedanken ſeiner ganzen Philoſophie ſehr ſchön auszuſprechen. So S. 518 bis 523, welche Stelle ſich noch auf die Antinomie überhaupt bezieht: vor allem aber die Auseinanderſetzung des Gegenſatzes von empiriſchem und intelligibelem Karakter, S. 562 — 578, welche ich dem Vortrefflichſten beizähle, das je von Menſchen geſagt iſt: (als ergänzende Erläuterung dieſer Stelle iſt S. 169 — 179 der Krit. d. prakt. Vern. anzuſehn.) Es iſt jedoch um ſo mehr zu bedauern, daß ſolches hier nicht am rechten Orte ſteht, ſofern nämlich, als es theils nicht auf dem Wege gefunden iſt, den die Darſtellung angiebt und daher auch anders, als geſchieht, abzuleiten wäre, theils auch nicht den Zweck erfüllt, zu welchem es daſteht, nämlich die Auflöſung der vorgeblichen Antinomie. Es wird von der Erſcheinung auf ihren intelligibeln Grund, das Ding an ſich, geſchloſſen, durch den ſchon genugſam gerügten inkonſequenten Gebrauch der Kategorie der Kauſalität über alle Erſcheinung hinaus. Als dieſes Ding an ſich wird für dieſen Fall des Menſchen Wille (den Kant höchſt unſtatthaft, mit unverzeihlicher Verletzung alles Sprachgebrauchs, Vernunft betitelt) aufgeſtellt, mit Berufung auf ein unbedingtes Sollen, den kategoriſchen Imperativ, der ohne Weiteres poſtulirt wird.

Statt alles dieſen nun wäre das lautere, offene Verfahren geweſen, unmittelbar vom Willen auszugehn, dieſen nachzuweiſen als das ohne alle Vermittelung erkannte Anſich unſrer eigenen Erſcheinung, und dann jene Darſtellung des empiriſchen und intelligibeln Karakters zu geben, darzuthun, wie alle Handlungen, obwohl durch Motive bedingt und beſtimmt, dennoch, ſowohl von ihrem Urheber, als vom fremden Beurtheiler, jenem ſelbſt und allein, nothwendig und ſchlechthin zugeſchrieben werden, als lediglich von ihm abhängend, dem ſonach Schuld und Verdienſt ihnen gemäß zuerkannt werden. — Dieſes allein war der grade Weg zur Erkenntniß deſſen, was nicht Erſcheinung iſt, folglich auch nicht nach den Geſetzen der Erſcheinung gefunden wird, ſondern das iſt, was durch die Erſcheinung ſich offenbart, erkennbar wird, ſich objektivirt, der Wille zum Leben. Derſelbe hätte ſodann, bloß nach Analogie, als das Anſich jeder Erſcheinung dargeſtellt werden müſſen. Dann hätte aber freilich nicht (S. 574,) geſagt werden können, bei der lebloſen, ja der thieriſchen Natur, ſei kein Vermögen anders als ſinnlich bedingt zu denken: womit in Kants Sprache eigentlich geſagt iſt, die Erklärung nach dem Geſetze der Kauſalität erſchöpfe auch das innerſte Weſen jener Erſcheinungen, wodurch ſodann, ſehr inkonſequent, das Ding an ſich bei ihnen wegfällt. — Durch die unrechte Stelle und die ihr gemäße umgehende Ableitung, welche die Darſtellung des Dinges an ſich bei Kant erhalten hat, iſt auch der ganze Begriff deſſelben verfälſcht worden. Denn, durch Nachforſchung einer unbedingten Urſache gefunden, tritt hier der Wille oder das Ding an ſich zur Erſcheinung in das Verhältniß der Urſache zur Wirkung. Dieſes Verhältniß findet aber nur innerhalb der Erſcheinung Statt, ſetzt dieſe daher ſchon voraus und kann nicht ſie ſelbſt mit dem verbinden, was außer ihr liegt und toto genere von ihr verſchieden iſt.

Ferner wird der vorgeſetzte Zweck, die Auflöſung der dritten Antinomie, durch die Entſcheidung, daß beide Theile, jeder in einem andern Sinne, Recht haben, gar nicht erreicht. Denn ſowohl Theſis als Antitheſis reden keineswegs vom Dinge an ſich ſondern durchaus von der Erſcheinung, der objektiven Welt, der Welt als Vorſtellung. Dieſe und durchaus nichts anderes iſt es, von der die Theſis durch das aufgezeigte Sophisma darthun will, daß ſie unbedingte Urſachen enthalte, und dieſe auch iſt es, von der die Antitheſis daſſelbe, mit Recht, leugnet. Daher iſt die ganze zur Rechtfertigung der Theſis hier gegebene Darſtellung von der transſcendentalen Freiheit des Willens, ſofern er Ding an ſich iſt, ſo vortrefflich an ſich auch ſolche iſt, hier doch ganz eigentlich eine μεταβασις εις αλλο γενος. Denn die dargeſtellte transſcendentale Freiheit des Willens iſt keineswegs die unbedingte Kauſalität einer Urſache, welche die Theſis behauptet, weil eine Urſache weſentlich Erſcheinung ſeyn muß, nicht ein jenſeit aller Erſcheinung liegendes toto genere Verſchiedenes.

Wenn von Urſach und Wirkung geredet wird, darf das Verhältniß des Willens zu ſeiner Erſcheinung (oder des intelligibeln Karakters zum empiriſchen) nie herbeigezogen werden, wie hier geſchieht: denn es iſt vom Kauſalverhältniß gänzlich verſchieden, ja es kann eigentlich nur gleichnißweiſe ein Verhältniß genannt werden. Inzwiſchen wird aber auch hier, in dieſer Auflöſung der Antinomie, der Wahrheit gemäß geſagt, daß der empiriſche Karakter des Menſchen, wie der jeder andern Urſache in der Natur, unabänderlich beſtimmt iſt, und demgemäß aus ihm, nach Maasgabe der äußern Einwirkungen, die Handlungen nothwendig hervorgehn: daher denn auch, ohngeachtet aller transſcendentalen Freiheit (d. i. Unabhängigkeit des Willens an ſich von den Geſetzen des Zuſammenhangs ſeiner Erſcheinung) kein Menſch das Vermögen hat eine Reihe von Handlungen von ſelbſt zu beginnen: was die Behauptung der Theſe war. Alſo hat auch die Freiheit keine Kauſalität: denn frei iſt nur der Wille, welcher außerhalb der Natur oder Erſcheinung liegt, die eben nur ſeine Objektivation iſt, aber nicht in einem Verhältniß der Kauſalität zu ihm ſteht, welches Verhältniß erſt innerhalb der Erſcheinung angetroffen wird, alſo dieſe ſchon vorausſetzt, nicht ſie ſelbſt einſchließen und mit dem verbinden kann was ausdrücklich nicht Erſcheinung iſt. Die Welt ſelbſt iſt allein aus dem Willen (da ſie eben er ſelbſt iſt, ſofern er erſcheint,) zu erklären und nicht durch Kauſalität. Aber in der Welt iſt Kauſalität das einzige Princip der Erklärung und geſchieht alles lediglich nach Geſetzen der Natur. Alſo liegt das Recht ganz auf der Seite der Antitheſe, welche bei dem bleibt, wovon die Rede war, und das Princip der Erklärung gebraucht, das davon gilt, daher auch keiner Apologie bedarf; da hingegen die Theſe durch eine Apologie aus der Sache gezogen werden ſoll, die erſtlich zu etwas ganz anderm, als wonach die Frage war, überſpringt und dann ein Princip der Erklärung hinüber nimmt, das daſelbſt nicht anzuwenden iſt.

Der vierte Widerſtreit iſt, wie ſchon geſagt, ſeinem innerſten Sinn nach, mit dem dritten tautologiſch. In der Auflöſung dazu entwickelt Kant noch mehr die Unhaltbarkeit der Theſis: für ihre Wahrheit hingegen und ihr vorgebliches Zuſammenbeſtehn mit der Antitheſis bringt er keinen Grund vor, ſo wie er umgekehrt keinen der Antitheſe entgegenzuſtellen vermag. Nur ganz bittweiſe führt er die Annahme der Theſis ein, nennt ſie jedoch ſelbſt (S. 590,) eine willkührliche Vorausſetzung, deren Gegenſtand an ſich wohl unmöglich ſeyn möchte, und zeigt bloß ein ganz ohnmächtiges Beſtreben, demſelben vor der durchgreifenden Macht der Antitheſe irgendwo ein ſicheres Plätzchen zu verſchaffen, um nur die Nichtigkeit des ganzen ihm einmal beliebten Vorgebens der nothwendigen Antinomie in der menſchlichen Vernunft nicht aufzudecken.

Es folgt das Kapitel vom transſcendentalen Ideale, welches uns mit einem Mal in die ſtarre Scholaſtik des Mittelalters zurückverſetzt. Man glaubt den Anſelmus von Kanterbury ſelbſt zu hören. Das ens realissimum, der Inbegriff aller Realitäten, der Inhalt aller bejahenden Sätze, tritt auf und zwar mit dem Anſpruch ein nothwendiger Gedanke der Vernunft zu ſeyn! — Ich meinerſeits muß geſtehn, daß meiner Vernunft ein ſolcher Gedanke unmöglich iſt und daß ich bei den Worten, die ihn bezeichnen, nichts beſtimmtes zu denken vermag.

Ich zweifle übrigens nicht, daß Kant zu dieſem ſeltſamen und ſeiner unwürdigen Kapitel bloß durch ſeine Liebhaberei zur architektoniſchen Symmetrie genöthigt wurde. Die drei Hauptobjekte der Scholaſtiſchen Philoſophie (welche man, wie geſagt, im weitern Sinn verſtanden, bis auf Kant gehn laſſen kann), die Seele, die Welt und Gott ſollten aus den drei möglichen Oberſätzen von Schlüſſen abgeleitet werden; obwohl es offenbar iſt, daß ſie einzig und allein durch unbedingte Anwendung des Satzes vom Grunde entſtanden ſind und entſtehn können. Nachdem nun die Seele in das kategoriſche Urtheil gezwängt worden, das hypothetiſche für die Welt verwendet war, blieb für die dritte Idee nichts übrig, als der disjunktive Oberſatz. Glücklicherweiſe fand ſich in dieſem Sinn eine Vorarbeit, nämlich das ens realissimum der Scholaſtiker, nebſt dem ontologiſchen Beweiſe des Daſeyns Gottes, zuerſt von Anſelm von Kanterbury aufgeſtellt und dann von Carteſius erneuert. Dieſes wurde von Kant mit Freuden benutzt, auch wohl mit einiger Reminiſcenz einer früheren lateiniſchen Jugendarbeit. Indeſſen iſt das Opfer, welches Kant ſeiner Liebe zur architektoniſchen Symmetrie durch dieſes Kapitel bringt, überaus groß. Aller Wahrheit zum Trotz wird die, man muß ſagen grotteske Vorſtellung eines Inbegriffs aller möglichen Realitäten zu einem der Vernunft weſentlichen und nothwendigen Gedanken gemacht. — Wenn wir auch annehmen, jede Vernunft müſſe, oder wenigſtens könne, auch ohne Offenbarung zum Begriff von Gott gelangen; ſo geſchieht dies doch offenbar allein am Leitfaden der Kauſalität: was ſo einleuchtend iſt, daß es keines Beweiſes bedarf. Hingegen iſt der in dieſem Kapitel ausgeführte Gedanke ſo weit davon entfernt ein der Vernunft weſentlicher und nothwendiger zu ſeyn, daß er vielmehr zu betrachten iſt als ein rechtes Muſterſtück von den monſtroſen Erzeugniſſen eines durch wunderliche Umſtände auf die ſeltſamſten Abwege und Verkehrtheiten gerathenen Zeitalters, wie das der eigentlichen alten Scholaſtik war, das ohne ähnliches in der Weltgeſchichte daſteht, noch je wiederkehren kann. Dieſe Scholaſtik hat allerdings, als ſie zu ihrer Vollendung gediehen war, den Hauptbeweis für das Daſeyn Gottes aus dem Begriffe des ens realissimum geführt und die andern Beweiſe nur daneben gebraucht, acceſſoriſch: dies iſt aber bloße Lehrmethode und beweiſt nichts über den Urſprung der Theologie im menſchlichen Geiſt. Kant hat hier das Verfahren der Scholaſtik für das der Vernunft genommen, welches ihm überhaupt öfter begegnet iſt. Wenn es wahr wäre, daß, nach weſentlichen Geſetzen der Vernunft, die Idee von Gott aus dem disjunktiven Schluſſe hervorgienge, unter Geſtalt einer Idee vom allerrealſten Weſen; ſo würde doch auch bei den Philoſophen des Alterthums dieſe Idee ſich eingefunden haben: aber vom ens realissimum iſt nirgends eine Spur, bei keinem der alten Philoſophen, obgleich einige derſelben allerdings einen Weltſchöpfer lehren, den ſie aber einzig und allein nach dem Geſetz der Kauſalität erſchließen.

Ueber die nunmehr folgende ausführliche Widerlegung der ſpekulativen Theologie habe ich nur kürzlich zu bemerken, daß ſie, wie überhaupt die ganze Kritik der drei ſogenannten Ideen der Vernunft, alſo die ganze Dialektik der reinen Vernunft, zwar gewiſſermaaßen das Ziel und der Zweck des ganzen Werkes iſt, dennoch aber dieſer polemiſche Theil nicht eigentlich, wie der vorhergehende doktrinale, d. i. die Aeſthetik und Analytik, ein ganz allgemeines rein philoſophiſches Intereſſe hat; ſondern mehr ein temporelles und lokales, indem derſelbe in beſonderer Beziehung ſteht zu den Hauptmomenten der bis auf Kant in Europa herrſchenden Philoſophie, deren völliger Umſturz durch dieſe Polemik jedoch Kanten zum unſterblichen Verdienſt gereicht.

Uebrigens war zur Widerlegung des ontologiſchen Beweiſes des Daſeyns Gottes gar noch keine Vernunftkritik von Nöthen, indem auch ohne Vorausſetzung der Aeſthetik und Analytik es ſehr leicht iſt deutlich zu machen, daß jener ontologiſche Beweis nichts iſt, als ein ſpitzfündiges Spiel mit Begriffen, ohne alle Ueberzeugungskraft. Schon im Organon des Ariſtoteles ſteht ein Kapitel welches zur Widerlegung des ontotheologiſchen Beweiſes ſo vollkommen hinreicht, als ob es abſichtlich dazu geſchrieben wäre: es iſt das 7te Kap. des 2ten Buchs der Analyt. post. unter anderm heißt es dort ausdrücklich: το δε ειναι ουκ ουσια ουδενι: d. h. existentia nunquam ad essentiam rei pertinet

Die Widerlegung des kosmologiſchen Beweiſes iſt eine Anwendung der bis dahin vorgetragenen Lehre der Kritik auf einen gegebenen Fall, und nichts dagegen zu erinnern. — Der phyſikotheologiſche Beweis iſt eine bloße Amplifikation des kosmologiſchen und findet auch ſeine gründliche Widerlegung erſt in der Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft.

Im Kapitel von den Endabſichten der natürlichen Dialektik der Vernunft wird vorgegeben, die drei transſcendenten Ideen ſeien als regulative Principien für die Fortſchreitung der Kenntniß der Natur von Werth. Aber ſchwerlich kann es Kanten mit dieſer Behauptung Ernſt geweſen ſeyn. Wenigſtens wird ihr Gegentheil, daß nämlich jene Vorausſetzungen für alle Naturforſchung hemmend und ertödtend ſind, jedem Naturkundigen außer Zweifel ſeyn.

Ich gehe jetzt zum Ethiſchen Theil der Kantiſchen Philoſophie über, bei welchem es nicht nöthig ſeyn wird, ſo ſehr wie bisher am Leitfaden ſeiner Schriften ins Einzelne zu gehn, theils weil Kants Ethik ſich auf wenige Hauptſätze zurückführen läßt, theils weil die Kritik der praktiſchen Vernunft ein ungleich ſchwächeres Werk als die der theoretiſchen iſt und geſchrieben, als Kants Geiſt ſchon die Spuren des Alters zu tragen anfieng, die ſich in ſeinen noch ſpätern Werken leider ſo ſehr ſtark zeigen. Ich werde daher hier in meinem negativen Verfahren ſehr viel kürzer ſeyn dürfen, auf das poſitive, d. h. auf den ethiſchen Theil meines eigenen vorliegenden Werkes zurückweiſend: est enim verum index sui et falsi.

Gemäß der Liebe zur architektoniſchen Symmetrie mußte die theoretiſche Vernunft auch einen Pendant haben. Der intellectus practicus der eigentlichen alten Scholaſtik, welcher wieder abſtammt vom νους πρακτικος des Ariſtoteles (de anima III, 6) giebt das Wort an die Hand. Jedoch wird hier etwas ganz anderes damit bezeichnet, nicht wie dort die auf Technik gerichtete Vernunft; ſondern hier tritt die praktiſche Vernunft auf als der Quell und Urſprung der unleugbaren ethiſchen Bedeutſamkeit des menſchlichen Handelns, ſo wie auch aller Tugend, alles Edelmuths und jedes erreichbaren Grades von Heiligkeit. Dieſes alles demnach käme aus bloßer Vernunft und erforderte nichts, als dieſe. Vernünftig handeln und tugendhaft, edel, heilig handeln wäre Eines und daſſelbe: und eigennützig, boshaft, laſterhaft handeln wäre bloß unvernünftig handeln. Inzwiſchen haben alle Zeiten, alle Völker, alle Sprachen beides immer ſehr unterſchieden und gänzlich für zweierlei gehalten, wie auch noch bis auf den heutigen Tag alle die thun, welche von der Sprache der neuern Schule nichts wiſſen, d. h. die ganze Welt mit Ausnahme eines kleinen Häufchens Teutſcher Gelehrten: jene alle verſtehn unter einem tugendhaften Wandel und einem vernünftigen Lebenslauf durchaus zwei ganz verſchiedene Dinge. Daß der erhabene .Urheber der Chriſtlichen Religion, da er, nach einem gänzlich makelloſen Leben voll Entſagung und voll höchſter Menſchenliebe, durch freiwilliges Untergehn eines mattervollen, ſchmählichen Todes, ſeine Lehre beſiegelte und bekräftigte, — daß er der allervernünftigſte Menſch geweſen wäre, würde man eine ſehr unwürdige, wohl gar eine blasphemirende Redensart nennen, und faſt eben ſo auch, wenn geſagt würde, daß ſeine Vorſchriften nur die beſte Anweiſung zu einem ganz vernünftigen Leben enthielten. Ferner daß, wer dieſen Vorſchriften gemäß, ſtatt an ſich und ſeine eigenen zukünftigen Bedürfniſſe zum voraus zu denken, allemal nur dem größern gegenwärtigen Mangel Andrer abhilft, ohne weitere Rückſicht, ja ſeine ganze Habe den Armen ſchenkt, um dann, aller Hülfsmittel entblößt, hinzugehn, die Tugend, welche er ſelbſt geübt, auch Andern zu predigen: dies verehrt Jeder mit Recht: wer aber wagt es als den Gipfel der Vernünftigkeit zu preiſen? Und endlich, wer lobt es als eine überaus vernünftige That, daß Arnold von Winkelried, mit überſchwenglichem Edelmuth, die feindlichen Speere zuſammenfaßte, gegen ſeinen eigenen Leib, um ſeinen Landsleuten Sieg und Rettung zu verſchaffen? — Hingegen, wenn wir einen Menſchen ſehn, der von Jugend an, mit ſeltener Ueberlegung darauf bedacht iſt, ſich die Mittel zu einem ſorgenfreien Auskommen, zur Unterhaltung von Weib und Kindern, zu einem guten Namen bei den Leuten, zu äußerer Ehre und Auszeichnung zu verſchaffen, und dabei ſich nicht durch den Reiz gegenwärtiger Genüſſe, oder den Kitzel dem Uebermuth der Mächtigen zu trotzen, oder den Wunſch erlittene Beleidigungen oder unverdiente Demüthigung zu rächen, oder die Anziehungskraft unnützer äſthetiſcher oder philoſophiſcher Geiſtesbeſchäftigung und Reiſen nach ſehenswerthen Ländern, — der ſich durch alles dieſes und dem Aehnliches nicht irre machen, noch verleiten läßt jemals ſein Ziel aus den Augen zu verlieren; ſondern mit größter Konſequenz einzig darauf hinarbeitet: wer wagt zu leugnen, daß ein ſolcher Philiſter ganz außerordentlich vernünftig iſt? ſogar auch dann noch, wenn er ſich einige nicht lobenswerthe, aber gefahrloſe Mittel erlaubt hätte. Ja noch mehr: wenn ein Böſewicht mit überlegter Verſchmitztheit, nach einem wohldurchdachten Plane ſich zu Reichthümern, zu Ehren, ja zu Thronen und Kronen verhilft, dann mit der feinſten Argliſt benachbarte Staaten umſtrickt, ſie einzeln überwältigt und nun zum Welteroberer wird, dabei ſich nicht irre machen läßt durch irgend eine Rückſicht auf Recht oder Menſchlichkeit, ſondern mit ſcharfer Konſequenz alles zertritt und zermalmt, was ſeinem Plane entgegenſteht, ohne Mitleid Millionen in Unglück jeder Art, Millionen in Blut und Tod ſtürzt, jedoch ſeine Anhänger und Helfer königlich belohnt und jederzeit ſchützt, nichts jemals vergeſſend, und dann ſo ſein Ziel erreicht: wer ſieht nicht ein, daß ein ſolcher überaus vernünftig zu Werk gehn mußte, daß, wie zum Entwurf der Pläne ein gewaltiger Verſtand, ſo zu ihrer Ausführung vollkommene Herrſchaft der Vernunft, ja recht eigentlich praktiſche Vernunft nothwendig war? — Oder ſind etwa auch die Vorſchriften, welche der kluge und konſequente, überlegte und weitſehende Machiavelli dem Fürſten giebt, unvernünftig? *)

Wie Bosheit mit Vernunft ſehr gut zuſammen beſteht, ja erſt in dieſer Vereinigung recht furchtbar iſt; ſo findet ſich umgekehrt auch bisweilen Edelmuth verbunden mit Unvernunft. Dahin kann man ſogar die That des Koriolanus rechnen, der, nachdem er Jahrelang alle ſeine Kraft aufgewendet hatte, um ſich Rache an den Römern zu verſchaffen, jetzt, nachdem die Zeit endlich gekommen iſt, ſich durch das Flehen des Senats und das Weinen ſeiner Mutter und Gat-

---

*) Beiläufig: Machiavells Problem war die Auflöſung der Frage, wie ſich der Fürſt unbedingt auf dem Thron erhalten könne, trotz innern und äußern Feinden. Sein Problem war alſo keineswegs das ethiſche, ob ein Fürſt als Menſch dergleichen wollen ſolle, oder nicht; ſondern rein das politiſche, wie er, wenn er es will, es ausführen könne. Hiezu nun giebt er die Auflöſung, wie man eine Anweiſung zum Schachſpielen ſchreibt, bei der es doch thöricht wäre die Beantwortung der Frage zu vermiſſen, ob es moraliſch räthlich ſei, überhaupt Schach zu ſpielen. Dem Machiavell die Immoralität ſeiner Schrift vorwerfen, iſt eben ſo angebracht, als es wäre, einem Fechtmeiſter vorzuwerfen, daß er nicht ſeinen Unterricht mit einer moraliſchen Vorleſung gegen Mord und Todſchlag eröffnet.

tin erweichen läßt, die ſo lange und ſo mühſam vorbereitete Rache aufgiebt, ja ſogar, indem er dadurch den gerechten Zorn der Volsker auf ſich ladet, für jene Römer ſtirbt, deren Undankbarkeit er kennt und mit ſo großer Anſtrengung ſtrafen gewollt hat. — Endlich, der Vollſtändigkeit wegen ſei es erwähnt, kann Vernunft ſehr wohl mit Unverſtand ſich vereinigen. Dies iſt der Fall, wann eine dumme Maxime gewählt, aber mit Konſequenz durchgeführt wird. Ein Beiſpiel der Art gab jene Spaniſche Prinzeſſin, welche gelobte, ſo lange Oſtende nicht erobert worden, kein reines Hemd anzuziehn, und Wort hielt. Ueberhaupt gehören alle Gelübde hieher, deren Urſprung allemal Mangel an Einſicht gemäß dem Geſetz der Kauſalität, d. h. Unverſtand iſt: nichts deſto weniger iſt es vernünftig ſie zu erfüllen, wenn man einmal von ſo beſchränktem Verſtande iſt, ſie zu geloben.

Für das Vermögen der Begriffe habe ich die Vernunft erklärt. Dieſe ganz eigene Klaſſe allgemeiner, nicht anſchaulicher, nur durch Worte ſymboliſirter und fixirter Vorſtellungen iſt es, die den Menſchen vom Thiere unterſcheidet und ihm die Herrſchaft auf Erden giebt. Wenn das Thier der Sklave der Gegenwart iſt, keine andere, als unmittelbar ſinnliche Motive kennt und daher, wenn ſie ſich ihm darbieten, ſo nothwendig von ihnen gezogen oder abgeſtoßen wird, wie das Eiſen vom Magnet; ſo iſt dagegen im Menſchen durch die Gabe der Vernunft die Beſonnenheit aufgegangen. Dieſe läßt ihn, rückwärts und vorwärts blickend, ſein Leben und den Lauf der Welt leicht im Ganzen überſehn, macht ihn unabhängig von der Gegenwart, läßt ihn überlegt, planmäßig und bedacht zu Werke gehn, zum Böſen wie zum Guten. Aber was er thut, thut er mit vollkommnem Selbſtbewußtſeyn: er weiß genau, wie ſein Wille ſich entſcheidet, was er jedesmal erwählt und welche andre Wahl, der Sache nach, möglich war, und aus dieſem ſelbſtbewußten Wollen lernt er ſich ſelbſt kennen und ſpiegelt ſich an ſeinen Thaten. In allen dieſen Beziehungen auf das Handeln des Menſchen iſt die Vernunft praktiſch zu nennen: theoretiſch iſt ſie nur, ſofern die Gegenſtände, mit denen ſie ſich beſchäftigt, auf das Handeln des Denkenden keine Beziehung, ſondern lediglich ein theoretiſches Intereſſe haben, deſſen ſehr wenige Menſchen fähig ſind. Was in dieſem Sinne praktiſche Vernunft heißt, wird ſo ziemlich durch das lateiniſche Wort prudentia bezeichnet; da hingegen ratio, wenn von einer Geiſteskraft gebraucht, meiſtens die eigentliche theoretiſche Vernunft bedeutet: wiewohl die Alten den Unterſchied nicht ſtrenge beobachten. — In faſt allen Menſchen hat die Vernunft eine beinahe ausſchließlich praktiſche Richtung: wird nun aber auch dieſe verlaſſen, verliert das Denken die Herrſchaft über das Handeln, wie „le matin je fais des projets et le soir je fais des sottises,“ läßt alſo der Menſch ſein Handeln nicht durch ſein Denken geleitet werden, ſondern durch den Eindruck der Gegenwart, faſt nach Weiſe des Thieres; ſo nennt man ihn unvernünftig (ohne dadurch ihm moraliſche Schlechtigkeit vorzuwerfen) obwohl es ihm eigentlich nicht an Vernunft, ſondern an Anwendung derſelben auf ſein Handeln fehlt und man gewiſſermaaßen ſagen könnte, ſeine Vernunft ſei lediglich theoretiſch, aber nicht praktiſch. Er kann dabei ein recht guter Menſch ſeyn, wie Mancher, der keinen Unglücklichen ſehn kann, ohne ihm zu helfen, ſelbſt mit Aufopferungen; hingegen ſeine Schulden unbezahlt läßt. Der Ausübung großer Verbrechen iſt ein ſolcher unvernünftiger Karakter gar nicht fähig, weil die dabei immer nöthige Planmäßigkeit, Verſtellung und Selbſtbeherrſchung ihm unmöglich iſt. Zu einem ſehr hohen Grade von Tugend wird er es jedoch auch ſchwerlich bringen: denn, wenn er auch von Natur noch ſo ſehr zum Guten geneigt iſt; ſo können doch die einzelnen laſterhaften und boshaften Aufwallungen, denen jeder Menſch unterworfen iſt, nicht ausbleiben und müſſen, wo nicht Vernunft ſich praktiſch erzeigend, ihnen unveränderliche Maximen und feſte Vorſätze entgegenhält, zu Thaten werden.

Als praktiſch zeigt ſich endlich die Vernunft ganz eigentlich in den recht vernünftigen Karakteren, die man deswegen im gemeinen Leben praktiſche Philoſophen nennt und die ſich auszeichnen durch einen ungemeinen Gleichmuth bei unangenehmen, wie bei erfreulichen Vorfällen, gleichmäßige Stimmung und feſtes Beharren bei gefaßten Entſchlüſſen. In der That iſt es das Vorwalten der Vernunft in ihnen, d. h. das mehr abſtrakte als intuitive Erkennen und daher das Ueberſchauen des Lebens, mittelſt der Begriffe im Allgemeinen, Ganzen und Großen, welches ſie ein für alle Mal bekannt gemacht hat mit der Täuſchung des momentanen Eindrucks, mit dem Unbeſtand aller Dinge, der Kürze des Lebens, der Leerheit der Genüſſe, dem Wechſel des Glücks und den großen und kleinen Tücken des Zufalls. Nichts kommt ihnen daher unerwartet, und was ſie in abstracto wiſſen, überraſcht ſie nicht und bringt ſie nicht aus dem Gleichgewicht, wann es nun in der Wirklichkeit und im Einzelnen ihnen entgegentritt, wie dieſes der Fall iſt bei den nicht ſo vernünftigen Karakteren, auf welche die Gegenwart, das Anſchauliche, das Wirkliche ſolche Gewalt ausübt, daß die kalten, farbloſen Begriffe ganz in den Hintergrund des Bewußtſeyns treten und ſie, Vorſätze und Maximen vergeſſend, den Affekten und Leidenſchaften jeder Art preisgegeben ſind. Ich habe bereits am Ende des erſten Buches auseinandergeſetzt, daß, meiner Anſicht nach, die Stoiſche Ethik urſprünglich nichts, als eine Anweiſung zu einem eigentlich vernünftigen Leben, in dieſem Sinne, war. Ein ſolches preiſet auch Horatius wiederholentlich, an ſehr vielen Stellen. Dahin gehört auch ſein Nil admirari und dahin ebenfalls das Delphiſche Μηδὲν ἄγαν. Nil admirari mit „Nichts bewundern“ zu überſetzen iſt ganz falſch. Dieſer Horaziſche Ausſpruch geht nicht ſowohl auf das Theoretiſche als auf das Praktiſche und will eigentlich ſagen: „ſchätze keinen Gegenſtand unbedingt, vergaffe dich in nichts, glaube nicht, daß der Beſitz irgend einer Sache Glückſeligkeit verleihen könne: jede unſägliche Begierde auf einen Gegenſtand iſt nur eine neckende Chimäre, die man eben ſogut, aber viel leichter, durch verdeutlichte Erkenntniß, als durch errungenen Beſitz, los werden kann.“ — Von Tugend und Laſter iſt bei ſolcher Vernünftigkeit des Wandels eigentlich nicht die Rede: aber dieſer praktiſche Gebrauch der Vernunft macht das eigentliche Vorrecht, welches der Menſch vor dem Thiere hat geltend, und allein in dieſer Rückſicht hat es einen Sinn und iſt zuläſſig von einer Würde des Menſchen zu reden.

In allen dargeſtellten und in allen erdenklichen Fällen läuft der Unterſchied zwiſchen vernünftigem und unvernünftigem Handeln darauf zurück, ob die Motive abſtrakte Begriffe oder anſchauliche Vorſtellungen ſind. Daher eben ſtimmt die Erklärung, welche ich von der Vernunft gegeben, genau mit dem Sprachgebrauch aller Zeiten und Völker zuſammen, welchen ſelbſt man doch wohl nicht für etwas zufälliges oder beliebiges halten wird, ſondern einſehn, daß er eben hervorgegangen iſt aus dem jedem Menſchen bewußten Unterſchiede der verſchiedenen Geiſtesvermögen, welchem Bewußtſeyn gemäß er redet, aber freilich es nicht zur Deutlichkeit abſtrakter Definition erhebt. Auch die Aeußerungen und Erklärungen aller Philoſophen, aus allen Zeiten, mit Ausnahme der neueſten, über die Vernunft, ſtimmen nicht weniger als die unter allen Völkern herrſchenden Begriffe von jenem Vorrecht des Menſchen mit meiner Erklärung davon überein. Man ſehe was Platon, im 4ten Buch der Republik und an unzähligen zerſtreuten Stellen, das λογιμον oder λογιστικον της ψυχης nennt, was Cicero ſagt, de Nat. Deor. III, 26—31, was Leibnitz, Locke in den im erſten Buch bereits angeführten Stellen hierüber ſagen. Es würde hier der Anführungen gar kein Ende ſeyn, wenn man zeigen wollte, wie alle Philoſophen vor Kant von der Vernunft im Ganzen in meinem Sinn geredet haben, wenn ſie gleich nicht mit vollkommner Beſtimmtheit und Deutlichkeit das Weſen derſelben, durch deſſen Zurückführung auf einen Punkt, zu erklären wußten. Wenn man dagegen lieſt, wie in der neueſten Zeit, durch den Einfluß des Kantiſchen Fehlers, der ſich nachher lawinenartig vergrößert hat, von der Vernunft geredet wird; ſo iſt man genöthigt anzunehmen, daß ſämmtliche Weiſen des Alterthums, wie auch alle Philoſophen vor Kant ganz und gar keine Vernunft gehabt haben: denn die jetzt entdeckten unmittelbaren Wahrnehmungen, Anſchauungen, Ahndüngen der Vernunft ſind ihnen ſo fremd geblieben, als uns der ſechste Sinn der Fledermäuſe iſt. Was übrigens mich betrifft, ſo muß ich bekennen, daß ich ebenfalls jene das Ueberſinnliche, das Abſolutum, nebſt langen Geſchichten, die ſich mit demſelben zutragen, unmittelbar wahrnehmende und intellektual anſchauende Vernunft mir, in meiner Beſchränktheit, nicht anders faßlich und vorſtellig machen kann, als grade ſo wie den ſechsten Sinn der Fledermäuſe. Das aber muß man der Erfindung oder Entdeckung einer ſolchen alles was beliebt ſogleich unmittelbar wahrnehmenden Vernunft nachrühmen, daß ſie ein unvergleichliches expédient iſt, um allen Kanten mit ihren Vernunftkritiken zum Trotz, ſich und ſeine fixirten Favoritideen auf die leichteſte Weiſe von der Welt aus der Affäre zu ziehen. Die Erfindung und die Aufnahme, welche ſie gefunden, macht dem Zeitalter Ehre.

Wenn gleich alſo das Weſentliche der Vernunft (το λογιμον, ἡ φρενησις, ratio, raison, reason) von allen Philoſophen aller Zeiten im Ganzen und Allgemeinen richtig erkannt, obwohl nicht ſcharf genug beſtimmt, noch auf einen Punkt zurückgeführt wurde; ſo wurde hingegen was der Verſtand (νους, διανοια, intellectus, esprit, intellect, understanding) ſei, ihnen nicht ſo deutlich: daher ſie ihn oft mit der Vernunft vermiſchen und eben dadurch auch zu keiner ganz vollkommnen, reinen und einfachen Erklärung des Weſens dieſer gelangen. Bei den Chriſtlichen Philoſophen erhielt nun der Begriff der Vernunft noch eine ganz fremdartige Nebenbedeutung durch den Gegenſatz der Offenbarung: und hievon ausgehend behaupten dann Viele, mit Recht, daß die Erkenntniß der Verpflichtung zur Tugend auch aus bloßer Vernunft, d. h. auch ohne Offenbarung, möglich ſei. Sogar auf Kants Darſtellung und Wortgebrauch hat dieſe Rückſicht gewiß Einfluß gehabt. Allein jener Gegenſatz iſt eigentlich von poſitiver, hiſtoriſcher Bedeutung und daher ein der Philoſophie fremdes Element, von welchem ſie frei gehalten werden muß.

Man hätte erwarten dürfen, daß Kant in ſeinen Kritiken der theoretiſchen und praktiſchen Vernunft ausgegangen ſeyn würde von einer Darſtellung des Weſens der Vernunft überhaupt, und, nachdem er ſo das Genus beſtimmt hätte, zur Erklärung der beiden Species geſchritten wäre, nachweiſend, wie die eine und ſelbe Vernunft ſich auf zwei ſo verſchiedene Weiſen äußert und doch, durch Beibehaltung des Hauptkarakters, ſich als dieſelbe beurkundet. Allein von dem allen findet ſich nichts. Wie ungenügend, ſchwankend und disharmonirend die Erklärungen ſind, die er in der Kritik der reinen Vernunft von dem Vermögen, welches er kritiſirt, hin und wieder beiläufig giebt, habe ich bereits nachgewieſen. Die *praktiſche* Vernunft findet ſich ſchon in der Kritik der reinen Vernunft unangemeldet ein und ſteht nachher, in der ihr eigens gewidmeten Kritik, als ausgemachte Sache da, ohne weitere Rechenſchaft und ohne daß der mit Füßen getretene Sprachgebrauch aller Zeiten und Völker, oder die Begriffsbeſtimmung der größten früheren Philoſophen ihre Stimmen erheben dürfen. Im Ganzen kann man aus den einzelnen Stellen abnehmen, daß Kants Meinung dahin geht: das Erkennen von Principien a priori ſei weſentlicher Karakter der Vernunft: da nun die Erkenntniß der ethiſchen Bedeutſamkeit des Handelns nicht empiriſchen Urſprungs iſt; ſo iſt auch ſie ein principium a priori und ſtammt demnach aus der Vernunft, die dann inſofern praktiſch iſt. — Ueber die Unrichtigkeit jener Erklärung der Vernunft habe ich ſchon genugſam geredet. Aber auch hievon abgeſehn, wie oberflächlich und ungründlich iſt es, hier das einzige Merkmal der Unabhängigkeit von der Erfahrung zu benutzen, um die heterogenſten Dinge zu vereinigen, ihren übrigen, grundweſentlichen, unermeßlichen Abſtand dabei überſehend. Denn auch angenommen, wiewohl nicht zugeſtanden, die Erkenntniß der ethiſchen Bedeutſamkeit des Handelns entſpringe aus einem in uns liegenden Imperativ, einem unbedingten Soll; wie grundverſchieden wäre doch ein ſolches von jenen allgemeinen Formen der Erkenntniß, welche er in der Kritik der reinen Vernunft als a priori uns bewußt nachweiſt, vermöge welches Bewußtſeyns wir ein unbedingtes Muß zum voraus ausſprechen können, gültig für alle uns mögliche Erfahrung. Der Unterſchied aber zwiſchen dieſem Muß, dieſer ſchon im Subjekt beſtimmten nothwendigen Form alles Objekts, und jenem Soll der Moralität, iſt ſo himmelweit und ſo augenfällig, daß man das Zuſammentreffen beider im Merkmal der nichtempiriſchen Erkenntnißart wohl als ein witziges Gleichniß, nicht aber als eine philoſophiſche Berechtigung zur Identifizirung des Urſprungs beider geltend machen kann.

Uebrigens iſt die Geburtsſtätte dieſes Kindes der praktiſchen Vernunft, des abſoluten Solls oder kategoriſchen Imperativs, nicht in der Kritik der praktiſchen, ſondern ſchon in der der reinen Vernunft, S. 830. Die Geburt iſt gewaltſam und gelingt nur mittelſt der Geburtszange eines Daher, welches keck und kühn, ja man möchte ſagen unverſchämt, ſich zwiſchen zwei einander wildfremde und keinen Zuſammenhang habende Sätze ſtellt, um ſie als Grund und Folge zu verbinden. Nämlich, daß nicht bloß anſchauliche, ſondern auch abſtrakte Motive uns beſtimmen, iſt der Satz von dem Kant ausgeht, ihn folgendermaaßen ausdrückend: „Nicht bloß was reizt, „d. i. die Sinne unmittelbar affizirt, beſtimmt die „menſchliche Willkühr; ſondern wir haben ein Vermögen, durch Vorſtellungen von dem, was ſelbſt „auf entferntere Art nützlich oder ſchädlich iſt, die „Eindrücke auf unſer ſinnliches Begehrungsvermögen „zu überwinden. Dieſe Ueberlegungen von dem, was „in Hinſicht unſers ganzen Zuſtandes begehrungswerth, „d. i. gut und nützlich iſt, beruhen auf der Vernunft“ (Vollkommen richtig: ſpräche er nur immer ſo vernünftig von der Vernunft!) „Dieſe giebt *daher!* auch Geſetze, welche Imperativen, d. i. objektive Geſetze der Freiheit ſind und ſagen, was geſchehn *ſoll*, ob es gleich vielleicht nie geſchieht.“ —! So, ohne weitere Beglaubigung, ſpringt der kategoriſche Imperativ in die Welt, um daſelbſt das Regiment zu führen mit ſeinem *unbedingten Soll*, — einem Scepter aus hölzernem Eiſen. Denn im Begriff *Sollen* liegt durchaus und weſentlich die Rückſicht auf angedrohte Strafe oder verſprochene Belohnung als nothwendige Bedingung und iſt nicht von ihm zu trennen ohne ihn ſelbſt aufzuheben und ihm alle Bedeutung zu nehmen: daher iſt ein *unbedingtes Soll* eine contradictio in adjecto. Dieſer Fehler mußte gerügt werden, ſo nahe er übrigens mit Kants großem Verdienſt um die Ethik verwandt iſt, welches eben darin beſteht, daß er die Ethik von allen Principien der Erfahrungswelt, namentlich von aller direkten oder indirekten Glückſeligkeitslehre frei machte und ganz eigentlich zeigte, daß das Reich der Tugend nicht von dieſer Welt ſei. Dieſes Verdienſt iſt um ſo größer, als ſchon alle alten Philoſophen, mit Ausnahme des einzigen Platon, nämlich Peripatetiker, Stoiker, Epikuräer, durch ſehr verſchiedene Kunſtgriffe, Tugend und Glückſeligkeit bald nach dem Satz vom Grund von einander abhängig machen, bald nach dem Satz vom Widerſpruch identifiziren wollten. Nicht minder trifft derſelbe Vorwurf alle Philoſophen der neuern Zeit bis auf Kant. Sein Verdienſt hierin iſt daher ſehr groß: jedoch fordert die Gerechtigkeit auch hiebei zu erinnern, daß theils ſeine Darſtellung und Ausführung der Tendenz und dem Geiſt ſeiner Ethik oft nicht entſpricht, wie wir ſogleich ſehn werden, theils auch daß er ſelbſt ſo nicht der allererſte iſt, der die Tugend von allen Glückſeligkeitsprincipien gereinigt hat. Denn ſchon Platon, beſonders in der Republik, deren Haupttendenz eben dieſes iſt, lehrt ausdrücklich, daß die Tugend allein ihrer ſelbſt wegen zu wählen ſei, auch wenn Unglück und Schande unausbleiblich mit ihr verknüpft wäre. Sodann auch das eigentliche Chriſtenthum predigt eine völlig uneigennützige Tugend, welche, nach der Lehre der reinſten und ächteſten Chriſten, z. B. Luthers, auch nicht wegen des Lohns in einem Leben nach dem Tode, ſondern ganz unentgeltlich, aus Liebe zu Gott, geübt wird, da die Werke nicht rechtfertigen, ſondern allein der Glaube, welchen, gleichſam als ſein bloßes Symptom die Tugend begleitet und daher ganz unentgeltlich und von ſelbſt eintritt. Man leſe Luther de libertate Christiana. Ich will gar nicht die Inder in Rechnung bringen, in deren heiligen Büchern überall das Hoffen eines Lohnes ſeiner Werke als der Weg der Finſterniß geſchildert wird, der nie zur Seeligkeit führen kann. So rein finden wir Kants Tugendlehre doch nicht: oder vielmehr die Darſtellung iſt hinter dem Geiſte weit zurückgeblieben, ja in Inkonſequenz verfallen. In ſeinem nachher abgehandelten höchſten Gut finden wir die Tugend mit der Glückſeligkeit vermählt. Das urſprünglich ſo unbedingte Soll poſtulirt ſich hinterdrein doch eine Bedingung, eigentlich um den innern Widerſpruch los zu werden, mit welchem behaftet es nicht leben kann. Die Glückſeligkeit im höchſten Gut ſoll nun zwar nicht eigentlich das Motiv zur Tugend ſeyn: dennoch ſteht ſie da, wie ein geheimer Artikel, deſſen Anweſenheit alles Uebrige zu einem bloßen Scheinvertrage macht: ſie iſt nicht eigentlich Lohn der Tugend, aber doch eine freiwillige Gabe, zu der die Tugend, nach ausgeſtandener Arbeit, verſtohlen die Hand offen hält. Man überzeuge ſich hievon durch S. 223 bis 266 der Krit. d. prakt. Vern. — Dieſelbe Tendenz hat auch ſeine ganze Moraltheologie: durch dieſe vernichtet eben deshalb eigentlich die Moral ſich ſelbſt. Denn, ich wiederhole es, alle Tugend, die irgendwie eines Lohnes wegen geübt wird, beruht auf einem klugen, methodiſchen, weitſehenden Egoismus.

Der Inhalt des abſoluten Solls, das Grundgeſetz der praktiſchen Vernunft, iſt nun das Gerühmte: „Handle ſo, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Geſetzgebung gelten könnte." — Dieſes Princip giebt dem, welcher ein Regulativ für ſeinen eignen Willen verlangt, die Aufgabe gar eines für den Willen Aller zu ſuchen. — Dann frägt ſich, wie ein ſolches zu finden ſei. Offenbar ſoll ich, um die Regel meines Verhaltens aufzufinden, nicht mich allein berückſichtigen; ſondern die Geſammtheit aller Individuen. Alsdann wird, ſtatt meines eigenen Wohlſeyns, das Wohlſeyn Aller, ohne Unterſchied, mein Zweck. Derſelbe bleibt aber noch immer Wohlſeyn. Ich finde ſodann, daß Alle ſich nur ſo gleich wohl befinden können, wenn Jeder ſeinem Egoismus den fremden zur Schranke ſetzt. Hieraus folgt freilich, daß ich Niemanden beeinträchtigen ſoll, weil, indem dies Princip als allgemein angenommen wird, auch ich nicht beeinträchtigt werde, welches aber der alleinige Grund iſt, weshalb ich, ein Moralprincip noch nicht beſitzend, ſondern erſt ſuchend, dieſes zum allgemeinen Geſetz wünſchen kann. Aber offenbar bleibt, auf dieſe Weiſe, Wunſch nach Wohlſeyn, d. h. Egoismus, die Quelle dieſes ethiſchen Princips. Als Baſis der Staatslehre wäre es vortrefflich: als Baſis der Ethik taugt es nicht. Denn zu der in jenem Moralprincip aufgegebenen Feſtſetzung eines Regulativs für den Willen Aller, bedarf, der es ſucht, nothwendig ſelbſt wieder eines Regulativs: ſonſt wäre ihm ja alles gleichgültig. Dies Regulativ aber kann nur der eigene Egoismus ſeyn, da nur auf dieſen das Verhalten Anderer einfließt und daher nur mittelſt deſſelben und in Rückſicht auf ihn, Jener einen Willen in Betreff des Handelns Andrer haben kann und es ihm nicht gleichgültig iſt. Sehr naiv giebt Kant dieſes ſelbſt zu erkennen S. 123 der Krit. d. prakt. Vern., wo er das Aufſuchen der Maxime für den Willen alſo ausführt: „Wenn Jeder Andrer Noth mit völliger Gleichgültigkeit anſähe und du gehörteſt mit zu einer ſolchen Ordnung der Dinge, würdeſt du darin willigen?“ — Quam temere in nosmet legem sancimus iniquam! wäre das Regulativ der nachgefragten Einwilligung. Eben ſo in der „Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten“ S. 56: „ein Wille, der „beſchlöſſe, Niemanden in der Noth beizuſtehn, würde „ſich widerſtreiten, indem ſich Fälle ereignen können, „*wo er Andrer Liebe und Theilnahme be*„*darf*“ u. ſ. w. Dieſes Princip der Ethik, welches daher, beim Licht betrachtet, nichts anderes als ein indirekter und verblümter Ausdruck des alten, einfachen Grundſatzes, quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris iſt, bezieht ſich alſo zuerſt und unmittelbar auf das Paſſive, das Leiden, und dann erſt vermittelſt dieſes auf das Thun: daher wäre es, wie geſagt, als Leitfaden zur Errichtung des *Staats*, welcher auf die Verhütung des *Unrechtleidens* gerichtet iſt, auch Allen und Jedem die größte Summe von Wohlſeyn verſchaffen möchte, ganz brauchbar: aber in der Ethik, wo der Gegenſtand der Unterſuchung das *Thun als Thun* und in ſeiner unmittelbaren Bedeutung für den *Thäter* iſt, nicht aber ſeine Folge das Leiden, oder ſeine Beziehung auf Andre, iſt jene Rückſicht durchaus nicht zuläſſig, indem ſie im Grunde doch wieder auf ein Glückſeligkeitsprincip, alſo auf Egoismus, hinausläuft

Wir können daher auch nicht Kants Freude theilen, die er daran hat, daß ſein Princip der Ethik kein materiales, d. h. ein Objekt als Motiv ſetzendes, ſondern ein bloß formales iſt, wodurch es ſymmetriſch entſpricht den formalen Geſetzen, welche die Krit. d. reinen Vernunft uns kennen gelehrt hat. Es iſt freilich, ſtatt eines Geſetzes, nur die Formel zur Auffindung eines ſolchen: aber theils hatten wir dieſe Formel ſchon kürzer und klärer in dem: quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris; theils zeigt die Analyſe dieſer Formel, daß einzig und allein die Rückſicht auf eigene Glückſeligkeit ihr Gehalt giebt, daher ſie nur dem vernünftigen Egoismus dienen kann, dem auch alle geſetzliche Verfaſſung ihren Urſprung verdankt.

Ein andrer Fehler, der, weil er dem Gefühl eines Jeden Anſtoß giebt, oft gerügt und von Schiller in einem Epigramm perſifflirt iſt, iſt die pedantiſche Satzung, daß eine That, um wahrhaft gut und verdienſtlich zu ſeyn, einzig und allein aus Achtung vor dem erkannten Geſetz und dem Begriff der Pflicht, und nach einer der Vernunft in abstracto bewußten Maxime vollbracht werden muß, nicht aber irgend aus Neigung, nicht aus gefühltem Wohlwollen gegen Andre, nicht aus weichherziger Theilnahme, Mitleid oder Herzensaufwallung, welche (laut Krit. d. prakt. Vern. S. 213) wohldenkenden Perſonen, als ihre überlegten Maximen verwirrend, ſogar ſehr läſtig ſind; ſondern die That muß ungern und mit Selbſtzwang geſchehn. Man erinnere ſich, daß dabei dennoch Hoffnung des Lohnes nicht einfließen ſoll, und ermeſſe die große Ungereimtheit der Forderung. Aber, was mehr ſagen will, dieſelbe iſt dem ächten Geiſte der Tugend grade entgegen: nicht die That, ſondern das Gernthun derſelben, die Liebe aus der ſie hervorgeht und ohne welche ſie ein todes Werk iſt, macht das Verdienſtliche derſelben aus. Daher lehrt auch das Chriſtenthum mit Recht, daß alle äußern Werke werthlos ſind, wenn ſie nicht aus jener ächten Geſinnung, welche in der wahren Gernwilligkeit und reinen Liebe beſteht, hervorgehn, und daß nicht die verrichteten Werke (opera operata), ſondern der Glaube, die ächte Geſinnung, welche allein der heilige Geiſt verleiht, nicht aber der freie und überlegte, das Geſetz allein vor Augen habende Wille gebiert', ſeelig mache und erlöſe. — Mit jener Forderung Kants, daß jede tugendhafte Handlung aus reiner, überlegter Achtung vor dem Geſetz und nach deſſen abſtrakten Maximen, kalt und ohne, ja gegen alle Neigung geſchehn ſolle, iſt es grade ſo, wie wenn behauptet würde, jedes ächte Kunſtwerk müßte durch wohl überlegte Anwendung äſthetiſcher Regeln entſtehn. Eines iſt ſo verkehrt als das andere. Die ſchon von Platon und Seneka behandelte Frage, ob die Tugend ſich lehren laſſe, iſt zu verneinen. Man wird ſich endlich entſchließen müſſen einzuſehn, was auch der Chriſtlichen Lehre von der Gnadenwahl den Urſprung gab, daß, der Hauptſache und dem Innern nach, die Tugend gewiſſermaaßen wie der Genius angeboren iſt, und daß eben ſo wenig als alle Profeſſoren der Aeſthetik, mit vereinten Kräften, irgend Einem die Fähigkeit genialer Produktionen, d. h. ächter Kunſtwerke, beibringen können, eben ſo wenig alle Profeſſoren der Ethik und Prediger der Tugend einen unedlen Karakter zu einem tugendhaften, edlen umzuſchaffen vermögen, wovon die Unmöglichkeit ſehr viel offenbarer iſt, als die der Umwandlung des Bleies in Gold, und das Aufſuchen einer Ethik und eines oberſten Princips derſelben, die praktiſchen Einfluß hätten und wirklich das Menſchengeſchlecht umwandelten und beſſerten, iſt ganz gleich dem Suchen des Steines der Weiſen. — Von der Möglichkeit jedoch einer gänzlichen Sinnesänderung des Menſchen (Wiedergeburt), nicht mittelſt abſtrakter (Ethik), ſondern mittelſt intuitiver Erkenntniß (Gnadenwirkung), iſt am Ende unſers vierten Buches ausführlich geredet: der Inhalt welches Buches mich überhaupt der Nothwendigkeit überhebt, hiebei länger zu verweilen.

Daß Kant in die eigentliche Bedeutung des ethiſchen Gehaltes der Handlungen keineswegs eingedrungen ſei, zeigt er endlich auch durch ſeine Lehre vom höchſten Gut als der nothwendigen Vereinigung von Tugend und Glückſeligkeit und zwar ſo, daß jene die Würdigkeit zu dieſer wäre. Schon der logiſche Tadel trifft ihn hier, daß der Begriff der Würdigkeit, der hier den Maasſtab macht, bereits eine Ethik als ſeinen Maasſtab vorausſetzt, alſo nicht von ihm ausgegangen werden durfte. In unſerm vierten Buch hat ſich ergeben, daß alle ächte Tugend, nachdem ſie ihren höchſten Grad erreicht hat, zuletzt hinleitet zu einer völligen Entſagung, in der alles Wollen ein Ende findet: hingegen iſt Glückſeligkeit ein befriedigtes Wollen, beide alſo von Grund aus unvereinbar für den, welchem meine Darſtellung eingeleuchtet hat, bedarf es hier weiter keiner Auseinanderſetzung der gänzlichen Verkehrtheit dieſer Kantiſchen Anſicht vom höchſten Gut. Und unabhängig von meiner poſitiven Darſtellung habe ich hier weiter keine negative zu geben.

Kants Liebe zur architektoniſchen Symmetrie tritt uns denn auch in der Kritik der prakt. Vernunft entgegen, indem er dieſer ganz den Zuſchnitt der Kritik der reinen Vernunft gegeben und dieſelben Titel und Formen wieder angebracht hat, mit augenſcheinlicher Willkühr, welche beſonders ſichtbar wird an der Tafel der Kategorien der Freiheit.

Die Rechtslehre iſt eines der ſpäteſten Werke Kants und ein ſo ſchwaches, daß obgleich ich ſie gänzlich misbillige, ich eine Polemik gegen dieſelbe für überflüſſig halte, da ſie gleich, als wäre ſie nicht das Werk dieſes großen Mannes, ſondern das Erzeugniß eines gewöhnlichen Erdenſohnes, an ihrer eigenen Schwäche natürlichen Todes ſterben muß. Ich begebe mich alſo in Hinſicht auf die Rechtslehre des negativen Verfahrens und beziehe mich auf das poſitive, alſo auf die kurzen Grundzüge derſelben, die in unſerm 4ten Buche aufgeſtellt ſind. Bloß ein Paar allgemeine Bemerkungen über Kants Rechtslehre mögen hier ſtehn. Die Fehler, welche ich, als Kanten überall anhängend, bei der Betrachtung der Kritik der reinen Vernunft gerügt habe, finden ſich in der Rechtslehre in ſolchem Uebermaaß, daß man oft eine ſatiriſche Parodie der Kantiſchen Manier zu leſen, oder doch wenigſtens einen Kantianer zu hören glaubt. Zwei Hauptfehler ſind aber dieſe. Er will (und Viele haben es ſeitdem gewollt) die Rechtslehre von der Ethik ſcharf trennen, dennoch aber erſtere nicht von poſitiver Geſetzgebung, d. h. willkührlichem Zwange, abhängig machen, ſondern den Begriff des Rechts rein und a priori für ſich beſtehn laſſen. Allein dieſes iſt nicht möglich: weil das Handeln, außer ſeiner ethiſchen Bedeutſamkeit und außer der phyſiſchen Beziehung auf Andre und dadurch auf äußern Zwang, gar keine dritte Anſicht auch nur möglicherweiſe zuläßt. Folglich wenn er ſagt: „Rechtspflicht iſt die, welche erzwungen werden kann;" ſo iſt dieſes Kann entweder phyſiſch zu verſtehn: dann iſt alles Recht poſitiv und willkührlich, und wieder auch alle Willkühr, die ſich durchſetzen läßt, iſt Recht: oder das Kann iſt ethiſch zu verſtehn, und wir ſind wieder auf dem Gebiet der Ethik. Bei Kant ſchwebt folglich der Begriff des Rechts zwiſchen Himmel und Erde und hat keinen Boden auf dem er fußen kann: bei mir gehört er in die Ethik. Zweitens iſt ſeine Beſtimmung des Begriffs Recht ganz negativ und dadurch ungenügend *). „Recht iſt das, was ſich mit dem „Zuſammenbeſtehn der Freiheiten der Individuen „neben einander nach einem allgemeinen Geſetze verträgt.“ — Freiheit (hier die empiriſche, d. i. phyſiſche, nicht die ethiſche des Willens) bedeutet das Nichtgehindertſeyn, iſt alſo eine bloße Negation: ganz dieſelbe Bedeutung hat das Zuſammenbeſtehn wieder: wir bleiben alſo bei lauter Negationen und erhalten keinen poſitiven Begriff, ja erfahren gar nicht, wovon eigentlich die Rede iſt, wenn wir es nicht ſchon anderweitig wiſſen. — In der Ausführung entwickeln ſich nachher die verkehrteſten Anſichten, wie die, daß es im natürlichen Zuſtande, d. h. außer dem Staat, gar kein Recht auf Eigenthum gebe, welches eigentlich heißt, daß alles Recht poſitiv ſei, und wodurch das Naturrecht auf das poſitive geſtützt wird, ſtatt daß der Fall umgekehrt ſeyn ſollte; ferner die Begründung der rechtlichen Erwerbung durch Beſitzergreifung; die ethiſche Verpflichtung zur Errichtung der bürgerlichen Verfaſſung; der Grund des Strafrechts u. ſ. w. welches alles ich, wie geſagt, gar keiner beſondern Widerlegung werth achte. Inzwiſchen haben auch dieſe Kantiſchen Irrthümer einen ſehr nachtheiligen Einfluß bewieſen, längſt erkannte und ausgeſprochene Wahrheiten wieder verwirrt und verdunkelt, ſeltſame Theorien, viel Schreibens und Streitens veranlaßt. Von Beſtand kann das frei-

---

*) Wenn gleich der Begriff Recht eigentlich ein negativer iſt, im Gegenſatz des Unrechts, welches der poſitive Ausgangspunkt iſt; ſo darf deshalb doch die Erklärung dieſer Begriffe nicht durch und durch negativ ſeyn.

lich nicht ſeyn und ſchon ſehn wir, wie Wahrheit und geſunde Vernunft ſich wieder Bahn machen: von letzterer zeugt, im Gegenſatz ſo mancher verſchrobenen Theorie, beſonders J. C. F. Meiſter's Naturrecht, obgleich ich dieſes darum nicht als Muſter erreichter Vollkommenheit anſehe.

Auch über die Kritik der Urtheilskraft kann ich, nach dem Bisherigen, ſehr kurz ſeyn. Man muß es bewundern, wie Kant, dem die Kunſt wohl ſehr fremd geblieben iſt und der, allem Anſchein nach, wenig Empfänglichkeit für das Schöne hatte, ja der zudem wahrſcheinlich nie Gelegenheit gehabt, ein bedeutendes Kunſtwerk zu ſehn und der endlich ſogar von ſeinem, ſowohl im Jahrhundert als in der Nation, allein ihm an die Seite zu ſtellenden Rieſenbruder Göthe keine Kunde gehabt zu haben ſcheint, — es iſt, ſage ich, zu bewundern, wie bei allem dieſen Kant ſich um die philoſophiſche Betrachtung der Kunſt und des Schönen ein großes und bleibendes Verdienſt erwerben konnte. Dieſes Verdienſt liegt darin, daß ſo viel auch über das Schöne und die Kunſt waren Betrachtungen angeſtellt worden, man doch eigentlich die Sache immer nur vom empiriſchen Standpunkt aus betrachtet hatte und auf Thatſachen geſtützt unterſuchte, welche Eigenſchaft das ſchön genannte Objekt irgend einer Art von andern Objekten derſelben Art unterſchied. Auf dieſem Wege gelangte man Anfangs zu ganz speciellen Sätzen, dann zu allgemeineren. Man ſuchte das ächte Kunſtſchöne vom unächten zu ſondern und Merkmale dieſer Aechtheit aufzufinden, die dann eben auch wieder als Regeln dienen konnten. Was als ſchön gefalle, was nicht, was daher nachzuahmen, anzuſtreben, was zu vermeiden ſei, welche Regeln, wenigſtens negativ, feſtzuſtellen, kurz, welches die Mittel zur Erregung des äſthetiſchen Wohlgefallens, d. h. welches die im Objekt liegenden Bedingungen hiezu ſeien, das war faſt ausſchließlich das Thema aller Betrachtungen über die Kunſt. Dieſen Weg hatte Ariſtoteles eingeſchlagen, und auf demſelben finden wir noch in der neueſten Zeit Home, Burke, Winckelmann, Leſſing, Herder u. a. m. Zwar führte die Allgemeinheit der aufgefundenen äſthetiſchen Sätze zuletzt auch auf das Subjekt zurück und man merkte, daß wenn die Wirkung in dieſem gehörig bekannt wäre, man alsdann auch die im Objekt liegende Urſache derſelben würde a priori beſtimmen können, wodurch allein dieſe Betrachtung zur Sicherheit einer Wiſſenſchaft gelangen könnte. Dieſes veranlaßte hin und wieder pſychologiſche Erörterungen, beſonders aber ſtellte in dieſer Abſicht Alexander Baumgarten eine allgemeine Aeſthetik alles Schönen auf, wobei er ausgieng vom Begriff der Vollkommenheit der ſinnlichen, alſo anſchaulichen Erkenntniß. Mit der Aufſtellung dieſes Begriffs iſt bei ihm aber auch der ſubjektive Theil ſogleich abgethan und es wird zum objektiven und dem ſich darauf beziehenden Praktiſchen geſchritten. — Kanten aber war auch hier das Verdienſt aufbehalten, die Anregung ſelbſt, in Folge welcher wir das ſie veranlaſſende Objekt ſchön nennen, ernſtlich und tief zu unterſuchen, um, wo möglich, die Beſtandtheile und Bedingungen derſelben in unſerm Gemüth aufzufinden. Seine Unterſuchung nahm daher ganz die ſubjektive Richtung. Dieſer Weg war offenbar der richtige: weil um eine in ihren Wirkungen gegebene

Erſcheinung zu erklären, man, um die Beſchaffenheit der Urſache gründlich zu beſtimmen, erſt dieſe Wirkung ſelbſt genau kennen muß. Viel weiter jedoch, als den rechten Weg gezeigt und durch einen einſtweiligen Verſuch ein Beiſpiel gegeben zu haben, wie man ungefähr ihn gehen müſſe, erſtreckt ſich Kants Verdienſt hierin eigentlich nicht. Denn was er gab, kann nicht als objektive Wahrheit und realer Gewinn betrachtet werden. Er gab die Methode dieſer Unterſuchung an, brach die Bahn, verfehlte übrigens das Ziel.

Bei der Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft wird zuvörderſt ſich uns die Bemerkung aufdringen, wie er die Methode, welche ſeiner ganzen Philoſophie eigen iſt und welche ich oben ausführlich betrachtet habe, beibehielt: ich meine das Ausgehn von der abſtrakten Erkenntniß, zur Ergründung der anſchaulichen, ſo daß ihm jene gleichſam als camera obscura dient, um dieſe darin aufzufangen und zu überſehn. Wie, in der Kritik der reinen Vernunft, die Formen der Urtheile ihm Aufſchluß geben ſollten über die Erkenntniß unſrer ganzen anſchaulichen Welt; ſo geht er auch in dieſer Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft nicht vom Schönen ſelbſt, vom anſchaulichen, unmittelbaren Schönen aus, ſondern vom Urtheil über das Schöne, dem ſogenannten Geſchmacksurtheil. Dieſes iſt ihm ſein Problem. Beſonders erregt ſeine Aufmerkſamkeit der Umſtand, daß ein ſolches Urtheil offenbar die Ausſage eines Vorgangs im Subjekt iſt und dabei doch ſo allgemein gültig, als beträfe es eine Eigenſchaft des Objekts. Dies hat ihn frappirt, nicht das Schöne ſelbſt. Er geht immer nur von den Ausſagen Andrer aus, vom Urtheil über das

Schöne, nicht vom Schönen ſelbſt. Es iſt daher, als ob er es ganz und gar nur von Hörenſagen, nicht unmittelbar kennte. Faſt eben ſo könnte ein höchſt verſtändiger Blinder, aus genauen Ausſagen, die er über die Farben hörte, eine Theorie derſelben kombiniren. Und wirklich dürfen wir Kants Philoſopheme über das Schöne beinahe nur in ſolchem Verhältniß betrachten. Dann werden wir finden, daß ſeine Theorie ſehr ſinnreich iſt, ja daß hin und wieder treffende und wahre allgemeine Bemerkungen gemacht ſind: aber ſeine eigentliche Auflöſung des Problems iſt ſo ſehr unſtatthaft, bleibt ſo tief unter der Würde des Gegenſtandes, daß es uns nicht einfallen kann, ſie für objektive Wahrheit zu halten, daher ich ſelbſt einer Widerlegung derſelben mich überhoben achte und auch hier auf den poſitiven Theil meiner Schrift verweiſe.

In Hinſicht auf die Form ſeines ganzen Buches iſt zu bemerken, daß ſie aus dem Einfall entſprungen iſt, im Begriff der Zweckmäßigkeit den Schlüſſel zum Problem des Schönen zu finden. Der Einfall wird deducirt, was überall nicht ſchwer iſt, wie wir aus den Nachfolgern Kants gelernt haben. So entſteht nun die barocke Vereinigung der Erkenntniß des Schönen mit der des Zweckmäßigen der natürlichen Körper, in ein Erkenntnißvermögen, Urtheilskraft genannt, und die Abhandlung beider heterogenen Gegenſtände in einem Buch. Mit dieſen drei Erkenntnißkräften, Vernunſt, Urtheilskraft und Verſtand, werden nachher mancherlei ſymmetriſch-architektoniſche Beluſtigungen vorgenommen, die Liebhaberei zu welchen überhaupt in dieſem Buch ſich vielfältig zeigt, ſchon in dem, dem Ganzen gewaltſam angepaßten Zuſchnitt der Kritik der reinen Vernunſt, ganz beſonders aber in der bei den Haaren herbeigezogenen Antinomie der äſthetiſchen Urtheilskraft. Man könnte auch einen Vorwurf großer Inkonſequenz daraus nehmen, daß nachdem in der Kritik der reinen Vernunft unabläſſig wiederholt iſt, der Verſtand ſei das Vermögen zu urtheilen, und nachdem die Formen ſeiner Urtheile zum Grundſtein aller Philoſophie gemacht ſind, nun noch eine ganz eigenthümliche Urtheilskraft auftritt, die von jenem völlig verſchieden iſt. Was übrigens ich Urtheilskraft nenne, nämlich die Fähigkeit die anſchauliche Erkenntniß in die abſtrakte zu übertragen, iſt im poſitiven Theil meiner Schrift ausgeführt.

Bei weitem das Vorzüglichſte in der Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft iſt die Theorie des Erhabenen: ſie iſt ungleich beſſer gelungen, als die des Schönen und giebt nicht nur, wie jene, die allgemeine Methode der Unterſuchung an, ſondern auch noch ein Stück des rechten Weges dazu, ſo ſehr, daß wenn ſie gleich nicht die eigentliche Auflöſung des Problems giebt, ſie doch ſehr nahe daran ſtreift.

In der Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft kann man, wegen der Einfachheit des Stoffs, vielleicht mehr als irgendwo Kants ſeltſames Talent erkennen, einen Gedanken hin und her zu wenden und auf mannigfaltige Weiſe auszuſprechen, bis daraus ein Buch geworden. Das ganze Buch will allein dieſes: obgleich die organiſirten Körper uns nothwendig ſo erſcheinen, als wären ſie einem ihnen vorhergegangenen Zweckbegriff gemäß zuſammengeſetzt; ſo berechtigt uns dies doch nicht, es objektiv ſo anzunehmen. — Er hat in der Sache vollkommen recht: auch war es nothwendig, daß nachdem gezeigt war, daß auf das Ganze der Natur überhaupt, ihrem Daſeyn nach, der Begriff von Wirkung und Urſache nicht anzuwenden, auch gezeigt wurde, daß ſie ihrer Beſchaffenheit nach nicht als Wirkung einer von Motiven (Zweckbegriffen) geleiteten Urſache zu denken ſei. Die Auseinanderſetzung davon iſt, abgeſehn von der ermüdenden Weitſchweifigkeit und Wiederholung, vortrefflich. Mit Recht behauptet er, daß wir nie dahin gelangen werden, die Beſchaffenheit der organiſchen Körper aus bloß mechaniſchen Urſachen, worunter er die abſichtsloſe und geſetzmäßige Wirkung aller allgemeinen Naturkräfte verſteht, zu erklären. Ich finde hier jedoch noch eine Lücke. Er leugnet nämlich die Möglichkeit einer ſolchen Erklärung bloß in Rückſicht auf die Zweckmäßigkeit und anſcheinende Abſichtlichkeit der organiſchen Körper. Allein wir finden, daß auch wo dieſe nicht Statt hat, die Erklärungsgründe aus einem Gebiet der Natur nicht in das andre hinübergezogen werden können, ſondern uns, ſobald wir ein neues Gebiet betreten, verlaſſen, und ſtatt ihrer neue Grundgeſetze auftreten, deren Erklärung aus denen des vorigen gar nicht zu hoffen iſt. So herrſchen im Gebiet des eigentlichen und im engſten Sinne Mechaniſchen die Geſetze der Schwere, Kohäſion, Starrheit, Flüſſigkeit, Elaſticität, welche an ſich (abgeſehn von meiner Erklärung aller Naturkräfte als niederer Stufen der Objektivation des Willens) als Aeußerungen weiter nicht zu erklärender Kräfte daſtehn, ſelbſt aber die Principien aller ferneren Erklärung, welche bloß in Zurückführung auf jene beſteht, ausmachen. Verlaſſen wir dieſes Gebiet und kommen zu den Erſcheinungen des Chemismus, der Elektricität, Magnetismus, Kryſtalliſation; ſo ſind jene Principien durchaus nicht mehr zu gebrauchen, ja jene Geſetze gelten nicht mehr, jene Kräfte werden von andern überwältigt und die Erſcheinungen gehn in gradem Widerſpruch mit ihnen vor ſich, nach neuen Grundgeſetzen, die, eben wie jene erſteren, urſprünglich und unerklärlich, d. h. auf keine allgemeineren zurückzuführen ſind. So z. B. wird es nie gelingen, nach jenen Geſetzen des eigentlichen Mechanismus auch nur die Auflöſung eines Satzes im Waſſer zu erklären, geſchweige die komplicirteren Erſcheinungen der Chemie. Im 2ten Buch gegenwärtiger Schrift iſt dieſes alles bereits ausführlicher dargeſtellt. Eine Erörterung dieſer Art würde, wie es mir ſcheint, in der Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft von großem Nutzen geweſen ſeyn und viel Licht über das dort Geſagte verbreitet haben. Beſonders günſtig wäre eine ſolche ſeiner vortrefflichen Andeutung geweſen, daß eine tiefere Kenntniß des Weſens an ſich, deſſen Erſcheinung die Dinge in der Natur ſind, ſowohl in dem mechaniſchen (geſetzmäßigen) als in dem ſcheinbar abſichtlichen Wirken der Natur, ein und daſſelbe letzte Princip wiederfinden würde, welches als gemeinſchaftlicher Erklärungsgrund beider dienen könnte. Ein ſolches hoffe ich durch Aufſtellung des Willens als des eigentlichen Dinges an ſich gegeben zu haben, demgemäß überhaupt, in unſerm 2ten Buch, die Einſicht in das innere Weſen der anſcheinenden Zweckmäßigkeit und der Harmonie und Zuſammenſtimmung der geſammten Natur vielleicht heller und tiefer geworden iſt. Daher ich hier nichts weiter darüber zu ſagen habe.

Druckfehler:

ſo weit ſelbige der Verfaſſer bei ſeiner Anweſenheit berichtigen konnte.

Seite 110 Zeile 11 v. o. l. vor ſtatt von
= 129 = 6 v. o. l. ſtände ſtatt ſtänd
= 137 = 2 v. o. l. Der ſtatt Die
= 144 = 10 v. u. l. wäre ſtatt wär
= 147 = 2 v. u. l. Motive ſtatt Motiven und
bloße Reize ſtatt bloßen Reizen
= 156 = in der Anmerk. l. Ahndung ſtatt Ahnung
= 157 = 4 v. u. l. wäre ſtatt wär
= 159 = 5 v. o. l. käme ſtatt käm
= — = 11 v. o. l. gediehe ſtatt gedieh
= 160 = 6 v. u. l. Wem ſtatt Wenn
= 163 = 1 v. u. l. wäre ſtatt wär
= 164 = 4 v. o. l. ſtände ſtatt ſtänd
= 165 = 14 v. o. l. Der Wille als Ding an ſich
ſtatt Der Wille an ſich als Ding
= 167 = 15 v. o. l. hieße ſtatt hieß
= 168 = 12 v. o. l. wäre ſtatt wär
= 169 = 8 v. u. muß vor „Wirkung“ ein Kolon ſtehn
ſtatt des Punkts
= 171 = 13 v. o. l. ließe ſtatt ließ
= — = 13 v. u. l. überwöge ſtatt überwög
= 176 = 9 v. o. l. wäre ſtatt wär

Ueber den

Willen in der Natur.

Eine

Erörterung der Beſtätigungen,

welche

die Philoſophie des Verfaſſers, ſeit ihrem Auftreten,

durch die

empiriſchen Wiſſenſchaften

erhalten hat,

von

Arthur Schopenhauer.

> *Τοιαῦτ' ἐμοῦ λόγοισιν ἐξηγουμένου,*
> *Οὐκ ἠξίωσαν οὐδὲ προσβλέψαι τὸ πᾶν·*
> *Ἀλλ' ἐκδιδάσκει πάνθ' ὁ γηράσκων χρόνος.*
> **Aesch.**

Frankfurt am Main,
Verlag von Siegmund Schmerber.
1836.

A D
BIBL. UNIV.
MONAC.

Universitäts-
München
Bibliothek

Einleitung.

Ich breche ein ſiebenzehnjähriges Schweigen *), um den Wenigen, welche, der Zeit vorgreifend, meiner Philoſophie ihre Aufmerkſamkeit geſchenkt haben, einige Beſtätigungen nachzuweiſen, die ſolche von unbefangenen, mit ihr unbekannten Empirikern erhalten hat, deren auf bloße Erfahrungserkenntniß gerichteter Weg an ſeinem Endpunkt ſie eben das entdecken ließ, was meine Lehre als das Metaphyſiſche, aus welchem die Erfahrung überhaupt zu erklären ſei, aufgeſtellt hat. Dieſer Umſtand iſt um ſo ermuthigender, als er mein Syſtem vor allen bisherigen auszeichnet, indem dieſe ſämmtlich, ſelbſt das neueſte von Kant nicht ausgenommen, noch eine weite Kluft laſſen zwiſchen ihren Reſultaten und der Erfahrung, und gar viel fehlt, daß ſie bis unmittelbar zu dieſer herabgingen und von ihr berührt würden. Meine Metaphyſik bewährt ſich dadurch als die einzige, welche wirklich einen gemeinſchaftlichen Gränzpunkt mit den phyſiſchen Wiſſenſchaften hat, einen Punkt, bis zu welchem jene aus eigenen Mitteln ihr entgegenkommen, ſo daß ſie wirklich ſich an ſie ſchließen und mit ihr übereinſtimmen: und zwar wird dieſes hier nicht dadurch zu Wege gebracht, daß man die empiriſchen Wiſſenſchaften nach der Metaphyſik dreht und zwängt, noch dadurch, daß dieſe zum voraus heimlich aus jenen abſtrahirt war und nun, nach Schellingiſcher Manier, a priori findet, was ſie a posteriori gelernt hatte; ſondern von ſelbſt und ohne Verabredung treffen beide an demſelben Punkt zuſammen. Daher ſchwebt mein Syſtem nicht, wie alle bisherigen, in der Luft, hoch über aller Realität und Erfahrung, ſondern geht herab bis zu dieſem feſten Boden der Wirklichkeit, wo die phyſiſchen Wiſſenſchaften den Lernenden wieder aufnehmen.

---

*) Für eine Unterbrechung deſſelben kann es nicht gelten, daß ich meine 1816 erſchienene Abhandlung über die Farben im J. 1830, zum Nutzen der Ausländer, lateiniſch wiederholt und dem 3ten Bande der Scriptores ophthalmologici minores, edente J. Radio, einverleibt habe. Dies aber iſt das Einzige, was ich ſeit Ende 1818, wo die „Welt als Wille und Vorſtellung“ erſchien, zum Druck gegeben habe.

Die nun hier anzuführenden fremden und empiriſchen Beſtätigungen betreffen ſämmtlich den Kern und Hauptpunkt meiner Lehre, die eigentliche Metaphyſik derſelben, alſo jene paradoxe Grundwahrheit, daß das, was Kant als das Ding an ſich der bloßen Erſcheinung, von mir entſchiedener Vorſtellung genannt, entgegen ſetzte und für ſchlechthin unerkennbar hielt, daß, ſage ich, dieſes Ding an ſich, dieſes Subſtrat aller Erſcheinungen, mithin der ganzen Natur, nichts anderes iſt als jenes uns unmittelbar Bekannte und ſehr genau Vertraute, was wir im Innern unſeres eigenen Selbſt als Willen finden; daß demnach dieſer Wille, weit davon entfernt, wie alle bisherigen Philoſophen annahmen, von der Erkenntniß unzertrennlich, ja ein bloßes Reſultat derſelben zu ſeyn, von dieſer, die ganz ſekundär und ſpätern Urſprungs iſt, grundverſchieden und völlig unabhängig iſt, folglich auch ohne ſie beſtehn und ſich äußern kann, welches in der geſammten Natur, von der thieriſchen abwärts, wirklich der Fall iſt: ja, daß dieſer Wille, als das alleinige Ding an ſich, das allein wahrhaft Reale, allein Urſprüngliche und Metaphyſiſche, in einer Welt, wo alles Uebrige nur Erſcheinung, d. h. bloße Vorſtellung, iſt, jedem Dinge, was immer es auch ſeyn mag, die Kraft verleiht, vermöge deren es daſeyn und wirken kann: daß demnach nicht allein die willkührlichen Aktionen thieriſcher Weſen, ſondern auch das organiſche Getriebe ihres belebten Leibes, ſogar die Geſtalt und Beſchaffenheit deſſelben, ferner auch die Vegetation der Pflanzen und endlich ſelbſt im unorganiſchen Reich die Kryſtalliſation und überhaupt jede urſprüngliche Kraft, die ſich in phyſiſchen und chemiſchen Erſcheinungen manifeſtirt, ja die Schwere ſelbſt, — an ſich und außer der Erſcheinung, welches bloß heißt außer unſerm Kopf und ſeiner Vorſtellung, geradezu identiſch ſind mit dem, was wir in uns ſelbſt als Willen finden, von welchem Willen wir die unmittelbarſte und intimſte Kenntniß haben, die überhaupt möglich iſt: daß ferner die einzelnen Aeußerungen dieſes Willens in Bewegung geſetzt werden bei erkennenden, d. h. thieriſchen Weſen durch Motive, aber nicht minder im organiſchen Leben des Thieres und der Pflanze durch Reize, bei Unorganiſchen endlich durch bloße Urſachen im engſten Sinn des Worts; welche Verſchiedenheit bloß die Erſcheinung betrifft: daß hingegen die Erkenntniß und ihr Subſtrat, der Intellekt, ein vom Willen gänzlich verſchiedenes, bloß ſekundäres, nur die höhern Stufen der Objektivation des Willens begleitendes Phänomen ſey, ihm ſelbſt unweſentlich, von ſeiner Erſcheinung im thieriſchen Organismus abhängig, daher phyſiſch, nicht metaphyſiſch, wie er ſelbſt: daß folglich nie von Abweſenheit der Erkenntniß geſchloſſen werden kann auf Abweſenheit des Willens; vielmehr dieſer ſich auch in allen Erſcheinungen der erkenntnißloſen, ſowohl der vegetabiliſchen als der unorganiſchen Natur nachweiſen läßt: alſo nicht, wie man bisher ohne Ausnahme annahm, Wille durch Erkenntniß bedingt ſei; wiewohl Erkenntniß durch Wille.

Und dieſe, auch noch jetzt ſo parador klingende Grundwahrheit meiner Lehre iſt es, welche, in allen ihren Hauptpunkten, von den empiriſchen, aller Metaphyſik möglichſt aus dem Wege gehenden Wiſſenſchaften, eben ſo viele, durch die Gewalt der Wahrheit abgenöthigte, aber, als von ſolcher Seite kommend, höchſt überraſchende Beſtätigungen erhalten hat: und zwar ſind dieſe erſt nach dem Erſcheinen meines Werks, jedoch völlig unabhängig von demſelben, im Lauf vieler Jahre, ans Licht getreten. Daß nun gerade dieſes Grunddogma meiner Lehre es iſt, dem jene Beſtätigungen geworden ſind, iſt in zwiefacher Hinſicht vortheilhaft: nämlich theils, weil daſſelbe der alle ubrigen Theile meiner Philoſophie bedingende Hauptgedanke iſt; theils, weil nur ihm die Beſtätigungen aus fremden, von der Philoſophie ganz unabhängigen Wiſſenſchaften zufließen konnten. Denn zwar haben auch zu den übrigen Theilen meiner Lehre, dem ethiſchen, äſthetiſchen und dianoiologiſchen, die ſeitdem unter beſtändiger Beſchäftigung mit ihr mir verſtrichenen ſiebenzehn Jahre zahlreiche Belege gebracht; allein dieſe treten, ihrer Natur nach, vom Boden der

Wirklichkeit, dem ſie entſproſſen, unmittelbar auf den der Philoſophie ſelbſt: deshalb können ſie nicht den Charakter eines fremden Zeugniſſes tragen und, weil von mir ſelbſt aufgefaßt, nicht ſo unabweisbar, unzweideutig und ſchlagend ſeyn, wie jene, die eigentliche Metaphyſik betreffenden, als welche zunächſt von dem Korrelat dieſer, der Phyſik (dies Wort im weiten Sinn der Alten genommen), geliefert werden. Die Phyſik nämlich, alſo Naturwiſſenſchaft überhaupt, muß, indem ſie ihre eigenen Wege verfolgt, in allen ihren Zweigen, zuletzt auf einen Punkt kommen, bei dem ihre Erklärungen zu Ende ſind: dieſer eben iſt das Metaphyſiſche, welches ſie nur als ihre Gränze, darüber ſie nicht hinaus kann, wahrnimmt, dabei ſtehn bleibt und nunmehr ihren Gegenſtand der Metaphyſik überläßt. Dieſes ihr Unzugängliche und Unbekannte, bei dem ihre Forſchungen enden und welches nachher ihre Erklärungen als das Gegebene vorausſetzen, pflegt ſie zu bezeichnen mit Ausdrücken wie Naturkraft, Lebenskraft, Bildungstrieb u. dgl. welche nicht mehr ſagen als x. y. z. Wenn nun aber in einzelnen günſtigen Fällen, es beſonders ſcharfſichtigen und aufmerkſamen Forſchern im Gebiet der Naturwiſſenſchaft glückt, durch dieſen daſſelbe abgränzenden Vorhang gleichſam einen verſtohlenen Blick zu werfen, die Gränze nicht bloß als ſolche zu fühlen, ſondern auch noch ihre Beſchaffenheit einigermaaßen wahrzunehmen und dergeſtalt ſogar in das jenſeit derſelben liegende Gebiet der Metaphyſik hinüberzuſpähen, und die nun ſo begünſtigte Phyſik bezeichnet jetzt die ſolchermaaßen explorirte Gränze geradezu und ausdrücklich als dasjenige, welches ein ihr zur Zeit völlig unbekanntes, ſeine Gründe aus einem ganz andern Gebiet nehmendes metaphyſiſches Syſtem aufgeſtellt hat als das wahre innere Weſen und letzte Princip aller Dinge, welche es ſeinerſeits außerdem nur als Erſcheinungen, d. i. Vorſtellungen, anerkennt; — da muß doch wahrlich den beiderſeitigen verſchiedenartigen Forſchern zu Muthe werden wie den Bergleuten, welche, im Schooß der Erde, zwei Stollen, von zwei weit von einander entfernten Punkten aus, gegen einander führen und, nachdem ſie beiderſeits lange, im unterirdiſchen Dunkel, auf Kompaß und Libelle allein vertrauend, gearbeitet haben, endlich die lang erſehnte Freude erleben, die gegenſeitigen Hammerſchläge zu vernehmen. Denn jene Forſcher erkennen jetzt, daß ſie den ſo lange vergeblich geſuchten Berührungspunkt zwiſchen Phyſik und Metaphyſik, die, wie Himmel und Erde, nie zuſammenſtoßen wollten, erreicht haben, die Verſöhnung beider Wiſſenſchaften eingeleitet und ihr Verknüpfungspunkt gefunden iſt. Das philoſophiſche Syſtem aber, welches dieſen Triumph erlebt, erhält dadurch einen ſo ſtarken und genügenden äußern Beweis ſeiner Wahrheit und Richtigkeit, daß kein größerer möglich iſt. Im Vergleich mit einer ſolchen Beſtätigung, die für eine Rechnungsprobe gelten kann, iſt die Theilnahme oder Nichttheilnahme einer Zeitperiode von gar keinem Belang, am allerwenigſten aber wenn man betrachtet, worauf ſolche Theilnahme unterdeſſen gerichtet geweſen und es findet — wie das ſeit Kant Geleiſtete. Ueber dieſes während der letzten vierzig Jahre in Deutſchland unter dem Namen der Philoſophie getriebene Spiel fangen nachgerade an dem Publiko die Augen aufzugehn und werden es immer weiter: die Zeit der Abrechnung iſt gekommen, und es wird ſehn, ob durch das endloſe Schreiben und Streiten ſeit Kant irgend eine Wahrheit zu Tage gefördert iſt. Dies überhebt mich der Nothwendigkeit hier unwürdige Gegenſtände zu erörtern; zumal da was mein Zweck erfordert kürzer und angenehmer durch eine Anekdote geleiſtet werden kann: Als Dante, im Karneval, ſich ins Maskengewühl verloren hatte und der Herzog von Medici ihn aufzuſuchen befahl; zweifelten die damit Beauftragten an der Möglichkeit, ihn, der auch maskirt war, herauszufinden: weshalb der Herzog ihnen eine Frage aufgab, die ſie jeder dem Dante irgend ähnlich ſehenden Maske zurufen ſollten. Die Frage war: „wer kennt das Gute?“ Nachdem ſie auf ſelbige viele alberne Antworten erhalten hatten, gab endlich eine Maske dieſe: „Wer das Schlechte kennt.“ Daran erkannten ſie den Dante. *) Womit hier ſoviel geſagt ſeyn ſoll, daß ich keine Urſache gefunden habe, mich durch das Ausbleiben der Theilnahme meiner Zeitgenoſſen entmuthigen zu laſſen, weil ich zugleich vor Augen hatte, worauf ſolche gerichtet geweſen. Wer die Einzelnen waren, wird die Nachwelt an ihren Werken ſehn; an der Aufnahme, die dieſen geworden, aber nur, wer die Zeitgenoſſen. Auf den Namen der Philoſophie der gegenwärtigen Zeit, welchen man den ſo ergötzlichen Adepten der Hegelſchen Myſtifikation hat ſtreitig machen wollen, macht meine Lehre durchaus keinen Anſpruch, aber wohl auf den der Philoſophie der kommenden Zeit, jener Zeit, die nicht mehr an ſinnleerem Wortkram, hohlen Phraſen und ſpielenden Paralleliſmen ihr Genüge finden, ſondern realen Inhalt und ernſtliche Aufſchlüſſe von der

---

*) Baltazar Gracian, el Criticon, III, 11. der den Anachronismus vertreten mag.

Philoſophie verlangen, dagegen aber auch ſie verſchonen wird mit der ungerechten und ungereimten Forderung, daß ſie eine Paraphraſe der jedesmaligen Landesreligion ſeyn müſſe. *) Bis dieſe Zeit gekommen, mag das philoſophiſche Publikum ſeine Aufmerkſamkeit und Theilnahme wie bisher verwenden. Wie bisher werde auch fernerhin neben Kant, — dieſem der Natur nur Ein

---

*) „Denn es iſt ſehr was Ungereimtes, von der Vernunft Aufklärung zu erwarten, und ihr doch vorher vorzuſchreiben, auf welche Seite ſie nothwendig ausfallen müſſe." Kant, Krit. d. rein. Vern. S. 775. 5te Ausg. — Traurig, in einer ſo tief geſunkenen Zeit zu leben, daß eine ſolche ſich von ſelbſt verſtehende Wahrheit noch erſt durch die Autorität eines großen Mannes beglaubigt werden muß. Lächerlich aber iſt es, wenn von einer Philoſophie an der Kette große Dinge erwartet werden, und vollends beluſtigend zu ſehn, wenn dieſe mit feierlichem Ernſt ſich anſchickt ſolche zu leiſten, während Jeder der langen Rede kurzen Sinn zum voraus weiß. Die Scharfſichtigeren aber wollen meiſtens unter dem Mantel der Philoſophie die darin verkappte Theologie erkannt haben, die das Wort führe und den wahrheitsdurſtigen Schüler auf ihre Weiſe belehre: welches denn an eine beliebte Scene des großen Dichters erinnert. Jedoch Andre, deren Blick noch tiefer eingedrungen ſeyn will, behaupten, daß was in jenem Mantel ſtecke ſo wenig die Theologie als die Philoſophie ſei, ſondern bloß ein armer Schlucker, der, indem er mit feierlichſter Miene und tiefem Ernſt die hohe, hehre Wahrheit zu ſuchen vorgiebt, in der That nichts weiter ſuche, als ein Stück Brod für ſich und dereinſtige junge Familie, was er freilich auf andern Wegen mit weniger Mühe und mehr Ehre erreichen könnte, inzwiſchen um dieſen Preis erbötig iſt, was nur verlangt wird, nöthigenfalls ſogar den Teufel und ſeine Großmutter a priori zu deduciren, ja, wenn es ſeyn muß, intellektual anzuſchauen: — wo denn allerdings durch den Kontraſt der Höhe des vorgeblichen mit der Niedrigkeit des wirklichen Zwecks die Wirkung des Hochkomiſchen in ſeltenem Grade erreicht wird, nichtsdeſtoweniger aber es wünſchenswerth bleibt, daß der reine, heilige Boden der Philoſophie von ſolchen Gewerbsleuten, wie weiland der Tempel zu Jeruſalem von den Verkäufern und Wechslern, geſäubert werde.

Mal gelungenen großen Geiſte, der ſeine eigenen Tiefen beleuchtet hat, — jedesmal und obligat, nämlich als eben noch ſo Einer, — Fichte genannt; ohne daß auch nur eine Stimme dazwiſchen riefe: Ἡρακλῆς καὶ πίθηκος! — Wie bisher ſei auch fernerhin Hegels Philoſophie des abſoluten Unſinns (davon $^3/_4$ baar und $^1/_4$ in korrupten Einfällen) unergrüudlich tiefe Weisheit; ohne daß Shakſpeare's Wort such stuff as madmen tongue and brain not zum Motto ſeiner Schriften vorgeſchlagen werde und zum Vignetten-Emblem derſelben ein Tintenfiſch, der eine Wolke von Finſterniß um ſich ſchafft, damit man nicht ſehe was es ſei. — Wie bisher endlich bringe auch ferner jeder Tag neue Syſteme, rein aus Worten und Phraſen zuſammengeſetzt, zum Gebrauch der Univerſitäten, nebſt einem gelehrten Jargon dazu, in welchem man Tagelang reden kann, ohne je etwas zu ſagen, und nimmer ſtöre dieſe Freude jenes Arabiſche Sprichwort: „das Klappern der Mühle höre ich wohl; aber das Mehl ſehe ich nicht.“ — Denn alles dieſes iſt nun einmal der Zeit angemeſſen und muß ſeinen Verlauf haben; wie denn in jeder Zeitperiode etwas Analoges vorhanden iſt, welches mit mehr oder weniger Lerm die Zeitgenoſſen beſchäftigt und dann ſo gänzlich verhallt und ſo ſpurlos verſchwindet, daß die nächſte Generation nicht mehr zu ſagen weiß, was es geweſen. Die Wahrheit kann warten: denn ſie hat ein langes Leben vor ſich. Das Aechte und ernſtlich Gemeinte geht ſtets langſam ſeinen Gang und erreicht ſein Ziel: freilich faſt wie durch ein Wunder: denn bei ſeinem Auftreten wird es in der Regel kalt, ja mit Ungunſt aufgenommen, ganz aus demſelben Grunde, warum auch nachher, wenn es in voller Anerkennung und bei der Nachwelt angelangt iſt, die unberechenbar große Mehrzahl der Menſchen es allein auf Autorität gelten läßt, um ſich nicht zu kompromittiren, die Zahl der aufrichtigen Schätzer aber immer noch faſt ſo klein bleibt, wie am Anfang. Dennoch vermögen dieſe Wenigen es in Anſehn zu halten, weil ſie ſelbſt in Anſehn ſtehn. Sie reichen es nun von Hand zu Hand, über den Köpfen der unfähigen Menge einander zu, durch die Jahrhunderte. So ſchwierig iſt die Exiſtenz des beſten Erbtheils der Menſchheit. — Hingegen wenn die Wahrheit, um wahr zu ſeyn, bei denen um Erlaubniß zu bitten hätte, denen ganz andere Dinge am Herzen liegen; da könnte man freilich an ihrer Sache verzweifeln, da möchte oft ihr zum Beſcheide die Hexenloſung werden fair is foul, and foul is fair. Allein glücklicherweiſe iſt es nicht ſo: ſie hängt von keiner Gunſt oder Ungunſt ab und hat bei Niemanden um Erlaubniß zu bitten: ſie ſteht auf eigenen Füßen, die Zeit iſt ihr Bundesgenoſſe, ihre Kraft iſt unwiderſtehlich, ihr Leben unzerſtörbar.

Phyſiologie und Pathologie.

Indem ich die im Obigen angekündigten empiriſchen Beſtätigungen meiner Lehre nach den Wiſſenſchaften klaſſifizire, von denen ſie ausgegangen, und dabei als Leitfaden meiner Erörterungen den Stufengang der Natur von oben nach unten verfolge, habe ich zuerſt von einer ſehr frappanten Beſtätigung zu reden, welche in dieſen letzten Jahren meinem Hauptdogma geworden iſt durch die phyſiologiſchen und pathologiſchen Anſichten eines Veteranen der Heilkunde, des Köngl. Däniſchen Leibarztes J. D. **Brandis**, deſſen „Verſuch über die Lebenskraft" (1795) ſchon von **Reil** mit beſonderem Lobe aufgenommen wurde. In ſeinen beiden neueſten Schriften: „Erfahrungen über die Anwendung der Kälte in Krankheiten," Berlin 1833, und „Noſologie und Therapie der Kacherien" 1834, ſehen wir ihn auf die ausdrücklichſte, ja auffallendeſte Weiſe, als die Urquelle aller Lebensfunctionen einen **bewußtloſen Willen** aufſtellen, aus dieſem alle Vorgänge im Getriebe des Organismus, ſowohl bei krankem als bei geſundem Zuſtande, ableiten und ihn als das primum mobile des Lebens darſtellen. Ich muß dieſes durch wörtliche Anführungen aus jenen

Schriften belegen, da ſelbige höchſtens dem mediciniſchen Leſer zur Hand ſeyn könnten.

In der erſten jener beiden Schriften heißt es S. VIII.: „Das Weſen jedes lebendigen Organismus beſteht darin, das er ſein eigenes Seyn gegen den Makrokosmos möglichſt erhalten will." — S. X. „Nur ein lebendiges Seyn, nur ein Wille, kann in einem Organ zu derſelben Zeit ſtatt haben: iſt alſo ein kranker, mit der Einheit nicht harmonirender Wille im Hautorgan vorhanden; ſo iſt Kälte im Stande denſelben ſo lange zu unterdrücken, als ſie Wärmeerzeugung, einen normalen Willen, hervorbringen kann."

S. 1. „Wenn wir uns überzeugen müſſen, daß bei jedem Akt des Lebens ein Beſtimmendes — ein Wille Statt haben muß, wodurch die dem ganzen Organismo zweckmäßige Bildung veranlaßt und jede Formveränderung der Theile, in Uebereinſtimmung mit der ganzen Individualität bedingt wird, und ein Zubeſtimmendes oder Bildſames u. ſ. w." — S. 11. „In Rückſicht des individuellen Lebens muß dem Beſtimmenden, dem organiſchen Willen, von dem Zubeſtimmenden Genüge geſchehen können, wenn derſelbe befriedigt aufhören ſoll. Selbſt bei dem erhöhten Lebensproceſſe in der Entzündung geſchieht das: ein Neues wird gebildet, das Schädliche ausgeſtoſſen; bis dahin wird mehr Zubildendes durch die Arterien zugeführt und mehr venöſes Blut wird weggeführt, bis der Endzündungsproceß vollendet und der organiſche Wille befriedigt iſt. Dieſer Wille kann aber auch ſo erregt werden, daß er nicht befriedigt werden kann. Dieſe erregende Urſache (Reiz) wirkt entweder unmittelbar auf das einzelne Organ (Gift, Kontagium) oder affizirt das ganze Leben, wo dieſes Leben dann bald die höchſten Anſtrengungen macht, um das Schädliche wegzuſchaffen oder den organiſchen Willen umzuſtimmen und in einzelnen Theilen kritiſche Lebensthätigkeiten, Entzündungen, erregt, oder dem unbefriedigten Willen erliegt." — S. 12. „Der nicht zu befriedigende anomale Wille wirkt auf dieſe Art den Organismum zerſtörend, wenn nicht entweder a) das ganze nach Einheit ſtrebende Leben (Tendenz zur Zweckmäßigkeit) andere zu befriedigende Lebensthätigkeiten hervorbringt (Crises et Lyses), die jenen Willen unterdrücken, und wenn ſie dieſes vollkommen zu Stande bringen, entſcheidende Kriſen (Crises completae) oder wenn ſie nur den Willen zum Theil ablenken crises incompletae heißen, oder b) ein anderer Reiz (Arznei) einen andern Willen hervorbringt, der jenen kranken unterdruckt. — Wenn wir dieſes mit dem durch Vorſtellungen uns bewußt gewordenen Willen unter eine und dieſelbe Kategorie ſetzen und uns verwahren, daß hier nicht von nähern oder entferntern Gleichniſſen die Rede ſeyn kann; ſo haben wir die Ueberzeugung, daß wir den Grundbegriff des einen, 'als Unbegränztes nicht theilbaren Lebens feſthalten, das im menſchlichen Körper das Haar wachſen und die erhabenſten Kombinationen von Vorſtellungen machen kann, je nachdem es ſich in verſchiedenen, mehr oder weniger begabten und geübten Organen manifeſtirt. Wir ſehen, daß der heftigſte Affekt, — unbefriedigte Wille — durch eine ſtärkere oder ſchwächere Erregung unterdrückt werden kann" u. ſ. w. — S. 14. „Die Frage, welche chemiſche Prozeſſe in dem myſteriöſen Parenchyma, dieſer Werkſtatt des vegetativen und animalen Willens, vorgehn, wodurch die Verwandlung des Serums in Blut mehr oder minder geſchieht," u. ſ. w. — S. 18. „Die äußere Temperatur iſt eine Veranlaſſung, wonach das Beſtimmende — dieſe Tendenz, den Organismum als Einheit zu erhalten, dieſer organiſche Wille ohne Vorſtellung — ſeine Thätigkeit bald in demſelben Organ, bald in einem entfernten modifizirt. — Jede Lebensäußerung iſt aber Manifeſtation des organiſchen Willens, ſowohl kranke als geſunde: dieſer Wille beſtimmt die Vegetation. Im geſunden Zuſtande in Uebereinſtimmung mit der Einheit des Ganzen. Im kranken Zuſtande wird derſelbe — — — veranlaßt, nicht in Uebereinſtimmung mit der Einheit zu wollen. — — — Folgt die Vegetation dem geſtörten Willen, ſo wird dieſer befriedigt und wird ſo wieder der ganzen Einheit ſubordinirt, — — — Die Vegetation bringt eine andere Bildung, oder Abſonderung, Eiterung, ſeröſe Ausleerung u. ſ. w. hervor, und der kranke Wille iſt befriedigt, die vermehrte Venoſität hört auf." — S. 21. „Stört dieſer unbefriedigte organiſche Wille die Sinnesorgane, ſo entſtehen geſtörte Apperceptionen, geſtörte Vorſtellungen, Verlangen und Abſcheu, Schwindel, Delir u. ſ. w. und dieſe können geſtörten bewußten Willen, als Wahnſinn, Wuth, Tetanus, Konvulſionen u. ſ. w. erregen. In dieſem geſtörten Willen durch Vorſtellungen, Verlangen und Abſcheu, kann aber der Typhus noch am leichteſten befriedigt werden, und daraus wird es begreiflich, daß wüthender Wahnſinn oft die deutliche Kriſe typhöſer Krankheiten iſt. — Auch eine andere dem organiſchen Willen gegebene Richtung kann die Krankheit heilen. Wir haben ſolches Gegenreiz genannt. Wie im bewußten Leben, kann auch bei dieſen Gegenreizen, nicht bloß von einem räumlichen + oder — die Rede ſeyn. Wie im bewußten Leben eine ſcheinbar geringe Apperception, das heftigſte Verlangen, Abſcheu und Willen unterdrücken kann; ſo kann oft eine ſcheinbar geringe Anſprache des organiſchen Willens den heftigſten kranken Willen unterdrücken, z. B. Geruch von ſtinkendem Aſand, gebrannten Federn u. ſ. w., hyſteriſche Krämpfe." — S. 23. „Eine plötzliche Anbringung von Kälte auf die Haut unterdrückt die Function derſelben (Erkältung), kalter Trunk den organiſchen Willen der Verdauungsorgane und vermehrt dadurch den der Haut, und bringt Transſpiration hervor; eben ſo den kranken organiſchen Willen: Kälte unterdrückt Hautausſchläge" u. ſ. w. — S. 26. „Nimmt die Kälte in dem Maaße zu, daß ſie als nachtheilig in das Gemeingefühl tritt, ſo erwacht der organiſche Wille, Wärme zu erzeugen, in demſelben Maaße kräftiger: die durch die Kälte verminderte Vegetation iſt aber nicht im Stande dieſem Willen vollkommen zu genügen," u. ſ. w. — S. 33. „Fieber iſt die Theilnahme des ganzen Lebensproceſſes an einem kranken Willen, iſt alſo das im ganzen Lebensproceß, was Entzündung in den einzelnen Organen iſt: die Anſtrengung des Lebens etwas Beſtimmtes zu bilden, um dem kranken Willen Genüge zu leiſten und das Nachtheilige zu entfernen. — Wenn dieſes gebildet wird, ſo heißt das Kriſe oder Lyſe. Die erſte Perception des Schädlichen, welches den kranken Willen veranlaßt, wirkt eben ſo auf die Individualität, als das durch die Sinne appercipirte Schädliche wirkt, ehe wir das ganze Verhältniß deſſelben zu unſerer Individualität und die Mittel es zu entfernen, zur Vorſtellung gebracht haben. Es wirkt Schrecken und ſeine Folgen, Stillſtand des Lebesproceſſes im Parenchyma und zunächſt in dem der Außenwelt zugekehrten Theile desſelben, in der Haut und den die ganze Individualität (den äußern Körper) bewegenden Muskeln: Schauder, Froſt, Zittern, Gliederſchmerzen u. ſ. w. Der Unterſchied zwiſchen beiden iſt: daß in letzterem Falle das Schädliche ſogleich oder nach und nach, zu deutlichen Vorſtellungen kommt, weil es durch alle Sinne mit der Individualität verglichen, dadurch ſein Verhältniß zur Individualität beſtimmt und das Mittel die Individualität dagegen zu ſichern (Nichtachten, Fliehen, Abwehren), zu einem bewußten Willen gebracht werden kann; im erſtern Falle hingegen das Schädliche nicht zum Bewußtſein gelangt, und das Leben allein (hier die Heilkraft der Natur) Anſtrengungen macht, um das Schädliche zu entfernen und dadurch den kranken Willen zu befriedigen. Dieſes darf nicht als Gleichniß angeſehn werden, ſondern iſt die wahre Darſtellung der Manifeſtation des Lebens.“ — — S. 58. „Immer erinnere man ſich aber, daß hier die Kälte als ein heftiges Reizmittel wirkt, um den kranken Willen zu unterdrücken oder zu mäßigen, und ſtatt ſeiner einen natürlichen Willen der allgemeinen Wärmeerzeugung zu erwecken.“ — S. 59. „Anders verhält es ſich mit der vermehrten Venoſität oder dem kranken animalen Willen, wenn er vom Leben erregt wird, um einen andern kranken Zuſtand im Organiſmo zu heben oder zu erleichtern, alſo eine Metaſtaſe iſt. Hier veranlaßt nicht eine einzelne Aufregung des Lebens von Außen (Kontagium, Miasma, Ueberreizung oder Entziehung gewohnter Reize) den kranken Willen, der bald leicht, bald ſchwer zu befriedigen, durch Gegenreize moderirt werden kann; ſondern hier iſt die Veranlaſſung bleibend. Es iſt das im unbewußten animalen Leben, was Leidenſchaft im bewußten iſt: es iſt die Neigung des ganzen Lebens ſich einem unbefriedigten Willen hinzugeben und ihn in andern Organen zu manifeſtiren. — Wie die Leidenſchaft des Thieres mancherlei Muskelthätigkeiten erregt, Abſonderungen hervorbringt, andere Organe unthätig macht u. ſ. w. um einem unbefriedigten Willen zu genügen, ſo erregt oder unterdrückt das animal-vegetative Leben Thätigkeiten, um einen nicht befriedigten Willen zu manifeſtiren; wie die bewußte Leidenſchaft in den verſchiedenen Individuen oder den einzelnen Organen excitirend oder deprimirend ſeyn kann, ſo kann derſelbe unbefriedigte Wille in dem einen Individuo vermehrten Lebensproceß, in dem andern Unterdrückung einzelner Functionen hervorbringen; wie der lange ſchlummernde bewußte Wille durch äußere oder innere Veranlaſſung geweckt werden kann (Gedächtniß) ſo hat dieſer animal-vegetative Wille ſein Gedächniß. Ich ſah wirkliche Hydrophobie nach einer heftigen Erkältung ausbrechen, wo der unglückliche junge Mann 6—7 Jahre vorher von einem tollen Hunde gebiſſen war; ein Blutbrechen ſah ich dreimal, nach einem Zwiſchenraum von ſieben Jahren, regelmäßig zurückkehren. Alle periodiſche Krankheiten ſind nichts anderes; auch die Unfähigkeit von manchen Kontagien zum zweiten Male affizirt zu werden, iſt ein ſolches unbewußtes Gedächtniß. Dieſes iſt kein Gleichniß, ſondern es iſt die Grundidee des einen Lebens, welches in allen ſeinen Manifeſtationen nur die Einheit des Individuums darzuſtellen und zu erhalten ſtrebt.“ —

Aehnliche Aeußerungen findet man faſt auf jeder Seite des Buches. In der zweiten der angeführten Schriften des Herrn Brandis miſcht er die Erklärung aus dem Willen, wahrſcheinlich aus der Rückſicht, daß ſie eigentlich metaphyſiſch iſt, nicht mehr ſo durchgängig ſeinen einzelnen Auseinanderſetzungen ein, behält ſie jedoch ganz und gar bei, ja ſpricht ſie an den Stellen, wo er ſie aufſtellt, um ſo beſtimmter und deutlicher aus. So redet er §§. 68 seqq: von einem „unbewußten Willen, welcher vom bewußten nicht zu trennen iſt," und welcher das primum mobile alles Lebens, der Pflanze wie des Thieres iſt, als in welchen das Beſtimmende aller Lebensproceſſe, Sekretionen u. ſ. w. ein in allen Organen ſich äußerndes Verlangen und Abſcheu iſt. — §. 71. „Alle Krämpfe beweiſen, daß die Manifeſtation des Willens ohne deutliches Vorſtellungsvermögen ſtatt haben kann." — §. 72. „Ueberall kommen wir auf eine urſprüngliche nicht mitgetheilte Thätigkeit, die bald vom erhabenſten humanen freien Willen, bald von thieriſchem Verlangen und Abſcheu, und bald von einfachen, mehr vegetativen Bedürfniſſen beſtimmt, in der Einheit des Individuums mehrere Thätigkeiten weckt, um ſich zu manifeſtiren." — S. 96. „Ein Schaffen, eine urſprüngliche, nicht mitgetheilte Thätigkeit manifeſtirt ſich bei jeder Lebensäußerung." — — — — „Der dritte Faktor dieſes individuellen Schaffens iſt der Wille, das Leben des Individuums ſelbſt." — — Die Nerven ſind Leiter dieſes individuellen Schaffens; vermittelſt ihrer werden Form und Miſchung nach Verlangen und Abſcheu verändert. — S. 97. „Die Aſſimilation des Fremden Stoffes — — — macht das Blut, — — — iſt kein Aufſaugen, noch Durchſchwitzen der organiſchen Materie, — — — ſondern überall iſt der eine Faktor der Erſcheinung der ſchaffende Wille, auf keine Art mitgetheilter Bewegung zurückzuführendes Leben." —

Wenn ich glaubte, daß Herr Brandis mit meinem Werke bekannt geweſen wäre; ſo würde ich ſeiner Schriften hier nicht erwähnt haben, da ſolche alsdann keine Beſtätigung, ſondern nur eine Wiederholung, Anwendung und Ausführung meiner Lehre in dieſem Punkt ſeyn würden. Allein ich glaube mit Sicherheit annehmen zu können, daß er mich nicht gekannt hat: denn er erwähnt meiner nirgends. Hätte er mich aber gekannt; ſo würde die ſchriftſtelleriſche Redlichkeit durchaus erheiſcht haben, daß er den Mann, von dem er ſeinen Haupt- und Grund-Gedanken entlehnte, nicht verſchwiege, um ſo weniger, als er alsdann dieſen eine unverdiente Vernachläſſigung erleiden ſah, welche gerade als einem Unterſchleif günſtig hätte ausgelegt werden können. Daher traue ich ihm zu, daß er mich genannt haben würde. Inzwiſchen wird in unſern Tagen die ſchriftſtelleriſche Redlichkeit ſo oft bei Seite geſetzt *) daß, da Herr

---

*) So hat z. E. Herr Anton Roſas, o. ö. Profeſſor an der Univerſität zu Wien, im erſten Bande ſeines Handbuchs der Augenheilkunde, von 1830, aus meiner Abhandlung „über das Sehn und die Farben,“ von 1816, und zwar von S. 14—16 derſelben, ſeinen ganzen §. 507 wörtlich abgeſchrieben, ohne meiner dabei zu erwähnen, oder ſonſt durch irgend etwas merken zu laſſen, daß hier ein Anderer ſpricht als er. Schon hieraus erklärt ſich genügend, warum er in ſeinen Verzeichniſſen von 21 Schriften über die Farben und von 40 Schriften über die Phyſiologie des Auges, welche er §. 542 und §. 567 giebt, meine Abhandlung anzuführen ſich gehütet hat: allein dies war um ſo räthlicher, als er auch ſonſt ſehr Vieles aus ihr ſich zu eigen gemacht hat, ohne mich zu nennen. Z. B. §. 526, gilt was von „man“ behauptet wird, bloß von mir. Sein ganzer §. 527 iſt, nur nicht ganz wörtlich, ausgeſchrieben aus S. 59 und 60 meiner Abhandlung. Was er §. 535 ohne Weiteres mit „offenbar“ einführt, nämlich daß das Gelbe ¾ und das Violette ¼ der Thätigkeit des Auges ſei, iſt

Brandis mir nicht perſönlich bekannt iſt und ich daher bloß nach allgemeinen Regeln zu gehn habe, aus ihr

---

keinem Menſchen jemals „offenbar“ geweſen, als bis ich es „offenbart“ hatte, iſt auch, bis auf den heutigen Tag eine von Wenigen gekannte, von noch Wenigern zugeſtandene Wahrheit, und damit ſie ſo ohne weiteres „offenbar“ heißen könne, iſt noch mancherlei erfordert, unter Anderm daß ich begraben ſei: bis dahin muß ſogar die ernſtliche Prüfung der Sache aufgeſchoben bleiben, weil bei dieſer leicht wirklich offenbar werden könnte, daß die wahre Theorie der Farbe nicht die Neutoniſche, ſondern meine iſt; welches denn doch für die Mitlebenden nicht anders als kränkend ſeyn könnte: weshalb man, weislich und nach altem Brauch, die ernſtliche Prüfung der Sache noch die wenigen Jahre bis dahin aufſchiebt. Herr Roſas hat dieſe Politik nicht gekannt, ſondern weil von der Sache nirgends die Rede iſt, gemeint, er könne ſie de bonne prise erklären. Man ſieht, die Norddeutſche und die Süddeutſche Redlichkeit verſtehn einander noch nicht genugſam. — Ferner iſt der ganze Inhalt der §§. 538, 539, 540 im Buche des Herrn Roſas ganz aus meinem §. 13 genommen, ja meiſtentheils wörtlich daraus abgeſchrieben. Ein Mal ſieht er ſich aber doch gezwungen, meine Abhandlung zu citiren, nämlich §. 531, wo er für eine Thatſache einen Gewährsmann braucht. Beluſtigend iſt die Art, wie er ſogar die Zahlenbrüche, durch welche ich, in Folge meiner Theorie, ſämmtliche Farben ausdrücke, einführt. Nämlich dieſe ſich ſo ganz sans façon anzueignen, mag ihm doch verfänglich geſchienen haben: er ſagt alſo S. 308: „Wollten wir erſtgedachtes Verhältniß der Farben zum Weiß mit Zahlen ausdrücken und nähmen wir Weiß = 1 an; ſo ließe ſich beiläufig (wie bereits Schopenhauer that) folgende Proportion feſtſtellen: Gelb = $^3/_4$, Orange = $^2/_3$, Roth = $^1/_2$, Grün = $^1/_2$, Blau = $^1/_3$, Violett = $^1/_4$, Schwarz = 0.“ — Nun möchte ich doch wiſſen, wie ſich das ſo beiläufig thun ließe, ohne vorher meine ganze phyſiologiſche Farbentheorie erdacht zu haben, auf welche allein dieſe Zahlen ſich beziehen und ohne welche ſie unbenannte Zahlen ohne Bedeutung ſind, und vollends, wie jenes ſich thun ließe, wenn man, wie Herr Roſas, ſich zur Neutoniſchen Farbentheorie bekennt, mit der dieſe Zahlen in geradem Widerſpruch ſtehn; endlich, wie es zugeht, daß ſeit den Jahrtauſenden, daß Menſchen denken und ſchreiben, noch nie einem gerade dieſe allein der Schluß nicht ſicher wäre. — Nun aber kommt hinzu, daß es durchaus im eigenen litterariſchen Intereſſe

---

Brüche als Ausdrücke der Farben in den Sinn gekommen ſind, als bloß uns beiden, mir und Herrn Roſas? Denn daß er ſie ganz eben ſo aufgeſtellt haben würde, auch wenn ich es nicht zufällig 14 Jahre früher „bereits“ gethan hätte und ihm dadurch nur unnöthigerweiſe zuvorgekommen wäre, beſagen ſeine obigen Worte, aus denen man ſieht, daß es dabei nur auf das „Wollen“ ankommt. — — Aber ich wollte froh ſeyn, wenn das Plagiat die größte Unredlichkeit wäre, welche die Deutſche Litteratur befleckt: es giebt deren viel mehr, viel tiefer eingreifende und verderblichere, zu welchen das Plagiat ſich verhält wie ein wenig pickpocketing zu Kapitalverbrechen. Jenen niedrigen, ſchnöden Geiſt meyne ich, vermöge deſſen das perſönliche Intereſſe der Leitſtern iſt, wo es die Wahrheit ſeyn ſollte, und unter der Maske der Einſicht die Abſicht redet: Achſelträgerei und Augendienerei ſind an der Tagesordnung, Tartüffiaden werden ohne Schminke aufgeführt, ja Kapuzinaden ertönen von der den Wiſſenſchaften geweihten Stätte: das ehrwürdige Wort Aufklärung iſt eine Art Schimpfwort geworden, die größten Männer des vorigen Jahrhunderts, Voltaire, Rouſſeau, Locke, Hume, werden verunglimpft, dieſe Heroen, dieſe Zierden und Wohlthäter der Menſchheit, deren über beide Hemiſphären verbreiteter Ruhm, wenn durch irgend etwas, nur noch dadurch verherrlicht werden kann, daß jederzeit und überall, wo Obſkuranten auftreten, ſolche ihre erbitterten Feinde ſind — und Urſache dazu haben. Litterariſche Faktionen und Brüderſchaften auf Tadel und Lob werden geſchloſſen und nun wird das Schlechte geprieſen und auspoſaunt, das Gute verunglimpft, oder auch, wie Göthe ſagt, „durch ein unverbrüchliches Schweigen ſekretirt. in welcher Art von Inquiſitionscenſur es die Deutſchen weit gebracht haben“ (Tag- und Jahreshefte, J. 1821.) Die Motive und Rückſichten aber, aus denen das Alles geſchieht, ſind zu niedriger Art, als daß ich mit ihrer Aufzählung mich befaſſen möchte. Welch ein weiter Abſtand iſt doch zwiſchen der von unabhängigen Gentlemen, der Sache wegen geſchriebenen Edinburgh' Review, welche ihr edles Motto: Judex damnatur, cum nocens absolvitur mit Ehren trägt, und den abſichtsvollen, rückſichtsvollen, verzagten, unredlichen deutſchen des Herrn Brandis gelegen hätte, mithin auch Sache der Klugheit war, ſich auf mich zu berufen. Denn die

---

Litteraturzeitungen, die, großentheils von Söldlingen des Geldes wegen fabrizirt, zum Motto haben ſollten: accedas socius, laudes, lauderis ut absens. — Jetzt, nach 21 Jahren, verſtehe ich was Göthe mir 1814 ſagte, in Berka, wo ich ihn beim Buch der Stael de l'Allemagne gefunden hatte und nun im Geſpräch darüber äußerte, ſie mache eine übertriebene Schilderung von der Ehrlichkeit der Deutſchen, wodurch Ausländer irre geleitet werden könnten. Er lachte und ſagte: „ja freilich, die werden den Koffer nicht anketten, und da wird er abgeſchnitten werden.“ Dann aber ſetzte er ernſt hinzu: „aber wenn man die Unredlichkeit der Deutſchen in ihrer ganzen Größe kennen lernen will, muß man ſich mit der deutſchen Litteratur bekannt machen.“ — Wohl! Allein unter allen Unredlichkeiten der deutſchen Litteratur iſt die empörendeſte die Zeitdienerei vorgeblicher Philoſophen. Zeitdienerei: das Wort, wenn ich es gleich dem Engliſchen nachbilde, bedarf keiner Erklärung, und die Sache keines Beweiſes: denn wer die Stirn hätte, ſie abzuleugnen, würde einen ſtarken Beleg zum Thema dieſer Anmerkung geben. Kant hat gelehrt, daß man den Menſchen nur als Zweck, nie aber als Mittel behandeln ſoll: daß die Philoſophie nur als Zweck nie aber als Mittel gehandhabt werden ſoll, glaubte er nicht erſt ſagen zu müſſen. Zeitdienerei läßt ſich zur Noth in jedem Kleide entſchuldigen, in der Kutte und dem Hermelin, nur nicht im Tribonion, dem Philoſophenmantel: denn wer dieſen anlegt, hat zur Fahne der Wahrheit geſchworen, und nun iſt, wo es ihren Dienſt gilt, jede andere Rückſicht, auf was immer es auch ſei, ſchmählicher Verrath. Darum iſt Sokrates dem Schierling und Bruno dem Scheiterhaufen nicht ausgewichen. Jene aber kann man mit einem Stück Brod ſeitabwärts locken. Ob ſie ſo kurzſichtig ſind, daß ſie nicht dort, ſchon ganz in der Nähe, die Nachwelt ſehn, bei der die Geſchichte der Philoſophie ſitzt und unerbittlich, mit ehernem Griffel und feſter Hand in ihr unvergängliches Buch zwei bittere Zeilen der Verdammung ſchreibt? oder ſieht ſie das nicht an? — freilich wohl, après moi le déluge läßt ſich zur Noth ſagen; jedoch après moi le mépris will nicht über die Lippen: ich glaube daher, daß ſie zu jener Richterin ſprechen werden: „ach, liebe Nachwelt und Geſchichte der Philoſophie, ihr ſeid im von ihm aufgeſtellte Grundlehre iſt eine ſo auffallende und paradoxe, daß ſchon ſein Göttinger Recenſent darüber verwundert iſt und nicht weiß, was er daraus machen ſoll: und eine ſolche hat Herr Brandis nicht durch Beweis oder Induction eigentlich begründet, noch ſie in ihrem Verhältniß zum Ganzen unſers Wiſſens von der Natur feſtgeſtellt, ſondern er hat ſie bloß behauptet und ſcheint hauptſächlich durch jene eigenthümliche Divinationsgabe, welche ausgezeichnete Aerzte am Krankenbette das Richtige erkennen und ergreifen lehrt, zu ihr gelangt zu ſeyn, ohne von den Gründen dieſer eigentlich metaphyſiſchen Wahrheit ſtrenge und methodiſche Rechenſchaft geben zu können; wenn er gleich ſehn mußte, wie ſehr ſie den beſtehenden Anſichten entgegen läuft. Hätte er nun meine Philoſophie gekannt, welche dieſelbe Wahrheit in weit größerem Umfang aufſtellt, ſie von der geſammten Natur geltend macht, ſie durch Beweis und Induction begründet, im Zuſammenhang mit der Kantiſchen Lehre, aus deren bloßem Zu-Ende-denken ſie hervorgeht; — wie willkommen hätte es ihm da ſeyn müſſen, ſich auf ſie berufen und an ſie lehnen zu können, um nicht mit einer unerhörten Behauptung, die bei ihm doch nur Behauptung bleibt, allein dazuſtehen. Dieſes ſind die Gründe, aus welchen ich glaube, als ausgemacht annehmen zu dürfen, daß Herr Brandis mein Werk wirklich nicht gekannt hat.

Irrthum, wenn ihr es mit uns ernſtlich nehmt: wir ſind ja gar nicht Philoſophen, bewahre der Himmel! nein, bloße Philoſophieprofeſſoren, bloße Staatsdiener, bloße Spaaß-Philoſophen! es iſt, wie wenn ihr die in Pappe geharniſchten Theater-Ritter ins wirkliche Turnier ſchleppen wolltet." Da wird wohl die Richterin ein Einſehen haben, alle jene Namen durchſtreichen und ihnen das beneficium perpetui silentii angedeihen laſſen.

Ich füge jetzt einige Erläuterungen des durch Herrn Brandis beſtätigten Theiles meiner Lehre hinzu, an welche ich noch einige andere demſelben von Seiten der Phyſiologie gewordene Beſtätigungen knüpfen werde.

Die drei von Kant in der transſcendentalen Dialektik unter dem Namen der Ideen der Vernunft kritiſirten und demzufolge in der theoretiſchen Philoſophie beſeitigten Annahmen haben, bis zu der durch dieſen großen Mann hervorgebrachten gänzlichen Umgeſtaltung der Philoſophie, der tiefern Einſicht in die Natur ſich jederzeit hinderlich erwieſen. Für den Gegenſtand unſerer gegenwärtigen Betrachtung war ein ſolches Hinderniß die Idee der Seele, dieſes metaphyſiſchen Weſens, in deſſen abſoluter Einfachheit Erkennen und Wollen ewig unzertrennlich Eins, verbunden und verſchmolzen waren. So lange ſie beſtand, konnte keine philoſophiſche Phyſiologie zu Stande kommen; um ſo weniger, als mit ihr zugleich auch ihr Korrelat, die reale und rein paſſive Materie, als Stoff des Leibes, nothwendig geſetzt werden mußte. Sie eben war Schuld, daß am Anfang des vorigen Jahrhunderts der berühmte Chemiker und Phyſiolog Stahl die Wahrheit verfehlen mußte, welcher er ganz nahe gekommen war und ſie erreicht haben würde, wenn er an die Stelle der anima rationalis, den nackten, noch erkenntnißloſen Willen, der allein metaphyſiſch iſt, hätte ſetzen können. Allein unter dem Einfluß jener Vernunftidee konnte er nichts anderes lehren, als daß es jene einfache, vernünftige Seele ſei, welche den Körper ſich baue und alle inneren, organiſchen Funktionen deſſelben lenke und vollzöge, dabei aber doch, obſchon Erkennen die Grundbeſtimmung und gleichſam die Subſtanz ihres Weſens ſei, nichts von dem

Allen wiſſe und erfuhre. Darin lag etwas Abſurdes, welches die Lehre ſchlechterdings unhaltbar machte. Sie wurde verdrängt durch Hallers Irritabilität und Senſibilität, die zwar rein empiriſch aufgefaßt, dafür aber auch zwei qualitates occultae ſind, bei denen die Erklärung zu Ende iſt. Die Bewegung des Herzens und der Eingeweide wurde jetzt der Irritabilität zugeſchrieben. Die anima rationalis aber blieb ungekränkt in ihren Ehren und Würden, als ein fremder Gaſt im Hauſe des Leibes. — „Die Wahrheit ſteckt tief im Brunnen," — hat Demokritos geſagt, und die Jahrtauſende haben es ſeufzend wiederholt: aber es iſt kein Wunder; wenn man, ſobald ſie heraus will, ihr auf die Finger ſchlägt.

Der Grundzug meiner Lehre, welcher ſie zu allen andern in Gegenſatz ſtellt, iſt die gänzliche Sonderung des Willens von der Erkenntniß, welche beide alle mir vorhergegangenen Philoſophen als unzertrennlich, ja den Willen als durch die Erkenntniß, die der Grundſtoff unſers geiſtigen Weſens ſei, bedingt und ſogar meiſtens als eine bloße Funktion derſelben anſahen. Jene Trennung aber, jene Zerſetzung des ſo lange untheilbar geweſenen, einfachen Ichs oder Seele, in zwei heterogene Beſtandtheile, iſt für die Philoſophie das, was die Zerſetzung des Waſſers für die Chemie geweſen iſt; wenn dies auch erſt ſpät erkannt werden wird. Bei mir iſt das Ewige, Unzerſtörbare im Menſchen, welches eben das Lebensprincip in ihm iſt, nicht die Seele, ſondern, mir einen chemiſchen Ausdruck zu geſtatten, die Baſis der Seele, und dieſe iſt der Wille. Die ſogenannte Seele iſt ſchon zuſammengeſetzt: ſie iſt die Verbindung des Willens mit dem νοῦς, Intellekt. Dieſer Intellekt iſt das Sekundäre, iſt das posterius des Organismus und durch dieſen bedingt: denn er iſt eine bloße Gehirnfunktion. Der Wille hingegen iſt primär, iſt das prius des Organismus und dieſer durch ihn bedingt. Denn der Wille iſt dasjenige Weſen an ſich, welches ſich erſt in der Vorſtellung (jener bloßen Gehirnfunktion) als ein ſolcher organiſcher Leib darſtellt. Daher, wie die Aktionen des Leibes nur die in der Vorſtellung ſich abbildenden einzelnen Akte des Willens ſind, ſo iſt auch ihr Subſtrat, die Geſtalt dieſes Leibes, ſein Bild im Ganzen; und in allen organiſchen Funktionen deſſelben, eben ſo gut wie in deſſen äußern Aktionen, iſt der Wille das agens. Die wahre Phyſiologie, auf ihrer Höhe, weiſt das Geiſtige im Menſchen (die Erkenntniß) als Produkt ſeines Phyſiſchen nach; und das hat, wie kein Andrer, Cabanis geleiſtet: aber die wahre Metaphyſik belehrt uns, daß dieſes Phyſiſche ſelbſt bloßes Produkt, oder vielmehrErſcheinung eines Geiſtigen (des Willens) ſei, und daß die Materie ſelbſt durch die Vorſtellung bedingt ſei, in welcher allein ſie exiſtirt. Ich ſetze alſo erſtlich den Willen, als Ding an ſich, völlig Urſprüngliches; zweitens ſeine bloße Sichtbarkeit, Objektität, den Leib; und drittens die Erkenntniß, als bloße Funktion eines Theils dieſes Leibes. Allein dieſe Funktion bedingt wieder die ganze Welt als Vorſtellung, mithin auch den Leib ſelbſt, ſofern er anſchauliches Objekt iſt, ja die Materie überhaupt, als welche nur in der Vorſtellung vorhanden iſt. Die Erkenntniß und die Materie (Subjekt und Objekt) ſind alſo nur relativ für einander da und machen die Erſcheinung aus. Mithin ſteht, durch meine Fundamentalveränderung, die Sache ſo, wie ſie noch nie geſtanden hat.

Wenn er nach Außen ſchlägt, nach Außen wirkt, auf einen erkannten Gegenſtand gerichtet, mithin durch das Medium der Erkenntniß hindurch gegangen iſt, — da erkennen Alle als das hier Thätige den Willen, und da erhält er ſeinen Namen. Allein er iſt es nicht weniger, welcher in den jenen äußern Handlungen als Bedingung vorhergängigen innern Proceſſen, die das organiſche Leben und ſein Subſtrat ſchaffen und erhalten, thätig iſt, und auch Blutumlauf, Sekretion und Verdauung ſind ſein Werk; (wie der Empiriker Brandis ganz richtig erkannt hat.) Aber eben weil man ihn nur da erkannte, wo er das Individuum, von dem er ausgeht, verlaſſend, ſich auf die Auſſenwelt, welche nunmehr gerade zu dieſem Behuf ſich als Anſchauung darſtellt, richtet, hat man die Erkenntniß für ſeine weſentliche Bedingung, ſein alleiniges Element, ja ſogar für den Stoff, aus welchem er beſtehe, gehalten und damit das größte ὕστερον πρότερον begangen, welches je geweſen.

Vor allen Dingen aber muß man Wille von Willkühr zu unterſcheiden wiſſen und einſehn, daß jener ohne dieſe beſtehn kann; was freilich meine ganze Philoſophie vorausſetzt. Willkühr heißt der Wille da, wo ihn Erkenntniß beleuchtet, und daher Motive, alſo Vorſtellungen, die ihn bewegenden Urſachen ſind. Dieſe, weil ihre Einwirkung nicht an den Kontakt gebunden iſt, können ihre Wirkungskräfte auf den Willen gegen einander meſſen, d. h. geſtatten eine gewiſſe Wahl; welche beim Thiere auf den engen Geſichtskreis des ihm anſchaulich Vorliegenden beſchränkt iſt, beim Menſchen hingegen den weiten Umkreis des für ihn Denkbaren zum Spielraum hat. Demnach bezeichnet man als willkührlich die Bewegungen, welche nicht, wie die der unorganiſchen Körper, auf Urſachen im engſten Sinn des Worts erfolgen, auch nicht auf bloße *Reize*, wie die der Pflanzen, ſondern auf *Motive*. Dieſe aber ſetzen **Erkenntniß** voraus, als welche das *Medium der Motive* iſt, durch welches hindurch die Kauſalität ſich hier bethätigt, ihrer ganzen ſonſtigen Nothwendigkeit jedoch unbeſchadet. Der Unterſchied zwiſchen willkührlichen und unwillkührlichen Bewegungen betrifft demnach nicht das Weſentliche und Primäre, welches in beiden der Wille iſt; ſondern bloß das Sekundäre, die Hervorrufung der Aeuſſerung des Willens; ob nämlich dieſe am Leitfaden der eigentlichen Urſachen, oder der Reize, oder der Motive, d. h. der durch die Erkenntniß hindurchgegangenen Urſachen, geſchieht. Im menſchlichen Bewußtſeyn, wo nicht, wie im thieriſchen, bloß anſchauliche Vorſtellungen, ſondern abſtrakte Begriffe vorhanden ſind, die, vom Zeitunterſchied unabhängig, zugleich und neben einander wirken, wodurch Ueberlegung, d. h. Konflikt der Motive, möglich geworden iſt, tritt Willkuhr im engſten Sinn des Worts ein, die ich Wahlentſcheidung genannt habe, welche jedoch nur darin beſteht, daß das für den gegebenen individuellen Charakter *mächtigſte* Motiv die andern überwindet und die That beſtimmt, wie Stoß vom ſtärkern Gegenſtoß überwältigt wird; wobei alſo der Erfolg immer noch mit eben der Nothwendigkeit eintritt, wie die Bewegung des geſtoſſenen Steins. Hierüber ſind alle große Denker aller Zeiten einig und entſchieden, eben ſo gewiß als der große Hauſe daſſelbe nie einſehn wird, nie die große Wahrheit faſſen wird, daß das Werk unſrer Freiheit nicht in den einzelnen Handlungen, ſondern in unſerm Daſeyn und Weſen ſelbſt zu ſuchen iſt. Demnach iſt das vermeinte liberum arbitrium indifferentiae, als unterſcheidendes Merkmal der vom *Willen* ausgehenden Bewegungen, durchaus unzuläſſig: denn es iſt eine Behauptung der Möglichkeit von Wirkungen ohne Urſachen.

Sobald man alſo dahin gelangt iſt, Wille von Willkühr zu unterſcheiden und letztere als eine beſondere Gattung oder Erſcheinungsart des erſteren zu betrachten, wird man keine Schwierigkeit finden, den Willen auch in erkenntnißloſen Vorgängen zu erblicken. Daß alle Bewegungen unſers Leibes, auch die bloß vegetativen und organiſchen, vom Willen ausgehn, beſagt alſo keineswegs, daß ſie willkührlich ſind: denn das würde heißen, daß ſie von Motiven veranlaßt würden: Motive aber ſind Vorſtellungen und deren Sitz iſt das Gehirn: nur die Theile, welche von ihm Nerven erhalten, können von ihm aus, mithin auf Motive bewegt werden: und dieſe Bewegung allein heißt willkührlich. Die der innern Oekonomie des Organismus hingegen wird durch Reize gelenkt, wie die der Pflanzen; nur daß die Komplikation des thieriſchen Organismus, wie ſie ein äußeres Senſorium zur Auffaſſung der Außenwelt und Reaktion des Willens auf dieſelbe nöthig machte, auch ein Cerebrum abdominale, das ſympathiſche Nervenſyſtem, erforderte, um eben ſo die Reaktion des Willens auf die innern Reize zu dirigiren. Erſteres kann dem Miniſterio des Aeußern, letzteres dem des Innern verglichen werden: der Wille aber bleibt der Selbſtherrſcher, der überall gegenwärtig iſt.

Die neuern Fortſchritte der Phyſiologie haben außer Zweifel geſetzt, daß nicht bloß die von Bewußtſeyn begleiteten äußeren Handlungen (functiones animales) ſondern auch die völlig unbewußt vorgehenden Lebensproceſſe (functiones vitales et naturales) durchgängig unter Leitung des Nervenſyſtems ſtehn, und der Unterſchied, in Hinſicht auf das Bewußtwerden, bloß darauf beruht, daß die erſteren durch Nerven gelenkt werden, die vom Gehirn ausgehn, die letzteren aber durch Nerven die nicht direkt mit jenem, hauptſächlich nach Außen gerichteten Hauptcentrum des Nervenſyſtems kommuniziren, dagegen aber mit untergeordneten, kleinen Centris, den Nervenknoten, Ganglien und ihren Verflechtungen, welche gleichſam als Statthalter den verſchiedenen Provinzen des Nervenſyſtems vorſtehn und die innern Vorgänge auf innere Reize leiten, wie das Gehirn die äußern Handlungen auf äußere Motive; welche alſo Eindrücke des Innern empfangen und darauf angemeſſen reagiren, wie das Gehirn Vorſtellungen erhält und darauf beſchließt; nur daß jegliches von jenen auf einen engern Wirkungskreis beſchränkt iſt. Hierauf beruht die vita propria jedes Syſtems, hinſichtlich auf welche ſchon van Helmont ſagte, daß jedes Organ gleichſam ſein eigenes Ich habe. Hieraus iſt auch das fortdauernde Leben abgeſchnittener Theile erklärlich, bei Inſekten, Reptilien und andern niedrig ſtehenden Thieren, deren Gehirn kein großes Uebergewicht über die Ganglien einzelner Theile hat. Wiſſen wir nun aus der ſicherſten Erfahrung, daß in den von Bewußtſeyn begleiteten und vom Hauptcentro des Nervenſyſtems dirigirten Aktionen das eigentliche Agens der uns im unmittelbarſten Bewußtſeyn und auf ganz andere Art als die Außenwelt bekannte Wille iſt; ſo können wir doch nicht wohl umhin anzunehmen, daß die von eben jenem Nervenſyſtem ausgehenden, aber unter der Leitung ſeiner untergeordneten Centra ſtehenden Aktionen, welche den Lebensproceß fortdauernd im Gange erhalten, ebenfalls Aeußerungen des Willens ſind; zumal da uns die Urſache, weshalb ſie nicht wie jene von Bewußtſeyn begleitet ſind, vollkommen bekannt iſt: daß nämlich das Bewußtſeyn ſeinen Sitz im Gehirn hat und daher auf ſolche Theile beſchränkt iſt, deren Nerven zum Gehirn gehn, und auch bei dieſen wegfällt, wenn ſie durchſchnitten werden: hiedurch iſt der Unterſchied des Bewußten und Unbewußten, und mit ihm der des Willkührlichen und Unwillkührlichen in den Bewegungen des Leibes vollkommen erklärt, und kein Grund bleibt übrig, zwei ganz verſchiedene Urquellen der Bewegung anzunehmen; zumal da principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda. Dies Alles iſt ſo einleuchtend, daß, bei unbefangener Ueberlegung, von dieſem Standpunkt aus, es faſt als abſurd erſcheint, den Leib zum Diener zweier Herren machen zu wollen, indem man ſeine Aktionen aus zwei grundverſchiedenen Urquellen ableitet und nun die Bewegung der Arme und Beine, der Augen, der Lippen, der Kehle, Zunge und Lunge, der Geſichts- und Bauch-Muskeln dem Willen zuſchreibt; hingegen die Bewegung des Herzens, der Adern, die periſtaltiſche Bewegung der Eingeweide, das Saugen der Darmzotten und der Drüſen, und alle den Sekretionen dienenden Bewegungen ausgehn läßt von einem ganz andern, uns unbekannten und ewig geheimen Princip, das man durch Namen, wie Vitalität, Lebenskraft, Bildungstrieb, die ſämmtlich ſo viel ſagen als x, bezeichnet.

Auch giebt es noch beſondere Belege dazu, daß die Bewegungen auf Reize (die unwillkührlichen) eben ſowohl als die auf Motive (die willkührlichen) vom Willen ausgehn: dahin gehören die Fälle, wo dieſelbe Bewegung bald auf Reiz bald auf Motiv erfolgt, wie z. B. die Verengerung der Pupille: ſie erfolgt auf Reiz, bei Vermehrung des Lichts; auf Motiv, ſo oft wir einen ſehr nahen und kleinen Gegenſtand genau zu betrachten uns bemühen, weil Verengerung der Pupille das deutliche Sehn in großer Nähe bewirkt, welches wir noch vermehren können, wenn wir durch ein mit einer Nadel in eine Karte geſtochenes Loch ſehn. Die gleiche Bewegung deſſelben Organs wird doch nicht abwechſelnd aus zwei grundverſchiedenen Quellen entſpringen. — Ferner wird die Einſicht, daß die ohne Bewußtſeyn vollzogenen vitalen und vegetativen Funktionen zum innerſten Triebwerk den Willen haben, auch noch durch die Betrachtung beſtätigt, daß ſelbſt die anerkannt willkührliche Bewegung eines Gliedes bloß das letzte Reſultat einer Menge ihr vorhergängiger Veränderungen im Innern dieſes Gliedes iſt, die eben ſo wenig als jene organiſchen Funktionen ins Bewußtſeyn kommen und doch offenbar das ſind, was zunächſt durch den Willen aktuirt wird und die Bewegung des Gliedes bloß zur Folge hat, dennoch aber unſerm Bewußtſeyn ſo fremd bleibt, daß die Phyſiologen es durch Hypotheſen zu finden ſuchen, der Art wie dieſe, daß Sehne und Muskelfaſer zuſammengezogen werden durch eine Veränderung im Zellgewebe des Muskels, welche durch einen Niederſchlag des in demſelben enthaltenen Blutdunſtes zu Blutwaſſer bewirkt wird, dieſe aber durch Einwirkung des Nerven, und dieſe — durch den Willen. Die zunächſt vom Willen ausgehende Veränderung kommt alſo auch hier nicht ins Bewußtſeyn, ſondern bloß ihr entferntes Reſultat, und ſelbſt dieſes eigentlich nur durch die räumliche Anſchauung des Gehirns, in welcher es ſich zuſammt dem ganzen Leibe darſtellt. Daß nun aber hiebei in jener aufſteigenden Kauſalreihe das letzte Glied der Wille ſei, würden die Phyſiologen nimmermehr auf dem Wege ihrer experimentalen Forſchungen und Hypotheſen erreicht haben; ſondern es iſt ihnen ganz anderweitig bekannt: das Wort des Räthſels wird ihnen von außerhalb der Unterſuchung zugeflüſtert, durch den glücklichen Umſtand, daß der Forſcher hier zugleich ſelbſt der zu erforſchende Gegenſtand iſt und dadurch das Geheimniß des innern Hergangs dies Mal erfährt; außerdem ſeine Erklärung eben auch, wie die jeder andern Erſcheinung, ſtehn bleiben müßte vor einer unerforſchlichen Kraft. Und umgekehrt würde, wenn wir zu jedem Naturphänomen dieſelbe innere Relation hätten, wie zu unſerem eigenen Organismus, die Erklärung jedes Naturphänomens und aller Eigenſchaften jedes Körpers zuletzt eben ſo zurücklaufen auf einen ſich darin manifeſtirenden Willen. Denn der Unterſchied liegt nicht in der Sache, ſondern nur in unſerm Verhältniß zur Sache. Ueberall wo die Erklärung des Phyſiſchen zu Ende läuft, ſtößt ſie auf ein Metaphyſiſches, und überall wo dieſes einer unmittelbaren Erkenntniß offen ſteht, wird ſich, wie hier, der Wille ergeben. — Daß die nicht vom Gehirn aus, nicht auf Motive, nicht willkührlich bewegten Theile des Organismus dennoch vom Willen belebt und beherrſcht werden, bezeugt auch ihre Mitleidenſchaft bei allen ungewöhnlich heftigen Bewegungen des Willens, d. h. Affekten und Leidenſchaften: das beſchleunigte Herzklopfen bei Freude oder Furcht, das Erröthen bei der Beſchämung, Erblaſſen beim Schreck, Weinen bei der Betrübniß, beſchleunigte Darmthätigkeit bei großer Angſt, Speichel im Munde bei erregter Leckerheit u. dgl. m.

Hingegen bleiben alle die innern Vorgänge und Veränderungen, welche bloß das Erkennen betreffen und den Willen außer dem Spiel laſſen, ſeien ſie auch noch ſo groß und wichtig, ohne Einfluß auf das Getriebe des Organismus, — bis auf dieſen, daß zu angeſtrengte und zu anhaltende Thätigkeit des Intellekts das Gehirn ermüdet, erſchöpft und endlich den Organismus untergräbt; welches abermals beſtätigt, daß das Erkennen ſekundärer Natur und bloß die organiſche Funktion eines Theils, ein Produkt des Lebens iſt, nicht aber der innere Kern unſers Weſens, nicht Ding an ſich, nicht metaphyſiſch, unkörperlich, ewig ſei, wie der Wille: dieſer ermüdet nicht, altert nicht, lernt nicht, vervollkommnet ſich nicht durch Uebung, iſt im Kinde was er im Greiſe iſt, ſtets Einer und derſelbe, und ſein Charakter in Jedem unveränderlich. Imgleichen iſt er, als das Weſentliche, auch das Konſtante und daher im Thiere wie in uns vorhanden: das Thier hat ſämmtliche Affekten des Menſchen: Freude, Trauer, Furcht, Zorn, Sehnſucht, Neid u. ſ. w., die große Verſchiedenheit beruht allein auf den Graden der Vollkommenheit des Intellekts. Doch das führt zu weit ab.

Nach den dargelegten einleuchtenden Gründen dafür, daß das urſprüngliche Agens im innern Getriebe des Organismus eben der Wille iſt, der die äußern Aktionen des Leibes leitet, und nur weil er hier der Vermittelung der nach Außen gerichteten Erkenntniß bedarf, in dieſem Durchgang durch das Bewußtſeyn, ſich als Wille zu erkennen giebt, wird es uns nicht wundern, daß außer Brandis auch einige andere Phyſiologen, auf dem bloß empiriſchen Wege ihres Forſchens, dieſe Wahrheit mehr oder weniger deutlich erkannt haben. **Meckel**, in ſeinem Archiv für die Phyſiologie (Bd. 5. S. 195—198) gelangt ganz empiriſch und völlig unbefangen zu dem Reſultat, daß das vegetative Leben, die Entſtehung des Embryo, die Aſſimilation der Nahrung, das Pflanzenleben, wohl eigentlich als Aeußerungen des Willens zu betrachten ſeyn möchten, ja daß ſogar das Streben des Magneten ſo einen Anſchein gebe. „Die Annahme“ ſagt er, „eines gewiſſen freien Willens bei jeder Lebensbewegung ließe ſich vielleicht rechtfertigen.“ — „Die Pflanze ſcheint freiwillig nach dem Lichte zu gehn,“ u. ſ. f. — Der Band iſt von 1819, wo mein Werk erſt kürzlich erſchienen war, und es iſt nicht wahrſcheinlich, daß es Einfluß auf ihn gehabt, oder ihm auch nur bekannt geweſen ſei: daher ich auch dieſe Aeuſſerungen zu den empiriſchen Beſtätigungen meiner Lehre rechne. — Auch **Burdach**, in ſeiner vortrefflichen Phyſiologie, Bd. 1. §. 259, S. 388, kommt ganz empiriſch zu dem Reſultat, daß „die Selbſtliebe eine allen Dingen ohne Unterſchied zukommende Kraft ſei:“ er weiſt ſie nach zunächſt in Thieren, dann in Pflanzen und endlich in lebloſen Körpern. Was iſt aber Selbſtliebe Anderes, als Wille ſein Daſeyn zu erhalten, Wille zum Leben? — Eine meine Lehre noch entſchiedener beſtätigende Stelle deſſelben Buchs werde ich unter der Rubrik „Vergleichende Anatomie“ anführen. — Daß die Lehre vom Willen als Princip des Lebens anfängt ſich auch im weitern Kreiſe der Arzneikunde zu verbreiten und bei ihren jüngern Repräſentanten Eingang findet, ſehe ich mit beſonderm Vergnügen aus den Theſen, welche Herr Dr. v. **Sigriz** bei ſeiner Promotion zu München im Auguſt 1835 vertheidigt hat und welche ſo anheben: 1. Sanguis est determinans formam organismi se evolventis. — 2. Evolutio organica determinatur vitae internae actione et voluntate.

Endlich iſt noch eine ſehr merkwürdige und unerwartete Beſtätigung dieſes Theiles meiner Lehre zu erwähnen, welche in neuerer Zeit Colebrook aus der uralten Hindoſtaniſchen Philoſophie mitgetheilt hat. In der Darſtellung der philoſophiſchen Schulen der Hindu, welche er im erſten Bande der Transactions of the Asiatic Society of Great-Britain, 1824, giebt, führt er S. 110, folgendes als Lehre der Sankhia-Schule an:*) „Wille (volition, Yatna) Willens-Anſtrengung oder -Aeußerung, iſt eine Selbſtbeſtimmung zum Handeln, welche Befriedigung gewährt. Wunſch iſt ihr Anlaß, und Wahrnehmung ihr Motiv. Man unterſcheidet zwei Arten wahrnehmbarer Willensanſtrengung: die, welche aus dem Wunſch entſpringt, der das Angenehme ſucht; und die, welche aus dem Abſcheu entſpringt, der das Widrige flieht. Noch eine andere Gattung, welche ſich der Empfindung und Wahrnehmung entzieht, aber auf welche aus der Analogie mit den willkührlichen Handlungen geſchloſſen wird, begreift die animaliſchen Funktionen, welche die unſichtbare Lebenskraft zur Urſache haben. (Another species, which escapes sensation or perception, but is inferred from analogy of spontaneous acts, comprises animal functions, having for a cause the vital unseen power.) Offenbar iſt „animaliſche Funktionen" hier nicht im phyſiologiſchen, ſondern im populären Sinn des Worts zu verſtehn: alſo wird hier unſtreitig das organiſche Leben aus dem Willen abgeleitet. — Auf der folgenden Seite ſteht eine etwas dunkle Stelle, die, wenn wörtlich verſtanden, einen Widerſpruch zu enthalten ſcheinen könnte, welches ich der immer noch ſehr unvollkommenen Kenntniß des Sanſkrit, aus dem ſie überſetzt iſt, zuſchreibe. Sie lautet: The body of an individual, with his limbs and organs of sense, is a result of a peculiar quality of his soul; since this is the cause of that individuals fruition, like a thing produced by his effort or volition. The peculiar quality of the soul, which does occasion its being invested with body, limbs and organs, is virtue or vice: for body and the rest are not the result of effort and volition. Ich überſetze ſie, wie ich denke, daß ſie verſtanden werden muß: „der Leib eines Menſchen, mit ſeinen Gliedern und Sinnesorganen, iſt das Reſultat einer beſondern Beſchaffenheit ſeiner Seele; da dieſer (Leib) die Urſache der Genüſſe dieſes Menſchen iſt, wie ein Ding, welches er durch ſeine Anſtrengung oder Willen hervorgebracht hätte. Jene beſondere Beſchaffenheit ſeiner Seele, welche macht, daß ſie mit einem Leibe, Gliedern und Organen bekleidet iſt, iſt ihre Tugend oder Laſter: denn der Leib nebſt Zubehör iſt nicht (wirklich) durch eine Anſtrengung und (abſichtlichen) Willensakt hervorgebracht.“

---

*) Ueberall wo ich Stellen aus Büchern in lebenden Sprachen anführe, überſetze ich ſie, citire jedoch nach dem Original, füge dieſes ſelbſt aber nur da hinzu, wo meine Ueberſetzung irgend einem Verdacht ausgeſetzt ſeyn könnte.

Meine Zurückführung der Lebenskraft auf Willen ſteht übrigens der alten Eintheilung derſelben in Kontraktilität (Reproduktionskraft) Irritabilität und Senſibilität durchaus nicht entgegen. Dieſe bleibt eine tiefgefaßte Unterſcheidung und giebt zu intereſſanten Betrachtungen Anlaß.

Die Reproduktionskraft, objektivirt im Zellgewebe, iſt der Hauptcharakter der Pflanze und iſt das Pflanzliche im Menſchen. Wenn ſie in ihm überwiegend vorherrſcht, vermuthen wir Phlegma, Langſamkeit, Trägheit, Stumpfſinn (Böotier); wiewohl dieſe Vermuthung nicht immer ganz beſtätigt wird. — Die Irritabilität, objektivirt in der Muskelfaſer, iſt der Hauptcharakter des Thieres, und iſt das Thieriſche im Menſchen. Wenn ſie in dieſem überwiegend vorherrſcht, pflegt ſich Behendigkeit, Thatkraft und Tapferkeit zu finden, alſo Tauglichkeit zu körperlichen Anſtrengungen und zum Kriege (Spartaner). Faſt alle warmblütigen Thiere und ſogar die Inſekten übertreffen an Irritabilität den Menſchen bei Weitem. — Die Senſibilität, objektivirt im Nerven, iſt der Hauptcharakter des Menſchen, und iſt das eigentlich Menſchliche im Menſchen. Kein Thier kann ſich hierin mit ihm auch nur entfernt vergleichen. Ueberwiegend vorherrſchend giebt ſie Genie (Athener). Demnach iſt der Menſch von Genie in höherem Grade Menſch. Hieraus iſt es erklärlich, daß einige Genies die übrigen Menſchen, mit ihren eintönigen Phyſiognomien und dem durchgängigen Gepräge der Alltäglichkeit, nicht für Menſchen haben anerkennen wollen: denn ſie fanden in ihnen nicht ihres Gleichen und geriethen in den natürlichen Irrthum, daß ihre eigene Beſchaffenheit die normale wäre. In dieſem Sinn ſuchte Diogenes mit der Laterne nach Menſchen; — der geniale Koheleth ſagt: „unter Tauſend habe ich einen Menſchen gefunden, aber kein Weib unter allen dieſen;" — und Gracian im Kritikon, vielleicht der größten und ſchönſten Allegorie die je geſchrieben, ſagt: „und das Wunderlichſte war, daß ſie im ganzen Land, ſelbſt in den volkreichſten Städten, keinen Menſchen antrafen; ſondern alles war bevölkert von Tigern, Wölfen, Katzen, Affen, Ochſen, Eſeln, Schweinen, — nirgends einen Menſchen! Erſt ſpät brachten ſie in Erfahrung, daß die wenigen vorhandenen Menſchen, um ſich zu bergen, ſich zurückgezogen hatten in jene Einöden, welche eigentlich die Wohnung der wilden Thiere hätten ſeyn ſollen“ (aus dem Gedächtniß citirt). In der That beruht auf demſelben Grunde der allen Genies eigene Hang zur Einſamkeit, als zu welcher ſowohl ihre Verſchiedenheit von den Uebrigen ſie treibt, als ihr innerer Reichthum ſie ausſtattet: denn von Menſchen, wie von Diamanten, taugen nur die ungemein großen zu Solitärs: die gewöhnlichen müſſen beiſammen ſeyn und in Maſſe wirken.

Zu den drei phyſiologiſchen Grundkräften ſtimmen auch die drei Gunas oder Grundeigenſchaften der Hindu. Tamas-Guna, Stumpfheit, Dummheit, entſpricht der Reproduktionskraft; — Rajas-Guna, Leidenſchaftlichkeit, der Irritabilität; — und Sattwa-Guna, Weisheit und Tugend, der Senſibilität. Wenn aber hinzugefügt wird, Tamas-Guna ſei das Loos der Thiere, Rajas-Guna der Menſchen, und Sattwa-Guna der Götter; ſo iſt dies mehr mythologiſch als phyſiologiſch geredet.

Vergleichende Anatomie.

Aus meinem Satze, daß Kants „Ding an ſich", oder das letzte Subſtrat jeder Erſcheinung, der Wille ſei, hatte ich nun aber nicht allein abgeleitet, daß auch in allen innern unbewußten Funktionen des Organismus der Wille das Agens ſei; ſondern ebenfalls, daß dieſer organiſche Leib ſelbſt nichts anderes ſei, als der in die Vorſtellung getretene Wille, der in der Erkenntnißform des Raums angeſchaute Wille ſelbſt. Demnach hatte ich geſagt, daß wie jeder einzelne momentane Willensakt ſofort, unmittelbar und unausbleiblich ſich in der äußern Anſchauung des Leibes als eine Aktion deſſelben darſtellt; ſo müſſe auch das Geſammtwollen jedes Thieres, der Inbegriff aller ſeiner Beſtrebungen, ſein getreues Abbild haben an dem ganzen Leibe ſelbſt, an der Beſchaffenheit ſeines Organismus, und zwiſchen den Zwecken ſeines Willens überhaupt und den Mitteln zur Erreichung derſelben, die ſeine Organiſation ihm darbietet, müſſe die allergenaueſte Uebereinſtimmung ſeyn. Oder kurz: der Geſammtcharakter ſeines Wollens müſſe zur Geſtalt und Beſchaffenheit ſeines Leibes in eben dem Verhältniſſe ſtehn, wie der einzelne Willensakt zur einzelnen ihn ausführenden Leibesaktion. — Auch dieſes haben, in neuerer Zeit, denkende Zootomen und Phyſiologen ihrerſeits und unabhängig von meiner Lehre als Thatſache erkannt und demnach a posteriori beſtätigt: ihre Ausſprüche darüber legen auch hier das Zeugniß der Natur für die Wahrheit meiner Lehre ab.

In dem vortrefflichen Kupferwerke: „über die Skelette der Raubthiere“ von Pander und d'Alton, 1822, heißt es S. 7: „Wie das Charakteriſtiſche der Knochenbildung aus dem Charakter der Thiere entſpringt; ſo entwickelt ſich dieſer dagegen aus den Neigungen und Begierden derſelben. — — — Dieſe Neigungen und Begierden der Thiere, die in ihrer ganzen Organiſation ſo lebendig ausgeſprochen ſind und wovon die Organiſation nur als das Vermittelnde erſcheint, können nicht aus beſondern Grundkräften erklärt werden, da der innere Grund nur aus dem allgemeinen Leben der Natur herzuleiten iſt.“ — Durch dieſe letzte Wendung beſagt der Verfaſſer eigentlich, daß er, wie jeder Naturforſcher, hier zu dem Punkt gelangt iſt, wo er ſtehn bleiben muß, weil er auf das Metaphyſiſche ſtößt, daß jedoch an dieſem Punkt das letzte Erkennbare, über welches hinaus die Natur ſich ſeinem Forſchen entzieht, Neigungen und Begierden, d. h. Wille war. „Das Thier iſt ſo, weil es ſo will,“ wäre der kurze Ausdruck für ſein letztes Reſultat.

Nicht minder ausdrücklich iſt das Zeugniß, welches der gelehrte und denkende Burdach für meine Wahrheit ablegt in ſeiner Phyſiologie Bd. 2, §. 474, wo er vom letzten Grund der Entſtehung des Embryo handelt. Leider darf ich nicht verſchweigen, daß der ſonſt ſo vortreffliche Mann gerade hier, zur ſchwachen Stunde und der Himmel weiß wie und wodurch verleitet, einige Phraſen aus jener völlig werthloſen, aufgedrungenen Pſeudo-Philoſophie anbringt, über den „Gedanken," der das Urſprüngliche (er iſt gerade das Allerletzte und Bedingteſte) jedoch „keine Vorſtellung" (alſo ein hölzernes Eiſen) ſei. Allein gleich darauf und unter dem wiederkehrenden Einfluß ſeines eigenen beſſern Selbſt, ſpricht er die reine Wahrheit aus S. 710: „das Gehirn ſtülpt ſich zur Netzhaut aus, weil das Centrale des Embryo die Eindrücke der Weltthätigkeit in ſich aufnehmen will; die Schleimhaut des Darmkanals entwickelt ſich zur Lunge, weil der organiſche Leib mit den elementaren Weltſtoffen in Verkehr treten will; aus dem Gefäßſyſtem ſproſſen Zeugungsorgane hervor, weil das Individuum nur in der Gattung lebt, und das in ihm begonnene Leben ſich vervielfältigen will." — Dieſer meiner Lehre ſo ganz gemäße Ausſpruch Burdachs erinnert an eine Stelle des uralten Mahabarata, die man von dieſem Geſichtspunkt aus wirklich für einen mythiſchen Ausdruck derſelben Wahrheit zu halten ſchwerlich umhin kann. Sie ſteht im 3ten Geſange der Epiſode Sundas und Upaſundas in Bopp's „Ardſchunas Reiſe zu Indras Himmel, nebſt andern Epiſoden des Mahabarata," 1824. Da hat Brama die Tilottama, das ſchönſte aller Weiber, geſchaffen und ſie umgeht die Verſammlung der Götter: Schiwas hat ſolche Begierde ſie anzuſchauen, daß, wie ſie ſucceſſive den Kreis umwandelt, ihm vier Geſichter, nach Maaßgabe ihres Standpunkts, alſo nach den vier Weltgegenden hin, entſtehn: darum wird Schiwas ſtets mit vier Geſichtern abgebildet. Auf gleiche Weiſe entſtehn, bei derſelben Gelegenheit, dem Indra unzählige Augen auf dem ganzen Leibe. — In Wahrheit iſt jedes Organ anzuſehn als der Ausdruck einer univerſellen, d. h. ein für alle Mal gemachten Willensäußerung, einer fixirten Sehnſucht, eines Willensaktes nicht des Individuums, ſondern der Species. Jede Thiergeſtalt iſt eine von den Umſtänden hervorgerufene Sehnſucht des Willens zum Leben: z. B. ihn ergriff die Sehnſucht, auf Bäumen zu leben, an ihren Zweigen zu hängen, von ihren Blättern zu zehren, ohne Kampf mit andern Thieren und ohne je den Boden zu betreten: dieſes Sehnen ſtellt ſich, endloſe Zeit hindurch, dar in der Geſtalt (Platoniſchen Idee) des Faulthiers. Gehn kann es faſt gar nicht, weil es nur auf Klettern berechnet iſt, hülflos auf dem Boden, iſt es behend auf den Bäumen, und ſieht ſelbſt aus wie ein bemooſter Aſt, damit kein Verfolger ſeiner gewahr werde. — Aber wir wollen jetzt die Sache etwas proſaiſcher und methodiſcher betrachten.

Die augenfällige, bis ins Einzelne herab ſich erſtreckende Angemeſſenheit jedes Thieres zu ſeiner Lebensart, zu den äußern Mitteln ſeiner Erhaltung und die überſchwängliche Kunſtvollkommenheit ſeiner Organiſation iſt der reichſte Stoff teleologiſcher Betrachtungen, denen der menſchliche Geiſt von jeher gern obgelegen hat, und die ſodann, auch auf die unbelebte Natur ausgedehnt, das Argument des phyſikotheologiſchen Beweiſes geworden ſind. Die ausnahmsloſe Zweckmäßigkeit, die offenbare Abſichtlichkeit in allen Theilen des thieriſchen Organismus kündigt zu deutlich an, daß hier nicht blinde Naturkräfte, ſondern ein Wille thätig geweſen ſei, als daß es je hätte im Ernſt verkannt werden können. Nun aber konnte man, empiriſcher Kenntniß und Anſicht gemäß, das Wirken eines Willens ſich nicht anders denken, denn als ein vom Erkennen geleitetes. Denn bis zu mir hielt man, wie ſchon unter der vorigen Rubrik erörtert worden, Wille und Erkenntniß für ſchlechthin unzertrennlich, ja ſah den Willen als eine bloße Operation der Erkenntniß, dieſer vermeinten Baſis alles Geiſtigen, an. Demzufolge mußte, wo Wille wirkte, Erkenntniß ihn leiten, folglich auch hier ihn geleitet haben. Das Medium der Erkenntniß aber, die als ſolche weſentlich nach Außen gerichtet iſt, bringt es mit ſich, daß ein mittelſt derſelben thätiger Wille nur nach Auſſen, alſo nur von einem Weſen auf das andere wirken kann. Deshalb ſuchte man den Willen, deſſen unverkennbare Spuren man gefunden hatte, nicht da, wo man dieſe fand, ſondern verſetzte ihn nach Außen und machte das Thier zum Produkt eines ihm fremden, von Erkenntniß geleiteten Willens, welche Erkenntniß alsdann eine ſehr deutliche, ein durchdachter Zweckbegriff geweſen ſeyn und dieſer der Exiſtenz des Thieres vorhergegangen und mit ſammt dem Willen, deſſen Produkt das Thier iſt, außer ihm gelegen haben mußte. Demnach hätte das Thier früher in der Vorſtellung als in der Wirklichkeit exiſtirt. Dies iſt die Baſis des Gedankenganges, auf welchem der phyſikotheologiſche Beweis beruht. Dieſer Beweis aber iſt nicht ein bloßes Schulſophisma, wie der ontologiſche, auch trägt er nicht, wie der kosmologiſche, einen unermüdlichen natürlichen Widerſacher in ſich ſelbſt, an demſelben Geſetz der Kauſalität, dem er ſein Daſeyn verdankt: ſondern er iſt wirklich für den Gebildeten das, was der keraunologiſche für das Volk, und hat eine ſo große, ſo mächtige Scheinbarkeit, daß ſogar die eminenteſten und zugleich unbefangenſten Köpfe tief darin verſtrickt waren, z. B. Voltaire, der nach anderweitigen Zweifeln jeder Art immer darauf zurückkommt, keine Möglichkeit abſieht darüber hinauszugelangen, ja ſeine Evidenz faſt einer mathematiſchen gleich ſetzt. Nur Hume's Beſonnenheit und Scharfſinn hielt auch hier Stich: dieſer ächte Vorläufer Kants macht in ſeinen ſo leſenswerthen Dialogues on natural religion, (part 7, und an andern Stellen) darauf aufmerkſam, wie doch eigentlich gar keine Aehnlichkeit ſei zwiſchen den Werken der Natur und denen einer nach Abſicht wirkenden Kunſt. Deſto herrlicher glänzt nun hier Kants Verdienſt, ſowohl in der Kritik der Urtheilskraft als in der der reinen Vernunft. Indeſſen beſchränkt er ſich auch hier auf die Negative: dieſe aber thut ihre volle Wirkung immer erſt dann, wann ſie durch eine richtige Poſitive ergänzt worden: est enim verum index sui et falsi. Spin. — Uebrigens läßt ſich der phyſikotheologiſche Beweis ſchon durch die empiriſche Bemerkung entkräften, daß die Werke der thieriſchen Kunſttriebe, daß Netz der Spinne, der Zellenbau der Bienen u. ſ. w. durchaus beſchaffen ſind, als wären ſie in Folge eines Zweckbegriffs, weitreichender Vorſicht und vernünftiger Ueberlegung entſtanden, während ſie offenbar das Werk eines blinden Triebes, d. h. eines nicht von Erkenntniß geleiteten Willens ſind: woraus folgt, daß der Schluß von ſolcher Beſchaffenheit auf ſolche Entſtehungsart, wie überall der Schluß von der Folge auf den Grund, nicht ſicher iſt.

Gehen wir nun etwas näher ein auf die oben erwähnte Angemeſſenheit der Organiſation jedes Thiers zu ſeiner Lebensweiſe und den Mitteln ſich ſeine Exiſtenz zu erhalten; ſo entſteht zunächſt die Frage, ob die Lebensweiſe ſich nach der Organiſation, oder dieſe nach jener gerichtet habe. Auf den erſten Blick ſcheint jenes das Richtigere, da der Zeit nach die Organiſation der Lebensweiſe vorhergeht, und man meint, das Thier habe die Lebensweiſe ergriffen, zu der ſein Bau ſich am beſten eignete, und habe ſeine vorgefundenen Organe beſtens benutzt, der Vogel fliege, weil er Flügel hat, der Stier ſtoße, weil er Hörner hat; nicht umgekehrt. Allein dann bleibt unerklärt, wie die ganz verſchiedenen Theile ſeines Organismus ſämmtlich ſeiner Lebensweiſe genau entſprechen, kein Organ das andere ſtört, vielmehr jedes das andere unterſtützt, auch keines unbenutzt bleibt und kein untergeordnetes Organ zu einer andern Lebensweiſe beſſer taugen würde, während allein die Hauptorgane die Lebensweiſe beſtimmt hätten, die das Thier wirklich führt; vielmehr jeder Theil des Thieres ſowohl jedem andern, als ſeiner Lebensweiſe auf das genaueſte entſpricht, z. B. die Klauen jedesmal geſchickt ſind, den Raub zu ergreifen, den die Zähne zu zerfleiſchen und zu zerbrechen taugen und den der Darmkanal zu verdauen vermag, und die Bewegungsglieder geſchickt ſind, dahin zu tragen, wo jener Raub ſich aufhält, und kein Organ je unbenutzt bleibt. So z. B. hat der Ameiſenbär nicht nur an den Vorderfüßen lange Klauen, um die Termitenneſter aufzureißen, ſondern auch zum Eindringen in dieſelben eine lange cylinderförmige Schnauze, mit kleinem Maul und eine lange, fadenförmige, mit klebrigem Schleim bedeckte Zunge, die er tief in die Termitenneſter hineinſteckt und ſie darauf mit jenen Inſekten beklebt zurückzieht; hingegen hat er keine Zähne, weil er keine braucht. Der Hals der Vögel, wie der Quadrupeden, iſt in der Regel ſo lang wie ihre Beine, damit ſie ihr Futter von der Erde erreichen können, aber bei Schwimmvögeln oft viel länger, weil dieſe ſchwimmend ihre Nahrung unter der Waſſerfläche hervorholen. Sumpfvögel haben unmäßig hohe Beine, um waten zu können, ohne zu ertrinken oder naß zu werden, und demgemäß Hals und Schnabel ſehr lang, letztern ſtark oder ſchwach, je nachdem er Reptilien, Fiſche oder Gewürme zu zermalmen hat, und dem entſprechen auch ſtets die Eingeweide: dagegen haben die Sumpfvögel weder Krallen, wie die Raubvögel, noch Schwimmhäute, wie die Enten: denn die lex parsimoniae naturae geſtattet kein überflüſſiges Organ. Gerade dieſes Geſetz zuſammengenommen damit, daß andrerſeits keinem Thier je ein Organ abgeht, welches ſeine Lebensweiſe erfordert, ſondern alle, auch die verſchiedenartigſten, übereinſtimmen und wie berechnet ſind auf eine ganz ſpeciell beſtimmte Lebensweiſe, auf das Element, in welchem ſein Raub ſich aufhält, auf das Verfolgen, auf das Beſiegen, auf das Zermalmen und Verdauen deſſelben, beweiſt, daß die Lebensweiſe, die das Thier, um ſeinen Unterhalt zu finden, führen wollte, es war, die ſeinen Bau beſtimmte, — nicht aber umgekehrt; und daß die Sache gerade ſo ausgefallen iſt, wie wenn eine Erkenntniß der Lebensweiſe und ihrer äußern Bedingungen dem Bau vorausgegangen wäre und jedes Thier demgemäß ſich ſein Rüſtzeug ausgewählt hätte, ehe es ſich verkörperte; nicht anders als wie ein Jäger, ehe er ausgeht, ſein geſammtes Rüſtzeug, Flinte, Schrot, Pulver, Jagdtaſche, Hirſchfänger und Kleidung, gemäß dem Wilde wählt, welches er erlegen will: er ſchießt nicht auf die wilde Sau, weil er eine Büchſe trägt; ſondern er nahm die Büchſe und nicht die Vogelflinte, weil er auf wilde Säue ausging: und der Stier ſtößt nicht, weil er eben Hörner hat; ſondern weil er ſtoßen will, hat er Hörner. Nun kommt aber, den Beweis zu ergänzen, noch hinzu, daß bei vielen Thieren, während ſie noch im Wachsthum begriffen ſind, die Willensbeſtrebung, der ein Glied dienen ſoll, ſich äußert, ehe noch das Glied ſelbſt vorhanden iſt, und alſo ſein Gebrauch ſeinem Daſeyn vorhergeht. So ſtoßen junge Böcke, Widder, Kälber mit dem bloßen Kopf, ehe ſie noch Hörner haben: der junge Eber haut an den Seiten um ſich, während die Hauer, welche der beabſichtigten Wirkung entſprächen, noch fehlen: hingegen braucht er nicht die kleineren Zähne, welche er ſchon im Maule hat und mit denen er wirklich beißen könnte. Alſo ſeine Vertheidigungsart richtet ſich nicht nach der vorhandenen Waffe, ſondern umgekehrt. Dies hat ſchon Galenus bemerkt (De usu partium anim.: I, 1.). Wir erhalten hiedurch die vollkommene Gewißheit, daß der Wille nicht als ein Hinzugekommenes, etwan aus der Erkenntniß Hervorgegangenes, die Werkzeuge benutzt, die er gerade vorfindet, die Theile gebraucht, weil eben ſie und keine andere daſind; ſondern daß das Erſte und Urſprüngliche das Streben iſt, auf dieſe Weiſe zu leben, auf ſolche Art zu kämpfen; welches Streben ſich darſtellt nicht nur im Gebrauch, ſondern ſchon im Daſeyn der Waffe, ſoſehr, daß jener oft dieſem vorhergeht und dadurch anzeigt, daß weil das Streben da iſt, die Waffe ſich einſtellt; nicht umgekehrt: und ſo mit jedem Theil überhaupt. Das Reſultat iſt: nach dem Willen jedes Thiers hat ſich ſein Bau gerichtet.

Dieſe Wahrheit dringt ſich dem denkenden Zoologen und Zootomen mit ſolcher Evidenz auf, daß er, wenn nicht zugleich ſein Geiſt durch eine tiefere Philoſophie geläutert iſt, dadurch zu ſeltſamen Irrthümern verleitet werden kann. Dies iſt nun wirklich einem Zoologen erſten Ranges begegnet, dem unvergeßlichen de Lamarck, der durch die Auffindung der ſo tief gefaßten Eintheilung der Thiere in Vertebrata und Nonvertebrata ſich ein unſterbliches Verdienſt erworben hat. In ſeiner Philosophie zoologique, Vol. I. c. 7 und in ſeiner Hist. nat. des animaux sans vertèbres, Vol. I. introd. S. 180–212, behauptet er in ganzem Ernſt und bemüht ſich ausführlich darzuthun, daß die Geſtalt, die eigenthümlichen Waffen und nach Auſſen wirkende Organe jeder Art, jeglicher Thierſpecies, keineswegs bei ihrem Urſprung ſchon vorhanden geweſen, ſondern erſt in Folge der Willensbeſtrebungen des Thiers, welche die Beſchaffenheit ſeiner Lage und Umgebung hervorrief, durch ſeine eigenen wiederholten Anſtrengungen und daraus entſprungenen Gewohnheiten, allmälig im Laufe der Zeit und durch die fortgeſetzte Generation entſtanden ſind. So, ſagt er, haben ſchwimmende Vögel und Säugethiere erſt dadurch, daß ſie beim Schwimmen die Zehen auseinander ſtreckten allmälig Schwimmhäute erhalten; Sumpfvögel bekamen in Folge ihres Watens lange Beine und lange Hälſe; Hornvieh krigte erſt allmälig Hörner, weil es, ohne taugliches Gebiß, nur mit dem Kopfe kämpfte und dieſe Kampfluſt erzeugte allmälig Hörner oder Geweihe: die Schnecke war Anfangs, wie andere Mollusken, ohne Fühlhörner: aber aus dem Bedürfniß, die ihr vorliegenden Gegenſtände zu betaſten, entſtanden ſolche allmälig: das ganze Katzengeſchlecht erhielt erſt mit der Zeit, aus dem Bedürfniß die Beute zu zerfleiſchen, Krallen, und aus dem Bedürfniß dieſe beim Gehn zu ſchonen und zugleich nicht davon gehindert zu werden, die Scheide der Krallen und deren

Beweglichkeit: die Giraffe, im dürren, grasloſen Afrika, auf das Laub hoher Bäume angewieſen, ſtreckte Vorderbeine und Hals ſo lange, bis ſie ihre wunderliche Geſtalt, von 20 Fuß Höhe vorn, erhielt. Und ſo geht er eine Menge Thierarten durch, ſie nach demſelben Princip entſtehn laſſend; wobei er den augenfälligen Einwurf nicht beachtet, daß ja die Thierſpecies, über ſolche Bemühungen, ehe ſie allmälig, im Lauf unzähliger Generationen, die zu ihrer Erhaltung nothwendigen Organe hervorgebracht hätte, aus Mangel daran inzwiſchen umgekommen und ausgeſtorben ſeyn müßte. So blind macht eine aufgefaßte Hypotheſe. Dieſe hier iſt jedoch durch eine ſehr richtige und tiefe Auffaſſung der Natur entſtanden, iſt ein genialer Irrthum, der ihm, troß aller darin liegenden Abſurdität, noch Ehre macht. Das Wahre darin gehört ihm als Naturforſcher an: er ſah richtig, daß der Wille des Thiers das Urſprüngliche iſt und deſſen Organiſation beſtimmt hat. Das Falſche hingegen fällt dem zurückgebliebenen Zuſtand der Metaphyſik in Frankreich zur Laſt, wo eigentlich noch immer Locke und ſein ſchwacher Nachtreter Condillac herrſchen, und deshalb die Körper Dinge an ſich ſind, die Zeit und der Raum Beſchaffenheiten der Dinge an ſich, und wohin die große, ſo überaus folgenreiche Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit und alles in ihnen ſich Darſtellenden noch nicht gedrungen iſt. Daher konnte de Lamarck ſeine Konſtruktion der Weſen nicht anders denken als in der Zeit, durch Succeſſion. Aus Deutſchland hat Kants tieſe Einwirkung Irrthümer dieſer Art, eben ſo wie die kraſſe, abſurde Atomiſtik der Franzoſen und die erbaulichen phyſikotheologiſchen Betrachtungen der Engländer auf immer verbannt. So wohlthätig und nachhaltig iſt die Wirkung eines großen Geiſtes, ſelbſt auf eine Nation, die ihn verlaſſen konnte, um Windbeuteln und Scharlatanen nachzulaufen. De Lamarck aber konnte nimmer auf den Gedanken kommen, daß der Wille des Thiers, als Ding an ſich, außer der Zeit liegen und in dieſem Sinne urſprünglicher ſeyn könne als das Thier ſelbſt. Er ſetzt zuerſt das Thier, ohne entſchiedene Organe, aber auch ohne entſchiedene Beſtrebungen, bloß mit Wahrnehmung ausgerüſtet: dieſe lehrt es die Umſtände kennen, unter welchen es zu leben hat, und aus dieſer Erkenntniß entſtehn ſeine Beſtrebungen, d. i. ſein Wille, aus dieſem endlich ſeine Organe oder beſtimmte Korporiſation, und zwar mit Hülfe der Generation und daher in ungemeſſener Zeit. Hätte er den Muth gehabt, es durchzuführen; ſo hätte er ein Urthier annehmen müſſen, welches konſequent ohne alle Geſtalt und Organe hätte ſeyn müſſen, und nun, nach klimatiſchen und lokalen Umſtänden und deren Erkenntniß, ſich zu den Myriaden von Thiergeſtalten jeder Art, von der Mücke bis zum Elephanten umgewandelt hätte. — In Wahrheit aber iſt dieſes Urthier der Wille zum Leben: jedoch iſt er als ſolcher ein Metaphyſiſches, kein Phyſiſches. Allerdings hat jede Thierſpecies durch ihren eigenen Willen und nach Maaßgabe der Umſtände, unter denen ſie leben wollte, ihre Geſtalt und Organiſation beſtimmt; jedoch nicht als ein Phyſiſches in der Zeit, ſondern als ein Metaphyſiſches außer der Zeit. Der Wille iſt nicht aus der Erkenntniß hervorgegangen und dieſe mit ſammt dem Thiere dageweſen, ehe der Wille ſich einfand als ein bloßes Accidenz, ein Sekundäres, ja Tertiäres; ſondern der Wille iſt das Erſte, das Weſen an ſich: ſeine

Erſcheinung (bloße Vorſtellung im erkennenden Intellekt und deſſen Formen Raum und Zeit) iſt das Thier, ausgerüſtet mit allen Organen, die den Willen, unter dieſen ſpeciellen Umſtänden zu leben, darſtellen. Zu dieſen Organen gehört auch der Intellekt, die Erkenntniß ſelbſt, und iſt, wie das Uebrige, der Lebensweiſe jedes Thiers genau angemeſſen; während de Lamarck erſt aus ihr den Willen entſtehn läßt.

Man betrachte die zahlloſen Geſtalten der Thiere. Wie iſt doch jedes durchweg nur das Abbild ſeines Wollens, der ſichtbare Ausdruck der Willensbeſtrebungen, die ſeinen Charakter ausmachen. Von dieſer Verſchiedenheit der Charaktere iſt die der Geſtalten bloß das Bild. Die reiſſenden, auf Kampf und Raub gerichteten Thiere ſtehn mit furchtbarem Gebiß und Klauen und mit ſtarken Muskeln da: ihr Geſicht dringt in die Ferne. Die furchtſamen, welche ihr Heil nicht im Kampf, ſondern in der Flucht zu ſuchen, den Willen haben, ſind, ſtatt aller Waffen, mit leichten, ſchnellen Beinen und ſcharfem Gehör aufgetreten. Dem Aeußern entſpricht das Innere: die Fleiſchfreſſer haben kurze Gedärme, die Grasfreſſer lange, zu einem längern Aſſimilationsproceß, und ein Widerſpruch iſt nirgends möglich. Jedes beſondere Streben des Willens ſtellt ſich in einer beſondern Modifikation der Geſtalt dar. So beſtimmte der Aufenthaltsort der Beute die Geſtalt des Verfolgers: hat nun jene ſich in ſchwer zugängliche Elemente, in ferne Schlupfwinkel, in Nacht und Dunkel zurückgezogen; ſo nimmt der Verfolger die dazu paſſende Geſtalt an, und da iſt keine ſo grotteſk, daß nicht der Wille zum Leben, um ſeinen Zweck zu erreichen, darin aufträte. Um den Saamen aus den Schuppen des

Tannzapfens herauszuziehn, kommt der Kreuzſchnabel mit dieſer abnormen Geſtalt ſeines Freßwerkzeugs. Die Reptilien in ihren Sümpfen aufzuſuchen, kommen Sumpfvögel mit überlangen Beinen, überlangen Hälſen, überlangen Schnäbeln, die wunderlichſten Geſtalten. Die Termiten auszugraben, kommt der vier Fuß lange Ameiſenbär mit kurzen Beinen und langer, ſchmaler, zahnloſer Schnauze. Auf den Fiſchfang geht der Pelekan, mit monſtröſem Beutel unter dem Schnabel, recht viele Fiſche darein zu packen. Die Schläfer der Nacht zu überfallen, fliegen Eulen aus, mit ungeheuer großen Pupillen, um im Dunkeln zu ſehn, und mit ganz weichen Federn, damit ihr Flug geräuſchlos ſei und die Schläfer nicht wecke. Denn wo ein Lebendes athmet, iſt gleich ein anderes gekommen, es zu verſchlingen. Eben ſo deutlich zeigt ſich bei den Verfolgten der Wille ihrem Feinde zu entgehn, in der defenſiven Armatur. Igel und Stachelſchweine ſtrecken einen Wald von Speeren in die Höhe. Geharniſcht vom Kopf bis zum Fuß, dem Zahn, dem Schnabel und der Klaue unzugänglich treten Armadille, Schuppenthiere, Schildkröten auf, und eben ſo im Kleinen die ganze Klaſſe der Kruſtaceen. Andere ſuchten ihren Schutz nicht im phyſiſchen Widerſtande, ſondern in der Täuſchung des Verfolgers: das Faulthier gleicht täuſchend dem bemooſten Aſt, der Laubfroſch dem Blatt und eben ſo unzählige Inſekten ihrem Aufenthalt: aber der Floh verließ ſich auf ſeine regelloſen Sprünge, zu denen er den Aufwand eines ſo kräftigen Apparats gemacht hat. — Die Anticipation aber, welche bei allen dieſen Anſtalten ſtatt findet, können wir uns faßlich machen an der, die ſich bei den Kunſttrieben zeigt. Die junge Spinne und der Ameiſenlöwe kennen noch nicht den Raub, dem ſie zum erſten Mal eine Falle ſtellen. Und eben ſo auf der Defenſive: das Inſekt Bombex tödtet, nach Latreille, mit ſeinem Stachel die Parnope, obgleich es ſie nicht frißt, noch von ihr angegriffen wird; ſondern weil dieſe ſpäterhin ihre Eier in ſein Neſt legen und dadurch die Entwickelung ſeiner Eier hemmen wird; was es doch nicht weiß. In ſolchen Anticipationen bewährt ſich wiederum die Idealität der Zeit; welche überhaupt ſtets hervortritt, ſobald der Wille als Ding an ſich zur Sprache kommt. In der hier berührten, wie in manchen andern Rückſichten dienen die Kunſttriebe der Thiere und die phyſiologiſchen Funktionen ſich gegenſeitig zur Erläuterung: weil in Beiden der Wille ohne Erkenntniß thätig iſt.

Wie mit jedem Organ und jeder Waffe zur Offenſive oder Defenſive hat ſich auch, in jeder Thiergeſtalt, der Wille mit einem Intellekt ausgerüſtet als Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art; daher ſolcher allein zu ſeinem Dienſt beſtimmt und dieſem überall genau angemeſſen iſt. Die Raubthiere brauchten und haben offenbar deſſen viel mehr, als die Grasfreſſer. Der Elephant und das Pferd machen eine Ausnahme: aber der bewunderungswürdige Verſtand des Elephanten war nöthig, weil bei zweihundertjähriger Lebensdauer und ſehr geringer Prolifikation er für längere und ſichere Erhaltung des Individuums zu ſorgen hatte. Auch das Pferd hat längere Lebensdauer und ſpärlichere Fortpflanzung als die Wiederkäuer, zudem ohne Hörner, Hauzähne, Rüſſel, mit keiner Waffe, als allenfalls ſeinem Huf, verſehn, brauchte es mehr Intelligenz und größere Schnelligkeit, ſich dem Verfolger zu entziehn. Eine Erläuterung dieſes Satzes giebt auch der Fall des Vogels Dudu, deſſen Geſchlecht bekanntlich ausgeſtorben iſt und der überaus dumm war; woraus ſich jenes erklärt. Unter den Reptilien ſind die Schlangen die klügſten, als Raubthiere und weil ſie, zumal die giftigen, ſich langſamer als die übrigen fortpflanzen. Wie hinſichtlich der phyſiſchen Waffe, ſo iſt auch hier der Wille das Prius und ſein Rüſtzeug, der Intellekt, das Posterius. Raubthiere gehen nicht auf die Jagd, noch Füchſe auf den Diebſtahl, weil ſie mehr Verſtand haben; ſondern weil ſie von Jagd und Diebſtahl leben wollten, haben ſie, wie ſtärkeres Gebiß und Klauen, auch mehr Verſtand. Freilich hängt die Intelligenz zunächſt vom Cerebralſyſtem ab und dieſes ſteht in nothwendigem Verhältniß zum übrigen Organismus, daher kaltblütige Thiere bei Weitem den Warmblütigen und Wiederkäuer den einfach Verdauenden nachſtehn: aber eben der Organismus iſt nur der ſichtbar gewordene Wille, auf welchen als das abſolut Erſte ſtets Alles zurückweiſt: ſeine Bedürfniſſe und Zwecke in jeder Erſcheinung geben das Maaß für die Mittel, und dieſe müſſen unter einander übereinſtimmen. Die Pflanze hat keine Apperception, weil ſie keine Lokomotivität hat: denn wozu hätte jene ihr genützt, wenn ſie nicht in Folge derſelben das Gedeihliche zu ſuchen, das Schädliche zu fliehen vermochte? und umgekehrt konnte ihr die Lokomotivität nicht nutzen, da ſie keine Apperception hatte, ſolche zu dirigiren. Daher tritt in der Pflanze die unzertrennliche Dyas von Senſibilität und Irritabilität noch nicht auf; ſondern ſie ſchlummern in ihrer Grundlage, der Reproduktionskraft, in welcher allein ſich hier der Wille objektivirt. Die Sonnenblume und jede Pflanze will das Licht: aber ihre Bewegung zu ihm iſt noch nicht getrennt von ihrer Wahrnehmung deſſelben, und beide fallen zuſammen mit ihrem Wachsthum. — Im Menſchen ſteht der den Uebrigen ſo ſehr überlegene Verſtand, unterſtützt von der hinzugekommenen Vernunft (Fähigkeit der nichtanſchaulichen Vorſtellungen, d. i. Begriffe: Reflexion, Denkvermögen) doch eben nur im Verhältniß theils zu ſeinen Bedürfniſſen, welche die der Thiere weit überſteigen und ſich ins Unendliche vermehren, theils zu ſeinem gänzlichen Mangel an natürlichen Waffen und natürlicher Bedeckung, endlich auch zu ſeiner langſamen Fortpflanzung, langen Kindheit und langen Lebensdauer, welche ſichere Erhaltung des Individuums forderten. Alle dieſe großen Forderungen mußten durch intellektuelle Kräfte gedeckt werden: daher ſind dieſe hier ſo überwiegend. Zugleich aber ſehn wir auch hier, wie der Intellekt urſprünglich zum Dienſte des Willens beſtimmt iſt, weshalb er in der Regel in dieſer Dienſtbarkeit bleibt: wie er ſich dennoch, in einzelnen Fällen, durch ein abnormes Uebergewicht des cerebralen Lebens, davon losmacht, und nun das rein objektive Erkennen eintritt, das ſich bis zum Genie ſteigert, habe ich im 3ten Buch, dem äſthetiſchen Theile meines Werkes, ausführlich gezeigt.

Wenn wir nun nach allen dieſen Betrachtungen über die genaue Uebereinſtimmung zwiſchen dem Willen und der Organiſation jedes Thieres, und von dieſem Geſichtspunkt aus, ein wohlgeordnetes oſteologiſches Kabinet durchmuſtern; ſo wird es uns wahrlich vorkommen, als ſähen wir ein und daſſelbe Weſen (jenes Urthier de Lamarcks, richtiger den Willen zum Leben) nach Maaßgabe der Umſtände ſeine Geſtalt verändern und aus derſelben Zahl und Ordnung ſeiner Knochen, durch Verlängerung und Verkürzung, Verſtärkung und Verkümmerung derſelben, dieſe Mannigfaltigkeit von Formen zu Stande bringen. Jene Zahl und Ordnung der Knochen, welche Geoffroy Saint-Hilaire (principes de philosophie zoologique 1830) das anatomiſche Element genannt hat, bleibt, wie er gründlich nachweiſt, im Weſentlichen unverändert, iſt eine konſtante Größe, ein zum voraus ſchlechthin Gegebenes, durch eine unergündliche Nothwendigkeit unwiderruflich Feſtgeſetztes, — deſſen Unwandelbarkeit ich der Beharrlichkeit der Materie unter allen phyſiſchen und chemiſchen Veränderungen vergleichen möchte. Im Verein damit aber beſteht die größte Wandelbarkeit, Bildſamkeit, Fügſamkeit dieſer ſelben Knochen, in Hinſicht auf Größe, Geſtalt und Zweck der Anwendung: und dieſe ſehen wir mit voller und wahrer Freiheit durch den Willen beſtimmt werden, nach Maaßgabe der Zwecke, welche die äußern Umſtände ihm vorſchieben: er macht daraus, was ſein jedesmaliges Bedürfniß heiſcht. Will er als Affe auf den Bäumen umherklettern; ſo greift er alsbald mit vier Händen nach den Zweigen und ſtreckt dabei Ulna nebſt Radius unmäſſig in die Länge: hingegen werden dieſe ſelben Knochen bis zur Unkenntlichkeit verkürzt, wenn er als Krokodil im Schlamme kriechen, oder als Seehund ſchwimmen, oder als Maulwurf graben will, in welchem letzten Fall er den Carpus und die Phalangen zu unverhältnißmäſſig großen Schaufelpfoten, auf Koſten aller übrigen Knochen vergrößert. Aber will er als Fledermaus die Luft durchkreuzen, da werden nicht nur os humeri, radius und ulna auf unerhörte Weiſe verlängert, ſondern die ſonſt ſo kleinen und untergeordneten Carpus, Metacarpus und Phalanges digitorum dehnen ſich, wie in der Viſion des heiligen Antonius, zu einer ungeheueren, den Leib des Thieres überſteigenden Länge aus, um die Flughäute dazwiſchen auszuſpannen. Hat er, als Giraffe, um die Kronen hoher Bäume Afrika's benagen zu können, ſich auf beiſpiellos hohe Vorderbeine geſtellt; ſo werden dieſelben unwandelbaren 7 Halswirbel, welche beim Maulwurf ſo diminutiv zuſammengeſchoben waren, jetzt dermaaßen verlängert, daß auch hier, wie überall, die Länge des Halſes der der Vorderbeine gleichkommt, damit der Kopf auch zum Trinkwaſſer herabgelangen könne. Kann nun aber, wenn er als Elephant auftritt, ein langer Hals die Laſt des übergroßen, maſſiven und noch mit Klafterlangen Zähnen beſchwerten Kopfes unmöglich tragen; ſo bleibt ſolcher ausnahmsweiſe kurz, und als Nothhülfe wird ein Rüſſel zur Erde geſenkt, der Futter und Waſſer in die Höhe zieht und auch zu den Kronen der Bäume hinauflangt. Bei allen dieſen Verwandlungen ſehn wir, in Uebereinſtimmung damit, zugleich den Schädel, das Behältniß der Intelligenz, ſich ausdehnen, entwickeln, wölben, nach dem Maaße als die mehr oder minder ſchwierige Art den Lebensunterhalt herbeizuſchaffen, mehr oder weniger Intelligenz erfordert; und die verſchiedenen Grade des Verſtandes leuchten dem geübten Auge aus den Schädelwölbungen deutlich entgegen.

Sowohl die hier am Knochengerüſte erläuterte genaue Angemeſſenheit des Baues zu den Zwecken und äußern Lebensverhältniſſen des Thieres, als auch die ſo bewunderungswürdige Zweckmäſſigkeit und Harmonie im Getriebe ſeines Innern, wird durch keine andre Erklärung oder Annahme auch nur entfernterweiſe ſo begreiflich, wie durch die ſchon anderweitig feſtgeſtellte

Wahrheit, daß der Leib des Thieres eben nur ſein Wille ſelbſt iſt, angeſchaut als Vorſtellung, alſo die bloße Sichtbarkeit, Objektität des Willens. Denn unter dieſer Vorausſetzung muß Alles in und an ihm konſpiriren zum letzten Zweck, dem Leben dieſes Thiers. Da kann nichts Unnützes, nichts Ueberflüſſiges, nichts Fehlendes, nichts Zweckwidriges, nichts Dürftiges oder in ſeiner Art Unvollkommnes an ihm gefunden werden; ſondern alles Nöthige muß daſeyn, genau ſo weit es nöthig iſt, aber nicht weiter. Denn hier iſt der Meiſter, das Werk und der Stoff Eines und daſſelbe. Daher iſt jeder Organismus ein überſchwänglich vollendetes Meiſterſtück. Hier hat nicht der Wille erſt die Abſicht gehegt, den Zweck erkannt, dann die Mittel ihm angepaßt und den Stoff beſiegt; ſondern ſein Wollen iſt unmittelbar auch der Zweck und unmittelbar das Erreichen: es bedurfte ſonach keiner fremden erſt zu bezwingenden Mittel: hier war Wollen, Thun und Erreichen Eines und daſſelbe. Daher ſteht der Organismus als ein Wunder da und iſt keinem Menſchenwerk, das beim Lampenſchein der Erkenntniß erkünſtelt wurde, zu vergleichen.

Unſere Bewunderung der unendlichen Vollkommenheit und Zweckmäßigkeit in den Werken der Natur beruht im Grunde darauf, daß wir ſie im Sinn unſrer Werke betrachten. Bei dieſen iſt zuvörderſt der Wille zum Werk und das Werk zweierlei: ſodann liegen zwiſchen dieſen beiden ſelbſt noch zwei Andre: erſtlich das dem Willen an ſich fremde Medium der Vorſtellung, durch welches der Wille, ehe er ſich hier verwirklicht, hindurchzugehn hat; und zweitens der dem hier wirkenden Willen fremde Stoff, dem eine ihm fremde Form aufgezwungen werden ſoll, welcher er widerſtrebt, weil er ſchon einem andern Willen, nämlich ſeiner Naturbeſchaffenheit, ſeiner forma substantialis, der in ihm ſich ausdrückenden (Platoniſchen) Idee angehört: er muß alſo erſt überwältigt werden, und wird im Innern ſtets noch widerſtreben, ſo tief auch die künſtliche Form eingedrungen ſeyn mag. Ganz anders ſteht es mit den Werken der Natur, welche nicht wie jene eine mittelbare, ſondern eine unmittelbare Manifeſtation des Willens ſind. Hier wirkt der Wille in ſeiner Urſprünglichkeit, alſo erkenntnißlos: der Wille und das Werk ſind durch keine ſie vermittelnde Vorſtellung geſchieden: ſie ſind Eins. Und ſogar der Stoff iſt mit ihnen Eins: denn die Materie iſt die bloße Sichtbarkeit des Willens. Deshalb finden wir hier die Materie von der Form völlig durchdrungen: vielmehr aber ſind ſie ganz gleichen Urſprungs, wechſelſeitig nur für einander da und inſofern Eins. Daß wir ſie auch hier, wie beim Kunſtwerk, ſondern, iſt eine bloße Abſtraktion. Die reine abſolut form- und beſchaffenheitsloſe Materie, welche wir als den Stoff des Naturprodukts denken, iſt bloß ein ens rationis und kann in keiner Erfahrung vorkommen. Der Stoff des Kunſtwerks hingegen iſt die empiriſche, mithin bereits geformte Materie. Identität der Form und Materie iſt Charakter des Naturprodukts; Diverſität beider, des Kunſtprodukts. Weil beim Naturprodukt die Materie die bloße Sichtbarkeit der Form iſt, ſehn wir auch empiriſch die Form als bloße Ausgeburt der Materie auftreten: in der Kryſtalliſation, in vegetabiliſcher und animaliſcher generatio aequivoca.

Wollen wir aber das Wirken der Natur verſtehn; ſo müſſen wir dies nicht durch Vergleichung mit unſern

Werken verſuchen. Das wahre Weſen jeder Thiergeſtalt iſt ein außer der Vorſtellung, mithin auch ihren Formen Raum und Zeit, gelegener Willensakt, der eben deshalb kein Nach- und Nebeneinander kennt, ſondern die untheilbarſte Einheit hat. Erfaßt nun aber unſre Anſchauung jene Geſtalt und zerlegt gar das anatomiſche Meſſer ihr Inneres; ſo tritt an das Licht der Erkenntniß, was urſprünglich und an ſich dieſer und ihren Geſetzen fremd iſt, in ihr aber nun auch ihren Geſetzen gemäß ſich darſtellen muß. Die urſprüngliche Einheit und Untheilbarkeit jenes Willensaktes, dieſes wahrhaft metaphyſiſchen Weſens, erſcheint nun auseinandergezogen in ein Nebeneinander von Theilen und Nacheinander von Funktionen, die aber dennoch ſich darſtellen als genau verbunden durch die engſte Beziehung auf einander zu wechſelſeitiger Hülfe und Unterſtützung, als Mittel und Zweck gegenſeitig. Der dies ſo apprehendirende Verſtand geräth in Bewunderung über die tief durchdachte Anordnung der Theile und Kombination der Funktionen: weil er die Art, wie er die aus der Vielheit (welche ſeine Erkenntnißform erſt herbeigeführt hat) ſich wiederherſtellende urſprüngliche Einheit gewahr wird, auch der Entſtehung dieſer Thierform unwillkührlich unterſchiebt. Dies iſt der Sinn der großen Lehre Kants, daß die Zweckmäſſigkeit erſt vom Verſtande in die Natur gebracht wird, der demnach ein Wunder anſtaunt, das er erſt ſelbſt geſchaffen hat. Es geht ihm (wenn ich eine ſo hohe Sache durch ein triviales Gleichniß erläutern darf) ſo, wie wenn er darüber erſtaunt, daß alle Multiplikationsprodukte der 9 durch Addition ihrer einzelnen Ziffern wieder 9 geben, oder eine Zahl deren Ziffern addirt 9 betragen; obſchon er ſelbſt im Decimalſyſtem das Wunder ſich vorbereitet hat. — Das phyſikotheologiſche Argument läßt das Daſeyn der Welt in einem Verſtande ihrem realen Daſeyn vorhergehn und ſagt: wenn die Welt zweckmäßig ſein ſoll, mußte ſie als Vorſtellung vorhanden ſeyn, ehe ſie ward. Ich aber ſage im Sinne Kants: wenn die Welt Vorſtellung ſeyn ſoll; ſo muß ſie ſich als ein Zweckmäſſiges darſtellen: und dieſes tritt allererſt in unſerm Intellekt ein.

Aus meiner Lehre folgt allerdings, daß jedes Weſen ſein eigenes Werk iſt. Die Natur, die nimmer lügen kann und naiv iſt wie das Genie, ſagt geradezu daſſelbe aus, indem jedes Weſen an einem andern genau ſeines Gleichen nur den Lebensfunken anzündet und dann vor unſern Augen ſich ſelbſt macht, den Stoff dazu von außen, Form und Bewegung aus ſich ſelbſt nehmend, welches man Wachsthum und Entwickelung nennt. So ſteht auch empiriſch jedes Weſen als ſein eigenes Werk vor uns. Aber man verſteht die Sprache der Natur nicht, weil ſie zu einfach iſt.

Pflanzen-Phyſiologie.

Ueber die Erſcheinung des Willens in Pflanzen rühren die Beſtätigungen, welche ich anzuführen habe, hauptſächlich von Franzoſen her, welche Nation eine entſchieden empiriſche Richtung hat und nicht gern einen Schritt über das unmittelbar Gegebene hinausgeht. Zudem iſt der Berichterſtatter Cuvier, der durch ſein ſtarres Beharren bei dem rein Empiriſchen Anlaß gab zu dem berühmten Zwieſpalt zwiſchen ihm und Geoffroy St. Hilaire. Es darf uns alſo nicht wundern, wenn wir hier nicht einer ſo entſchiedenen Sprache begegnen, wie in den früher angeführten deutſchen Zeugniſſen und jedes Zugeſtändniß mit behutſamer Zurückhaltung gemacht ſehn.

Cuvier ſagt in ſeiner histoire des progrès des sciences naturelles depuis 1789 jusqu' à ce jour, Vol. 1. 1826. S. 245: „Die Pflanzen haben gewiſſe anſcheinend von ſelbſt entſtehende (spontanés) Bewegungen, die ſie unter gewiſſen Umſtänden zeigen, und welche denen der Thiere bisweilen ſo ähnlich ſind, daß man wohl ihretwegen den Pflanzen eine Art Empfindung und Willen beilegen möchte, welches vorzüglich diejenigen thun würden, die etwas Aehnliches in den Bewegungen der innern Theile der Thiere ſehen wollen. So ſtreben die Wipfel der Bäume ſtets nach der ſenkrechten Richtung; es ſei denn daß ſie ſich nach dem Lichte beugen. Ihre Wurzeln gehn dem guten Erdreich und der Feuchtigkeit nach und verlaſſen, um dieſe zu finden, den geraden Weg. Aus dem Einfluß äußerer Urſachen aber ſind dieſe verſchiedenen Richtungen nicht erklärlich, wenn man nicht auch eine innere Anlage annimmt, welche erregt zu werden fähig und von der bloßen Trägheitskraft in den unorganiſchen Körpern verſchieden iſt. — — — — — — — Decandolle hat merkwürdige Verſuche gemacht, die ihm in den Pflanzen eine Art Gewohnheit dargethan haben, welche durch künſtliche Beleuchtung erſt nach einer gewiſſen Zeit überwunden wird. Pflanzen, in einem von Lampen fortwährend erleuchteten Keller eingeſchloſſen, hörten darum in den erſten Tagen nicht auf, ſich beim Eintritt der Nacht zu ſchließen und am Morgen zu öffnen. Und ſo giebt es noch andere Gewohnheiten, welche die Pflanzen annehmen und ablegen können. Die Blumen, welche ſich bei naſſem Wetter ſchließen, bleiben, wenn es zu lange anhält, endlich offen. Als Herr Desfontaines eine Senſitive im Wagen mit ſich führte, zog ſie ſich, auf das Rütteln, Anfangs zuſammen: aber endlich dehnte ſie ſich wieder aus, wie bei voller Ruhe. Alſo wirken auch hier Licht, Näſſe u. ſ. w. bloß Kraft einer innern Anlage, welche durch die Ausübung ſolcher Thätigkeit ſelbſt aufgehoben oder verändert werden kann, und die Lebenskraft der Pflanzen iſt, wie die der Thiere, der Ermüdung und Erſchöpfung unterworfen. Das Hedysarum gyrans iſt ſonderbar ausgezeichnet durch die Bewegungen, die es bei Tag und Nacht mit ſeinen Blättern macht, ohne dazu irgend eines Anlaſſes zu bedürfen. Wenn im Pflanzenreich irgend eine Erſcheinung täuſchen und an die freiwilligen Bewegungen der Thiere erinnern kann, ſo iſt es ſicherlich dieſe. Brouſſonet, Silveſtre, Cels und Halle haben ſie ausführlich beſchrieben und gezeigt, daß ihre Thätigkeit allein vom guten Zuſtande der Pflanze abhängt.“

Im 3ten Bande deſſelben Werkes (1828) S. 166 ſagt Cuvier: „Herr Dutrochet fügt phyſiologiſche Betrachtungen hinzu, in Folge von Verſuchen, die er ſelbſt angeſtellt hat und welche ſeiner Meinung nach beweiſen, daß die Bewegungen der Pflanzen ſpontan ſind, d. h. von einem innern Princip abhängen, welches den Einfluß äußerer Agentien unmittelbar empfängt. Weil er jedoch Anſtand nimmt, den Pflanzen Senſibilität beizulegen; ſo ſetzt er an die Stelle dieſes Worts Nervimotilität.“ — Ich muß hiebei bemerken, daß was wir durch den Begriff der Spontaneität denken, wenn näher unterſucht, allemal hinausläuft auf Willensäuſſerung, von welcher jene demnach nur ein Synonym wäre. Der einzige Unterſchied dabei iſt, daß der Begriff der Spontaneität aus der äußern Anſchauung, der der Willensäuſſerung aus unſerm eigenen Bewußtſeyn geſchöpft iſt.

In den Mém. d. l'acad: d. sciences de l'année 1821, Vol. 5. Par. 1826. ſagt Cuvier S. 171. „Seit Jahrhunderten forſchen die Botaniker nach, warum ein keimendes Korn, in welche Lage auch immer man es gebracht habe, ſtets die Wurzel nach unten, den Stengel nach oben ſende. Man hat es der Feuchtigkeit, der Luft, dem Licht zugeſchrieben: aber keine dieſer Urſachen erklärt es. Herr Dutrochet hat Saamenkörner in Löcher gebracht, welche in den Boden eines mit feuchter Erde gefüllten Gefäßes gebohrt waren, und dieſes an den Balken eines Zimmers gehängt. Nun ſollte man denken, daß der Stengel nach unten gewachſen wäre: aber keineswegs. Die Wurzeln ſenkten ſich in die Luft herab und die Stengel verlängerten ſich durch die feuchte Erde hindurch, bis ſie deren obere Fläche durchdringen konnten. Nach Herrn Dutrochet nehmen die Pflanzen ihre Richtung vermöge eines innern-Princips und keineswegs durch die Anziehung der Körper, zu welchen ſie ſich begeben. An der Spitze einer auf einem Zapfen vollkommen beweglichen Nadel hatte man ein Miſtelkorn befeſtigt und zum Keimen gebracht, in deren Nähe aber ein Brettchen geſtellt: das Korn richtete bald ſeine Wurzeln nach dem Brettchen hin und in fünf Tagen hatten ſie es erreicht, ohne daß die Nadel die geringſte Bewegung angenommen hätte. — Zwiebel- und Lauch-Stengel mit ihren Bulben, an finſtern Orten niedergelegt, richten ſich auf, wiewohl langſamer als im Hellen: ſogar im Waſſer niedergelegt richten ſie ſich auf: welches hinlänglich beweiſt, daß weder Luft noch Feuchtigkeit ihnen ihre Richtung ertheilen.“

Im Dictionn. d. sciences naturelles, Artikel Animal, heißt es: „Wenn die Thiere im Aufſuchen ihrer Nahrung Begierde und in der Auswahl derſelben Unterſcheidungsvermögen an den Tag legen; ſo ſieht man die Wurzeln der Pflanzen ihre Richtung nach der Seite nehmen, wo die Erde am ſaftreichſten iſt, ſogar in den Felſen die kleinſten Spalten, die etwas Nahrung enthalten können, aufſuchen: ihre Blätter und Zweige richten ſich ſorgfältig nach der Seite, wo ſie am meiſten

Luft und Licht finden. Beugt man einen Zweig ſo, daß die obere Fläche ſeiner Blätter nach unten kommt; ſo verdrehen ſogar die Blätter ihre Stengel, um in die Lage zurückzukommen, welche der Ausubung ihrer Funktionen am günſtigſten iſt (d. h. die glatte Seite oben). Weiß man gewiß, daß dies ohne Bewußtſeyn vor ſich geht?"

Einen deutlichen Beleg der Willensäußerung bei Pflanzen geben die Rankengewächſe, welche, wenn keine Stutze zum Anklammern in der Nähe iſt, eine ſolche ſuchend, ihr Wachsthum immer nach dem ſchattigſten Ort hin richten, ſogar nach einem Stuck dunkel gefärbten Papiers, wohin man es auch legen mag: hingegen fliehen ſie Glas, weil es glänzt. Sehr artige Verſuche hierüber, beſonders mit Ampelopsis quinquefolia giebt Ths. Andrew Knight in der philos. Transact. of 1812, welche ſich überſetzt finden in der Bibliothèque Brittanique, section sciences et arts, Vol. 52, — wiewohl er ſeinerſeits beſtrebt iſt, die Sache mechaniſch zu erklären und nicht zugeben will, daß es eine Willensäußerung ſei. Ich berufe mich auf ſeine Experimente, nicht auf ſein Urtheil. Man ſollte mehrere ſtützenloſe Rankenpflanzen im Kreiſe um einen Stamm pflanzen und ſehn, ob ſie nicht alle centripetal dahin kröchen.

In Frorieps Notizen Jahrg 1833, Nr. 832 ſteht ein kurzer Aufſatz über Lokomotivität der Pflanzen: im ſchlechten Erdreich, dem guten nahe ſtehend, ſenken manche Pflanzen einen Zweig in das gute: nachher verdorrt die urſprüngliche Pflanze: aber der Zweig gedeiht und wird jetzt ſelbſt die Pflanze. Mittelſt dieſes Vorgangs iſt eine Pflanze von einer Mauer herabgeklettert.

In derſelben Zeitſchrift, Jahrg. 1835, Nr. 981 findet man die Ueberſetzung einer Mittheilung des Prof. Daubeny zu Oxford, (aus dem Edinb. new philos. Journ. Apr. — Jul. 1835.) der durch neue und ſehr ſorgfältige Verſuche es gewiß macht, daß die Pflanzenwurzeln, wenigſtens bis zu einem gewiſſen Grade, die Fähigkeit haben, unter den ihrer Oberfläche dargebotenen erdigen Stoffen eine Wahl zu treffen.

Endlich will ich nicht unbemerkt laſſen, daß ſchon Platon den Pflanzen Begierden, *επιθυμιας*, alſo Willen beilegt. (Tim. p. 403. Bip.)

Das Zögern und die Zurückhaltung mit der wir alle angeführten Schriftſteller daran gehn ſehn, den ſich nun doch einmal empiriſch kund gebenden Willen den Pflanzen zuzuerkennen, entſpringt daraus, daß auch ſie befangen ſind in der alten Meinung, daß Bewußtſeyn Erforderniß und Bedingung des Willens ſei: jenes aber haben die Pflanzen offenbar nicht. Daß der Wille das Primäre und daher von der Erkenntniß, mit welcher, als dem Sekundären, erſt das Bewußtſeyn eintritt, unabhängig ſei, iſt ihnen nicht in den Sinn gekommen. Von der Erkenntniß oder Vorſtellung haben die Pflanzen bloß ein Analogon, ein Surrogat: aber den Willen haben ſie wirklich und ganz unmittelbar ſelbſt: denn er, als das Ding an ſich, iſt das Subſtrat ihrer Erſcheinung, wie jeder. Man kann, realiſtiſch verfahrend und demnach vom Objektiven ausgehend, auch ſagen: das, was in der vegetabiliſchen Natur und dem thieriſchen Organismus lebt und treibt, wenn es ſich, auf der Stufenleiter der Weſen, allmälig ſo weit geſteigert hat, daß das Licht der Erkenntniß unmittelbar darauf fällt, ſtellt ſich, im nunmehr entſtandenen Bewußtſeyn, als Wille dar und wird hier unmittelbarer, folglich beſſer, als irgendwo ſonſt erkannt: welche Erkenntniß daher den Schlüſſel zum Verſtändniß alles tiefer Stehenden abgeben muß. Denn in ihr iſt das Ding an ſich durch keine andere Form mehr verhüllt, als allein durch die der unmittelbarſten Wahrnehmung. Dieſe unmittelbare Wahrnehmung des eigenen Wollens iſt es, was man den innern Sinn genannt hat. An ſich iſt der Wille wahrnehmungslos und bleibt es im unorganiſchen und im Pflanzen-Reich. Wie die Welt trotz der Sonne finſter bliebe, wenn keine Körper dawären, das Licht derſelben zurückzuwerfen, oder wie die Vibration der Saite der Luft und ſelbſt irgend eines Reſonanzbodens bedarf, um zum Klange zu werden; ſo wird der Wille erſt durch den Zutritt der Erkenntniß ſich ſeiner ſelbſt bewußt: die Erkenntniß iſt gleichſam der Reſonanzboden des Willens und der dadurch entſtehende Ton das Bewußtſeyn. Dieſes Sich-ſeiner-ſelbſt-bewußtwerden des Willens hat man dem ſogenannten innern Sinn zugeſchrieben, weil es unſer erſtes und unmittelbares Erkennen iſt. Das Objekt dieſes innern Sinnes können bloß die verſchiedenartigen Regungen des eigenen Willens ſeyn: denn das Vorſtellen kann nicht ſelbſt wieder wahrgenommen werden; ſondern höchſtens nur in der vernünftigen Reflexion, dieſer zweiten Potenz der Vorſtellung, alſo in abstracto, nochmals zum Bewußtſeyn kommen. Daher denn auch das einfache Vorſtellen (Anſchauen) zum eigentlichen Denken, d. h. Erkennen in abſtrakten Begriffen, ſich verhält wie das Wollen an ſich, zum Innewerden dieſes Wollens, d. i. dem Bewußtſeyn. Deshalb tritt ganz klares und deutliches Bewußtſeyn des eigenen, wie des fremden

Daſeyns erſt mit der Vernunft, (dem Vermögen der Begriffe) ein, welche den Menſchen über das Thier ſo hoch erhebt, wie das bloß anſchauende Vorſtellungsvermögen dieſes über die Pflanze. Was nun, wie dieſe, keine Vorſtellung hat, nennen wir bewußtlos und denken es als vom Nichtſeienden wenig verſchieden, indem es ſein Daſeyn eigentlich nur im fremden Bewußtſeyn, als deſſen Vorſtellung, habe. Dennoch fehlt ihm nicht das Primäre des Daſeyns, der Wille, ſondern bloß das Sekundäre; aber uns ſcheint ohne dieſes das Primäre, welches doch das Seyn des Dinges an ſich iſt, ins Nichts überzugehn. Ein bewußtloſes Daſeyn wiſſen wir unmittelbar nicht deutlich vom Nichtſeyn zu unterſcheiden; obwohl der tiefe Schlaf uns die eigene Erfahrung darüber giebt.

Erinnern wir uns aus dem vorhergehenden Abſchnitt, daß bei den Thieren das Erkenntnißvermögen, wie jedes andere Organ, nur Behufs ihrer Erhaltung eingetreten iſt und daher in genauem und unzählige Stufen zulaſſenden Verhältniß zu den Bedürfniſſen jeder Thierart ſteht; dann werden wir begreifen, daß die Pflanze, da ſie ſo ſehr viel weniger Bedürfniſſe hat als das Thier, endlich gar keiner Erkenntniß mehr bedarf. Dieſerhalb eben iſt, wie ich oft geſagt habe, das Erkennen der wahre und die Gränze bezeichnende Charakter der Thierheit. Wo dieſe aufhört, verſchwindet die eigentliche Erkenntniß, deren Weſen uns aus eigener Erfahrung ſo wohl bekannt iſt, und wir können uns, von dieſem Punkt an, das den Einfluß der Außenwelt auf die Bewegungen der Weſen Vermittelnde nur noch durch Analogie faßlich machen. Hingegen bleibt der Wille, den wir als die Baſis und den Kern jedes Weſens erkannt haben, ſtets und überall, einer und derſelbe. Auf der niedrigeren Stufe der Pflanzenwelt, wie auch des vegetativen Lebens im thieriſchen Organismus, vertritt nun als Beſtimmungsmittel der einzelnen Aeußerungen dieſes überall vorhandenen Willens und als das Vermittelnde zwiſchen der Auſſenwelt und den Veränderungen eines ſolchen Weſens, *Reiz* und zuletzt im Unorganiſchen phyſiſche Einwirkung überhaupt, die Stelle der Erkenntniß, und ſtellt ſich, wenn die Betrachtung, wie hier, von oben herabſchreitet, als ein Surrogat der Erkenntniß, mithin als ein ihr bloß Analoges dar. Wir können nicht ſagen, daß die Pflanzen Licht und Sonne eigentlich wahrnehmen: allein wir ſehn, daß ſie die Gegenwart oder Abweſenheit derſelben verſchiedentlich ſpüren, daß ſie ſich nach ihnen neigen und wenden, und wenn freilich meiſtentheils dieſe Bewegung mit der ihres Wachsthums zuſammenfällt, wie die Rotation des Mondes mit ſeinem Umlauf, ſo iſt ſie darum doch nicht weniger als eben dieſe vorhanden, und die Richtung jenes Wachſens wird durch das Licht eben ſo wie eine Handlung durch ein Motiv beſtimmt und planmäſſig modifizirt, desgleichen bei den rankenden, ſich anklammernden Pflanzen durch die vorgefundene Stütze, deren Ort und Geſtalt. Weil alſo die Pflanze doch überhaupt Bedürfniſſe hat, wenn gleich nicht ſolche, die den Aufwand eines Senſoriums und Intellekts erforderten; ſo muß etwas Analoges an die Stelle treten, um den Willen in den Stand zu ſetzen, wenigſtens die ſich ihm darbietende Befriedigung zu ergreifen, wenn auch nicht ſie aufzuſuchen. Dieſes nun iſt die Empfänglichkeit für *Reiz*, deren Unterſchied von der Erkenntniß ich ſo ausſprechen möchte, daß bei der Erkenntniß das als Vorſtellung ſich darſtellende Motiv und der darauf erfolgende Willensakt *deutlich von einander geſondert bleiben* und zwar um ſo deutlicher, je vollkommner der Intellekt iſt; — bei der bloßen Empfänglichkeit für Reiz hingegen das Empfinden des Reizes von dem dadurch veranlaßten Wollen nicht mehr zu unterſcheiden iſt und beide in Eins verſchmelzen. Endlich in der unorganiſchen Natur hört auch die Empfänglichkeit für Reiz auf, deren Analogie mit der Erkenntniß nicht zu verkennen iſt: es bleibt jedoch verſchiedenartige Reaktion jedes Körpers auf verſchiedenartige Einwirkung: dieſe ſtellt ſich nun, für den von oben herabſchreitenden Gang unſrer Betrachtung, auch hier noch als Surrogat der Erkenntniß dar. Reagirt der Körper verſchieden; ſo muß auch die Einwirkung verſchieden ſeyn und eine verſchiedene Affektion in ihm hervorrufen, die, in aller ihrer Dumpfheit, doch noch entfernte Analogie mit der Erkenntniß hat. Wenn alſo z. B. eingeſchloſſenes Waſſer endlich einen Durchbruch findet, den es begierig benutzt, tumultuariſch dahin ſich drängend; ſo erkennt es ihn allerdings nicht, ſo wenig als die Säure das hinzugetretene Alkali, für welches ſie das Metall fahren läßt, wahrnimmt, oder die Papierflocke den geriebenen Bernſtein, zu welchem ſie ſpringt: aber dennoch müſſen wir eingeſtehn, daß das, was in allen dieſen Körpern ſo plötzliche Veränderungen veranlaßt, noch immer eine gewiſſe Aehnlichkeit haben muß mit dem, was in uns vorgeht, wenn ein unerwartetes Motiv eintritt. Früher haben Betrachtungen dieſer Art mir gedient, den *Willen* in allen Dingen nachzuweiſen: jetzt aber ſtelle ich ſie an, um zu zeigen, als zu welcher Sphäre gehörig die *Erkenntniß* ſich darſtellt, wenn man ſie nicht wie gewöhnlich von Innen aus, ſondern realiſtiſch, von einem außer ihr ſelbſt gelegenen Standpunkt, als ein Fremdes betrachtet, alſo den objektiven Geſichtspunkt für ſie gewinnt, der zur Ergänzung des ſubjektiven von höchſter Wichtigkeit iſt. Wir ſehn, daß ſie alsdann ſich darſtellt als das *Medium der Motive* d. i. der Kauſalität auf erkennende Weſen, alſo als das, was die Veränderung von außen empfängt, auf welche die von innen erfolgen muß, das Vermittelnde von beiden. Auf dieſer ſchmalen Linie nun ſchwebt die *Welt als Vorſtellung*, d. h. dieſe ganze in Raum und Zeit ausgebreitete Körperwelt, die *als ſolche* nirgends als in Gehirnen vorhanden ſeyn kann. Was für Thier und Menſch die Erkenntniß als Medium der Motive leiſtet, daſſelbe leiſtet den Pflanzen die Empfänglichkeit für Reiz, den unorganiſchen Körpern die für Urſachen jeder Art, und genau genommen iſt das Alles bloß dem Grade nach verſchieden. Denn ganz allein in Folge davon, daß beim Thier, nach Maaßgabe ſeiner Bedürfniſſe, die Empfänglichkeit für äußere Eindrücke ſich geſteigert hat bis dahin, wo zu ihrem Behuf ein Nervenſyſtem und Gehirn ſich entwickeln muß, entſteht, als eine Funktion dieſes Gehirns, das Bewußtſeyn und in ihm die objektive Welt, deren Formen, Zeit, Raum, Kauſalität, die Art ſind, wie dieſe Funktion vollzogen wird. Wir finden alſo die Erkenntniß urſprünglich ganz auf das Subjektive berechnet, bloß zum Dienſt des Willens beſtimmt, folglich ganz ſekundärer und untergeordneter Art, ja gleichſam nur per accidens eintretend als Bedingung der auf der Stufe der Thierheit nothwendig gewordenen Einwirkung bloßer Motive, ſtatt der Reize. Das bei dieſer Gelegenheit eintretende Bild der Welt in Raum und Zeit iſt bloß der Plan, auf welchem die Motive als Zwecke ſich darſtellen: es bedingt auch den räumlichen und kauſalen Zuſammenhang der angeſchauten Objekte unter einander, iſt aber dennoch bloß das Vermittelnde zwiſchen dem Motiv und dem Willensakt. Welch ein Sprung wäre es nun, dieſes Bild der Welt, welches auf ſolche Art, accidentell, im Intellekt, d. i. der Gehirnfunktion thieriſcher Weſen, entſteht, indem die Mittel zu ihren Zwecken ſich ihnen darſtellen und ſo einer ſolchen Ephemere ihr Weg auf ihrem Planeten ſich aufhellt, — dieſes Bild, ſage ich, dieſes bloße Gehirnphänomen, für das wahre letzte Weſen der Dinge (Ding an ſich) und die Verkettung ſeiner Theile für die abſolute Weltordnung (Verhältniſſe der Dinge an ſich) zu halten und anzunehmen, daß jenes Alles auch unabhängig vom Gehirn vorhanden wäre! Dieſe Annahme muß uns hier als im höchſten Grade übereilt und vermeſſen erſcheinen: und doch liegt ſie allem Vorkantiſchen Dogmatismus, mit ſeiner Ontologie und ſeinem ſich ſtützen auf aeternae veritates, zum Grunde. Jener Sprung wurde ſtets ſtillſchweigend und unbewußt gemacht. Durch dieſe realiſtiſche Betrachtungsweiſe gewinnen wir nun aber hier unerwartet den objektiven Geſichtspunkt für Kants große Entdeckungen und kommen auf dem Wege empiriſch-phyſiologiſcher Betrachtung dahin, von wo ſeine transſcendental-kritiſche ausgeht. Dieſe nämlich nimmt zu ihrem Standpunkt das Subjektive und betrachtet das Bewußtſeyn als ein Gegebenes; aber aus dieſem ſelbſt und ſeiner Geſetzlichkeit erlangt ſie das Reſultat, daß was darin vorkommt, nichts weiter als bloße Erſcheinung ſeyn kann. Wir hingegen ſehn von unſerm realiſtiſchen, äuſſern, das Objektive, die Naturweſen, als das ſchlechthin Gegebene nehmenden Standpunkt aus, was der Intellekt ſeinem Zweck und Urſprung nach iſt und zu welcher Klaſſe von Phänomenen er gehört: daraus erkennen wir (in ſofern a priori) daß er auf bloße Erſcheinungen beſchränkt ſeyn muß, und daß was in ihm ſich darſtellt, immer nur ein hauptſächlich ſubjektiv Bedingtes, alſo ein mundus phaenomenon ſeyn kann, nebſt der ebenfalls ſubjektiv bedingten Ordnung des Nexus der Theile deſſelben, nie aber ein Erkennen der Dinge, nach dem was ſie an ſich ſeyn und wie ſie an ſich zuſammenhängen mögen. Wir haben im Zuſammenhang der Natur das Erkenntnißvermögen als ein Bedingtes gefunden, deſſen Ausſagen eben deshalb keine unbedingte Gültigkeit haben können. Nach dem Studium der Kritik der reinen Vernunft, welcher unſer Standpunkt weſentlich fremd iſt, muß es dem, der ſie verſtanden hat, doch noch vorkommen, als habe die Natur den Intellekt abſichtlich zu einem Vexierſpiegel beſtimmt und ſpiele Verſteck mit uns. Wir aber ſind jetzt auf unſerm realiſtiſch-objektiven Wege, d. h. ausgehend von der objektiven Welt als dem Gegebenen, zu demſelben Reſultat gelangt, welches Kant auf dem idealiſtiſch-ſubjektiven Wege, d. h. durch Betrachtung des Intellekts ſelbſt, wie er das Bewußtſeyn konſtituirt, erhielt: und da hat ſich ergeben, daß die Welt als Vorſtellung auf der ſchmalen Linie ſchwebt zwiſchen der äußern Urſache (Motiv) und der hervorgerufenen Wirkung (Willensakt) bei erkennenden (thieriſchen) Weſen, als bei welchen das deutliche Auseinandertreten beider erſt anfängt. Ita res accendent lumina rebus. Erſt durch dieſes Erreichen auf zwei ganz entgegengeſetzten Wegen erhält das große von Kant erlangte Reſultat ſeine volle Deutlichkeit, und ſein ganzer Sinn wird klar, indem es ſo von zwei Seiten beleuchtet erſcheint. Unſer objektiver Standpunkt iſt ein realiſtiſcher und daher bedingter, ſofern er, die Naturweſen als gegeben nehmend, davon abſieht, daß ihre objektive Exiſtenz einen Intellekt vorausſetzt, in welchem zunächſt ſie als deſſen Vorſtellung ſich finden: aber Kants ſubjektiver und idealiſtiſcher Standpunkt iſt ebenfalls bedingt, ſofern er von der Intelligenz ausgeht, welche doch ſelbſt die Natur zur Vorausſetzung hat, in Folge von deren Entwickelung bis zu thieriſchen Weſen ſie allererſt eintreten kann. — Dieſen unſern realiſtiſch-objektiven Standpunkt feſthaltend kann man Kants Lehre auch ſo bezeichnen, daß nachdem Locke, um die Dinge an ſich zu erkennen, von den Dingen, wie ſie erſcheinen, den Antheil der Sinnesfunktionen abgezogen hatte, Kant, mit unendlich größerm Tiefſinn, den ungleich beträchtlichern Antheil der Gehirnfunktion abzog. Ich aber habe hier nur noch gezeigt, warum das Alles ſo ſeyn muß, indem ich die Stelle nachwies, die der Intellekt im Zuſammenhang der Natur einnimmt, wenn man realiſtiſch vom Objektiven als dem Gegebenen ausgeht, dabei aber den allein ganz unmittelbar bewußten Willen zum Stützpunkt nimmt als das urſprünglich Reale, von welchem alles Andere nur die Erſcheinung iſt. Dieſes zu ergänzen dient noch Folgendes.

Oben erwähnte ich, daß, wo Erkenntniß Statt findet, das als Vorſtellung auftretende Motiv und der darauf erfolgende Willensakt um ſo deutlicher von einander geſondert bleiben, je vollkommner der Intellekt iſt, alſo je höher hinauf wir in der Reihe der

Weſen gegangen ſind. Dies bedarf einer nähern Erklärung. Wo noch bloßer Reiz die Willensthätigkeit erregt und noch gar keine Vorſtellung vorhanden iſt, alſo bei Pflanzen, iſt das Empfangen des Eindrucks vom Beſtimmtwerden durch denſelben noch gar nicht getrennt. In den allerniedrigſten thieriſchen Intelligenzen, bei Radiarien, Acephalen u. dgl. iſt es nur wenig anders: ein Fühlen des Hungers, ein dadurch erregtes Aufpaſſen, ein Wahrnehmen der Beute und Schnappen danach macht hier noch den ganzen Inhalt des Bewußtſeyns aus, iſt aber dennoch die erſte Dämmerung der Welt als Vorſtellung, deren Hintergrund, d. h. Alles außer dem jedes Mal wirkenden Motiv, hier noch völlig dunkel bleibt. Auch ſind, dem entſprechend, die Sinnesorgane höchſt unvollkommen und unvollſtändig, da ſie einem embryoniſchen Verſtand nur äußerſt wenige Data zur Anſchauung zu liefern haben. Höher hinauf in der Reihe der Thiere ſtellen ſich immer mehr und vollkommnere Sinne ein, bis ſie alle fünf daſind, welches bei wenigen wirbelloſen Thieren, durchgängig aber erſt bei den Vertebraten eintritt: gleichmäſſig entwickelt ſich das Gehirn: nun ſtellt das Objekt ſich deutlicher und vollſtändiger dar, ja ſchon als im Nexus mit andern Objekten ſtehend; weil zum Dienſt des Willens auch ſchon Beziehungen der Objekte aufzufaſſen ſind: dadurch gewinnt die Welt der Vorſtellung einigen Umfang und Hintergrund. Aber noch immer geht die Apprehenſion nur ſo weit, als der Dienſt des Willens es erfordert: die Wahrnehmung und das Sollicitirtwerden durch dieſelbe ſind nicht rein auseinandergehalten: das Objekt wird nur ſofern es Motiv iſt aufgefaßt. Sogar die klügern Thiere ſehn an den Objekten nur was ſie angeht, d. h. was auf ihr Wollen Bezug hat, oder allenfalls noch, was künftig ſolchen haben kann, wie denn in letzterer Hinſicht z. B. die Katzen beſtrebt ſind, ſich eine genaue Kenntniß des Lokals zu erwerben, und der Fuchs, Verſtecke für künftige Beute auszuſpüren. Aber für alles Andre ſind ſie unempfänglich: vielleicht hat noch nie ein Thier den geſtirnten Himmel ins Auge gefaßt: mein Hund ſprang ſehr erſchrocken auf, als er zufällig zum erſten Mal die Sonne erblickt hatte. Bei den allerklügſten und noch durch Zähmung gebildeten Thieren ſtellt ſich bisweilen die erſte ſchwache Spur einer antheilsloſen Auffaſſung der Umgebung ein: einzelne Hunde bringen es bis zum Gaffen: man ſieht ſie ſich ans Fenſter ſetzen und aufmerkſam Alles was vorübergeht mit ihren Blicken begleiten: Affen ſchauen bisweilen umher, als ob ſie über die Umgebung ſich zu beſinnen ſtrebten. Erſt im Menſchen tritt Motiv und Handlung, Vorſtellung und Wille, ganz deutlich auseinander. Dies hebt aber nicht ſofort die Dienſtbarkeit des Intellekts unter dem Willen auf. Der gewöhnliche Menſch faßt an den Dingen doch nur das recht deutlich auf, was irgend eine Beziehung auf ihn ſelbſt (Intereſſe für ihn) hat: beim Uebrigen wird ſein Intellekt unüberwindlich träge: es bleibt daher im Hintergrund, tritt nicht mit voller ſtrahlender Deutlichkeit ins Bewußtſeyn. Die philoſophiſche Verwunderung und das künſtleriſche Ergriffenſeyn von der Erſcheinung bleiben ihm ewig fremd, was er auch thun mag: ihm ſcheint im Grunde ſich Alles von ſelbſt zu verſtehn. Völlige Ablöſung und Sonderung des Intellekts vom Willen und ſeinem Dienſt iſt der Vorzug des Genies, wie ich dies im äſthetiſchen Theil meines Werks ausführlich gezeigt habe. Genialität iſt Objektivität. Die reine Objektivität und Deutlichkeit, mit welcher die Dinge ſich in der Anſchauung (dieſem fundamentalen und gehaltreichſten Erkennen) darſtellen, ſteht wirklich jeden Augenblick im umgekehrten Verhältniß des Antheils, den der Wille an denſelben Dingen nimmt. Warum ſtellt ein gewöhnlicher Maler, trotz aller Mühe, die Landſchaft ſo ſchlecht dar? Weil er ſie nicht ſchöner ſieht. Und warum ſieht er ſie nicht ſchöner? Weil ſein Intellekt nicht genugſam von ſeinem Willen geſondert iſt. Der Grad dieſer Sonderung ſetzt große intellektuelle Unterſchiede zwiſchen Menſchen: denn das Erkennen iſt um ſo reiner und folglich um ſo objektiver und richtiger, je mehr es ſich vom Willen losgemacht hat: wie die Frucht die beſte iſt, welche keinen Beigeſchmack vom Boden hat, auf dem ſie gewachſen. Dies auszuführen iſt hier nicht der Ort.

Aber eine andre Folge dieſer im Menſchen eintretenden deutlichen Sonderung des Intellekts vom Willen und folglich des Motivs von der Handlung iſt der täuſchende Schein einer Freiheit in den einzelnen Handlungen. Wo im Unorganiſchen Urſachen, im Vegetabiliſchen Reize die Wirkung hervorrufen, iſt wegen der Einfachheit der Kauſalverbindung nicht der mindeſte Schein von Freiheit. Aber ſchon beim animaliſchen Leben, wo was bis dahin Urſach oder Reiz war als Motiv auftritt, folglich jetzt eine zweite Welt, die der Vorſtellung daſteht, und die Urſach im einen, die Wirkung im andern Gebiet liegt, iſt der kauſale Zuſammenhang zwiſchen beiden und mit ihm die Nothwendigkeit nicht mehr ſo augenfällig, wie ſie es dort waren. Indeſſen iſt ſie beim Thier, deſſen bloß anſchauendes Vorſtellen die Mitte hält zwiſchen den auf Reiz erfolgenden organiſchen

Funktionen und dem überlegten Thun des Menſchen, noch immer unverkennbar: das Thun des Thiers iſt bei Gegenwart des anſchaulichen Motivs unausbleiblich, wo nicht ein eben ſo anſchauliches Gegenmotiv oder Dreſſur entgegenwirkt, und doch iſt ſeine Vorſtellung ſchon geſondert vom Willensakt und kommt für ſich allein ins Bewußtſeyn. Aber beim Menſchen, wo ſich die Vorſtellung zum Begriff geſteigert hat und eine ganze unſichtbare Gedankenwelt, die er im Kopf herumträgt, Motive und Gegenmotive für ſein Thun liefert und ihn von der Gegenwart und anſchaulichen Umgebung unabhängig macht, da iſt jener Zuſammenhang für die Beobachtung von Außen gar nicht mehr und ſelbſt für die innere nur durch abſtraktes und reifes Nachdenken erkennbar. Dieſer Hergang alſo, im Zuſammentreffen mit dem Bewußtſeyn wirklicher Freiheit, die dem Willen als Ding an ſich und außer der Erſcheinung zukommt, bringt jenen täuſchenden Schein hervor, daß ſelbſt der einzelne Willensakt von gar nichts abhinge und frei, d. h. grundlos wäre; während er doch in Wahrheit, bei gegebenem Charakter und erkanntem Motiv, mit eben ſo ſtrenger Nothwendigkeit als die Veränderungen, deren Geſetze die Mechanik lehrt, erfolgt und ſich, Kants Ausdruck zu gebrauchen, wenn Charakter und Motiv genau bekannt wären, ſo ſicher wie eine Mondfinſterniß würde berechnen laſſen, oder, um eine recht heterogene Autorität daneben zu ſtellen, wie es Dante giebt, der älter iſt als Buridan:

> Intra duo cibi distanti e moventi
> D'un modo, prima si morria di fame,
> Che liber' uomo l'un recasse a' denti.
>
> Parad. IV. 1.

Phyſiſche Aſtronomie.

Für keinen Theil meiner Lehre durfte ich eine Beſtätigung von Seiten der empiriſchen Wiſſenſchaften weniger hoffen, als für den, welcher die Grundwahrheit, daß Kants Ding an ſich der Wille iſt, auch auf die unorganiſche Natur anwendet, und das, was in allen ihren Grundkräften wirkſam iſt, darſtellt als ſchlechthin identiſch mit dem, was wir in uns als Willen kennen. — Um ſo erfreulicher iſt es mir geweſen, zu ſehn, daß ein ſehr ausgezeichneter Empiriker, von der Kraft der Wahrheit überwunden, dahin gekommen iſt, im Kontext ſeiner Wiſſenſchaft, auch dieſen paradoxen Satz auszuſprechen. Sir John Herſchel nämlich, in ſeinem Treatise on Astronomy, welcher, 1833 erſchienen, ſchon den Beifall von ganz Europa eingeerndtet hat, läßt ſich, im 7ten Kapitel, wo er an die Aufſtellung des Gravitationsgeſetzes geht, §. 371 alſo vernehmen:

„Alle uns bekannten Körper kommen, wenn in die Luft gehoben und dann ruhig losgelaſſen, zur Erdoberfläche, in einer gegen dieſe ſenkrechten Linie, herab. Sie werden folglich hiezu getrieben durch eine Kraft oder Kraftanſtrengung, die das unmittelbare oder mittelbare

Ergebniß eines Bewußtſeyns und eines Willens iſt, der irgendwo exiſtirt, wenn gleich wir nicht vermögen ihn auszuſpüren: dieſe Kraft benennen wir Schwere.“

„All bodies with which we are acquainted, when raised into the air and quietly abandonned, descend to the earth's surface in lines perpendicular to it. They are therefore urged thereto by a force or effort, the direct or indirect result of a consciousness and a will existing somewhere, though beyond our power to trace, which force we term gravity,“

Herſchel's Recenſent in der Edinburgh' Review, Oct. 1833, nimmt großen Anſtoß an dieſer Stelle, bemerkt mit Recht, daß hier offenbar nicht die Rede ſei vom Willen des allmächtigen Gottes, welcher die Materie nebſt allen ihren Eigenſchaften ins Daſeyn gerufen hat, will den Satz ſelbſt durchaus nicht gelten laſſen und leugnet deſſen Konſequenz aus dem vorhergehenden §., durch welchen Herſchel ihn hat begründen wollen. Ich bin der Meinung, daß er allerdings aus dieſem folgen würde (weil der Urſprung eines Begriffs deſſen Inhalt beſtimmt), daß jedoch dieſer Vorderſatz ſelbſt falſch iſt. Es iſt nämlich die Behauptung, daß der Urſprung des Begriffes der Kauſalität die Erfahrung ſei und zwar die, welche wir machen, indem wir durch eigene Kraftanſtrengung auf die Körper der Außenwelt wirken. Nur wo, wie in England, der Tag der Kantiſchen Philoſophie noch nicht angebrochen iſt, kann man an einen Urſprung des Begriffs der Kauſalität aus der Erfahrung denken; am wenigſten aber kann man es, wenn man meinen, von dem Kantiſchen ganz verſchiedenen Beweis der Apriorität jenes Begriffs kennt, der darauf beruht, daß die Erkenntniß der Kauſalität nothwendig vorhergängige Bedingung der Anſchauung der Außenwelt ſelbſt iſt, als welche nur zu Stande kommt durch den vom Verſtande vollzogenen Uebergang von der Empfindung im Sinnesorgan zu deren Urſach, die ſich nunmehr, im ebenfalls a priori angeſchauten Raum, als Objekt darſtellt. Da nun die Anſchauung der Objekte unſerm bewußten Wirken auf ſie vorhergehn muß; ſo kann die Erfahrung von dieſem nicht erſt die Quelle des Kauſalitätsbegriffs ſeyn. Sogar empiriſch ließe letzteres ſich widerlegen, indem aus Herſchels Annahme folgen würde, daß ein ohne Arme und Beine geborner Menſch keine Kunde von der Kauſalität, mithin auch keine Anſchauung der Außenwelt erhalten könnte: was offenbar falſch iſt. — Hier wäre alſo wieder ein Mal der Fall eingetreten, daß eine wahre Konkluſion aus falſchen Prämiſſen gefolgert wird: dies entſteht allemal dann, wann wir durch ein richtiges Apperçu eine Wahrheit unmittelbar einſehn, aber das Herausfinden und Deutlichmachen ihrer Erkenntnißgründe uns mißlingt, indem wir dieſe nicht zum deutlichen Bewußtſeyn bringen können: denn bei jeder eigenen Einſicht iſt die Ueberzeugung früher da als der Beweis: dieſer wird erſt hinterher dazu erſonnen.

Die flüſſige Materie macht, durch die vollkommene Verſchiebbarkeit aller ihrer Theile, die unmittelbare Aeußerung der Schwere in jedem derſelben augenfälliger, als die feſte es kann. Daher, um jenes Apperçu's, welches die wahre Quelle des Herſchelſchen Ausſpruchs iſt, theilhaft zu werden, betrachte man aufmerkſam den gewaltſamen Fall eines Strohms über Felſenmaſſen, und frage ſich, ob dieſes ſo entſchiedene Streben, dieſes

Toben, ohne eine Kraftanſtrengung vor ſich gehen kann, und ob eine Kraftanſtrengung ohne Willen ſich denken läßt. Und eben ſo überall, wo wir ein urſprünglich Bewegtes, eine unvermittelte, erſte Kraft inne werden, ſind wir genöthigt, ihr inneres Weſen als Willen zu denken. — So viel ſteht feſt, daß hier Herſchel, wie alle im Obigen von mir angeführten Empiriker ſo verſchiedener Fächer, in ſeiner Unterſuchung an die Gränze geführt war, wo das Phyſiſche nur noch das Metaphyſiſche hinter ſich hat, welches ihm Stillſtand gebeut, und daß eben auch er, wie ſie alle, jenſeit der Gränze nur noch Willen ſehn konnte.

Uebrigens iſt hier Herſchel, wie die meiſten jener Empiriker, noch in der Meinung befangen, daß Wille von Bewußtſeyn unzertrennlich ſei. Da ich über dieſen Irrthum und ſeine Berichtigung durch meine Lehre, mich im Obigen genugſam ausgelaſſen habe, iſt es nicht nöthig hier von Neuem darauf einzugehn.

Seit Anfang dieſes Jahrhunderts hat man gar oft dem Unorganiſchen ein Leben beilegen wollen: ſehr fälſchlich. Lebendig und Organiſch ſind Wechſelbegriffe. In der ganzen Natur aber iſt keine Gränze ſo ſcharf gezogen wie die zwiſchen Organiſchem und Unorganiſchem, d. h. dem, wo die Form das Weſentliche und Bleibende, die Materie das Accidentelle und Wechſelnde iſt, — und dem, wo ſich dies gerade umgekehrt verhält. Die Gränze ſchwankt hier nicht, wie vielleicht zwiſchen Thier und Pflanze, feſt und flüſſig, Gas und Dampf: alſo ſie aufheben wollen, heißt abſichtlich Verwirrung in unſere Begriffe bringen. Hingegen daß dem Lebloſen, dem Unorganiſchen ein Wille beizulegen ſei, habe ich zuerſt geſagt. Denn bei mir iſt nicht, wie in der bisherigen Meinung, der Wille ein Accidens des Erkennens und mithin des Lebens; ſondern das Leben ſelbſt iſt Erſcheinung des Willens. Die Erkenntniß hingegen iſt wirklich ein Accidens des Lebens und dieſes der Materie. Aber die Materie ſelbſt iſt bloß die Wahrnehmbarkeit der Erſcheinungen des Willens. Daher hat man in jedem Streben, welches aus der Natur eines materiellen Weſens hervorgeht und eigentlich dieſe Natur ausmacht, oder durch dieſe Natur ſich erſcheinend manifeſtirt, ein Wollen zu erkennen, und es giebt demnach keine Materie ohne Willensäuſſerung.

Die gewöhnliche Anſicht der Natur nimmt an, daß es zwei grundverſchiedene Principien der Bewegung gebe, daß alſo die Bewegung eines Körpers zweierlei Urſprung haben könne, daß ſie nämlich entweder von Innen ausgehe, wo man ſie dem Willen zuſchreibt, oder von Auſſen, wo ſie durch Urſachen entſteht. Ich hingegen lehre, daß beides unzertrennlich ſei und bei jeder Bewegung eines Körpers zugleich Statt habe. Denn die eingeſtändlich aus dem Willen entſpringende Bewegung ſetzt immer auch eine Urſache voraus: dieſe iſt bei erkennenden Weſen ein Motiv; ohne ſie iſt jedoch auch bei dieſen die Bewegung unmöglich. Und andrerſeits, die eingeſtändlich durch eine äußere Urſache bewirkte Bewegung eines Körpers iſt an ſich doch Aeußerung ſeines Willens, welche durch die Urſache bloß hervorgerufen wird. Es giebt demnach nur ein einziges, einförmiges, durchgängiges und ausnahmsloſes Princip aller Bewegung: ihre innere Bedingung iſt Wille, ihr äußerer Anlaß Urſach, welche, nach Beſchaffenheit des Bewegten, zum Reiz, oder zum Motiv geſteigert ſeyn kann.

Alles dasjenige an den Dingen, was nur empiriſch, nur a posteriori erkannt wird, iſt an ſich Wille; hingegen ſo weit die Dinge a priori beſtimmbar ſind, gehören ſie allein der Vorſtellung an, der bloßen Erſcheinung. Daher nimmt die Verſtändlichkeit der Naturerſcheinungen in dem Maaße ab, als in ihnen der Wille ſich immer deutlicher manifeſtirt, d. h. als ſie immer höher auf der Weſenleiter ſtehn: hingegen iſt ihre Verſtändlichkeit um ſo größer, je geringer ihr empiriſcher Gehalt iſt; weil ſie um ſo mehr auf dem Gebiet der bloßen Vorſtellung bleiben, deren uns a priori bewußte Formen das Princip der Verſtändlichkeit ſind. Demgemäß hat man völlige, durchgängige Begreiflichkeit nur ſolange, als man ſich ganz auf dieſem Gebiet hält, mithin bloße Vorſtellung ohne empiriſchen Gehalt vor ſich hat, bloße Form; alſo in den Wiſſenſchaften a priori, in der Arithmetik, Geometrie und Logik: hier iſt Alles im höchſten Grade faßlich, weil wir es hier ganz allein mit den Formen unſeres eigenen Intellekts zu thun haben. Die angewandte Mathematik, alſo Mechanik, Hydraulik u. ſ. w, betrachtet die niedrigſten Stufen der Objektivation des Willens, wo noch das Meiſte auf dem Gebiet der bloßen Vorſtellung liegt, hat aber doch ſchon ein empiriſches Element, an welchem die gänzliche Faßlichkeit, Durchſichtigkeit, ſich trübt und mit welchem das Unerklärliche eintritt. Nur einige Theile der Phyſik und Chemie vertragen, aus demſelben Grunde, noch eine mathematiſche Behandlung: höher hinauf in der Weſenleiter fällt ſie ganz weg; gerade weil der Gehalt der Erſcheinung die Form überwiegt. Dieſer Gehalt iſt Wille, das a posteriori, das Ding an ſich, das Freie, das Grundloſe. Unter der Rubrik Pflanzenphyſiologie habe ich gezeigt, wie bei lebenden und erkennenden Weſen das Motiv und der Willensakt, das Vorſtellen und Wollen, immer deutlicher ſich ſondern und auseinandertreten, je höher man in der Weſenleiter ſteigt. Eben ſo nun ſondert ſich, nach demſelben Maaßſtab, auch im unorganiſchen Naturreich die Urſach immer mehr von der Wirkung, und in demſelben Maaß tritt das rein Empiriſche, welches eben Erſcheinung des Willens iſt, immer deutlicher hervor, und eben damit nimmt die Verſtändlichkeit ab. Dies verdient eine ausführlichere Erörterung, welcher ich meinen Leſer ſeine ungetheilte Aufmerkſamkeit zu ſchenken bitte, da ſolche ganz beſonders geeignet iſt, den Grundgedanken meiner Lehre, ſowohl in Hinſicht auf Faßlichkeit als auf Evidenz, in das hellſte Licht zu ſtellen. Hierin aber beſteht Alles, was ich zu thun vermag: hingegen zu machen, daß meinen Zeitgenoſſen Gedanken willkommner ſeien als Wortkram, ſteht nicht in meiner Macht; ſondern nur, mich zu tröſten, daß ich nicht der Mann meiner Zeit bin.

Auf der niedrigſten Stufe der Natur ſind Urſach und Wirkung ganz gleichartig und ganz gleichmäſſig, weshalb wir hier die Kauſalverknüpfung am vollkommenſten verſtehn: z. B. die Urſach der Bewegung einer geſtoſſenen Kugel iſt die einer andern, welche eben ſoviel Bewegung verliert, als jene erhält. Hier haben wir die größtmöglichſte Faßlichkeit der Kauſalität. Das dabei doch noch vorhandne Geheimnißvolle beſchränkt ſich auf die Möglichkeit des Uebergangs der Bewegung — eines Unkörperlichen — aus einem Körper in den andern. Die Empfänglichkeit der Körper in dieſer Art iſt ſo gering, daß die hervorzubringende Wirkung ganz und gar aus der Urſach herüberwandern muß. Daſſelbe gilt von allen rein mechaniſchen Wirkungen, und wenn wir ſie nicht alle eben ſo augenblicklich begreifen; ſo liegt dies bloß daran, daß Nebenumſtände ſie uns verdecken, oder die komplicirte Verbindung vieler Urſachen und Wirkungen uns verwirrt: an ſich iſt die mechaniſche Kauſalität überall gleich faßlich, nämlich im höchſten Grad, weil hier Urſach und Wirkung nicht qualitativ verſchieden ſind, und wo ſie es quantitativ ſind, wie beim Hebel, die Sache ſich aus bloß räumlichen und zeitlichen Verhältniſſen deutlich machen läßt. Sobald aber Gewichte mitwirken, tritt ein zweites Geheimnißvolles, die Schwerkraft, hinzu: wirken elaſtiſche Körper, auch die Federkraft. — Schon anders iſt es, ſobald wir auf der Stufenleiter der Erſcheinungen uns irgend erheben. Erwärmung als Urſach, und Flüſſigwerden, Verflüchtigung oder Kryſtalliſation als Wirkung, ſind nicht gleichartig, daher auch nicht durch einander direkt meßbar. Die Faßlichkeit der Kauſalität hat abgenommen: was durch eine mindere Wärme flüſſig wurde, wird durch eine vermehrte verflüchtigt; was bei einer geringeren Wärme kryſtalliſirt, wird bei einer größeren geſchmolzen. Wärme macht Wachs weich, Thon hart; Licht macht Wachs weiß, Chlorſilber ſchwarz. Wenn nun gar zwei Salze ſich zerſetzen, zwei neue ſich bilden; ſo iſt uns die Wahlverwandtſchaft ein tiefes Geheimniß, und die Eigenſchaften der zwei neuen Körper ſind nicht die Vereinigung der Eigenſchaften ihrer getrennten Beſtandtheile. Jedoch können wir der Zuſammenſetzung noch folgen und nachweiſen woraus die neuen Körper entſtanden, können auch das Verbundene wieder trennen, daſſelbe Quantum dabei herſtellend. Alſo zwiſchen Urſach und Wirkung iſt hier merkliche Heterogeneität und Incommenſurabilität eingetreten: die Kauſalität iſt geheimnißvoller geworden. Beides iſt noch mehr der Fall, wenn wir die Wirkungen der Elektricität oder der Voltaiſchen Säule vergleichen mit ihren Urſachen, mit Reibung des Glaſes oder Aufſchichtung und Oxydation der Platten. Hier verſchwindet ſchon alle Aehnlichkeit zwiſchen Urſach und Wirkung: die Kauſalität hüllt ſich in dichten Schleier, welchen einigermaaßen zu lüften, Männer wie Davy, Ampere, Faraday, mit größter Anſtrengung ſich bemüht haben. Bloß die Geſetze der Wirkungsart laſſen ſich ihr noch abmerken und auf ein Schema wie + E und — E, Mittheilung, Vertheilung, Schlag, Entzündung, Zerſetzung, Laden, Iſolirung, Entladen, elektriſche Strömung u. dgl. bringen, auf welches wir die Wirkung zurückführen, auch ſie beliebig leiten können: aber der Vorgang ſelbſt bleibt ein Unbekanntes, ein x. Hier iſt alſo Urſach und Wirkung ganz heterogen, ihre Verbindung unverſtändlich, und die Körper zeigen große Empfänglichkeit für einen kauſalen Einfluß, deſſen Weſen uns ein Geheimniß bleibt. Und dennoch iſt dieſes noch mehr der Fall, wenn wir uns bis zu den organiſchen Reichen erheben, wo das Phänomen des Lebens ſich kund giebt. Wenn man, wie in China üblich, eine Grube mit faulendem Holz füllt, dieſes mit Blättern deſſelben Baumes bedeckt, Salpeterauflöſung wiederholt darauf gießt, ſo entſteht eine reichliche Vegetation eßbarer Pilze. Etwas Heu mit Waſſer begoſſen liefert eine Welt raſchbeweglicher Infuſionsthierchen. Wie heterogen iſt hier Wirkung und Urſache! Zwiſchen dem, bisweilen Jahrhunderte, ja Jahrtauſende alten Saamenkorn und dem Baum, zwiſchen dem Erdreich und dem ſpecifiſchen, ſo höchſt verſchiedenen Saft unzähliger Pflanzen, heilſamer, giftiger, nährender, die ein Boden trägt, ein Sonnenlicht beſcheint, ein Regenſchauer tränkt, iſt keine Aehnlichkeit mehr und deshalb keine Verſtändlichkeit für uns. Denn die Kauſalität tritt hier ſchon in höherer Potenz auf, nämlich als Reiz und Empfänglichkeit für ſolchen. Nur das Schema von Urſach und Wirkung iſt uns geblieben: wir erkennen Dieſes als Urſach, Jenes als Wirkung, aber gar nichts von der Art und Weiſe der Kauſalität. Und nicht nur findet keine qualitative Aehnlichkeit zwiſchen der Urſach und der Wirkung Statt, ſondern auch kein quantitatives Verhältniß, die Wirkung des Reizes wächſt nicht nach Maaßgabe ſeiner Steigerung, ſondern oft iſt es umgekehrt. Treten wir aber nun gar in das Reich der erkennenden Weſen; ſo iſt zwiſchen der Handlung und dem Gegenſtand, der als Vorſtellung ſolche hervorruft, weder irgend eine Aehnlichkeit, noch ein Verhältniß. Inzwiſchen iſt bei dem auf anſchauliche Vorſtellungen beſchränkten Thier noch die Gegenwart des als Motiv wirkenden Objekts nöthig, welches ſodann augenblicklich und unausbleiblich wirkt (Dreſſur, d. i. durch Furcht erzwungene Gewohnheit, bei Seite geſetzt): denn das Thier kann keinen Begriff mit ſich herumtragen, der es vom Eindruck der Gegenwart unabhängig macht und vollen Raum zur Ueberlegung giebt. Dies kann der Menſch. Vollends alſo bei vernünftigen Weſen iſt das Motiv ſogar nicht mehr ein Gegenwärtiges, ein Anſchauliches, ein Vorhandenes, ein Reales, ſondern ein bloßer Begriff, der ſein Daſeyn allein im Gehirn des handelnden hat, abgezogen aus vielen verſchiedenartigen Anſchauungen, aus der Erfahrung vergangener Jahre, oder durch Worte überliefert. Die Sonderung zwiſchen Urſach und Wirkung iſt ſo übergroß geworden, daß es dem rohen Verſtande nunmehr erſcheint, als ſei gar keine Urſach mehr vorhanden, der Willensakt hänge von gar nichts ab, ſei grundlos, d. h. frei. Dieſerhalb eben ſtellen ſich die Bewegungen unſers Leibes, wenn wir ſie von Außen reflektirend anſchauen, als ein ohne Urſach Geſchehendes, d. h. eigentlich als ein Wunder dar. Nur Erfahrung und Nachſinnen belehren uns, daß dieſe Bewegungen, wie alle andern, allein möglich ſind durch eine Urſache, die hier Motiv heißt. — Alſo auf dieſer Stufe, der höchſten in der Natur, hat uns mehr als irgendwo die Verſtändlichkeit der Kauſalität verlaſſen. Nur das bloße Schema, ganz allgemein genommen, iſt noch übrig geblieben, und es bedarf der reifen Reflexion, um auch hier noch deſſen Anwendbarkeit und die Nothwendigkeit zu erkennen, die jenes Schema überall herbeiführt.

Nun aber, — ſo wie man, in die Grotte von Poſilippo gehend, immer mehr ins Dunkle geräth, bis, nachdem man die Mitte überſchritten hat, nunmehr das Tageslicht des andern Endes den Weg zu erleuchten anfängt, grade ſo hier: — wo das nach Außen gerichtete Licht des Verſtandes, mit ſeiner Form der Kauſalität, nachdem es immer mehr vom Dunkel überwältig wurde, zuletzt nur noch einen ſchwachen und ungewiſſen Schimmer verbreitete, eben da kommt eine Aufklärung völlig anderer Art, von einer ganz andern Seite, aus unſerm eigenen Innern ihm entgegen, durch den zufälligen Umſtand, daß wir, die Urtheilenden, grade hier die zu beurtheilenden Objekte ſelbſt ſind. Für die äußere Anſchauung und den in ihr thätigen Verſtand hatte ſich die zunehmende Schwierigkeit des, Anfangs ſo klaren, Verſtändniſſes der Kauſalverbindung allmälig ſo geſteigert, daß dieſe bei den animaliſchen Aktionen zuletzt faſt zweifelhaft wurde und ſolche ſogar als eine Art Wunder erblicken ließ: gerade jetzt aber kommt, von einer ganz andern Seite, aus dem eigenen Selbſt des Beobachters, die unmittelbare Belehrung, daß in jenen Aktionen der Wille das Agens iſt, der Wille, der ihm bekannter und vertrauter iſt, als Alles was die äußere Anſchauung jemals liefern kann. Dieſe Erkenntniß ganz allein muß dem Philoſophen der Schlüſſel werden zur Einſicht in das Innere aller jener Vorgänge der erkenntnißloſen Natur, bei denen zwar die Kauſalerklärung genügender war, als bei den zuletzt betrachteten, und um ſo klärer je weiter ſie von dieſen weglagen, jedoch auch dort noch immer ein unbekanntes x zurückließ und nie das Innere des Vorgangs ganz aufhellen konnte, ſelbſt nicht bei dem durch Stoß bewegten, oder durch Schwere herabgezogenen Körper. Dieſes x hatte ſich immer weiter ausgedehnt und zuletzt, auf den höchſten Stufen, die Kauſalerklärung ganz zurückgedrängt, dann aber, als dieſe am wenigſten leiſten konnte, ſich als Wille entſchleiert. Die Identität dieſes x auch auf den niedrigen Stufen, wo es nur ſchwach hervortrat, dann auf den höheren, wo es ſeine Dunkelheit mehr und mehr verbreitete, endlich auf den höchſten, wo es Alles beſchattete, und zuletzt auf dem Punkt, wo es, in unſerer eigenen Erſcheinung, ſich dem Selbſtbewußtſeyn als Wille kund giebt, anzuerkennen, iſt in Folge der hier durchgeführten Betrachtung wohl unumgänglich. Die zwei urverſchiedenen Quellen unſerer Erkenntniß, die äußere und die innere, müſſen an dieſem Punkt durch Reflexion in Verbindung geſetzt werden. Ganz allein aus dieſer Verbindung entſpringt das Verſtändniß der Natur und des eigenen Selbſt: dann aber liegt das Geheimniß, dem die Philoſophie ſo lange nachforſcht offen. Dann wird deutlich, was eigentlich das Reale und was das Ideale ſei, wodurch die Hauptfrage, um welche ſich die Philoſophie ſeit Karteſius dreht, erledigt wird, die Frage nach dem Verhältniß dieſer zwei, deren totale Diverſität Kant auf das gründlichſte, mit beiſpielloſem Tiefſinn, dargethan hatte, und deren abſolute Identität gleich darauf Windbeutel, auf den Kredit intellektualer Anſchauung, behaupteten. Wenn man hingegen ſich jener Einſicht, welche wirklich die einzige und enge Pforte zur Wahrheit iſt, entzieht; ſo fällt man einem fernerhin unauflöslichen Irrthum anheim: nämlich man behält, wie oben geſagt, zwei grundverſchiedene Urprincipien der Bewegung, zwiſchen denen eine feſte Scheidewand ſteht, nämlich die durch Urſachen und die durch Willen: die erſtere bleibt dann, ihrem Innern nach, ewig unverſtändlich, weil alle ihre Erklärungen jenes unauflösliche x zurücklaſſen, das um ſo viel mehr in ſich faßt, je höher das Objekt der Betrachtung ſteht; — und die zweite, die Bewegung durch Willen, ſteht da als dem Princip der Kauſalität gänzlich entzogen, als grundlos, als Freiheit der einzelnen Handlungen, alſo als völlig der Natur entgegengeſetzt und abſolut unerklärlich. Vollziehen wir hingegen die oben geforderte Vereinigung der äußern mit der innern Erkenntniß, da wo ſie ſich berühren; ſo erkennen wir, troß aller accidentellen Verſchiedenheiten, zwei Identitäten, nämlich die der Kauſalität mit ſich ſelbſt auf allen Stufen, und die des zuerſt unbekannten x (d. h. der Naturkräfte und Lebenserſcheinungen) mit dem Willen in uns. Wir erkennen, ſage ich, erſtlich das identiſche Weſen der Kauſalität in den verſchiedenen Geſtalten, die es auf verſchiedenen Stufen annehmen muß, und nun ſich zeigen mag als mechaniſche, chemiſche, phyſikaliſche Urſach, als Reiz, als anſchauliches Motiv, als abſtraktes, gedachtes Motiv: wir erkennen es als Eins und daſſelbe, ſowohl da, wo der ſtoßende Körper ſo viel Bewegung verliert als er mittheilt, als da, wo Gedanken mit Gedanken kämpfen und der ſiegende Gedanke, als ſtärkſtes Motiv, den Menſchen in Bewegung ſetzt, welche Bewegung nun mit nicht geringerer Nothwendigkeit erfolgt, als die der geſtoßenen Kugel. Statt da, wo wir ſelbſt das Bewegte ſind und daher das Innere des Vorgangs uns intim und durchaus bekannt iſt, von dieſem innern Licht geblendet und verwirrt zu werden und dadurch uns dem ſonſtigen, in der ganzen Natur uns vorliegenden Kauſalzuſammenhang zu entfremden und die Einſicht in ihn uns auf immer zu verſchließen; bringen wir die neue, von Innen erhaltene Erkenntniß, zur äußern hinzu, als ihren Schlüſſel, und erkennen die zweite Identität, die Identität unſers Willens mit jenem uns bis dahin unbekannten x, das in aller Kauſalerklärung übrig bleibt. Demzufolge ſagen wir alsdann: auch dort, wo die palpabelſte Urſache die Wirkung herbeiführt, iſt jenes dabei noch vorhandene Geheimnißvolle, jenes x, oder das eigentlich Innere des Vorgangs, das wahre Agens, das Anſich dieſer Erſcheinung, — welche uns am Ende doch nur als Vorſtellung und nach den Formen und Geſetzen der Vorſtellung gegeben iſt, — weſentlich daſſelbe mit dem, was bei den Aktionen unſeres eben ſo als Anſchauung und Vorſtellung uns gegebenen Leibes, uns intim und unmittelbar bekannt iſt als Wille. — Dies iſt (geberdet euch wie ihr wollt!) das Fundament der wahren Philoſophie: und wenn es dieſes Jahrhundert nicht einſieht; ſo werden es viele folgende. Tempo è galant-uomo! (se nessun' altro). — Wie wir alſo einerſeits das Weſen der Kauſalität, welches ſeine größte Deutlichkeit nur auf den niedrigſten Stufen der Objektivation des Willens (d. i. der Natur) hat, wiedererkennen auf allen Stufen, auch den höchſten; ſo erkennen wir auch andrerſeits das Weſen des Willens auf allen Stufen wieder, auch den tiefſten, obgleich wir nur auf der allerhöchſten dieſe Erkenntniß unmittelbar erhalten. Der alte Irrthum ſagt: wo Wille iſt, iſt keine Kauſalität mehr, und wo Kauſalität, kein Wille. Wir aber ſagen: überall wo Kauſalität iſt, iſt Wille; und kein Wille agirt ohne Kauſalität. Das punctum controversiae iſt alſo, ob Wille und Kauſalität in einem und demſelben Vorgang zugleich und zuſammen beſtehn können und müſſen. Was die Erkenntniß, daß es allerdings ſo ſei, erſchwert, iſt der Umſtand, daß Kauſalität und Wille auf zwei grundverſchiedene Weiſen erkannt werden: Kauſalität ganz von außen, ganz mittelbar, ganz durch den Verſtand; Wille ganz von innen, ganz unmittelbar: und daß daher, je klärer in jedem gegebenen Fall die Erkenntniß des Einen, deſto dunkler die des Andern iſt. Daher erkennen wir, wo die Kauſalität am faßlichſten iſt, am wenigſten das Weſen des Willens; und wo der Wille unleugbar ſich kund giebt, wird die Kauſalität ſo verdunkelt, daß der rohe Verſtand es wagen konnte, ſie wegzuleugnen. — Nun aber iſt Kauſalität, wie wir von Kant gelernt haben, nichts weiter als die a priori erkennbare Form des Verſtandes ſelbſt, alſo das Weſen der *Vorſtellung* als ſolcher, welche die eine Seite der Welt iſt: die andre Seite iſt *Wille*: er iſt das

Ding an ſich. Jenes in umgekehrtem Verhältniß ſtehende Deutlichwerden der Kauſalität und des Willens, jenes wechſelſeitige Vor- und Zurück-treten beider, liegt alſo daran, daß je mehr uns ein Ding bloß als Erſcheinung, d. h. als Vorſtellung gegeben iſt, deſto deutlicher zeigt ſich die aprioriſche Form der Vorſtellung, d. i. die Kauſalität; ſo bei der lebloſen Natur: — umgekehrt aber, je unmittelbarer uns der Wille bewußt iſt, deſto mehr tritt die Form der Vorſtellung, die Kauſalität, zurück; ſo an uns ſelbſt. Alſo, je näher eine Seite der Welt herantritt, deſto mehr verlieren wir die andre aus dem Geſicht.

Linguiſtik.

Unter dieſer Rubrik habe ich bloß eine von mir ſelbſt in dieſen letzten Jahren gemachte Bemerkung mitzutheilen, welche bisher der Aufmerkſamkeit entgangen zu ſeyn ſcheint. Daß ſie jedoch Berückſichtigung verdiene, bezeugt *Seneka's* Ausſpruch: Mira in quibusdam rebus verborum proprietas est, et consuetudo sermonis antiqui quaedam efficacissimis notis signat. Ep. 81. Und *Lichtenberg* ſagt: „wenn man viel ſelbſt denkt, ſo findet man viele Weisheit in die Sprache eingetragen. Es iſt wohl nicht wahrſcheinlich, daß man alles ſelbſt hineinträgt; ſondern es liegt wirklich viel Weisheit darin."

In ſehr vielen, vielleicht in allen Sprachen wird das Wirken auch der erkenntnißloſen, ja der lebloſen Körper durch Wollen ausgedrückt, ihnen alſo ein Wille vorweg beigelegt; hingegen niemals ein Erkennen, Vorſtellen, Wahrnehmen, Denken: kein Ausdruck, der dieſes enthielte, iſt mir bekannt.

So ſagt Seneka (quaest. nat. II, 24) vom herabgeſchleuderten Feuer des Blitzes: In his, ignibus accidit, quod arboribus: quorum cacumina, si tenera sunt, ita deorsum trahi possunt, ut etiam terram attingant; sed quum permiseris, in locum suum exsilient. Itaque non est quod eum spectes cujusque rei habitum, qui illi non ex *voluntate* est. Si ignem permittis ire quo *velit*, coelum repetet. Ebenſo im Griechiſchen: *Anakreon*, in der 29ſten Ode, *εἰς Βαθυλλον*, wo er das Bildniß ſeines Geliebten beſtellt, ſagt von den Haaren: Ἕλικας δ' ἐλευθέρους μοι πλοκάμων, ἄτακτα συνθεὶς, ἄφες, ὡς θέλωσι, κεῖσθαι. Im Deutſchen ſagt **Bürger**: „hinab will der Bach, nicht hinan.“ Auch im gemeinen Leben ſagen wir täglich: „das Waſſer ſiedet, es will überlaufen,“ — „das Gefäß will berſten,“ — die Leiter will nicht ſtehn.“ — Le feu ne veut pas brûler; — la corde, une fois tordue, veut toujours se retordre. — Im Engliſchen iſt ſogar das Verbum Wollen das Auxiliar des Futurums aller übrigen Verben geworden, wodurch ausgedrückt wird, daß ein Wollen jedem Wirken als ſeine Bedingung vorhergehn muß. Uebrigens aber wird das Streben erkenntnißloſer und lebloſer Dinge noch ausdrücklich mit to want bezeichnet, welches Wort der Ausdruck für jedes menſchliche Begehren und Streben iſt: the water wants to get out; — the steam wants to make itself way through - - - -. — Im Italiäniſchen gleichfalls: vuol piovere; — quest' orologio non vuol andare. Außerdem noch iſt in dieſe Sprache der Begriff des Wollens ſo tief eingedrungen, daß er zur Bezeichnung jedes Erforderniſſes, jedes Nothwendigſeyns angewandt wird: vi vuol un contrapeso; — vi vuol pazienza.

Die Sprache alſo, dieſer unmittelbarſte Abdruck unſrer Gedanken, giebt Anzeige, daß wir genöthigt ſind, jeden innern Trieb als ein Wollen zu denken; aber keineswegs legt ſie den Dingen auch Erkenntniß bei. Die vielleicht ausnahmsloſe Uebereinſtimmung der Sprachen in dieſem Punkt bezeugt, daß es kein bloßer Tropus ſei, ſondern daß ein tiefwurzelndes Gefühl vom Weſen der Dinge hier den Ausdruck beſtimmt.

Animaliſcher Magnetismus und Magie.

Als vor ſiebenzehn Jahren mein Werk erſchien, hatte der animaliſche Magnetismus erſt kürzlich ſeine Exiſtenz erkämpft. Hinſichtlich der Erklärung deſſelben aber, war zwar auf den paſſiven Theil, alſo auf das, was mit dem Patienten dabei vorgeht, einiges Licht geworfen, indem der von Reil hervorgehobene Gegenſatz zwiſchen Cerebral- und Ganglien-Syſtem zum Princip der Erklärung gemacht worden war; hingegen der aktive Theil, das eigentliche Agens, vermöge deſſen der Magnetiſeur dieſe Phänomene hervorruft, lag noch ganz im Dunkeln. Man tappte noch unter allerhand materiellen Erklärungsprincipien, der Art wie Mesmers alles durchdringender Weltäther, oder andrerſeits die von Stieglitz als Urſach angenommene Hautausdünſtung des Magnetiſeurs u. dgl. m. Allenfalls erhob man ſich zu einem Nervengeiſt; der aber nur ein Wort für eine unbekannte Sache iſt. Kaum mochte Einzelnen, durch Praxis tiefer Eingeweihten, die Wahrheit einzuleuchten angefangen haben. Ich aber war noch weit davon entfernt, vom Magnetismus eine direkte Beſtätigung meiner Lehre zu hoffen.

Seit jener Zeit hat nun die große Lehrmeiſterin Erfahrung es zu Tage gefördert, daß jenes tief eingreifende Agens, — welches, vom Magnetiſeur ausgehend, Wirkungen hervorruft, die dem geſetzmäßigen Naturlauf ſo ganz entgegen ſcheinen, daß der lange Zweifel an ihnen, die hartnäckige Ungläubigkeit, das Verurtheilen von einer Kommiſſion, unter deren Mitgliedern Franklin und Lavoiſier waren, kurz Alles, was in der erſten wie in der zweiten Periode ſich dagegen geſtellt hat (nur nicht das noch jetzt in England herrſchende rohe und ſtupide Verurtheilen ohne Unterſuchung) völlig zu entſchuldigen iſt, — daß, ſage ich, jenes Agens nichts anderes iſt, als der Wille des Magnetiſirenden. Ich glaube nicht, daß heut zu Tage, unter denen welche Praxis mit Einſicht verbinden, noch irgend ein Zweifel hierüber obwaltet. So iſt denn die Loſung Puyſegur's und der älteren franzöſiſchen Magnetiſeurs veuillez et croyez! d. h. „wolle mit Zuverſicht!“ nicht nur durch die Zeit bewährt worden, ſondern hat ſich zu einer richtigen Einſicht in den Vorgang ſelbſt entwickelt. Aus Kieſer's „Tellurismus,“ der bis jetzt wohl das gründlichſte und ausführlichſte Lehrbuch des animaliſchen Magnetismus iſt, geht zur Genüge hervor, daß kein magnetiſcher Akt ohne den Willen wirſam iſt, hingegen der bloße Wille, ohne äußern Akt, jede magnetiſche Wirkung hervorbringen kann. Die Manipulation ſcheint nur ein Mittel zu ſeyn, den Willensakt und ſeine Richtung zu fixiren und gleichſam zu verkörpern. In dieſem Sinne ſagt Kieſer (Tellur. Bd. 1. S. 379) „Inſofern die Hände des Menſchen, als diejenigen Organe, welche die handelnde Thätigkeit des Menſchen“ (d. i. den Willen) „am ſichtbarſten ausdrücken, die wirkenden

Organe beim Magnetiſiren ſind, entſteht die magnetiſche Manipulation.“ Da, nach meiner Lehre, der Organismus die bloße Erſcheinung, Objektität, des Willens, der in die Vorſtellung getretene Wille ſelbſt iſt; ſo fällt der äußere Akt der Manipulation auch mit dem innern Willensakt zuſammen. Wo aber ohne jenen gewirkt wird, geſchieht es gewiſſermaaßen künſtlich, durch einen Umweg, indem die Phantaſie den äußern Akt, wie ja auch bisweilen die perſönliche Gegenwart, erſetzt: daher es eben auch viel ſchwieriger iſt und ſeltner gelingt. Demgemäß führt Kieſer an, daß auf den Somnambulen das laute Wort „Schlaf!“ oder „du ſollſt!“ ſtärker wirkt als das bloß innere Wollen des Magnetiſeurs. — Hingegen iſt die Manipulation und der äußere Akt überhaupt, eigentlich ein unfehlbares Mittel zur Fixirung und Thätigkeit des Willens des Magnetiſeurs, eben weil äußere Akte ohne allen Willen gar nicht möglich ſind, indem ja der Leib und ſeine Organe nichts als die Sichtbarkeit des Willens ſelbſt ſind. Hieraus erklärt es ſich, daß Magnetiſeurs bisweilen ohne bewußte Anſtrengung ihres Willens und beinahe gedankenlos magnetiſiren, aber doch wirken. Ueberhaupt iſt es nicht das Bewußtſeyn des Wollens, die Reflexion über daſſelbe, ſondern das reine, von aller Vorſtellung möglichſt geſonderte Wollen ſelbſt, welches magnetiſch wirkt. Daher finden wir in den Vorſchriften für den Magnetiſeur, welche Kieſer (Tellur. Bd. 1. S. 400 ff.), giebt, alles Denken und Reflektiren des Arztes wie des Patienten auf ihr beiderſeitiges Thun und Leiden, alle äußeren Eindrücke, welche Vorſtellungen erregen, alles Geſpräch zwiſchen beiden, alle fremde Gegenwart, ja das Tageslicht u. ſ. w. ausdrücklich unterſagt, und empfohlen, daß Alles ſoviel als möglich unbewußt vorgehe; wie dies auch von ſympathetiſchen Kuren gilt. Der wahre Grund von dem Allen iſt, daß hier der Wille in ſeiner Urſprünglichkeit, als Ding an ſich, wirkſam iſt: welches erfordert, daß die Vorſtellung, als ein von ihm verſchiedenes Gebiet, ein Sekundäres, möglichſt ausgeſchloſſen werde. Faktiſche Belege der Wahrheit, daß das eigentlich Wirkende beim Magnetiſiren der Wille iſt und jeder äußere Akt nur ſein Vehikel, findet man in allen neuern und beſſern Schriften über den Magnetismus, und es wäre eine unnöthige Weitläuftigkeit ſie hier zu wiederholen: jedoch will ich einen herſetzen, nicht weil er beſonders auffallend iſt, ſondern weil er von einem außerordentlichen Mann herrührt und als deſſen Zeugniß ein eigenthümliches Intereſſe hat: Jean Paul iſt es, der in einem Briefe (abgedruckt in „Wahrheit aus Jean Pauls Leben“ Bd. 8, S. 120) ſagt: „ich habe in einer großen Geſellſchaft eine Frau von K. durch bloßes feſtwollendes Anblicken, wovon Niemand wußte, zwei Mal beinahe in Schlaf gebracht, und vorher zu Herzklopfen, Erbleichen, bis ihr S. helfen mußte.“

Sehn wir nun alſo den Willen, welchen ich als das Ding an ſich, das allein Reale in allem Daſeyn, den Kern der Natur, aufgeſtellt habe, vom menſchlichen Individuo aus, die Wunder des animaliſchen Magnetismus, welche nach der Kauſalverbindung, d. h. dem Geſetz des Naturlaufs, nicht zu erklären ſind, leiſten, ja dieſes Geſetz gewiſſermaaßen aufheben und wirkliche actio in distans ausüben, mithin eine übernatürliche, d. i. metaphyſiſche Herrſchaft über die Natur an den Tag legen; — ſo wüßte ich nicht, welche thatſächlichere Beſtätigung meiner Lehre noch zu verlangen bliebe.

Der animaliſche Magnetismus tritt geradezu als die praktiſche Metaphyſik auf, als welche ſchon Bako von Verulam, in ſeiner Klaſſifikation der Wiſſenſchaften (Instaur. magna L. III.) die Magie bezeichnete: er iſt die empiriſche oder Experimental-Metaphyſik. — Weil ferner im animaliſchen Magnetismus der Wille als Ding an ſich hervortritt, ſehn wir das der bloßen Erſcheinung angehörige principium individuationis (Raum und Zeit) alsbald vereitelt: ſeine die Individuen ſondernden Schranken werden durchbrochen: zwiſchen Magnetiſeur und Somnambule ſind Räume keine Trennung, Gemeinſchaft der Gedanken und Willensbewegungen tritt ein: der Zuſtand des Hellſehns ſetzt über die der bloßen Erſcheinung angehörenden, durch Raum und Zeit bedingten Verhältniſſe, Nähe und Ferne, Gegenwart und Zukunft, hinaus. —

Sogar aber hat ſich allmälig, trotz ſo vielen entgegenſtehenden Gründen und Vorurtheilen, die Meinung geltend gemacht, ja faſt zur Gewißheit erhoben, daß der animaliſche Magnetismus und ſeine Phänomene identiſch ſind mit einem Theil der ehemaligen Magie, jener berüchtigten geheimen Kunſt, von deren Realität nicht etwan bloß das ſie ſo hart verfolgende Chriſtliche Mittelalter, ſondern eben ſo ſehr alle Völker der ganzen Erde, ſelbſt die wilden nicht ausgeſchloſſen, alle Zeitalter hindurch überzeugt geweſen ſind, und auf deren ſchädliche Anwendung ſchon die zwölf Tafeln der Römer, die Bücher Moſis und ſelbſt Platons elftes Buch von den Geſetzen die Todesſtrafe ſetzen. Ganz allein das letztverfloſſene Jahrhundert in Europa macht, in Hinſicht auf jenen Glauben, eine Ausnahme, und zwar in Folge der von Baltazar Becker, Thomaſius und einigen

Andern, in der guten Abſicht, den grauſamen Hexenproceſſen auf immer die Thüre zu ſchließen, behaupteten Unmöglichkeit aller Magie. Dieſe Meinung, von der Philoſophie deſſelben Jahrhunderts begünſtigt, gewann damals die Oberhand, jedoch nur unter den gelehrten und gebildeten Ständen. Das Volk hat nie aufgehört, an Magie zu glauben, ſogar nicht in England, deſſen gebildete Klaſſen hingegen mit einem rechten Köhlerglauben in Religionsſachen einen unerſchütterlichen Thomas- oder Thomaſius-Unglauben an alle Thatſachen, welche über die Geſetze von Stoß und Gegenſtoß oder Säure und Alkali hinausgehn, zu vereinigen verſtehn. — Ein Zweig der alten Magie hat ſich unter dem Volke ſogar offenkundig in täglicher Ausübung erhalten, welches er wegen ſeiner wohlthätigen Abſicht durfte, nämlich die ſympathetiſchen Kuren, an deren Realität wohl kaum zu zweifeln iſt. Am alltäglichſten iſt die ſympathetiſche Kur der Warzen, deren Wirkſamkeit bereits der behutſame und empiriſche Bako von Verulam aus eigener Erfahrung beſtätigt (silva silvarum §. 997.): ſodann iſt das Beſprechen der Geſichtsroſe, und zwar mit Erfolg, ſo häufig, daß es leicht iſt, ſich davon zu überzeugen: ebenfalls das Beſprechen des Fiebers gelingt oft u. dgl. m. — Daß hiebei das eigentliche Agens nicht die ſinnloſen Worte und Ceremonien, ſondern, wie beim Magnetiſiren, der Wille des Heilenden iſt, bedarf, nach dem oben über Magnetismus Geſagten, keiner Auseinanderſetzung. — Alſo dieſe zwei Thatſachen, animaliſcher Magnetismus und ſympathetiſche Kuren, beglaubigen empiriſch die Möglichkeit einer, der phyſiſchen Einwirkung entgegengeſetzten magiſchen Wirkung, welche das verfloſſene Jahrhundert ſo peremtoriſch verworfen hatte, indem es durchaus keine andere als die phyſiſche, nach dem begreiflichen Kauſalnexus herbeigeführte Wirkung als möglich gelten laſſen wollte.

Ein glücklicher Umſtand iſt es, daß die in unſern Tagen eingetretene Berichtigung dieſer Anſicht von der Arzneiwiſſenſchaft ausgegangen iſt, weil dieſe zugleich dafür bürgt, daß das Pendel der Meinung nicht wieder einen zu ſtarken Impuls nach der entgegengeſetzten Seite erhalten und wir in den Aberglauben roher Zeiten zurückgeworfen werden könnten. Auch iſt es, wie geſagt, nur ein Theil der Magie, deſſen Realität durch den animaliſchen Magnetismus und die ſympathetiſchen Kuren gerettet wird: ſie befaßte noch viel mehr, wovon ein großer Theil dem alten Verdammungsurtheil bis auf Weiteres unterworfen oder dahin geſtellt bleiben, ein andrer aber, durch ſeine Analogie mit dem animaliſchen Magnetismus wenigſtens als möglich gedacht werden muß. Nämlich der animaliſche Magnetismus und die ſympathetiſchen Kuren liefern nur wohlthätige, Heilung bezweckende Einwirkungen, denen ähnlich, welche in der Geſchichte der Magie als Werk der in Spanien ſogenannten Salutadores (Delrio disq. mag. L. III. P. 2. q. 4. s. 7. — et Bodinus Mag. daemon: III, 2.) auftreten, die aber ebenfalls das Verdammungsurtheil der Kirche erfuhren; die Magie hingegen wurde viel öfter in verderblicher Abſicht angewandt. Nach der Analogie iſt es jedoch mehr als wahrſcheinlich, daß die inwohnende Kraft, welche, auf das fremde Individuum unmittelbar wirkend, einen heilſamen Einfluß auszuüben vermag, wenigſtens eben ſo mächtig ſeyn wird, nachtheilig und zerſtörend auf ihn zu wirken. Wenn daher irgend ein Theil der alten Magie, außer dem der ſich auf animaliſchen Magnetismus und ſympathetiſche Kuren zurückführen läßt, Realität hatte; ſo war es gewiß dasjenige, was als Maleficium und Fascinatio bezeichnet wird und gerade zu den meiſten Hexenproceſſen Anlaß gab. — Wenn wir nun alſo durch die Fortſchritte der Zeit bewogen werden, einen Theil jener verrufenen Kunſt als nicht ſo eitel anzuſehn, wie das vergangene Jahrhundert annahm; ſo iſt dennoch nirgends mehr als hier Behutſamkeit nöthig, um aus einem Wuſt von Lug, Trug und Unſinn, dergleichen wir in den Schriften des Agrippa v. Nettesheim, Wierus, Bodinus, Delrio, Bindsfeld u. a. aufbewahrt finden, die vereinzelten Wahrheiten herauszufiſchen. Denn Lüge und Betrug, überall in der Welt häufig, haben nirgends einen ſo freien Spielraum, als da, wo die Geſetze der Natur eingeſtändlich verlaſſen, ja für aufgehoben erklärt werden. Daher ſehn wir, auf der ſchmalen Baſis des Wenigen, was an der Magie Wahres geweſen ſeyn mag, ein himmelhohes Gebäude der abentheuerlichſten Mährchen, der wildeſten Fratzen aufgebaut, und in Folge derſelben die blutigſten Grauſamkeiten Jahrhunderte hindurch ausgeübt, bei welcher Betrachtung die pſychologiſche Reflexion über die Empfänglichkeit des menſchlichen Intellekts für den unglaublichſten, ja gränzenloſen Unſinn, und die Bereitwilligkeit des menſchlichen Herzens, ihn durch Grauſamkeiten zu beſiegeln, die Oberhand gewinnt.

Was heut zu Tage in Deutſchland, bei den Gelehrten, das Urtheil über die Magie modifizirt hat, iſt jedoch nicht ganz allein der animaliſche Magnetismus; ſondern jene Aenderung war im tiefern Grunde vorbereitet durch die von Kant hervorgebrachte Umwandlung der Philoſophie, welche in dieſem, wie in andern Stücken einen Fundamentalunterſchied zwiſchen Deutſcher und andrer Europäiſcher Bildung ſetzt. — Um über alle geheime Sympathie oder gar magiſche Wirkung vorweg zu lächeln, muß man die Welt gar ſehr, ja ganz und gar begreiflich finden. Das kann man aber nur, wenn man mit überaus flachem Blick in ſie hineinſchaut, der keine Ahndung davon zuläßt, daß wir in ein Meer von Räthſeln und Unbegreiflichkeiten verſenkt ſind und unmittelbar weder die Dinge noch uns ſelbſt von Grund aus kennen und verſtehn. Die dieſer Geſinnung entgegengeſetzte iſt es eben, welche macht, daß faſt alle große Männer, unabhängig von Zeit und Nation, einen gewiſſen Anſtrich von Aberglauben verrathen. Wenn unſere natürliche Erkenntnißweiſe eine ſolche wäre, welche uns die Dinge an ſich und folglich auch die abſolut wahren Verhältniſſe und Beziehungen der Dinge unmittelbar überlieferte; dann wären wir allerdings berechtigt, alles Vorherwiſſen des Künftigen, alle Erſcheinungen Abweſender oder Sterbender oder gar Geſtorbener und alle magiſche Einwirkung a priori und folglich unbedingt zu verwerfen. Wenn aber, wie Kant lehrt, was wir erkennen bloße Erſcheinungen ſind, deren Beſchaffenheit und Geſetze ſich nicht auf die Dinge an ſich erſtrecken; ſo iſt eine ſolche Verwerfung offenbar voreilig, da ſie ſich auf Geſetze ſtützt, deren Apriorität ſie gerade auf Erſcheinungen beſchränkt, hingegen die Dinge an ſich, zu denen auch unſer eigenes inneres Selbſt gehören muß, von ihnen unberührt läßt. Eben dieſe aber können Verhältniſſe zu uns haben, aus denen die genannten Vorgänge entſprängen, über welche demnach die Entſcheidung a posteriori abzuwarten, nicht ihr vorzugreifen iſt. Daß Engländer und Franzoſen in der

Verwerfung a priori ſolcher Vorgänge hartnäckig verharren, beruht im Grunde darauf, daß ſie im Weſentlichen noch der Lockiſchen Philoſophie unterthan ſind, welcher zufolge wir, bloß nach Abzug der Sinnesempfindung, die Dinge an ſich erkennen: demgemäß werden dann die Geſetze der materiellen Welt für unbedingte gehalten und kein andrer als influxus physicus gelten gelaſſen. Sie glauben demnach zwar an eine Phyſik, aber an keine Metaphyſik, und ſtatuiren demgemäß keine andere als die ſogenannte „Natürliche Magie,“ welcher Ausdruck dieſelbe contradictio in adjecto enthält, wie „übernatürliche Phyſik“ jedoch unzählige Mal im Ernſt gebraucht iſt, letzterer hingegen nur ein Mal, im Scherz, von Lichtenberg. Das Volk hingegen, mit ſeinem ſtets bereiten Glauben an übernatürliche Einflüſſe überhaupt, ſpricht darin auf ſeine Weiſe, die wenn auch nur gefühlte Ueberzeugung aus, daß was wir wahrnehmen und auffaſſen bloße Erſcheinungen ſind, keine Dinge an ſich.

Obgleich die Definition der Magie bei den Schriftſtellern darüber verſchieden ausfällt; ſo iſt doch der Grundgedanke dabei nirgends zu verkennen. Nämlich zu allen Zeiten und in allen Ländern hat man die Meinung gehegt, daß außer der regelrechten Art, Veränderungen in der Welt hervorzubringen, mittelſt des Kauſalnexus der Körper, es noch eine andre, von jener ganz verſchiedene Art geben müſſe, die gar nicht auf dem Kauſalnexus beruhe; daher auch ihre Mittel offenbar abſurd erſchienen, wenn man ſie im Sinn jener erſten Art auffaßte, indem die Unangemeſſenheit der angewandten Urſach zur beabſichtigten Wirkung in die Augen fiel und der Kauſalnexus zwiſchen beiden unmöglich war. Allein die dabei gemachte Vorausſetzung war, daß es außer der äußern, den nexum physicum begründenden Verbindung zwiſchen den Erſcheinungen dieſer Welt, noch eine andere durch das Weſen an ſich aller Dinge gehende geben müſſe, gleichſam eine unterirdiſche Verbindung, vermöge welcher von einem Punkt der Erſcheinung aus unmittelbar auf den andern gewirkt werden könne durch einen nexum metaphysicum, daß demnach ein Wirken auf die Dinge von innen, ſtatt des gewöhnlichen von außen, ein Wirken der Erſcheinung auf die Erſcheinung vermöge des Weſens an ſich, welches in allen Erſcheinungen Eines und daſſelbe iſt, möglich ſeyn müſſe, daß, wie wir kauſal als natura naturata wirken, wir auch wohl eines Wirkens als natura naturans fähig ſeyn und für den Augenblick den Mikrokosmos als Makrokosmos geltend machen könnten, daß die Scheidewände der Individualität und Sonderung, ſo feſt ſie auch ſeien, doch gelegentlich eine Kommunikation, gleichſam hinter den Kuliſſen, oder wie ein heimliches Spielen unterm Tiſch, zulaſſen könnten. Ein ſolcher Gedanke kann nicht empiriſch entſtanden ſeyn, noch kann die Beſtätigung durch Erfahrung es ſeyn, die ihn, alle Zeiten hindurch, in allen Ländern erhalten hat, denn in den allermeiſten Fällen mußte die Erfahrung ihm geradezu entgegen ausfallen. Ich bin daher der Meinung, daß der Urſprung dieſes in der ganzen Menſchheit ſo allgemeinen, ja, ſo vieler entgegenſtehender Erfahrung und dem gemeinen Menſchenverſtande zum Trotz, unvertilgbaren Gedankens ſehr tief zu ſuchen iſt, nämlich in dem innern Gefühl der Allmacht des Willens an ſich, jenes Willens, welcher das innere Weſen des Menſchen und zugleich der ganzen Natur iſt, und in der ſich daran knüpfenden Vorausſetzung, daß jene Allmacht wohl ein Mal, auf irgend eine Weiſe, auch vom Individuo aus geltend gemacht werden könnte. Man war nicht fähig zu unterſuchen und zu ſondern, was jenem Willen als Ding an ſich und was ihm in ſeiner einzelnen Erſcheinung möglich ſeyn möchte; ſondern nahm ohne weiteres an, er vermöge, unter gewiſſen Umſtänden, die Schranke der Individualität zu durchbrechen: denn jenes Gefühl widerſtrebte beharrlich der von der Erfahrung aufgedrungenen Erkenntniß, daß

„Der Gott, der mir im Buſen wohnt,
Kann tief mein Innerſtes erregen,
Der über allen meinen Kräften thront,
Er kann nach Außen nichts bewegen.“

Dem dargelegten Grundgedanken gemäß finden wir, daß bei allen Verſuchen zur Magie das angewandte phyſiſche Mittel immer nur als Vehikel eines Metaphyſiſchen genommen wurde, indem es ſonſt offenbar kein Verhältniß zur beabſichtigten Wirkung haben konnte: dergleichen waren fremde Worte, ſymboliſche Handlungen, gezeichnete Figuren, Wachsbilder u. dergl. m. Und jenem urſprünglichen Gefühl gemäß ſehn wir, daß das von ſolchem Vehikel Getragene zuletzt immer ein Akt des Willens war, den man daran knüpfte. Der ſehr natürliche Anlaß hiezu war, daß man in den Bewegungen des eigenen Leibes jeden Augenblick einen völlig unerklärlichen, alſo offenbar metaphyſiſchen Einfluß des Willens gewahr wurde: ſollte dieſer, dachte man, ſich nicht auch auf andere Körper erſtrecken können? Hiezu den Weg zu finden, die Iſolation, in welcher der Wille ſich in jedem Individuo befindet, aufzuheben, eine Vergrößerung der unmittelbaren Willensſphäre über den eigenen Leib des Wollenden hinaus zu gewinnen, — das war die Aufgabe der Magie.

Jedoch fehlte viel, daß dieſer Grundgedanke, aus dem eigentlich die Magie entſprungen zu ſeyn ſcheint, ſofort ins deutliche Bewußtſeyn übergegangen und in abstracto erkannt worden wäre, und die Magie ſogleich ſich ſelbſt verſtanden hätte. Nur bei einigen denkenden und gelehrten Schriftſtellern früherer Jahrhunderte finden wir, wie ich bald durch Anführungen belegen werde, den deutlichen Gedanken, daß im Willen ſelbſt die magiſche Kraft liege und daß die abentheuerlichen Zeichen und Akte, nebſt den ſie begleitenden ſinnloſen Worten, welche für Beſchwörungs- und Binde-Mittel der Dämonen galten, bloße Vehikel und Fixirungsmittel des Willens ſeien, wodurch der Willensakt, der magiſch wirken ſoll, aufhört ein bloßer Wunſch zu ſeyn und zur That wird, ein Corpus erhält (wie Theophraſtus ſagt), auch gewiſſermaaßen die ausdrückliche Erklärung des individuellen Willens abgelegt wird, daß er jetzt ſich als allgemeiner, als Wille an ſich, geltend macht. Bei den übrigen Schriftſtellern jener Zeiten ſteht, jenem Grundgedanken der Magie entſprechend, bloß der Zweck feſt, nach Willkühr eine abſolute Herrſchaft über die Natur auszuüben. Aber zu dem Gedanken, daß ſolche eine unmittelbare ſeyn müſſe, konnten ſie ſich nicht erheben, ſondern dachten ſie durchaus als eine mittelbare. Denn überall hatten die Landesreligionen die Natur unter die Herrſchaft von Göttern und Dämonen geſtellt. Dieſe nun ſeinem Willen gemäß zu lenken, zu ſeinem Dienſt zu bewegen, ja zu zwingen, ward das Streben des Magikers, und ihnen ſchrieb er zu, was ihm etwan gelingen mochte; gerade ſo wie Mesmer

Anfangs den Erfolg ſeines Magnetiſirens den Magnetſtäben zuſchrieb, die er in den Händen hielt, ſtatt ſeinem Willen, der das wahre Agens war. So wurde die Sache bei allen polytheiſtiſchen Völkern genommen und ſo verſtehn auch Plotinos *) und beſonders Jamblichos die Magie, alſo als Theurgie. Dieſer Auslegung war der Polytheismus, dieſe göttliche Ariſtokratie, günſtig, indem er die Herrſchaft über die verſchiedenen Kräfte der Natur an eben ſo viele Götter und Dämonen vertheilt hatte, welche, wenigſtens zum Theil, nur perſonifizirte Naturkräfte waren, und von welchen der Magiker bald dieſen, bald jenen für ſich gewann, oder ſich dienſtbar machte. Allein in der göttlichen Monarchie, wo die ganze Natur einem Einzigen gehorſamt, wäre es ein zu verwegener Gedanke geweſen, mit dieſem ein Privatbündniß ſchließen, oder gar eine Herrſchaft über ihn ausüben zu wollen. Daher ſtand, wo Judenthum, Chriſtenthum oder Islam herrſchte, jener Auslegung die Allmacht des alleinigen Gottes im Wege, an welche der Magiker ſich nicht wagen konnte. Da blieb ihm dann nichts übrig, als ſeine Zuflucht zum Teufel zu nehmen, mit welchem Rebellen, oder wohl gar unmittelbarem Deſcendenten Ahriman's, dem doch noch immer einige Macht über die Natur zuſtand, er nun entweder ein Bündniß ſchloß, oder ſogar ihn durch Zwang zum Gehorſam brachte: daher „ſchwarze Magie." Ihr Gegenſatz, die weiße, war dies dadurch, daß der Zauberer ſich nicht geradezu an den Teufel wandte; ſondern

---

*) Plotinos verräth hie und da eine richtigere Einſicht, z. B. Enn. II. l. III. c. 7. — Enn. IV. lib. III. c. 12. — et lib. IV. c. 40. — et lib. IX. c. 3. —

die Erlaubniß, oder gar Mitwirkung des alleinigen Gottes ſelbſt, deſſen ſeltenere Hebräiſche Namen und Titel, wie Adonai u. dgl. er dabei anrief, zum Zwange der Dämonen, oder auch wohl, ſtatt dieſer, zur Erbittung der Engel, nachſuchte (Delrio, disq. mag. L. II, q. 2.). — Alle dieſe bloßen Auslegungen und Einkleidungen der Sache wurden aber ſo ganz für das Weſen derſelben und für objektive Vorgänge genommen, daß alle die Schriftſteller, welche die Magie nur aus der zweiten Hand und nicht aus eigener Praxis kennen, wie Bodinus, Delrio, Bindsfeldt u. ſ. w., das Weſen derſelben dahin beſtimmen, daß ſie ein Wirken, nicht durch Naturkräfte, noch auf natürlichem Wege, ſondern durch Hülfe des Teufels ſei. Dies war und blieb auch überall die geltende allgemeine Meinung, örtlich nach den Landesreligionen modifizirt: ſie auch war die Grundlage der Geſetze gegen Zauberei und der Hexenproceſſe: ebenfalls waren, in der Regel, gegen ſie die Beſtreitungen der Möglichkeit der Magie gerichtet. Eine ſolche objektive Auffaſſung und Auslegung der Sache mußte aber nothwendig eintreten, ſchon wegen des entſchiedenen Realismus, welcher im Alterthum wie im Mittelalter in Europa durchaus herrſchte und erſt durch Karteſius erſchüttert wurde. Bis dahin hatte der Menſch noch nicht gelernt, die Spekulation auf die geheimnißvollen Tiefen ſeines eigenen Innern zu richten; ſondern er ſuchte Alles außer ſich. Und gar den Willen, den er in ſich ſelbſt fand, zum Herrn der Natur zu machen, war ein ſo kühner Gedanke, daß man davor erſchrocken wäre: alſo machte man ihn zum Herrn über die fingirten Weſen, denen der herrſchende Aberglaube Macht über die Natur eingeräumt hatte, um ihn ſo, wenigſtens mittelbar zum Herrn der Natur zu machen. Uebrigens ſind Dämonen und Götter jeder Art doch immer Hypoſtaſen, mittelſt welcher die Gläubigen jeder Farbe und Sekte ſich das *Metaphyſiſche*, das *hinter* der Natur Liegende, ihr Daſeyn und Beſtand Ertheilende und daher ſie Beherrſchende faßlich machen. Wenn alſo geſagt wird, die Magie wirke durch Hülfe der Dämonen; ſo iſt der dieſem Gedanken zum Grunde liegende Sinn doch noch immer, daß ſie ein Wirken, nicht auf phyſiſchem, ſondern auf *metaphyſiſchem* Wege, nicht natürliches, ſondern übernatürliches Wirken ſei. Erkennen wir nun aber in dem wenigen Thatſächlichen, welches für die Realität der Magie ſpricht, nämlich animaliſcher Magnetiſmus und ſympathetiſche Kuren, nichts anderes als ein unmittelbares Wirken des Willens, der hier außerhalb des wollenden Individuums, wie ſonſt nur innerhalb ſeine unmittelbare Kraft äußert; und ſehn wir, wie ich bald zeigen und durch entſcheidende, unzweideutige Anführungen belegen werde, die in die alte Magie tiefer Eingeweihten, alle Wirkungen derſelben allein aus dem *Willen* des Zaubernden herleiten; — ſo iſt dies allerdings ein ſtarker empiriſcher Beleg meiner Lehre, daß das Metaphyſiſche überhaupt, das allein noch außerhalb der Vorſtellung Vorhandene, das Ding an ſich der Welt, nichts Anderes iſt, als das, was wir in uns als *Willen* erkennen.

Wenn nun jene Magiker die unmittelbare Herrſchaft, die der Wille bisweilen über die Natur ausüben mag, ſich als eine bloß mittelbare, durch Hülfe der Dämonen, dachten; ſo konnte dies kein Hinderniß ihres Wirkens ſeyn, wenn und wo überall ein ſolches Statt gefunden haben mag. Denn eben weil in Dingen dieſer Art der Wille an ſich, in ſeiner Urſprünglichkeit und daher geſondert von der Vorſtellung thätig iſt; ſo können falſche Begriffe des Intellekts ſein Wirken nicht vereiteln, ſondern Theorie und Praxis liegen hier gar weit auseinander: die Falſchheit jener ſteht dieſer nicht im Wege, und die richtige Theorie befähigt nicht zur Praxis. Mesmer ſchrieb Anfangs ſein Wirken den Magnetſtäben zu, die er in den Händen hielt, und erklärte nachher die Wunder des animaliſchen Magnetismus nach einer materialiſtiſchen Theorie, von einem feinen Alles durchdringenden Fluidum, wirkte aber nichtsdeſtoweniger mit erſtaunlicher Macht. Ich kenne einen Gutsbeſitzer, deſſen Bauern von Alters her gewohnt ſind, daß ihre Fieberanfälle durch Beſprechen des gnädigen Herrn vertrieben werden: obgleich er nun von der Unmöglichkeit aller Dinge dieſer Art ſich völlig überzeugt hält, thut er, aus Gutmüthigkeit, nach herkömmlicher Weiſe, den Bauern ihren Willen und oft mit günſtigem Erfolg, den er dann dem feſten Zutrauen der Bauern zuſchreibt, ohne zu erwägen, daß ein ſolches auch die ſo oft ganz unnütze Arznei vieler vertrauensvollen Kranken erfolgreich machen müßte.

War nun beſchriebenermaaßen die Theurgie und Dämonomagie bloße Auslegung und Einkleidung der Sache, bloße Schaale, bei der jedoch die Meiſten ſtehn blieben; ſo hat es dennoch nicht an Leuten gefehlt, die, ins Innere blickend, ſehr wohl erkannten, daß was bei etwanigen magiſchen Einflüſſen wirkte, durchaus nichts Anderes war, als der Wille. Dieſe Tieferſehenden haben wir aber nicht zu ſuchen bei denen, die zur Magie fremd, ja feindlich hinzutraten, und von dieſen ſind grade die meiſten Bücher über dieſelbe: es ſind Leute, welche die Magie bloß aus den Gerichtsſälen und

Zeugenverhören kennen, daher bloß die Außenſeite derſelben beſchreiben, ja die eigentlichen Proceduren dabei, wo ſolche ihnen etwan durch Geſtändniſſe bekannt geworden, behutſam verſchweigen, um das entſetzliche Laſter der Zauberei nicht zu verbreiten: der Art ſind Bodinus, Delrio, Bindsfeld u. a. m. Hingegen ſind es die Philoſophen und Naturforſcher jener Zeiten des herrſchenden Aberglaubens, bei denen wir über das eigentliche Weſen der Sache Aufſchlüſſe zu ſuchen haben. Aus ihren Ausſagen aber geht auf das deutlichſte hervor, daß bei der Magie, ganz ſo wie beim animaliſchen Magnetismus, das eigentliche Agens nichts Anderes als der Wille iſt. Dies zu belegen, muß ich einige Citate beibringen. Ich nehme ſie zuvörderſt aus dem Theophraſtus Paracelſus, welcher über das innere Weſen der Magie mehr Aufſchlüſſe giebt als wohl irgend ein Anderer und ſogar ſich nicht ſcheut, die Proceduren dabei genau zu beſchreiben, namentlich (nach der Straßburger Ausg. ſeiner Schriften in zwei Foliobänden, 1603.) Bd. 1, S. 91, 353 ff. und 789. — Bd. 2, S. 362, 496. — Er ſagt: Bd. 1, S. 19. „Merken von wächſernen Bildern ein ſolches: ſo ich in meinem Willen Feindſchaft trage gegen einen Andern; ſo muß die Feindſchaft vollbracht werden durch ein medium d. i. ein corpus. Alſo iſt es möglich, daß mein Geiſt, ohne meines Leibes Hülfe durch mein Schwerdt, einen Andern ſteche oder verwunde durch mein inbrünſtiges Begehren. Alſo iſt auch möglich, daß ich durch meinen Willen den Geiſt meines Widerſachers bringe in das Bild und ihn dann krümme, lähme, nach meinem Gefallen. — Ihr ſollt wiſſen, daß die Wirkung des Willens ein großer Punkt iſt in der Arznei. Denn

Einer, der ihm ſelbſt nichts gutes gönnt und ihn ſelber haßt, iſts möglich, daß das, ſo er ihm ſelber flucht, ankommt. Denn Fluchen kommt aus Verhängung des Geiſtes. Iſt alſo möglich, daß die Bilder verflucht werden in Krankheiten u. ſ. w. — — Eine ſolche Wirkung geſchieht auch im Vieh, und darin viel leichter als im Menſchen: denn des Menſchen Geiſt wehrt ſich mehr als der des Viehs."

S. 375. „Daraus denn folgt, daß ein Bild dem Andern zaubert: nicht aus Kraft der Karaktere, oder dergleichen, durch Jungfrauenwachs; ſondern die Imagination überwindet ſeine eigene Konſtellation, daß ſie ein Mittel wird zu vollenden ſeines Himmels Willen, d. i. ſeines Menſchen. —"

S. 334. „Alles Imaginiren des Menſchen kommt aus dem Herzen: das Herz iſt die Sonne im Mikrokosmo. Und alles Imaginiren des Menſchen aus der kleinen Sonne Mikrokosmi geht in die Sonne der großen Welt, in das Herz Makrokosmi. So iſt die Imaginatio Mikrokosmi ein Saamen, welcher materialiſch wird u. ſ. w."

S. 364. „Euch iſt genugſam wiſſend, was die ſtrenge Imagination thut, welche ein Anfang iſt aller magiſchen Werke."

S. 789. „Alſo auch mein Gedanke iſt Zuſehn auf einen Zweck. Nun darf ich das Auge nicht dahin kehren mit meinen Händen; ſondern meine Imagination kehret daſſelbe wohin ich begehre. Alſo auch vom Gehn zu verſtehn iſt: ich begehre, ſetze mir vor, alſo bewegt ſich mein Leib: und je feſter mein Gedanke iſt, je feſter iſt daß ich lauf. Alſo allein Imaginatio iſt eine Bewegerin meines Laufs."

S. 837. „Imaginatio, die wider mich gebraucht wird, mag alſo ſtreng gebraucht werden, daß ich durch eines Andern Imaginatio mag getödtet werden.“

Bd. 2. S. 274. „Die Imagination iſt aus der Luſt und Begierde: die Luſt giebt Neid, Haß: denn ſie geſchehn nicht, du habeſt denn Luſt dazu. So du nun Luſt haſt, ſo folget auf das der Imagination Werk. Dieſe Luſt muß ſeyn ſo ſchnell, begierig, behend, wie die einer Frau die ſchwanger iſt u. ſ. w. — Ein gemeiner Fluch wird gemeiniglich wahr: warum? er gehet von Herzen: und in dem Von-Herzen-gehen liegt und gebiert ſich der Saame. Alſo auch Vater- und Mutter-Flüche gehn alſo vom Herzen. Der armen Leute Fluch iſt auch Imaginatio, u. ſ. w. Der Gefangenen Fluch, auch nur Imaginatio, geht von Herzen. — — — Alſo auch, ſo Einer durch ſeine Imaginatio Einen erſtechen will, erlähmen u. ſ. w., ſo muß er das Ding und Inſtrument erſt in ſich attrahiren, dann mag er's imprimiren: denn was hineinkommt, mag auch wieder hinausgehn, durch die Gedanken, als ob es mit Händen geſchähe. — — Die Frauen übertreffen in ſolchem Imaginiren die Männer: — — — denn ſie ſind hitziger in der Rache.“

S. 298. „Die Magika iſt eine große verborgene Weisheit; ſo die Vernunſt eine öffentliche große Thorheit iſt. — — Gegen den Zauber ſchützt kein Harniſch: denn er verletzt den inwendigen Menſchen, den Geiſt des Lebens. — — — Etliche Zauberer machen ein Bild in Geſtalt eines Menſchen, den ſie meynen, und ſchlagen einen Nagel in deſſen Fußſohle: der Menſch iſt unſichtbar getroffen und lahm, bis der Nagel herausgezogen.“

S. 307. „Das ſollen wir wiſſen, daß wir, allein durch den Glauben und unſre kräftige Imagination, eines jeglichen Menſchen Geiſt in ein Bild mögen bringen. — — Man bedarf keiner Beſchwörung, und die Ceremonien, Cirkelmachen, Rauchwerk, Sigilla u. ſ. w. ſind lauter Affenſpiel und Verführung. — Homunculi und Bilder werden gemacht u. ſ. w. — — — in dieſen werden vollbracht alle Operationen, Kräfte und Wille des Menſchen. — — — — Es iſt ein großes Ding um des Menſchen Gemüth, daß es Niemand möglich iſt auszuſprechen: wie Gott ſelbſt ewig und unvergänglich iſt, alſo auch das Gemüth des Menſchen. Wenn wir Menſchen unſer Gemüth recht erkennten, ſo wäre uns nichts unmöglich auf Erden. — — — Die perfekte Imagination, die von den astris kommt, entſpringt in dem Gemüth.“ — —

S. 513. „Imaginatio wird konfirmirt und vollendet durch den Glauben, daß es wahrhaftig geſchehe: denn jeder Zweifel bricht das Werk. Glaube ſoll die Imagination beſtätigen, denn Glaube beſchleußt den Willen. — — — — Daß aber der Menſch nicht allemal perfekt imaginirt, perfekt glaubt, das macht, daß die Künſte ungewiß heißen müſſen, ſo doch gewiß und ganz wohl ſeyn mögen.“

Im ſelben Sinn ſpricht Agrippa v. Nettesheim; de occulta philosophia Lib. I, c. 66.: „Non minus subjicitur corpus alieno animo, quam alieno corpori. u. c. 67. Quidquid dictat animus fortissime odientis habet efficaciam nocendi et destruendi; similiter in ceteris, quae affectat animus fortissimo desiderio. Omnia enim quae tunc agit et dictat ex characteribus, figuris, verbis, gestibus et ejusmodi, omnia sunt adjuvantia appetitum animae et acquirunt mirabiles quasdam virtutes, tum ab anima laborantis in illa hora, quando ipsam appetitus ejusmodi maxime invadit, tum ab influxu coelesti animum tunc taliter movente. — c. 6. Inest hominum animis virtus quaedam immutandi et ligandi res et homines ad id quod desiderat, et omnes res obediunt illi, quando fertur in magnum excessum alicujus passionis, vel virtutis, in tantum, ut superet eos, quos ligat. Radix ejusmodi ligationis ipsa est affectio animae vehemens et exterminata.“

Desgleichen Jul. Caes. Vanninus, de admir. naturae arcan. L. IV. dial. 5. S. 434. „Vehementem imaginationem, cui spiritus et sanguis obediunt, rem mente conceptam realiter efficere, non solum intra, sed et extra.“ —

Ebenſo redet Joh. Bapt. van Helmont, der ſehr bemüht iſt, dem Einfluß des Teufels bei der Magie möglichſt viel abzudingen, um es dem Willen beizulegen. Aus der großen Sammlung ſeiner Werke, Ortus medicinae, bringe ich einige Stellen bei, unter Anführung der einzelnen Schriften:

Recepta injecta §. 12. Quum hostis naturae (diabolus) ipsam applicationem complere ex se nequeat, suscitat ideam fortis desiderii et odii in saga, ut, mutuatis istis mentalibus et liberis mediis, transferat suum velle per quod quodque afficere intendit. Quorsum imprimis etiam execrationes cum idea desiderii et terroris odiosissimi suis scrofis praescribit. — §. 13. Quippe desiderium istud, ut est passio imaginantis, ita quoque creat ideam, non quidem inanem, sed executivam atque incantamenti

motivam. — §. 19. prout jam demonstravi, quod vis incantamenti potissima pendeat ab idea naturali sagae. —

De injectis materialibus §. 15. Saga, per ens naturale, imaginativè format ideam liberam, naturalem et nocuam. — — — Sagae operantur virtute naturali. — — — Homo etiam dimittit medium aliud executivum, emanativum et mandativum ad incantandum hominem: quod medium est Idea fortis desiderii. Est nempe desiderio inseparabile ferri circa optata.

De sympatheticis mediis. §. 2. Ideae scilicet desiderii, per modum influentiarum coelestium, jaciuntur in proprium objectum, utcunque localiter remotum. Diriguntur nempe a desiderio objectum sibi specificante.

De magnetica vulnerum curatione. §. 76. Igitur in sanguine est quaedam potestas exstatica, quae, si quando ardenti desiderio excita fuerit, etiam ad absens aliquod objectum, exterioris hominis spiritu deducenda sit: ea autem potestas in exteriori homine latet, velut in potentia; nec ducitur ad actum, nisi excitetur, accensa imaginatione ferventi desiderio, vel arte aliqua pari. — §. 98. Anima, prorsum spiritus, nequaquam posset spiritum vitalem (corporeum equidem), multo minus carnem et ossa movere aut concitare, nisi vis illi quapiam naturalis, magica tamen et spiritualis, ex anima in spiritum et corpus descenderet. Cedo, quo pacto obediret spiritus corporeus jussui animae, nisi jussus spiritum, et deinceps corpus movendo foret? At extemplo contra hanc magicam motricem objicies, istam esse intra concretum sibi, suumque hospitium naturale, idcirco hanc etsi magam vocitemus, tantum erit nominis detorsio et abusus, siquidem vera et superstitiosa magica non ex anima basin desumit; cum eadem haec nil quidquam valeat, extra corpus suum movere, alterare et ciere. Respondeo, vim et magicam illam naturalem animae, quae extra se agat, virtute imaginis Dei, latere jam obscuram in homine, velut obdormire, (post praevaricationem) excitationisque indigam: quae eadem, utut somnolenta, ac velut ebria, alioqui sit in nobis quotidie: sufficit tamen ad obeunda munia in corpore suo: dormit itaque scientia et potestas magica, et solo nutu actrix in homine. — §. 102. Satan itaque vim magicam hanc excitat (secus dormientem et scientia exterioris hominis impeditam) in suis mancipiis, et inservit eadem illis, ensis vice in manu potentis, id est sagae. Nec aliud prorsus Satan ad homicidium affert, praeter excitationem dictae potestatis somnolentae. — §. 106. Saga in stabulo absente occidit equum: virtus quaedam naturalis a spiritu sagae, et non a Satana, derivatur, quae opprimat vel strangulet spiritum vitalem equi. — §. 139. Spiritus voco magnetismi patronos, non qui ex coelo demittuntur, multoque minus de infernalibus sermo est; sed de iis, qui fiunt in ipso homine, sicut ex silice ignis: ex voluntate hominis nempe aliquantillum spiritus vitalis influentis desumitur, et id ipsum assumit idealem entitatem, tanquam formam ad complementum. Qua nacta perfectione, spiritus mediam sortem inter corpora et non corpora assumit. Mit-

Univ. Bibl.
München

titur autem eo, quo voluntas ipsum dirigit: idealis igitur entitas — — — — nullis stringitur locorum, temporum aut dimensionum imperiis, ea nec daemon est, nec ejus ullus effectus; sed spiritualis quaedam est actio illius, nobis plane naturalis et vernacula. — §. 168. Ingens mysterium propalare hactenus distuli, ostendere videlicet, ad manum in homine sitam esse energiam, qua, solo nutu et phantasia sua, queat agere extra se et imprimere virtutem aliquam, influentiam deinceps perseverantem, et agentem in objectum longissime absens.

Auch P. Pomponatius (de incantationibus. Opera Basil. 1567. p. 44) ſagt: Sic contingit, tales homines, qui habeant ejusmodi vires in potentia, et per vim imaginativam et desiderativam cum actu operantur, talis virtus exit ad actum, et afficit sanguinem et spiritum, quae per evaporationem petunt ad extra et producunt tales effectus. —

Sehr merkwürdige Aufſchlüſſe dieſer Art hat Jane Leade, eine der Zauberei ergebene Engländerin des 17. Jahrhunderts und Schülerin des Pordage, gegeben, deren Schriften ich nie habe habhaft werden können. Ich führe daher nach Horſt's Zauberbibliothek Bd. 1. S. 325 folgende Stelle aus ihrer „Offenbarung der Offenbarungen“ Amſtd. 1695, an: „Die magiſche Kraft ſetzt den, der ſie beſitzt, in den Stand, die Schöpfung, d. h. das Pflanzen- Thier- und Mineral-Reich, zu beherrſchen und zu erneuern; ſo daß, wenn Viele in Einer magiſchen Kraft zuſammenwirkten, die Natur paradiſiſch umgeſchaffen werden könnte. — — — Wie wir zu dieſer magiſchen Kraft gelangen? In der neuen Geburt durch den Glauben d. h. durch die Uebereinſtimmung unſers Willens mit dem göttlichen Willen. Denn der Glaube unterwirft uns die Welt, inſofern die Uebereinſtimmung unſers Willens mit dem göttlichen zu Folge hat, daß Alles, wie Paulus ſagt, unſer iſt und uns gehorchen muß. — — — Der Wille der Seele, wo er ganz mit dem göttlichen übereinſtimmt, iſt kein nackter Wille mehr, der ſeines Kleides, der Kraft, ermangelt; ſondern führt eine unüberwindliche Allmacht mit ſich, zufolge deren er binden und löſen, heilen und verderben kann. Aber dieſe magiſche Kraft des Glaubens, durch unſere Vereinigung mit dem göttlichen Willen wird nicht anders, als durch gänzliche Ablegung aller Anhänglichkeit an die ſichtbare Welt, und ergebene, völlige Zurückgezogenheit in den innerſten Grund der Seele erlangt.“ —

Ein ſonderbarer, der dargelegten Anſicht von dem Willen als dem wahren Agens der Magie entſprechender Fall verdient nachgeleſen zu werden im Campanella, de sensu rerum et magia L. IV. c. 18.

Eine ſehr merkwürdige, genaue Beſchreibung tödtender Zauberei, welche die Prieſter der Wilden auf der Inſel Nuckahiwa, angeblich mit Erfolg, ausüben und deren Procedur unſern ſympathetiſchen Kuren völlig analog iſt, giebt Kruſenſtern in ſeiner Reiſe um die Welt, Ausg. in 12° 1812, Th. 1. S. 249 ff. — Sie iſt beſonders beachtenswerth, ſofern hier die Sache fern von aller Europäiſchen Tradition doch als ganz dieſelbe auftritt. —

Die Uebereinſtimmung aller dieſer Schriftſteller ſowohl unter einander, als mit den Ueberzeugungen, zu welchen in neuerer Zeit der anim. Magnetismus geführt hat, endlich auch mit dem was in dieſer Hinſicht aus meiner ſpeculativen Lehre gefolgert werden könnte, iſt doch wahrlich ein ſehr zu beachtendes Phänomen. So viel iſt gewiß, daß allen je dageweſenen Verſuchen zur Magie, ſie mögen nun mit oder ohne Erfolg gemacht ſeyn, eine Anticipation meiner Metaphyſik zum Grunde liegt, indem ſich in ihnen das Bewußtſeyn ausſprach, daß das Kauſalitätsgeſetz bloß das Band der Erſcheinungen ſei, das Weſen an ſich der Dinge aber davon unabhängig bliebe, und daß, wenn von dieſem aus, alſo von Innen, ein *unmittelbares* Wirken auf die Natur möglich ſei, ein ſolches nur durch den *Willen* ſelbſt vollzogen werden könne. Wollte man aber gar, nach Bako's Klaſſifikation, die Magie als die praktiſche Metaphyſik aufſtellen; ſo wäre gewiß, daß die zu dieſer im richtigen Verhältniß ſtehende theoretiſche Metaphyſik keine andere ſeyn könnte, als meine Auflöſung der Welt in Wille und Vorſtellung.

Sinologie.

Für den hohen Stand der Civiliſation China's ſpricht wohl nichts ſo unmittelbar, als die faſt unglaubliche Stärke ſeiner Bevölkerung, welche, nach einer amtlichen Zählung im Jahr 1813, ſich auf 361½ Million Einwohner belief. Denn, wir mögen Zeiten oder Länder vergleichen, ſo ſehn wir, im Ganzen, die Civiliſation mit der Bevölkerung gleichen Schritt halten.

Die Jeſuitiſchen Miſſionarien des 17. und 18. Jahrhunderts ließ der zudringliche Eifer, ihre eigenen, komparativ neuen Glaubenslehren jenem uralten Volke beizubringen, nicht dazu kommen, von den dort herrſchenden ſich zu unterrichten. Daher hat Europa erſt in unſern Tagen vom Religionszuſtande China's einige Kenntniß erlangt, und wir wiſſen, daß daſelbſt drei Glaubenslehren ſich finden: die uralte, von den Philoſophen lange vor Konfuzius bearbeitete Lehre von der Vernunft, oder Weltordnung, als inwohnendem Princip aller Dinge, dem großen Eins, dem erhabenen Gipfel: ſie ſcheint jetzt ſehr in den Hintergrund getreten und ihre Lehrer in Geringſchätzung gerathen zu ſeyn. Sodann die Weisheit des Konfuzius, der beſonders die Gelehrten und Staatsmänner zugethan ſind und die einer breiten, etwas gemeinplätzigen Moralphiloſophie, ohne Metaphyſik ſie zu ſtützen, ähnlich ſieht. Endlich, für die große Maſſe der Nation, die erhabene, liebevolle Lehre Buddha's, deſſen Namen in China Fo ausgeſprochen wird, während er in der Tartarei Schakia-Muni, auch Burkhan-Bakſchi, in Indien aber oft Gotama heißt. *) Seine Lehre herrſcht im größten Theile Aſiens und zählt, nach Upham, dem neueſten Forſcher, 300 Millionen Bekenner, alſo unter allen Glaubenslehren auf dieſem Planeten wohl die größte Anzahl. Dieſe drei Religionen China's, von denen die verbreitetſte, der Buddhaismus, ſich, was ſehr zu ſeinem Vortheil ſpricht, ohne allen Schutz des Staates, bloß durch eigene Kraft erhält, ſind weit davon entfernt, ſich anzufeinden, ſondern beſtehn ruhig neben einander; ja haben, vielleicht durch wechſelſeitigen Einfluß, eine gewiſſe Uebereinſtimmung mit einander; ſo daß es ſogar eine ſprüchwörtliche Redensart iſt, daß „die drei Lehren nur Eine ausmachen." Sie ſind ſämmtlich weder monotheiſtiſch, noch polytheiſtiſch und, wenigſtens der Buddhaismus, auch nicht pantheiſtiſch, da Buddha eine in Sünde und Leiden verſunkene Welt, deren Weſen dadurch be-

---

*) Zur allgemeinen Kenntniß ſeines Lebens und ſeiner Lehre empfehle ich beſonders eine ſchöne Biographie deſſelben, gleichſam das Evangelium der Buddhaiſten, von Deshauterayes franzöſiſch gegeben im 7. Bande des Journal Asiatique Par. 1825. — Desgleichen findet man viel Leſenswerthes über den Buddhaismus in den Mélanges Asiatiques par Abel-Rémusat Vol. 1. 1825. — wie auch in J. J. Schmidt's Geſchichte der Oſt-Mongolen 1829. — Und jetzt, da die Pariſer Aſiatiſche Geſellſchaft endlich in den Beſitz des Gandſchur oder Kaghiour gelangt iſt, dürfen wir einer Darſtellung des Buddhaismus aus dieſen ſeinen kanoniſchen Büchern ſelbſt mit freudiger Zuverſicht entgegenſehn.

ſtehn, daß Eines das Andere verzehrt, nicht für eine Theophanie angeſehn hat. Ueberhaupt enthält das Wort Pantheismus eigentlich einen Widerſpruch, bezeichnet einen ſich ſelbſt aufhebenden Begriff, der daher von denen, welche Ernſt verſtehn, nie anders genommen worden iſt, denn als eine höfliche Wendung; weßhalb es auch den geiſtreichen und ſcharfſinnigen Philoſophen des vorigen Jahrhunderts nie eingefallen iſt, den Spinoza, deswegen, weil er die Welt Deus nennt, für keinen Atheiſten zu halten: vielmehr war die Entdeckung, daß er dies nicht ſei, den nichts als Worte kennenden Spaaßphiloſophen unſerer Zeit vorbehalten, die ſich auch etwas darauf zu gute thun.

Die Europäer, welche vom Religionszuſtande China's Kunde zu gewinnen ſich bemühten, gingen dabei, wie es gewöhnlich iſt, zuerſt auf Berührungspunkte mit ihrem eigenen einheimiſchen Glauben aus: da nun in ihrer Denkweiſe der Begriff der Religion mit dem des Theismus beinahe identifizirt, wenigſtens ſo eng verwachſen war, daß er ſich nicht leicht davon trennen ließ, da überdieß in Europa, ehe man genauere Kenntniß Aſiens hatte, die Meinung galt, daß alle Völker der Erde einen alleinigen, wenigſtens einen oberſten Gott verehrten, und da ſie ſich in einem Lande befanden, wo ſie Tempel, Prieſter, Klöſter in Menge und religiöſe Gebräuche in häufiger Ausübung ſahen, gingen ſie von der feſten Vorausſetzung aus, auch hier Theismus, wenn gleich in ſehr fremder Geſtalt, finden zu müſſen. Nachdem ſie aber ihre Erwartung getäuſcht ſahen, war es, nach dem Gange, den ihre Unterſuchung genommen hatte, natürlich, daß ihre erſte Kunde von jenen Religionen mehr in dem beſtand, was ſolche nicht enthielten, als in ihrem poſitiven Inhalt, in welchem ſich zurechtzufinden überdies Europäiſchen Köpfen aus vielen Gründen ſchwer fallen muß, z. B. ſchon weil ſie im Optimismus erzogen ſind, dort hingegen das Daſeyn ſelbſt als ein Uebel und die Welt als ein Schauplatz des Jammers angeſehn wird, auf welchem es beſſer wäre, ſich nicht zu befinden: ſodann, wegen des dem Buddhaismus, wie dem Hinduismus weſentlichen entſchiedenen Idealismus, einer Anſicht, die in Europa bloß als ein kaum ernſtlich zu denkendes Paradoxon gewiſſer abnormer Philoſophen gekannt, in Aſien aber ſelbſt dem Volksglauben einverleibt iſt, da ſie in Hindoſtan als Lehre von der *Maja* allgemein gilt und in Thibet, dem Hauptſitz der Buddhaiſtiſchen Kirche, ſogar äuſſerſt populär vorgetragen wird, indem man, bei einer großen Feierlichkeit, auch eine religiöſe Komödie aufführt, welche den Dalai-Lama im Kontrovers mit dem Ober-Teufel darſtellt: jener verficht den Idealismus, dieſer den Realismus, wobei er unter Anderm ſagt: „was durch die fünf Quellen aller Erkenntniß (die Sinne) wahrgenommen wird, iſt keine Täuſchung, und was ihr lehrt, iſt nicht wahr.“ Nach langer Diſputation wird endlich die Sache durch Würfeln entſchieden: der Realiſt, d. i. der Teufel, verliert und wird mit allgemeinem Hohn verjagt. (nach einer aus dem Chineſiſchen überſetzten Beſchreibung Thibets im Asiatic Journal, new series, Vol. 1. p. 15). Wenn man dieſe Grundunterſchiede der ganzen Denkungsart im Auge behält, wird man es verzeihlich, ja natürlich finden, daß die Europäer, indem ſie den Religionen Aſiens nachforſchten, zuvörderſt bei dem negativen, der Sache eigentlich fremden Standpunkt ſtehn blieben, weshalb wir eine Menge ſich darauf beziehender, die poſitive Kenntniß aber gar nicht fördernder Aeuſſerungen finden: z. B. in den Lettres édifiantes (édit: de 1819, Vol. 8 p. 46) heißt es: „die Buddhaiſten, deren Meinung von der Seelenwanderung allgemein angenommen worden, werden des Atheismus beſchuldigt“ und in den Asiatic Researches Vol. 6. p. 255. „die Religion der Birmanen (d. i. Buddhaismus) zeigt ſie uns als eine Nation, welche ſchon weit über die Rohheit des wilden Zuſtandes hinaus iſt und in allen Handlungen des Lebens ſehr unter dem Einfluß religiöſer Meinungen ſteht, dennoch aber keine Kenntniß hat von einem höchſten Weſen, dem Schöpfer und Erhalter der Welt. Jedoch iſt das Moralſyſtem, welches ihre Fabeln anempfehlen, vielleicht ſo gut, als irgend eines von denen, welche die unter dem Menſchengeſchlechte herrſchenden Religionslehren predigen.“ — Ebendaſelbſt S. 258. „Gotama's (d. i. Buddha's) Anhänger ſind, genau zu reden, Atheiſten.“ — Ebendaſelbſt S. 180. „Gotama's Sekte hält den Glauben an ein göttliches Weſen, welches die Welt geſchaffen, für höchſt irreligiös (impious)“. — Ebendaſ. S. 268. wird angeführt, daß der Zarado, oder Oberprieſter der Buddhaiſten in Ava, Atuli, in einem Aufſatz über ſeine Religion, den er einem katholiſchen Biſchof übergab, unter die ſechs verdammlichen Ketzereien auch die Lehre zählte, daß ein Weſen daſei, welches die Welt und alle Dinge in der Welt geſchaffen habe und das allein würdig ſei angebetet zu werden.“ — Nicht minder ſehn wir den gelehrten Sinologen Morriſon, in ſeinem Chinese Dictionary, Macao 1815 u. f. J. Vol: 1. p. 217, ſich bemühen, in den Chineſiſchen Dogmen die Spuren eines Gottes aufzufinden und bereit, Alles, was dahin zu deuten ſcheint, möglichſt günſtig auszulegen, jedoch zuletzt eingeſtehn, daß dergleichen nicht deutlich darin zu finden iſt. Ebendaſelbſt S. 268 ff. bei Erklärung der Worte **Thung** und **Tſing**, d. i. Ruhe und Bewegung, als auf welchen die chineſiſche Kosmogonie beruht, erneuert er dieſe Unterſuchung und ſchließt mit den Worten: „es iſt vielleicht unmöglich, dieſes Syſtem von der Beſchuldigung des Atheismus frei zu ſprechen.“ — Auch noch neuerlich ſagt **Upham** in ſeiner History and doctrine of Buddhism, Lond. 1829. S. 102. „Der Buddhaismus legt uns eine Welt dar, ohne einen moraliſchen Regierer, Lenker, oder Schöpfer“ — u. S. 2. „Dem Buddhaismus wird zur Laſt gelegt, daß ein Schöpfer und Regierer der Welt aus ſeinem Syſtem gänzlich ausgeſchloſſen bleibe: inzwiſchen, wenn es poſitiv bewieſen werden kann, daß dies der wahre Sinn der Lehre ſei; ſo läßt ſie doch andrerſeits die Wirkſamkeit des Schickſals (fate, Damata) zu, wodurch viel von dem nothwendigen Hergang des Erhaltens oder Lenkens in das Syſtem gebracht wird.“

Durch dieſe Auseinanderſetzung und Anführungen habe ich nur die höchſt merkwürdige Stelle, welche mitzutheilen der Zweck gegenwärtiger Rubrik iſt, einleiten und verſtändlicher machen wollen, indem ich dem Leſer den Standpunkt, von welchem aus jene Nachforſchungen geſchahen, vergegenwärtigte und dadurch das Verhältniß derſelben zu ihrem Gegenſtand aufklärte. Als nämlich die Europäer in China auf dem oben bezeichneten Wege und in dem angegebenen Sinn forſchten und ihre Fragen immer auf das oberſte Princip aller Dinge, die weltregierende Macht u. ſ. f. gerichtet waren, hatte man ſie öfter hingewieſen auf dasjenige, welches mit dem Worte **Tien** (Engl. T'hëen) bezeichnet wird. Dieſes-

Wortes nächſte Bedeutung iſt nun „Himmel“, wie auch Morriſon in ſeinem Diktionär angiebt. Allein es iſt bekannt genug, daß es auch in tropiſcher Bedeutung gebraucht wird und dann einen metaphyſiſchen Sinn erhält. Schon in den Lettres édifiantes (édit. de 1819 Vol. 11, p. 461) finden wir hierüber die Erklärung: „Hing — tien iſt der materielle und ſichtbare Himmel; Chin — tien der geiſtige und unſichtbare“. Auch Sonnerat in ſeiner Reiſe nach Oſtindien und China, Buch 4, Kap. 1, ſagt: „als ſich die Jeſuiten mit den übrigen Miſſionarien ſtritten, ob das Wort Tien Himmel oder Gott bedeute, ſahen die Chineſen dieſe Fremden als ein unruhiges Volk an und jagten ſie nach Makao.“ Jedenfalls konnten Europäer zuerſt bei dieſem Wort hoffen, auf der Spur der ſo beharrlich geſuchten Analogie Chineſiſcher Metaphyſik mit ihrem eigenen Glauben zu ſeyn, und Nachforſchungen dieſer Art ſind es ohne Zweifel, die zu dem Reſultat geführt haben, welches wir mitgetheilt finden in einem Aufſatz, überſchrieben „Chineſiſche Schöpfungstheorie“ und befindlich im Asiatic Journal, Vol. 22. Anno 1826. Daſelbſt heißt es, S. 41 u. 42: „Es möchte ſcheinen, daß das Wort Tien „„das Höchſte unter den Großen““ oder „„über Alles was Groß auf Erden iſt““ bezeichnet: jedoch iſt im Sprachgebrauch die Unbeſtimmtheit ſeiner Bedeutung ohne allen Vergleich größer als die des Ausdrucks Himmel in den Europäiſchen Sprachen.“ — — —

„Konfuzius ſagt: „„daß der Himmel einen Menſchen, (d. i. ein weiſes Weſen) habe, welcher daſelbſt Verbrechen richte und feſtſtelle, iſt etwas, das ſchlechterdings nicht geſagt werden ſollte; aber auch andrerſeits darf nicht behauptet werden, daß es gar nichts gebe, eine höchſte Kontrolle über dieſe Dinge auszuüben.""

„Derſelbe Schriftſteller wurde befragt über das Herz des Himmels, ob es erkennend ſei oder nicht, und gab zur Antwort: „„man darf nicht ſagen, daß der Geiſt der Natur unintelligent wäre; aber er hat keine Aehnlichkeit mit dem Denken des Menſchen."" — — — —

„Nach einer ihrer Autoritäten wird Tien Regierer oder Herrſcher (Tſchu) genannt, wegen des Begriffes der höchſten Macht, und eine andere drückt ſich ſo darüber aus: „„wenn der Himmel (Tien) keinen abſichtsvollen Geiſt hätte; ſo würde es ſich zutragen, daß von der Kuh ein Pferd geboren würde und der Pfirſichbaum eine Birnblüthe trüge."" — Andrerſeits wird geſagt, daß der Geiſt des Himmels abzuleiten ſei aus dem, was der Wille des Menſchengeſchlechts iſt!" (Durch das Ausrufungszeichen hat der Engliſche Ueberſetzer ſeine Verwunderung ausdrücken wollen.) Ich gebe den Text:

The word Teen would seem to denote „the highest of the great" or „above all what is great on earth": but in practise its vagueness of signification is beyond all comparison greater, than that of the term Heaven in European languages. — — — Choo-foo-tze tells us that „to affirm, that heaven has a man (i. e. a sapient being) there to judge and determine crimes, should not by any means be said; nor, on the other hand, must it be affirmed, that there is nothing at all to exercise a supreme control over these things."

The same author being ask'd about the heart of heaven, whether it was intelligent or not, answer'd: it must not be said that the mind of nature is unintelligent, but it does not resemble the cogitations of man. — — — — —

According to one of their authorities, Teen is call'd ruler or sovereign (choo), from the idea of the supreme control, and another expreſses himself thus: „had heaven (Teen) no designing mind, then it must happen, that the cow might bring forth a horse, and on the peach-tree be produced the blossom of the pear". On the other hand it is said, that the mind of Heaven is deducible from what is the Will of mankind!

Die Uebereinſtimmung dieſes letzten Aufſchluſſes mit meiner Lehre iſt ſo auffallend und überraſchend, daß, wäre die Stelle nicht volle acht Jahr nach Erſcheinung meines Werks gedruckt worden, man wohl nicht verfehlen würde zu behaupten, ich hätte meinen Grundgedanken daher genommen. Denn bekanntlich ſind gegen neue Gedanken der Hauptſchutzwehren drei: Nicht-Notiz-nehmen, Nicht-gelten-laſſen, und zuletzt Behaupten, es ſei ſchon längſt dageweſen. Allein nicht nur ſteht, in Beziehung auf die angeführte merkwürdige Stelle, meine Priorität (in Europa) feſt; ſondern ich habe auch in allen mir zugänglichen Schriften über China vergeblich nach einer Beſtätigung und weitern Ausführung des in Rede ſtehenden Chineſiſchen Dogma's geſucht, endlich auch bei einem berühmten Sinologen deßhalb nachgefragt, der mir jedoch keinen weitern Aufſchluß geben konnte: daß aber ich der Chineſiſchen Sprache nicht kundig, folglich nicht im Stande bin, aus Chineſiſchen, Andern unbekannten Originalwerken Gedanken zu eigenem Gebrauch zu ſchöpfen, wird man mir hoffentlich glauben; angeſehn, daß das Gegentheil höchſt ſelten iſt, und wo es ſich findet, nicht unbekannt bleibt. Unſre Kenntniß von China iſt noch ſo mangelhaft und fragmentariſch und die Zahl der Sinologen ſo klein, daß, wenn nicht ein günſtiger Zufall ins Mittel tritt, es noch viele Jahre dauern kann, ehe uns über das obige, in ſo beklagenswerther Kürze mitgetheilte Dogma das Nähere bekannt wird.

Hinweiſung auf die Ethik.

Die Beſtätigungen der übrigen Theile meiner Lehre bleiben, aus im Eingang angeführten Gründen, von meiner heutigen Aufgabe ausgeſchloſſen. Jedoch ſei mir am Schluß eine ganz allgemeine Hinweiſung auf die Ethik vergönnt.

Alle philoſophiſchen Syſteme, mit Ausnahme des eigentlichen Materialismus, ſtimmen, bei aller ihrer ſonſtigen Verſchiedenheit, darin überein, daß das Wichtigſte, ja allein Weſentliche des ganzen Daſeyns, das worauf Alles ankommt, die eigentliche Bedeutung, der Wendepunkt, die Pointe (sit venia verbo) deſſelben, in der Moralität des menſchlichen Handelns liege. Aber über den Sinn hievon, über die Art und Weiſe, über die Möglichkeit der Sache, ſind ſie ſämmtlich wieder höchſt uneinig und haben einen Abgrund von Dunkelheit vor ſich. Da ergiebt ſich, daß Moral-Predigen leicht, Moral-

Begründen ſchwer iſt. Eben weil jener Punkt durch das Gewiſſen feſtgeſtellt iſt, wird er zum Probierſtein der Syſteme; indem von der Metaphyſik mit Recht verlangt wird, daß ſie die Stütze der Ethik ſei: und nun entſteht das ſchwere Problem, aller Erfahrung zuwider, die phyſiſche Ordnung der Dinge als von einer moraliſchen abhängig nachzuweiſen, einen Zuſammenhang aufzufinden zwiſchen der Kraft, die, nach ewigen Naturgeſetzen wirkſam, der Welt Beſtand ertheilt, und der Moralität in der menſchlichen Bruſt. Hier ſind daher auch die Beſten geſcheitert: Spinoza klebt vermittelſt Sophismen eine Tugendlehre an ſeinen fataliſtiſchen Pantheismus: Kant läßt, nachdem die theoretiſche Vernunft am Ende iſt, den kategoriſchen Imperativ als eine Deus ex machina auftreten mit einem abſoluten Soll, deſſen Fehler recht deutlich wurde, als Fichte, der immer Ueberbieten für Uebertreffen hielt, daſſelbe, mit Chriſtian-Wolfiſcher Breite und Langweiligkeit, zu einem kompleten Syſtem des moraliſchen Fatalismus ausſpann, in ſeinem „Syſtem der Sittenlehre.“

Von dieſem Geſichtspunkt aus hat nun doch wohl unleugbar ein Syſtem, welches die Realität alles Daſeyns und die Wurzel der geſammten Natur in den Willen legt und in dieſem das Herz der Welt nachweiſt, wenigſtens ein ſtarkes Präjudiz für ſich. Denn es erreicht auf geradem und einfachem Wege, ja hält ſchon ehe es an die Ethik geht dasjenige in der Hand, was die andern erſt auf weitausſehenden und ſtets mißlichen Umwegen zu erreichen ſuchen. Auch iſt es wahrlich nimmermehr zu erreichen, als mittelſt der Einſicht, daß die in der Natur treibende und wirkende Kraft, welche unſerm Intellekt dieſe anſchauliche Welt darſtellt, identiſch iſt mit dem Willen in uns. Nur die Metaphyſik iſt wirklich und unmittelbar die Stütze der Ethik, welche ſchon ſelbſt urſprünglich ethiſch iſt, aus dem Stoffe der Ethik, dem Willen, konſtruirt iſt: weshalb ich mit viel beſſerem Recht, meine Methaphyſik hätte „Ethik“ betiteln können, als Spinoza, bei dem dies faſt wie Ironie ausſieht und ſich behaupten ließe, daß ſie den Namen wie lucus a non lucendo führt, da er nur durch Sophismen die Moral einem Syſtem anheften konnte, aus welchem ſie konſequent nimmermehr hervorgehn würde. — Ueberhaupt darf ich kühn behaupten, daß nie ein philoſophiſches Syſtem ſo ganz aus Einem Stück geſchnitten war, wie meines, ohne Fugen und Flickwerk. Es iſt, wie ich in der Vorrede geſagt habe, die Entfaltung eines einzigen Gedankens. — Sodann iſt hier noch in Erwägung zu ziehn, daß Freiheit und Verantwortlichkeit, dieſe Grundpfeiler aller Ethik, ohne die Vorausſetzung der Aſeität des Willens ſich wohl mit Worten behaupten, aber ſchlechterdings nicht denken laſſen. Wer dieſes beſtreiten will, hat zuvor das Axiom, welches ſchon die Scholaſtiker aufſtellten, operari sequitur esse, umzuſtoßen, oder die Folgerung aus demſelben, unde esse inde operari, als falſch nachzuweiſen. Verantwortlichkeit hat Freiheit, und dieſe Urſprünglichkeit zur Bedingung. Alſo iſt Aſeität des Willens die erſte Bedingung einer ernſtlich gedachten Ethik. Nicht anders ſteht es mit der Unzerſtörbarkeit unſers wahren Weſens durch den Tod; welche ohne Aſeität deſſelben nicht ernſtlich gedacht werden kann, wie auch ſchwerlich ohne fundamentale Sonderung des Willens vom Intellekt. — Ferner iſt ein der Ethik verwandter Punkt der Optimismus aller philoſophiſchen Syſteme, in welchem meines abermals abweicht und allein ſteht: aber nachdem jene ſämmtlich ihre Demonſtrationen vollendet und dazu ihr Lied von der beſten Welt geſungen haben; da kommt zuletzt, hinten im Syſtem, als ein ſpäter Rächer des Unbilds, wie ein Geiſt aus den Gräbern, wie der ſteinerne Gaſt zum Don Juan, die Frage nach dem Urſprung des Uebels, des ungeheueren, namenloſen Uebels in der Welt: — und ſie verſtummen, oder haben nichts als Worte, leere, tönende Worte, um eine ſo ſchwere Rechnung abzuzahlen. Hingegen wenn ſchon in der Grundanlage eines Syſtems das Daſeyn des Uebels mit dem der Welt verwebt iſt, da hat es jenes Geſpenſt nicht zu fürchten; wie ein inokulirtes Kind nicht die Pocken. — Uebrigens aber iſt es billig, mir als einem Mann des Ernſtes zu geſtatten, daß ich nur von Dingen rede, die ich wirklich kenne, und nur Worte gebrauche, mit denen ich einen ganz beſtimmten Sinn verknüpfe, da nur ein ſolcher ſich Andern mit Sicherheit mittheilen läßt. Wenn ich ſage „Wille, Wille zum Leben;“ ſo iſt das kein ens rationis, keine von mir ſelbſt gemachte Hypoſtaſe, auch kein Wort von ungewiſſer, ſchwankender Bedeutung: ſondern wer mich frägt, was es ſei, den weiſe ich an ſein eigenes Inneres, wo er es vollſtändig, ja in koloſſaler Größe vorfindet, als ein wahres ens realissimum. — Was endlich das Paradoxe betrifft, welches gewiſſen Reſultaten meiner Ethik vorgeworfen worden iſt, an denen ſogar der mich ſonſt ſo günſtig beurtheilende Jean Paul Anſtoß nahm und durch welche 1820 Herr Rätze (der nicht wußte daß gegen mich nur die Sekretirungsmethode anwendbar ſei) veranlaßt wurde, ein wohlgemeintes Buch gegen mich zu ſchreiben; ſo bitte ich zu erwägen, daß dergleichen nur in dieſem nordweſtlichen Winkel des alten Kontinents paradox heißen kann, hingegen im ganzen weiten Aſien, überall wo noch nicht der abſcheuliche Islam mit Feuer und Schwerdt die alten tiefſinnigen Religionen der Menſchheit verdrängt hat, eher den Vorwurf der Trivialität zu fürchten haben würde *).

Schluß.

Den in dieſer Abhandlung aufgezählten, gewiß auffallenden Beſtätigungen, welche die empiriſchen Wiſſenſchaften meiner Lehre, ſeit ihrem Auftreten, aber unabhängig von ihr, geliefert haben, reihen ſich ohne Zweifel noch mehrere an, die nicht zu meiner Kunde gekommen ſind: denn wie gering iſt der Theil der in allen Sprachen ſo thätig betriebenen naturwiſſenſchaftlichen Litteratur, welchen kennen zu lernen Zeit, Gelegenheit und Geduld des Einzelnen hinreicht. Aber auch ſchon das hier Mitgetheilte giebt mir die Zuverſicht, daß die Zeit meiner Philoſophie entgegenreift, und mit herzſtärkender Freude ſehe ich, wie im Lauf der Jahre allmälig die empiriſchen Wiſſenſchaften auftreten als unverdächtige Zeugen für

---

*) Wer hierüber in der Kürze und doch vollſtändig belehrt ſeyn will, leſe die vortreffliche Schrift des verſtorbenen Pfarrers Bochinger: la vie contemplative, ascétique et monastique, chèz les Indous et chèz les peuples Bouddhistes. Strasb. 1831.

eine Lehre, über welche die „Philoſophen von Profeſſion“ (dieſe charakteriſtiſche Benennung geben einige naiv ſich ſelbſt) ſiebenzehn Jahre hindurch ein ſtaatskluges, unverbrüchliches Schweigen beobachtet und von ihr zu reden dem in ihre Politik uneingeweihten Jean Paul *) überlaſſen haben. Denn ſie zu loben mag ihnen verfänglich, ſie aber zu tadeln, bei genauer Erwägung, nicht ſo recht ſicher geſchienen haben, und das Publikum, welches nicht „von der Profeſſion“ iſt, damit bekannt zu machen, daß man ſehr ernſtlich philoſophiren kann, ohne entweder unverſtändlich oder langweilig zu ſeyn, mochte auch eben nicht von Nöthen ſcheinen: wozu alſo hätten ſie ſich mit ihr kompromittiren ſollen, da ja durch Schweigen ſich Niemand verräth, die beliebte Sekretirungsmethode zur Hand und ſo viel bald ausgemacht war, daß, bei dermaligen Zeitumſtänden, jene Philoſophie ſich nicht wohl qualifizirte vom Katheder docirt zu werden, welches denn doch, nach ihrer Herzensmeinung, der wahre und letzte Zweck aller Philoſophie iſt, — ſo ſehr und ſo gewiß, daß wenn vom hohen Olymp herab die ſplitternackte Wahrheit käme, jedoch was ſie brächte, den durch dermalige Zeitumſtände hervorgerufenen Anforderungen und den Zwecken hoher Vorgeſetzten nicht entſprechend befunden würde, die Herren „von der Profeſſion“ mit dieſer indecenten Nymphe wahrlich auch keine Zeit verlieren, ſondern ſie eiligſt nach ihrem Olymp zurückkomplimentiren, dann drei Finger auf den Mund legen und ungeſtört bei ihren Kompendien bleiben würden. Denn freilich, wer mit dieſer nackten Schönheit, dieſer lockenden Sirene, dieſer

---

*) Nachſchule zur äſthetiſchen Vorſchule.

Braut ohne Ausſteuer buhlt, der muß dem Glück entſagen, ein Staats- und Katheder-Philoſoph zu ſeyn. Er wird, wenn er es hoch bringt, ein Dachkammernphiloſoph. Allein dagegen wird er, ſtatt eines Publikums von erwerbluſtigen Brodſtudenten, eines haben, das aus den ſeltenen, auserleſenen, denkenden Weſen beſteht, die ſpärlich ausgeſtreut unter der zahlloſen Menge, einzeln im Lauf der Zeit, faſt wie ein Naturſpiel erſcheinen. Und aus der Ferne winkt eine dankbare Nachwelt. Aber die müſſen gar keine Ahndung davon haben, wie ſchön, wie liebenswerth die Wahrheit ſei, welche Freude im Verfolgen ihrer Spur, welche Wonne in ihrem Genuſſe liege, die ſich einbilden können, daß wer ihr Antlitz geſchaut hat, ſie verlaſſen, ſie verleugnen, ſie verunſtalten könnte, um jener ihren proſtituirten Beifall, oder ihre Aemter, oder ihr Geld. Eher würde man Brillen ſchleifen, wie Spinoza, oder Waſſer ſchöpfen, wie Kleanthes. Inzwiſchen kann es dahin allmälig kommen, daß die ernſtlich gemeinte Philoſophie den geheimen Wiſſenſchaften beigezählt wird; während ihre Afterart, jene ancilla theologiae der Univerſitäten, jene ſchlechte Doublette der Scholaſtik, deren oberſtes Kriterium philoſophiſcher Wahrheit der Landeskatechismus iſt, deſto lauter die Hörſäle wiederhallen läßt. — You, that way; we, this way. — Shaksp. L. L. L. the end.

Inhalt.

	Seite
Einleitung	1
Phyſiologie und Pathologie	11
Vergleichende Anatomie.	40
Pflanzen-Phyſiologie	63
Phyſiſche Aſtronomie	81
Linguiſtik	97
Animaliſcher Magnetismus und Magie .	99
Sinologie	126
Hinweiſung auf die Ethik	135
Schluß	139

Die beiden Grundprobleme der Ethik,

behandelt

in zwei akademiſchen Preisſchriften

von

Dr. Arthur Schopenhauer,

Mitglied der Königl. Norwegiſchen Societät der Wiſſenſchaften.

I. **Ueber die Freiheit des menſchlichen Willens,** gekrönt
von der Königl. Norwegiſchen Societät der Wiſſenſchaften,
zu Drontheim, am 26. Januar 1839.

II. **Ueber das Fundament der Moral,** nicht gekrönt von
der K. Däniſchen Societät der Wiſſenſchaften, zu Kopenhagen,
den 30. Januar 1840.

Frankfurt am Main,
Joh. Christ. Hermannſche Buchhandlung.
F. E. Suchsland.
1841.

Schopen-
hauer
Ethik

45BC

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Inhalt.

◆

Seite

Preisſchrift über die Freiheit des Willens.

I. Begriffsbeſtimmungen 3
II. Der Wille vor dem Selbſtbewußtſeyn 14
III. Der Wille vor dem Bewußtſeyn anderer Dinge 27
IV. Vorgänger 64
V. Schluß und höhere Anſicht 86
Anhang 97

Preisſchrift über die Grundlage der Moral.

I. Einleitung.

§. 1. Ueber das Problem 105
§. 2. Allgemeiner Rückblick 110

II. Kritik des von Kant der Ethik gegebenen Fundaments.

§. 3. Ueberſicht 116
§. 4. Von der imperativen Form der Kantiſchen Ethik 119
§. 5. Von der Annahme von Pflichten gegen uns ſelbſt insbeſondere 126
§. 6. Vom Fundament der Kantiſchen Ethik 129
Anmerkung 154
§. 7. Vom oberſten Grundſatz der Kantiſchen Ethik 156
§. 8. Von den abgeleiteten Formen des oberſten Grundſatzes der Kantiſchen Ethik 163
§. 9. Kants Lehre vom Gewiſſen 172

Seite
§. 10. Kants Lehre vom intelligibeln und empiriſchen Charakter. — Theorie der Freiheit 178
§. 11. Die Fichte'ſche Ethik als Vergrößerungsſpiegel der Fehler der Kantiſchen 182

III. Begründung der Ethik.

§. 12. Anforderungen 188
§. 13. Skeptiſche Anſicht 189
§. 14. Antimoraliſche Triebfedern 199
§. 15. Kriterium der Handlungen von moraliſchem Werth 206
§. 16. Aufſtellung und Beweis der allein ächten moraliſchen Triebfeder 208
§. 18. Die Tugend der Gerechtigkeit 216
§. 18. Die Tugend der Menſchenliebe 220
§. 19. Beſtätigungen des dargelegten Fundaments der Moral . . . 235
§. 20. Vom ethiſchen Unterſchiede der Charaktere 253

IV. Zur metaphyſiſchen Auslegung des ethiſchen Urphänomens.

§. 21. Verſtändigung über dieſe Zugabe 263
§. 22. Metarhyſiſche Grundlage 266

Vorrede.

Unabhängig von einander auf äußern Anlaß entſtanden ergänzen dieſe beiden Abhandlungen ſich dennoch gegenſeitig zu einem Syſtem der Grundwahrheiten der Ethik, in welchem man hoffentlich einen Fortſchritt dieſer Wiſſenſchaft, die ſeit einem halben Jahrhundert Raſttag gehalten hat, nicht verkennen wird. Jedoch durfte keine von beiden ſich auf die andere und eben ſo wenig auf meine früheren Schriften berufen: weil jede für eine andere Akademie geſchrieben und ſtrenges Inkognito hiebei die bekannte Bedingung iſt. Daher auch war nicht zu vermeiden, daß einige Punkte in beiden berührt wurden; indem nichts vorausgeſetzt werden konnte und überall ab ovo anzufangen war. Es ſind eigentlich ſpecielle Ausführungen zweier Lehren, die ſich, den Grundzügen nach, im vierten Buche der „Welt als Wille und Vorſtellung" finden, dort aber aus meiner Metaphyſik, alſo ſynthetiſch und a priori abgeleitet wurden, hier hingegen, wo, der Sache nach, keine Vorausſetzungen geſtattet waren, analytiſch und a posteriori begründet auftreten: daher was dort das Erſte war, hier das Letzte iſt. Aber gerade durch dieſes Ausgehn von dem Allen gemeinſamen Standpunkt, wie auch durch die ſpecielle Ausführung, haben beide Lehren an Faßlichkeit, Ueberzeugungskraft und Entfaltung ihrer Bedeutſamkeit hier ſehr gewonnen. Demnach ſind dieſe beiden Abhandlungen als Ergänzung des vierten Buches meines Hauptwerks anzuſehn, gerade ſo, wie meine Schrift „Ueber den Willen in der Natur“ eine ſehr weſentliche und wichtige Ergänzung des zweiten Buches iſt. Uebrigens, ſo heterogen auch der Gegenſtand der zuletzt genannten Schrift dem der gegenwärtigen zu ſeyn ſcheint; ſo iſt dennoch zwiſchen ihnen wirklicher Zuſammenhang, ja, jene Schrift iſt gewiſſermaaßen der Schlüſſel zur gegenwärtigen, und die Einſicht in dieſen Zuſammenhang vollendet allererſt das vollkommene Verſtändniß beider. Wenn ein Mal die Zeit gekommen ſeyn wird, wo man mich lieſt, wird man finden, daß meine Philoſophie iſt wie Theben mit hundert Thoren: von allen Seiten kann man hinein und durch jedes auf geradem Wege bis zum Mittelpunkt gelangen.

Noch habe ich zu bemerken, daß die erſte dieſer beiden Abhandlungen bereits im neueſten Bande der zu Drontheim erſcheinenden Denkſchriften der Königlich Norwegiſchen Societät der Wiſſenſchaften ihre Stelle gefunden hat. Dieſe Akademie hat, in Betracht der weiten Entfernung Drontheims von Deutſchland, mir die von ihr erbetene Erlaubniß, einen Abdruck dieſer Preisſchrift für Deutſchland veranſtalten zu dürfen, mit der größten Bereitwilligkeit und Liberalität gewährt: wofür ich derſelben meinen aufrichtigen Dank hiemit öffentlich abſtatte.

Die zweite Abhandlung iſt von der Königlich Däniſchen Societät der Wiſſenſchaften nicht gekrönt worden, obſchon keine andere da war, mit ihr zu kompetiren. Da dieſe Societät ihr Urtheil über meine Arbeit veröffentlicht hat, bin ich berechtigt daſſelbe zu beleuchten und darauf zu repliciren. Der Leſer findet daſſelbe hinter der betreffenden Abhandlung und wird daraus erſehn, daß die Königliche Societät an meiner Arbeit durchaus nichts zu loben, ſondern nur zu tadeln gefunden hat und daß dieſer Tadel in drei verſchiedenen Ausſtellungen beſteht, die ich jetzt einzeln durchgehn werde.

Der erſte und hauptſächliche Tadel, dem die beiden andern nur acceſſoriſch beigegeben ſind, iſt dieſer, daß ich die Frage mißverſtanden hätte, indem ich irriger Weiſe vermeint hätte, es würde verlangt, daß man das Princip der Ethik aufſtelle: hingegen wäre die Frage eigentlich und hauptſächlich geweſen nach dem Nexus der Metaphyſik mit der Ethik. Dieſen Nexus darzulegen hätte ich ganz unterlaſſen (omisso enim eo, quod potissimum postulabatur), ſagt das Urtheil im Anfang; jedoch drei Zeilen weiter hat es dies wieder vergeſſen und ſagt das Gegentheil, nämlich: ich hätte denſelben dargelegt (principii ethicæ et metaphysicæ suæ nexum exponit), jedoch hätte ich dieſes als einen Anhang und als etwas, darin ich mehr als verlangt worden leiſtete, geliefert.

Von dieſem Widerſpruch des Urtheils mit ſich ſelbſt will ich ganz abſehn: ich halte ihn für ein Kind der Verlegenheit, in welcher es abgefaßt worden. Hingegen bitte ich den gerechten und gelehrten Leſer, die von der Däniſchen Akademie geſtellte Preisfrage, mit der ihr vorgeſetzten Einleitung, wie beide, nebſt meiner Verdeutſchung derſelben, der Abhandlung vorgedruckt ſtehn, jetzt aufmerkſam zu durchleſen und ſodann zu entſcheiden, wonach dieſe Frage eigentlich frägt, ob nach dem letzten Grunde, dem Princip, dem Fundament, der wahren und eigentlichen Quelle der Ethik, — oder aber nach dem Nexus zwiſchen Ethik und Metaphyſik. — Um dem Leſer die Sache zu erleichtern, will ich jetzt Einleitung und Frage analyſirend durchgehn und den Sinn derſelben auf das deutlichſte hervorheben. Die Einleitung zur Frage ſagt uns: „es gebe eine nothwendige Idee der Moralität, oder einen Urbegriff vom moraliſchen Geſetze, der zwiefach hervortrete, nämlich einerſeits in der Moral als Wiſſenſchaft, und andrerſeits im wirklichen Leben: in dieſem letzteren zeige derſelbe ſich wiederum zwiefach, nämlich theils im Urtheil über unſere eigenen, theils in dem über die Handlungen Anderer. An dieſen urſprünglichen Begriff der Moralität knüpften ſich denn wieder andere, welche auf ihm beruheten. Auf dieſe Einleitung gründet nun die Societät ihre Frage, nämlich: wo denn die Quelle und Grundlage der Moral zu ſuchen ſei? ob vielleicht in einer urſprünglichen Idee der Moralität, die etwan thatſächlich und unmittelbar im Bewußtſeyn oder Gewiſſen läge? dieſe müßte alsdann analyſirt werden, wie auch die hieraus hervorgehenden Begriffe; oder aber ob die Moral einen andern Erkenntnißgrund habe?“ — Latein lautet die Frage, wenn vom Unweſentlichen entkleidet und in eine ganz deutliche Stellung gebracht, alſo: Ubinam sunt quærenda *fons et fundamentum philosophiæ moralis*? Suntne quærenda in explicatione ideæ moralitatis, quæ conscientia immediate contineatur? an in alio cognoscendi principio? Dieſer letzte Frageſatz zeigt aufs deutlichſte an, daß überhaupt nach dem Erkenntnißgrunde der Moral gefragt wird. Zum Ueberfluß will ich jetzt noch eine paraphraſtiſche Exegeſe der Frage hinzufügen. Die Einleitung geht aus von zwei ganz empiriſchen Bemerkungen: „es gebe, ſagt ſie, faktiſch eine Moralwiſſenſchaft; und ebenfalls ſei es Thatſache, daß im wirklichen Leben moraliſche Begriffe ſich bemerkbar machten; nämlich theils indem wir ſelbſt, in unſerm Gewiſſen, über unſere Handlungen moraliſch richteten, theils indem wir die Handlungen Anderer in moraliſcher Hinſicht beurtheilten. Imgleichen wären mancherlei moraliſche Begriffe, z. B. Pflicht, Zurechnung u. dgl. in allgemeiner Geltung. In dieſem Allen nun trete doch eine urſprüngliche Idee der Moralität, ein Grundgedanke von einem moraliſchen Geſetze hervor, deſſen Nothwendigkeit jedoch eine eigenthümliche und nicht eine bloß logiſche ſei: d. h. welche nicht nach dem bloßen Satze vom Widerſpruch aus den zu beurtheilenden Handlungen, oder den dieſen zum Grunde liegenden Maximen, bewieſen werden könne. Von dieſem moraliſchen Urbegriff giengen nachher die übrigen moraliſchen Hauptbegriffe aus, und wären von ihm abhängig, daher auch unzertrennlich. — Worauf nun aber dieſes Alles beruhe? — das wäre doch ein wichtiger Gegenſtand der Forſchung. — Daher alſo ſtelle die Societät folgende Aufgabe: die Quelle, d. h. der Urſprung der Moral, die Grundlage derſelben, ſoll geſucht werden. (quærenda sunt). Wo ſoll ſie geſucht werden? d. h. wo iſt ſie zu finden? Etwan in einer uns angebornen, in unſerm Bewußtſeyn, oder Gewiſſen, liegenden Idee der Moralität? Dieſe, nebſt den von ihr abhängigen Begriffen brauchte dann bloß analyſirt (explicandis) zu werden. Oder aber iſt ſie wo anders zu ſuchen? d. h. hat die Moral vielleicht einen ganz andern Erkenntnißgrund unſrer Pflichten zu ihrer Quelle, als den ſo eben vorſchlags- und beiſpielsweiſe angeführten?" — Dieſes iſt der, ausführlicher und deutlicher, aber treu und genau wiedergegebene Inhalt der Einleitung und Frage.

Wem kann nun hiebei auch nur der leiſeſte Zweifel bleiben daran, daß die Königliche Societät nach der Quelle, dem Urſprung, der Grundlage, dem letzten Erkenntnißgrunde der Moral frägt? — Nun kann aber die Quelle und Grundlage der Moral ſchlechterdings keine andere ſeyn, als die der Moralität ſelbſt: denn was theoretiſch und ideal Moral iſt, das iſt praktiſch und real Moralität. Die Quelle dieſer aber muß nothwendig der letzte Grund zu allem moraliſchen Wohlverhalten ſeyn: eben dieſen Grund muß daher auch ihrerſeits die Moral aufſtellen, um ſich, bei Allem was ſie dem Menſchen vorſchreibt, darauf zu ſtützen und zu berufen; wenn ſie nicht etwan ihre Vorſchriften entweder ganz aus der Luft greifen, oder aber ſie falſch begründen will. Sie hat alſo dieſen letzten Grund aller Moralität nachzuweiſen: denn als wiſſenſchaftliches Gebäude hat ſie ihn zum Grundſtein, wie die Moralität als Praxis ihn zum Urſprung hat. Er iſt alſo unleugbar das fundamentum philosophiæ moralis, danach die Aufgabe frägt: folglich iſt es klar wie der Tag, daß die Aufgabe wirklich verlangt, daß ein Princip der Ethik geſucht und aufgeſtellt werde, „ut principium aliquod Ethicæ conderetur," nicht in dem Sinn einer bloßen oberſten Vorſchrift oder Grundregel, ſondern eines Realgrundes aller Moralität und deshalb Erkenntnißgrundes der Moral. — Dieſes leugnet nun aber das Urtheil, indem es ſagt, daß weil ich es vermeint hätte, meine Abhandlung nicht gekrönt werden könne. Allein das wird und muß Jeder vermeinen, der die Aufgabe lieſt: denn es ſteht eben, ſchwarz auf weiß, mit klaren, unzweideutigen Worten da und iſt nicht wegzuleugnen, ſo lange die Worte der Lateiniſchen Sprache ihren Sinn behalten.

Ich bin hierin weitläuftig geweſen: aber die Sache iſt wichtig und merkwürdig. Denn hieraus iſt klar und gewiß, daß was dieſe Akademie gefragt zu haben leugnet, ſie offenbar und unwiderſprechlich gefragt hat. — Dagegen behauptet ſie, etwas Anderes gefragt zu haben. Nämlich der Nexus zwiſchen Metaphyſik und Moral ſei der Hauptgegenſtand der Preisfrage (dieſe allein kann unter ipsum thema verſtanden werden) geweſen. Jetzt beliebe der Leſer nachzuſehn, ob davon ein Wort in der Preisfrage oder in der Einleitung zu finden ſei: keine Sylbe und auch keine Andeutung. Wer nach der Verbindung zweier Wiſſenſchaften frägt, muß ſie denn doch beide nennen: aber der Metaphyſik geſchieht weder in der Frage noch in der Einleitung Erwähnung. Uebrigens wird dieſer ganze Hauptſatz des Urtheils deutlicher, wenn man ihn aus der verkehrten Stellung in die natürliche bringt, wo er in genau denſelben Worten lautet: **ipsum thema ejusmodi disputationem flagitabat, in qua vel præcipuo loco metaphysicæ et ethicæ nexus consideraretur: sed scriptor, omisso eo, quod potissimum postulabatur, hoc expeti putavit, ut principium aliquod ethicæ conderetur: itaque eam partem commentationis suæ, in qua principii ethicæ a se propositi et metaphysicæ suæ nexum exponit, appendicis loco habuit, in qua plus, quam postulatum esset, præstaret.** Auch liegt die Frage nach dem Nexus zwiſchen Metaphyſik und Moral ſchlechterdings nicht in dem Geſichtspunkte, von welchem die Einleitung der Frage ausgeht: denn dieſe hebt an mit empiriſchen Bemerkungen, beruft ſich auf die im gemeinen Leben vorkommenden moraliſchen Beurtheilungen u. dgl., frägt ſodann, worauf denn das Alles zuletzt beruhe? und ſchlägt endlich, als Beiſpiel einer möglichen Auflöſung, eine angeborene, im Bewußtſeyn liegende Idee der Moralität vor, nimmt alſo in ihrem Beiſpiel, verſuchsweiſe und problematiſch, eine bloße *pſychologiſche Thatſache* und nicht ein metaphyſiſches Theorem als Löſung an. Hiedurch aber giebt ſie deutlich zu erkennen, daß ſie die Begründung der Moral durch irgend eine *Thatſache*, ſei es des Bewußtſeyns oder der Außenwelt, verlangt, nicht aber dieſelbe aus den Träumen irgend einer Metaphyſik abgeleitet zu ſehn erwartet: daher würde die Akademie eine Preisſchrift, welche die Frage auf dieſe Art gelöſt hätte, mit vollem Rechte haben abweiſen können. Man erwäge das wohl. Nun kommt aber noch hinzu, daß die angeblich aufgeſtellte, jedoch nirgends zu findende Frage nach dem *Nexus der Metaphyſik mit der Moral* eine ganz unbeantwortbare, folglich, wenn wir der Akademie einige Einſicht zutrauen, eine *unmögliche* wäre: *unbeantwortbar*, weil es eben keine *Metaphyſik ſchlechthin* giebt, ſondern nur verſchiedene (und zwar höchſt verſchiedene) *Metaphyſiken*, d. h. allerlei Verſuche zur Metaphyſik, in beträchtlicher Anzahl, nämlich ſo viele als es jemals Philoſophen gegeben hat, von denen daher jede ein ganz anderes Lied ſingt, die alſo von Grund aus differiren und diſſentiren. Demnach ließe ſich wohl fragen nach dem Nexus zwiſchen der Ariſtoteliſchen, Epikuriſchen, Spinoziſchen, Leibnitziſchen, Lockeſchen, oder ſonſt einer beſtimmt angegebenen Metaphyſik, und der Ethik; aber nie und nimmermehr nach dem Nexus zwiſchen der *Metaphyſik ſchlechthin* und der Ethik: weil dieſe Frage gar keinen beſtimmten Sinn hätte, da ſie das Verhältniß zwiſchen einer gegebenen und einer ganz unbeſtimmten, ja, vielleicht unmöglichen Sache fordert. Denn ſo lange es keine als objektiv wahr anerkannte und unleugbare

Metaphyſik, alſo eine Metaphyſik ſchlechthin giebt, wiſſen wir nicht ein Mal, ob eine ſolche überhaupt auch nur möglich iſt, noch was ſie ſeyn wird und ſeyn kann. Wollte man inzwiſchen urgiren, daß wir doch einen ganz allgemeinen, alſo freilich unbeſtimmten Begriff von der Metaphyſik überhaupt hätten, in Hinſicht auf welchen nach dem Nexus überhaupt zwiſchen dieſer Metaphyſik in abstracto und der Ethik gefragt werden könnte; ſo iſt das zuzugeben: jedoch würde die Antwort auf die in dieſem Sinn genommene Frage ſo leicht und einfach ſeyn, daß einen Preis auf dieſelbe zu ſetzen lächerlich wäre. Sie könnte nämlich nichts weiter beſagen, als daß eine wahre und vollkommene Metaphyſik auch der Ethik ihre feſte Stütze, ihre letzten Gründe darbieten müſſe. Zudem findet man dieſen Gedanken gleich im erſten Paragraphen meiner Abhandlung ausgeführt, wo ich unter den Schwierigkeiten der vorliegenden Frage beſonders die nachweiſe, daß ſie, ihrer Natur nach, die Begründung der Ethik durch irgend eine gegebene Metaphyſik, von der man ausgienge und auf die man ſich ſtützen könnte, ausſchließt.

Ich habe alſo im Obigen unwiderſprechlich nachgewieſen, daß die Königlich Däniſche Societät das wirklich gefragt hat, was ſie gefragt zu haben leugnet; hingegen das, was ſie gefragt zu haben behauptet, nicht gefragt hat, ja nicht ein Mal hat fragen können. Dieſes Verfahren der Königlich Däniſchen Societät wäre, nach dem von mir aufgeſtellten Moralprincip, freilich nicht Recht: allein da dieſelbe mein Moralprincip nicht gelten läßt; ſo wird ſie wohl ein anderes haben, nach welchem es Recht iſt.

Was nun aber die Däniſche Akademie wirklich gefragt hat, das habe ich genau beantwortet. Ich habe zuvörderſt in einem negativen Theile dargethan, daß das Princip der Ethik nicht da liegt, wo man es, ſeit 60 Jahren, als ſicher nachgewieſen annimmt. Sodann habe ich, im poſitiven Theile, die ächte Quelle moraliſch lobenswerther Handlungen aufgedeckt, und habe wirklich bewieſen, daß dieſe es ſei und keine andere es ſeyn könne. Schließlich habe ich die Verbindung gezeigt, in welcher dieſer ethiſche Realgrund mit — nicht meiner Metaphyſik, wie das Urtheil fälſchlich angiebt, auch nicht mit irgend einer beſtimmten Metaphyſik, — ſondern mit einem allgemeinen Grundgedanken, der ſehr vielen, vielleicht den meiſten, ohne Zweifel den älteſten, nach meiner Meinung den wahrſten, metaphyſiſchen Syſtemen gemeinſam iſt. Dieſe metaphyſiſche Darſtellung habe ich nicht, wie das Urtheil ſagt, als einen Anhang, ſondern als das letzte Kapitel der Abhandlung gegeben: es iſt der Schlußſtein des Ganzen, eine Betrachtung höherer Art, in die es ausläuft. Daß ich dabei geſagt habe, ich leiſtete hierin mehr als die Aufgabe eigentlich verlange, kommt eben daher, daß dieſe mit keinem Worte auf eine metaphyſiſche Erklärung hindeutet, viel weniger, wie das Urtheil behauptet, ganz eigentlich auf eine ſolche gerichtet wäre. Ob nun übrigens dieſe metaphyſiſche Auseinanderſetzung eine Zugabe, d. h. etwas darin ich mehr leiſte als gefordert worden, ſei, oder nicht, iſt Nebenſache, ja gleichgültig: genug, daß ſie daſteht. Daß aber das Urtheil dies gegen mich geltend machen will, zeugt von ſeiner Verlegenheit: es greift nach Allem, um nur etwas gegen meine Arbeit vorzubringen. Uebrigens mußte, der Natur der Sache nach, jene metaphyſiſche Betrachtung den Schluß der Abhandlung machen. Denn wäre ſie vorangegangen; ſo hätte aus ihr das Princip der Ethik ſynthetiſch abgeleitet werden müſſen; was nur dann möglich geweſen wäre, wenn die Akademie geſagt hätte, aus welcher der vielen, ſo höchſt verſchiedenen Metaphyſiken ſie ein ethiſches Princip abgeleitet zu ſehn beliebe: die Wahrheit eines ſolchen aber wäre alsdann ganz von der dabei vorausgeſetzten Metaphyſik abhängig, alſo problematiſch geblieben. Demnach machte die Natur der Frage eine analytiſche Begründung des moraliſchen Urprincips, d. h. eine Begründung, die, ohne Vorausſetzung irgend einer Metaphyſik, aus der Wirklichkeit der Dinge geſchöpft wird, nothwendig. Eben weil, in neuerer Zeit, dieſer Weg als der allein ſichere allgemein erkannt worden, hat Kant, wie auch ſchon die ihm vorhergegangenen Engliſchen Moraliſten, ſich bemüht, das Moralprincip, unabhängig von jeder metaphyſiſchen Vorausſetzung, auf analytiſchem Wege zu begründen. Davon wieder abzugehn, wäre ein offenbarer Rückſchritt. Hätte dieſen die Akademie dennoch verlangt; ſo mußte ſie wenigſtens dies auf das Beſtimmteſte ausſprechen: aber in ihrer Frage liegt nicht ein Mal eine Andeutung davon.

Da übrigens die Däniſche Akademie über das Grundgebrechen meiner Arbeit großmüthig geſchwiegen hat, werde ich mich hüten es aufzudecken. Ich fürchte nur, dies wird uns nichts helfen; indem ich vorherſehe, daß die Naſeweisheit des Leſers der Abhandlung dem faulen Fleck doch auf die Spur kommen wird. Allenfalls könnte es ihn irre führen, daß meine Norwegiſche Abhandlung mit demſelben Grundgebrechen wenigſtens eben ſo ſehr behaftet iſt. Die Königlich Norwegiſche Societät hat ſich dadurch freilich nicht abhalten laſſen, meine Arbeit zu krönen. Dieſer Akademie anzugehören iſt aber auch eine Ehre, deren Werth ich mit jedem Tage deutlicher einſehn und vollſtändiger ermeſſen lerne. Denn ſie kennt, als Akademie, kein anderes Intereſſe, als das der Wahrheit, des Lichts, der Förderung menſchlicher Einſicht und Erkenntniſſe. Eine Akademie iſt kein Glaubenstribunal. Wohl aber hat eine jede, ehe ſie ſo hohe, ernſte und bedenkliche Fragen, wie die beiden vorliegenden, als Preisfragen aufſtellt, vorher bei ſich ſelbſt auszumachen und feſt zu ſtellen, ob ſie auch wirklich bereit iſt, der Wahrheit, wie ſie immer lauten möge (denn das kann ſie nicht vorher wiſſen), öffentlich beizutreten. Denn hinterher, nachdem auf eine ernſte Frage eine ernſte Antwort eingegangen, iſt es nicht mehr an der Zeit ſie zurückzunehmen. Und wenn ein Mal der ſteinerne Gaſt geladen worden; da iſt, bei deſſen Eintritt, ſelbſt Don Juan zu ſehr ein Gentleman, als daß er ſeine Einladung verleugnen ſollte. Dieſe Bedenklichkeit iſt ohne Zweifel der Grund, weshalb die Akademien Europas ſich in der Regel wohl hüten, Fragen ſolcher Art aufzuſtellen: wirklich ſind die zwei vorliegenden die erſten, welche ich mich entſinne erlebt zu haben, weshalb eben, pour la rareté du fait, ich ihre Beantwortung unternahm. Denn obwohl mir ſeit geraumer Zeit klar geworden, daß ich die Philoſophie zu ernſtlich nehme, als daß ich ein Profeſſor derſelben hätte werden können; ſo habe ich doch nicht geglaubt, daß derſelbe Fehler mir auch bei einer Akademie entgegenſtehn könne.

Der zweite Tadel der Königlich Däniſchen Societät lautet: **scriptor neque ipsa disserendi forma nobis satisfecit.** Dagegen iſt nichts zu ſagen: es iſt das ſubjektive Urtheil der Königlich Däniſchen Societät, zu deſſen Erläuterung ich meine

Arbeit veröffentliche und derſelben das Urtheil beifüge, damit es nicht verloren gehe, ſondern aufbewahrt bleibe

ἔστ' ἂν ὕδωρ τε ῥέῃ, καὶ δένδρεα μακρὰ τεθήλῃ,
ἠέλιός τ' ἀνιὼν φαίνῃ, λαμπρή τε σελήνη,
καὶ ποταμοὶ πλήθωσιν, ἀνακλύζῃ δὲ θάλασσα.

Ich bemerke hiebei, daß ich hier die Abhandlung ſo gebe, wie ich ſie eingeſandt habe: d. h. ich habe nichts geſtrichen, noch verändert: die wenigen, kurzen und nicht weſentlichen Zuſätze aber, welche ich nach der Abſendung beigeſchrieben, bezeichne ich durch ein Kreuz am Anfang und Ende eines jeden derſelben, um allen Ein- und Ausreden zuvorzukommen.

Das Urtheil fügt zu Obigem hinzu: **neque reapse hoc fundamentum sufficere evicit.** Dagegen berufe ich mich darauf, daß ich meine Begründung der Moral wirklich und ernſtlich bewieſen habe, mit einer Strenge, welche der mathematiſchen nahe kommt. Dies iſt in der Moral ohne Vorgang und nur dadurch möglich geworden, daß ich, tiefer als bisher geſchehn, in die Natur des menſchlichen Willens eindringend, die drei letzten Triebfedern deſſelben, aus denen alle ſeine Handlungen entſpringen, zu Tage gebracht und bloß gelegt habe.

Im Urtheil folgt aber noch gar: **quin ipse contra esse confiteri coactus est.** Wenn das heißen ſoll, ich ſelbſt hätte meine Moralbegründung für ungenügend erklärt; ſo wird der Leſer ſehn, daß davon keine Spur zu finden und ſo etwas mir nicht eingefallen iſt. Sollte aber vielleicht mit jener Phraſe etwan gar darauf angeſpielt ſeyn, daß ich, an einer Stelle, geſagt habe, die Verwerflichkeit der widernatürlichen Wolluſtſünden ſei nicht aus demſelben Princip mit den Tugenden der Gerechtigkeit und Menſchenliebe abzuleiten; — ſo hieße dies aus

Wenigem viel gemacht und wäre nur ein abermaliger Beweis, wie man zur Verwerfung meiner Arbeit nach Allem gegriffen hat. Zum Schluſſe und Abſchiede ertheilt mir ſodann die Königlich Däniſche Societät noch einen derben Verweis, wozu, ſelbſt wenn deſſen Inhalt gegründet wäre, ich ihre Berechtigung nicht einſehe. Ich werde ihr alſo darauf dienen. Er lautet: plures recentioris ætatis *summos philosophos* tam indecenter commemorari, ut justam et gravem offensionem habeat. Dieſe summi philosophi ſind nämlich — Fichte und Hegel! denn über dieſe allein habe ich mich in ſtarken und derben Ausdrücken, mithin ſo ausgeſprochen, daß die von der Däniſchen Akademie gebrauchte Phraſe möglicher Weiſe Anwendung finden könnte: ja, der darin ausgeſprochene Tadel würde, an ſich ſelbſt, ſogar gerecht ſeyn, wenn dieſe Leute summi philosophi wären. Dies allein iſt der Punkt, worauf es hier ankommt.

Was Fichten betrifft, ſo findet man in der Abhandlung nur das Urtheil wiederholt und ausgeführt, was ich bereits vor 22 Jahren, in meinem Hauptwerke, über ihn abgegeben habe. So weit es hier zur Sprache kam, habe ich daſſelbe durch einen Fichten eigens gewidmeten ausführlichen Paragraphen motivirt, aus welchem genugſam hervorgeht, wie weit er davon entfernt war, ein summus philosophus zu ſeyn: dennoch habe ich ihn als einen „Talent-Mann" hoch über Hegeln geſtellt. Ueber dieſen allein habe ich, ohne Kommentar, mein unqualifizirtes Verdammungsurtheil in den entſchiedenſten Ausdrücken ergehn laſſen. Denn ihm geht, meiner Ueberzeugung nach, nicht nur alles Verdienſt um die Philoſophie ab; ſondern er hat auf dieſelbe, und dadurch auf die Deutſche Litteratur überhaupt, einen höchſt verderblichen, recht eigentlich verdummenden, man könnte ſagen peſtilenzialiſchen Einfluß gehabt, welchem daher, bei jeder Gelegenheit, auf das Nachdrücklichſte entgegen zu wirken, die Pflicht jedes ſelbſt zu denken und ſelbſt zu urtheilen Fähigen iſt. Denn ſchweigen wir, wer ſoll dann ſprechen? Nebſt Fichten alſo iſt es Hegel, auf den ſich der am Schluſſe des Urtheils mir ertheilte Verweis bezieht; ja von ihm iſt, da er am ſchlimmſten weggekommen, vornehmlich die Rede, wenn die Königlich Däniſche Societät von **recentioris ætatis summis philosophis** ſpricht, gegen welche ich unanſtändigerweiſe es an ſchuldigem Reſpekt habe fehlen laſſen. Sie erklärt alſo öffentlich, von eben dem Richterſtuhl herab, von welchem ſie Arbeiten wie meine mit unqualifizirtem Tadel verwirft, dieſen Hegel für einen **summus philosophus.**

Wenn ein Bund zur Verherrlichung des Schlechten verſchworener Journalſchreiber, wenn beſoldete Profeſſoren der Hegelei, und ſchmachtende Privatdocenten, die es werden möchten, jenen ſehr gewöhnlichen Kopf, aber ungewöhnlichen Scharlatan, als den größten Philoſophen, den je die Welt beſeſſen, unermüdlich und mit beiſpielloſer Unverſchämtheit, in alle vier Winde ausſchreien; ſo iſt das keiner ernſtlichen Berückſichtigung werth, um ſo weniger, als die plumpe Abſichtlichkeit dieſes elenden Treibens nachgerade ſelbſt dem wenig Geübten augenfällig werden muß. Wenn es aber ſo weit kommt, daß eine ausländiſche Akademie jenen Philoſophaſter als einen **summus philosophus** in Schutz nehmen will, ja ſich erlaubt, den Mann zu ſchmähen, der, redlich und unerſchrocken, dem falſchen, erſchlichenen, gekauften und zuſammengelogenen Ruhm mit dem Nachdruck ſich entgegenſtellt, der allein jenem frechen Anpreiſen und

Aufdringen des Falſchen, Schlechten und Kopfverderbenden angemeſſen iſt; ſo wird die Sache ernſthaft: denn ein ſo beglaubigtes Urtheil könnte Unkundige zu großem und ſchädlichem Irrthum verleiten. Es muß daher neutraliſirt werden: und dies muß, da ich nicht die Autorität einer Akademie habe, durch Gründe und Belege geſchehen. Solche alſo will ich jetzt ſo deutlich und faßlich darlegen, daß ſie hoffentlich dienen werden, der Däniſchen Akademie den Horazianiſchen Rath

Qualem commendes, etiam atque etiam adspice ne mox
Incutiant aliena tibi peccata pudorem,

für die Zukunft zu empfehlen.

Wenn ich nun zu dieſem Zwecke ſagte, die ſogenannte Philoſophie dieſes Hegels ſei eine koloſſale Myſtifikation, welche noch der Nachwelt das unerſchöpfliche Thema des Spottes über unſre Zeit liefern wird, eine alle Geiſteskräfte lähmende, alles wirkliche Denken erſtickende und, mittelſt des frevelhafteſten Mißbrauches der Sprache, an deſſen Stelle den hohlſten, ſinnleerſten, gedankenloſeſten, mithin, wie der Erfolg beſtätigt, verdummendeſten Wortkram ſetzende Pſeudophiloſophie, welche, mit einem aus der Luft gegriffenen und abſurden Einfall zum Kern, ſowohl der Gründe als der Folgen entbehrt, d. h. durch nichts bewieſen wird, noch ſelbſt irgend etwas beweiſt oder erklärt, dabei noch, der Originalität ermangelnd, eine bloße Parodie des ſcholaſtiſchen Realismus und zugleich des Spinozismus, welches Monſtrum auch noch von der Kehrſeite das Chriſtenthum vorſtellen ſoll, alſo

πρόσθε λέων, ὄπιθεν δὲ δράκων, μέσση δὲ χίμαιρα,

ſo würde ich Recht haben. Wenn ich ferner ſagte, dieſer summus philosophus der Däniſchen Akademie habe Unſinn geſchmiert, wie kein Sterblicher je vor ihm, ſo daß, wer ſein geprieſenſtes Werk, die ſogenannte „Phänomenologie des Geiſtes“ *) leſen könne, ohne daß ihm dabei zu Muthe würde als wäre er im Tollhauſe, — hinein gehöre; ſo würde ich nicht minder Recht haben. Allein da ließe ich der Däniſchen Akademie den Ausweg, zu ſagen, die hohen Lehren jener Weisheit wären niedrigen Intelligenzen, wie meiner, nicht erreichbar, und was mir Unſinn ſcheine, wäre bodenloſer Tiefſinn. Da muß ich denn freilich nach einer feſtern Handhabe ſuchen, die nicht abgleiten kann, und den Gegner da in die Enge treiben, wo keine Hinterthüre vorhanden iſt. Demnach werde ich jetzt unwiderleglich beweiſen, daß dieſem summo philosopho der Däniſchen Akademie ſogar der gemeine Menſchenverſtand, ſo gemein er auch iſt, abgieng. Daß man aber auch ohne dieſen ein summus philosophus ſeyn könne, iſt eine Theſis, welche die Akademie nicht aufſtellen wird. Jenen Mangel aber werde ich durch drei verſchiedene Beiſpiele erhärten. Und dieſe werde ich entnehmen aus dem Buche, bei welchem er am allermeiſten ſich hätte beſinnen, ſich zuſammennehmen und überlegen ſollen was er ſchrieb, nämlich aus ſeinem Studentenkompendio, betitelt „Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften,“ welches Buch ein Hegelianer die Bibel der Hegelianer genannt hat.

Daſelbſt alſo, in der Abtheilung „Phyſik“ §. 293 (zweite Auflage, von 1827) handelt er vom ſpecifiſchen Gewichte, welches er ſpecifiſche Schwere nennt, und beſtreitet die Annahme, daß daſſelbe auf Verſchiedenheit der Poroſität beruhe, durch folgendes Argument: „Ein Beiſpiel vom exiſtirendem Specificiren

---

*) Heißt eigentlich „Syſtem der Wiſſenſchaft“ Bamberg 1807. In dieſer Originalausgabe muß man es leſen, da es in den operibus omnibus von dem edirenden associo etwas glatt geleckt ſeyn ſoll.

„der Schwere iſt die Erſcheinung, daß ein auf ſeinem Unter-
„ſtützungspunkte gleichgewichtig ſchwebender Eiſenſtab, wie er
„*magnetiſirt* wird, ſein Gleichgewicht verliert und ſich an
„dem einen Pole jetzt ſchwerer zeigt als an dem andern. Hier
„wird der eine Theil ſo inficirt, daß er, ohne ſein Volumen
„zu verändern, ſchwerer wird; die Materie, deren Maſſe nicht
„vermehrt worden, iſt ſomit *ſpecifiſch* ſchwerer geworden." —
Hier macht alſo der summus philosophus der Däniſchen Akademie folgenden Schluß: „wenn ein in ſeinem Schwerpunkt unterſtützter Stab nachmals auf einer Seite ſchwerer wird; ſo ſenkt er ſich nach dieſer Seite: nun aber ſenkt ein Eiſenſtab, nachdem er magnetiſirt worden, ſich nach einer Seite: alſo iſt er daſelbſt ſchwerer geworden." Ein würdiges Analogon zu dem Schluß: „alle Gänſe haben zwei Beine, Du haſt zwei Beine, alſo biſt Du eine Gans." Denn in kategoriſche Form gebracht, lautet der Hegel'ſche Syllogismus: „Alles was auf einer Seite ſchwerer wird, ſenkt ſich nach der Seite: dieſer magnetiſirte Stab ſenkt ſich nach einer Seite: alſo iſt er daſelbſt ſchwerer geworden." Das iſt die Syllogiſtik dieſes summi philosophi und Reformators der Logik, dem man leider vergeſſen hat beizubringen, daß e meris affirmativis in secunda figura nihil sequitur. Im Ernſt aber iſt es die *angeborene* Logik, welche jedem geſunden und geraden Verſtande dergleichen Schlüſſe unmöglich macht, und deren Abweſenheit das Wort *Unverſtand* bezeichnet. Wie ſehr ein Lehrbuch, welches Argumentationen dieſer Art enthält und vom Schwererwerden der Körper ohne Vermehrung ihrer Maſſe redet, geeignet iſt, den geraden Verſtand der jungen Leute ſchief und krumm zu biegen, bedarf keiner Auseinanderſetzung. — Welches das Erſte war.

Das zweite Beiſpiel vom Mangel des gemeinen Menſchenverſtandes in dem summo philosopho der Däniſchen Akademie beurkundet der §. 269 deſſelben Haupt- und Lehrwerkes, in dem Satz: „Zunächſt widerſpricht die Gravitation unmittelbar dem „Geſetze der Trägheit, denn vermöge jener ſtrebt die Materie „aus ſich ſelbſt zur andern hin.“ — Wie?! nicht zu begreifen, daß es dem Geſetze der Trägheit ſo wenig zuwiderläuft, daß ein Körper von einem anderen angezogen, als daß er von ihm geſtoßen wird?! Im einen wie im andern Fall iſt es ja der Hinzutritt einer äußern Urſache, welcher die bis dahin beſtehende Ruhe oder Bewegung aufhebt oder verändert; und zwar ſo, daß, beim Anziehen wie beim Stoßen, Wirkung und Gegenwirkung einander gleich ſind. — Und eine ſolche Albernheit ſo dummdreiſt hinzuſchreiben! und dies in ein Lehrbuch für Studenten, die dadurch an den erſten Grundbegriffen der Naturlehre, die keinem Gelehrten fremd bleiben dürfen, gänzlich und vielleicht auf immer irre gemacht werden. Freilich, je unverdienter der Ruhm, deſto dreiſter macht er. — Dem, der denken kann, (welches nicht der Fall unſeres summi philosophi war, der bloß „den Gedanken“ ſtets im Munde führte, wie die Wirthshäuſer den Fürſten, der nie bei ihnen einkehrt, im Schilde) iſt es nicht erklärlicher, daß ein Körper den andern fortſtößt, als daß er ihn anzieht; da dem Einen wie dem Andern unerklärte Naturkräfte, wie ſolche jede Kauſalerklärung zur Vorausſetzung hat, zum Grunde liegen. Will man daher ſagen, daß ein Körper, der von einem andern, vermöge der Gravitation, angezogen wird, „aus ſich ſelbſt“ zu ihm hinſtrebt; ſo muß man auch ſagen, daß der geſtoßene Körper „aus ſich ſelbſt“ vor dem ſtoßenden flieht, und wie im Einen ſo im Andern das

Geſetz der Trägheit aufgehoben ſehn. Das Geſetz der Trägheit fließt unmittelbar aus dem der Kauſalität, ja iſt eigentlich nur deſſen Kehrſeite: „jede Veränderung wird durch eine Urſache herbeigeführt,“ ſagt das Geſetz der Kauſalität: „wo keine Urſache hinzukommt, tritt keine Veränderung ein,“ ſagt das Geſetz der Trägheit. Daher würde eine Thatſache, die dem Geſetz der Trägheit widerſpräche, geradezu auch dem der Kauſalität, d. h. dem a priori Gewiſſen, widerſprechen und uns eine Wirkung ohne Urſache zeigen: welches anzunehmen der Kern alles *Unverſtandes* iſt. — Welches das Zweite war.

Die dritte Probe der eben genannten angeborenen Eigenſchaft legt der summus philosophus der Däniſchen Akademie im §. 298 deſſelben Meiſterwerkes ab, woſelbſt er, gegen die Erklärung der Elaſticität durch Poren polemiſirend, ſagt: „Wenn zwar ſonſt in Abſtracto zugegeben wird, daß die „Materie vergänglich, nicht abſolut ſey, ſo wird ſich doch in „der Anwendung dagegen geſträubt, — — — — — — — —; ſo „daß in der That die Materie als *abſolut-ſelbſtſtändig*, „*ewig*, angenommen wird. Dieſer Irrthum wird durch den „allgemeinen Irrthum des Verſtandes eingeführt, daß u. ſ. w.“ — Welcher Dummkopf hat je zugegeben, daß *die Materie vergänglich* ſei? und welcher nennt das Gegentheil einen Irrthum? — Daß die Materie *beharrt*, d. h. daß ſie nicht, gleich allem Andern, entſteht und vergeht, ſondern, unzerſtörbar wie unentſtanden, alle Zeit hindurch iſt und bleibt, daher ihr Quantum weder vermehrt noch vermindert werden kann; dies iſt eine Erkenntniß a priori, ſo feſt und ſicher wie irgend eine mathematiſche. Ein Entſtehn oder Vergehn von Materie auch nur vorzuſtellen, iſt uns ſchlechterdings unmöglich: weil die Form unſeres Verſtandes es nicht zuläßt. Dies leugnen, dies für einen Irrthum erklären, heißt daher allem Verſtande geradezu entſagen. — Welches alſo das Dritte war. — Selbſt das Prädikat abſolut kann mit Fug und Recht der Materie beigelegt werden, indem es beſagt, daß ihr Daſeyn ganz außerhalb des Gebietes der Kauſalität liegt und nicht mit eingeht in die endloſe Kette von Urſachen und Wirkungen, als welche nur ihre Accidenzien, Zuſtände, Formen betrifft und unter einander verbindet: auf dieſe, auf die an der Materie vorgehenden Veränderungen allein, erſtreckt ſich das Geſetz der Kauſalität, mit ſeinem Entſtehn und Vergehn, nicht auf die Materie. Ja, jenes Prädikat abſolut hat an der Materie ſeinen alleinigen Beleg, dadurch es Realität erhält und zuläſſig iſt, außerdem es ein Prädikat, für welches gar kein Subjekt zu finden, mithin ein aus der Luft gegriffener, durch nichts zu realiſirender Begriff ſeyn würde, nichs weiter als ein wohl aufgeblaſener Spielball der Spaaßphiloſophen. — Beiläufig legt obiger Ausſpruch dieſes Hegels recht naiv an den Tag, welcher Altenweiber- und Rocken-Philoſophie ſo ein ſublimer, hyper-transſcendenter, aerobatiſcher und bodenlos tiefer Philoſoph eigentlich, in ſeinem Herzen, kindlich zugethan iſt und welche Sätze er nie ſich hat beigehn laſſen in Frage zu ziehen.

Alſo der **summus philosophus** der Däniſchen Akademie lehrt ausdrücklich: daß Körper ohne Vermehrung ihrer Maſſe ſchwerer werden können und daß dies namentlich der Fall ſei bei einem magnetiſirten Eiſenſtabe; desgleichen, daß die Gravitation dem Geſetze der Trägheit widerſpreche; endlich auch, daß die Materie vergänglich ſei. Dieſe drei Beiſpiele werden wohl genügen, zu zeigen was fein lang hervorguckt, ſobald die dichte

Hülle des aller Menſchenvernunft Hohn ſprechenden, unſinnigen Gallimathias, in welche gewickelt der summus philosophus einherzuſchreiten und dem geiſtigen Pöbel zu imponiren pflegt, ein Mal eine Oeffnung läßt. Man ſagt: ex ungue leonem: aber ich muß, decenter oder indecenter, ſagen: ex aure asinum. — Uebrigens mag jetzt aus den drei hier vorgelegten speciminibus philosophiæ Hegelianæ der Gerechte und Unpartheiiſche beurtheilen, wer eigentlich indecenter commemoravit: der, welcher einen ſolchen Abſurditätenlehrer ohne Umſtände einen Scharlatan nannte, oder der, welcher ex cathedra academica dekretirte, er ſei ein summus philosophus?

Noch habe ich hinzuzufügen, daß ich aus einer ſo reichen Auswahl von Abſurditäten jeder Art, wie die Werke des summi philosophi darbieten, den drei eben präſentirten deshalb den Vorzug gegeben habe, weil bei ihrem Gegenſtand es ſich einerſeits nicht handelt um ſchwierige, vielleicht unlösbare, philoſophiſche Probleme, die demnach eine Verſchiedenheit der Anſicht zulaſſen; und andrerſeits nicht um ſpecielle phyſikaliſche Wahrheiten, welche genauere empiriſche Kenntniſſe vorausſetzen; ſondern es ſich hier handelt um Einſichten a priori, d. h. um Probleme, die Jeder durch bloßes Nachdenken löſen kann: daher eben ein verkehrtes Urtheil in Dingen dieſer Art ein entſchiedenes und unleugbares Zeichen ganz ungewöhnlichen Unverſtandes iſt, das dreiſte Aufſtellen ſolcher Unſinnslehren aber in einem Lehrbuch für Studenten uns ſehn läßt, welche Frechheit ſich eines gemeinen Kopfes bemächtigt, wenn man ihn als einen großen Geiſt ausſchreit. Daher dies zu thun ein Mittel iſt, welches kein Zweck rechtfertigen kann. Mit den drei hier dargelegten speciminibus in physicis halte man zuſammen die Stelle im §. 98 deſſelben Meiſterwerks, welche anhebt, „indem ferner der Repulſivkraft“ — und ſehe, mit welcher unendlichen Vornehmigkeit dieſer Sünder herabblickt auf Neutons allgemeine Attraktion und Kants metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft. Wer Geduld hat leſe nun noch die §§. 40 bis 62, wo der summus philosophus eine verdrehte Darſtellung der Kantiſchen Philoſophie giebt und nun, unfähig die Größe der Verdienſte Kants zu ermeſſen, auch von der Natur zu niedrig geſtellt, um ſich an der ſo unausſprechlich ſeltenen Erſcheinung eines wahrhaft großen Geiſtes freuen zu können, ſtatt deſſen, von der Höhe ſelbſtbewußter, unendlicher Ueberlegenheit vornehm herabblickt auf dieſen großen, großen Mann, als auf einen, den er hundert Mal überſieht und in deſſen ſchwachen, ſchülerhaften Verſuchen er, mit kalter Geringſchätzung, halb ironiſch, halb mitleidig, die Fehler und Mißgriffe, zur Belehrung ſeiner Schüler, nachweiſt. Auch §. 254 gehört dahin. Dieſe Vornehmthuerei gegen ächte Verdienſte iſt freilich ein bekannter Kunſtgriff aller Scharlatane zu Fuß und zu Pferde, verfehlt jedoch, Schwachköpfen gegenüber, nicht leicht ihre Wirkung. Daher eben auch nächſt der Unſinnsſchmiererei die Vornehmthuerei der Hauptkniff auch dieſes Scharlatans war; ſo daß er bei jeder Gelegenheit, nicht bloß auf fremde Philoſopheme, ſondern auch auf jede Wiſſenſchaft und ihre Methode, auf Alles was der menſchliche Geiſt, im Laufe der Jahrhunderte, durch Scharfſinn, Mühe und Fleiß ſich erworben hat, vornehm, faſtidiös, ſchnöde und höhniſch herabblickt von der Höhe ſeines Wortgebäudes, und dadurch auch wirklich von der in ſeinem Abrakadabra verſchloſſenen Weisheit eine hohe Meinung beim Deutſchen Publiko erregt hat, als welches eben denkt:

> Sie ſehen ſtolz und unzufrieden aus:
> Sie ſcheinen mir aus einem edlen Haus.

Urtheilen aus eigenen Mitteln iſt das Vorrecht Weniger: die Uebrigen leitet Autorität und Beiſpiel. Sie ſehen mit fremden Augen und hören mit fremden Ohren. Daher iſt es gar leicht, zu denken wie jetzt alle Welt denkt: aber zu denken, wie alle Welt über dreißig Jahre denken wird, iſt nicht jedermanns Sache. Wer nun alſo, an die Estime sur parole gewöhnt, die Verehrungswürdigkeit eines Schriftſtellers auf Kredit angenommen hat, ſolche aber nachher auch bei Andern geltend machen will, kann leicht in die Lage Deſſen gerathen, der einen ſchlechten Wechſel diskontirt hat, welchen er, als er ihn honorirt zu ſehn erwartet, mit bitterm Proteſt zurückerhält und ſich die Lehre geben muß, ein ander Mal die Firma des Ausſtellers und die der Indoſſenten beſſer zu prüfen. Ich müßte meine aufrichtige Ueberzeugung verleugnen, wenn ich nicht annähme, daß auf den Ehrentitel eines summi philosophi, welchen die Däniſche Akademie in Bezug auf jenen Papier- Zeit- und Kopf-Verderber gebraucht hat, das in Deutſchland über denſelben künſtlich veranſtaltete Lobgeſchrei, nebſt der großen Anzahl ſeiner Parteigänger überwiegenden Einfluß gehabt hat. Deshalb ſcheint es mir zweckmäßig, der Königlich Däniſchen Societät die ſchöne Stelle in Erinnerung zu bringen, mit welcher ein wirklicher summus philosophus, Locke, (dem es zur Ehre gereicht, von Fichten der ſchlechteſte aller Philoſophen genannt zu ſeyn) das vorletzte Kapitel ſeines berühmten Meiſterwerkes ſchließt, und die ich hier, zu Gunſten des Deutſchen Leſers, Deutſch wiedergeben will:

„So groß auch der Lärm iſt, der in der Welt über Irrthümer und Meinungen gemacht wird; ſo muß ich doch der Menſchheit die Gerechtigkeit widerfahren laſſen, zu ſagen, daß nicht ſo Viele, als man gewöhnlich annimmt, in Irrthümern und falſchen Meinungen befangen ſind. Nicht daß ich dächte, ſie erkennten die Wahrheit; ſondern weil ſie hinſichtlich jener Lehren, mit welchen ſie ſich und Andern ſo viel zu ſchaffen machen, in der That gar keine Meinungen und Gedanken haben. Denn wenn jemand den größten Theil aller Parteigänger der meiſten Sekten auf der Welt ein wenig katechiſirte; ſo würde er nicht finden, daß ſie hinſichtlich der Dinge, für die ſie ſo gewaltig eifern, irgend eine Meinung ſelbſt hegten, und noch weniger würde er Urſache finden, zu glauben, daß ſie eine ſolche in Folge einer Prüfung der Gründe und eines Anſcheins der Wahrheit angenommen hätten. Sondern ſie ſind entſchloſſen, der Partei, für welche Erziehung oder Intereſſe ſie geworben haben, feſt anzuhängen, und legen, gleich dem gemeinen Soldaten im Heere, ihren Muth und Eifer an den Tag, der Lenkung ihrer Führer gemäß, ohne die Sache, für welche ſie ſtreiten, jemals zu prüfen oder ſelbſt auch nur zu kennen. Wenn der Lebenswandel eines Menſchen anzeigt, daß er auf die Religion keine ernſtliche Rückſicht nimmt; warum ſollen wir denn glauben, daß er über die Satzungen der Kirche ſich den Kopf zerbrechen und ſich anſtrengen werde, die Gründe dieſer oder jener Lehre zu prüfen? Ihm genügt es, daß er, ſeinen Lenkern gehorſam, Hand und Zunge ſtets bereit habe zur Unterſtützung der gemeinſamen Sache, um dadurch ſich denen zu bewähren, welche ihm Anſehn, Beförderung und Protektion, in der Geſellſchaft, der er angehört, ertheilen können. So werden Menſchen

Bekenner und Vorkämpfer von Meinungen, von welchen ſie nie ſich überzeugt, deren Proselyten ſie nie geworden, ja die niemals ihnen auch nur im Kopf herumgegangen ſind. Obwohl man alſo nicht ſagen kann, daß die Zahl der unwahrſcheinlichen und irrigen Meinungen in der Welt kleiner ſei als ſie vorliegt; ſo iſt doch gewiß, daß denſelben Wenigere wirklich anhängen und ſie fälſchlich für Wahrheiten halten, als man ſich vorzuſtellen pflegt.“

Wohl hat Locke Recht: wer gute Löhnung giebt, findet jeder Zeit eine Armee, und ſollte auch ſeine Sache die ſchlechteſte auf der Welt ſeyn. Durch tüchtige Subſidien kann man, ſo gut wie einen ſchlechten Prätendenten, auch einen ſchlechten Philoſophen eine Weile oben auf erhalten. Jedoch hat Locke hier noch eine ganze Klaſſe der Anhänger irriger Meinungen und Verbreiter falſchen Ruhmes unberückſichtigt gelaſſen, und zwar die, welche den rechten Troß, das Gros de l'armée derſelben ausmacht: ich meine die Zahl derer, welche nicht prätendiren, z. B. Profeſſoren der Hegelei zu werden, oder ſonſtige Pfründen zu genießen, ſondern als reine Gimpel, gulls, im Gefühl der völligen Impotenz ihrer Urtheilskraft, denen, die ihnen zu imponiren verſtehn, nachſchwätzen, wo ſie Zulauf ſehn ſich anſchließen und mittrollen, und wo ſie Lärm hören mitſchreien. Um nun die von Locke ertheilte Erklärung eines zu allen Zeiten ſich wiederholenden Phänomens auch von dieſer Seite zu ergänzen, will ich eine Stelle aus meinem Spaniſchen Favoritautor mittheilen, welche, da ſie durchaus beluſtigend iſt und eine Probe aus einem vortrefflichen, in Deutſchland ſo gut wie unbekannten Buche giebt, dem Leſer jedenfalls willkommen ſeyn wird. Beſonders aber ſoll dieſe Stelle vielen jungen und alten

Gecken in Deutſchland zum Spiegel dienen, welche, im ſtillen, aber tiefen Bewußtſeyn ihres geiſtigen Unvermögens, den Schalken das Lob des Hegels nachſingen und in den nichtsſagenden oder gar nonſenſikaliſchen Ausſprüchen dieſes philoſophiſchen Scharlatans wundertiefe Weisheit zu finden affektiren. Exempla sunt odiosa: daher ich ihnen, nur in abstracto genommen, die Lektion widme, daß man durch nichts ſich ſo tief intellektuell herabſetzt, wie durch das Bewundern und Preiſen des Schlechten. Denn Helvetius ſagt mit Recht: le degré d'esprit nécessaire pour nous plaire, est une mésure assez exacte du degré d'esprit que nous avons. Viel eher iſt das Verkennen des Guten auf eine Weile zu entſchuldigen: denn das Vortrefflichſte in jeder Gattung tritt, vermöge ſeiner Urſprünglichkeit, ſo neu und fremd an uns heran, daß, um es auf den erſten Blick zu erkennen, nicht nur Verſtand, ſondern auch große Bildung in der Gattung deſſelben erfordert wird: daher es, in der Regel, eine ſpäte und um ſo ſpätere Anerkennung findet, als es höherer Gattung iſt, und die wirklichen Erleuchter der Menſchheit das Schickſal der Fixſterne theilen, deren Licht viele Jahre braucht, ehe es bis zum Geſichtskreis der Menſchen herabgelangt. Hingegen Verehrung des Schlechten, Falſchen, Geiſtloſen, oder gar Abſurden, ja Unſinnigen, läßt keine Entſchuldigung zu; ſondern man beweiſt dadurch unwiderruflich, daß man ein Tropf iſt und folglich es bis ans Ende ſeiner Tage bleiben wird: denn Verſtand wird nicht erlernt. — Andrerſeits aber bin ich, indem ich, auf erhaltene Provokation, die Hegelei, dieſe Peſt der deutſchen Litteratur, ein Mal nach Verdienſt behandele, des Dankes der Redlichen und Einſichtigen, die es noch geben mag, gewiß. Denn ſie werden ganz der

Meinung ſeyn, welche **Voltaire** und **Göthe**, in auffallender Uebereinſtimmung, ſo ausdrücken: „la faveur prodiguée aux mauvais ouvrages est aussi contraire aux progrès de l'esprit que le déchainement contre les bons.“ (Lettre à la Duchesse du Maine). „Der eigentliche Obſkurantismus iſt nicht, daß man die Ausbreitung des Wahren, Klaren, Nützlichen hindert, ſondern daß man das Falſche in Cours bringt.“ (Nachlaß. Bd. 9. S. 54.) Welche Zeit aber hätte ein ſo planmäßiges und gewaltſames in Cours bringen des ganz Schlechten erlebt, wie dieſe letzten 20 Jahre in Deutſchland? welche andere hätte eine ähnliche Apotheoſe des Unſinns und Aberwitzes aufzuweiſen? für welche andere ſcheint Schiller's Vers

Ich ſah des Ruhmes heil'ge Kränze
Auf der gemeinen Stirn entweiht,

ſo prophetiſch beſtimmt geweſen? Daher eben iſt die Spaniſche Rhapsodie, welche ich, zum heitern Schluß dieſer Vorrede, mittheilen will, ſo wundervoll zeitgemäß, daß der Verdacht entſtehn könnte, ſie ſei 1840 und nicht 1640 abgefaßt: dieſerhalb diene zur Nachricht, daß ich ſie treu überſetze aus dem Criticon de Baltazar Gracian, P. III. Crisi 4. S. 285 des erſten Bandes der erſten Antwerpner Quartausgabe der Obras de Lorenzo Gracian, von 1702.

„— — — Der Führer und Entzifferer unſerer beiden Reiſenden *) fand aber unter allen die Seiler allein zu loben: weil ſie in umgekehrter Richtung aller Uebrigen gehn. —

Als ſie nun angelangt waren, wurde ihre Aufmerkſamkeit durch das Gehör erregt. Nachdem ſie ſich nach allen Seiten umgeſehn, erblickten ſie, auf einer gemeinen Bretterbühne, einen tüchtigen Schwadronör, umringt von einem großen Mühlrade Volks, welches hier eben gemahlen und bearbeitet wurde. Er hielt ſie als ſeine Gefangenen feſt, bei den Ohren angekettet; wiewohl nicht mit der goldenen Kette des Thebaners, *) ſondern mit einem eiſernen Zaum. Dieſer Kerl alſo bot, mit gewaltigem Maulwerk, welches dazu unerläßlich iſt, Wunderdinge zur Schau aus. „Nunmehro, meine Herren," ſagte er „will ich Ihnen ein geflügeltes Wunder, welches dabei ein Wunder an Verſtand iſt, vorzeigen. Es freut mich, daß ich mit Perſonen von Einſicht, mit ganzen Leuten zu thun habe: jedoch muß ich bemerken, daß wenn etwan jemand unter Ihnen eben nicht mit einem ganz außerordentlichen Verſtande begabt ſeyn ſollte, er ſich jetzt nur gleich entfernen kann, da die hohen und ſubtilen Dinge, welche nunmehr vorkommen werden, ihm nicht verſtändlich ſeyn können. Alſo aufgepaßt, meine Herren von Einſicht und Verſtand! Es wird nunmehro der Adler des Jupiters auftreten, welcher redet und argumentirt, wie es ſich für einen ſolchen ſchickt, ſcherzt wie ein Zoylus und ſtichelt wie ein Ariſtarch. Kein Wort wird aus ſeinem Munde gehn, welches nicht ein Myſterium in ſich ſchlöße, nicht einen witzigen Gedanken, mit hundert Anſpielungen auf hundert Dinge enthielte. Alles was er ſagt, werden Sentenzen von der erhabenſten Tiefe **) ſeyn.* — „Das wird," ſagte Kritilo, „ohne Zweifel irgend ein Reicher oder Mächtiger ſeyn: denn wäre er arm, würde Alles, was er ſagte, nichts taugen. Mit einer ſilbernen Stimme ſingt ſichs gut, und mit einem goldenen Schnabel redet ſich's noch ſchöner." — „Wohlan!" fuhr der Scharlatan fort, „mögen ſich nunmehr die Herren empfehlen, welche nicht ſelbſt Adler an Verſtand ſind: denn für ſie iſt hier jetzt nichts zu holen." — Was iſt das? Keiner geht fort? Keiner rührt ſich? — Die Sache war, daß Keiner ſich zu der Einſicht, daß er ohne Einſicht ſei, bekannte, vielmehr Alle ſich für ſehr einſichtig hielten, ihren Verſtand ungemein eſtimirten und eine hohe Meinung von ſich hegten. Jetzt zog er an einem groben Zaum, und es erſchien — das dümmſte der Thiere: denn auch es nur zu nennen iſt beleidigend. „Hier ſehen Sie," ſchrie der Betrüger, „einen Adler, einen Adler an allen glänzenden Eigenſchaften, am Denken und am Reden. Daß ſich nur Keiner beigehn laſſe, das Gegentheil zu ſagen: denn da würde er ſeinem Verſtande ſchlechte Ehre machen." — „Beim Himmel," rief Einer, „ich ſehe ſeine Flügel: o, wie großartig ſie ſind!" — „Und ich," ſagte ein Anderer, „kann die Federn darauf zählen: ach, wie ſie ſo fein ſind!" — „Ihr ſeht es wohl nicht?" ſprach Einer zu ſeinem Nachbarn. „Ich nicht?!" ſchrie dieſer, „ei, und wie deutlich!" Aber ein redlicher und verſtändiger Mann ſagte zu ſeinem Nachbarn: „ſo wahr ich ein ehrlicher Mann bin, ich ſehe nicht, daß da ein Adler ſei, noch daß er Federn habe, wohl aber vier lahme Beine und einen ganz reſpektabeln Zagel (Schwanz)." „St! St.!" erwiederte ein Freund, „ſagt das nicht, ihr richtet euch zu Grunde: ſie werden meinen, ihr wäret ein großer et cetera. Ihr höret ja was wir andern ſagen und thun: alſo folgt dem

---

*) Sie ſind Kritilo, der Vater, und Andrenio, der Sohn. Der Entzifferer iſt der Desengaño, d. h. die Enttäuſchung: er iſt der zweite Sohn der Wahrheit, deren Erſtgeborener der Haß iſt: veritas odium parit.

---

*) Er meint den Herkules, von welchem er P. II. cr. 2. S. 133 ſagt, daß von ſeiner Zunge Kettchen ausgegangen wären, welche die Uebrigen an den Ohren gefeſſelt hielten. Mir iſt der Mythos nicht bekannt.

**) Ausdruck Hegels in der Hegelzeitung, 1827. Nro. 7. Das Original hat bloß: profundidades y sentencias.

Strohm.“ — „Ich ſchwöre bei allen Heiligen,“ ſagte ein anderer ebenfalls ehrlicher Mann, „daß das nicht nur kein Adler iſt, ſondern ſogar ſein Antipode: ich ſage es iſt ein großer et cetera.“ — „Schweig doch, ſchweig!“ ſagte, ihn mit dem Ellenbogen ſtoßend, ſein Freund, „willſt du von Allen ausgelacht werden? Du darfſt nicht anders ſagen, als daß es ein Adler ſei, dächteſt du auch ganz das Gegentheil: ſo machen wir's ja alle.“ — „Bemerken Sie nicht,“ ſchrie der Scharlatan, „die Feinheiten, welche er vorbringt? Wer die nicht faßte und fühlte, müßte von allem Genie entblößt ſeyn.“ Auf der Stelle ſprang ein Backalaureus hervor ausrufend: „wie herrlich! welche große Gedanken! das Vortrefflichſte der Welt! welche Sentenzen! Laßt ſie mich aufſchreiben! es wäre ewig Schade, wenn auch nur ein Jota davon verloren gienge: (und nach ſeinem Hinſcheiden werde ich meine Hefte ediren.“) *) — In dieſem Augenblick erhob das Wunderthier jenen ſeinen ohrzerreißenden Geſang, der eine ganze Rathsverſammlung aus der Faſſung bringen kann, und begleitete ihn mit einem ſolchen Strohm von Ungebürlichkeiten, daß Alle verdutzt daſtanden, einander anſehend. „Aufgeſchaut, aufgeſchaut, meine geſcheuten **) Leute,“ rief eilig der verſchmitzte Betrüger, „aufgeſchaut und auf den Fußſpitzen geſtanden! Das nenne ich reden! giebt es einen zweiten Apollo wie dieſen? Was dünkt euch von der Zartheit ſeiner Gedanken, von der Beredſamkeit ſeiner Sprache? giebt es auf der Welt einen größern Verſtand?" — Die Umſtehenden blickten einander an: aber keiner wagte zu muckſen, noch zu äußern was er dachte und was eben die Wahrheit war, um nur nicht für einen Dummkopf gehalten zu werden: vielmehr brachen Alle mit Einer Stimme in Lob und Beifall aus. „Ach, dieſer Schnabel," rief eine lächerliche Schwätzerin, „reißt mich ganz hin: den ganzen Tag könnte ich ihm zuhören." — „Und mich ſoll der Teufel holen," ſprach fein leiſe ein Geſcheuter, „wenn es nicht ein Eſel iſt und aller Orten bleibt: werde mich jedoch hüten, dergleichen zu ſagen." — Bei meiner Treue," ſagte ein Anderer," das war ja keine Rede, ſondern ein Eſelgeſchrei: aber Wehe dem, der ſo etwas ſagen wollte! Das geht jetzt ſo in der Welt: der Maulwurf gilt für einen Luchs, der Froſch für einen Kanarienvogel, die Henne für einen Löwen, die Grille für einen Stieglitz, der Eſel für einen Adler. Was iſt denn mir am Gegentheil gelegen? Meine Gedanken habe ich für mich, rede dabei wie Alle, und laßt uns leben! das iſt's, worauf es ankommt."

---

*) Lectio spuria, uncis inclusa.

) Man ſoll ſchreiben „Geſcheut“ und nicht „Geſcheidt“: der Etymologie des Worts liegt der Gedanke zum Grunde, welchen **Chamfort ſehr artig ſo ausdrückt: l'écriture a dit que le commencement de la sagesse était la crainte de Dieu; moi, je crois que c'est la crainte des hommes.

Kritilo war aufs Aeußerſte gebracht, ſolche Gemeinheit von der einen und ſolche Verſchmitztheit von der andern Seite ſehn zu müſſen. „Kann die Narrheit ſich ſo der Köpfe bemeiſtern?" dachte er. Aber der Spitzbube von Aufſchneider lachte unter dem Schatten ſeiner großen Naſe über Alle, und ſprach, wie in der Komödie bei Seite, triumphirend zu ſich ſelbſt: „Habe ich ſie dir alle zum Beſten? könnte eine Kupplerin mehr leiſten?" und von Neuem gab er ihnen hundert Abgeſchmacktheiten zu verdauen, wobei er abermals rief: „daß nur Keiner ſage, es ſei nicht ſo; ſonſt ſtempelt er ſich zum Dummkopf." Dadurch ſtieg nun jener niederträchtige Beifall immer höher; auch Andrenio machte es ſchon wie Alle. — Aber Kritilo, der es nicht länger aushalten konnte, wollte platzen. Er wandte ſich zu ſeinem verſtummten Entzifferer mit den Worten: „wie lange ſoll dieſer Menſch unſre Geduld mißbrauchen, und wie lange willſt du ſchweigen? geht doch die Unverſchämtheit und Gemeinheit über alle Gränzen!“ — Worauf Jener: „Habe nur Geduld, bis die Zeit es ausſagt: die wird ſchon, wie ſie immer thut, die Wahrheit nachholen. Warte nur, daß das Ungethüm uns das Schwanztheil zukehre, und dann wirſt du eben die, welche es jetzt bewundern, es verwünſchen hören.“ Und genau ſo fiel es aus, als der Betrüger ſeinen Diphthong von Adler und Eſel, (ſo erlogen jener wie richtig dieſer) wieder hineinzog. Im ſelben Augenblick fing Einer und der Andre an, mit der Sprache herauszurücken: „Bei meiner Treue,“ ſagte der Eine, „das war ja kein Genie, ſondern ein Eſel.“ — „Was für Narren wir geweſen ſind!“ rief ein Anderer: und ſo machten ſie ſich gegenſeitig Muth, bis es hieß: „Hat man je eine ähnliche Betrügerei geſehn? Er hat wahrhaftig nicht ein einziges Wort geſprochen, woran etwas geweſen wäre, und wir klatſchten ihm Beifall. Kurzum, es war ein Eſel, und wir verdienen geſaumſattelt zu werden.“

Aber eben jetzt trat von Neuem der Scharlatan hervor, ein anderes und größeres Wunder verheißend: „Nunmehro,“ ſagte er, „werde ich Ihnen wirklich nichts Geringeres vorführen, als einen weltberühmten Rieſen, gegen welchen Enceladus und Tiphöus ſich gar nicht ſehn laſſen dürften. Ich muß jedoch zugleich erwähnen, daß, wer ihm „Rieſe!“ zurufen wird, dadurch ſein Glück macht: denn dem wird er zu großen Ehren verhelfen, wird Reichthümer auf ihn häufen, tauſende, ja zehntauſende von Piaſtern Einkünfte, dazu Würde, Amt und Stelle.

Hingegen Wehe dem, der keinen Rieſen in ihm erkennt: nicht nur wird er keine Gnadenbezeugung erreichen, ſondern ihn werden Blitz und Strafe erreichen. Aufgeſchaut, die ganze Welt! Nun kommt er, nun zeigt er ſich, o wie er emporragt!“ — Eine Gardine gieng auf und es erſchien ein Männchen, welches, auf einen Hebe-Krahn geſtellt, nicht mehr ſichtbar geweſen wäre, groß wie vom Ellenbogen bis zur Hand, ein Nichts, ein Pygmäe in jeder Hinſicht, im Weſen und im Thun. „Nun, was macht ihr? warum ſchreiet ihr nicht? warum applaudirt ihr nicht? Erhebet eure Stimme, Redner! ſinget, Dichter! ſchreibt, Genies! euer Chorus ſei: der berühmte, der außerordentliche, der große Mann!“ — Alle ſtanden erſtarrt und fragten einander mit den Augen: „was hat der von einem Rieſen? welchen Zug eines Helden ſeht ihr an ihm?“ — Aber ſchon fieng der Haufen der Schmeichler lauter und immer lauter zu ſchreien an: „Ja, ja! der Rieſe, der Rieſe! der erſte Mann der Welt! Welch ein großer Fürſt war jener! welch ein tapfrer Marſchall dieſer! welch ein trefflicher Miniſter der und der!“ Sogleich regnete es Dublonen über ſie. Da ſchrieben die Autoren! ſchon nicht mehr Geſchichte, ſondern Panegyriken. Die Dichter, ſogar Pedro Mateo ſelbſt, nagten an den Nägeln, um zu Brode zu gelangen. Und Niemand war da, der es gewagt hätte, das Gegentheil zu ſagen. Vielmehr ſchrien Alle um die Wette: „der Rieſe! der große, der allergrößte Rieſe!“ Denn Jeder hoffte ein Amt, eine Pfründe. Im Stillen und innerlich ſagten ſie freilich: „wie tapfer ich lüge! Er iſt noch immer nicht gewachſen, ſondern bleibt ein Zwerg. Aber was ſoll ich machen? Geht ihr hin und ſagt was ihr denkt: dann ſeht zu, was euch das einbringen wird. Hingegen wie ich es mache, habe ich Bekleidung und

Eſſen und Trinken, und kann glänzen und werde ein großer Mann. Mag er daher ſeyn was er will: er ſoll, der ganzen Welt zum Trotz, ein Rieſe ſeyn." — Andrenio fieng an dem Strohme zu folgen und ſchrie auch: der Rieſe, der Rieſe, der ungeheure Rieſe! Und augenblicklich regnete es Geſchenke und Dublonen über ihn: da rief er aus: „das, das iſt Lebensweisheit!" Aber Kritilo ſtand da, und wollte außer ſich gerathen: „ich berſte, wenn ich nicht rede," ſagte er. „Rede nicht," ſprach der Entzifferer, „und renne nicht in dein Verderben. Warte nur, daß dieſer Rieſe uns den Rücken kehre, und du wirſt ſehn wie es geht." So traf es ein: denn ſobald Jener ſeine Rieſenrolle ausgeſpielt hatte und nun ſich zurückzog in die Leichentüchergarderobe, da hoben Alle an: „welche Pinſel ſind wir doch geweſen! das war ja kein Rieſe, ſondern ein Pygmäe, an dem nichts und der zu nichts war," und fragten ſich unter einander, wie es nur möglich geweſen. Kritilo aber ſprach, „welch ein Unterſchied iſt es doch, ob man von Einem bei ſeinem Leben oder nach dem Tode redet. Wie ändert die Abweſenheit die Sprache: wie groß iſt doch die Entfernung zwiſchen über unſern Köpfen und unter unſern Füßen!"

Allein die Betrügereien jenes modernen Sinon waren noch nicht zu Ende. Jetzt warf er ſich auf die andere Seite und holte ausgezeichnete Männer, wahre Rieſen hervor, die er für Zwerge ausgab, für Leute die nichts taugten, nichts wären, ja weniger als nichts: wozu denn Alle Ja ſagten, und wofür Jene gelten mußten, ohne daß die Leute von Urtheil und Kritik zu muckſen gewagt hätten. Ja, er führte den Phönix vor, und ſagte, es wäre ein Käfer. Alle ſprachen richtig Ja, das wäre er: und dafür mußte er nun gelten."

So weit Gracian, und ſo viel von dem **summo philosopho**, vor welchem die Däniſche Akademie ganz ehrlich meint Reſpekt fordern zu dürfen: wodurch ſie mich in den Fall geſetzt hat, für die mir ertheilte Lektion ihr mit einer Gegenlektion zu dienen.

Noch habe ich zu bemerken, daß das Publikum gegenwärtige zwei Preisſchriften ein halbes Jahr früher erhalten haben würde, wenn ich mich nicht feſt darauf verlaſſen hätte, daß die Königlich Däniſche Societät, wie es Recht iſt und alle Akademien thun, in demſelben Blatte, darin ſie ihre Preisfragen für das Ausland publicirt (hier die Halle'ſche Litteraturzeitung) auch die Entſcheidung derſelben bekannt machen würde. Das thut ſie aber nicht, ſondern man muß die Entſcheidung aus Kopenhagen einholen, welches um ſo ſchwieriger iſt, als nicht ein Mal der Zeitpunkt derſelben in der Preisfrage angegeben wird. Dieſen Weg habe ich daher 6 Monate zu ſpät eingeſchlagen.

Frankfurt am Main, im September 1840.

Preisſchrift

über

die Freiheit des Willens,

gekrönt

von der Königlich Norwegiſchen Societät der Wiſſenſchaften,

zu Drontheim, am 26. Januar 1839.

Motto:

La liberté est un mystère.

Die von der Königl. Societät aufgeſtellte Frage lautet:

Num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest?

Verdeutſcht: „Läßt die Freiheit des menſchlichen Willens ſich aus dem Selbſtbewußtſeyn beweiſen?“

I.

Begriffsbeſtimmungen.

Bei einer ſo wichtigen, ernſten und ſchwierigen Frage, die im Weſentlichen mit einem Hauptproblem der geſammten Philoſophie mittlerer und neuerer Zeit zuſammenfällt, iſt große Genauigkeit und daher eine Analyſe der in der Frage vorkommenden Hauptbegriffe gewiß an ihrer Stelle.

1) Was heißt Freiheit?

Dieſer Begriff iſt, genau betrachtet, ein negativer. Wir denken durch ihn nur die Abweſenheit alles Hindernden und Hemmenden: dieſes hingegen muß, als Kraft äußernd, ein Poſitives ſeyn. Der möglichen Beſchaffenheit dieſes Hemmenden entſprechend hat der Begriff drei ſehr verſchiedene Unterarten: phyſiſche, intellektuelle und moraliſche Freiheit.

a) *Phyſiſche Freiheit* iſt die Abweſenheit der *materiellen* Hinderniſſe jeder Art. Daher ſagen wir: freier Himmel, freie Ausſicht, freie Luft, freies Feld, ein freier Platz, freie Wärme (die nicht chemiſch gebunden iſt) freie Elektricität, freier Lauf des Strohms, wo er nicht mehr durch Berge oder Schleuſen gehemmt iſt u. ſ. w. Selbſt freie Wohnung, freie Koſt, freie Preſſe, poſtfreier Brief, bezeichnet die Abweſenheit der läſtigen Bedingungen, die, als Hinderniſſe des Genuſſes, ſolchen Dingen anzuhängen pflegen. Am häufigſten aber iſt in unſerm Denken der Begriff der Freiheit das Prädikat animaliſcher Weſen, deren Eigenthümliches iſt, daß ihre Bewegungen von ihrem Willen ausgehen, willkührlich ſind und demnach alsdann frei genannt werden, wann kein materielles Hinderniß dies unmöglich macht. Da nun dieſe Hinderniſſe ſehr verſchiedener Art ſeyn können, das durch ſie Gehinderte aber ſtets der Wille iſt; ſo faßt man, der Einfachheit halber, den Begriff lieber von der poſitiven Seite und denkt dadurch Alles, was ſich allein durch ſeinen Willen bewegt, oder allein aus ſeinem Willen handelt: welche Umwendung des Begriffs im Weſentlichen nichts ändert. Demnach werden in dieſer phyſiſchen Bedeutung des Begriffs der Freiheit, Thiere und Menſchen dann frei genannt, wann weder Bande, noch Kerker, noch Lähmung, alſo überhaupt kein phyſiſches, materielles Hinderniß ihre Handlungen hemmt, ſondern dieſe ihrem Willen gemäß vor ſich gehn.

Dieſe phyſiſche Bedeutung des Begriffs der Freiheit, und beſonders als Prädikat animaliſcher Weſen, iſt die urſprüngliche, unmittelbare und daher allerhäufigſte, in welcher er ebendeshalb auch keinem Zweifel oder Kontrovers unterworfen iſt, ſondern ſeine Realität ſtets durch die Erfahrung beglaubigen kann. Denn ſobald ein animaliſches Weſen nur aus ſeinem Willen handelt, iſt es, in dieſer Bedeutung, frei: wobei keine Rückſicht darauf genommen wird, was etwan auf ſeinen Willen ſelbſt Einfluß haben mag. Denn nur auf das Können, d. h. eben auf die Abweſenheit phyſiſcher Hinderniſſe ſeiner Aktionen, bezieht ſich der Begriff der Freiheit, in dieſer ſeiner urſprünglichen, unmittelbaren und daher populären Bedeutung. Daher ſagt man: frei iſt der Vogel in der Luft, das Wild im Walde; frei iſt der Menſch von Natur; nur der Freie iſt glücklich. Auch ein Volk nennt man frei und verſteht darunter, daß es allein nach Geſetzen regiert wird, dieſe Geſetze aber ſelbſt gegeben hat: denn alsdann befolgt es überall nur ſeinen eigenen Willen. Die politiſche Freiheit iſt demnach der phyſiſchen beizuzählen.

Sobald wir aber von dieſer phyſiſchen Freiheit abgehen und die zwei andern Arten derſelben betrachten, haben wir es nicht mehr mit dem populären, ſondern mit einem philoſophiſchen Sinne des Begriffs zu thun, der bekanntlich vielen Schwierigkeiten den Weg öffnet. Er zerfällt in zwei gänzlich verſchiedene Arten: die intellektuelle und die moraliſche Freiheit.

b) Die intellektuelle Freiheit, *το ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον κατὰ διάνοιαν* bei Ariſtoteles, wird hier bloß Behufs der Vollſtändigkeit der Begriffseintheilung in Betracht gezogen: ich erlaube mir daher ihre Erörterung hinauszuſetzen bis ganz ans Ende dieſer Abhandlung, als wo die in ihr zu gebrauchenden Begriffe ſchon im Vorhergegangenen ihre Erklärung gefunden haben werden, ſo daß ſie dann in der Kürze wird abgehandelt werden können. In der Eintheilung aber mußte ſie, als der phyſiſchen Freiheit zunächſt verwandt, ihre Stelle neben dieſer haben.

c) Ich wende mich alſo gleich zur dritten Art, zur moraliſchen Freiheit, als welche eigentlich das liberum arbitrium iſt, von dem die Frage der königl. Societät redet.

Dieſer Begriff knüpft ſich an den der phyſiſchen Freiheit von einer Seite, die auch ſeine, nothwendig viel ſpätere, Entſtehung begreiflich macht. Die phyſiſche Freiheit bezieht ſich, wie geſagt, nur auf materielle Hinderniſſe, bei deren Abweſenheit ſie ſogleich da iſt. Nun aber bemerkte man, in manchen Fällen, daß ein Menſch, ohne durch materielle Hinderniſſe gehemmt zu ſeyn, durch bloße Motive, wie etwan Drohungen, Verſprechungen, Gefahren u. dgl., abgehalten wurde zu handeln, wie es auſſerdem gewiß ſeinem Willen gemäß geweſen ſeyn würde. Man warf daher die Frage auf, ob ein ſolcher Menſch noch frei geweſen wäre? oder ob wirklich ein ſtarkes Gegenmotiv die dem eigentlichen Willen gemäße Handlung eben ſo hemmen und unmöglich machen könne, wie ein phyſiſches

Hinderniß? Die Antwort darauf konnte dem geſunden Verſtande nicht ſchwer werden: daß nämlich niemals ein Motiv ſo wirken könne, wie ein phyſiſches Hinderniß; indem dieſes leicht die menſchlichen Körperkräfte überhaupt unbedingt überſteige, hingegen ein Motiv nie an ſich ſelbſt unwiderſtehlich ſeyn, nie eine unbedingte Gewalt haben, ſondern immer noch möglicherweiſe durch ein ſtärkeres Gegenmotiv überwogen werden könne, wenn nur ein ſolches vorhanden und der im individuellen Fall gegebene Menſch durch daſſelbe beſtimmbar wäre; wie wir denn auch häufig ſehn, daß ſogar das gemeinhin ſtärkſte aller Motive, die Erhaltung des Lebens, doch überwogen wird von andern Motiven: z. B. beim Selbſtmord und bei Aufopferung des Lebens für Andre, für Meinungen und für mancherlei Intereſſen; und umgekehrt, daß alle Grade der ausgeſuchteſten Marter auf der Folterbank bisweilen überwunden worden ſind von dem bloßen Gedanken, daß ſonſt das Leben verloren gehe. Wenn aber auch hieraus erhellte, daß die Motive keinen rein objektiven und abſoluten Zwang mit ſich führen, ſo konnte ihnen doch ein ſubjektiver und relativer, nämlich für die Perſon des Betheiligten, zuſtehn; welches im Reſultat daſſelbe war. Daher blieb die Frage: iſt der Wille ſelbſt frei? — Hier war nun alſo der Begriff der Freiheit, den man bis dahin nur in Bezug auf das Können gedacht hatte, in Beziehung auf das Wollen geſetzt worden und das Problem entſtanden, ob denn das Wollen ſelbſt frei wäre. Aber dieſe Verbindung mit dem Wollen einzugehn, zeigt, bei näherer Betrachtung, der urſprüngliche, rein empiriſche und daher populäre Begriff von Freiheit ſich unfähig. Denn nach dieſem bedeutet „frei“ — „dem eigenen Willen gemäß“: frägt man nun, ob der Wille ſelbſt frei ſey; ſo frägt man, ob der Wille ſich ſelber gemäß ſey: was ſich zwar von ſelbſt verſteht, womit aber auch nichts geſagt iſt. Dem empiriſchen Begriff der Freiheit zufolge heißt es: „frei bin ich, wenn ich thun kann, was ich will“: und durch das „was ich will“ iſt da ſchon die Freiheit entſchieden. Jetzt aber, da wir nach der Freiheit des Wollens ſelbſt fragen, würde demgemäß dieſe Frage ſich ſo ſtellen: „kannſt du auch *wollen* was du willſt?" — welches herauskommt, als ob das Wollen noch von einem andern, hinter ihm liegenden Wollen abhienge. Und geſetzt, dieſe Frage würde bejaht; ſo entſtände alsbald die zweite: „kannſt du auch wollen, was du wollen willſt?" und ſo würde es ins Unendliche höher hinaufgeſchoben werden, indem wir immer *ein* Wollen von einem früheren oder tiefer liegenden abhängig dächten und vergeblich ſtrebten, auf dieſem Wege zuletzt eines zu erreichen, welches wir als von gar nichts abhängig denken und annehmen müßten. Wollten wir aber ein ſolches annehmen; ſo könnten wir eben ſo gut das erſte, als das beliebig letzte dazu nehmen, wodurch denn aber die Frage auf die ganz einfache „kannſt du wollen?" zurückgeführt würde. Ob aber die bloße Bejahung dieſer Frage die Freiheit des Wollens entſcheidet, iſt was man wiſſen wollte, und bleibt unerledigt. Der urſprüngliche, empiriſche, vom Thun hergenommene Begriff der Freiheit weigert ſich alſo, eine direkte Verbindung mit dem des Willens einzugehen. Dieſerhalb mußte man, um dennoch den Begriff der Freiheit auf den Willen anwenden zu können, ihn dadurch modifiziren, daß man ihn abſtrakter faßte. Dies geſchah, indem man durch den Begriff der *Freiheit* nur im Allgemeinen die Abweſenheit aller *Nothwendigkeit* dachte. Hiebei behält der Begriff den negativen Charakter, den ich ihm gleich Anfangs zuerkannt hatte. Zunächſt wäre demnach der Begriff der *Nothwendigkeit*, als der jenem *negativen* Bedeutung gebende *poſitive* Begriff, zu erörtern.

Wir fragen alſo: was heißt *nothwendig*? Die gewöhnliche Erklärung: nothwendig iſt deſſen Gegentheil unmöglich, oder was nicht anders ſeyn kann, — iſt eine bloße Worterklärung, eine Umſchreibung des Begriffs, die unſere Einſicht nicht vermehrt. Als die Real-Erklärung aber gebe ich dieſe: *nothwendig iſt, was aus einem gegebenen zureichenden Grunde folgt*: welcher Satz, wie jede richtige Definition, ſich auch umkehren läßt. Je nachdem nun dieſer zureichende Grund ein logiſcher, oder ein mathematiſcher, oder ein phyſiſcher, genannt Urſache, iſt, wird die *Nothwendigkeit* eine logiſche (wie die der Konkluſion, wenn die Prämiſſen gegeben ſind) eine mathematiſche, (z. B. die Gleichheit der Seiten des Dreiecks, wenn die Winkel gleich ſind) oder eine phyſiſche, reale (wie der Eintritt der Wirkung, ſobald die Urſache da iſt) ſeyn: immer aber hängt ſie, mit gleicher Strenge, der Folge an, wenn der Grund gegeben iſt. Nur ſofern wir etwas als Folge aus einem gegebenen Grunde begreifen, erkennen wir es als nothwendig; und umgekehrt, ſobald wir etwas als Folge eines zureichenden Grundes erkennen, ſehn wir ein, daß es nothwendig iſt: denn alle Gründe ſind zwingend. Dieſe Realerklärung iſt ſo adäquat und erſchöpfend, daß Nothwendigkeit und Folge aus einem gegebenen zureichenden Grunde Wechſelbegriffe ſind, d. h. überall der eine an die Stelle des andern geſetzt werden kann. — Demnach wäre Abweſenheit der Nothwendigkeit identiſch mit Abweſenheit eines beſtimmenden zureichenden Grundes. Als das Gegentheil des *Nothwendigen* wird jedoch das *Zufällige* gedacht; was hiemit nicht ſtreitet. Nämlich jedes Zufällige iſt nur *relativ* ein ſolches. Denn in der realen Welt, wo allein das Zufällige anzutreffen, iſt jede Begebenheit *nothwendig*, in Bezug auf ihre Urſache: hingegen in Bezug auf alles Uebrige, womit ſie etwan in Raum und Zeit zuſammentrifft, iſt ſie *zufällig*. Nun müßte aber das Freie, da Abweſenheit der Nothwendigkeit ſein Merkmal iſt, das ſchlechthin von gar keiner Urſache Abhängige ſeyn, mithin definirt werden als das *abſolut Zufällige*: ein höchſt problematiſcher Begriff, deſſen Denkbarkeit ich nicht verbürge, der jedoch ſonderbarer Weiſe mit dem der *Freiheit* zuſammentrifft. Jedenfalls bleibt das *Freie* das in keinem Bezuge Nothwendige, welches heißt von keinem Grunde Abhängige. Dieſer Begriff nun, angewandt auf den Willen des Menſchen, würde beſagen, daß ein individueller Wille in ſeinen Aeuſſerungen (Willensakten) nicht durch Urſachen, oder zureichende Gründe überhaupt, beſtimmt würde; da auſſerdem, weil die Folge aus einem gegebenen Grunde (welcher Art dieſer auch ſei) allemal nothwendig iſt, ſeine Akte nicht frei, ſondern nothwendig wären. Hierauf beruht Kants Definition, nach welcher Freiheit das Vermögen iſt, eine Reihe von Veränderungen von ſelbſt anzufangen. Denn dies „von ſelbſt“ heißt, auf ſeine wahre Bedeutung zurückgeführt, „ohne vorhergegangene Urſache“: dies aber iſt identiſch mit ohne „Nothwendigkeit“. So daß, wenn gleich jene Definition dem Begriff der Freiheit den Anſchein giebt, als wäre er ein poſitiver, bei näherer Betrachtung doch ſeine negative Natur wieder hervortritt. — Ein freier Wille alſo wäre ein ſolcher, der nicht durch Gründe, — und da Jedes ein Andres Beſtimmende ein Grund, bei realen Dingen ein Real-Grund, d. i. Urſache, ſeyn muß, — ein ſolcher, der durch gar nichts beſtimmt würde; deſſen einzelne Aeuſſerungen (Willensakte) alſo ſchlechthin und ganz urſprünglich aus ihm ſelbſt hervorgiengen, ohne durch vorhergängige Bedingungen nothwendig herbeigeführt, alſo auch ohne durch irgend etwas, einer Regel gemäß, beſtimmt zu ſeyn. Bei dieſem Begriff geht das deutliche Denken uns deshalb aus, weil der Satz vom Grunde, in allen ſeinen Bedeutungen, die weſentliche Form unſres geſammten Erkenntnißvermögens iſt, hier aber aufgegeben werden ſoll. Inzwiſchen fehlt es auch für dieſen Begriff nicht an einem terminus technicus: er heißt liberum arbitrium indifferentiæ. Dieſer Begriff iſt übrigens der einzige deutlich beſtimmte, feſte und entſchiedene von dem was Willensfreiheit genannt wird; daher man ſich von ihm nicht entfernen kann, ohne in ſchwankende, nebelichte Erklärungen, hinter denen ſich zaudernde Halbheit verbirgt, zu gerathen: wie wenn von Gründen geredet wird, die ihre Folgen nicht nothwendig herbeiführen. Jede Folge aus einem Grunde iſt nothwendig und jede Nothwendigkeit iſt Folge aus einem Grunde. Aus der Annahme eines ſolchen liberi arbitrii indifferentiæ iſt die nächſte, dieſen Begriff ſelbſt charakteriſirende Folge und daher als ſein Merkmal feſtzuſtellen, daß einem damit begabten menſchlichen Individuo, unter gegebenen, ganz individuell und durchgängig beſtimmten äußern Umſtänden, zwei einander diametral entgegengeſetzte Handlungen gleich möglich ſind.

2) Was heißt Selbſtbewußtſeyn?

Antwort: das Bewußtſeyn des eigenen Selbſt, im Gegenſatz des Bewußtſeyns anderer Dinge, welches letztere das Erkenntnißvermögen iſt. Dieſes nun enthält zwar, ehe noch jene anderen Dinge darin vorkommen, gewiſſe Formen der Art und Weiſe dieſes Vorkommens, welche demnach Bedingungen der Möglichkeit ihres objektiven Daſeyns, d. h. ihres Daſeyns als Objekte für uns, ſind: dergleichen ſind bekanntlich Zeit, Raum, Kauſalität. Obgleich nun dieſe Formen des Erkennens in uns ſelbſt liegen; ſo iſt dies doch nur zu dem Behuf, daß wir uns anderer Dinge als ſolcher bewußt werden können und in durchgängiger Beziehung auf dieſe: daher wir jene Formen, wenn ſie gleich in uns liegen, nicht als zum Selbſtbewußtſeyn gehörig anzuſehen haben, vielmehr als das Bewußtſeyn anderer Dinge, d. i. die objektive Erkenntniß, möglich machend.

Ferner werde ich nicht etwan durch den Doppelſinn des in der Aufgabe gebrauchten Wortes **conscientia** mich verleiten laſſen, die unter dem Namen des Gewiſſens, auch wohl der praktiſchen Vernunft, mit ihren von Kant behaupteten kategoriſchen Imperativen, bekannten moraliſchen Regungen des Menſchen zum Selbſtbewußtſeyn zu ziehn; theils weil ſolche erſt in Folge der Erfahrung und Reflexion, alſo in Folge des Bewußtſeyns anderer Dinge, eintreten, theils weil die Gränzlinie zwiſchen dem, was in ihnen der menſchlichen Natur urſprünglich und eigen angehört, und dem, was moraliſche und religiöſe Bildung hinzufügt, noch nicht ſcharf und unwiderſprechlich gezogen iſt. Zudem es auch wohl nicht die Abſicht der königl. Societät ſeyn kann, durch Hineinziehung des Gewiſſens in das Selbſtbewußtſeyn, die Frage auf den Boden der Moral hinübergeſpielt und nun Kants moraliſchen Beweis der Freiheit aus dem a priori bewußten Moralgeſetze, vermöge des Schluſſes „du kannſt weil du ſollſt“, wiederholt zu ſehn.

Aus dem Geſagten erhellt, daß von unſerm geſammten Bewußtſeyn überhaupt der bei weitem größte Theil nicht das *Selbſtbewußtſeyn*, ſondern das *Bewußtſeyn andrer Dinge*, oder das Erkenntnißvermögen, iſt. Dieſes iſt mit allen ſeinen Kräften nach Außen gerichtet und iſt der Schauplatz (ja von einem tiefern Forſchungspunkte aus, die Bedingung) der realen Auſſenwelt, gegen die es ſich zunächſt anſchaulich auffaſſend verhält und nachher das auf dieſem Wege Gewonnene, gleichſam ruminirend, zu Begriffen verarbeitet, in deren endloſen, mit Hülfe der Worte vollzogenen Kombinationen *das Denken* beſteht. — Alſo allererſt was wir nach Abzug dieſes bei Weitem allergrößten Theiles unſers geſammten Bewußtſeyns übrig behalten, wäre das *Selbſtbewußtſeyn*. Wir überſehn ſchon von hier, daß der Reichthum deſſelben nicht groß ſeyn kann: daher, wenn die nachgeſuchten Data zum Beweiſe der Willensfreiheit in demſelben wirklich liegen ſollten, wir hoffen dürfen, daß ſie uns nicht entgehn werden. Als das Organ des Selbſtbewußtſeyns hat man auch einen *innern Sinn**) aufgeſtellt, der jedoch mehr im bildlichen als im eigentlichen Verſtande zu nehmen iſt. Wie dem auch ſei, ſo iſt unſre nächſte Frage: was enthält nun das Selbſtbewußtſeyn? oder: wie wird der Menſch ſich ſeines eignen Selbſts unmittelbar bewußt? Antwort: durchaus als eines *Wollenden*. Jeder wird, bei Beobachtung des eigenen Selbſtbewußtſeyns bald gewahr werden, daß ſein Gegenſtand allezeit das eigene Wollen iſt. Hierunter hat man aber freilich nicht bloß die entſchiedenen, ſofort zur That werdenden Willensakte und die förmlichen Entſchlüſſe, nebſt den aus ihnen hervorgehenden Handlungen zu verſtehen; ſondern wer nur irgend das Weſentliche, auch unter verſchiedenen Modifikationen des Grades und der Art feſtzuhalten vermag, wird keinen Anſtand nehmen, auch alles Begehren, Streben, Wünſchen, Verlangen, Sehnen, Hoffen, Lieben, Freuen, Jubeln u. dgl., nicht weniger, als Nichtwollen oder Widerſtreben, alles Verabſcheuen, Fliehen, Fürchten, Zürnen, Haſſen, Trauern, Schmerzleiden, kurz alle Affekte und Leidenſchaften, den Aeuſſerungen des Wollens beizuzählen; da dieſe Affekte und Leidenſchaften nur mehr oder minder ſchwache oder ſtarke, bald heftige und ſtürmiſche, bald leiſe Bewegungen des entweder gehemmten, oder losgelaſſenen, befriedigten oder unbefriedigten eigenen Willens ſind und ſich alle auf Erreichen oder Verfehlen des Gewollten und Erdulden oder Ueberwinden des Verabſcheuten in mannigfaltigen Wendungen beziehn: ſie ſind alſo entſchiedene Affektionen deſſelben Willens, der in den Entſchlüſſen und Handlungen thätig iſt. Sogar aber gehört eben dahin das, was man Gefühle der Luſt und Unluſt nennt: dieſe ſind zwar in großer Mannigfaltigkeit von Graden und Arten vorhanden, laſſen ſich aber doch allemal zurückführen auf begehrende oder verabſcheuende Affektionen, alſo auf den als befriedigt oder unbefriedigt, gehemmt oder losgelaſſen ſich ſeiner bewußt werdenden Willen ſelbſt: ja, dieſes erſtreckt ſich bis auf die körperlichen, angenehmen oder ſchmerzlichen und alle zwiſchen dieſen beiden liegenden zahlloſen Empfindungen, da das Weſen aller dieſer Affektionen darin beſteht, daß ſie als ein dem Willen Gemäßes oder ihm Widerwärtiges unmittelbar ins Selbſtbewußtſeyn treten. Des eigenen Leibes iſt man ſogar, genau betrachtet, ſich unmittelbar nur bewußt als des nach Außen wirkenden Organs des Willens und des Sitzes der Empfänglichkeit für angenehme oder ſchmerzliche Empfindungen, welche aber ſelbſt, wie ſoeben geſagt, auf ganz unmittelbare Affektionen des Willens, die ihm entweder gemäß oder widrig ſind, zurücklaufen. Wir mögen übrigens dieſe bloßen Gefühle der Luſt oder Unluſt mit einrechnen oder nicht; jedenfalls finden wir, daß alle jene Bewegungen des Willens, jenes wechſelnde Wollen und Nichtwollen, welches, in ſeinem beſtändigen Ebben und Fluthen, den alleinigen Gegenſtand des Selbſtbewußtſeyns, oder, wenn man will, des innern Sinnes ausmacht, in durchgängiger und von allen Seiten anerkannter Beziehung ſteht auf das in der Außenwelt Wahrgenommene und Erkannte. Dieſes hingegen liegt, wie geſagt, nicht mehr im Bereich des unmittelbaren Selbſtbewußtſeyns, an deſſen Gränze alſo, wo es an das Gebiet des Bewußtſeyns andrer Dinge ſtößt, wir angelangt ſind, ſobald wir die Auſſenwelt berühren. Die in dieſer wahrgenommenen Gegenſtände ſind aber der Stoff und der Anlaß aller jener Bewegungen und Akte des Willens. Man wird dies nicht als eine petitio principii auslegen: denn daß unſer Wollen ſtets äußere Objekte zum Gegenſtande hat, auf die es gerichtet iſt, um die es ſich dreht und die als Motive er wenigſtens veranlaſſen, kann Keiner in Abrede ſtellen; da er ſonſt einen von der Auſſenwelt völlig abgeſchloſſenen und im finſtern Innern des Selbſtbewußtſeyns eingeſperrten Willen übrig behielte. Bloß die Nothwendigkeit, mit der jene in der Auſſenwelt gelegenen Dinge die Akte des Willens beſtimmen, iſt uns für jetzt noch problematiſch.

---

*) Er findet ſich ſchon beim Cicero als tactus interior Acad. quaest. IV., 7. Deutlicher beim Auguſtin de lib. arb. II., 3 sqq. dann bei Cartes: princ. phil. IV., 190. und ganz ausgeführt bei Locke.

Mit dem Willen alſo finden wir das Selbſtbewußtſeyn ſehr ſtark, eigentlich ſogar ausſchließlich beſchäftigt. Ob daſſelbe nun aber in dieſem ſeinem alleinigen Stoff Data antrifft, aus denen die Freiheit eben jenes Willens, im oben dargelegten, auch allein deutlichen und beſtimmten Sinne des Worts, hervorgienge, iſt unſer Augenmerk, darauf wir jetzt gerade zuſteuern wollen, nachdem wir bis hieher uns ihm zwar nur lawirend, aber doch ſchon merklich genähert haben.

II.

Der Wille vor dem Selbſtbewußtſeyn.

Wenn ein Menſch will; ſo will er auch Etwas: ſein Willensakt iſt allemal auf einen Gegenſtand gerichtet und läßt ſich nur in Beziehung auf einen ſolchen denken. Was heißt nun etwas wollen? Es heißt: der Willensakt, welcher ſelbſt zunächſt nur Gegenſtand des Selbſtbewußtſeyns iſt, entſteht auf Anlaß von etwas, das zum Bewußtſeyn anderer Dinge gehört, alſo ein Objekt des Erkenntnißvermögens iſt, welches Objekt, in dieſer Beziehung Motiv genannt wird und zugleich der Stoff des Willensaktes iſt, indem dieſer darauf gerichtet iſt, d. h. irgend eine Veränderung daran bezweckt, alſo darauf reagirt: in dieſer Reaktion beſteht ſein ganzes Weſen. Hieraus iſt ſchon klar, daß er ohne daſſelbe nicht eintreten könnte; da es ihm ſowohl an Anlaß, als an Stoff fehlen würde. Allein es frägt ſich, ob, wenn dieſes Objekt für das Erkenntnißvermögen daſteht, der Willensakt nun auch eintreten muß, oder vielmehr ausbleiben und entweder gar keiner, oder auch ein ganz anderer, wohl gar entgegengeſetzter entſtehen könnte, alſo ob jene Reaktion auch ausbleiben, oder, unter völlig gleichen Umſtänden, verſchieden, ja entgegengeſetzt ausfallen könne. Dies heißt in der Kürze: wird der Willensakt durch das Motiv mit Nothwendigkeit hervorgerufen? oder behält vielmehr, beim Eintritt dieſes ins Bewußtſeyn, der Wille gänzliche Freiheit zu wollen oder nicht zu wollen? Hier alſo iſt der Begriff der Freiheit in jenem oben erörterten und als hier allein anwendbar nachgewieſenen, abſtrakten Sinn, als bloße Negation der Nothwendigkeit genommen und ſomit unſer Problem feſtgeſtellt. Im unmittelbaren Selbſtbewußtſeyn aber haben wir die

Data zur Löſung deſſelben zu ſuchen und werden zu dem Ende deſſen Ausſage genau prüfen, nicht aber, durch eine ſummariſche Entſcheidung, den Knoten zerhauen, wie Karteſius, der ohne Weiteres die Behauptung aufſtellte: libertatis autem et indifferentiae, quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit, quod evidentius et perfectius comprehendamus. (Princ: phil. I. §. 41.) Das Unſtatthafte dieſer Behauptung hat ſchon Leibnitz gerügt, (Theod. I. §. 50 et III. §. 292.) der doch ſelbſt, in dieſem Punkt, nur ein ſchwankes Rohr im Winde war und, nach den widerſprechendeſten Aeuſſerungen, endlich zu dem Reſultate gelangt, daß der Wille durch die Motive zwar inklinirt, aber nicht neceſſitirt würde. Dies giebt mir Anlaß zu bemerken, daß ein ſolcher Mittelweg zwiſchen der oben geſtellten Alternative nicht haltbar iſt und man nicht, einer gewiſſen beliebten Halbheit gemäß, ſagen kann, die Motive beſtimmten den Willen nur gewiſſermaaſſen, er erleide ihre Einwirkung, aber nur bis zu einem gewiſſen Grade und dann könne er ſich ihr entziehn. Denn ſobald wir einer gegebenen Kraft Kauſalität zugeſtanden haben, alſo erkannt haben, daß ſie wirkt; ſo bedarf es, bei etwanigem Widerſtande, nur der Verſtärkung der Kraft, nach Maaßgabe des Widerſtandes, und ſie wird ihre Wirkung vollenden. Wer mit 10 Dukaten nicht zu beſtechen iſt, aber wankt, wird es mit 100 ſeyn, u. ſ. f.

Wir wenden uns alſo mit unſerm Problem an das unmittelbare Selbſtbewußtſeyn, in dem Sinn, den wir oben feſtgeſtellt haben. Welchen Aufſchluß giebt uns nun wohl dieſes Selbſtbewußtſeyn über jene abſtrakte Frage, nämlich über die Anwendbarkeit oder Nichtanwendbarkeit des Begriffs der Nothwendigkeit auf den Eintritt des Willensaktes, nach gegebenem, d. h. dem Intellekt vorgeſtellten, Motiv? oder über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit ſeines Ausbleibens in ſolchem Fall? Wir würden uns ſehr getäuſcht finden, wenn wir gründliche und tiefgehende Aufſchlüſſe über Kauſalität überhaupt und Motivation insbeſondre, wie über die etwanige Nothwendigkeit, welche beide mit ſich führen, von dieſem Selbſtbewußtſeyn erwarteten; da daſſelbe, wie es allen Menſchen einwohnt, ein viel zu einfaches und beſchränktes Ding iſt, als daß es von dergleichen mitreden könnte: vielmehr ſind dieſe Begriffe aus dem reinen Verſtande, der nach auſſen gerichtet iſt, geſchöpft und können allererſt vor dem Forum der reflektirenden Vernunft zur Sprache gebracht werden. Jenes natürliche, einfache, ja einfältige Selbſtbewußtſeyn hingegen kann nicht ein Mal die Frage verſtehn, geſchweige ſie beantworten. Seine Ausſage über die Willensakte, welche Jeder in ſeinem eigenen Innern behorchen mag, wird, wenn von allem Fremdartigen und Unweſentlichen entblößt und auf ihren nackten Gehalt zurückgeführt, ſich etwan ſo ausdrücken laſſen: „Ich kann wollen, und wann ich eine Handlung wollen werde; ſo werden die beweglichen Glieder meines Leibes dieſelbe ſofort vollziehn, ſobald ich nur will, ganz unausbleiblich.“ Das heißt in der Kürze: „ich kann thun was ich will.“ Weiter geht die Ausſage des unmittelbaren Selbßbewußtſeyns nicht, wie man ſie auch wenden und in welcher Form man auch die Frage ſtellen mag. Seine Ausſage bezieht ſich alſo immer auf das Thun können dem Willen gemäß: dies aber iſt der gleich Anfangs aufgeſtellte empiriſche, urſprüngliche und populäre Begriff der Freiheit, nach welchem frei bedeutet „dem Willen gemäß.“ Dieſe Freiheit wird das Selbſtbewußtſeyn unbedingt ausſagen. Aber es iſt nicht die, wonach wir fragen. Wir forſchen nach dem Verhältniß des Wollens ſelbſt zum Motiv: hierüber aber enthält jene Ausſage, „ich kann thun was ich will“, nichts. Die Abhängigkeit unſers Thuns, d. h., unſrer körperlichen Aktionen, von unſerm Willen, welche das Selbſtbewußtſeyn allerdings ausſagt, iſt etwas ganz Anderes als die Unabhängigkeit unſerer Willensakte von den äußern Umſtänden, welche die Willensfreiheit ausmachen würde, über welche aber das Selbſtbewußtſeyn nichts ausſagen kann, weil ſie auſſerhalb ſeiner Sphäre liegt, indem ſie das Kauſalverhältniß der Auſſenwelt (die uns als Bewußtſeyn von andern Dingen gegeben iſt) zu unſern Entſchlüſſen betrifft, das Selbſtbewußtſeyn aber nicht die Beziehung deſſen, was ganz auſſer ſeinem Bereiche liegt, zu dem, was innerhalb deſſelben iſt, beurtheilen kann. Denn keine Erkenntnißkraft kann ein Verhältniß feſtſtellen, von deſſen Gliedern das eine ihr auf keine Weiſe gegeben werden kann. Offenbar aber liegen die Objekte des Wollens, welche eben den Willensakt beſtimmen, außerhalb der Gränze des Selbſtbewußtſeyns, im Bewußtſeyn von andern Dingen; der Willensakt ſelbſt allein in demſelben, und nach dem Kauſalverhältniß jener zu dieſem wird gefragt. Sache des Selbſtbewußtſeyns iſt allein der Willensakt, nebſt ſeiner abſoluten Herrſchaft über die Glieder des Leibes, welche eigentlich mit dem „was ich will" gemeint iſt. Auch iſt es erſt der Gebrauch dieſer Herrſchaft, d. i. die That, die ihn, ſelbſt für das Selbſtbewußtſeyn, zum Willensakte ſtempelt. Denn ſo lange er im Werden begriffen iſt, heißt er Wunſch, wenn fertig, Entſchluß; daß er aber dies ſei, beweißt dem Selbſtbewußtſeyn ſelbſt erſt die That: denn bis zu ihr iſt er veränderlich. Und hier ſtehn wir ſchon gleich an der Hauptquelle jenes allerdings nicht zu leugnenden Scheines, vermöge deſſen der Unbefangene (d. i. phyloſophiſch Rohe) meint, daß ihm, in einem gegebenen Fall, entgegengeſetzte Willensakte möglich wären, und dabei auf ſein Selbſtbewußtſeyn pocht, welches, meint er, dies ausſagte. Er verwechſelt nämlich Wünſchen mit Wollen. Wünſchen kann er (konträr) Entgegengeſetztes; aber Wollen nur Eines davon: und welches dieſes ſei, offenbart auch dem Selbſtbewußtſeyn allererſt die That. Ueber die geſetzmäßige Nothwendigkeit aber, vermöge deren, von konträr entgegengeſetzten Wünſchen, der eine und nicht der andre zum Willensakt und That wird, kann eben deshalb das Selbſtbewußtſeyn nichts enthalten, da es das Reſultat ſo ganz a posteriori erfährt, nicht aber a priori weiß. Entgegengeſetzte Wünſche mit ihren Motiven ſteigen vor ihm auf und nieder, abwechſelnd und wiederholt: über jeden derſelben ſagt es aus, daß er zur That werden wird, wenn er zum Willensakt wird. Denn dieſe letztere rein ſubjektive Möglichkeit iſt zwar zu jedem vorhanden und iſt eben das „ich kann thun was ich will." Aber dieſe *ſubjektive* Möglichkeit iſt ganz hypothetiſch: ſie beſagt bloß: „*wenn* ich dies will, kann ich *es thun*". Allein die zum Wollen erforderliche Beſtimmung liegt nicht darin; da das Selbſtbewußtſeyn bloß das Wollen, nicht aber die zum Wollen beſtimmenden Gründe enthält, welche im Bewußtſeyn anderer Dinge, d. h. im Erkenntnißvermögen, liegen. Hingegen iſt es die *objektive* Möglichkeit, die den Ausſchlag giebt: dieſe aber liegt außerhalb des Selbſtbewußtſeyns, in der Welt der Objekte, zu denen das Motiv und der Menſch als Objekt gehört, iſt daher dem Selbſtbewußtſeyn fremd und gehört dem Bewußtſeyn andrer Dinge an. Jene *ſubjektive* Möglichkeit iſt gleicher Art mit der, welche im Steine liegt, Funken zu geben, jedoch bedingt iſt durch den Stahl, an welchem die *objektive* Möglichkeit haftet. Ich werde hierauf von der andern Seite zurückkommen, im folgenden Abſchnitt, wo wir den Willen nicht mehr, wie hier, von innen, ſondern von außen betrachten und alſo die *objektive* Möglichkeit des Willensaktes unterſuchen werden: alsdann wird die Sache, nachdem ſie ſo von zwei verſchiedenen Seiten beleuchtet worden, ihre volle Deutlichkeit erhalten und auch durch Beiſpiele erläutert werden.

Alſo das im Selbſtbewußtſeyn liegende Gefühl „ich kann thun was ich will" begleitet uns beſtändig, beſagt aber bloß, daß die Entſchlüſſe, oder entſchiedenen Akte unſres Willens, obwohl in der dunkeln Tiefe unſers Innern entſpringend, allemal gleich übergehn werden in die anſchauliche Welt, da zu ihr unſer Leib, wie alles Andre, gehört. Dies Bewußtſeyn bildet die Brücke zwiſchen Innenwelt und Auſſenwelt, welche ſonſt durch eine bodenloſe Kluft getrennt blieben; indem alsdann in der letztern bloſſe von uns in jedem Sinn unabhängige Anſchauungen als Objekte, — in der erſteren lauter erfolgloſe und bloß gefühlte Willensakte liegen würden. — Befragte man einen ganz unbefangenen Menſchen; ſo würde er jenes unmittelbare Bewußtſeyn, welches ſo häufig für das einer vermeinten Willensfreiheit gehalten wird, etwan ſo ausdrücken: „ich kann thun was ich will: will ich links gehn, ſo gehe ich links: will ich rechts gehn, ſo gehe ich rechts. Das hängt ganz allein von meinem Willen ab: ich bin alſo frei." Dieſe Ausſage iſt allerdings vollkommen wahr und richtig: nur redet ſie keineswegs von der Abhängigkeit oder Unabhängigkeit des Eintrittes des Willensaktes ſelbſt, ſondern nur von den Folgen dieſes Akts, ſobald er eintritt, oder, genauer zu reden, von ſeiner unausbleiblichen Erſcheinung als Leibesaktion. Das jener Ausſage zum Grunde liegende Bewußtſeyn iſt es aber ganz allein, was den Unbefangenen, d. h. den philoſophiſch rohen Menſchen, der dabei jedoch in andern Fächern ein groſſer Gelehrter ſeyn kann, die Willensfreiheit für etwas ſo ganz unmittelbar Gewiſſes halten läßt, daß er ſie als unzweifelhafte Wahrheit ausſpricht und eigentlich gar nicht glauben kann, die Philoſophen zweifelten im Ernſte daran, ſondern in ſeinem Herzen meint, all das Gerede darüber ſei bloſſe Fechtübung der Schuldialektik und im Grunde Spaaß. Eben aber weil ihm die durch jenes Bewußtſeyn gegebene und allerdings wichtige Gewißheit ſtets ſo ſehr zur Hand iſt und zudem weil der Menſch, als ein zunächſt und weſentlich praktiſches, nicht theoretiſches Weſen, ſich der aktiven Seite ſeiner Willensakte, d. h. der ihrer Wirkſamkeit, ſehr viel deutlicher bewußt wird, als der paſſiven, d. h. der ihrer Abhängigkeit; ſo hält es ſchwer, dem philoſophiſch rohen Menſchen den eigentlichen Sinn unſeres Problems faßlich zu machen und ihn dahin zu bringen, daß er begreift, die Frage ſei jetzt nicht nach den Folgen, ſondern nach den Gründen ſeines jedesmaligen Wollens; ſein Thun zwar hänge ganz allein von ſeinem Wollen ab, jetzt aber verlange man zu wiſſen, wovon denn ſein Wollen ſelbſt abhänge, ob von gar nichts, oder von etwas? er könne allerdings das Eine thun, wenn er wolle, und eben ſo gut das Andre thun, wenn er wolle: aber er ſolle jetzt ſich beſinnen, ob er denn auch das Eine wie das Andre zu wollen fähig ſei. Stellt man nun, in dieſer Abſicht, dem Menſchen die Frage etwan ſo: „kannſt du wirklich, von in dir aufgeſtiegenen entgegengeſetzten Wünſchen, dem Einen ſowohl als dem Andern Folge leiſten? z. B. bei einer Wahl zwiſchen zwei einander ausſchlieſſenden Gegenſtänden des Beſitzes eben ſo gut den Einen als den Andern vorziehen?" Da wird er ſagen: „vielleicht kann mir die Wahl ſchwer fallen: immer jedoch wird es ganz allein von mir abhängen, ob ich das Eine oder das Andre wählen will, und von keiner andern Gewalt: da habe ich volle Freiheit, welches ich will zu erwählen, und dabei werde ich immer ganz allein meinen Willen befolgen." — Sagt man nun: „aber dein Wollen ſelbſt, wovon hängt das ab?" ſo antwortet der Menſch aus dem Selbſtbewußtſeyn:" von gar nichts als von mir! ich kann wollen was ich will: was ich will das will ich." — Und letzteres ſagt er, ohne dabei die Tautologie zu beabſichtigen, oder auch nur im innerſten ſeines Bewußtſeyns ſich auf den Satz der Identität zu ſtützen, vermöge deſſen allein das wahr iſt. Sondern, hier aufs äußerſte bedrängt, redet er von einem Wollen ſeines Wollens, welches iſt als ob er von einem Ich ſeines Ichs redete. Man hat ihn auf den Kern ſeines Selbſtbewußtſeyns zurückgetrieben, wo er ſein Ich und ſeinen Willen als ununterſcheidbar antrifft, aber nichts übrig bleibt, um beide zu beurtheilen. Ob bei jener Wahl ſein Wollen ſelbſt des Einen und nicht des Andern, da ſeine Perſon und die Gegenſtände der Wahl hier als gegeben angenommen ſind, irgend möglicherweiſe auch anders ausfallen könnte, als es zuletzt ausfällt; oder ob, durch die eben angegebenen Data, daſſelbe ſo nothwendig feſtgeſtellt iſt, wie daß im Triangel dem größten Winkel die größte Seite gegenüber liegt; das iſt eine Frage, die dem natürlichen Selbſtbewußtſeyn ſo fern liegt, daß es nicht ein Mal zu ihrem Verſtändniß zu bringen iſt, geſchweige daß es die Antwort auf ſie fertig oder auch nur als unentwickelten Keim in ſich trüge und ſie nur naiv von ſich zu geben brauchte. — Angegebenermaaſſen wird alſo der unbefangene, aber philoſophiſch rohe Menſch immer noch vor der Perplexität, welche die Frage, wenn wirklich verſtanden, herbeiführen muß, ſich zu flüchten ſuchen hinter jene unmittelbare Gewißheit „was ich will kann ich thun und ich will was ich will," wie oben geſagt. Dies wird er immer von Neuem verſuchen, unzählige Mal; ſo daß es ſchwer halten wird, ihn vor der eigentlichen Frage, der er immer zu entſchlüpfen ſucht, zum Stehn zu bringen. Und dies iſt ihm nicht zu verargen: denn die Frage iſt wirklich eine höchſt bedenkliche. Sie greift mit forſchender Hand in das allerinnerſte Weſen des Menſchen: ſie will wiſſen, ob auch er, wie alles Uebrige in der Welt, ein durch ſeine Beſchaffenheit ſelbſt ein für alle Mal entſchiedenes Weſen ſei, welches, wie jedes andere in der Natur, ſeine beſtimmten, beharrlichen Eigenſchaften habe, aus denen ſeine Reaktionen auf entſtehenden äußern Anlaß nothwendig hervorgehn, die demnach ihren von dieſer Seite unabänderlichen Charakter tragen und folglich in dem, was an ihnen etwan modifikabel ſeyn mag, der Beſtimmung durch die Anläſſe von außen gänzlich Preis gegeben ſind; oder ob er allein eine Ausnahme von der ganzen Natur mache. Gelingt es dennoch endlich, ihn vor dieſer ſo bedenklichen Frage zum Stehn zu bringen und ihm deutlich zu machen, daß hier nach dem Urſprung ſeiner Willensakte ſelbſt, nach der etwanigen Regel oder gänzlichen Regelloſigkeit ihres Entſtehens geforſcht wird; ſo wird man entdecken, daß das unmittelbare Selbſtbewußtſeyn hierüber keine Auskunft enthält, indem der unbefangene Menſch hier ſelbſt davon abgeht und ſeine Rathloſigkeit durch Nachſinnen und allerlei Erklärungsverſuche an den Tag legt, deren Gründe er bald aus der Erfahrung, wie er ſie an ſich und Andern gemacht hat, bald aus allgemeinen Verſtandesregeln zu nehmen verſucht, dabei aber durch die Unſicherheit und das Schwanken ſeiner Erklärungen genugſam zeigt, daß ſein unmittelbares Selbſtbewußtſeyn über die richtig verſtandene Frage keine Auskunft liefert, wie es vorhin über die irrig verſtandene ſie gleich bereit hatte. Dies liegt im letzten Grunde daran, daß des Menſchen Wille ſein eigentliches Selbſt, der wahre Kern ſeines Weſens iſt: daher macht derſelbe den Grund ſeines Bewußtſeyns aus, als ein ſchlechthin Gegebenes und Vorhandenes, darüber er nicht hinaus kann. Denn er ſelbſt iſt wie er will und will wie er iſt. Daher ihn fragen, ob er auch anders wollen könnte als er will, heißt ihn fragen, ob er auch wohl ein Andrer ſeyn könnte als er ſelbſt: und das weiß er nicht. Ebendeshalb muß auch der Philoſoph, der ſich von Jenem bloß durch die Uebung unterſcheidet, wenn er in dieſer ſchwierigen Angelegenheit zur Klarheit kommen will, an ſeinen Verſtand, der Erkenntniſſe a priori liefert, an die ſolche überdenkende Vernunft und an die Erfahrung, welche ſein und Andrer Thun, zur Auslegung und Kontrolle ſolcher Verſtandeserkenntniß ihm vorführt, als letzte und allein kompetente Inſtanz ſich wenden, deren Entſcheidung zwar nicht ſo leicht, ſo unmittelbar und einfach, wie die des Selbſtbewuſtſeyns, dafür aber doch zur Sache und ausreichend ſeyn wird. Der Kopf iſt es, der die Frage aufgeworfen hat, und er auch muß ſie beantworten.

Uebrigens darf es uns nicht wundern, daß auf jene abſtruſe, ſpekulative, ſchwierige und bedenkliche Frage das unmittelbare Selbſtbewußtſeyn keine Antwort aufzuweiſen hat. Denn dieſes iſt ein ſehr beſchränkter Theil unſers geſammten Bewußtſeyns, welches, in ſeinem Innern dunkel, mit allen ſeinen objektiven Erkenntnißkräften ganz nach Auſſen gerichtet iſt. Alle ſeine vollkommen ſicheren, d. h. a priori gewiſſen Erkenntniſſe betreffen ja allein die Auſſenwelt, und da kann es denn nach gewiſſen allgemeinen Geſetzen, die in ihm ſelbſt wurzeln, ſicher entſcheiden, was da drauſſen möglich, was unmöglich, was nothwendig ſei, und bringt auf dieſem Wege reine Mathematik, reine Logik, ja reine Fundamental-Naturwiſſenſchaft a priori zu Stande. Demnächſt liefert die Anwendung ſeiner a priori bewußten Formen auf die in der Sinnesempfindung gegebenen Data ihm die anſchauliche, reale Auſſenwelt und damit die Erfahrung: ferner wird die Anwendung der Logik und der dieſer zum Grunde liegenden Denkfähigkeit auf jene Auſſenwelt die Begriffe, die Welt der Gedanken, liefern, dadurch wieder die Wiſſenſchaften, deren Leiſtungen u. ſ. w. Da drauſſen alſo liegt vor ſeinen Blicken große Helle und Klarheit. Aber innen iſt es finſter, wie ein gut geſchwärztes Fernrohr:

kein Satz a priori erhellt die Nacht ſeines eigenen Innern; ſondern dieſe Leuchtthürme ſtrahlen nur nach auſſen. Dem ſogenannten innern Sinn liegt, wie oben erörtert, nichts vor, als der eigene Wille, auf deſſen Bewegungen eigentlich auch alle ſogenannten innern Gefühle zurückzuführen ſind. Alles aber, was dieſe innere Wahrnehmung des Willens liefert, läuft, wie oben gezeigt, zurück auf Wollen und Nichtwollen, nebſt der belobten Gewißheit „was ich will, das kann ich thun", welches eigentlich beſagt: „jeden Akt meines Willens ſehe ich ſofort (auf eine mir ganz unbegreifliche Weiſe) als eine Aktion meines Leibes ſich darſtellen", — und genau genommen, für das erkennende Subjekt ein Erfahrungsſatz iſt. Darüber hinaus iſt hier nichts zu finden. Für die aufgeworfene Frage iſt alſo der angegangene Richterſtuhl inkompetent: ja, ſie kann, in ihrem wahren Sinn, gar nicht vor ihn gebracht werden, da er ſie nicht verſteht.

Den auf unſre Anfrage beim Selbſtbewußtſeyn erhaltenen Beſcheid reſumire ich jetzt nochmals in kürzerer und leichterer Wendung. Das Selbſtbewußtſeyn eines Jeden ſagt ſehr deutlich aus, daß er thun kann was er will. Da nun auch ganz entgegengeſetzte Handlungen als von ihm gewollt gedacht werden können; ſo folgt allerdings, daß er auch Entgegengeſetztes thun kann, wenn er will. Dies verwechſelt nun der rohe Verſtand damit, daß er, in einem gegebenen Fall, auch Entgegengeſetztes wollen könne, und nennt dies die Freiheit des Willens. Allein daß er, in einem gegebenen Fall, Entgegengeſetztes wollen könne, iſt ſchlechterdings nicht in obiger Ausſage enthalten, ſondern bloß dies, daß von zwei entgegengeſetzten Handlungen, er, wenn er dieſe will, ſie thun kann, und wenn er jene will, ſie ebenfalls thun kann: ob er aber die eine ſo wohl als die andere, im gegebenen Fall, wollen könne, bleibt dadurch unausgemacht und iſt Gegenſtand einer tiefern Unterſuchung als durch das bloße Selbſtbewußtſeyn entſchieden werden kann. Die kürzeſte, wenn gleich ſcholaſtiſche Formel für dieſes Reſultat würde lauten: die Ausſage des Selbſtbewußtſeyn betrifft den Willen bloß a parte post; die Frage nach der Freiheit hingegen a parte ante. — Alſo jene unleugbare Ausſage des Selbſtbewußtſeyns „ich kann thun was ich will" enthält und entſcheidet durchaus nichts über die Freiheit des Willens, als welche darin beſtehn würde, daß der jedesmalige Willensakt ſelbſt, im einzelnen individuellen Fall, alſo bei gegebenem individuellen Charakter, nicht durch die äuſſern Umſtände, in denen hier dieſer Menſch ſich befindet, nothwendig beſtimmt würde, ſondern jetzt ſo und auch anders ausfallen könnte. Hierüber aber bleibt das Selbſtbewußtſeyn völlig ſtumm: denn die Sache liegt ganz außer ſeinem Bereich; da ſie auf dem Kauſalverhältniß zwiſchen der Auſſenwelt und dem Menſchen beruht. Wenn man einen Menſchen von geſundem Verſtande, aber ohne philoſophiſche Bildung, frägt, worin denn die auf Ausſage ſeines Selbſtbewußtſeyns ſo zuverläſſig von ihm behauptete Willensfreiheit beſtehe; ſo wird er antworten: „darin, daß ich thun kann was ich will, ſobald ich nicht phyſiſch gehemmt bin." Alſo iſt es immer das Verhältniß ſeines Thuns zu ſeinem Wollen, wovon er redet. Dies aber iſt, wie im erſten Abſchnitt gezeigt, noch bloß die phyſiſche Freiheit. Frägt man ihn weiter, ob er alsdann, im gegebenen Fall, ſowohl eine Sache als ihr Gegentheil wollen könne; ſo wird er zwar im erſten Eifer es bejahen: ſobald er aber den Sinn der Frage zu begreifen anfängt, wird er auch anfangen bedenklich zu werden, endlich in Unſicherheit und Verwirrung gerathen und aus dieſer ſich am liebſten wieder hinter ſein Thema „ich kann thun was ich will" retten und daſelbſt gegen alle Gründe und alles Räſonnement verſchanzen. Die berichtigte Antwort auf ſein Thema aber, würde, wie ich im folgenden Abſchnitt außer Zweifel zu ſetzen hoffe, lauten: „du kannſt thun was du willſt: aber du kannſt, in jedem gegebenen Augenblick deines Lebens, nur Ein Beſtimmtes wollen und ſchlechterdings nichts anderes als dieſes Eine."

Durch die in dieſem Abſchnitte enthaltene Auseinanderſetzung wäre nun eigentlich ſchon die Frage der königl. Societät und zwar verneinend beantwortet; wiewohl nur in der Hauptſache, indem auch dieſe Darlegung des Thatbeſtandes im Selbſtbewußtſeyn noch einige Vervollſtändigung im Nachfolgenden erhalten wird. Nun aber auch für dieſe unſere verneinende Antwort giebt es, in einem Fall, noch eine Kontrolle. Wenn wir nämlich uns jetzt mit der Frage an diejenige Behörde, zu welcher, als der allein kompetenten, wir im Vorhergehenden verwieſen wurden, nämlich an den reinen Verſtand, die über die Data deſſelben reflektirende Vernunft und die im Gefolge beider gehende Erfahrung wenden, und deren Entſcheidung fiele etwan dahin aus, daß ein liberum arbitrium überhaupt nicht exiſtire, ſondern das Handeln des Menſchen, wie alles Andere in der Natur, in jedem gegebenen Fall als eine nothwendig eintretende Wirkung erfolge; ſo würde uns dieſes noch die Gewißheit geben, daß im unmittelbaren Selbſtbewußtſeyn Data, aus denen das nachgefragte liberum arbitrium ſich beweiſen ließe, auch nicht ein Mal liegen könne; wodurch, mittelſt des Schluſſes a non posse ad non esse, welcher der einzig mögliche Weg iſt, negative Wahrheiten a priori feſtzuſtellen, unſere Entſcheidung, zu der bisher dargelegten empiriſchen, noch eine rationelle Begründung erhalten würde, mithin alsdann doppelt ſicher geſtellt wäre. Denn ein entſchiedener Widerſpruch zwiſchen den unmittelbaren Ausſagen des Selbſtbewußtſeyns und den Ergebniſſen aus den Grundſätzen des reinen Verſtandes, nebſt ihrer Anwendung auf Erfahrung, darf nicht als möglich angenommen werden: ein ſolches lügenhaftes Selbſtbewußtſeyn kann das unſrige nicht ſeyn. Wobei zu bemerken iſt, daß ſelbſt die von Kant über dieſes Thema aufgeſtellte vorgebliche Antinomie, auch bei ihm ſelbſt, nicht etwan dadurch entſtehn ſoll, daß Theſis und Antitheſis von verſchiedenen Erkenntnißquellen, die eine etwan von Ausſagen des Selbſtbewußtſeyns, die andre von Vernunft und Erfahrung ausgienge; ſondern Theſis und Antitheſis vernünfteln beide aus angeblich objektiven Gründen: wobei aber die Theſis auf gar nichts als der faulen Vernunft, d. h. dem Bedürfniß im Regreſſus irgend ein Mal ſtille zu ſtehn, fußet, die Antitheſis hingegen alle objektiven Gründe wirklich für ſich hat.

Dieſe demnach jetzt vorzunehmende indirekte, auf dem Felde des Erkenntnißvermögens und der ihm vorliegenden Auſſenwelt ſich haltende Unterſuchung wird aber zugleich viel Licht zurückwerfen auf die bis hieher vollzogene direkte und ſo zur Ergänzung derſelben dienen, indem ſie die natürlichen Täuſchungen aufdecken wird, die aus der falſchen Auslegung jener ſo höchſt einfachen Ausſage des Selbſtbewußtſeyns entſtehn, wann dieſes in Konflikt geräth mit dem Bewußtſeyn von andern Dingen, welches das Erkenntnißvermögen iſt und in einem und demſelben Subjekt mit dem Selbſtbewußtſeyn wurzelt. Ja, erſt am Schluß dieſer indirekten Unterſuchung wird uns über den wahren Sinn und Inhalt jenes alle unſre Handlungen begleitenden „Ich will“, und über das Bewußtſeyn der Urſprünglichkeit und Eigenmächtigkeit, vermöge deſſen ſie unſre Handlungen ſind, einiges Licht aufgehn; wodurch die bis hieher geführte direkte Unterſuchung allererſt ihre Vollendung erhalten wird.

III.

Der Wille vor dem Bewußtſeyn anderer Dinge.

Wenn wir uns nun an das Erkenntnißvermögen mit unſerm Probleme wenden; ſo wiſſen wir zum voraus, daß, da dieſes Vermögen weſentlich nach auſſen gerichtet iſt, der Wille für daſſelbe nicht ein Gegenſtand unmittelbarer Wahrnehmung ſeyn kann, wie er dies für das, dennoch in unſrer Sache inkompetent befundene, Selbſtbewußtſeyn war; ſondern, daß hier nur die mit einem Willen begabten Weſen betrachtet werden können, welche vor dem Erkenntnißvermögen als objektive und äußere Erſcheinungen, d. i. als Gegenſtände der Erfahrung, daſtehn und nunmehr als ſolche zu unterſuchen und zu beurtheilen ſind, theils nach allgemeinen für die Erfahrung überhaupt, ihrer Möglichkeit nach, feſtſtehenden, a priori gewiſſen Regeln, theils nach den Thatſachen, welche die fertige und wirklich vorhandene Erfahrung liefert. Alſo nicht mehr, wie vorhin, mit dem Willen ſelbſt, wie er nur dem innern Sinne offen liegt; ſondern mit den wollenden, vom Willen bewegten Weſen, welche Gegenſtände der äuſſern Sinne ſind, haben wir es hier zu thun. Wenn wir nun auch dadurch in den Nachtheil verſetzt ſind, den eigentlichen Gegenſtand unſers Forſchens nur mittelbar und aus größerer Entfernung betrachten zu müſſen; ſo wird derſelbe überwogen durch den Vortheil, daß wir uns jetzt eines viel vollkommneren Organons bei unſrer Unterſuchung bedienen können, als das dunkle, dumpfe, einſeitige, direkte Selbſtbewußtſeyn, der ſogenannte innere Sinn, war: nämlich des mit allen äuſſern Sinnen und allen Kräften zum objektiven Auffaſſen ausgerüſteten Verſtandes.

Als die allgemeinſte und grundweſentliche Form dieſes Verſtandes finden wir das Geſetz der Kauſalität, da ſogar allein durch deſſen Vermittelung die Anſchauung der realen Auſſenwelt zu Stande kommt, als bei welcher wir die in unſern Sinnesorganen empfundenen Affektionen und Veränderungen ſogleich und ganz unmittelbar als „*Wirkungen*" auffaſſen und (ohne Anleitung, Belehrung und Erfahrung) augenblicklich von ihnen den Uebergang machen zu ihren „*Urſachen*," welche nunmehr, eben durch dieſen Verſtandesproceß, als *Objekte im Raum* ſich darſtellen. Hieraus erhellt unwiderſprechlich, daß das *Geſetz der Kauſalität* uns a priori, folglich als ein, hinſichtlich der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt, *nothwendiges* bewußt iſt; ohne daß wir des indirekten, ſchwierigen, ja ungenügenden Beweiſes, den *Kant* für dieſe wichtige Wahrheit gegeben hat, bedürften. Das Geſetz der Kauſalität ſteht a priori feſt, als die allgemeine Regel, welcher alle reale Objekte der Auſſenwelt ohne Ausnahme unterworfen ſind. Dieſe Ausnahmsloſigkeit verdankt es eben ſeiner Apriorität. Daſſelbe bezieht ſich weſentlich und ausſchließlich auf *Veränderungen*, und beſagt, daß wo und wann, in der objektiven, realen, materiellen Welt, irgend etwas groß oder klein, viel oder wenig, ſich *verändert*, nothwendig gleich *vorher* auch etwas Anderes ſich *verändert* haben muß, und damit *dieſes* ſich *veränderte*, *vor ihm* wieder ein Anderes, und ſo ins Unendliche, ohne daß irgend ein Anfangspunkt dieſer regreſſiven Reihe von Veränderungen, welche die Zeit erfüllt, wie die Materie den Raum, jemals abzuſehn, oder auch nur als möglich zu denken, geſchweige vorauszuſetzen wäre. Denn die unermüdlich ſich erneuernde Frage „was führte dieſe Veränderung herbei?" geſtattet dem Verſtande nimmermehr einen letzten Ruhepunkt; wie ſehr er auch dabei ermüden mag: weshalb eine erſte Urſache gerade ſo undenkbar iſt, wie ein Anfang der Zeit oder eine Gränze des Raumes. — Nicht minder beſagt das Geſetz der Kauſalität, daß wenn die frühere Veränderung, — *die Urſache*, — eingetreten iſt, die dadurch herbeigeführte ſpätere, — *die Wirkung*, — ganz unausbleiblich eintreten muß, mithin *nothwendig* erfolgt. Durch dieſen Charakter von Nothwendigkeit bewährt ſich das Geſetz der Kauſalität als eine Geſtaltung des Satzes vom Grunde, welcher die allgemeinſte Form unſers geſammten Erkenntnißvermögens iſt und wie in der realen Welt als Urſächlichkeit, ſo in der Gedankenwelt als logiſches Geſetz vom Erkenntnißgrunde, und ſelbſt im leeren, aber a priori angeſchaueten Raume als Geſetz der ſtreng nothwendigen Abhängigkeit der Lage aller Theile deſſelben gegenſeitig von einander auftritt; — welche nothwendige Abhängigkeit ausführlich nachzuweiſen, das alleinige Thema der Geometrie iſt. Daher eben, wie ich ſchon im Anfange erörtert habe, nothwendig ſeyn und Folge eines gegebenen Grundes ſeyn Wechſelbegriffe ſind.

Alle an den objektiven, in der realen Auſſenwelt liegenden Gegenſtänden vorgehende Veränderungen ſind alſo dem Geſetz der Kauſalität unterworfen und treten daher, wann und wo ſie eintreten, allemal als nothwendig und unausbleiblich ein. — Eine Ausnahme hievon kann es nicht geben, da die Regel a priori für alle Möglichkeit der Erfahrung feſtſteht. Hinſichtlich ihrer Anwendung aber auf einen gegebenen Fall, iſt bloß zu fragen, ob es ſich um eine Veränderung eines in der äuſſern Erfahrung gegebenen realen Objekts handelt: ſobald dies iſt, unterliegen ſeine Veränderungen der Anwendung des Geſetzes der Kauſalität, d. h. müſſen durch eine Urſache, eben darum aber nothwendig herbeigeführt ſeyn.

Gehn wir nun mit unſrer allgemeinen, a priori gewiſſen und daher für alle mögliche Erfahrung ohne Ausnahme gültigen Regel an dieſe Erfahrung ſelbſt näher heran und betrachten die in derſelben gegebenen realen Objekte, auf deren etwan eintretende Veränderungen unſre Regel ſich bezieht; ſo bemerken wir bald an dieſen Objekten einige tief eingreifende Hauptunterſchiede, nach denen ſie auch längſt klaſſifizirt ſind: nämlich ſie ſind theils unorganiſche, d. h. lebloſe, theils organiſche, d. h. lebendige, und dieſe wieder theils Pflanzen, theils Thiere. Dieſe letzteren wieder finden wir, wenn auch im Weſentlichen einander ähnlich und ihrem Begriff entſprechend, doch in einer überaus mannigfaltigen und fein nüancirten Stufenfolge der Vollkommenheit, von den der Pflanze noch nahe verwandten, ſchwer von ihr zu unterſcheidenden an, bis hinauf zu den vollendeteſten, dem Begriff des Thiers am vollkommenſten entſprechenden: auf dem Gipfel dieſer Stufenfolge ſehn wir den Menſchen, — uns ſelbſt.

Betrachten wir nun, ohne uns durch jene Mannigfaltigkeit irre machen zu laſſen, alle dieſe Weſen ſämmtlich nur als objektive, reale Gegenſtände der Erfahrung, und ſchreiten demgemäß zur Anwendung unſeres, für die Möglichkeit aller Erfahrung, a priori feſtſtehenden Geſetzes der Kauſalität auf die mit ſolchen Weſen etwan vorgehenden Veränderungen; ſo werden wir finden, daß zwar die Erfahrung überall dem a priori gewiſſen Geſetze gemäß ausfällt; jedoch der in Erinnerung gebrachten großen Verſchiedenheit im Weſen aller jener Erfahrungsobjekte, auch eine ihr angemeſſene Modifikation in der Art, wie die Kauſalität ihr Recht an ihnen geltend macht, entſpricht. Näher: es zeigt ſich, dem dreifachen Unterſchiede von unorganiſchen Körpern, Pflanzen und Thieren entſprechend, die alle ihre Veränderungen leitende Kauſalität ebenfalls in drei Formen, nämlich als Urſach im engſten Sinne des Worts, oder als Reiz, oder als Motivation, — ohne daß durch dieſe Modifikation ihre Gültigkeit a priori und folglich die durch ſie geſetzte Nothwendigkeit des Erfolgs im Mindeſten beeinträchtigt würde.

Die Urſach im engſten Sinn des Worts iſt die, vermöge welcher alle mechaniſchen, phyſikaliſchen und chemiſchen Veränderungen der Erfahrungsgegenſtände eintreten. Sie charakteriſirt ſich überall durch zwei Merkmale: erſtlich dadurch, daß bei ihr das dritte Neutoniſche Grundgeſetz „Wirkung und Gegenwirkung ſind ſich gleich“ ſeine Anwendung findet: d. h., die Körper, welche die Träger der Urſach und Wirkung genannten Zuſtände ſind, werden dabei beiderſeits in gleichem Maaße verändert. — Zweitens dadurch, daß allemal der Grad der Wirkung dem Grade der Urſach genau angemeſſen iſt, folglich eine

Verſtärkung dieſer auch eine gleiche Verſtärkung jener herbeiführt: ſo daß, wenn nur ein Mal die Wirkungsart bekannt iſt, ſofort aus dem Grade der Intenſität der Urſach auch der Grad der Wirkung und vice versa ſich wiſſen, meſſen und berechnen läßt. Bei empiriſcher Anwendung dieſes zweiten Merkmals darf man jedoch nicht die eigentliche Wirkung verwechſeln mit ihrer augenfälligen Erſcheinung. Z. B. man darf nicht erwarten, daß, bei der Zuſammendrückung eines Körpers, ſein Umfang immerfort abnehme in dem Verhältniß wie die zuſammendrückende Kraft zunimmt. Denn der Raum, in den man den Körper zwängt, nimmt immer ab, folglich der Widerſtand zu: und wenn nun gleich auch hier die eigentliche Wirkung, welche die Verdichtung iſt, wirklich nach Maaßgabe der Urſache wächſt, wie das Mariotteſche Geſetz beſagt; ſo iſt dies doch nicht von jener ihrer augenfälligen Erſcheinung zu verſtehn. Ferner wird dem Waſſer zugeleitete Wärme bis zu einem gewiſſen Grad Erhitzung bewirken, über dieſen Grad hinaus aber nur ſchnelle Verflüchtigung: bei dieſer tritt aber wieder daſſelbe Verhältniß ein zwiſchen dem Grade der Urſach und dem der Wirkung: und ſo iſt es in vielen Fällen. Solche *Urſachen im engſten Sinn* ſind es nun, welche die Veränderungen aller *lebloſen*, d. i. *unorganiſchen* Körper bewirken. Die Erkenntniß und Vorausſetzung von Urſachen dieſer Art leitet die Betrachtung aller der Veränderungen, welche der Gegenſtand der Mechanik, Hydrodynamik, Phyſik und Chemie ſind. Das ausſchließliche Beſtimmtwerden durch Urſachen dieſer Art allein iſt daher das eigentliche und weſentliche Merkmal eines unorganiſchen oder lebloſen Körpers.

Die zweite Art der Urſachen iſt der *Reiz*, d. h., diejenige Urſach, welche erſtlich ſelbſt *keine* mit ihrer Einwirkung im Verhältniß ſtehende Gegenwirkung erleidet, und zweitens zwiſchen deren Intenſität und der Intenſität der Wirkung durchaus keine Gleichmäßigkeit Statt findet. Folglich kann hier nicht der Grad der Wirkung gemeſſen und vorher beſtimmt werden nach dem Grade der Urſach: vielmehr kann eine kleine Vermehrung des Reizes eine ſehr große der Wirkung verurſachen, oder auch umgekehrt die vorige Wirkung ganz aufheben, ja eine entgegengeſetzte herbeiführen. Z. B. Pflanzen können bekanntlich durch Wärme oder der Erde beigemiſchten Kalk zu einem außerordentlich ſchnellen Wachsthum getrieben werden, indem jene Urſachen als Reize ihrer Lebenskraft wirken: wird jedoch hiebei der angemeſſene Grad des Reizes um ein Weniges überſchritten; ſo wird der Erfolg, ſtatt des erhöhten und beſchleunigten Lebens, der Tod der Pflanze ſeyn. So auch können wir durch Wein oder Opium unſre Geiſteskräfte anſpannen und beträchtlich erhöhen: wird aber das rechte Maaß des Reizes überſchritten; ſo wird der Erfolg gerade der entgegengeſetzte ſeyn. — Dieſe Art der Urſachen, alſo *Reize*, ſind es, welche alle Veränderungen der Organismen *als ſolcher* beſtimmen. Alle Veränderungen und Entwickelungen der Pflanzen, und alle bloß organiſche und vegetative Veränderungen oder Funktionen thieriſcher Leiber gehn auf *Reize* vor ſich. In dieſer Art wirkt auf ſie das Licht, die Wärme, die Luft, die Nahrung, jedes Pharmakon, jede Berührung, die Befruchtung u. ſ. w. — Während dabei das Leben der Thiere noch eine ganz andere Sphäre hat, von der ich gleich reden werde, ſo geht hingegen das ganze Leben der *Pflanzen* ausſchließlich nach *Reizen* vor ſich. Alle ihre Aſſimilation, Wachsthum, Hinſtreben mit der Krone nach dem Lichte, mit den Wurzeln nach beſſerm Boden, ihre Befruchtung, Keimung u. ſ. w. iſt Veränderung auf *Reize*. Bei einzelnen, wenigen Gattungen kommt hiezu noch eine eigenthümliche ſchnelle Bewegung, die ebenfalls nur auf Reize erfolgt, wegen welcher ſie jedoch ſenſitive Pflanzen genannt werden. Bekanntlich ſind dies hauptſächlich **Mimosa pudica**, **Hedysarum gyrans** und **Dionæa muscipula**. Das Beſtimmtwerden ausſchließlich und ohne Ausnahme durch *Reize* iſt der Charakter der Pflanze. Mithin iſt *Pflanze* jeder Körper, deſſen eigenthümliche, ſeiner Natur angemeſſene Bewegungen und Veränderungen allemal und ausſchließlich auf *Reize* erfolgen.

Die dritte Art der bewegenden Urſachen iſt die, welche den Charakter der Thiere bezeichnet: es iſt die Motivation, d. h. die durch das Erkennen hindurchgehende Kauſalität. Sie tritt in der Stufenfolge der Naturweſen auf dem Punkt ein, wo das komplicirtere und daher mannigfaltige Bedürfniſſe habende Weſen, dieſe nicht mehr bloß auf Anlaß des Reizes befriedigen konnte, als welcher abgewartet werden muß; ſondern es im Stande ſeyn mußte, die Mittel der Befriedigung zu wählen, zu ergreifen, ja aufzuſuchen. Deshalb tritt bei Weſen dieſer Art an die Stelle der bloßen Empfänglichkeit für Reize und der Bewegung auf ſolche, die Empfänglichkeit für Motive, d. h. ein Vorſtellungsvermögen, ein Intellekt, in unzähligen Abſtufungen der Vollkommenheit, materiell ſich darſtellend als Nervenſyſtem und Gehirn, und eben damit das Bewußtſeyn. Daß dem thieriſchen Leben ein Pflanzenleben zur Baſis dient, welches als ſolches eben nur auf Reize vor ſich geht, iſt bekannt. Aber alle die Bewegungen, welche das Thier als Thier vollzieht und welche eben deshalb von dem abhängen, was die Phyſiologie animaliſche Funktionen nennt, geſchehen in Folge eines erkannten Objekts, alſo auf Motive. Demnach iſt ein Thier jeder Körper, deſſen eigenthümliche, ſeiner Natur angemeſſene, äußere Bewegungen und Veränderungen allemal auf Motive, d. h. auf gewiſſe, ſeinem hiebei ſchon vorausgeſetzten Bewußtſeyn gegenwärtige Vorſtellungen erfolgen. So unendliche Abſtufungen in der Reihe der Thiere die Fähigkeit zu Vorſtellungen, und eben damit das Bewußtſeyn, auch haben mag; ſo iſt doch in jedem ſo viel davon vorhanden, daß das Motiv ſich ihm darſtellt und ſeine Bewegung veranlaßt: wobei dem nunmehr vorhandenen Selbſtbewußtſeyn die innere bewegende Kraft, deren einzelne Aeußerung durch das Motiv hervorgerufen wird, als dasjenige ſich kund giebt, was wir mit dem Worte Wille bezeichnen.

Ob nun aber ein gegebener Körper ſich auf Reize oder auf Motive bewege, kann auch für die Beobachtung von auſſen, welche hier unſer Standpunkt iſt, nie zweifelhaft bleiben: ſo augenſcheinlich verſchieden iſt die Wirkungsart eines Reizes von der eines Motivs. Denn der Reiz wirkt ſtets durch unmittelbare Berührung oder ſogar Intusſusception, und wo auch dieſe nicht ſichtbar iſt, wie wo der Reiz die Luft, das Licht, die Wärme iſt; ſo verräth ſie ſich doch dadurch, daß die Wirkung ein unverkennbares Verhältniß zur Dauer und Intenſität des Reizes hat, wenn gleich dieſes Verhältniß nicht bei allen Graden des Reizes daſſelbe bleibt. Wo hingegen ein *Motiv* die Bewegung verurſacht, fallen alle ſolche Unterſchiede ganz weg. Denn hier iſt das eigentliche und nächſte Medium der Einwirkung nicht die Atmoſphäre, ſondern ganz allein die *Erkenntniß*. Das als Motiv wirkende Objekt braucht durchaus nichts weiter als *wahrgenommen*, *erkannt* zu ſeyn; wobei es ganz einerlei iſt, wie lange, ob nahe oder ferne, wie deutlich es in die Apperception gekommen. Alle dieſe Unterſchiede verändern hier den Grad der Wirkung ganz und gar nicht: ſobald es nur wahrgenommen worden, wirkt es auf ganz gleiche Weiſe; vorausgeſetzt, daß es überhaupt ein Beſtimmungsgrund des hier zu erregenden Willens ſei. Denn auch die phyſikaliſchen und chemiſchen Urſachen, desgleichen die Reize, wirken ebenfalls nur, ſofern der zu affizirende Körper für ſie *empfänglich* iſt. Ich ſagte eben „des hier zu erregenden Willens“: denn, wie ſchon erwähnt, als das, was das Wort *Wille* bezeichnet, giebt ſich hier dem Weſen ſelbſt, innerlich und unmittelbar dasjenige kund, was eigentlich dem Motiv die Kraft zu wirken ertheilt. Bei ausſchließlich auf Reize ſich bewegenden Körpern (Pflanzen) nennen wir jene beharrende, innere Bedingung Lebenskraft; — bei den bloß auf Urſachen im engſten Sinne ſich bewegenden Körpern nennen wir ſie Naturkraft oder Qualität: immer wird ſie von den Erklärungen als das Unerklärliche vorausgeſetzt; weil hier im Innern der Weſen kein Selbſtbewußtſeyn iſt, dem ſie unmittelbar zugänglich wäre. Ob nun aber dieſe in ſolchen erkenntnißloſen, ja lebloſen Weſen liegende innere Bedingung ihrer Reaktion auf äuſſere Urſachen, wenn man, von der Erſcheinung überhaupt abgehend, nach demjenigen forſchen wollte, was Kant das Ding an ſich nennt, etwan ihrem Weſen nach identiſch wäre mit dem, was wir in uns den Willen nennen, wie ein Philoſoph neuerer Zeit uns wirklich hat andemonſtriren wollen, — dies laſſe ich dahin geſtellt, ohne jedoch dem gerade widerſprechen zu wollen.

Hingegen darf ich nicht den Unterſchied unerörtert laſſen, welchen, bei der Motivation, das Auszeichnende des menſchlichen Bewußtſeyns vor jedem thieriſchen herbeiführt. Dieſes, welches eigentlich das Wort Vernunft bezeichnet, beſteht darin, daß der Menſch nicht, wie das Thier, bloß der anſchauenden Auffaſſung der Auſſenwelt fähig iſt, ſondern aus dieſer Allgemein-Begriffe (notiones universales) zu abſtrahiren vermag, welche er, um ſie in ſeinem ſinnlichen Bewußtſeyn fixiren und feſthalten zu können, mit Worten bezeichnet und nun damit zahlloſe Kombinationen vornimmt, die zwar immer, wie auch die Begriffe, aus denen ſie beſtehn, auf die anſchaulich erkannte Welt ſich beziehen, jedoch eigentlich das ausmachen, was man denken nennt und wodurch die großen Vorzüge des Menſchengeſchlechts vor allen übrigen möglich werden, nämlich Sprache, Beſonnenheit, Rückblick auf das Vergangene, Sorge für das Künftige, Abſicht, Vorſatz, planmäßiges, gemeinſames Handeln Vieler, Staat, Wiſſenſchaften, Künſte u. ſ. f. Alles dieſes beruht auf der einzigen Fähigkeit, nichtanſchauliche, abſtrakte, allgemeine Vorſtellungen zu haben, die man Begriffe nennt, weil jeder derſelben vieles Einzelne unter ſich begreift. Dieſer Fähigkeit entbehren die Thiere, ſelbſt die allerklügſten: ſie haben daher keine andere als anſchauliche Vorſtellungen und erkennen deßhalb nur das gerade Gegenwärtige, leben allein in der Gegenwart. Die Motive, durch die ihr Wille bewegt wird, müſſen daher allemal anſchaulich und gegenwärtig ſeyn. Hievon aber iſt die Folge, daß ihnen äußerſt wenig Wahl geſtattet iſt, nämlich bloß zwiſchen dem ihrem beſchränkten Geſichtskreiſe und Auffaſſungsvermögen anſchaulich Vorliegenden und alſo in Zeit und Raum Gegenwärtigen, wovon nun das als Motiv ſtärkere ihren Willen ſofort beſtimmt; wodurch die Kauſalität des Motivs hier ſehr augenfällig wird. Eine *ſcheinbare* Ausnahme macht die *Dreſſur*, welche die durch das Medium der Gewohnheit wirkende Furcht iſt; eine gewiſſermaaßen *wirkliche* der Inſtinkt, ſofern vermöge deſſelben, das Thier im *Ganzen* ſeiner Handlungsweiſe nicht eigentlich durch Motive, ſondern durch innern Zug und Trieb in Bewegung geſetzt wird, welcher jedoch ſeine nähere Beſtimmung im Detail der *einzelnen* Handlungen und für jeden Augenblick, doch wieder durch Motive erhält, alſo in die Regel zurückkehrt: die nähere Erörterung des Inſtinkts würde mich aber zu weit von meinem Thema abführen. — Der Menſch hingegen hat, vermöge ſeiner Fähigkeit *nichtanſchaulicher* Vorſtellungen, vermittelſt deren er *denkt und reflektirt*, einen unendlich weiteren Geſichtskreis, der das Abweſende, das Vergangene, das Zukünftige begreift: dadurch hat er eine ſehr viel größere Sphäre der Einwirkung von Motiven und folglich auch der Wahl, als das auf die enge Gegenwart beſchränkte Thier. Nicht das ſeiner ſinnlichen Anſchauung Vorliegende, in Raum und Zeit Gegenwärtige iſt, in der Regel, was ſein Thun beſtimmt: vielmehr ſind es bloße *Gedanken*, die er in ſeinem Kopfe überall mit ſich herumträgt und die ihn vom Eindruck der Gegenwart unabhängig machen. Wenn ſie aber dies zu thun verfehlen, nennt man ſein Handeln unvernünftig: daſſelbe wird hingegen als *vernünftig* gelobt, wenn es ausſchließlich nach wohl überlegten Gedanken und daher völlig unabhängig vom Eindruck der anſchaulichen Gegenwart vollzogen wird. Eben dieſes, daß der Menſch durch eine eigene Klaſſe von Vorſtellungen (abſtrakte Begriffe, Gedanken), welche das Thier nicht hat, aktuirt wird, iſt ſelbſt äußerlich ſichtbar, indem es allem ſeinen Thun, ſogar dem unbedeutendeſten, ja allen ſeinen Bewegungen und Schritten, den Charakter des *Vorſätzlichen und Abſichtlichen* aufdrückt, wodurch ſein Treiben von dem der Thiere ſo augenfällig verſchieden iſt, daß man geradezu ſieht, wie gleichſam feine, unſichtbare Fäden (die aus bloßen Gedanken beſtehenden Motive) ſeine Bewegungen lenken, während die der Thiere von den groben, ſichtbaren Stricken des anſchaulich Gegenwärtigen gezogen werden. Weiter aber geht der Unterſchied nicht. *Motiv* wird der Gedanke, wie die Anſchauung *Motiv* wird, ſobald ſie auf den vorliegenden Willen zu wirken vermag. Alle Motive aber ſind Urſachen, und alle Kauſalität führt Nothwendigkeit mit ſich. Der Menſch kann nun, mittelſt ſeines Denkvermögens, die Motive, deren Einfluß auf ſeinen Willen er ſpürt, in beliebiger Ordnung, abwechſelnd und wiederholt ſich vergegenwärtigen, um ſie ſeinem Willen vorzuhalten, welches *überlegen* heißt: er iſt deliberationsfähig und hat, vermöge dieſer Fähigkeit, eine weit größere *Wahl*, als dem Thiere möglich iſt. Hiedurch iſt er allerdings *relativ frei*, nämlich frei vom unmittelbaren Zwange der *anſchaulich gegenwärtigen*, auf ſeinen Willen als Motive wirkenden Objekte, welchem das Thier ſchlechthin unterworfen iſt: er hingegen beſtimmt ſich unabhängig von den gegenwärtigen Objekten, nach Gedanken, welche *ſeine* Motive ſind. Dieſe *relative* Freiheit iſt es wohl auch im Grunde, was gebildete, aber nicht tief denkende Leute unter der Willensfreiheit, die der Menſch offenbar vor dem Thiere voraus habe, verſtehn. Dieſelbe iſt jedoch eine bloß *relative*, nämlich in Beziehung auf das anſchaulich Gegenwärtige, und eine bloß *komparative*, nämlich im Vergleich mit dem *Thiere*. Durch ſie iſt ganz allein *die Art* der Motivation geändert, hingegen die *Nothwendigkeit* der Wirkung der Motive im Mindeſten nicht aufgehoben oder auch nur verringert. Das *abſtrakte*, bloß *gedachte* Motiv iſt eine äußere, den Willen beſtimmende Urſach, ſo gut wie das anſchauliche, in einem realen, gegenwärtigen Objekt beſtehende: folglich iſt es eine Urſache wie jede andere, ja iſt auch, wie die andern, ſtets ein Reales, Materielles, ſofern es allemal zuletzt doch auf einem irgend wann und irgend wo erhaltenen Eindruck *von auſſen* beruht. Es hat bloß die Länge des Leitungsdrathes voraus:. wodurch ich bezeichnen will, daß es nicht, wie die bloß an-

ſchaulichen Motive an eine gewiſſe *Nähe* im Raum und in der Zeit gebunden iſt; ſondern durch die größte Entfernung, durch die längſte Zeit und durch eine Vermittelung von Begriffen und Gedanken in langer Verkettung hindurch wirken kann: welches eine Folge der Beſchaffenheit und eminenten Empfänglichkeit des Organs iſt, das zunächſt ſeine Einwirkung erfährt und aufnimmt, nämlich des menſchlichen Gehirns, oder der Vernunft. Dies hebt jedoch ſeine *Urſächlichkeit* und die mit ihr geſetzte *Nothwendigkeit* im Mindeſten nicht auf. Daher kann nur eine ſehr oberflächliche Anſicht jene relative und komparative Freiheit für eine abſolute, ein liberum arbitrium indifferentiæ, halten. Die durch ſie entſtehende Deliberationsfähigkeit giebt in der That nichts Anderes, als den ſehr oft peinlichen *Konflikt der Motive*, dem die Unentſchloſſenheit vorſitzt und deſſen Kampfplatz nun das ganze Gemüth und Bewußtſeyn des Menſchen iſt. Er läßt nämlich die Motive wiederholt ihre Kraft gegen einander an ſeinem Willen verſuchen, wodurch dieſer in dieſelbe Lage geräth, in der ein Körper iſt, auf welchen verſchiedene Kräfte in entgegengeſetzten Richtungen wirken, — bis zuletzt das entſchieden ſtärkſte Motiv die andern aus dem Felde ſchlägt und den Willen beſtimmt; welcher Ausgang Entſchluß heißt und als Reſultat des Kampfes mit völliger *Nothwendigkeit* eintritt.

Ueberblicken wir jetzt nochmals die ganze Reihe der Formen der Kauſalität, in der ſich *Urſachen* im engſten Sinne des Worts, ſodann *Reize* und endlich *Motive*, welche wieder in anſchauliche und abſtrakte zerfallen, deutlich von einander ſondern; ſo werden wir bemerken, daß, indem wir die Reihe der Weſen in dieſer Hinſicht von unten nach oben durchgehn, die Urſache und ihre Wirkung mehr und mehr aus einander treten, ſich deutlicher ſondern und heterogener werden, wobei die Urſache immer weniger materiell und palpabel wird, daher denn immer weniger in der Urſache und immer mehr in der Wirkung zu liegen ſcheint, durch welches Alles zuſammengenommen der Zuſammenhang zwiſchen Urſach und Wirkung an unmittelbarer Faßlichkeit und Verſtändlichkeit verliert. Nämlich alles eben Angeführte iſt am wenigſten der Fall bei der mechaniſchen Kauſalität, welche deshalb die faßlichſte von allen iſt: hieraus entſprang im vorigen Jahrhundert das falſche, in Frankreich ſich noch erhaltende Beſtreben, jede andre auf dieſe zurückzuführen und alle phyſikaliſchen und chemiſchen Vorgänge aus mechaniſchen Urſachen zu erklären, aus jenen aber wieder den Lebensproceß. Der ſtoßende Körper bewegt den ruhenden: hier ſehen wir gleichſam die Urſache in die Wirkung hinüberwandern: beide ſind ganz homogen, genau kommenſurabel und dabei palpabel. Und ſo iſt es eigentlich bei allen rein mechaniſchen Wirkungen. Aber man wird finden, daß dies Alles weniger und weniger der Fall iſt, hingegen das oben Geſagte eintritt, je höher wir hinaufſteigen, wenn wir auf jeder Stufe das Verhältniß zwiſchen Urſach und Wirkung betrachten, z. B. zwiſchen der Wärme als Urſach und ihren verſchiedenen Wirkungen, wie Ausdehnung, Glühen, Schmelzen, Verflüchtigung, Verbrennung, Thermo-Elektricität u. ſ. w. oder zwiſchen Verdunſtung als Urſach und Erkältung oder Kryſtalliſation als Wirkungen; oder zwiſchen Reibung des Glaſes als Urſach und freier Elektricität, mit ihren ſeltſamen Phänomenen, als Wirkung; oder zwiſchen langſamer Oxydation der Platten als Urſach und Galvanismus, mit allen ſeinen elektriſchen, chemiſchen, magnetiſchen Phänomenen als Wirkung. Alſo Urſach und Wirkung ſondern ſich mehr und mehr, werden heterogener, ihr Zuſammenhang unverſtändlicher, die Wirkung ſcheint mehr zu enthalten, als die Urſach ihr liefern konnte, da dieſe ſich immer weniger materiell und palpabel zeigt. Dies Alles tritt noch deutlicher ein, wenn wir zu den organiſchen Körpern übergehn, wo nun bloße Reize, theils äußere, wie die des Lichts, der Wärme, der Luft, des Erdbodens, der Nahrung, theils innere der Säfte und Theile auf einander, die Urſachen ſind, und als ihre Wirkung das Leben, in ſeiner unendlichen Komplikation und in zahlloſen Verſchiedenheiten der

Art, in den mannigfaltigen Geſtalten der Pflanzen- und Thier-Welt ſich darſtellt.

Hat nun aber bei dieſer mehr und mehr eintretenden Heterogeneität, Inkommenſurabilität und Unverſtändlichkeit des Verhältniſſes zwiſchen Urſach und Wirkung etwan auch die durch daſſelbe geſetzte *Nothwendigkeit* abgenommen? Keineswegs, nicht im Mindeſten. So nothwendig, wie die rollende Kugel die ruhende in Bewegung ſetzt, muß auch die Leidener Flaſche, bei Berührung mit der andern Hand, ſich entladen, — muß auch Arſenik jedes Lebende tödten, — muß auch das Samenkorn, welches, trocken aufbewahrt, Jahrhunderte lang keine Veränderung zeigte, ſobald es in den gehörigen Boden gebracht, dem Einfluß der Luft, des Lichtes, der Wärme, der Feuchtigkeit ausgeſetzt iſt, keimen, wachſen und ſich zum Baum entwickeln. Die Urſach iſt komplicirter, die Wirkung heterogener, aber die Nothwendigkeit, mit der ſie eintritt, nicht um ein Haarbreit geringer.

Bei dem Leben der Pflanze und dem vegetativen Leben des Thieres iſt der Reiz von der durch ihn hervorgerufenen organiſchen Funktion zwar in jeder Hinſicht höchſt verſchieden und beide ſind deutlich geſondert: jedoch ſind ſie noch nicht eigentlich *getrennt*; ſondern zwiſchen ihnen muß ein Kontakt, ſei er auch noch ſo fein und unſichtbar, vorhanden ſeyn. Die gänzliche Trennung tritt erſt ein beim animalen Leben, deſſen Aktionen durch Motive hervorgerufen werden, wodurch nun die Urſach, welche bisher mit der Wirkung noch immer materiell zuſammen hieng, ganz von ihr losgeriſſen daſteht, ganz andrer Natur, ein zunächſt Immaterielles, eine bloße Vorſtellung iſt. Im *Motiv* alſo, welches die Bewegung des Thieres hervorruft, hat jene Heterogeneität zwiſchen Urſach und Wirkung, die Sonderung beider von einander, die Inkommenſurabilität derſelben, die Immaterialität der Urſach und daher ihr ſcheinbares Zuwenigenthalten gegen die Wirkung, den höchſten Grad erreicht, und die Unbegreiflichkeit des Verhältniſſes zwiſchen beiden würde ſich zu einer abſoluten ſteigern, wenn wir, wie die übrigen

Kauſalverhältniſſe, auch dieſes bloß *von außen* kennten: ſo aber ergänzt hier eine Erkenntniß ganz andrer Art, eine *innere*, die äußere, und der Vorgang, welcher als Wirkung nach eingetretener Urſach hier Statt hat, iſt uns intim bekannt: wir bezeichnen ihn durch einen terminus ad hoc: Willen. Daß jedoch auch hier nicht, ſo wenig wie oben beim Reiz, das Kauſalverhältniß an *Nothwendigkeit* eingebüßt habe, ſprechen wir aus, ſobald wir es als *Kauſalverhältniß* erkennen und durch dieſe unſerm Verſtande weſentliche Form denken. Zudem finden wir die Motivation den zwei andern oben erörterten Geſtaltungen des Kauſalverhältniſſes völlig analog und nur als die höchſte Stufe, zu der dieſe ſich in ganz allmäligem Uebergange erheben. Auf den niedrigſten Stufen des thieriſchen Lebens iſt das *Motiv* noch dem *Reize* nahe verwandt: Zoophyten, Radiarien überhaupt, Akephalen unter den Mollusken, haben nur eine ſchwache Dämmerung von Bewußtſeyn, gerade ſo viel als nöthig iſt, ihre Nahrung oder Beute wahrzunehmen und ſie an ſich zu reißen, wenn ſie ſich darbietet, und allenfalls ihren Ort gegen einen günſtigeren zu vertauſchen: daher liegt, auf dieſen niedrigen Stufen, die Wirkung des Motivs uns noch ganz ſo deutlich, unmittelbar, entſchieden und unzweideutig vor, wie die des Reizes. Kleine Inſekten werden vom Schein des Lichtes bis in die Flamme gezogen: Fliegen ſetzen ſich der Eidechſe, die eben, vor ihren Augen, ihres Gleichen verſchlang, zutraulich auf den Kopf. Wer wird hier von Freiheit träumen? Bei den oberen, intelligenteren Thieren wird die Wirkung der Motive immer mittelbarer: nämlich das Motiv trennt ſich deutlicher von der Handlung, die es hervorruft; ſo daß man ſogar dieſe Verſchiedenheit der Entfernung zwiſchen Motiv und Handlung zum Maaßſtabe der Intelligenz der Thiere gebrauchen könnte. Beim Menſchen wird ſie unermeßlich. Hingegen auch bei den klügſten Thieren muß die Vorſtellung, die zum Motiv ihres Thuns wird, noch immer eine *anſchauliche* ſeyn: ſelbſt wo ſchon eine Wahl möglich wird, kann ſie nur zwiſchen dem anſchaulich

Gegenwärtigen Statt haben. Der Hund ſteht zaudernd zwiſchen dem Ruf ſeines Herrn und dem Anblick einer Hündin: das ſtärkere Motiv wird ſeine Bewegung beſtimmen: dann aber erfolgt ſie ſo nothwendig, wie eine mechaniſche Wirkung. Sehn wir doch auch bei dieſer einen aus dem Gleichgewicht gebrachten Körper eine Zeit lang abwechſelnd nach der einen und der andern Seite wanken, bis ſich entſcheidet, auf welcher ſein Schwerpunkt liegt, und er nach dieſer hinſtürzt. So lange nun die Motivation auf *anſchauliche* Vorſtellungen beſchränkt iſt, wird ihre Verwandtſchaft mit dem Reiz und der Urſach überhaupt, noch dadurch augenfällig, daß das Motiv, als wirkende Urſach, ein Reales, ein Gegenwärtiges ſeyn, ja durch Licht, Schall, Geruch, wenn auch ſehr mittelbar, doch noch phyſiſch auf die Sinne wirken muß. Zudem liegt hier dem Beobachter die Urſach ſo offen vor, wie die Wirkung: er ſieht das Motiv eintreten und das Thun des Thieres unausbleiblich erfolgen, ſo lange kein anderes eben ſo augenfälliges Motiv, oder Dreſſur entgegenwirkt. Den Zuſammenhang zwiſchen beiden zu bezweifeln iſt unmöglich. Daher wird es auch Niemanden einfallen, den Thieren ein **liberum arbitrium indifferentiae**, d. h. ein durch keine Urſache beſtimmtes Thun beizulegen.

Wo nun aber das Bewußtſeyn ein vernünftiges, alſo ein der nichtanſchauenden Erkenntniß, d. h. der Begriffe und Gedanken fähiges iſt, da werden die Motive von der Gegenwart und realen Umgebung ganz unabhängig und bleiben dadurch dem Zuſchauer verborgen. Denn ſie ſind jetzt bloße Gedanken, die der Menſch in ſeinem Kopfe herumträgt, deren Entſtehung jedoch außerhalb deſſelben, oft ſogar weit entfernt liegt, nämlich bald in der eigenen Erfahrung vergangener Jahre, bald in fremder Ueberlieferung durch Worte und Schrift, ſelbſt aus den fernſten Zeiten, jedoch ſo, daß ihr *Urſprung immer real und objektiv* iſt, wiewohl, durch die oft ſchwierige Kombination komplicirter äußerer Umſtände, viele Irrthümer und mittelſt der Ueberlieferung viele Täuſchungen, folglich auch viele Thorheiten unter den Motiven ſind. Hiezu kommt noch, daß der Menſch die Motive ſeines Thuns oft vor allen Andern verbirgt, bisweilen ſogar vor ſich ſelbſt, nämlich da, wo er ſich ſcheut zu erkennen, was eigentlich es iſt, das ihn bewegt, Dieſes oder Jenes zu thun. Inzwiſchen ſieht man ſein Thun erfolgen und ſucht durch Konjekturen die Motive zu ergründen, welche man dabei ſo feſt und zuverſichtlich vorausſetzt, wie die Urſache jeder Bewegung lebloſer Körper, die man hätte erfolgen ſehn; in der Ueberzeugung, daß das Eine wie das Andere ohne Urſach unmöglich iſt. Dem entſprechend bringt man auch umgekehrt, bei ſeinen eignen Plänen und Unternehmungen, die Wirkung der Motive auf die Menſchen mit einer Sicherheit in Anſchlag, welche der, womit man die mechaniſchen Wirkungen mechaniſcher Vorrichtungen berechnet, völlig gleich kommen würde, wenn man die individuellen Charaktere der hier zu behandelnden Menſchen, genau genug kennte. Dieſe Vorausſetzung befolgt Jeder, ſo lange er nach außen blickt, es mit Andern zu thun hat und praktiſche Zwecke verfolgt: denn zu dieſen iſt der menſchliche Verſtand beſtimmt. Aber verſucht er, die Sache theoretiſch und philoſophiſch zu beurtheilen, als wozu die menſchliche Intelligenz eigentlich nicht beſtimmt iſt, und macht nun ſich ſelbſt zum Gegenſtande der Beurtheilung; ſo läßt er ſich durch die eben geſchilderte immaterielle Beſchaffenheit abſtrakter, aus bloßen Gedanken beſtehender Motive, weil ſie an keine Gegenwart und Umgebung gebunden ſind und ihre Hinderniſſe ſelbſt wieder nur in bloßen Gedanken, als Gegenmotiven, finden, ſo weit irre leiten, daß er ihr Daſeyn, oder doch die Nothwendigkeit ihres Wirkens bezweifelt und meint, was gethan wird, könne eben ſo gut auch unterbleiben, der Wille entſcheide ſich von ſelbſt, ohne Urſach, und jeder ſeiner Akte wäre ein erſter Anfang einer unabſehbaren Reihe dadurch herbeigeführter Veränderungen. Dieſen Irthum unterſtützt nun ganz beſonders die falſche Auslegung jener im erſten Abſchnitt hinlänglich geprüften Ausſage des Selbſtbewußtſeyns „ich kann thun was ich will“; zumal wenn dieſe, wie zu jeder Zeit, auch bei Einwirkung mehrerer vors Erſte bloß ſollicitirender und einander ausſchließender Motive anklingt. Dieſes zuſammengenommen alſo iſt die Quelle der natürlichen Täuſchung, aus welcher der Irrthum erwächſt, in unſerm Selbſtbewußtſeyn liege die Gewißheit von einer Freiheit unſers Willens, in dem Sinne, daß er, allen Geſetzen des reinen Verſtandes und der Natur zuwider, ein ohne zureichende Gründe ſich Entſcheidendes ſei, deſſen Entſchlüſſe, unter gegebenen Umſtänden, bei einem und demſelben Menſchen, ſo oder auch entgegengeſetzt ausfallen könnten.

Um die Entſtehung dieſes für unſer Thema ſo wichtigen Irrthums ſpeciell und aufs deutlichſte zu erläutern und dadurch die im vorigen Abſchnitt angeſtellte Unterſuchung des Selbſtbewußtſeyns zu ergänzen, wollen wir uns einen Menſchen denken, der, etwan auf der Gaſſe ſtehend, zu ſich ſagte: „Es iſt 6 Uhr Abends, die Tagesarbeit iſt beendigt. Ich kann jetzt einen Spatziergang machen; oder ich kann in den Klub gehn; ich kann auch auf den Thurm ſteigen, die Sonne untergehn zu ſehn; ich kann auch ins Theater gehn; ich kann auch dieſen, oder aber jenen Freund beſuchen; ja, ich kann auch zum Thor hinauslaufen, in die weite Welt, und nie wieder kommen. Das Alles ſteht allein bei mir, ich habe völlige Freiheit dazu; thue jedoch davon jetzt nichts, ſondern gehe eben ſo freiwillig nach Hauſe, zu meiner Frau." Das iſt gerade ſo, als wenn das Waſſer ſpräche: „ich kann hohe Wellen ſchlagen, (ja! nämlich im Meer und Sturm) ich kann reißend hinabeilen, (ja! nämlich im Bette des Stroms), ich kann ſchäumend und ſprudelnd hinunterſtürzen, (ja! nämlich im Waſſerfall), ich kann frei als Strahl in die Luft ſteigen, (ja! nämlich im Springbrunnen), ich kann endlich gar verkochen und verſchwinden, (ja! bei 80° Wärme); thue jedoch von dem Allen jetzt nichts, ſondern bleibe freiwillig, ruhig und klar im ſpiegelnden Teiche." Wie das Waſſer jenes Alles nur dann kann, wann die beſtimmenden Urſachen zum Einen oder zum Andern eintreten; eben ſo kann jener Menſch was er zu können wähnt, nicht anders als unter derſelben Bedingung. Bis die Urſachen eintreten, iſt es ihm unmöglich: dann aber muß er es, ſo gut wie das Waſſer, ſobald es in die entſprechenden Umſtände verſetzt iſt. Sein Irrthum und überhaupt die Täuſchung, die aus dem falſch ausgelegten Selbſtbewußtſeyn hier entſteht, daß er jenes Alles jetzt gleich könne, beruht, genau betrachtet, darauf, daß ſeiner Phantaſie nur *ein* Bild zur Zeit gegenwärtig ſeyn kann und für den Augenblick Alles Andere ausſchließt. Stellt er nun das Motiv zu einer jener als möglich proponirten Handlungen ſich vor; ſo fühlt er ſogleich deſſen Wirkung auf ſeinen Willen, der dadurch ſollicitirt wird: dies heißt, in der Kunſtſprache, eine **Velleitas**. Nun meint er aber, er könne dieſe auch zu einer **Voluntas** erheben, d. h. die proponirte Handlung ausführen: allein dies iſt Täuſchung. Denn alsbald würde die Beſonnenheit eintreten und die nach andern Seiten ziehenden, oder die entgegenſtehenden Motive ihm in Erinnerung bringen: worauf er ſehn würde, daß es nicht zur That kommt. Bei einem ſolchen ſucceſſiven Vorſtellen verſchiedener einander ausſchließender Motive, unter ſteter Begleitung des innern „ich kann thun was ich will", dreht ſich gleichſam der Wille, wie eine Wetterfahne auf wohlgeſchmierter Angel und bei unſtätem Winde, ſofort nach jedem Motiv hin, welches die Einbildungskraft ihm vorhält, ſucceſſiv nach allen als möglich vorliegenden Motiven, und bei jedem denkt der Menſch, er könne es *wollen* und alſo die Fahne auf dieſem Punkte fixiren; welches bloße Täuſchung iſt. Denn ſein „ich kann dies wollen" iſt in Wahrheit hypothetiſch und führt den Beiſatz mit ſich „wenn ich nicht lieber jenes Andere wollte:" der hebt aber jenes Wollenkönnen auf. — Kehren wir zu jenem aufgeſtellten, um 6 Uhr deliberirenden Menſchen zurück und denken uns, er bemerke jetzt, daß ich hinter ihm ſtehe, über ihn philoſophire und ſeine Freiheit zu allen jenen ihm möglichen Handlungen abſtreite; ſo könnte es leicht geſchehn, daß er, um mich zu widerlegen, eine davon ausführte: dann wäre aber gerade mein Leugnen und deſſen Wirkung auf ſeinen Widerſpruchsgeiſt das ihn dazu nöthigende Motiv geweſen. Jedoch würde daſſelbe ihn nur zu einer oder der andern von den *leichteren* unter den oben angeführten

Handlungen bewegen können, z. B. ins Theater zu gehn; aber keineswegs zur zuletzt genannten, nämlich in die weite Welt zu laufen: dazu wäre dies Motiv viel zu ſchwach. — Eben ſo irrig meint Mancher, indem er ein geladenes Piſtol in der Hand hält, er könne ſich damit erſchießen. Dazu iſt das Wenigſte jenes mechaniſche Ausführungsmittel, die Hauptſache aber ein überaus ſtarkes und daher ſeltenes Motiv, welches die ungeheuere Kraft hat, die nöthig iſt, um die Luſt zum Leben, oder richtiger die Furcht vor dem Tode, zu überwiegen: erſt nachdem ein ſolches eingetreten, kann er ſich wirklich erſchießen, und muß es; es ſei denn daß ein noch ſtärkeres Gegenmotiv, wenn überhaupt ein ſolches möglich iſt, die That verhindere.

Es iſt durchaus weder Metapher noch Hyperbel, ſondern ganz trockene und buchſtäbliche Wahrheit, daß, ſo wenig eine Kugel auf dem Billiard in Bewegung gerathen kann, ehe ſie einen Stoß erhält, eben ſo wenig ein Menſch von ſeinem Stuhle aufſtehen kann, ehe ein Motiv ihn weg zieht oder treibt: dann aber iſt ſein Aufſtehn ſo nothwendig und unausbleiblich, wie das Rollen der Kugel nach dem Stoß. Wer etwan dergleichen behauptend, in einer Geſellſchaft hartnäckigen Widerſpruch erführe, würde am kürzeſten aus der Sache kommen, wenn er, durch einen Dritten, plötzlich mit lauter und ernſter Stimme rufen ließe: „das Gebälk ſtürzt ein!“ wodurch die Widerſprecher zu der Einſicht gelangen würden, daß ein Motiv eben ſo mächtig iſt, die Leute zum Hauſe hinaus zu werfen, wie die handfeſteſte mechaniſche Urſache.

Denn der Menſch iſt, wie alle Gegenſtände der Erfahrung, eine Erſcheinung in Zeit und Raum, und da das Geſetz der Kauſalität für dieſe alle **a priori** und folglich ausnahmslos gilt, muß auch er ihm unterworfen ſeyn. So ſagt es der reine Verſtand **a priori**, ſo beſtätigt es die durch die ganze Natur geführte Analogie, und ſo bezeugt es die Erfahrung jeden Augenblick, wenn man ſich nicht täuſchen läßt durch den Schein, der dadurch herbeigeführt wird, daß, indem die Naturweſen, ſich höher und höher ſteigernd, komplicirter werden, und ihre

Empfänglichkeit, von der bloß mechaniſchen, zur chemiſchen, elektriſchen, reizbaren, ſenſibeln, intellektuellen und endlich rationellen ſich erhebt und verfeinert, auch die Natur der einwirkenden Urſachen hiemit gleichen Schritt halten und auf jeder Stufe den Weſen, auf welche gewirkt werden ſoll, entſprechend ausfallen muß: daher dann auch die Urſachen immer weniger palpabel und materiell ſich darſtellen; ſo daß ſie zuletzt nicht mehr dem Auge ſichtbar, wohl aber dem Verſtande erreichbar ſind, der ſie, im einzelnen Fall, mit unerſchütterlicher Zuverſicht vorausſetzt und bei gehörigem Forſchen auch entdeckt. Denn hier ſind die wirkenden Urſachen geſteigert zu bloßen Gedanken, die mit andern Gedanken kämpfen, bis der mächtigſte von ihnen den Ausſchlag giebt und den Menſchen in Bewegung ſetzt: welches Alles in eben ſolcher Strenge des Kauſalzuſammenhanges vor ſich geht, wie wenn rein mechaniſche Urſachen, in komplicirter Verbindung einander entgegen wirken und der berechnete Erfolg unfehlbar eintritt. Den Augenſchein der Urſachloſigkeit, wegen Unſichtbarkeit der Urſache, haben die im Glaſe nach allen Richtungen umherhüpfenden, elektriſirten Korkkügelchen eben ſo ſehr wie die Bewegungen des Menſchen: das Urtheil aber kommt nicht dem Auge zu, ſondern dem Verſtande.

Und wenn man nun den Verſuch wagt, ein liberum arbitrium indifferentiae ſich vorſtellig zu machen; ſo wird man bald inne werden, daß dabei recht eigentlich der Verſtand ſtille ſteht: er hat keine Form ſo etwas zu denken; vielmehr iſt der Satz vom Grunde, das Princip durchgängiger Beſtimmung und Abhängigkeit der Erſcheinungen von einander, die allgemeinſte Form unſers Erkenntnißvermögens, die, nach Verſchiedenheit der Objekte deſſelben, auch ſelbſt verſchiedene Geſtalten annimmt. Hier aber ſollen wir etwas denken, das beſtimmt, ohne beſtimmt zu werden, das von nichts abhängt, aber von ihm das Andere, das ohne Nöthigung, folglich ohne Grund, jetzt A wirkt, während es eben ſo wohl B, oder C, oder D wirken könnte, und zwar ganz und gar könnte, unter denſelben

Umſtänden könnte, d. h. ohne daß jetzt in A etwas läge, was ihm einen Vorzug (denn der wäre Motivation, alſo Kauſalität) vor B, C, D ertheilte. Wir werden hier auf den gleich Anfangs aufgeſtellten Begriff des *abſolut Zufälligen* zurückgeführt. Ich wiederhole es: dabei ſteht ganz eigentlich der Verſtand ſtille, wenn man nur vermag ihn daran zu bringen.

Jetzt aber wollen wir uns auch daran erinnern, was überhaupt eine *Urſach* iſt: die vorhergehende Veränderung, welche die nachfolgende nothwendig macht. Keineswegs bringt irgend eine Urſach in der Welt ihre Wirkung ganz und gar hervor, oder macht ſie aus nichts. Vielmehr iſt allemal etwas da, worauf ſie wirkt, und ſie veranlaßt bloß zu dieſer Zeit, an dieſem Ort und an dieſem beſtimmten Weſen eine Veränderung, welche ſtets der Natur des Weſens gemäß iſt, zu der alſo die *Kraft* bereits in dieſem Weſen liegen mußte. Mithin entſpringt jede Wirkung aus zwei Faktoren, einem innern und einem äußern: nämlich aus der urſprünglichen Kraft deſſen, worauf gewirkt wird, und der beſtimmenden Urſache, welche jene nöthigt ſich jetzt hier zu äußern. Urſprüngliche Kraft ſetzt jede Kauſalität und jede Erklärung aus ihr voraus: daher eben letztere nie Alles erklärt, ſondern ſtets ein Unerklärliches übrig läßt. Dies ſehn wir in der geſammten Phyſik und Chemie: überall werden bei ihren Erklärungen die Naturkräfte vorausgeſetzt, die ſich in den Phänomenen äußern, und in der Zurückführung auf welche die ganze Erklärung beſteht. Eine Naturkraft ſelbſt iſt keiner Erklärung unterworfen, ſondern iſt das Princip aller Erklärung. Eben ſo iſt ſie ſelbſt auch keiner Kauſalität unterworfen; ſondern ſie iſt gerade das, was jeder Urſach die Kauſalität, d. h. die Fähigkeit zu wirken, verleiht. Sie ſelbſt iſt die gemeinſame Unterlage aller Wirkungen dieſer Art und in jeder derſelben gegenwärtig. So werden die Phänomene des Magnetismus auf Galvanismus und dieſer auf eine urſprüngliche Kraft, genannt Elektricität, zurückgeführt. Hiebei ſteht die Erklärung ſtille: ſie giebt bloß die Bedingungen an, unter denen eine ſolche Kraft ſich äußert, d. h. die Urſachen, welche ſie hervorrufen. Die Erklärungen der himmliſchen Mechanik ſetzen die Gravitation als Kraft voraus, vermöge welcher hier die einzelnen Urſachen, die den Gang der Weltkörper beſtimmen, wirken. Die Erklärungen der Chemie ſetzen die geheimen Kräfte voraus, welche ſich als Wahlverwandſchaften, nach gewiſſen ſtöchiometriſchen Verhältniſſen, äußern und auf denen alle die Wirkungen zuletzt beruhen, welche durch Urſachen, die man angiebt, hervorgerufen, pünktlich eintreten. Eben ſo ſetzen alle Erklärungen der Phyſiologie die Lebenskraft voraus, als welche auf ſpecifiſche, innere und äußere Reize beſtimmt reagirt. Und ſo iſt es durchgängig überall. Selbſt die Urſachen, mit denen die ſo faßliche Mechanik ſich beſchäftigt, wie Stoß und Druck, haben die Undurchdringlichkeit, Kohäſion, Starrheit, Härte, Trägheit, Schwere, Elaſticität zur Vorausſetzung, welche nicht weniger als die eben erwähnten unergründliche Naturkräfte ſind. Alſo überall beſtimmen die Urſachen nichts weiter, als das Wann und Wo der *Aeußerungen* urſprünglicher, unerklärlicher Kräfte, unter deren Vorausſetzung allein ſie Urſachen ſind, d. h. gewiße Wirkungen nothwendig herbeiführen.

Wie nun dies bei den Urſachen im engſten Sinne und bei den Reizen der Fall iſt, ſo nicht minder bei den *Motiven*; da ja die Motivation nicht im Weſentlichen von der Kauſalität verſchieden, ſondern nur eine Art derſelben, nämlich die durch das Medium der Erkenntniß hindurchgehende Kauſalität iſt. Auch hier alſo ruft die Urſache nur die Aeußerung einer nicht weiter auf Urſachen zurückzuführenden, alſo nicht weiter zu erklärenden Kraft hervor, welche Kraft, die hier *Wille* heißt, uns aber nicht bloß von außen, wie die andern Naturkräfte, ſondern, vermöge des Selbſtbewußtſeyns, auch von innen und unmittelbar bekannt iſt. Nur unter der Vorausſetzung, daß ein ſolcher Wille vorhanden und, im einzelnen Fall, daß er von beſtimmter Beſchaffenheit ſei, wirken die auf ihn gerichteten Urſachen, hier Motive genannt. Dieſe ſpeciell und individuell beſtimmte Beſchaffenheit des Willens, in jedem Menſchen, iſt was man deſſen *Charakter* nennt und zwar, weil er nicht a priori ſondern nur durch Erfahrung bekannt wird, *empiriſchen Charakter*. Er liegt allen Wirkungen, welche die Motive hervorrufen, ſo zum Grunde, wie die allgemeinen Naturkräfte den durch Urſachen im engſten Sinn hervorgerufenen Wirkungen und die Lebenskraft den Wirkungen der Reize. Und, wie die Naturkräfte, ſo iſt auch er urſprünglich, unveränderlich, unerklärlich. Bei den Thieren iſt er in jeder Species, beim Menſchen in jedem Individuo ein anderer. Nur in den alleroberſten, klügſten Thieren zeigt ſich ſchon einiger Individualcharakter, wiewohl mit durchaus überwiegendem Charakter der Species.

Der Charakter des Menſchen iſt: 1) individuell: er iſt in Jedem ein anderer. Zwar liegt der Charakter der Species allen zum Grunde, daher die Haupteigenſchaften ſich in jedem wiederfinden. Allein hier iſt ein ſo bedeutendes Mehr und Minder des Grades, eine ſolche Verſchiedenheit der Kombination und Modifikation der Eigenſchaften durch einander, daß man annehmen kann, der moraliſche Unterſchied der Charaktere komme dem der intellektuellen Fähigkeiten gleich, was viel ſagen will, und beide ſeien ohne Vergleich größer als die körperliche Verſchiedenheit zwiſchen Rieſe und Zwerg, Apollo und Therſites. Daher iſt die Wirkung desſelben Motivs auf verſchiedene Menſchen eine ganz verſchiedene; wie das Sonnenlicht Wachs weiß, aber Chlorſilber ſchwarz färbt, die Wärme Wachs erweicht, aber Thon verhärtet. Deshalb kann man aus Kenntniß des Motivs allein nicht die That vorherſagen, ſondern muß hiezu auch den Charakter genau kennen.

2) Der Charakter des Menſchen iſt *empiriſch*. Durch Erfahrung allein lernt man ihn kennen, nicht bloß an Andern, ſondern auch an ſich ſelbſt. Daher wird man oft, wie über Andere, ſo auch über ſich ſelbſt enttäuſcht, wenn man entdeckt, daß man dieſe oder jene Eigenſchaft, z. B. Gerechtigkeit, Uneigennützigkeit, Muth, nicht in dem Grade beſitzt, als man gütigſt vorausſetzte. Daher auch bleibt, bei einer vorliegenden ſchweren Wahl, unſer eigener Entſchluß, gleich einem fremden, uns ſelber ſo lange ein Geheimniß, bis jene entſchieden iſt:

bald glauben wir, daß ſie auf dieſe, bald daß ſie auf jene Seite fallen werde, je nachdem dieſes oder jenes Motiv dem Willen von der Erkenntniß näher vorgehalten wird und ſeine Kraft an ihm verſucht, wobei denn jenes „ich kann thun was ich will" den Schein der Willensfreiheit hervorbringt. Endlich macht das ſtärkere Motiv ſeine Gewalt über den Willen geltend, und die Wahl fällt oft anders aus, als wir Anfangs vermutheten. Daher endlich kann Keiner wiſſen, wie ein Anderer und auch nicht, wie er ſelbſt in irgend einer beſtimmten Lage handeln wird, ehe er darin geweſen: nur nach beſtandener Probe iſt er des Andern und erſt dann auch ſeiner ſelbſt gewiß. Dann aber iſt er es: erprobte Freunde, geprüfte Diener ſind ſicher. Wer ein Mal etwas gethan, wird es, vorkommenden Falls, wieder thun, im Guten wie im Böſen. Darum wird, wer großer, außerordentlicher Hülfe bedarf, ſich an den wenden, der Proben des Edelmuthes abgelegt hat: und wer einen Mörder dingen will, wird ſich unter den Leuten umſehn, die ſchon die Hände im Blut gehabt haben. — Die genaue Kenntniß ſeines eigenen empiriſchen Charakters giebt dem Menſchen das, was man erworbenen Charakter nennt: derjenige beſitzt ihn, der ſeine eigenen Eigenſchaften, gute wie ſchlechte, genau kennt und dadurch ſicher weiß, was er ſich zutrauen und zumuthen darf, was aber nicht. Er ſpielt ſeine eigene Rolle, die er zuvor, vermöge ſeines empiriſchen Charakters, nur naturaliſirte, jetzt kunſtmäßig und methodiſch, mit Feſtigkeit und Anſtand, ohne jemals, wie man ſagt, aus dem Charakter zu fallen, was ſtets beweiſt, daß Einer, im einzelnen Fall, ſich über ſich ſelbſt im Irrthum befand.

3) Der Charakter des Menſchen iſt konſtant: er bleibt derſelbe, das ganze Leben hindurch. Bloß in der Richtung und dem Stoff erfährt er die ſcheinbaren Modifikationen, welche Folge der Verſchiedenheit der Lebensalter und ihrer Bedürfniſſe ſind. Der Menſch ändert ſich nie: wie er in einem Fall gehandelt hat, ſo wird er, unter völlig gleichen Umſtänden (zu denen jedoch auch die richtige Kenntniß dieſer Um-

ſtände gehört) ſtets wieder handeln. Die Beſtätigung dieſer Wahrheit kann man aus der täglichen Erfahrung entnehmen: am frappanteſten aber erhält man ſie, wenn man einen Bekannten nach 20 bis 30 Jahren wiederfindet und ihn nun bald genau auf denſelben Streichen betrifft, wie ehemals. — Zwar wird Mancher dieſe Wahrheit mit Worten leugnen: er ſelbſt ſetzt ſie jedoch bei ſeinem Handeln voraus, indem er dem, den er ein Mal unredlich befunden, nie wieder traut, wohl aber ſich auf den verläßt, der ſich früher redlich bewieſen. Denn auf jener Wahrheit beruht die Möglichkeit aller Menſchenkenntniß und des feſten Vertrauens auf die Geprüften, Erprobten, Bewährten. Sogar wenn ein ſolches Zutrauen uns ein Mal getäuſcht hat, ſagen wir nie: „ſein Charakter hat ſich geändert," ſondern: „ich habe mich in ihm geirrt." — Auf ihr beruht es, daß, wenn wir den moraliſchen Werth einer Handlung beurtheilen wollen, wir vor Allem über ihr Motiv Gewißheit zu erlangen ſuchen, dann aber unſer Lob oder Tadel nicht das Motiv trifft, ſondern den Charakter, der ſich durch ein ſolches Motiv beſtimmen ließ, als den zweiten und allein dem Menſchen inhärirenden Faktor dieſer That. — Auf derſelben Wahrheit beruht es, daß die wahre Ehre, (nicht die ritterliche oder Narren-Ehre) ein Mal verloren, nie wieder herzuſtellen iſt, ſondern der Makel einer einzigen nichtswürdigen Handlung dem Menſchen auf immer anklebt, ihn, wie man ſagt, brandmarkt. — Auf ihr beruht es, daß, wenn bei wichtigen Staatshändeln, es ein Mal kommen kann, daß der Verrath gewollt, daher der Verräther geſucht, gebraucht und belohnt wird; dann, nach erreichtem Zweck, die Klugheit gebietet, ihn zu entfernen, weil die Umſtände veränderlich ſind und ſein Charakter unveränderlich. — Auf ihr beruht es, daß der größte Fehler eines dramatiſchen Dichters dieſer iſt, daß ſeine Charaktere nicht gehalten ſind, d. h. nicht, gleich den von groſſen Dichtern dargeſtellten, mit der Konſtanz und ſtrengen Konſequenz einer Naturkraft durchgeführt ſind. — Ja, auf derſelben Wahrheit beruht die Möglichkeit des Gewiſſens, ſofern dieſes oft noch im ſpäten Alter die Unthaten der Jugend uns vorhält, wie z. B. dem J. J. Rouſſeau, nach 40 Jahren, daß er die Magd Marion eines Diebſtahls beſchuldigt hatte, den er ſelbſt begangen. Dies iſt nur unter der Vorausſetzung möglich, daß der Charakter unverändert derſelbe geblieben: denn, im Gegentheil, werden die lächerlichſten Irrthümer, die gröbſte Unwiſſenheit, die wunderlichſten Thorheiten unſrer Jugend uns im Alter nicht beſchämen: denn das hat ſich geändert, die waren Sache der Erkenntniß, wir ſind davon zurückgekommen, haben ſie längſt abgelegt, wie unſre Jugendkleider. — Auf derſelben Wahrheit beruht es, daß ein Menſch, ſelbſt bei der deutlichſten Erkenntniß, ja Verabſcheuung ſeiner moraliſchen Fehler und Gebrechen, ja beim aufrichtigſten Vorſatz der Beſſerung, doch eigentlich ſich nicht beſſert, ſondern trotz ernſten Vorſätzen und redlichem Verſprechen, ſich bei erneuerter Gelegenheit doch wieder auf denſelben Pfaden wie zuvor, zu ſeiner eigenen Ueberraſchung, betreffen läßt. Bloß ſeine Erkenntniß läßt ſich berichtigen; daher er zu der Einſicht gelangen kann, daß dieſe oder jene Mittel, die er früher anwandte, nicht zu ſeinem Zwecke führen, oder mehr Nachtheil als Gewinn bringen: dann ändert er die Mittel, nicht die Zwecke. Hierauf beruht das Amerikaniſche Pönitenziarſyſtem: es unternimmt nicht, den Charakter, das Herz des Menſchen zu beſſern, wohl aber ihm den Kopf zurechtzuſetzen und ihm zu zeigen, daß er die Zwecke, denen er vermöge ſeines Charakters unwandelbar nachſtrebt, auf dem bisher gegangenen Wege der Unrechtlichkeit weit ſchwerer und mit viel größeren Mühſeligkeiten und Gefahren erreichen würde, als auf dem der Ehrlichkeit, Arbeit und Genügſamkeit. Ueberhaupt liegt allein in der Erkenntniß die Sphäre und der Bereich aller Beſſerung und Veredelung. Der Charakter iſt unveränderlich, die Motive wirken mit Nothwendigkeit: aber ſie haben durch die Erkenntniß hindurchzugehn, als welche das Medium der Motive iſt. Dieſe aber iſt der mannigfaltigſten Erweiterung, der immerwährenden Berichtigung in unzähligen Graden fähig: dahin arbeitet alle Erziehung. Die Ausbildung der Vernunft, durch Kenntniſſe und Einſichten jeder Art, iſt dadurch moraliſch wichtig, daß ſie Motiven, für welche ohne ſie der Menſch verſchloſſen bliebe, den Zugang öffnet. So lange er dieſe nicht verſtehn konnte, waren ſie für ſeinen Willen nicht vorhanden. Daher kann, unter gleichen äußern Umſtänden, die Lage eines Menſchen das zweite Mal doch in der That eine ganz andere ſeyn als das erſte: wenn er nämlich erſt in der Zwiſchenzeit fähig geworden iſt, jene Umſtände richtig und vollſtändig zu begreifen, und jetzt Motive auf ihn wirken, für die er früher unzugänglich war. In dieſem Sinn ſagten die Scholaſtiker ſehr richtig: causa finalis (Zweck, Motiv) non agit secundum suum esse reale, sed secundum suum esse cognitum. Weiter aber, als auf die Berichtigung der Erkenntniß erſtreckt ſich keine moraliſche Einwirkung, und das Unternehmen, die Charakterfehler eines Menſchen durch Reden und Moraliſiren aufheben und ſo ſeinen Charakter ſelbſt, ſeine eigentliche Moralität, umſchaffen zu wollen, iſt ganz gleich dem Vorhaben, Blei durch äußere Einwirkung in Gold zu verwandeln, oder eine Eiche durch ſorgfältige Pflege dahin zu bringen, daß ſie Aprikoſen trägt.

4) Der individuelle Charakter iſt angeboren: er iſt kein Werk der Kunſt, oder der dem Zufall unterworfenen Umſtände; ſondern das Werk der Natur ſelbſt. Er offenbart ſich ſchon im Kinde, zeigt dort im Kleinen, was er künftig im Großen ſeyn wird. Daher legen, bei der allergleicheſten Erziehung und Umgebung, zwei Kinder den grundverſchiedenſten Charakter aufs deutlichſte an den Tag: es iſt derſelbe, den ſie als Greiſe tragen werden. Er iſt ſogar, in manchen Grundzügen, erblich, aber nur vom Vater, die Intelligenz hingegen von der Mutter: beides iſt jedoch bedeutenden Modifikationen unterworfen, und kann ich hier nicht weiter darauf eingehn.

Aus dieſer Darlegung des Weſens des individuellen Charakters folgt allerdings, daß Tugenden und Laſter angeboren ſind. Dieſe Wahrheit mag manchem Vorurtheil und mancher Rockenphiloſophie, mit ihren ſogenannten praktiſchen Intereſſen,

d. h. ihren kleinen, engen Begriffen und beſchränkten Kinderſchulenanſichten, ungelegen kommen: ſie war aber ſchon die Ueberzeugung des Vaters der Moral, des Sokrates, der, laut Angabe des Ariſtoteles (Eth. magna, I., 9) behauptete: ὀυκ ἐφ' ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδαίους εἶναι ἢ φαύλους, κ. τ. λ. Was Ariſtoteles hier dagegen erinnert, iſt offenbar ſchlecht: auch theilt er ſelbſt jene Meinung des Sokrates und ſpricht ſie auf das deutlichſte aus, in der Eth. Nicom. VI., 13. „Πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως· καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τἆλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς.“ Und wenn man die ſämmtlichen Tugenden und Laſter in dem Buche des Ariſtoteles de virtutibus et vitiis, wo ſie zu kurzer Ueberſicht zuſammengeſtellt ſind, überſchaut; ſo wird man finden, daß ſie ſämmtlich, an wirklichen Menſchen, ſich nur denken laſſen als angeborene Eigenſchaften und nur als ſolche ächt wären: hingegen aus der Reflexion hervorgegangen und willkürlich angenommen, würden ſie eigentlich auf eine Art Verſtellung hinauslaufen, unächt ſeyn, daher auch auf ihren Fortbeſtand und ihre Bewährung, im Drange der Umſtände, dann durchaus nicht zu rechnen ſeyn würde. Und auch wenn man die beim Ariſtoteles und allen Alten fehlende Chriſtliche Tugend der Liebe, caritas, hinzufügt; ſo verhält es ſich mit ihr nicht anders. Wie ſollte auch die unermüdliche Güte des einen Menſchen und die unverbeſſerliche tief wurzelnde Bosheit des andern, der Charakter der Antonine, des Hadrian, des Titus einerſeits, und der des Kaligula, Nero, Domitian andrerſeits, von auſſen angeflogen, das Werk zufälliger Umſtände, oder bloßer Erkenntniß und Belehrung ſeyn! hatte doch gerade Nero den Seneka zum Erzieher. — Vielmehr liegt im angeborenen Charakter, dieſem eigentlichen Kern des ganzen Menſchen, der Keim aller ſeiner Tugenden und Laſter. Dieſe dem unbefangenen Menſchen natürliche Ueberzeugung hat auch die Hand des Vellejus Paterkulus geführt, als er (II., 35) über den Kato folgendes niederſchrieb: homo virtuti consimillimus, et per omnia genio diis quam hominibus propior: qui nunquam recte fecit, ut facere videretur, sed quia *aliter facere non poterat.* *)

Woraus hingegen, unter der Annahme der Willensfreiheit, Tugend und Laſter, oder überhaupt die Thatſache, daß zwei gleich erzogene Menſchen, unter völlig gleichen Umſtänden und Anläſſen, ganz verſchieden, ja entgegengeſetzt handeln, eigentlich entſpringen ſoll, iſt ſchlechterdings nicht abzuſehn. Die thatſächliche urſprüngliche Grundverſchiedenheit der Charaktere iſt unvereinbar mit der Annahme einer ſolchen Willensfreiheit, die darin beſteht, daß jedem Menſchen entgegengeſetzte Handlungen gleich möglich ſeyn ſollen. Denn da muß ſein Charakter von Hauſe aus eine tabula rasa ſeyn, wie nach Locke der Intellekt, und darf keine angeborene Neigung nach einer oder der andern Seite haben, weil dieſe eben ſchon das vollkommene Gleichgewicht, welches man im libero arbitrio indifferentiæ denkt, aufheben würde. Im Subjektiven kann alſo, unter jener Annahme, der Grund der in Betrachtung genommenen Verſchiedenheit der Handlungsweiſe verſchiedener Menſchen nicht liegen; aber noch weniger im Objektiven: denn alsdann wären es ja die Objekte, welche das Handeln beſtimmten, und die verlangte Freiheit gienge ganz und gar verloren. Da bliebe allenfalls nur noch der Ausweg übrig, den Urſprung jener thatſächlichen großen Verſchiedenheit der Handlungsweiſen in die Mitte zwiſchen Subjekt und Objekt zu verlegen, nämlich ſie entſtehn zu laſſen aus der verſchiedenen

---

*) Dieſe Stelle wird allmälig zu einem regulären Armaturſtück im Zeughauſe der Determiniſten, welche Ehre der gute alte Hiſtoriker, vor 1800 Jahren, ſich gewiß nicht träumen ließ. Zuerſt hat ſie Hobbes gelobt, nach ihm Prieſtley. Dann hat ſie Hr. v. Schelling in ſeiner Abhandlung über die Freiheit S. 478. in einer zu ſeinen Zwecken etwas verfälſchten Ueberſetzung wiedergegeben, weshalb er auch den Vellejus Paterkulus nicht namentlich anführt, ſondern, ſo klug als vornehm, ſagt „ein Alter.“ Endlich habe auch ich nicht ermangeln wollen, ſie beizubringen, da ſie wirklich zur Sache iſt.

Art, wie das Objektive vom Subjektiven aufgefaßt, d. h. wie es von verſchiedenen Menſchen erkannt würde. Dann liefe aber Alles auf richtige oder falſche Erkenntniß der vorliegenden Umſtände zurück, wodurch der moraliſche Unterſchied der Handlungsweiſen zu einer bloßen Verſchiedenheit der Richtigkeit des Urtheils umgeſtaltet und die Moral in Logik verwandelt würde. Verſuchten nun die Anhänger der Willensfreiheit zuletzt noch ſich aus jenem ſchlimmen Dilemma dadurch zu retten, daß ſie ſagten: angeborene Verſchiedenheit der Charaktere gebe es zwar nicht, aber es entſtände eine dergleichen Verſchiedenheit aus äußeren Umſtänden, Eindrücken, Erfahrungen, Beiſpiel, Lehren u. ſ. w., und wenn auf dieſe Weiſe ein Mal der Charakter zu Stande gekommen wäre; ſo erklärte ſich aus ihm nachher die Verſchiedenheit des Handelns: ſo iſt darauf zu ſagen, erſtlich daß demnach der Charakter ſich ſehr ſpät einſtellen würde (während er thatſächlich ſchon in Kindern zu erkennen iſt) und die meiſten Menſchen ſterben würden, ehe ſie einen Charakter erlangt hätten; zweitens aber, daß alle jene äußern Umſtände, deren Werk der Charakter ſeyn ſollte, ganz außer unſerer Macht liegen und vom Zufall (oder wenn man will, von der Vorſehung) ſo oder anders herbeigeführt würden, wenn nun alſo aus dieſen der Charakter und aus dieſem wieder die Verſchiedenheit des Handelns entſpränge; ſo würde alle moraliſche Verantwortlichkeit für dieſe letztere ganz und gar wegfallen, da ſie offenbar zuletzt das Werk des Zufalls oder der Vorſehung wäre. So ſehn wir alſo, unter der Annahme der Willensfreiheit, den Urſprung der Verſchiedenheit der Handlungsweiſen und damit der Tugend oder des Laſters, nebſt der Verantwortlichkeit, ohne allen Anhalt ſchweben, und nirgends ein Plätzchen finden, Wurzel darauf zu ſchlagen. Hieraus aber ergiebt ſich, daß jene Annahme, ſo ſehr ſie auch, auf den erſten Blick, dem rohen Verſtande zuſagt, doch im Grunde eben ſo ſehr mit unſern moraliſchen Ueberzeugungen im Widerſpruch ſteht, als, wie genugſam gezeigt, mit der oberſten Grundregel unſers Verſtandes.

Die Nothwendigkeit, mit der, wie ich oben ausführlich dargethan habe, die Motive, wie alle Urſachen überhaupt, wirken, iſt keine vorausſetzungsloſe. Jetzt haben wir ihre Vorausſetzung, den Grund und Boden worauf ſie fußt, kennen gelernt: es iſt der angeborene, *individuelle Charakter*. Wie jede Wirkung in der unbelebten Natur ein nothwendiges Produkt zweier Faktoren iſt, nämlich der hier ſich äußernden allgemeinen *Naturkraft* und der dieſe Aeußerung hier hervorrufenden einzelnen *Urſache*; gerade ſo iſt jede That eines Menſchen das nothwendige Produkt ſeines *Charakters* und des eingetretenen *Motivs*. Sind dieſe Beiden gegeben; ſo erfolgt ſie unausbleiblich. Damit eine andere entſtände, müßte entweder ein anderes Motiv oder ein anderer Charakter geſetzt werden. Auch würde jede That ſich mit Sicherheit vorherſagen, ja berechnen laſſen; wenn nicht theils der Charakter ſehr ſchwer zu erforſchen, theils auch das Motiv oft verborgen und ſtets der Gegenwirkung anderer Motive, die allein in der Gedankenſphäre des Menſchen, Andern unzugänglich, liegen, bloßgeſtellt wäre. Durch den angeborenen Charakter des Menſchen ſind ſchon die Zwecke überhaupt, welchen er unabänderlich nachſtrebt, im Weſentlichen beſtimmt: die Mittel, welche er dazu ergreift, werden beſtimmt theils durch die äußern Umſtände, theils durch ſeine Auffaſſung derſelben, deren Richtigkeit wieder von ſeinem Verſtande und deſſen Bildung abhängt. Als Endreſultat von dem Allen erfolgen nun ſeine einzelnen Thaten, mithin die ganze Rolle, welche er in der Welt zu ſpielen hat.

Jene Vorausſetzung alſo, auf der überhaupt die Nothwendigkeit der Wirkungen aller Urſachen beruht, iſt das innere Weſen jedes Dinges, ſei daſſelbe nun bloß eine in dieſem ſich äußernde allgemeine Naturkraft, oder ſei es Lebenskraft, oder ſei es Wille: immer wird jegliches Weſen, welcher Art es auch ſei, auf Anlaß der einwirkenden Urſachen, ſeiner eigenthümlichen Natur gemäß reagiren. Dieſes Geſetz, dem alle Dinge der Welt, ohne Ausnahme, unterworfen ſind, drückten die

Scholaſtiker aus in der Formel **operari sequitur esse.** Demſelben zufolge prüft der Chemiker die Körper durch Reagenzien und der Menſch den Menſchen durch die Proben, auf welche er ihn ſtellt. In allen Fällen werden die äußern Urſachen mit Nothwendigkeit hervorrufen, was in dem Weſen ſteckt: denn dieſes kann nicht anders reagiren, als nach dem wie es iſt.

Hier iſt daran zu erinnern, daß jede **Existentia** eine **Essentia** vorausſetzt: d. h. jedes Seiende muß eben auch Etwas ſeyn, ein beſtimmtes Weſen haben. Es kann nicht daſeyn und dabei doch nichts ſeyn, nämlich ſo etwas wie das **Ens metaphysicum**, d. h. ein Ding welches iſt und weiter nichts als iſt, ohne alle Beſtimmungen und Eigenſchaften und folglich ohne die aus dieſen fließende entſchiedene Wirkungsart. Vielmehr ſetzt eine jede **Existentia** ſchlechterdings eine **Essentia** voraus: d. h. jedes Seiende muß eine ihm weſentliche, eigenthümliche Natur haben, vermöge welcher es iſt was es iſt, die es ſtets behauptet, deren Aeußerungen von den Urſachen mit Nothwendigkeit hervorgerufen werden; während hingegen dieſe Natur ſelbſt keineswegs das Werk jener Urſachen, noch durch dieſelben modifikabel iſt. Alles dieſes aber gilt vom Menſchen und ſeinem Willen eben ſo ſehr, wie von allen übrigen Weſen in der Natur. Auch er hat zur **Existentia** eine **Essentia**, d. h. grundweſentliche Eigenſchaften, die eben ſeinen Charakter ausmachen und nur der Veranlaſſung von außen bedürfen, um hervorzutreten. Folglich zu erwarten, daß ein Menſch, bei gleichem Anlaß, ein Mal ſo, ein ander Mal aber ganz anders handeln werde, wäre wie wenn man erwarten wollte, daß derſelbe Baum, der dieſen Sommer Kirſchen trug, im nächſten Birnen tragen werde. Die Willensfreiheit bedeutet, genau betrachtet, eine **Existentia** ohne **Essentia**; welches heißt, daß etwas ſei und dabei doch Nichts ſei, welches wiederum heißt, nicht ſei, alſo ein Widerſpruch iſt.

Der Einſicht hierin, wie auch in die a priori gewiſſe und daher ausnahmsloſe Gültigkeit des Geſetzes der Kauſalität, iſt es zuzuſchreiben, daß alle wirklich tiefen Denker aller Zeiten, ſo verſchieden auch ihre ſonſtigen Anſichten ſeyn mochten, darin übereinſtimmten, daß ſie die Nothwendigkeit der Willensakte bei eintretenden Motiven behaupteten und das liberum arbitrium verwarfen. Ja, ſie haben, eben weil die unberechenbar große Majorität der zum Denken unfähigen und dem Scheine und Vorurtheil Preis gegebenen Menge dieſer Wahrheit allezeit hartnäckig widerſtrebte, ſie auf die Spitze geſtellt, um ſie in den entſchiedenſten, ja übermüthigſten Ausdrücken zu behaupten. Der bekannteſte von dieſen iſt der Eſel des Buridan, nach welchem man jedoch, ſeit ungefähr hundert Jahren, in den von Buridan noch vorhandenen Schriften vergeblich ſucht. Ich ſelbſt beſitze eine augenſcheinlich noch im fünfzehnten Jahrhundert gedruckte Ausgabe ſeiner **Sophismata**, ohne Druckort, noch Jahreszahl, noch Seitenzahl, in der ich oft vergeblich danach geſucht habe, obgleich faſt auf jeder Seite Eſel als Beiſpiele vorkommen. Baile, deſſen Artikel Buridan die Grundlage alles ſeitdem darüber Geſchriebenen iſt, ſagt ſehr unrichtig, daß man nur von dem einen Sophisma Buridans wiſſe; da ich einen ganzen Quartanten Sophismata von ihm habe. Auch hätte Baile, da er die Sache ſo ausführlich behandelt, wiſſen ſollen, was jedoch auch ſeitdem nicht bemerkt zu ſeyn ſcheint, daß jenes Beiſpiel, welches gewiſſermaaßen zum Symbol oder Typus der großen hier von mir verfochtenen Wahrheit geworden iſt, weit älter iſt als Buridan. Es findet ſich im Dante, der das ganze Wiſſen ſeiner Zeit inne hatte, vor Buridan lebte und nicht von Eſeln, ſondern von Menſchen redet, mit folgenden Worten, die das vierte Buch ſeines **Paradiso** eröffnen:

> Intra duo cibi, distanti e moventi
> D'un modo, prima si morria di fame,
> Che liber' uomo l'un recasse a' denti *).

---

*) Inter duos cibos aeque remotos unoque modo motos constitutus, homo prius fame periret, quam ut, absoluta libertate usus, unum eorum dentibus admoveret.

Ja, es findet ſich ſchon im Ariſtoteles, de coelo II., 13, mit dieſen Worten: καὶ ὁ λόγος τοῦ πεινῶντος καὶ διψῶντος σφόδρα μὲν, ὁμοίως δὲ, καὶ τῶν ἐδωδίμων καὶ ποτῶν ἴσον ἀπέχοντος, καὶ γὰρ τοῦτον ἠρεμεῖν ἀναγκαῖον. Buridan, der aus dieſen Quellen das Beiſpiel überkommen hatte, vertauſchte den Menſchen gegen einen Eſel, bloß weil es die Gewohnheit dieſes dürftigen Scholaſtikers iſt, zu ſeinen Beiſpielen entweder Sokrates und Plato oder asinum zu nehmen.

Die Frage nach der Willensfreiheit iſt wirklich ein Probierſtein, an welchem man die tief denkenden Geiſter von den oberflächlichen unterſcheiden kann, oder ein Gränzſtein, wo beide aus einander gehn, indem die erſteren ſämmtlich das nothwendige Erfolgen der Handlung bei gegebenem Charakter und Motiv behaupten, die letzteren hingegen, mit dem großen Haufen, der Willensfreiheit anhängen. Sodann giebt es noch einen Mittelſchlag, welcher, ſich verlegen fühlend, hin und her lavirt, ſich und Andern den Zielpunkt verrückt, ſich hinter Worte und Phraſen flüchtet, oder die Frage ſo lange dreht und verdreht, bis man nicht mehr weiß, worauf ſie hinauslief. So hat es ſchon Leibnitz gemacht, der viel mehr Mathematiker und Polyhiſtor als Philoſoph war. Aber um ſolche Hin- und Her-Redner zur Sache zu bringen, muß man ihnen die Frage folgendermaaßen ſtellen und nicht davon abgehn:

1) Sind einem gegebenen Menſchen, unter gegebenen Umſtänden, zwei Handlungen möglich, oder nur eine? — Antwort aller Tiefdenkenden: Nur Eine.

2) Konnte der zurückgelegte Lebenslauf eines gegebenen Menſchen, — angeſehn, daß einerſeits ſein Charakter unveränderlich feſtſteht und andrerſeits die Umſtände, deren Einwirkung er zu erfahren hatte, durchweg und bis auf das Kleinſte herab von äußern Urſachen, die ſtets mit ſtrenger Nothwendigkeit eintreten, und deren aus lauter eben ſo nothwendigen Gliedern beſtehende Kette ins Unendliche hinausläuft, nothwendig beſtimmt wurden, — irgend worin, auch nur im Geringſten, in irgend einem Vorgang, einer Scene, anders ausfallen, als

er ausgefallen iſt? — Nein! iſt die konſequente und richtige Antwort.

Die Folgerung aus beiden Sätzen iſt: *Alles was geſchieht, vom Größten bis zum Kleinſten, geſchieht nothwendig.*

Wer bei dieſen Sätzen erſchrickt, hat noch Einiges zu lernen und Anderes zu verlernen: danach aber wird er erkennen, daß ſie die ergiebigſte Quelle des Troſtes und der Beruhigung ſind. — Unſre Thaten ſind allerdings kein erſter Anfang, daher in ihnen nichts wirklich Neues zum Daſeyn gelangt: ſondern *durch das was wir thun, erfahren wir bloß was wir ſind.*

Auf der, wenn auch nicht deutlich erkannten, doch gefühlten Ueberzeugung von der ſtrengen Nothwendigkeit alles Geſchehenden beruht auch die bei den Alten ſo feſt ſtehende Anſicht vom **Fatum**, der εἱμαρμένη, wie auch der Fatalismus der Mohammedaner, ſogar auch der überall unvertilgbare Glaube an **Omina**, weil eben ſelbſt der kleinſte Zufall nothwendig eintritt und alle Begebenheiten, ſo zu ſagen, mit einander Tempo halten, mithin Alles in Allem wiederklingt. Endlich hängt ſogar dies damit zuſammen, daß, wer ohne die leiſeſte Abſicht und ganz zufällig einen Andern verſtümmelt oder getödtet hat, dieſes **Piaculum** ſein ganzes Leben hindurch betrauert, mit einem Gefühl, welches dem der Schuld verwandt ſcheint, und auch von Andern, als **persona piacularis**, (Unglücksmenſch) eine eigene Art von Diskredit erfährt. Ja ſogar auf die Chriſtliche Lehre von der Gnadenwahl iſt die gefühlte Ueberzeugung von der Unveränderlichkeit des Charakters und der Nothwendigkeit ſeiner Aeußerungen wohl nicht ohne Einfluß geweſen. — Endlich will ich noch folgende ganz beiläufige Bemerkung hier nicht unterdrücken, die Jeder, je nachdem er über gewiſſe Dinge denkt, beliebig ſtehn oder fallen laſſen mag. Wenn wir die ſtrenge Nothwendigkeit alles Geſchehenden, vermöge einer alle Vorgänge ohne Unterſchied verknüpfenden Kauſalkette nicht annehmen, ſondern dieſe letztere an unzähligen

Stellen durch eine abſolute Freiheit unterbrochen werden laſſen; ſo wird alles Vorherſehn des Zukünftigen, im Traume, im hellſehenden Somnambulismus und im zweiten Geſicht (second sight), ſelbſt objektiv, folglich abſolut unmöglich, mithin undenkbar; weil es dann gar keine objektiv wirkliche Zukunft giebt, die auch nur möglicherweiſe vorhergeſehn werden könnte: ſtatt daß wir jetzt doch nur die ſubjektiven Bedingungen hiezu, alſo die ſubjektive Möglichkeit, bezweifeln. Und ſelbſt dieſer Zweifel fängt an, nach ſo vielen, von ſo verſchiedenen Seiten kommenden Zeugniſſen, ſchwer zu werden.

IV.

Vorgänger.

Zum Beleg der obigen Behauptung über das Urtheil aller tiefen Denker hinſichtlich unſers Problems, will ich von den großen Männern, welche ſich in dieſem Sinne ausgeſprochen haben, einige in Erinnerung bringen.

Zuvörderſt, um diejenigen zu beruhigen, welche etwan glauben könnten, daß Religionsgründe der von mir verfochtenen Wahrheit entgegenſtänden, nenne ich Luthern, welcher in einem eigens dazu geſchriebenen Buche, de servo arbitrio, mit ſeiner ganzen Heftigkeit die Willensfreiheit beſtreitet. Ein Paar Stellen daraus reichen hin, ſeine Meinung zu charakteriſiren, die er natürlich nicht mit philoſophiſchen, ſondern mit theologiſchen Gründen unterſtützt. Ich citire ſie nach der Ausgabe von Seb. Schmidt Straßb. 1707. — Daſelbſt S. 145 heißt es: Quare simul in omnium cordibus scriptum invenitur, liberum arbitrium nihil esse; licet obscuretur tot disputationibus contrariis et tanta tot virorum auctoritate. — S. 214. Hoc loco admonitos velim liberi arbitrii tutores, ut sciant, sese esse abnegatores Christi, dum asserunt liberum arbitrium. — S. 220. Contra liberum arbitrium pugnabunt Scripturae testimonia, quotquot de Christo loquuntur. At ea sunt innumerabilia, imo tota Scriptura. Ideo, si Scriptura judice causam agimus, omnibus modis vicero, ut ne jota unum aut apex sit reliquus, qui non damnet dogma liberi arbitrii. —

Jetzt zu den Philoſophen. Die Alten ſind hier nicht ernſtlich in Betracht zu ziehn, da ihre Philoſophie, gleichſam noch im Stande der Unſchuld, die zwei tiefſten und bedenklichſten

Probleme der neuern Philoſophie noch nicht zum deutlichen Bewußtſeyn gebracht hatte, nämlich die Frage nach der Freiheit des Willens und die nach der Realität der Auſſenwelt, oder dem Verhältniß des Idealen zum Realen. Wie weit übrigens das Problem von der Freiheit des Willens den Alten klar geworden, kann man ziemlich erſehen aus des Ariſtoteles Ethica Nicom. III, c. 1 — 8, wo man finden wird, daß ſein Denken darüber im Weſentlichen bloß die phyſiſche und die intellektuelle Freiheit betrifft, daher er ſtets nur von ἑκουσιον και ἀκουσιον redet, willkürlich und frei als einerlei nehmend. Das ſehr viel ſchwerere Problem der moraliſchen Freiheit hat ſich ihm noch nicht dargeſtellt, obgleich allerdings bisweilen ſeine Gedanken bis dahin reichen, beſonders Nicom. II, 2 und III, 7, wo er aber in den Fehler verfällt, den Charakter aus den Thaten abzuleiten, ſtatt umgekehrt. Ebenſo kritiſirt er ſehr fälſchlich die oben von mir angeführte Ueberzeugung des Sokrates: an andern Stellen aber hat er dieſe wieder zu der ſeinigen gemacht, z. B. Nicom. X, 10. τὸ μὲν οὖν τῆς φυσεως δῆλον ὡς οὐκ ἐφ' ἡμῖν ὑπάρχει, αλλὰ διά τινας θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτυχέσιν ὑπάρχει. — Mox: Δεῖ δὴ τὸ ἦθος προϋπάρχειν πως οἰκεῖον τῆς αρετῆς, στέργον τὸ καλὸν καὶ δυσχεραῖνον το αἰσχρόν: welches mit der oben von mir beigebrachten Stelle ſtimmt, wie auch mit Eth. magna I, 11. Οὐκ ἔσται ὁ προαιρούμενος εἶναι σπουδαιότατος, ἂν μὴ καὶ ἡ φύσις ὑπάρξῃ, βελτίων μέντοι ἔσται. In gleichem Sinn behandelt Ariſtoteles die Frage nach der Willensfreiheit in der Ethica magna, I, 10 — 19 und Ethica Eudemia II, 6 — 10, wo er dem eigentlichen Problem noch etwas näher kommt: doch iſt alles ſchwankend und oberflächlich. Es iſt überall ſeine Methode, nicht direkt auf die Sachen einzugehn, analytiſch verfahrend; ſondern, ſynthetiſch, aus äuſſern Merkmalen Schlüſſe zu ziehn. Das führt leicht irre und, bei tiefern Problemen, nie zum Ziele. Hier nun bleibt er vor dem vermeintlichen Gegenſatz zwiſchen dem Nothwendigen und dem Willkürlichen, ἀναγκαιον και ἑκουσιον, ſtehn, wie vor einer

Mauer: über dieſe hinaus aber liegt erſt die Einſicht, daß das Willkürliche gerade als ſolches nothwendig iſt, vermöge des Motivs, ohne welches ein Willensakt ſo wenig wie ohne ein wollendes Subjekt möglich iſt, und welches Motiv eine Urſache iſt, ſo gut wie die mechaniſche, von der es nur im Unweſentlichen ſich unterſcheidet: ſagt er doch ſelbſt (**Eth. Eudem. II, 10.**) ἡ γὰρ οὗ ἕνεκα μία τῶν αἰτίων ἐστίν. Daher iſt eben jener Gegenſatz zwiſchen dem Willkürlichen und Nothwendigen ein grundfalſcher; wenn es gleich vielen angeblichen Philoſophen noch heute eben ſo geht wie dem Ariſtoteles.

Die älteſte mir bekannte, deutliche Erkenntniß unſers Problems zeigt ſich bei Klemens Alexandrinus, indem er (**Strom. I, §. 17.**) ſagt: ʼυτε δε οἱ ἐπαινοι, οὔτε οἱ ψογοι, οὐϑ' ἁι τιμαι, 'υϑ' ἁι κολασεις, δικαιαι, μη της ψυχης ἐχυσης την ἐξυσιαν της ὁρμης και ἀφορμης, ἀλλ' ἀκουσιυ της κακιας ὐσης: — dann, nach einem ſich auf früher Geſagtes beziehenden Zwiſchenſatz: ἱν' ὁτι μαλιστα ὁ ϑεος μεν ἡμιν κακιας ἀναιτιος. Dieſer höchſt beachtenswerthe Nachſatz zeigt, in welchem Sinn die Kirche ſogleich das Problem faßte, und welche Entſcheidung ſie, als ihrem Intereſſe gemäß, ſofort anticipirte.

Aber das völlig entwickelte Bewußtſeyn unſers Problems finden wir zuerſt beim Kirchenvater Auguſtinus, der deshalb, obwohl weit mehr Theolog als Philoſoph, hier in Betracht kommt. Sogleich jedoch ſehn wir ihn durch daſſelbe in merkliche Verlegenheit und unſicheres Schwanken verſetzt, welches ihn bis zu Inkonſequenzen und Widerſprüchen führt, in ſeinen 3 Büchern **de libero arbitrio**. Einerſeits will er nicht, wie Pelagius, der Freiheit des Willens ſo viel einräumen, daß dadurch die Erbſünde, die Nothwendigkeit der Erlöſung und die freie Gnadenwahl aufgehoben würde, mithin der Menſch durch eigene Kräfte gerecht und der Seeligkeit würdig werden könnte. Er giebt ſogar in dem **Argumento in libros de lib. arb. ex Lib. I, c. 9 Retractationum desumto** zu verſtehn, daß er für dieſe Seite des Kontrovers, (die Luther ſpäter ſo heftig verfocht) noch mehr geſagt haben würde, wenn jene Bücher nicht vor dem Auftreten des Pelagius geſchrieben wären, gegen deſſen Meinung er alsdann das Buch de natura et gratia abfaßte. Inzwiſchen ſagt er ſchon de lib. arb. III, 18. Nunc autem homo non est bonus, nec habet in potestate, ut bonus sit, sive non videndo qualis esse debeat, sive videndo et non volendo esse, qualem debere esse se videt. — Mox: vel ignorando non habet liberum arbitrium voluntatis ad eligendum quid recte faciat; vel resistente carnali consuetudine, quæ violentia mortalis successionis quodammodo naturaliter inolevit, videat quid recte faciendum sit et velit, nec possit implere: und im erwähnten Argumento: Voluntas ergo ipsa, nisi gratia Dei liberatur a servitute. qua facta est serva peccati, et, ut vitia superet, adjuvetur, recte pieque vivi non potest a mortalibus.

Andrerſeits jedoch bewogen ihn folgende drei Gründe die Freiheit des Willens zu vertheidigen:

1) Seine Oppoſition gegen die Manichäer, gegen welche ausdrücklich die Bücher de lib. arb. gerichtet ſind, weil ſie den freien Willen leugneten und eine andere Urquelle des Böſen, wie des Uebels, annahmen. Auf ſie ſpielt er ſchon im letzten Kapitel des Buches de animæ quantitate an: datum est animæ liberum arbitrium, quod qui nugatoriis ratiocinationibus labefactare conantur. usque adeo coeci sunt.ut caet:

2) Die natürliche von mir aufgedeckte Täuſchung, vermöge deren das „ich kann thun was ich will“ für die Freiheit des Willens angeſehn und „willkürlich“ als ſofort identiſch mit „frei“ genommen wird: de lib. arb. I, 12. Quid enim tam in voluntate, quam ipsa voluntas, situm est?

3) Die Nothwendigkeit, die moraliſche Verantwortlichkeit des Menſchen mit der Gerechtigkeit Gottes in Einklang zu bringen. Nämlich dem Scharfſinn des Auguſtinus iſt eine höchſt ernſtliche Bedenklichkeit nicht entgangen, deren Beſeitigung ſo ſchwierig iſt, daß, ſoviel mir bekannt, alle ſpäteren Philoſo-

phen, mit Ausnahme zweier, die ich anführen werde, ſie lieber fein leiſe umſchlichen haben, als wäre ſie nicht vorhanden. Auguſtinus hingegen ſpricht ſie, mit edler Offenheit, ganz unumwunden aus, gleich in den Eingangsworten der Bücher de lib. arb. Dic mihi, quaeso, utrum Deus non sit auctor mali? — und dann ausführlicher gleich im 2ten Kap.: Movet autem animum, si peccata ex his animabus sunt, quas Deus creavit, illae autem animae ex Deo, quomodo non, parvo intervallo, peccata referantur in Deum. Worauf der Interlokutor verſetzt: Id nunc plane abs te dictum est, quod me cogitantem satis excruciat. — Dieſe höchſt bedenkliche Betrachtung hat Luther wieder aufgenommen und mit der ganzen Heftigkeit ſeiner Beredſamkeit hervorgehoben, de servo arbitrio, S. 144. At talem oportere esse Deum qui libertate sua necessitatem imponat nobis, ipsa ratio naturalis cogitur confiteri. — Concessa praescientia et omnipotentia, sequitur naturaliter, irrefragabili consequentia, nos per nos ipsos non esse factos, nec vivere, nec agere quidquam, sed per illius omnipotentiam. — — Pugnat ex diametro praescientia et omnipotentia Dei cum nostro libero arbitrio. — Omnes homines coguntur inevitabili consequentia admittere, nos non fieri nostra voluntate sed necessitate; ita nos non facere quod libet, pro jure liberi arbitrii, sed prout Deus praescivit et *agit* consilio et virtute infallibili et immutabili: u. ſ. w.

Unter den Philoſophen iſt, wenn ich nicht irre, Hume der erſte, welcher nicht um dieſe ſchwere Bedenklichkeit herumgeſchlichen iſt, ſondern ſie, ohne jedoch des Auguſtinus oder Luthers zu gedenken, unverhohlen darlegt, in ſeinem Essay on liberty and necessity, wo es, gegen das Ende, heißt: The ultimate author of all our volitions is the creator of the world, who first bestowed motion on this immense machine and placed all beings in that particular position, whence every subsequent event, by an unevitable necessity, must result. Human actions therefore either can have no turpitude at all, as proceeding from so good a cause, or, if they have any turpitude, they must involve *our creator* in the same guilt, while he is acknowledged to be their ultimate cause and author. For as a man, who fired a mine, is answerable for all the consequences whether the train employed be long or short; so wherever a continued chain of necessary causes is fixed, that Being, either finite or infinite, who produces the first, is likewise the author of all the rest. *) Er macht einen Verſuch, dieſe Bedenklichkeit zu löſen, geſteht aber am Schluß, daß er ſie für unlösbar hält.

Auch Kant geräth, unabhängig von ſeinen Vorgängern, an den nämlichen Stein des Anſtoßes, in der Kritik der praktiſchen Vernunſt S. 180. ff. der 4ten Aufl. und S. 232 der Roſenkranziſchen: „Es ſcheint doch, man müſſe, ſobald man „annimmt, Gott, als allgemeines Urweſen, ſei die Urſache „auch der Exiſtenz der Subſtanz, auch einräumen, die „Handlungen des Menſchen haben in demjenigen ihren beſtim„menden Grund, was gänzlich außer ſeiner Gewalt iſt, näm„lich in der Kauſalität eines von ihm unterſchiedenen höchſten „Weſens, von welchem das Daſeyn des erſteren und die ganze

---

*) Manchen Deutſchen Leſern wird eine Ueberſetzung dieſer und der übrigen Engliſchen Stellen willkommen ſeyn:

„Der letzte Urheber aller unſrer Willensakte iſt der Schöpfer der Welt, als welcher dieſe unermeßliche Maſchine zuerſt in Bewegung geſetzt und alle Weſen in die beſondere Lage gebracht hat, aus welcher jede nachmalige Begebenheit mit unvermeidlicher Nothwendigkeit erfolgen mußte. Dieſerhalb ſind menſchliche Handlungen entweder gar keiner Schlechtigkeit fähig, weil ſie von einer ſo guten Urſache ausgehn; oder aber, wenn ſie irgend ſchlecht ſeyn können, ſo verwickeln ſie unſern Schöpfer in dieſelbe Schuld, indem er anerkanntermaaßen ihre letzte Urſache, ihr Urheber iſt Denn wie ein Mann, der eine Mine anzündet, für alle Folgen hievon verantwortlich iſt, der Schwefelfaden mag lang oder kurz geweſen ſeyn; eben ſo iſt überall, wo eine ununterbrochene Verkettung nothwendig wirkender Urſachen feſt ſteht, das Weſen, es ſei endlich oder unendlich, welches die erſte bewirkt, auch der Urheber aller übrigen.“

„Beſtimmung ſeiner Kauſalität ganz und gar abhängt. — — „Der Menſch wäre ein Vaucançonſches Automat, gezimmert „und aufgezogen vom oberſten Meiſter aller Kunſtwerke und „das Selbſtbewußtſeyn würde es zwar zu einem denkenden Automat machen, in welchem das Bewußtſeyn ſeiner Spontaneität, wenn ſie für Freiheit gehalten wird, bloße Täuſchung „wäre, indem ſie nur komparativ ſo genannt zu werden verdient, weil die nächſten beſtimmenden Urſachen ſeiner Bewegung und eine lange Reihe derſelben zu ihren beſtimmenden „Urſachen hinauf, zwar innerlich ſind, die letzte und höchſte „aber doch gänzlich in einer fremden Hand angetroffen wird." — Er ſucht nun dieſe große Bedenklichkeit durch die Unterſcheidung zwiſchen Ding an ſich und Erſcheinung zu heben: durch dieſe aber wird ſo offenbar im Weſentlichen der Sache nichts geändert, daß ich überzeugt bin, es ſei ihm damit gar nicht Ernſt geweſen. Auch geſteht er ſelbſt das Unzulängliche ſeiner Auflöſung ein, S. 184, wo er hinzufügt: „allein iſt „denn jede andere, die man verſucht hat, oder verſuchen mag, „leichter und faßlicher? Eher möchte man ſagen, die dogmatiſchen Lehrer der Metaphyſik hätten mehr ihre Verſchmitztheit als Aufrichtigkeit darin bewieſen, daß ſie dieſen ſchwierigen Punkt ſo weit wie möglich aus den Augen brachten, „in der Hoffnung, daß, wenn ſie gar nicht davon ſprächen, „auch wohl Niemand leichtlich an ihn denken würde."

Ich kehre, nach dieſer beachtenswerthen Zuſammenſtellung, zu unſerm Kirchenvater zurück. Die Gründe, mit welchen er die ſchon von ihm in ihrer ganzen Schwere gefühlte Bedenklichkeit zu beſeitigen hofft, ſind theologiſche, nicht philoſophiſche, alſo nicht von unbedingter Gültigkeit. Die Unterſtützung derſelben iſt nun der dritte Grund, zu den zwei oben angeführten, warum er ein dem Menſchen von Gott verliehenes liberum arbitrium zu vertheidigen ſucht. Ein ſolches, da es ſich zwiſchen den Schöpfer und die Sünden ſeines Geſchöpfes trennend in die Mitte ſtellte, wäre auch wirklich zur Beſeitigung der ganzen Bedenklichkeit hinreichend; wenn es nur, wie es leicht mit Worten geſagt iſt, und allenfalls dem nicht viel weiter als dieſe gehenden Denken genügen mag, auch bei der ernſtlichen und tiefern Betrachtung wenigſtens *denkbar* bliebe. Allein wie ſoll man ſich vorſtellig machen, daß ein Weſen, welches ſeiner ganzen Existentia und Essentia nach, das Werk eines andern iſt, doch ſich ſelbſt uranfänglich und von Grund aus beſtimmen und demnach für ſein Thun verantwortlich ſeyn könne? Der Satz Operari sequitur esse, d. h. die Wirkungen jedes Weſens folgen aus ſeiner Beſchaffenheit, ſtößt jene Annahme um, iſt aber ſelbſt unumſtößlich. Handelt ein Menſch ſchlecht, ſo kommt es daher, daß er ſchlecht *iſt*. An jenen Satz aber knüpft ſich ſein Corollarium: ergo unde esse, inde operari. Was würde man von dem Uhrmacher ſagen, der ſeiner Uhr zürnte, weil ſie unrichtig gienge? Wenn man auch noch ſo gern den Willen zu einer tabula rasa machen möchte; ſo wird man doch nicht umhin können einzugeſtehn, daß wenn z. B. von zwei Menſchen der eine, in moraliſcher Hinſicht, eine der des andern ganz entgegengeſetzte Handlungsweiſe befolgt, dieſe Verſchiedenheit, die doch irgend woraus entſpringen muß, ihren Grund entweder in den äußern Umſtänden hat, wo denn die Schuld offenbar nicht die Menſchen trifft, oder aber in einer urſprünglichen Verſchiedenheit ihres Willens ſelbſt, wo dann Schuld und Verdienſt abermals nicht ſie trifft, wenn ihr ganzes Seyn und Weſen das Werk eines Andern iſt. Nachdem die angeführten vier großen Männer ſich vergeblich angeſtrengt haben, aus dieſem Labyrinth einen Ausgang zu finden, geſtehe ich willig ein, daß die moraliſche Verantwortlichkeit des menſchlichen Willens ohne Aſeität deſſelben zu denken, auch meine Faſſungskraft überſteigt. Das gleiche Unvermögen iſt es ohne Zweifel geweſen, was die ſiebente der acht Definitionen, mit welchen *Spinoza* ſeine Ethik eröffnet, diktirt hat: ea res libera dicetur, quæ ex sola naturæ suæ necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur; necessaria autem, vel potius coacta, quæ ab alio determinatur ad existendum et operandum.

Um aber jetzt meinen Bericht über den Auguſtinus zu beſchließen; ſo geht ſeine Meinung im Ganzen dahin, daß der Menſch eigentlich nur vor dem Sündenfall einen ganz freien Willen gehabt habe, nach demſelben aber, der Erbſünde anheimgefallen, von der Gnadenwahl und Erlöſung ſein Heil zu hoffen habe: — welches geſprochen heißt wie ein Kirchenvater.

Inzwiſchen iſt durch den Auguſtinus und ſeinen Streit mit Manichäern und Pelagianern die Philoſophie zum Bewußtſeyn unſers Problems erwacht. Von nun an wurde es ihr, durch die Scholaſtiker, allmälig deutlicher, wovon Buridan's Sophisma und die oben angeführte Stelle Dante's Zeugniß ablegen. — Wer aber zuerſt der Sache auf den Grund gekommen, iſt, allem Anſchein nach, Thomas Hobbes, deſſen dieſem Gegenſtand eigens gewidmete Schrift Quæstiones de libertate et necessitate, contra Doctorem Branhallum, 1656 erſchien: ſie iſt jetzt ſelten. In Engliſcher Sprache findet ſie ſich in Th. Hobbes moral et political works, ein Band in Folio, London 1750, S. 469 f. f. woraus ich folgende Hauptſtelle herſetze, S. 483: *).

---

*) 6) „Nichts fängt von ſelbſt an, ſondern Jedes durch die Einwirkung irgend einer andern, außer ihm gelegenen unmittelbaren Urſache. Daher, wenn ein Menſch etwas wünſcht oder will, was er unmittelbar vorher nicht wünſchte noch wollte; ſo iſt die Urſache ſeines Wollens nicht dies Wollen ſelbſt, ſondern etwas Anderes, nicht von ihm abhängendes. Demnach, da der Wille unſtreitig die nothwendige Urſache der willkürlichen Handlungen iſt, und, dem eben Geſagten zufolge, der Wille nothwendig verurſacht wird durch andere von ihm unabhängige Dinge; ſo folgt, daß alle willkürlichen Handlungen nothwendige Urſachen haben, alſo neceſſitirt ſind.

7) Für eine zureichende Urſache erkenne ich die an, welcher nichts abgeht von dem, was zur Hervorbringung der Wirkung nöthig iſt. Eine ſolche aber iſt zugleich eine nothwendige Urſache. Denn wenn es möglich wäre, daß eine zureichende Urſache ihre Wirkung nicht hervorbrächte; ſo müßte ihr etwas zur Hervorbringung dieſer, Nöthiges gefehlt haben: dann aber war die Urſache nicht zureichend. Wenn es

6) Nothing takes a beginning from itself; but from the action of some other immediate agent, without itself. Therefore, when first a man has an appetite or will to something, to which immediately before he had no appetite nor will; the cause of his will is not the will itself, but something else not in his own disposing. So that, whereas it is out of controversy, that of voluntary actions the will is the necessary cause, and by this which is said, the will is also necessarily *caused* by other things, whereof it disposes not, it follows that voluntary actions have all of them necessary causes, et therefore are *necessitated*.

7) I hold *that* to be a *sufficient* cause, to which nothing is wanting that is needfull to the producing of the *effect*. The same is also a *necessary* cause: for, if it be possible that a *sufficient* cause shall not bring forth the *effect*, then there wanteth somewhat, which was needfull to the producing of it; and so the cause was not *sufficient*. But if it be impossible that a *sufficient* cause should not produce the effect; then is a *sufficient* cause a *necessary* cause. Hence it is manifest,

---

aber unmöglich iſt, daß eine zureichende Urſache ihre Wirkung nicht hervorbrächte; dann iſt eine zureichende Urſache auch eine nothwendige Urſache. Hieraus folgt offenbar, daß was hervorgebracht wird, nothwendig hervorgebracht wird. Denn Alles was hervorgebracht iſt, hat eine zureichende Urſache gehabt, die es hervorbrachte; ſonſt wäre es nie entſtanden: alſo ſind auch die willkürlichen Handlungen neceſſitirt.

8) Jene gewöhnliche Definition eines frei Handelnden, — daß es nämlich ein ſolches wäre, welches, wenn Alles zur Hervorbringung der Wirkung Nöthige beiſammen wäre, dieſe dennoch auch nicht hervorbringen könnte, — enthält einen Widerſpruch und iſt Unſinn, da ſie beſagt, daß eine Urſache zureichend, d. i. nothwendig ſeyn und die Wirkung doch ausbleiben könne.

S. 485. Jede Begegenheit, ſo zufällig ſie ſcheinen oder ſo willkürlich ſie ſeyn mag, erfolgt nothwendig.

that whatever is produced, is produced *necessarily*. For whatsoever is produced has had a *sufficient* cause to produce it, or else it had not been: and therefore also *voluntary* actions are *necessitated.*

8) That ordinary definition of a free agent (namely that a free agent is that, which, when all things are present, which are needfull to produce the effect, can nevertheless not produce it) implies a contradiction and is Nonsense; being as much as to say, the cause may be *sufficient*, that is to say *necessary*, and yet the effect shall not follow. —

S. 485. Every accident, how contingent soever it seem, or how *voluntary* soever it be, is produced *necessarily.*

In ſeinem berühmten Buche de cive, c. 1. §. 7. ſagt er: Fertur unusquisque ad appetitionem ejus quod sibi bonum et ad fugam ejus quod sibi malum est, maxime autem maximi malorum naturalium, quæ est mors; idque necessitate quadam naturæ non minore, quam qua fertur lapis deorsum.

Gleich nach Hobbes ſehn wir den Spinoza von derſelben Ueberzeugung durchdrungen. Seine Lehre in dieſem Punkt zu charakteriſiren, werden ein Paar Stellen hinreichen:

Eth. P. I. prop. 32. Voluntas non postet vocari causa libera, sed tantum necessaria. — Coroll. 2. Nam voluntas, ut reliqua omnia, causa indiget, a qua ad operandum certo modo determinatur.

Ibid P. II., scholium ultimum. Quod denique ad quartam objectionem, (de Buridani asina) attinet, dico, me omnino concedere, quod homo in tali æquilibrio positus (nempe qui nihil aliud percipit quam sitim et famem, talem cibum et talem potum, qui æque ab eo distant) fame et siti peribit.

Ibid. P. III. prop 2. Schol. Mentis decreta eadem necessitate in mente oriuntur, ac ideæ rerum actu existentium. Qui igitur credunt, se ex libero mentis decreto loqui vel tacere, vel quidquam agere, oculis apertis somniant. — Epist. 62. Unaquæque res necessario a causa externa aliqua determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione. Ex. gr. lapis a causa externa, ipsum impellente, certam motus quantitatem accipit, qua postea moveri necessario perget. Concipe jam lapidem, dum moveri pergit, cogitare et scire, se, quantum potest, conari, ut moveri pergat. Hic sane lapis, quandoquidem sui tantummodo conatus est conscius et minime indifferens, se liberrimum esse et nulla alia de causa in motu perseverare credet, quam quia vult. Atque hæc humana illa libertas est, quam omnes habere jactant, et quæ in hoc solo consistit, quod homines sui appetitus sint conscii, et causarum, a quibus determinantur, ignari. — — His, quænam mea de libera et coacta necessitate, deque ficta humana libertate sit sententia, satis explicui.

Ein beachtenswerther Umſtand aber iſt es, daß Spinoza zu dieſer Einſicht erſt in ſeinen letzten (d. i. vierziger) Jahren gelangt iſt, nachdem er früher, im Jahr 1665, als er noch Karteſianer war, in ſeinen Cogitatis metaphysicis c. 12. die entgegengeſetzte Meinung entſchieden und lebhaft vertheidigt und ſogar im geraden Widerſpruch mit dem ſo eben angeführten scholio ultimo Partis II., hinſichtlich des Buridan'ſchen Sophiſmas geſagt hatte: si enim hominem loco asinæ ponamus in tali æquilibrio positum, homo, non pro re cogitante, sed pro turpissimo asino erit habendus, si fame et siti pereat.

Die ſelbe Meinungsveränderung und Bekehrung werde ich weiter unten von zwei andern großen Männern zu berichten haben. Dies beweiſt, wie ſchwierig und tief liegend die rechte Einſicht in unſer Problem iſt.

Hume, in ſeinem Essay on liberty et necessity, aus welchem ich bereits oben eine Stelle beizubringen hatte, ſchreibt mit der klarſten Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der einzelnen Willensakte, bei gegebenen Motiven, und trägt ſie in ſeiner allgemeinfaßlichen Weiſe höchſt deutlich vor. Er ſagt: **Thus it appears that the conjunction between motives and voluntary actions is as regular and uniform as that between the cause and effect in any part of nature.** Und weiterhin: **It seems almost impossible, therefore, to engage either in science or action of any kind, without acknowledging the doctrine of necessity and this inference from motives to voluntary actions, from character to conduct.** *)

Aber kein Schriftſteller hat die Nothwendigkeit der Willensakte ſo ausführlich und überzeugend dargethan, wie Prieſtley, in ſeinem dieſem Gegenſtand ausſchließlich gewidmeten Werke: **the Doctrine of philosophical necessity.** Wen dieſes überaus klar und faßlich geſchriebene Buch nicht überzeugt, deſſen Verſtand muß durch Vorurtheile wirklich paralyſirt ſeyn. Zur Charakteriſirung ſeiner Reſultate ſetze ich einige Stellen her, welche ich nach der zweiten Ausgabe, Birmingham 1782, citire.

Vorrede S. XX. **There is no absurdity more glaring to my understanding, than the notion of philosophical liberty.** — S. 26. **Without a miracle, or the intervention of some foreign cause, no volition or action of any man could have been otherwise, than it has been.** — S. 37. **Though an inclination or affection of mind be not gravity,** it influences me and acts upon me as certainly and necessarily, as this power does upon a stone. *) S. 43. „Saying that the will is *self-determined*, gives no idea at all, or rather implies an absurdidy, viz: that a *deter-*

---

*) „So ergiebt ſich, daß die Verbindung zwiſchen Motiven und willkürlichen Handlungen ſo regelmäßig und gleichförmig iſt, wie die zwiſchen Urſach und Wirkung in irgend einem Theil der Natur nur ſeyn könne.“ — — — „Es ſcheint demnach faſt unmöglich, weder in der Wiſſenſchaft, noch auch in Handlungen irgend einer Art, etwas zu unternehmen, ohne die Lehre von der Nothwendigkeit und jenen Schluß von Motiven auf Willensakte, vom Charakter auf die Handlungsweiſe, anzuerkennen.“

---

*) S. XX. „Für meinen Verſtand giebt es keine handgreiflichere Abſurdität als den Begriff der moraliſchen Freiheit." — S. 26. „Ohne ein Wunder, oder die Dazwiſchenkunft irgend einer äußern Urſach, hat kein Willensakt oder Handlung irgend eines Menſchen anders ausfallen können, als ſie ausgefallen iſt." — S. 37. „Obwohl eine Neigung oder Beſtimmung meines Gemüthes nicht die Schwerkraft iſt; ſo hat ſie doch einen eben ſo ſichern und nothwendigen Einfluß und Wirkung auf mich, wie jene Kraft auf einen Stein." — S. 43. „Der Ausdruck, daß der Wille ein *Sichſelbſtbeſtimmendes* ſei, giebt gar keinen Begriff, oder vielmehr enthält eine Abſurdität, nämlich dieſe, daß eine *Beſtimmung*, welche eine Wirkung iſt, eintritt ohne irgend eine Urſache. Denn ausſchließlich von Allem, was unter der Benennung *Motiv* verſtanden wird, bleibt in der That gar nichts übrig, was jene Beſtimmung hervorbringen könnte. Gebrauche Einer was für *Worte* er will, einen *Begriff* davon, daß wir bisweilen durch Motive, bisweilen aber ohne alle Motive zu etwas beſtimmt würden, kann er doch nicht mehr haben als davon, daß eine Waagſchale bisweilen durch Gewichte herabgezogen würde, bisweilen aber durch eine Art Subſtanz, die gar kein Gewicht hätte und die, was immer ſie auch an ſich ſelbſt ſeyn möchte, in Hinſicht auf die Waagſchale *nichts* wäre." — S. 66. „Im eigentlichen philoſophiſchen Ausdruck ſollte das Motiv die *eigentliche Urſache* der Handlung genannt werden: denn die iſt es ſo ſehr, wie irgend etwas in der Natur die Urſache eines andern iſt." — S. 84. „Nie wird es in unſrer Macht ſtehn, zwei verſchiedene Wahlen zu treffen, wenn alle vorhergängigen Umſtände genau dieſelben ſind." — S. 90. „Allerdings kann ein Menſch, der ſich über irgend eine beſtimmte Handlung in ſeinem vergangenen Lebenslaufe Vorwürfe macht, ſich einbilden, daß wenn er wieder in derſelben Lage wäre, er anders handeln würde. Allein dies iſt bloße *Täuſchung*: wenn er ſich ſtrenge prüft und alle Umſtände in Anſchlag bringt; ſo kann er ſich überzeugen, daß, bei derſelben innern Stimmung und genau derſelben Anſicht der Dinge, die er damals hatte, mit Ausſchluß aller andern *ſeitdem* durch Ueberlegung erlangten Anſichten, er nicht anders handeln konnte, als wie er gehandelt hat." — S. 287. „Kurzum, es liegt hier keine andre Wahl vor, als die zwiſchen der Lehre von der Nothwendigkeit, oder abſolutem Unſinn."

mination, which is an *effect,* takes place, without any cause at all. For exclusive of every thing that comes under the denomination of *motive,* there is really nothing at all left, to produce the determination. Let a man use what *words* he pleases, he can have no more *conception* how we can sometimes be determined by motives, and sometimes without any motive, than he can have of a scale being sometimes weighed down by weights, and sometimes by a kind of substance that has no weight at all, which, whatever it be in itself, must, with respect to the scale be *nothing.* — S. 66. In proper philosophical language, the motive ought to be call'd the *proper cause* of the action. It is as much so as any thing in nature is the cause of any thing else. — S. 84. It will never be in our power to choose two things, when all the previous circumstances are the very same. — S. 90. A man indeed, when he reproaches himself for any particular action in his passed conduct, may fancy that, if he was in the same situation again, he would have acted differently. But this is a mere *deception;* and if he examines himself strictly, and takes in all circumstances, he may be satisfied that, with the same inward disposition of mind, and with precisely the same view of things, that he had then, and exclusive of all others, that he has acquired by reflection *since,* he could not have acted otherwise than he did. — S. 287 In short, there is no choice in the case, but of the doctrine of necessity or absolute nonsense. —

Nun iſt zu bemerken, daß es dem Prieſtley gerade ſo gegangen iſt, wie dem Spinoza und noch einem ſogleich anzuführenden ſehr großen Manne. Prieſtley ſagt nämlich in der Vorrede zur erſten Ausgabe S. XXVII. I was not however a ready convert to the doctrine of necessity. Like Dr. Hartley himself, I gave up my liberty with great reluctance, and in a long correspondence, which I once had on the subject, I maintained very strenuously the doctrine of liberty, and did not at all yield to the arguments then proposed to me. *)

Der dritte große Mann, dem es eben ſo ergangen, iſt **Voltaire**, welcher es mit der ihm eigenen Liebenswürdigkeit und Naivetät berichtet. Nämlich in ſeinem Traité de métaphysique, chap. 7. hatte er die ſogenannte Willensfreiheit ausführlich und lebhaft vertheidigt. Allein in ſeinem mehr als vierzig Jahre ſpäter geſchriebenen Buche Le philosophe ignorant, lehrt er die ſtrenge Neceſſitation der Willensakte, im dreizehnten Kapitel, welches er ſo beſchließt: Archimède est également nécessité de rester dans sa chambre, quand on l'y enferme, et quand il est si fortement occupé d'un problème, qu'il ne reçoit pas l'idée de sortir:

Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

L'ignorant qui pense ainsi n'a pas toujours pensé de même, mais il est enfin contraint de se rendre. Im darauf folgenden Buche le principe d'action, ſagt er chap. 13: Une boule, qui en pousse une autre, un chien de chasse, qui court nécessairement et volontairement après un cerf, ce cerf, qui franchit un fossé immense avec non moins de nécessité et de volonté: tout cela n'est pas plus invinciblement déterminé que nous le sommes à tout ce que nous fesons.

Dieſe gleichmäßige Bekehrung dreier ſo höchſt eminenter Köpfe zu unſrer Einſicht muß denn doch wohl Jeden ſtutzig machen, der mit dem gar nicht zur Sache redenden „aber ich kann doch thun was ich will" ſeines einfältigen Selbſtbewußtſeyns wohlgegründete Wahrheiten anzufechten unternimmt.

---

*) „Ich bin jedoch nicht leicht zu der Lehre von der Nothwendigkeit zu bekehren geweſen. Wie Dr. Hartley ſelbſt habe ich meine Freiheit nur mit großem Widerſtreben aufgegeben: in einem langen Briefwechſel, den ich einſt über dieſen Gegenſtand führte, behauptete ich ſehr eifrig die Lehre von der Freiheit und gab keineswegs den Gründen nach, die man mir entgegenſetzte.“

Nach dieſen ſeinen nächſten Vorgängern darf es uns nicht wundern, daß Kant die Nothwendigkeit, mit welcher der empiriſche Charakter durch die Motive zu Handlungen beſtimmt wird, als eine, wie bei ihm, ſo auch bei Andern bereits ausgemachte Sache nahm und ſich nicht damit aufhielt, ſie von Neuem zu beweiſen. Seine „Ideen zu einer allgemeinen Geſchichte" hebt er ſo an: „Was man ſich auch in metaphyſiſcher „Abſicht für einen Begriff von der Freiheit des Willens „machen möge; ſo ſind doch die Erſcheinungen deſſelben, „die menſchlichen Handlungen, eben ſo wohl als jede andere „Naturbegebenheit, nach allgemeinen Natur-Geſetzen beſtimmt." — In der Kritik der reinen Vernunft (S. 548 der erſten oder S. 577 der fünften Auflage) ſagt er: „Weil „der empiriſche Charakter ſelbſt aus den Erſcheinungen als „Wirkung und aus der Regel derſelben, welche Erfahrung an „die Hand giebt, gezogen werden muß; ſo ſind alle Handlungen des Menſchen, in der Erſcheinung, aus ſeinem empiriſchen Charakter und den mitwirkenden andern Urſachen nach „der Ordnung der Natur beſtimmt und wenn wir alle Erſcheinungen ſeiner Willkühr bis auf den Grund erforſchen könnten; ſo würde es keine einzige menſchliche Handlung geben, „die wir nicht mit Gewißheit vorherſagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als nothwendig erkennen könnten. „In Anſehung dieſes empiriſchen Charakters giebt es alſo keine „Freiheit, und nach dieſem können wir doch allein den Menſchen betrachten, wenn wir lediglich beobachten und, wie es „in der Anthropologie geſchieht, von ſeinen Handlungen die „bewegenden Urſachen phyſiologiſch erforſchen wollen." — Eben daſelbſt S. 798 der erſten oder 826 der fünften Auflage heißt es: „Der Wille mag auch frei ſeyn, ſo kann dies doch „nur die intelligible Urſache unſers Wollens angehn. Denn, „was die Phänomene der Aeußerungen deſſelben, d. i. die „Handlungen betrifft, ſo müſſen wir, nach einer unverletzlichen

„Grundmaxime, ohne welche wir keine Vernunft im empiriſchen Gebrauch ausüben können, ſie niemals anders als alle „übrigen Erſcheinungen der Natur, nämlich nach unwandelbaren Geſetzen derſelben erklären.“ — Ferner in der Kritik der praktiſchen Vernunft S. **177**, der vierten Auflage oder **230** der Roſenkranziſchen. „Man kann alſo einräumen, daß, wenn „es für uns möglich wäre, in eines Menſchen Denkungsart, „ſo wie ſie ſich durch innere ſowohl als äußere Handlungen „zeigt, ſo tiefe Einſicht zu haben, daß jede, auch die mindeſte „Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf dieſe „wirkenden äußeren Veranlaſſungen, man eines Menſchen Verhalten auf die Zukunft, mit Gewißheit, ſo wie eine Mond- „oder Sonnenfinſterniß ausrechnen könnte.“

Hieran aber knüpft er ſeine Lehre vom Zuſammenbeſtehn der Freiheit mit der Nothwendigkeit, vermöge der Unterſcheidung des intelligibeln Charakters vom empiriſchen, auf welche Anſicht, da ich mich gänzlich zu ihr bekenne, ich weiter unten zurückkommen werde. Kant hat ſie zwei Mal vorgetragen, nämlich in der Kritik der reinen Vernunft S. **532** — **554** der erſten oder S. **560** — **582** der fünften Auflage, noch deutlicher aber in der Kritik der praktiſchen Vernunft S. **169** — **179** der vierten Auflage oder S. **224** — **231** der Roſenkranziſchen: dieſe überaus tief gedachten Stellen muß Jeder leſen, der eine gründliche Erkenntniß von der Vereinbarkeit der menſchlichen Freiheit mit der Nothwendigkeit der Handlungen erlangen will.

Von den Leiſtungen aller dieſer edeln und ehrwürdigen Vorgänger unterſcheidet gegenwärtige Abhandlung des Gegenſtandes ſich bis hieher hauptſächlich in zwei Punkten: erſtlich dadurch, daß ich, auf Anleitung der Preisfrage, die innere Wahrnehmung des Willens im Selbſtbewußtſeyn, von der äußern ſtreng geſondert und jede von beiden für ſich betrachtet habe, wodurch die Aufdeckung der Quelle der auf die meiſten Menſchen ſo unwiderſtehlich wirkenden Täuſchung allererſt möglich geworden; zweitens dadurch, daß ich den Willen im Zuſammenhange mit der geſammten übrigen Natur in Betracht gezogen habe, was Keiner vor mir gethan, und wodurch allererſt der Gegenſtand mit derjenigen Gründlichkeit, methodiſchen Einſicht und Ganzheit, deren er fähig iſt, abgehandelt werden konnte.

Jetzt noch ein Paar Worte über einige Schriftſteller, die nach **Kant** geſchrieben haben, welche ich jedoch nicht als meine Vorgänger betrachte.

Von der ſo eben belobten, höchſt wichtigen Lehre **Kants**, über den intelligibeln und empiriſchen Charakter, hat eine erläuternde Paraphraſe Hr. v. **Schelling** geliefert, in ſeiner Unterſuchung über die menſchliche Freiheit." S. 465 — 471. Dieſe Paraphraſe kann, durch die Lebhaftigkeit ihres Kolorits, dienen, Manchem die Sache faßlicher zu machen, als die gründliche aber trockene Kantiſche Darſtellung es vermag. Inzwiſchen darf ich derſelben nicht erwähnen, ohne zur Ehre der Wahrheit und **Kants** zu rügen, daß Hr. v. **Schelling** hier, wo er eine der wichtigſten und bewunderungswürdigſten, ja, meines Erachtens, die tiefſinnigſte aller Kantiſchen Lehren vorträgt, nicht deutlich ausſpricht, daß, was er jetzt darlegt, dem Inhalte nach, **Kanten** angehört, vielmehr ſich ſo ausdrückt, daß die allermeiſten Leſer, als welchen der Inhalt der weitläuftigen und ſchwierigen Werke des großen Mannes nicht genau gegenwärtig iſt, wähnen müſſen, hier des Hrn. v. **Schelling** eigene Gedanken zu leſen. Wie ſehr hierin der Erfolg der Abſicht entſprochen hat, will ich nur durch **einen** Beleg von vielen zeigen. Noch heutigen Tages ſagt ein junger Profeſſor der Philoſophie in Halle, Hr. Erdmann, in ſeinem Buche v. 1837, betitelt „Leib und Seele," S. 101: „wenn auch Leibnitz, ähnlich wie Schelling in ſeiner Abhandlung über die Freiheit, die Seele vor aller Zeit ſich beſtimmen läßt" u. ſ. w. Hr. v. **Schelling** ſteht alſo hier zu **Kant** in der glücklichen Lage des **Amerigo** zum **Kolumbus**: mit ſeinem Namen wird die fremde Entdeckung geſtempelt. Er hat es aber auch ſeiner Klugheit und nicht dem Zufall zu danken. Denn er hebt, S. 465, an: „Ueberhaupt

„hat erſt der Idealismus die Lehre von der Freiheit in „dasjenige Gebiet erhoben" u. ſ. w. und nun folgen unmittelbar die Kantiſchen Gedanken. Alſo ſtatt hier, der Redlichkeit gemäß, zu ſagen Kant, ſagt er klüglich der Idealismus: unter dieſem vieldeutigen Ausdruck wird jedoch hier Jeder Fichte's und Hrn. v. Schellings erſte, Fichtianiſche Philoſophie verſtehn, nicht aber Kants Lehre, da dieſer gegen die Benennung Idealismus für ſeine Philoſophie proteſtirt, ja ſeiner zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft S. 274 eine „Widerlegung des Idealismus" eingefügt hatte. Auf der folgenden Seite erwähnt nun Hr. v. Schelling ſehr klüglich, in einer beiläufigen Phraſe, den „Kantiſchen Begriff," um nämlich die zu beſchwichtigen, welche ſchon wiſſen, daß es Kantiſcher Reichthum iſt, den man hier ſo pomphaft als eigene Waare auskramt. Dann aber wird noch gar S. 472, aller Wahrheit und Gerechtigkeit zum Trotz, geſagt, Kant hätte ſich nicht zu derjenigen Anſicht in der Theorie erhoben, u. ſ. w.: während aus den beiden eben von mir zum Nachleſen empfohlenen, unſterblichen Stellen Kants Jeder deutlich ſehen kann, daß gerade dieſe Anſicht ihm allein urſprünglich angehört, welche ohne ihn noch tauſend ſolche Köpfe, wie die Herren Fichte und Schelling nimmermehr zu faſſen fähig geweſen wären. Da ich hier von der Abhandlung des Hrn. v. Schelling zu ſprechen hatte, durfte ich über dieſen Punkt nicht ſchweigen, ſondern habe nur meine Pflicht erfüllt gegen jenen großen Lehrer der Menſchheit, der ganz allein neben Göthe der gerechte Stolz der Deutſchen Nation iſt, indem ich was unwiderſprechlich ihm allein angehört ihm vindicire; — zumal in einer Zeit, von der ganz eigentlich Göthe's Wort gilt: „dem Knabenvolk gehört die Bahn."

Außer dieſer Paraphraſe Kantiſcher Gedanken enthalten jene „Unterſuchungen über die Freiheit" nichts, was dienen könnte, uns neue oder gründliche Aufklärungen über dieſelbe zu verſchaffen. Dies kündigt ſich auch ſchon gleich Anfangs durch die Definition an: die Freiheit ſei „ein Vermögen des Guten und Böſen.“ Für den Katechismus mag eine ſolche Definition tauglich ſeyn: in der Philoſophie aber iſt damit nichts geſagt und folglich auch nichts anzufangen. Denn Gutes und Böſes ſind weit davon entfernt einfache Begriffe (notiones simplices) zu ſeyn, die, an ſich ſelbſt klar, keiner Erklärung, Feſtſtellung und Begründung bedürften. Ueberhaupt handelt nur ein kleiner Theil jener Abhandlung von der Freiheit: ihr Hauptinhalt iſt vielmehr ein ausführlicher Bericht über einen Gott, mit welchem der Herr Verfaſſer intime Bekanntſchaft verräth, da er uns ſogar deſſen Entſtehung beſchreibt; nur iſt zu bedauern, daß er mit keinem Worte erwähnt, wie er denn zu dieſer Bekanntſchaft gekommen ſei. Den Anfang der Abhandlung macht ein Gewebe von Sophismen, deren Seichtigkeit Jeder erkennen wird, der ſich durch die Dreiſtigkeit des Tons nicht einſchüchtern läßt.

Seitdem und in Folge dieſes und ähnlicher Erzeugniſſe iſt nun in der Deutſchen Philoſophie an die Stelle deutlicher Begriffe und redlichen Forſchens „intellektuale Anſchauung“ und „abſolutes Denken“ getreten: Imponiren, Verdutzen, Myſtifiziren, dem Leſer durch allerlei Kunſtgriffe Sand in die Augen ſtreuen, iſt die Methode geworden, und durchgängig leitet ſtatt der Einſicht die Abſicht den Vortrag. Durch welches Alles denn die Philoſophie, wenn man ſie noch ſo nennen will, mehr und mehr und immer tiefer hat ſinken müſſen, bis ſie zuletzt die tiefſte Stufe der Erniedrigung erreichte durch Hegel, der, um die durch Kant errungene Freiheit des Denkens wieder zu erſticken, die Philoſophie, die Tochter der Vernunft und künftige Mutter der Wahrheit, zum Werkzeug des Obſkurantismus und proteſtantiſchen Jeſuitismus machte, um aber die Schmach zu verhüllen und zugleich die größtmöglichſte Verdummung der Köpfe herbeizuführen, den Deckmantel des hohlſten Wortkrams und des unſinnigſten Gallimathias, der jemals, wenigſtens außer dem Tollhauſe, gehört worden, darüber zog.

In England und Frankreich ſteht die Philoſophie, im Ganzen genommen, faſt noch da wo Locke und Condillac ſie gelaſſen haben. Maine de Byran, von ſeinem Herausgeber, Hrn. Couſin, le premier métaphysicien Français de mon tems genannt, iſt, in ſeinen 1834 erſchienenen nouvelles considérations du physique et moral, ein fanatiſcher Bekenner des liberi arbitrii indifferentiae, und nimmt es als eine Sache, die ſich ganz und gar von ſelbſt verſteht. Nicht anders machen es manche der deutſchen neueren, philoſophiſchen Skribenten: das liberum arbitrium indifferentiae, unter dem Namen „ſittliche Freiheit" tritt als eine ausgemachte Sache bei ihnen auf, gerade als ob alle die oben angeführten großen Männer nie dageweſen wären. Leuten dieſes Schlages kann man freilich nur zurufen:

„Seid ihr nicht wie die Weiber, die beſtändig
„Zurück nur kommen auf ihr erſtes Wort,
„Wenn man Vernunft geſprochen ſtundenlang?"

Und nun gar die mediciniſchen, zoologiſchen, hiſtoriſchen, politiſchen und belletriſtiſchen Schriftſteller unſrer Tage, wie äußerſt gern ergreifen ſie jede Gelegenheit, um die „Freiheit des Menſchen," die „ſittliche Freiheit" zu erwähnen! Auf eine Erklärung derſelben laſſen ſie ſich freilich nicht ein: aber wenn man ſie examiniren dürfte, würde man finden, daß ſie dabei entweder gar nichts, oder aber unſer altes, ehrliches, wohlbekanntes liberum arbitrium indifferentiae denken, in ſo vornehme Redensarten ſie es auch kleiden möchten, alſo einen Begriff, von deſſen Unſtatthaftigkeit den großen Haufen zu überzeugen, wohl nimmer gelingen wird, von welchem jedoch Gelehrte ſich hüten ſollten, mit ſo viel Unſchuld zu reden. — Aber nicht allein hat die Natur, zu allen Zeiten, nur höchſt wenige wirkliche Denker, als ſeltene Ausnahmen, hervorgebracht; ſondern dieſe Wenigen ſelbſt ſind ſtets auch nur für ſehr Wenige dageweſen. Daher eben behaupten Wahn und Irrthum fortwährend die Herrſchaft. —

Bei einem moraliſchen Gegenſtande iſt auch das Zeugniß der großen Dichter von Gewicht. Sie reden nicht nach ſyſtematiſcher Unterſuchung, aber ihrem Tiefblick liegt die menſchliche Natur offen: daher treffen ihre Ausſagen unmittelbar die Wahrheit. — Im Shakſpeare, **Measure for measure, A. 2. Sc. 2.** bittet Iſabella den Reichsverweſer Angelo um Gnade für ihren zum Tode verurtheilten Bruder:

Angelo. I will not do it.

Isab. But can You if you would?

Ang. Look, what I *will* not, that I *cannot* do. *)

Auch Walter Scott, dieſer große Kenner und Maler des menſchlichen Herzens und ſeiner geheimſten Regungen, hat jene tief liegende Wahrheit rein zu Tage gefördert, in ſeinem **St. Ronans Well, Vol. 3. chap. 6.** Er ſtellt eine ſterbende reuige Sünderin dar, die auf dem Sterbebette ihr geängſtetes Gewiſſen durch Geſtändniſſe zu erleichtern ſucht, und mitten unter dieſen läßt er ſie ſagen:

Go, and leave me to my fate; I am the most detestable wretch, that ever liv'd, — detestable to myself, worst of all, because even in my penitence there is a secret whisper that tells me, that were I as I have been, I would again act over all the wickedness I have done, and much worse. Oh! for Heavens assistance, to crush the wicked thought! **)

---

*) Angelo. Ich will es nicht thun.
Iſabella. Aber könntet Ihr's, wenn ihr wolltet?
Angelo. Seht, was ich nicht will, das kann ich nicht.

**) „Geht und überlaßt mich meinem Schickſale. Ich bin das elendeſte und abſcheulichſte Geſchöpf, das je gelebt hat, — mir ſelber am abſcheulichſten. Denn mitten in meiner Reue flüſtert etwas mir heimlich zu, daß, wenn ich wieder wäre, wie ich geweſen bin, ich alle Schlechtigkeiten, die ich begangen habe, abermals begehen würde, ja noch ſchlimmere dazu. O, um des Himmels Beiſtand, den nichtswürdigen Gedanken zu erſticken.“

Auch eine berühmte Stelle in Schillers Wallenſtein gehört hieher:

„Des Menſchen Thaten und Gedanken, wißt!
Sind nicht wie Meeres blind bewegte Wellen.
Die inn're Welt, ſein Mikrokoſmus, iſt
Der tiefe Schacht, aus dem ſie ewig quellen.
Sie ſind nothwendig, wie des Baumes Frucht,
Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln.
Hab' ich des Menſchen Kern erſt unterſucht,
So weiß ich auch ſein Wollen und ſein Handeln.“

V.

Schluß und höhere Anſicht.

Alle jene ſowohl poetiſchen als philoſophiſchen glorreichen Vorgänger in der von mir verfochtenen Wahrheit habe ich hier gern in Erinnerung gebracht. Inzwiſchen ſind nicht Autoritäten, ſondern Gründe die Waffe des Philoſophen: daher ich nur mit dieſen meine Sache geführt habe und doch hoffe, ihr eine ſolche Evidenz gegeben zu haben, daß ich jetzt wohl berechtigt bin, die Folgerung a non posse ad non esse zu ziehn, wodurch die oben, bei Unterſuchung des Selbſtbewußtſeyns, direkt und thatſächlich, folglich a posteriori begründete Verneinung der von der Königlichen Societät aufgeſtellten Frage jetzt auch mittelbar und a priori begründet iſt: indem was überhaupt nicht vorhanden iſt, auch nicht im Selbſtbewußtſeyn Data haben kann, aus denen es ſich beweiſen ließe.

Wenn nun auch die hier verfochtene Wahrheit zu denen gehören mag, welche den vorgefaßten Meinungen der kurzſichtigen Menge entgegen, ja dem Schwachen und Unwiſſenden anſtößig ſeyn können; ſo hat mich dies nicht abhalten dürfen, ſie ohne Umſchweife und ohne Rückhalt darzulegen: angeſehn, daß ich hier nicht zum Volke, ſondern zu einer erleuchteten Akademie rede, welche ihre ſehr zeitgemäße Frage nicht aufgeſtellt hat zur Befeſtigung des Vorurtheils, ſondern zur Ehre der Wahrheit. — Ueberdies wird der redliche Wahrheitsforſcher, ſo lange es ſich noch darum handelt, eine Wahrheit feſtzuſtellen und zu beglaubigen, ſtets ganz allein auf ihre Gründe und nicht auf ihre Folgen ſehn, als wozu die Zeit dann ſeyn wird, wann ſie ſelbſt feſtſteht. Unbekümmert um die Folgen, allein die Gründe prüfen und nicht erſt fragen, ob eine erkannte Wahrheit auch mit dem Syſtem unſerer übrigen Ueberzeugungen in Einklang ſtehe oder nicht, — dies iſt es, was ſchon Kant empfielt, deſſen Worte ich hier zu wiederholen mich nicht entbrechen kann: „Dies beſtärkt die ſchon von Andern erkannte und geprieſene Maxime, in jeder wiſſenſchaftlichen Unterſuchung mit aller möglichen Genauigkeit und Offenheit ſeinen Gang ungeſtört fortzuſetzen, ohne ſich an das zu kehren, wowider ſie außer ihrem Felde etwan verſtoßen möchte, ſondern ſie für ſich allein, ſo viel man kann, wahr und vollſtändig zu vollführen. Oeſtere Beobachtung hat mich überzeugt, daß, wenn man dieſes Geſchäft zu Ende gebracht hat, das, was in der Hälfte deſſelben, in Betracht anderer Lehren außerhalb, mir bisweilen ſehr bedenklich ſchien, wenn ich dieſe Bedenklichkeit nur ſo lange aus den Augen ließ und bloß auf mein Geſchäft Acht hatte, bis es vollendet ſei, endlich auf unerwartete Weiſe mit demjenigen vollkommen zuſammenſtimmte, was ſich ohne die mindeſte Rückſicht auf jene Lehren, ohne Parteilichkeit und Vorliebe für dieſelben, von ſelbſt gefunden hatte. Schriftſteller würden ſich manche Irrthümer, manche verlorene Mühe (weil ſie auf Blendwerk geſtellt war) erſparen, wenn ſie ſich nur entſchließen könnten, mit etwas mehr Offenheit zu Werke zu gehn.“ (Kritik der praktiſchen Vernunſt, S. 190 der vierten Auflage, oder S. 239 der Roſenkranziſchen.)

Unſere metaphyſiſchen Kenntniſſe überhaupt ſind doch wohl noch himmelweit davon entfernt, eine ſolche Gewißheit zu haben, daß man irgend eine gründlich erwieſene Wahrheit darum verwerfen ſollte, weil ihre Folgen nicht zu jenen paſſen. Vielmehr iſt jede errungene und feſtgeſtellte Wahrheit ein eroberter Theil des Gebiets der Probleme des Wiſſens überhaupt und ein feſter Punkt, die Hebel anzulegen, welche andere Laſten bewegen werden, ja, von welchem aus man ſich, in günſtigen Fällen, mit einem Male zu einer höhern Anſicht des Ganzen, als man bisher gehabt, emporſchwingt. Denn die Verkettung der Wahrheiten iſt in jedem Gebiete des Wiſſens ſo groß, daß wer ſich in den ganz ſichern Beſitz einer einzigen geſetzt hat, allenfalls hoffen darf, von da aus das Ganze zu erobern. Wie bei einer ſchwierigen algebraiſchen Aufgabe eine einzige poſitiv gegebene Größe von unſchätzbarem Werth iſt, weil ſie die Löſung möglich macht; ſo iſt, in der ſchwierigſten aller menſchlichen Aufgaben, welches die Metaphyſik iſt, die ſichere, **a priori** und **a posteriori** bewieſene Erkenntniß der ſtrengen Nothwendigkeit, mit der aus gegebenem Charakter und gegebenen Motiven die Thaten erfolgen, ein ſolches unſchätzbares Datum, von welchem ganz allein ausgehend man zur Löſung der geſammten Aufgabe gelangen kann. Daher muß Alles, was nicht eine feſte, wiſſenſchaftliche Beglaubigung aufzuweiſen hat, einer ſolchen wohlbegründeten Wahrheit, wo es ihr im Wege ſteht, weichen, nicht aber dieſe jenem: und keineswegs darf ſie ſich zu Ackomodationen und Beſchränkungen verſtehn, um ſich mit unbewieſenen und vielleicht irrigen Behauptungen in Einklang zu ſetzen.

Noch eine allgemeine Bemerkung ſei mir hier erlaubt. Ein Rückblick auf unſer Reſultat giebt zu der Betrachtung Anlaß, daß in Hinſicht der zwei Probleme, welche ſchon im vorigen Abſchnitt als die tiefſten der Philoſophie der Neueren, hingegen den Alten nicht deutlich bewußt, bezeichnet wurden, — nämlich das Problem von der Willensfreiheit und das vom Verhältniß zwiſchen Idealem und Realem, — der geſunde aber rohe Verſtand nicht nur inkompetent iſt; ſondern ſogar einen entſchiedenen natürlichen Hang zum Irrthum hat, von welchem ihn zurückzubringen es einer ſchon weit gediehenen Philoſophie bedarf. Es iſt ihm nämlich wirklich natürlich, hinſichtlich auf das Erkennen viel zu viel dem Objekt beizumeſſen, daher es Locke's und Kant's bedurfte, um zu zeigen, wie ſehr viel davon aus dem Subjekt entſpringt. Hinſichtlich auf das Wollen hingegen hat er umgekehrt den Hang, viel zu wenig dem Objekt und viel zu viel dem Subjekt beizulegen, indem er daſſelbe ganz und gar von dieſem ausgehn läßt, ohne den im Objekt gelegenen Faktor, die Motive, gehörig in

Anſchlag zu bringen, welche eigentlich die ganze individuelle Beſchaffenheit der Handlungen beſtimmen, während nur ihr Allgemeines und Weſentliches, nämlich ihr moraliſcher Grundcharakter, vom *Subjekt* ausgeht. Eine ſolche dem Verſtande natürliche Verkehrtheit in ſpekulativen Forſchungen darf uns jedoch nicht wundern; da er urſprünglich allein zu praktiſchen und keineswegs zu ſpekulativen Zwecken beſtimmt iſt. —

Wenn wir nun in Folge unſerer bisherigen Darſtellung alle Freiheit des menſchlichen Handelns völlig aufgehoben und daſſelbe als durchweg der ſtrengſten Nothwendigkeit unterworfen erkannt haben; ſo ſind wir eben dadurch auf den Punkt geführt, auf welchem wir *die wahre moraliſche Freiheit*, welche höherer Art iſt, werden begreifen können.

Es giebt nämlich noch eine Thatſache des Bewußtſeyns, von welcher ich bisher, um den Gang der Unterſuchung nicht zu ſtören, gänzlich abgeſehn habe. Dieſe iſt das völlig deutliche und ſichere Gefühl der *Verantwortlichkeit* für das was wir thun, der *Zurechnungsfähigkeit* für unſre Handlungen, beruhend auf der unerſchütterlichen Gewißheit, daß wir ſelbſt *die Thäter unſrer Thaten* ſind. Vermöge dieſes Bewußtſeyns kommt es Keinem, auch dem nicht, der von der im Bisherigen dargelegten Nothwendigkeit, mit welcher unſre Handlungen eintreten, völlig überzeugt iſt, jemals in den Sinn, ſich für ein Vergehn durch dieſe Nothwendigkeit zu entſchuldigen und die Schuld von ſich auf die Motive zu wälzen, da ja bei deren Eintritt die That unausbleiblich war. Denn er ſieht ſehr wohl ein, daß dieſe Nothwendigkeit eine *ſubjektive* Bedingung hat, und daß hier objective, d. h. unter den vorhandenen Umſtänden, alſo unter der Einwirkung der Motive, die ihn beſtimmt haben, doch eine ganz andere Handlung, ja, die der ſeinigen gerade entgegengeſetzte, ſehr wohl möglich war und hätte geſchehn können, *wenn nur Er ein Anderer geweſen wäre*: hieran allein hat es gelegen. Ihm, weil er dieſer und kein Anderer iſt, weil er einen ſolchen und ſolchen Charakter hat, war freilich keine andere Handlung möglich: aber an ſich ſelbſt, alſo objective, war ſie möglich. Die Verantwortlichkeit, deren er ſich bewußt iſt, trifft daher bloß zunächſt und oſtenſibel die That, im Grunde aber ſeinen Charakter: für dieſen fühlt er ſich verantwortlich. Und für dieſen machen ihn auch die Andern verantwortlich, indem ihr Urtheil ſogleich die That verläßt, um die Eigenſchaften des Thäters feſtzuſtellen: „er iſt ein ſchlechter Menſch, ein Böſewicht," — oder „er iſt ein Spitzbube" — oder „er iſt eine kleine, falſche, niederträchtige Seele," — ſo lautet ihr Urtheil und auf ſeinen Charakter laufen ihre Vorwürfe zurück. Die That, nebſt dem Motiv, kommt dabei bloß als Zeugniß von dem Charakter des Thäters in Betracht, gilt aber als ſicheres Symptom deſſelben, wodurch er unwiderruflich und für immer feſtgeſtellt iſt. Nicht auf die vorübergehende That, ſondern auf die bleibenden Eigenſchaften des Thäters, d. h. des Charakters, aus welchem ſie hervorgegangen, wirft ſich der Haß, der Abſcheu und die Verachtung. Daher ſind in allen Sprachen die Epitheta moraliſcher Schlechtigkeit, die Schimpfnamen, welche ſie bezeichnen, vielmehr Prädikate des Menſchen als der Handlungen. Dem Charakter werden ſie angehängt: denn dieſer hat die Schuld zu tragen, deren er auf Anlaß der Thaten bloß überführt worden.

Da, wo die Schuld liegt, muß auch die Verantwortlichkeit liegen: und da dieſe das alleinige Datum iſt, welches auf moraliſche Freiheit zu ſchließen berechtigt; ſo muß auch die Freiheit ebendaſelbſt liegen, alſo im Charakter des Menſchen; um ſo mehr, als wir uns hinlänglich überzeugt haben, daß ſie unmittelbar in den einzelnen Handlungen nicht anzutreffen iſt, als welche, unter Vorausſetzung des Charakters, ſtreng neceſſitirt eintreten. Der Charakter aber iſt, wie im dritten Abſchnitt gezeigt worden, angeboren und unveränderlich.

Die Freiheit in dieſem Sinn alſo, dem alleinigen, zu welchem die Data vorliegen, wollen wir jetzt noch etwas näher betrachten, um, nachdem wir ſie aus einer Thatſache des Bewußtſeyns erſchloſſen und ihren Ort gefunden haben, ſie auch, ſo weit es möglich ſeyn möchte, philoſophiſch zu begreifen.

Im dritten Abſchnitte hatte ſich ergeben, daß jede Handlung eines Menſchen das Produkt zweier Faktoren ſei: ſeines Charakters mit dem Motiv. Dies bedeutet keineswegs, daß ſie ein Mittleres, gleichſam ein Kompromiß zwiſchen dem Motiv und dem Charakter ſei; ſondern ſie thut beiden volles Genüge, indem ſie, ihrer ganzen Möglichkeit nach, auf beiden zugleich beruht, nämlich darauf, daß das wirkende Motiv auf dieſen Charakter treffe und dieſer Charakter durch ein ſolches Motiv beſtimmbar ſei. Der Charakter iſt die empiriſch erkannte, beharrliche und unveränderliche Beſchaffenheit eines individuellen Willens. Da nun dieſer Charakter ein eben ſo nothwendiger Faktor jeder Handlung iſt, wie das Motiv; ſo erklärt ſich hiedurch das Gefühl, daß unſre Thaten von uns ſelbſt ausgehn, oder jenes „Ich will," welches alle unſre Handlungen begleitet und vermöge deſſen Jeder ſie als ſeine Thaten anerkennen muß, für welche er ſich daher moraliſch verantwortlich fühlt. Dieſes iſt nun wieder eben jenes oben bei Unterſuchung des Selbſtbewußtſeyns gefundene „Ich will, und will ſtets nur was ich will," — welches den rohen Verſtand verleitet, eine abſolute Freiheit des Thuns und Laſſens, ein liberum arbitrium indifferentiæ, hartnäckig zu behaupten. Allein es iſt nichts weiter, als das Bewußtſeyn des zweiten Faktors der Handlung, welcher für ſich allein ganz unfähig wäre, ſie hervorzubringen, hingegen beim Eintritt des Motivs eben ſo unfähig iſt, ſie zu unterlaſſen. Aber erſt indem er auf dieſe Weiſe in Thätigkeit verſetzt wird, giebt er ſeine eigene Beſchaffenheit dem Erkenntnißvermögen kund, als welches, weſentlich nach Auſſen, nicht nach Innen gerichtet, ſogar die Beſchaffenheit des eigenen Willens erſt aus ſeinen Handlungen empiriſch kennen lernt. Dieſe nähere und immer intimer werdende Bekanntſchaft iſt es eigentlich, was man das Gewiſſen nennt, welches auch eben deshalb direkt erſt nach der Handlung laut wird; vorher höchſtens nur indirekt, indem es etwan mittelſt der Reflexion und Rückblick auf ähnliche Fälle, über die es ſich ſchon erklärt hat, als ein künftig Eintretendes bei der Ueberlegung in Anſchlag gebracht wird.

Hier iſt nun der Ort, an die ſchon im vorigen Abſchnitt erwähnte Darſtellung zu erinnern, welche *Kant* von dem Verhältniß zwiſchen empiriſchem und intelligibelm Charakter und dadurch von der Vereinbarkeit der Freiheit mit der Nothwendigkeit gegeben hat, und welche zum Schönſten und Tiefgedachteſten gehört, was dieſer große Geiſt, ja, was Menſchen jemals hervorgebracht haben. Ich habe mich nur darauf zu berufen, da es eine überflüſſige Weitläufigkeit wäre, es hier zu wiederholen. Aber nur daraus läßt ſich, ſo weit menſchliche Kräfte es vermögen, begreifen, wie die ſtrenge Nothwendigkeit unſrer Handlungen doch zuſammenbeſteht mit derjenigen Freiheit, von welcher das Gefühl der Verantwortlichkeit Zeugniß ablegt, und vermöge welcher wir die Thäter unſrer Thaten und dieſe uns moraliſch zuzurechnen ſind. — Jenes von *Kant* dargelegte Verhältniß des empiriſchen zum intelligibeln Charakter beruht ganz und gar auf dem, was den Grundzug ſeiner geſammten Philoſophie ausmacht, nämlich auf der Unterſcheidung zwiſchen Erſcheinung und Ding an ſich: und wie bei ihm die vollkommene *empiriſche Realität* der Erfahrungswelt zuſammenbeſteht mit ihrer *transſcendentalen Idealität*; eben ſo die ſtrenge *empiriſche Nothwendigkeit* des Handelns mit deſſen *transſcendentaler Freiheit*. Der empiriſche Charakter nämlich iſt, wie der ganze Menſch, als Gegenſtand der Erfahrung eine bloße Erſcheinung, daher an die Formen aller Erſcheinung, Zeit, Raum und Kauſalität gebunden und deren Geſetzen unterworfen: hingegen iſt die als Ding an ſich von dieſen Formen unabhängige und deshalb keinem Zeitunterſchied unterworfene, mithin beharrende und unveränderliche Bedingung und Grundlage dieſer ganzen Erſcheinung ſein *intelligibler Charakter*, d. h. ſein Wille als Ding an ſich, welchem, in ſolcher Eigenſchaft, allerdings auch abſolute Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Geſetze der Kauſalität, (als einer bloßen Form der Erſcheinungen) zukommt. Dieſe Freiheit aber iſt eine transſcendentale, d. h. nicht in der Erſcheinung hervortretende, ſondern nur in ſo fern vorhandene, als wir von der Erſcheinung und allen ihren Formen abſtrahiren, um zu dem zu gelangen, was, auſſer aller Zeit, als das innere Weſen des Menſchen an ſich ſelbſt zu denken iſt. Vermöge dieſer Freiheit ſind alle Thaten des Menſchen ſein eigenes Werk; ſo nothwendig ſie auch aus dem empiriſchen Charakter, bei ſeinem Zuſammentreffen mit den Motiven hervorgehn: weil dieſer empiriſche Charakter bloß die Erſcheinung des intelligibeln in unſerm an Zeit, Raum und Kauſalität gebundenen Erkenntnißvermögen, d. h. die Art und Weiſe iſt, wie dieſem das Weſen an ſich unſers eigenen Selbſt ſich darſtellt. Demzufolge iſt zwar der Wille frei, aber nur an ſich ſelbſt und auſſerhalb der Erſcheinung: in dieſer hingegen ſtellt er ſich ſchon mit einem beſtimmten Charakter dar, welchem alle ſeine Thaten gemäß ſeyn und daher, wenn durch die hinzugetretenen Motive näher beſtimmt, nothwendig ſo und nicht anders ausfallen müſſen.

Dieſer Weg führt, wie leicht abzuſehn, dahin, daß wir das Werk unſrer Freiheit nicht mehr, wie es die gemeine Anſicht thut, in unſern einzelnen Handlungen, ſondern im ganzen Seyn und Weſen (existentia et essentia) des Menſchen ſelbſt zu ſuchen haben, welches gedacht werden muß als ſeine freie That, die bloß für das an Zeit, Raum und Kauſalität geknüpfte Erkenntnißvermögen in einer Vielheit und Verſchiedenheit von Handlungen ſich darſtellt, welche aber, eben wegen der urſprünglichen Einheit des in ihnen ſich Darſtellenden, alle genau den ſelben Charakter tragen müſſen und daher als von den jedesmaligen Motiven, von denen ſie hervorgerufen und im Einzelnen beſtimmt werden, ſtreng neceſſitirt erſcheinen. Demnach ſteht für die Welt der Erfahrung das Operari sequitur esse ohne Ausnahme feſt. Jedes Ding wirkt gemäß ſeiner Beſchaffenheit, und ſein auf Urſachen erfolgendes Wirken giebt dieſe Beſchaffenheit kund. Jeder Menſch handelt nach dem wie er iſt, und die demgemäß jedes Mal nothwendige Handlung beſtimmen, für den individuellen Fall, allein die Motive. Die Freiheit, welche daher im Operari nicht anzutreffen ſeyn kann, muß im *Esse* liegen. Es iſt ein Grundirrthum, ein ὑστερον προτερον aller Zeiten geweſen, die Nothwendigkeit dem Esse und die Freiheit dem Operari beizulegen. Umgekehrt, im *Esse* allein liegt die Freiheit; aber aus ihm und den Motiven folgt das Operari mit Nothwendigkeit: und an dem was wir thun, erkennen wir was wir ſind. Hierauf, und nicht auf dem vermeinten libero arbitrio indifferentiæ, beruht das Bewußtſeyn der Verantwortlichkeit und die moraliſche Tendenz des Lebens. Es kommt Alles darauf an, was Einer iſt: was er thut wird ſich daraus von ſelbſt ergeben, als ein nothwendiges Korollarium. Das alle unſre Thaten, trotz ihrer Abhängigkeit von den Motiven, unleugbar begleitende Bewußtſeyn der Eigenmächtigkeit und Urſprünglichkeit, vermöge deſſen ſie unſere Thaten ſind, trügt demnach nicht: aber ſein wahrer Inhalt reicht weiter als die Thaten und fängt höher oben an, indem unſer Seyn und Weſen ſelbſt, von welchem alle Thaten (auf Anlaß der Motive) nothwendig ausgehn, in Wahrheit mit darin begriffen iſt. In dieſem Sinn kann man jenes Bewußtſeyn der Eigenmächtigkeit und Urſprünglichkeit, wie auch das der Verantwortlichkeit, welches unſer Handeln begleitet, mit einem Zeiger vergleichen, der auf einen entfernteren Gegenſtand hinweiſt, als der in derſelben Richtung näher liegende iſt, auf den er zu weiſen ſcheint.

Mit Einem Wort: der Menſch thut allezeit nur was er will, und thut es doch nothwendig. Das liegt aber daran, daß er ſchon iſt was er will: denn aus dem, was er iſt, folgt nothwendig Alles, was er jedes Mal thut. Betrachtet man ſein Thun objective, alſo von Auſſen; ſo erkennt man apodiktiſch, daß es, wie das Wirken jedes Naturweſens, dem Kauſalitätsgeſetze in ſeiner ganzen Strenge unterworfen ſeyn muß: subjective hingegen fühlt Jeder, daß er ſtets nur thut was er will. Dies beſagt aber bloß, daß ſein Wirken die reine Aeußerung ſeines ſelbſteigenen Weſens iſt. Das Selbe würde daher jedes, ſelbſt das niedrigſte Naturweſen fühlen, wenn es fühlen könnte.

Die Freiheit iſt alſo durch meine Darſtellung nicht aufgehoben, ſondern bloß hinausgerückt, nämlich aus dem Gebiete der einzelnen Handlungen, wo ſie erweislich nicht anzutreffen iſt, hinauf in eine höhere, aber unſrer Erkenntniß nicht ſo leicht zugängliche Region: d. h. ſie iſt transſcendental. Und dies iſt denn auch der Sinn, in welchem ich jenen Ausſpruch des Malebranche, la liberté est un mystère, verſtanden wiſſen möchte, unter deſſen Aegide gegenwärtige Abhandlung die von der Königlichen Societät geſtellte Aufgabe zu löſen verſucht hat.

Anhang,

zur Ergänzung des erſten Abſchnittes.

In Folge der gleich Anfangs aufgeſtellten Eintheilung der Freiheit in phyſiſche, intellektuelle und moraliſche, habe ich, nachdem die erſtere und letztere abgehandelt ſind, jetzt noch die zweite zu erörtern, welches bloß der Vollſtändigkeit wegen und daher in der Kürze geſchehn ſoll.

Der Intellekt, oder das Erkenntnißvermögen, iſt das Medium der Motive, durch welches nämlich hindurch ſie auf den Willen, welcher der eigentliche Kern des Menſchen iſt, wirken. Nur ſofern dieſes Medium der Motive ſich in einem normalen Zuſtande befindet, ſeine Funktionen regelrecht vollzieht und daher die Motive unverfälſcht, wie ſie in der realen Auſſenwelt vorliegen, dem Willen zur Wahl darſtellt, kann dieſer ſich ſeiner Natur, d. h. dem individuellen Charakter des Menſchen gemäß, entſcheiden, alſo ungehindert, nach ſeinem ſelbſteigenen Weſen ſich äuſſern: dann iſt der Menſch intellektuell frei, d. h. ſeine Handlungen ſind das reine

Reſultat der Reaktion ſeines Willens auf Motive, die in der Auſſenwelt ihm eben ſo wie allen Andern vorliegen. Demzufolge ſind ſie ihm alsdann moraliſch und auch juridiſch zuzurechnen.

Dieſe intellektuelle Freiheit wird *aufgehoben* entweder dadurch, daß das Medium der Motive, das Erkenntnißvermögen, auf die Dauer oder nur vorübergehend, zerrüttet iſt, oder dadurch, daß äußere Umſtände, im einzelnen Fall, die Auffaſſung der Motive verfälſchen. Erſteres iſt der Fall im Wahnſinn, Delirium, Paroxysmus und Schlaftrunkenheit; letzteres bei einem entſchiedenen und unverſchuldeten Irrthum, z. B. wenn man Gift ſtatt Arznei eingießt, oder den nächtlich eintretenden Diener für einen Räuber hält und erſchießt, u. dgl. m. Denn in beiden Fällen ſind die Motive verfälſcht, weshalb der Wille ſich nicht ſo entſcheiden kann, wie er unter den vorliegenden Umſtänden es würde, wenn der Intellekt ſie ihm richtig überlieferte. Die unter ſolchen Umſtänden begangenen Verbrechen ſind daher auf nicht geſetzlich ſtrafbar. Denn die Geſetze gehn aus von der richtigen Vorausſetzung, daß der Wille nicht moraliſch frei ſei, in welchem Fall man ihn nicht *lenken* könnte; ſondern daß er der Röthigung durch Motive unterworfen ſei: demgemäß wollen ſie allen etwanigen Motiven zu Verbrechen ſtärkere Gegenmotive, in den angedrohten Strafen, entgegenſtellen. Ergiebt ſich aber, daß der Intellekt, durch den dieſe Gegenmotive zu wirken hatten, unfähig war, ſie aufzunehmen und dem Willen vorzuhalten; ſo war ihre Wirkung unmöglich: ſie waren für ihn nicht vorhanden. Es iſt wie wenn man findet, daß einer der Fäden, die eine Maſchine zu bewegen hatten, geriſſen ſei. Die Schuld geht daher in ſolchem Fall vom Willen auf den Intellekt über: dieſer aber iſt keiner Strafe unterworfen; ſondern mit dem Willen allein haben es die Geſetze, wie die Moral, zu thun. Er allein iſt der eigentliche Menſch: der Intellekt iſt bloß ſein Organ, ſeine Fühlhörner nach Auſſen, d. i. das Medium der Wirkung auf ihn durch Motive.

Eben ſo wenig ſind dergleichen Thaten moraliſch zuzurechnen. Denn ſie ſind kein Zug des Charakters des Menſchen: er hat entweder etwas Anderes gethan als er zu thun wähnte, oder war unfähig an das zu denken, was ihn davon hätte abhalten ſollen, d. h. die Gegenmotive zuzulaſſen. Es iſt damit, wie wenn ein chemiſch zu unterſuchender Stoff der Einwirkung mehrerer Reagenzien ausgeſetzt wird, damit man ſehe, zu welchem er die ſtärkſte Verwandſchaft hat: findet ſich nach gemachtem Experiment, daß, durch ein zufälliges Hinderniß, das eine Reagens gar nicht hat einwirken können; ſo iſt das Experiment ungültig.

Die intellektuelle Freiheit, welche wir hier als ganz aufgehoben betrachteten, kann ferner auch bloß vermindert, oder partiell aufgehoben werden. Dies geſchieht beſonders durch den Affekt und durch den Rauſch. Der Affekt iſt die plötzliche, heftige Erregung des Willens durch eine von auſſen eindringende, zum Motiv werdende Vorſtellung, die eine ſolche Lebhaftigkeit hat, daß ſie alle andern, welche ihr als Gegenmotive entgegenwirken könnten, verdunkelt und nicht deutlich ins Bewußtſeyn kommen läßt. Dieſe letzteren, welche meiſtens nur abſtrakter Natur, bloße Gedanken, ſind, während jene erſtere ein Anſchauliches, Gegenwärtiges iſt, kommen dabei gleichſam nicht zum Schuß und haben alſo nicht was man auf Engliſch fair play nennt: die That iſt ſchon geſchehn, ehe ſie kontragiren konnten. Es iſt wie wenn im Duell der Eine vor dem Kommandowort losſchießt. Auch hier iſt demnach ſowohl die juridiſche als die moraliſche Verantwortlichkeit nach Beſchaffenheit der Umſtände, mehr oder weniger, doch immer zum Theil aufgehoben. In England wird ein in vollkommener Uebereilung und ohne die geringſte Ueberlegung, im heftigſten, plötzlich erregten Zorn begangener Mord manslaughter genannt und leicht, ja bisweilen gar nicht beſtraft. — Der Rauſch iſt ein Zuſtand, der zu Affekten disponirt, indem er die Lebhaftigkeit der anſchaulichen Vorſtellungen erhöht, das Denken in abstracto dagegen ſchwächt und dabei noch die Energie des Willens ſteigert. An die Stelle der Verantwortlichkeit für die Thaten tritt hier die für den Rauſch ſelbſt: daher er juridiſch nicht entſchuldigt, obgleich hier die intellektuelle Freiheit zum Theil aufgehoben iſt.

Von dieſer intellektuellen Freiheit, *το ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον κατὰ διάνοιαν*, redet ſchon, wiewohl ſehr kurz und ungenügend, Ariſtoteles in der Ethic. Eudem. II, c. 7 et 9. und etwas ausführlicher in der Ethic. Nicom. III. c. 2. — Sie iſt gemeint, wenn die Medicina forensis und die Kriminaljuſtiz frägt, ob ein Verbrecher im Zuſtande der Freiheit und folglich zurechnungsfähig geweſen.

Preisſchrift

über

die Grundlage der Moral,

nicht gekrönt

von der Königlich Däniſchen Societät der Wiſſenſchaften,

zu Kopenhagen, am 30. Januar 1840.

Motto:

Moral predigen iſt leicht, Moral begründen ſchwer.

(Schopenhauer, über den Willen in der Natur. S. 135.)

Die von der Königl. Societät aufgeſtellte Frage, nebſt vorangeſchickter Einleitung, lautet:

Quum primitiva moralitatis idea, sive de summa lege morali principalis notio, sua quadam propria eaque minime logica necessitate, tum in ea disciplina appareat, cui propositum est cognitionem τοῦ ἠθικοῦ explicare, tum in vita, partim in conscientiæ judicio de nostris actionibus, partim in censura morali de actionibus aliorum hominum; quumque complures, quæ ab illa idea inseparabiles sunt, eamque tanquam originem respiciunt, notiones principales ad το ἠθικον spectantes, velut officii notio et imputationis, eadem necessitate eodemque ambitu vim suam exserant, — et tamen inter eos cursus viasque, quas nostræ ætatis meditatio philosophica persequitur, magni momenti esse videatur, hoc argumentum ad disputationem revocare, — cupit Societas, ut accurate hæc quæstio perpendatur et pertractetur:

Philosophiae moralis fons et fundamentum utrum in idea moralitatis, quæ immediate conscientia contineatur, et ceteris notionibus fundamentalibus, quae ex illa prodeant, explicandis **quaerenda sunt**, an in alio cognoscendi principio?

Verdeutſcht:

Da die urſprüngliche Idee der Moralität, oder der Hauptbegriff vom oberſten Moralgeſetze, mit einer ihr eigenthümlichen, jedoch keineswegs logiſchen Nothwendigkeit, ſowohl in derjenigen Wiſſenſchaft hervortritt, deren Zweck iſt, die Erkenntniß des Sittlichen darzulegen, als auch im wirklichen Leben, woſelbſt ſie ſich theils im Urtheil des Gewiſſens über unſre eigenen Handlungen, theils in unſrer moraliſchen Beurtheilung der Handlungen Anderer zeigt; und da ferner mehrere, von jener Idee unzertrennliche und aus ihr entſprungene moraliſche Hauptbegriffe, wie z. B. der Begriff der Pflicht und der der Zurechnung, mit gleicher Nothwendigkeit und in gleichem Umfang ſich geltend machen; — und da es doch bei den Wegen, welche die philoſophiſche Forſchung unſrer Zeit verfolgt, ſehr wichtig ſcheint, dieſen Gegenſtand wieder zur Unterſuchung zu bringen; — ſo wünſcht die Societät, daß folgende Frage ſorgfältig überlegt und abgehandelt werde:

Iſt **die Quelle und Grundlage der Moral zu ſuchen** in einer unmittelbar im Bewußtſeyn (oder Gewiſſen) liegenden Idee der Moralität und in der Analyſe der übrigen, aus dieſer entſpringenden, moraliſchen Grundbegriffe, oder aber in einem andern Erkenntnißgrunde?

I.

Einleitung.

§. 1.

Ueber das Problem.

Eine von der Königlich Holländiſchen Societät zu Harlem 1810 aufgeſtellte und von J. C. F. Meiſter erledigte Preisfrage: „warum die Philoſophen in den erſten Grundſätzen der Moral ſo ſehr abweichen, aber in den Folgerungen und den Pflichten, die ſie aus ihren Grundſätzen ableiten, übereinſtimmen?" — war eine gar leichte Aufgabe, im Vergleich mit der vorliegenden. Denn:

1) Die gegenwärtige Frage der Königlichen Societät iſt auf nichts Geringeres gerichtet, als auf das objektiv wahre Fundament der Moral und folglich auch der Moralität. Eine Akademie iſt es, welche die Frage aufwirft: ſie will, als ſolche, keine auf praktiſche Zwecke gerichtete Ermahnung zur Rechtlichkeit und Tugend, geſtützt auf Gründe, deren Scheinbarkeit man hervorhebt und deren Schwäche man verſchleiert, wie das bei Vorträgen für das Volk geſchieht: ſondern, da ſie als Akademie nur theoretiſche und nicht praktiſche Zwecke kennt, will ſie die rein philoſophiſche, d. h. von allen poſitiven Satzungen, allen unbewieſenen Vorausſetzungen und ſonach von allen metaphyſiſchen oder auch mythiſchen Hypoſtaſen unabhängige, objektive, unverſchleierte und nackte Darlegung des letzten Grundes zu allem moraliſchen Wohlverhalten. — Dies aber iſt ein Problem, deſſen überſchwängliche Schwierigkeit dadurch bezeugt wird, daß nicht nur die Philoſophen aller Zeiten und Länder ſich daran die Zähne ſtumpf gebiſſen haben, ſondern ſogar alle

Götter des Orients und Occidents demſelben ihr Daſeyn verdanken. Wird es daher bei dieſer Gelegenheit gelöſt; ſo wird fürwahr die Königliche Societät ihr Gold nicht übel angelegt haben.

2) Ueberdies unterliegt die theoretiſche Unterſuchung des Fundaments der Moral dem ganz eigenen Nachtheil, daß ſie leicht für ein Unterwühlen deſſelben, welches den Sturz des Gebäudes ſelbſt nach ſich ziehn könnte, gehalten wird. Denn das praktiſche Intereſſe liegt hier dem theoretiſchen ſo nahe, daß ſein wohlgemeinter Eifer ſchwer zurückzuhalten iſt von unzeitiger Einmiſchung. Nicht Jeder vermag das rein theoretiſche, allem Intereſſe, ſelbſt dem moraliſch-praktiſchen, entfremdete Forſchen nach objektiver Wahrheit deutlich zu unterſcheiden vom frevelhaften Angriff auf geheiligte Herzensüberzeugung. Daher muß, wer hier Hand ans Werk legt, zu ſeiner Ermuthigung, ſich allezeit gegenwärtig erhalten, daß vom Thun und Treiben der Menſchen, wie vom Gewühl und Lerm des Marktes, nichts weiter abliegt als das in tiefe Stille zurückgezogene Heiligthum der Akademie, wohin kein Laut von Auſſen dringen darf, und wo keine andere Götter ein Standbild haben, als ganz allein die hehre, nackte Wahrheit.

Die Konkluſion aus dieſen beiden Prämiſſen iſt, daß mir eine völlige Parrheſia, nebſt dem Recht alles zu bezweifeln, geſtattet ſeyn muß; und daß, wenn ich, ſelbſt ſo, nur irgend etwas in dieſer Sache wirklich leiſte, — es viel geleiſtet ſeyn wird.

Aber noch andere Schwierigkeiten ſtehn mir entgegen. Es kommt hinzu, daß die Königliche Societät das Fundament der Ethik allein für ſich, abgeſondert, in einer kurzen Monographie dargelegt, folglich auſſer ſeinem Zuſammenhange mit dem geſammten Syſtem irgend einer Philoſophie, d. h. der eigentlichen Metaphyſik, verlangt. Dies muß die Leiſtung nicht nur erſchweren, ſondern ſogar nothwendig unvollkommen machen. Schon Chriſtian Wolf ſagt: tenebræ in philosophia practica non dispelluntur, nisi luce metaphysica affulgeute. (Phil. pract. P. II. §. 28.) und Kant: „die Metaphyſik muß vorangehn, und ohne ſie kann es überall keine Moralphiloſophie geben.“ (Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten. Vorrede.) Denn, wie jede Religion auf Erden, indem ſie Moralität vorſchreibt, ſolche nicht auf ſich beruhen läßt, ſondern ihr eine Stütze giebt an der Dogmatik, deren Hauptzweck gerade dies iſt; ſo muß in der Philoſophie das ethiſche Fundament, welches es auch ſei, ſelbſt wieder ſeinen Anhaltspunkt und ſeine Stütze haben an irgend einer Metaphyſik, d. h. an der gegebenen Erklärung der Welt und des Daſeyns überhaupt; indem der letzte und wahre Aufſchluß über das innere Weſen des Ganzen der Dinge nothwendig eng zuſammenhangen muß mit dem über die ethiſche Bedeutung des menſchlichen Handelns, und jedenfalls dasjenige, was als Fundament der Moralität aufgeſtellt wird, wenn es nicht ein bloßer abſtrakter Satz, der, ohne Anhalt in der realen Welt, frei in der Luft ſchwebt, ſeyn darf, irgend eine entweder in der objektiven Welt oder im menſchlichen Bewußtſeyn gelegene Thatſache ſeyn muß, die, als ſolche, ſelbſt wieder nur Phänomen ſeyn kann und folglich, wie alle Phänomene der Welt, einer ferneren Erklärung bedarf, welche dann von der Metaphyſik gefordert wird. Ueberhaupt iſt die Philoſophie ſo ſehr ein zuſammenhängendes Ganzes, daß es unmöglich iſt, irgend einen Theil derſelben erſchöpfend darzulegen, ohne alles Uebrige mitzugeben. Metaphyſik der Natur, Metaphyſik der Sitten und Metaphyſik des Schönen ſetzen ſich wechſelſeitig voraus und vollenden erſt in ihrem Zuſammenhange die Erklärung des Weſens der Dinge und des Daſeyns überhaupt. Daher, wer eine von dieſen dreien bis auf ihren letzten Grund durchgeführt hätte, zugleich die andern in ſeine Erklärung mit hineingezogen haben müßte; gleichwie, wer von irgend einem Dinge in der Welt ein erſchöpfendes, bis auf den letzten Grund klares Verſtändniß hätte, auch die ganze übrige Welt vollkommen verſtanden haben würde.

Von einer gegebenen und als wahr angenommenen Metaphyſik aus, würde man auf *ſynthetiſchem* Wege zum Fundament der Ethik gelangen, wodurch dieſes ſelbſt von unten aufgebaut ſeyn würde, folglich die Ethik feſt geſtützt aufträte. Hingegen bei der durch die Aufgabe nothwendig gemachten Sonderung der Ethik von aller Metaphyſik bleibt nichts übrig als das *analytiſche* Verfahren, welches von Thatſachen, entweder der äußern Erfahrung oder des Bewußtſeyns ausgeht. Dieſe letztern kann es zwar auf ihre letzte Wurzel im Gemüthe des Menſchen zurückführen, welche dann aber als Grundfaktum, als Urphänomen, ſtehn bleiben muß, ohne weiter auf irgend etwas zurückgeführt zu werden; wodurch denn die ganze Erklärung eine bloß *pſychologiſche* bleibt. Höchſtens kann noch acceſſoriſch ihr Zuſammenhang mit irgend einer allgemeinen metaphyſiſchen Grundanſicht angedeutet werden. Hingegen würde jenes Grundfaktum, jenes ethiſche Urphänomen, ſelbſt wieder begründet werden können, wenn man, die Metaphyſik zuerſt abhandelnd, aus ihr, ſynthetiſch verfahrend, die Ethik ableiten dürfte. Das hieße aber ein vollſtändiges Syſtem der Philoſophie aufſtellen; wodurch die Gränze der geſtellten Frage weit überſchritten würde. Ich bin alſo genöthigt, die Frage innerhalb der Gränzen zu beantworten, welche ſie, durch ihre Vereinzelung, ſelbſt gezogen hat.

Und nun endlich noch wird das Fundament, auf welches ich die Ethik zu ſtellen beabſichtige, ſehr ſchmal ausfallen: wodurch von dem Vielen, was an den Handlungen der Menſchen legal, billigungs- und lobenswerth iſt, nur der kleinere Theil als aus rein moraliſchen Bewegungsgründen entſprungen ſich ergeben, der größere Theil aber anderartigen Motiven anheimfallen wird. Das befriedigt weniger und fällt nicht ſo glänzend in die Augen, wie etwan ein kategoriſcher Imperativ, der ſtets zu Befehl ſteht, um ſelbſt wieder zu befehlen, was gethan und was gelaſſen werden ſoll; anderer, materieller Moralbegründungen gar zu geſchweigen. Da bleibt mir nichts übrig, als an den Spruch des Koheleth (4, 6) zu erinnern: „es iſt beſſer eine Hand voll mit Ruhe, denn beide Fäuſte voll mit Mühe und Eitelkeit." Des Aechten, Probehaltigen und Unzerſtörbaren iſt in aller Erkenntniß ſtets wenig; wie die Erzſtufe wenige Unzen Gold in einem Centner Stein verlarvt enthält. Aber ob man nun wirklich mit mir den ſichern Beſitz dem großen, das wenige Gold, welches im Tiegel zurück bleibt, der ausgedehnten Maſſe, die herangeſchleppt wurde, vorziehn, — oder ob man vielmehr mich beſchuldigen werde, der Moral ihr Fundament mehr entzogen als gegeben zu haben, ſofern ich nachweiſe, daß die legalen und lobenswerthen Handlungen der Menſchen oft gar keinen und meiſtens nur einen kleinen Theil rein moraliſchen Gehalts beſitzen, im Uebrigen aber auf Motiven beruhen, deren Wirkſamkeit zuletzt auf den Egoismus des Handelnden zurückzuführen iſt; — dies Alles muß ich dahingeſtellt ſeyn laſſen, nicht ohne Beſorgniß, ja mit Reſignation; da ich ſchon längſt dem Ritter von Zimmermann beiſtimme, wenn er ſagt: „denke im Herzen, bis in den Tod, nichts ſei in der Welt ſo ſelten, wie ein guter Richter." (Ueber die Einſamkeit. Th 1. c. 3. p. 93.) Ja, ich ſehe ſchon im Geiſte meine Darſtellung, welche für alles ächte, freiwillige Rechtthun, für alle Menſchenliebe, allen Edelmuth, wo ſie je gefunden ſeyn mögen, nur eine ſo ſchmale Baſis aufzuweiſen hat, neben denen der Kompetitoren, welche breite, jeder beliebigen Laſt gewachſene und dabei jedem Zweifler, mit einem drohenden Seitenblick auf ſeine eigene Moralität, ins Gewiſſen zu ſchiebende Fundamente der Moral zuverſichtlich hinſtellen, — ſo arm und kleinlaut daſtehn, wie vor dem König Lear die Kordelia, mit der wortarmen Verſicherung ihrer pflichtmäßigen Geſinnung, neben den überſchwänglichen Betheuerungen ihrer beredeteren Schweſtern. — Da bedarf es wohl einer Herzſtärkung durch einen gelehrten Waidſpruch, wie: magna est vis veritatis, et prævalebit, — der doch den, der gelebt und geleiſtet hat, nicht ſehr mehr ermuthigt. Inzwiſchen will ich es ein Mal mit der Wahrheit wagen: denn was mir begegnet, wird ihr mit begegnet ſeyn.

§. 2.

Allgemeiner Rückblick.

Dem Volke wird die Moral durch die Theologie begründet, als ausgeſprochener Wille Gottes. Die Philoſophen hingegen, mit wenigen Ausnahmen, ſehn wir ſorgfältig bemüht, dieſe Art der Begründung ganz auszuſchließen, ja, um nur ſie zu vermeiden, lieber zu ſophiſtiſchen Gründen ihre Zuflucht nehmen. Woher dieſer Gegenſatz? Gewiß läßt ſich keine wirkſamere Begründung der Moral denken, als die theologiſche: denn wer würde ſo vermeſſen ſeyn, ſich dem Willen des Allmächtigen und Allwiſſenden zu widerſetzen? Gewiß Niemand; wenn nur derſelbe auf eine ganz authentiſche, keinem Zweifel Raum geſtattende, ſo zu ſagen offizielle Weiſe verkündigt wäre. Aber dieſe Bedingung iſt es, die ſich nicht erfüllen läßt. Vielmehr ſucht man, umgekehrt, das als Wille Gottes verkündigte Geſetz dadurch als ſolches zu beglaubigen, daß man deſſen Uebereinſtimmung mit unſern anderweitigen, alſo natürlichen, moraliſchen Einſichten nachweiſt, appellirt mithin an dieſe als das Unmittelbarere und Gewißere. Hiezu kommt noch die Erkenntniß, daß ein bloß durch angedrohte Strafe und verheiſſene Belohnung zu Wege gebrachtes moraliſches Handeln, mehr dem Scheine als der Wahrheit nach ein ſolches ſeyn würde; weil es ja im Grunde auf Egoismus beruhte, und was dabei in letzter Inſtanz den Ausſchlag gäbe, die größere oder geringere Leichtigkeit wäre, mit der Einer vor dem Andern aus unzureichenden Gründen glaubte. Seitdem nun aber gar *Kant* die bis dahin für feſt geltenden Fundamente der *ſpekulativen Theologie* zerſtört hat, und dann dieſe, welche bisher die Trägerin der Ethik geweſen war, jetzt, umgekehrt, auf die Ethik ſtützen wollte, um ihr ſo eine, wenn auch nur ideelle Exiſtenz zu verſchaffen; da iſt weniger als jemals an eine Begründung der Ethik durch die Theologie zu denken, indem man nun nicht mehr weiß, welche von beiden die Laſt und welche die Stütze ſeyn ſoll, und am Ende in einen circulus vitiosus geriethe.

Eben durch den Einfluß der *Kantiſchen Philoſophie*, ſodann durch die gleichzeitige Einwirkung der beiſpielloſen Fortſchritte ſämmtlicher Naturwiſſenſchaften, in Hinſicht auf welche jedes frühere Zeitalter gegen unſeres als das der Kindheit erſcheint, und endlich durch die Bekanntſchaft mit der Sanskritlitteratur, mit dem Brahmaismus und Buddhaismus, dieſen älteſten und am weiteſten verbreiteten, alſo der Zeit und dem Raume nach vornehmſten Religionen der Menſchheit, welche ja auch die heimathliche Urreligion unſeres eigenen, bekanntlich Aſiatiſchen Stammes ſind, der jetzt, in ſeiner fremden Heimath, wieder eine ſpäte Kunde von ihnen erhält; — durch alles dieſes, ſage ich, haben im Laufe der letzten 50 Jahre die philoſophiſchen Grundüberzeugungen der Gelehrten Europa's eine Umwandlung erlitten, welche vielleicht Mancher ſich nur zögernd eingeſteht, die aber doch nicht abzuleugnen iſt. In Folge derſelben ſind auch die alten Stützen der *Ethik* morſch geworden; doch iſt die Zuverſicht geblieben, daß dieſe ſelbſt nie ſinken kann: woraus die Ueberzeugung hervorgeht, daß es für ſie noch andere Stützen, als die bisherigen, geben müſſe, welche den vorgeſchrittenen Einſichten des Zeitalters angemeſſen wären. Ohne Zweifel iſt es die Erkenntniß dieſes mehr und mehr fühlbar werdenden Bedürfniſſes, welche die Königliche Societät zu der vorliegenden, bedeutſamen Preisfrage veranlaßt hat. —

Zu allen Zeiten iſt viele und gute Moral gepredigt worden; aber die Begründung derſelben hat ſtets im Argen gelegen. Im Ganzen iſt bei dieſer das Beſtreben ſichtbar, irgend eine objektive Wahrheit zu finden, aus welcher die ethiſchen Vorſchriften ſich logiſch ableiten ließen: man hat dieſelbe in der Natur der Dinge, oder in der des Menſchen geſucht; aber vergebens. Immer ergab ſich, daß der Wille des Menſchen nur auf ſein eigenes Wohlſeyn, deſſen Summe man unter dem Begriff *Glückſeligkeit* denkt, gerichtet ſei; welches Streben ihn auf einen ganz anderen Weg leitet, als den die Moral ihm vorzeichnen möchte. Nun verſuchte man die Glückſeligkeit bald als identiſch mit der Tugend, bald aber als eine Folge und Wirkung derſelben darzuſtellen: beides iſt allezeit mißlungen; obwohl man die Sophismen dabei nicht geſpart hat. Man verſuchte es ſodann mit rein objektiven, abſtrakten, bald a posteriori, bald a priori gefundenen Sätzen, aus denen das ethiſche Wohlverhalten ſich allenfalls folgern ließe: aber dieſen gebrach es an einem Anhaltspunkt in der Natur des Menſchen, vermöge deſſen ſie die Macht gehabt hätten, ſeinem egoiſtiſchen Hange entgegen, ſeine Beſtrebungen zu leiten. Alles dieſes durch Aufzählung und Kritik aller bisherigen Grundlagen der Moral hier zu erhärten, ſcheint mir überflüſſig; nicht nur weil ich die Meinung des Auguſtinus theile non est pro magno habendum quid homines senserint, sed quae sit rei veritas; ſondern auch weil es hieße γλαυκας εις Αϑηνας κομιζειν, indem der Königlichen Societät die früheren Verſuche die Ethik zu begründen, genugſam bekannt ſind, und ſie durch die Preisfrage ſelbſt zu erkennen giebt, daß ſie auch von der Unzulänglichkeit derſelben überzeugt iſt. Der weniger gelehrte Leſer findet eine zwar nicht vollſtändige, aber doch in der Hauptſache genügende Zuſammenſtellung der bisherigen Verſuche in Garve's „Ueberſicht der vornehmſten Principien der Sittenlehre," ferner in Stäudlin's „Geſchichte der Moralphiloſophie" und ähnlichen Büchern. — Niederſchlagend iſt freilich die Betrachtung, daß es der Ethik, dieſer das Leben unmittelbar betreffenden Wiſſenſchaft, nicht beſſer gegangen iſt als der abſtruſen Metaphyſik, und ſie, ſeit Sokrates ſie gründete, ſtets betrieben, doch noch ihren erſten Grundſatz ſucht. Aber dagegen iſt auch in der Ethik weit mehr, als in irgend einer andern Wiſſenſchaft, das Weſentliche in den erſten Grundſätzen enthalten; indem die Ableitungen hier ſo leicht ſind, daß ſie ſich von ſelbſt machen. Denn zu ſchließen ſind Alle, zu urtheilen Wenige fähig. Daher eben ſind lange Lehrbücher und Vorträge der Moral ſo überflüßig als langweilig. Daß ich inzwiſchen alle die früheren Grundlagen der

Ethik als bekannt vorausſetzen darf, iſt mir eine Erleichterung. Denn wer überblickt, wie ſowohl die Philoſophen des Alterthums, als die der neueren Zeit (dem Mittelalter genügte der Kirchenglaube) zu den verſchiedenſten, mitunter wunderlichſten Argumenten gegriffen haben, um für die ſo allgemein anerkannten Forderungen der Moral ein nachweisbares Fundament zu liefern, und dies dennoch mit offenbar ſchlechtem Erfolg; der wird die Schwierigkeit des Problems ermeſſen und danach meine Leiſtung beurtheilen. Und wer geſehen hat, wie alle bisher eingeſchlagenen Wege nicht zum Ziele führten, wird williger mit mir einen davon ſehr verſchiedenen betreten, den man bisher entweder nicht geſehen hat, oder aber verächtlich liegen ließ: vielleicht weil er der natürlichſte war.*) In der That wird meine Löſung des Problems Manchen an das Ei des Kolumbus erinnern.

Ganz allein dem neueſten Verſuche die Ethik zu begründen, dem Kantiſchen, werde ich eine kritiſche Unterſuchung und zwar eine deſto ausführlichere widmen; theils weil die große Moralreform Kants dieſer Wiſſenſchaft eine Grundlage gab, die wirkliche Vorzüge vor den früheren hatte; theils weil ſie noch immer das letzte Bedeutende iſt, das in der Ethik geſchehen, daher Kants Begründung derſelben noch heut zu Tage in allgemeiner Geltung ſteht und durchgängig gelehrt wird, wenn auch durch einige Aenderungen in der Darſtellung und den Ausdrücken anders aufgeputzt. Sie iſt die Ethik der letzten 60 Jahre, welche weggeräumt werden muß, ehe wir einen andern Weg einſchlagen. Hiezu kommt, daß die Prüfung derſelben mir Anlaß geben wird, die meiſten ethiſchen Grundbegriffe zu unterſuchen und zu erörtern, um das Ergebniß hie-

---

*) Io dir non vi saprei per qual sventura,
O piuttosto per qual fatalità,
Da noi credito ottien più l'impostura,
Che la semplice e nuda verità. —
Casti

von ſpäter vorausſetzen zu können. Beſonders aber wird, weil die Gegenſätze ſich erläutern, die Kritik der Kantiſchen Moralbegründung die beſte Vorbereitung und Anleitung, ja der gerade Weg zu der meinigen ſeyn, als welche, in den weſentlichſten Punkten der Kantiſchen diametral entgegengeſetzt iſt. Dieſerwegen würde es das verkehrteſte Beginnen ſeyn, wenn man die jetzt folgende Kritik überſpringen wollte, um gleich an den poſitiven Theil meiner Darſtellung zu gehen, als welcher dann nur halb verſtändlich ſeyn würde.

Ueberhaupt iſt es jetzt wirklich an der Zeit, daß die Ethik ein Mal ernſtlich ins Verhör genommen werde. Seit mehr als einem halben Jahrhundert liegt ſie auf dem bequemen Ruhepolſter, welches Kant ihr untergebreitet hatte: dem kategoriſchen Imperativ der praktiſchen Vernunft. In unſern Tagen jedoch wird dieſer meiſtens unter dem weniger prunkenden, aber glatteren und kurrenteren Titel „das Sittengeſetz" eingeführt, unter welchem er, nach einer leichten Verbeugung vor Vernunft und Erfahrung, unbeſehen durchſchlüpft: iſt er aber ein Mal im Hauſe, dann wird des Befehlens und Kommandirens kein Ende; ohne daß er je weiter Rede ſtände. — Daß Kant, als der Erfinder der Sache, und nachdem er gröbere Irrthümer dadurch verdrängt hatte, ſich dabei beruhigte, war recht und nothwendig. Aber nun ſehen zu müſſen, wie auf dem von ihm gelegten und ſeitdem immer breiter getretenen Ruhepolſter jetzt ſogar die Eſel ſich wälzen, — das iſt hart: ich meine die täglichen Kompendienſchreiber, die, mit der gelaſſenen Zuverſicht des Unverſtandes, vermeinen die Ethik begründet zu haben, wenn ſie nur ſich auf jenes unſerer Vernunft angeblich einwohnende „Sittengeſetz" berufen, nnd dann getroſt jenes weitſchweifige und konfuſe Phraſengewebe darauf ſetzen, mit dem ſie die klärſten und einfachſten Verhältniſſe des Lebens unverſtändlich zu machen verſtehn; — ohne bei ſolchem Unternehmen jemals ſich ernſtlich gefragt zu haben, ob denn auch wirklich ſo ein „Sittengeſetz," als bequemer Koder der Moral, in unſerem Kopf, Bruſt oder Herzen geſchrieben ſtehe. Daher bekenne ich das beſondere Vergnügen, mit dem ich jetzt daran gehe, der Moral das breite Ruhepolſter wegzuziehen, und ſpreche unverholen mein Vorhaben aus, die praktiſche Vernunft und den kategoriſchen Imperativ Kants als völlig unberechtigte, grundloſe und erdichtete Annahmen nachzuweiſen, darzuthun, daß auch Kants Ethik eines ſoliden Fundaments ermangelt, und ſomit die Moral wieder ihrer alten, gänzlichen Rathloſigkeit zu überantworten, in welcher ſie daſtehen muß, ehe ich darangehe, das wahre, in unſerm Weſen gegründete und ungezweifelt wirkſame, moraliſche Princip der menſchlichen Natur darzulegen. Denn da dieſes kein ſo breites Fundament darbietet, wie jenes Ruhepolſter; ſo werden die, welche die Sache bequemer gewohnt ſind, ihren alten Ruheplatz nicht eher verlaſſen, als bis ſie die tiefe Höhlung des Bodens, auf dem er ſteht, deutlich wahrgenommen haben.

II.

Kritik des von Kant der Ethik gegebenen Fundaments.

§. 3.

Ueberſicht.

Kant hat in der Ethik das große Verdienſt, ſie von allem **Eudämonismus** gereinigt zu haben. Die Ethik der Alten war Eudämonik; die der Neueren meiſtens Heilslehre. Die Alten wollten Tugend und Glückſeligkeit als identiſch nachweiſen: aber dieſe waren wie zwei Figuren, die ſich nie decken, wie man ſie auch legen mag. Die Neueren wollten nicht nach dem **Satze der Identität**, ſondern nach dem **des Grundes** beide in Verbindung ſetzen, alſo die Glückſeligkeit zur Folge der Tugend machen; wobei ſie aber entweder eine andere als die möglicherweiſe erkennbare Welt, oder Sophismen zu Hülfe nehmen mußten. Unter den Alten macht **Platon** allein eine Ausnahme: ſeine Ethik iſt nicht eudämoniſtiſch; dafür aber wird ſie myſtiſch. Hingegen iſt ſogar die Ethik der Kyniker und Stoiker nur ein Eudämonismus beſonderer Art: welches zu beweiſen es mir nicht an Gründen und Belegen, wohl aber, bei meinem jetzigen Vorhaben, an Raum gebricht. — Bei den Alten und Neueren alſo, **Platon** allein ausgenommen, war die Tugend nur Mittel zum Zweck. Freilich, wenn man es ſtreng nehmen wollte; ſo hätte auch **Kant** den Eudämonismus mehr ſcheinbar als wirklich aus der Ethik verbannt. Denn er läßt zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit doch noch eine geheime Verbindung übrig, in ſeiner Lehre vom höchſten Gut, wo ſie in einem entlegenen und dunkeln Kapitel zuſammenkommen, während öffentlich die Tugend gegen die Glückſeligkeit ganz fremd thut. Davon abgeſehen, tritt bei Kant das ethiſche Princip als ein von der Erfahrung und ihrer Belehrung ganz unabhängiges, ein transſcendentales, oder metaphyſiſches auf. Er erkennt an, daß die menſchliche Handlungsweiſe eine Bedeutung habe, die über alle Möglichkeit der Erfahrung hinausgeht und eben deshalb die eigentliche Brücke zu dem iſt, was er die intelligible Welt, **mundus noumenon**, die Welt der Dinge an ſich nennt.

Den Ruhm, welchen die Kantiſche Ethik erlangt hat, verdankt ſie, neben ihren ſoeben berührten Vorzügen, der moraliſchen Reinigkeit und Erhabenheit ihrer Reſultate. An dieſen hielten ſich die Meiſten, ohne ſich ſonderlich mit der Begründung derſelben zu befaſſen, als welche ſehr komplex, abſtrakt und in einer überaus künſtlichen Form dargeſtellt iſt, auf welche Kant ſeinen ganzen Scharfſinn und Kombinationsgabe verwenden mußte, um ihr ein haltbares Anſehen zu geben. Glücklicherweiſe hat er der Darſtellung des Fundaments ſeiner Ethik, abgeſondert von dieſer ſelbſt, ein eigenes Werk gewidmet, die „Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten" deren Thema alſo genau daſſelbe iſt mit dem Gegenſtande unſerer Preisfrage. Denn er ſagt daſelbſt p. 13 der Vorrede: „Gegenwärtige Grundlegung iſt nichts mehr als die Aufſuchung und Feſtſetzung des oberſten Princips der Moralität, „welche allein ein, in ſeiner Abſicht, ganzes und von aller „andern ſittlichen Unterſuchung abzuſonderndes Geſchäft ausmacht." Wir finden in dieſem Buche die Grundlage, alſo das Weſentliche ſeiner Ethik ſtreng ſyſtematiſch, bündig und ſcharf dargeſtellt, wie ſonſt in keinem andern. Außerdem hat daſſelbe noch den bedeutenden Vorzug, das älteſte ſeiner moraliſchen Werke, nur ein Jahr jünger als die Kritik der reinen Vernunft, und mithin aus der Zeit zu ſeyn, wo, obwohl er ſchon 61 Jahre zählte, der nachtheilige Einfluß des Alters auf ſeinen Geiſt doch noch nicht merklich war. Dieſer iſt hingegen ſchon deutlich zu ſpüren in der Kritik der praktiſchen

Vernunft, welche 1788, alſo ein Jahr ſpäter fällt als die unglückliche Umarbeitung der Kritik der reinen Vernunft in der *zweiten Auflage*, durch welche er dieſes ſein unſterbliches Hauptwerk offenbar verdorben hat; worüber wir in der Vorrede zur neuen, von *Roſenkranz* beſorgten Ausgabe eine Auseinanderſetzung erhalten haben, der ich, nach eigener Prüfung der Sache, nicht anders als beiſtimmen kann. Die *Kritik der praktiſchen Vernunft* enthält im Weſentlichen daſſelbe, was die oben erwähnte „*Grundlegung*," nur daß dieſe es in konciſer und ſtrengerer Form giebt, jene hingegen mit großer Breite der Ausführung und durch Abſchweifungen unterbrochen, auch, zur Erhöhung des Eindrucks, durch einige moraliſche Deklamationen unterſtützt. Kant hatte, als er dies ſchrieb, endlich und ſpät, ſeinen wohlverdienten Ruhm erlangt: dadurch einer gränzenloſen Aufmerkſamkeit gewiß, ließ er der Redſeligkeit des Alters ſchon mehr Spielraum. Als der *Kritik der praktiſchen Vernunft* hingegen eigenthümlich iſt anzuführen erſtlich die über alles Lob erhabene und gewiß früher abgefaßte Darſtellung des Verhältniſſes zwiſchen Freiheit und Nothwendigkeit (p. 169—179 der vierten Auflage, und p. 223—31 bei Roſenkranz), welche indeſſen gänzlich mit *der* übereinſtimmt, die er in der Kritik der *reinen* Vernunft (p. 560—86. R. p. 438 ff.) giebt, und zweitens die Moraltheologie, welche man mehr und mehr für das erkennen wird, was Kant eigentlich damit gewollt hat. Endlich in den „*Metaphyſiſchen Anfangsgründen der Tugendlehre*," dieſem Seitenſtück zu ſeiner deplorablen „Rechtslehre" und abgefaßt im Jahre 1797, iſt der Einfluß der Altersſchwäche überwiegend. Aus allen dieſen Gründen nehme ich in gegenwärtiger Kritik die zuerſt genannte „*Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten*" zu meinem Leitfaden, und auf dieſe beziehen ſich alle ohne weiteren Beiſatz von mir angeführten Seitenzahlen; welches ich zu merken bitte. Die beiden andern Werke aber werde ich nur acceſſoriſch und ſekundär in Betracht nehmen. Dem Verſtändniß gegenwärtiger, die Kantiſche Ethik im tiefſten Grunde unterwühlenden Kritik wird es überaus förderlich ſeyn, wenn der Leſer jene „*Grundlegung*“ Kants, auf die ſie ſich zunächſt bezieht, zumal da dieſe nur **128** und **XIV** Seiten (bei Roſenkranz in Allem nur **100** Seiten) füllt, zuvor mit Aufmerkſamkeit nochmals durchleſen will, um ſich den Inhalt derſelben wieder ganz zu vergegenwärtigen. Ich citire ſie nach der dritten Auflage von **1792** und füge die Seitenzahl der neuen Geſammtausgabe von *Roſenkranz* mit vorgeſetztem R. hinzu.

§. 4.

Von der imperativen Form der Kantiſchen Ethik.

Kant's πρωτον ψευδος liegt in ſeinem Begriff von der Ethik ſelbſt, den wir am deutlichſten ausgeſprochen finden **pag. 62 (R. 54)**: „In einer praktiſchen Philoſophie iſt es nicht darum zu thun, Gründe anzugeben von dem was geſchieht, ſondern Geſetze von dem was *geſchehen ſoll*, *ob es gleich niemals geſchieht*.“ — Dies iſt ſchon eine entſchiedene **Petitio principii**. Wer ſagt euch, daß es Geſetze giebt, denen unſer Handeln ſich unterwerfen *ſoll*? Wer ſagt euch, daß *geſchehen ſoll*, *was nie geſchieht*? — Was berechtigt euch dies vorweg anzunehmen und demnächſt eine Ethik in legislatoriſch-imperativer Form, als die allein mögliche, uns ſofort aufzudringen? Ich ſage, im Gegenſatz zu Kant, daß der Ethiker, wie der Philoſoph überhaupt, ſich begnügen muß mit der Erklärung und Deutung des Gegebenen, alſo des wirklich Seienden oder Geſchehenden, um zu einem *Verſtändniß* deſſelben zu gelangen, und daß er hieran vollauf zu thun hat, viel mehr als bis heute, nach abgelaufenen Jahrtauſenden, gethan iſt. Obiger Kantiſchen **petitio principii** gemäß wird gleich in der, durchaus zur Sache gehörenden, Vorrede, *vor* aller Unterſuchung angenommen, daß es rein *moraliſche Geſetze* gebe; welche Annahme nachher ſtehn bleibt und die tiefſte Grundlage des ganzen Syſtems iſt. Wir wollen aber doch zuvor den Begriff eines *Geſetzes* unterſuchen. Die eigentliche und urſprüngliche Bedeutung deſſelben beſchränkt ſich auf das bürgerliche Geſetz, lex, νομος, eine menſchliche Einrichtung, auf menſchlicher Willkühr beruhend. Eine zweite, abgeleitete, tropiſche, metaphoriſche Bedeutung hat der Begriff Geſetz in ſeiner Anwendung auf die Natur, deren theils a priori erkannte, theils ihr empiriſch abgemerkte, ſich ſtets gleichbleibende Verfahrungsweiſen wir, metaphoriſch, Naturgeſetze nennen. Nur ein ſehr kleiner Theil dieſer Naturgeſetze iſt es, der ſich a priori einſehen läßt und das ausmacht, was Kant ſcharfſinnig und vortrefflich ausgeſondert und unter dem Namen Metaphyſik der Natur zuſammengeſtellt hat. Für den menſchlichen Willen giebt es allerdings auch ein Geſetz, ſofern der Menſch zur Natur gehört, und zwar ein ſtreng nachweisbares, ein unverbrüchliches, ausnahmsloſes, felſenfeſtſtehendes, welches nicht, wie der kategoriſche Imperativ, vel quasi, ſondern wirklich Nothwendigkeit mit ſich führt: es iſt das Geſetz der Motivation, eine Form des Kauſalitätsgeſetzes, nämlich die durch das Erkennen vermittelte Kauſalität. Dies iſt das einzige nachweisbare Geſetz für den menſchlichen Willen, dem dieſer als ſolcher unterworfen iſt. Es beſagt, daß jede Handlung nur in Folge eines zureichenden Motivs eintreten kann. Es iſt, wie das Geſetz der Kauſalität überhaupt, ein Naturgeſetz. Hingegen moraliſche Geſetze, unabhängig von menſchlicher Satzung, Staatseinrichtung, oder Religionslehre, dürfen ohne Beweis nicht als vorhanden angenommen werden, Kant begeht alſo durch dieſe Vorausnahme eine Petitio principii. Sie erſcheint um ſo dreiſter, als er ſogleich, pag. 6 der Vorrede, hinzufügt, daß ein moraliſches Geſetz „abſolute Nothwendigkeit“ bei ſich führen ſoll. Eine ſolche aber hat überall zum Merkmal die Unausbleiblichkeit des Erfolgs: wie kann nun von abſoluter Nothwendigkeit die Rede ſeyn bei dieſen angeblichen moraliſchen Geſetzen; als ein Beiſpiel von welchen er „du ſollt (sic) nicht lügen“ anführt; da ſie bekanntlich und wie er ſelbſt eingeſteht, meiſtens, ja in der Regel, erfolglos bleiben? Um in der wiſſenſchaftlichen Ethik, auſer dem Geſetze der Motivation, noch andere, urſprüngliche und von aller Menſchenſatzung unabhängige Geſetze für den Willen anzunehmen, hat man ſie ihrer ganzen Exiſtenz nach zu beweiſen und abzuleiten; wenn man darauf bedacht iſt, in der Ethik die Redlichkeit nicht bloß anzuempfehlen, ſondern auch zu üben. Bis jener Beweis geführt worden, erkenne ich für die Einführung des Begriffes *Geſetz*, *Vorſchrift*, *Soll* in die Ethik keinen andern Urſprung an, als einen der Philoſophie fremden, den Moſaiſchen Dekalog. Dieſen Urſprung verräth ſogar naiv, auch im obigen, dem erſten von Kant aufgeſtellten Beiſpiel eines moraliſchen Geſetzes, die Orthographie „du *ſollt*." Ein Begriff, der keinen andern als ſolchen Urſprung aufzuweiſen hat, darf aber nicht ſo ohne Weiteres ſich in die philoſophiſche Ethik drängen, ſondern wird hinausgewieſen, bis er durch rechtmäßigen Beweis beglaubigt und eingeführt iſt. Bei Kant haben wir an ihm die erſte Petitio principii, und ſie iſt groß.

Wie nun, mittelſt derſelben, Kant, in der Vorrede, den Begriff des *Moralgeſetzes* ohne Weiteres als gegeben und unbezweifelt vorhanden genommen hatte; eben ſo macht er es p. 8. (R. p. 16.) mit dem jenem eng verwandten Begriff der *Pflicht*, der, ohne weitere Prüfung zu beſtehen, als in die Ethik gehörig hineingelaſſen wird. Allein ich bin genöthigt, hier abermals Proteſt einzulegen. Dieſer Begriff, ſammt ſeinen Anverwandten, alſo dem des *Geſetzes*, *Gebotes*, *Sollens* und d. gl. hat, in dieſem unbedingten Sinn genommen, ſeinen Urſprung in der theologiſchen Moral, und bleibt in der philoſophiſchen ſo lange ein Fremdling, bis er eine gültige Beglaubigung aus dem Weſen der menſchlichen Natur, oder dem der objektiven Welt beigebracht hat. Bis dahin erkenne ich für ihn und ſeine Anverwandten keinen andern Urſprung als den Dekalog. Ueberhaupt hat, in den chriſtlichen Jahrhunderten, die philoſophiſche Ethik ihre Form unbewußt von der theologiſchen genommen: da nun dieſe weſentlich eine *gebietende* iſt; ſo iſt auch die philoſophiſche in der Form von Vorſchrift und Pflichtenlehre aufgetreten, in aller Unſchuld und ohne zu ahnden, daß hiezu erſt eine anderweitige Befugniß nöthig ſei; vielmehr vermeinend, dies ſei eben ihre eigene und natürliche Geſtalt. So unleugbar und von allen Völkern, Zeiten und Glaubenslehren, auch von allen Philoſophen (mit Ausnahme der eigentlichen Materialiſten) anerkannt, die metaphyſiſche d. h. über dieſes erſcheinende Daſeyn hinaus ſich erſtreckende und die Ewigkeit berührende ethiſche Bedeutſamkeit des menſchlichen Handelns iſt; ſo wenig iſt es dieſer weſentlich, in der Form des Gebietens und Gehorchens, des Geſetzes und der Pflicht aufgefaßt zu werden. Getrennt von den theologiſchen Vorausſetzungen, aus denen ſie hervorgegangen, verlieren überdem dieſe Begriffe eigentlich alle Bedeutung, und wenn man, wie Kant, jene dadurch zu erſetzen vermeint, daß man von *abſolutem* Sollen und *unbedingter* Pflicht redet; ſo ſpeiſt man den Leſer mit Worten ab, ja giebt ihm eigentlich eine Contradictio in adjecto zu verdauen. Jedes *Soll* hat allen Sinn und Bedeutung ſchlechterdings nur in Beziehung auf angedrohte Strafe oder verheißene Belohnung. Daher ſagt auch, lange ehe an Kant gedacht wurde, ſchon *Locke*: For since it would be utterly in vain, to suppose a rule set to the free actions of man, without annexing to it some enforcement of good and evil to determine his will; we must, where-ever we suppose a law, suppose also some reward or punishment annexed to that law. (on Understanding Bk. II. c. 33 §. 6.*) Jedes Sollen iſt alſo nothwendig durch Strafe oder Belohnung bedingt, mithin, in Kants Sprache zu reden, weſentlich und unausweichbar *hypothetiſch* und niemals, wie er behauptet, *kategoriſch*. Werden aber jene Be-

---

*) „Denn da es durchaus vergeblich ſein würde, eine den freien Handlungen des Menſchen gezogene Richtſchnur anzunehmen, ohne derſelben etwas anzuhängen, was ihr Nachdruck ertheilte, indem es mittelſt Wohl und Wehe ſeinen Willen beſtimmte; ſo müſſen wir überall, wo wir *ein Geſetz* annehmen, auch irgend eine dieſem Geſetz anhängende Belohnung oder Strafe annehmen.“ (Ueb. d. Verſtand. B. II. c. 33 §. 6)

dingungen weggedacht, ſo bleibt der Begriff des Sollens ſinnleer: daher abſolutes Sollen allerdings eine Contradictio in adjecto iſt. Die völlige Undenkbarkeit und Widerſinnigkeit dieſes der Ethik Kants zum Grunde liegenden Begriffs eines unbedingten Sollens tritt in ſeinem Syſtem ſelbſt ſpäter, nämlich in der Kritik der praktiſchen Vernunft, hervor; wie ein verlarvtes Gift im Organismus nicht bleiben kann, ſondern endlich hervorbrechen und ſich Luft machen muß. Nämlich jenes ſo unbedingte Soll poſtulirt ſich hinterher doch eine Bedingung und ſogar mehr als eine, nämlich eine Belohnung, dazu die Unſterblichkeit des zu Belohnenden und einen Belohner. Das iſt freilich nothwendig, wenn man einmal Pflicht und Soll zum Grundbegriff der Ethik gemacht hat; da dieſe Begriffe weſentlich relativ ſind und alle Bedeutung nur haben durch angedrohte Strafe oder verheißene Belohnung. Dieſer Lohn, der für die Tugend, welche alſo nur ſcheinbar unentgeltlich arbeitete, hinterdrein poſtulirt wird, tritt aber anſtändig verſchleiert auf, unter dem Namen des höchſten Guts, welches die Vereinigung der Tugend und Glückſeligkeit iſt. Dieſes iſt aber im Grunde nichts anderes, als die auf Glückſeligkeit ausgehende, folglich auf Eigennutz geſtützte Moral, oder Eudämonismus, welche Kant als heteronomiſch feierlich zur Hauptthüre ſeines Syſtems hinausgeworfen hatte, und die ſich nun unter dem Namen höchſtes Gut zur Hinterthüre wieder hereinſchleicht. So rächt ſich die einen Widerſpruch verbergende Annahme des unbedingten, abſoluten Sollens. Das bedingte Sollen andrerſeits kann freilich kein ethiſcher Grundbegriff ſeyn, weil Alles was mit Hinſicht auf Lohn oder Strafe geſchieht, nothwendig egoiſtiſches Thun und als ſolches ohne rein moraliſchen Werth iſt. — Aus Allem dieſem wird erſichtlich, daß es einer großartigeren und unbefangeneren Auffaſſung der Ethik bedarf, wenn es Ernſt damit iſt, die ſich über die Erſcheinung hinaus erſtreckende, ewige Bedeutſamkeit des menſchlichen Handelns wirklich ergründen zu wollen.

Wie alles Sollen ſchlechterdings an eine Bedingung gebunden iſt, ſo auch alle *Pflicht*. Denn beide Begriffe ſind ſich ſehr nahe verwandt und beinah identiſch. Der einzige Unterſchied zwiſchen ihnen möchte ſeyn, daß *Sollen überhaupt* auch auf bloßem Zwange beruhen kann, *Pflicht* hingegen Verpflichtung d. h. Uebernahme der Pflicht vorausſetzt: eine ſolche hat Statt zwiſchen Herrn und Diener, Vorgeſetztem und Untergebenen, Regierung und Unterthanen. Eben weil Keiner eine Pflicht unentgeltlich übernimmt, giebt jede Pflicht auch ein Recht. Der Sklave hat keine Pflicht, weil er kein Recht hat; aber es giebt ein *Soll* für ihn, welches auf bloßem Zwange beruht. Im folgenden Theile werde ich die alleinige Bedeutung, welche der Begriff *Pflicht* in der Ethik hat, aufſtellen.

Die Faſſung der Ethik in einer *imperativen* Form, als *Pflichtenlehre*, und das Denken des moraliſchen Werthes oder Unwerthes menſchlicher Handlungen als Erfüllung oder Verletzung von *Pflichten* ſtammt, mit ſammt dem Sollen, unleugbar nur aus der theologiſchen Moral und demnächſt aus dem Dekalog. Demgemäß beruht ſie weſentlich auf der Vorausſetzung der Abhängigkeit des Menſchen von einem andern, ihm gebietenden und Belohnung oder Strafe ankündigenden Willen, und iſt davon nicht zu trennen. So ausgemacht die Vorausſetzung eines ſolchen in der Theologie iſt; ſo wenig darf ſie ſtillſchweigend und ohne Weiteres in die philoſophiſche Moral gezogen werden. Dann aber darf man auch nicht vorweg annehmen, daß in dieſer *die imperative Form*, das Aufſtellen von Geboten, Geſetzen und Pflichten, ſich von ſelbſt verſtehe und ihr weſentlich ſei; wobei es ein ſchlechter Nothbehelf iſt, die ſolchen Begriffen, ihrer Natur nach, weſentlich anhängende äußere Bedingung durch das Wort „abſolut“ oder „kategoriſch“ zu erſetzen, als wodurch, wie geſagt, eine Contradictio in adjecto entſteht.

Nachdem nun aber Kant dieſe *imperative Form* der Ethik ſtillſchweigend und unbeſehns von der theologiſchen Moral entlehnt hatte, deren Vorausſetzungen, alſo die Theologie, derſelben eigentlich zum Grunde liegen und in der That als das, wodurch allein ſie Bedeutung und Sinn h~~aben~~, unzertrennlich von ihr, ja implicite darin enthalten ſind; da hatte er nachher leichtes Spiel, am Ende ſeiner Darſtellung, aus ſeiner Moral wieder eine Theologie zu entwickeln, die bekannte Moraltheologie. Denn da brauchte er nur die Begriffe, welche implicite durch das Soll geſetzt, ſeiner Moral verſteckt zum Grunde lagen, ausdrücklich hervorzuholen und jetzt ſie explicite als Poſtulate der praktiſchen Vernunft aufzuſtellen. So erſchien denn, zur großen Erbauung der Welt, eine Theologie, die bloß auf Moral geſtützt, ja aus dieſer hervorgegangen war. Das kam aber daher, daß dieſe Moral ſelbſt auf verſteckten theologiſchen Vorausſetzungen beruht. Ich beabſichtige kein ſpöttiſches Gleichniß: aber in der Form hat die Sache Analogie mit der Ueberraſchung, die ein Künſtler in der natürlichen Magie uns bereitet, indem er eine Sache uns da finden läßt, wohin er ſie zuvor weislich prakticirt hatte. — In abstracto ausgeſprochen iſt Kants Verfahren dieſes, daß er zum Reſultat machte, was das Princip oder die Vorausſetzung hätte ſeyn müſſen, (die Theologie,) und zur Vorausſetzung nahm, was als Reſultat hätte abgeleitet werden ſollen, (das Gebot.) Nachdem er nun aber ſo das Ding auf den Kopf geſtellt hatte, erkannte es Niemand, ja er ſelbſt nicht, für das was es war, nämlich die alte, wohlbekannte theologiſche Moral. Die Ausführung dieſes Kunſtſtücks werden wir in dem ſechsten und ſiebenten Paragraphen betrachten.

Allerdings war ſchon vor Kant die Faſſung der Moral in der imperativen Form und als Pflichtenlehre auch in der Philoſophie in häufigem Gebrauch: nur gründete man dann auch die Moral ſelbſt auf den Willen eines ſchon anderweitig bewieſenen Gottes, und blieb konſequent. Sobald man aber, wie Kant, eine hievon unabhängige Begründung unternahm, und die Ethik ohne metaphyſiſche Vorausſetzungen feſtſtellen wollte, war man auch nicht mehr berechtigt jene imperative

Form, jenes „du ſollſt“ und „es iſt deine Pflicht“ ohne anderweitige Ableitung zum Grunde zu legen.

§. 5.

Von der Annahme von Pflichten gegen uns ſelbſt, insbeſondere.

Kant ließ aber dieſe ihm ſo ſehr willkommene Form der Pflichtenlehre auch in der Ausführung inſofern unangetaſtet, als er, wie ſeine Vorgänger, neben den Pflichten gegen Andere, auch Pflichten gegen uns ſelbſt aufſtellte. Da ich dieſe Annahme geradezu verwerfe; ſo will ich hier, wo der Zuſammenhang es am beſten verträgt, meine Erklärung darüber epiſodiſch einſchalten.

Pflichten gegen uns ſelbſt müſſen, wie alle Pflichten, entweder Rechts- oder Liebespflichten ſeyn. Rechtspflichten gegen uns ſelbſt ſind unmöglich, wegen des ſelbſt-evidenten Grundſatzes volenti non fit injuria: da nämlich das, was ich thue, allemal das iſt, was ich will; ſo geſchieht mir von mir ſelbſt auch ſtets nur was ich will, folglich nie Unrecht. Was aber die Liebespflichten gegen uns ſelbſt betrifft, ſo findet hier die Moral ihre Arbeit bereits gethan und kommt zu ſpät. Die Unmöglichkeit der Verletzung der Pflicht der Selbſtliebe wird ſchon vom oberſten Gebot der Chriſtlichen Moral vorausgeſetzt: „liebe deinen Nächſten wie dich ſelbſt“ wonach die Liebe, die Jeder zu ſich ſelbſt hegt, als das Maximum und die Bedingung jeder andern Liebe vorweg angenommen, keineswegs aber hinzugeſetzt wird „Liebe dich ſelbſt wie deinen Nächſten:“ als wobei Jeder fühlen würde, daß es zu wenig gefordert ſei: auch würde dieſes die einzige Pflicht ſeyn, bei der ein Opus supererogationis an der Tagesordnung wäre. Selbſt Kant ſagt, in den „Metaphyſiſchen Anfangsgründen zur Tugendlehre“ p. 13 (R. p. 230) „was Jeder „unvermeidlich ſchon von ſelbſt will, das gehört nicht unter

„den Begriff der Pflicht." Dieſer Begriff von Pflichten gegen uns ſelbſt hat ſich indeſſen noch immer in Anſehn erhalten und ſteht allgemein in beſonderer Gunſt; worüber man ſich nicht zu wundern hat. Aber eine beluſtigende Wirkung thut er in Fällen, wo die Leute anfangen, um ihre Perſon beſorgt zu werden, und nun ganz ernſthaft von der Pflicht der Selbſterhaltung reden; während man genugſam merkt, daß die Furcht ihnen ſchon Beine machen wird und es keines Pflichtgebots bedarf, um nachzuſchieben.

Was man gewöhnlich als Pflichten gegen uns ſelbſt aufſtellt, iſt zuvörderſt ein in Vorurtheilen ſtark befangenes und aus den ſeichteſten Gründen geführtes Räſonnement gegen den Selbſtmord. Dem Menſchen allein, der nicht, wie das Thier, bloß den körperlichen, auf die Gegenwart beſchränkten, ſondern auch den ungleich größeren, von Zukunft und Vergangenheit borgenden, geiſtigen Leiden Preis gegeben iſt, hat die Natur, als Kompenſation, das Vorrecht verliehen, ſein Leben, auch ehe ſie ſelbſt ihm ein Ziel ſetzt, beliebig enden zu können und demnach nicht wie das Thier, nothwendig ſo lange er kann, ſondern auch nur ſo lange er will zu leben. Ob er nun, aus ethiſchen Gründen, dieſes Vorrechts ſich wieder zu begeben habe, iſt eine ſchwierige Frage, die wenigſtens nicht durch die gebräuchlichen, ſeichten Argumente entſchieden werden kann. Auch die Gründe gegen den Selbſtmord, welche Kant p. 53. (R. 48) und p. 67 (R. 57.) anzuführen nicht verſchmäht, kann ich gewiſſenhafterweiſe nicht anders betiteln, als Armſeligkeiten, die nicht einmal eine Antwort verdienen. Man muß lachen, wenn man ſich denkt, daß dergleichen Reflexionen dem Kato, der Kleopatra, dem Coccejus Nerva (Tac. Ann. VI., 26) oder der Arria des Pætus (Plin. ep. III., 16) den Dolch hätten aus den Händen winden ſollen. Wenn es wirklich ächte moraliſche Motive gegen den Selbſtmord giebt; ſo liegen dieſe jedenfalls ſehr tief und ſind nicht mit dem Senkblei der gewöhnlichen Ethik zu erreichen; ſondern gehören einer höheren Betrachtungsweiſe an, als ſogar dem Standpunkt gegenwärtiger Abhandlung angemeſſen iſt.*)

Was nun noch außerdem unter der Rubrik von Selbſtpflichten vorgetragen zu werden pflegt, ſind theils Klugheitsregeln, theils diätetiſche Vorſchriften, welche alle beide nicht in die eigentliche Moral gehören. Endlich noch zieht man hieher das Verbot widernatürlicher Wolluſt, alſo der Sodomie, Päderaſtie und Onanie. Dieſe Vergehungen ſind aber eigentlich ganz sui generis und machen eine völlig abgeſonderte Klaſſe für ſich aus. In die Ethik gehören ſie zwar inſofern, als ſie vom menſchlichen Willen ausgehen. Allein ſie ſind ſo grundverſchieden von dem ganzen übrigen Thema der Ethik, welches die Verhältniſſe zwiſchen Menſch und Menſch betrifft und daher Tugenden und Laſter abhandelt, die ungezwungen auf die Begriffe von Gerechtigkeit und Menſchenliebe, nebſt deren Gegentheil, zurücklaufen; daß ich es für unmöglich halte, ein Fundament und Princip der Ethik aufzuſtellen, aus welchem, neben den zuletzt genannten, eigentlichen Gegenſtänden derſelben, zugleich auch die Gründe gegen jene Wolluſtſünden ungezwungen abzuleiten wären. Denn nur die Betrachtung von einem ſehr allgemeinen Geſichtspunkte aus, das Zuſammenfaſſen unter den Begriff „menſchliches Thun überhaupt" kann beide, ſonſt völlig heterogene Gegenſtände zuſammenbringen. † Selbſt die Päderaſtie unter den Begriff der Ungerechtigkeit gegen einen Andern zu bringen, verhindert das volenti non fit injuria. † Ich habe daher bei meiner im folgenden Theile aufzuſtellenden Begründung der Ethik die widernatürlichen Geſchlechtsvergehungen ganz außer Acht gelaſſen und kann was ich darüber zu ſagen habe gleich hier mit Wenigem beibringen. Dieſe Laſter widernatürlicher Wolluſt ſind eigentlich *Vergehen gegen die Species als ſolche; gegen die Species, durch die und in der wir unſer Daſeyn haben*: ſie verletzen und vereiteln direkt die ſo wichtigen und der Natur ſo höchſt angelegenen Mittel und Wege der Erhaltung dieſer Species. Das Gewiſſen wird in Folge derſelben ſich auch in ganz anderer Art beſchwert fühlen, als in Folge der ſonſtigen moraliſchen Vergehungen, alſo ungerechter oder boshafter Handlungen: dieſe werden mehr Beängſtigung, jene aber mehr Beſchämung und Gefühl der Degradation zur Folge haben.

---

*) † Es ſind aſketiſche Gründe: man findet ſie im vierten Buche meines Hauptwerks. †

§. 6.

Vom Fundament der Kantiſchen Ethik.

An die im §. 4. als Petitio principii nachgewieſene *imperative Form* der Ethik knüpft ſich unmittelbar eine Lieblingsvorſtellung *Kants*, die zwar zu entſchuldigen, aber nicht anzunehmen iſt. — Wir ſehn bisweilen einen Arzt, der ein Mittel mit glänzendem Erfolge angewandt hat, daſſelbe fortan in faſt allen Krankheiten geben: ihm vergleiche ich *Kanten*. Er hat, durch die Scheidung des A priori von dem A posteriori in der menſchlichen Erkenntniß, die glänzendeſte und folgenreichſte Entdeckung gemacht, deren die Metaphyſik ſich rühmen kann. Was Wunder, daß er nun dieſe Methode und Sonderung überall anzuwenden ſucht? Auch die *Ethik* ſoll daher aus einem reinen, d. h. a priori erkennbaren und aus einem empiriſchen Theile beſtehen. Letzteren weiſt er, als für die *Begründung* der Ethik unzuläßig, ab. Erſteren aber herauszufinden und geſondert darzuſtellen, iſt ſein Vorhaben in der „Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten" welche demgemäß eine Wiſſenſchaft rein a priori ſeyn ſoll, in dem Sinne, wie die von ihm aufgeſtellten „Metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft." Sonach ſoll nun jenes, ohne Berechtigung und ohne Ableitung oder Beweis, als vorhanden zum voraus angenommene *moraliſche Geſetz* noch dazu ein a priori erkennbares, von aller *innern* wie *äußern Erfahrung* unabhängiges, „*lediglich auf Begriffen der reinen Vernunft beruhendes*, es ſoll ein *ſynthetiſcher*

Satz *a priori* ſeyn (Krit.: d. prakt. Vern. p. 56. der 4. Aufl. R. p. 142): hiermit hängt genau zuſammen, daß dasſelbe bloß formal ſeyn muß, wie alles a priori Erkannte, mithin bloß auf die Form, nicht auf den Inhalt der Handlungen ſich beziehen muß. — Man denke, was das ſagen will! — Er fügt (S. 6. der Vorrede zur Grundlegung, R. S. 5.) ausdrücklich hinzu, daß es „nicht in der Natur des Menſchen (dem „Subjektiven), noch in den Umſtänden in der Welt (dem Objek„tiven) geſucht werden dürfe" und (ebendaſelbſt S. 7. R. S. 6.) daß „nicht das Mindeſte dabei entlehnt werden „dürfe aus der Kenntniß des Menſchen, d. i. der „Anthropologie." Er wiederholt noch (S. 59, R. 52), „daß man ſich ja nicht in den Sinn kommen laſſen dürfe, die „Realität ſeines Moralprincips aus der beſondern Beſchaffen„heit der menſchlichen Natur ableiten zu wollen:" desgleichen (S. 60, R 52) daß „Alles, was aus einer beſondern Natur„anlage der Menſchheit, aus gewiſſen Gefühlen und Hange, ja „ſogar, wo möglich, aus einer beſondern Richtung, die der menſch„lichen Natur eigen wäre und nicht nothwendig für den Willen „jedes vernünftigen Weſens gelten müßte, abgeleitet „wird," keine Grundlage für das moraliſche Geſetz abgeben könne. Dies bezeugt unwiderſprechlich, daß er das angebliche Moralgeſetz nicht als eine Thatſache des Bewußtſeyns, ein empiriſch Nachweisbares aufſtellt. — Wie alle innere, ſo weiſt er noch entſchiedener alle äußere Erfahrung ab, indem er jede empiriſche Grundlage der Moral verwirft. Er gründet alſo, welches ich wohl zu merken bitte, ſein Moralprinzip nicht auf irgend eine nachweisbare Thatſache des Bewußtſeyns, etwan eine innere Anlage; — ſo wenig wie auf irgend ein objektives Verhältniß der Dinge in der Außenwelt. Nein! das wäre eine empiriſche Grundlage. Sondern reine Begriffe a priori, d. h. Begriffe, die noch gar keinen Inhalt aus der äußern oder innern Erfahrung haben, alſo pure Schale ohne Kern ſind, ſollen die Grundlage der Moral ſeyn. Man erwäge, wie Viel das ſagen will: das menſchliche

Bewußtſeyn ſowohl als die ganze Außenwelt, ſammt aller Erfahrung und Thatſachen in ihnen, iſt unter unſern Füßen weggezogen. Wir haben nichts worauf wir ſtehen. Woran aber ſollen wir uns halten? an einem Paar ganz abſtrakter, noch völlig ſtoffloſer Begriffe, die ebenfalls gänzlich in der Luft ſchweben. Aus dieſen, ja eigentlich aus der bloßen Form ihrer Verbindung zu Urtheilen, ſoll ein Geſetz hervorgehen, welches mit ſogenannter abſoluter Nothwendigkeit gelten und die Kraft haben ſoll, dem Drange der Begierden, dem Sturm der Leidenſchaft, der Rieſengröße des Egoismus Zaum und Gebiß anzulegen. Das wollen wir denn doch ſehn.

Mit dieſem vorgefaßten Begriff von der unumgänglich nöthigen Apriorität und Reinheit von allem Empiriſchen für die Grundlage der Moral, iſt eine zweite Lieblingsvorſtellung Kants eng verknüpft: nämlich das aufzuſtellende Moralprincip, da es ein ſynthetiſcher Satz *a priori*, von bloß formellem Inhalt, mithin ganz Sache der reinen Vernunft ſeyn muß, ſoll als ſolches auch nicht für Menſchen allein, ſondern für alle möglichen vernünftigen Weſen und „allein darum," alſo nebenbei und **per accidens**, auch für die Menſchen gelten. Denn dafür iſt es auf reine Vernunft (die nichts als ſich ſelbſt und den Satz vom Widerſpruch kennt) und nicht auf irgend ein Gefühl baſirt. Dieſe reine Vernunft wird alſo hier nicht als eine Erkenntnißkraft des Menſchen, was ſie doch allein iſt, genommen; ſondern als etwas für ſich Beſtehendes hypoſtaſirt, ohne alle Befugniß und zu pernicioſeſtem Beiſpiel und Vorgang; welches zu belegen unſre jetzige erbärmliche philoſophiſche Zeitperiode dienen kann. Inzwiſchen iſt dieſe Aufſtellung der Moral nicht für Menſchen als Menſchen, ſondern für alle vernünftige Weſen als ſolche, Kanten eine ſo angelegene Hauptſache und Lieblingsvorſtellung, daß er nicht müde wird, ſie bei jeder Gelegenheit zu wiederholen. Ich ſage dagegen, daß man nie zur Aufſtellung eines **Genus** befugt iſt, von dem man nur eine einzige Species kennt und in deſſen

Begriff man daher ſchlechterdings nichts bringen könnte, als was man von dieſer einen Species entnommen hätte, daher was man vom Genus ausſagte, doch immer nur von der einen Species zu verſtehn ſeyn würde; während, indem man, um das Genus zu bilden, unbefugt weggedacht hätte, was dieſer Species zukommt, man vielleicht gerade die Bedingung der Möglichkeit der übrig gelaſſenen und als Genus hypoſtaſirten Eigenſchaften aufgehoben hätte. Wie wir die Intelligenz überhaupt ſchlechterdings nur als eine Eigenſchaft animaliſcher Weſen kennen und deshalb nimmermehr berechtigt ſind, ſie als außerdem und unabhängig von der animaliſchen Natur exiſtirend zu denken; ſo kennen wir die Vernunft allein als Eigenſchaft des menſchlichen Geſchlechts und ſind ſchlechterdings nicht befugt, ſie als außer dieſem exiſtirend zu denken und ein Genus „Vernünftige Weſen“ aufzuſtellen, welches von ſeiner alleinigen Species „Menſch“ verſchieden wäre, noch weniger aber, für ſolche imaginäre vernünftige Weſen *in abstracto* Geſetze aufzuſtellen. Von vernünftigen Weſen außer dem Menſchen zu reden, iſt nicht anders, als wenn man von ſchweren Weſen außer den Körpern reden wollte. Man kann ſich des Verdachts nicht erwehren, daß Kant dabei ein wenig an die lieben Engelein gedacht, oder doch auf deren Beiſtand in der Ueberzeugung des Leſers gezählt habe. Jedenfalls liegt darin eine ſtille Vorausſetzung der anima rationalis, welche, von der anima sensitiva und anima vegetativa ganz verſchieden, nach dem Tode übrig bliebe und dann weiter nichts wäre als eben rationalis. Aber dieſer völlig transſcendenten Hypoſtaſe hat er doch ſelbſt, in der Kritik der reinen Vernunft, ausdrücklich und ausführlich ein Ende gemacht. Inzwiſchen ſieht man in der Kantiſchen Ethik, zumal in der Kritik der praktiſchen Vernunft, ſtets im Hintergrunde den Gedanken ſchweben, daß das innere und ewige Weſen des Menſchen in der Vernunft beſtände. Ich muß hier, wo die Sache nur beiläufig zur Sprache kommt, es bei der bloßen Aſſertion des Gegentheils bewenden laſſen, daß nämlich die Vernunft, wie das Erkenntnißvermögen überhaupt, ein Sekundäres, ein der Erſcheinung Angehöriges, ja durch den Organismus Bedingtes, hingegen der eigentliche Kern, das allein Metaphyſiſche und daher Unzerſtörbare im Menſchen ſein Wille iſt.

Indem alſo Kant die Methode, welche er mit ſo vielem Glück in der theoretiſchen Philoſophie angewandt hatte, auf die praktiſche übertragen und demnach auch hier die reine Erkenntniß a priori von der empiriſchen a posteriori trennen wollte, nahm er an, daß wie wir die Geſetze des Raums, der Zeit und der Kauſalität a priori erkennen; ſo auch, oder doch auf analoge Weiſe, die moraliſche Richtſchnur für unſer Thun vor aller Erfahrung uns gegeben ſey und ſich äußere als kategoriſcher Imperativ, als abſolutes Soll. Aber wie himmelweit iſt der Unterſchied zwiſchen jenen theoretiſchen Erkenntniſſen a priori, welche darauf beruhen, daß ſie die bloßen Formen, d. h. Funktionen, unſers Intellekts ausdrücken, mittelſt deren allein wir eine objektive Welt aufzufaſſen fähig ſind, in denen dieſe ſich alſo darſtellen muß, daher eben für dieſelbe jene Formen abſolut geſetzgebend ſind, ſo daß alle Erfahrung jedesmal ihnen genau entſprechen muß, wie Alles was ich durch ein blaues Glas ſehe ſich blau darſtellen muß, — und jenem angeblichen Moralgeſetz a priori, dem die Erfahrung bei jedem Schritte Hohn ſpricht, ja, nach Kanten ſelbſt, es zweifelhaft läßt, ob ſie ſich auch nur ein einziges Mal wirklich nach demſelben gerichtet habe. Welche ganz disparate Dinge werden hier unter den Begriff der Apriorität zuſammengeſtellt! Zudem überſah Kant, daß, ſeiner eigenen Lehre zufolge, in der theoretiſchen Philoſophie, gerade die Apriorität der erwähnten, von der Erfahrung unabhängigen Erkenntniſſe ſie auf die bloße Erſcheinung, d. h. die Vorſtellung der Welt in unſerem Kopfe, beſchränkt und ihnen alle Gültigkeit hinſichtlich auf das Weſen an ſich der Dinge, d. h. das unabhängig von unſrer Auffaſſung Vorhandene, völlig benimmt. Dieſem entſprechend müßte, auch in der praktiſchen Philoſophie, ſein angebliches

Moralgeſetz, wenn es a priori in unſerm Kopfe entſteht, gleichfalls nur eine Form der *Erſcheinung* ſeyn und das Weſen an ſich der Dinge unberührt laſſen. Allein dieſe Konſequenz würde im größten Widerſpruche ſowohl mit der Sache ſelbſt, als mit *Kants* Anſichten derſelben ſtehn, da er durchgängig (z. B. Krit: d. prakt. Vern. S. 175, R. 228) gerade *das Moraliſche in uns* als in der engſten Verbindung mit dem wahren *Weſen an ſich* der Dinge, ja als unmittelbar dieſes treffend, darſtellt, auch, in der Krit: d. reinen Vern:, überall wo das geheimnißvolle *Ding an ſich* irgend deutlicher hervortritt, es ſich zu erkennen giebt als *das Moraliſche* in uns, *als Wille*. — Aber darüber hat er ſich hinweggeſetzt.

Ich habe §. 4. gezeigt, wie Kant die *imperative Form* der Ethik, alſo den Begriff des Sollens, des Geſetzes und der Pflicht, ohne Weiteres aus der theologiſchen Moral herübergenommen, während er das, was dieſen Begriffen dort allein Kraft und Bedeutung verleiht, doch zurücklaſſen mußte. Um nun aber doch jene Begriffe zu begründen, geht er ſo weit zu verlangen, daß der *Begriff der Pflicht* ſelbſt auch der *Grund der Erfüllung* dieſer, alſo *das Verpflichtende* ſey. Eine Handlung, ſagt er (S. 11, R. 18), habe erſt dann ächten moraliſchen Werth, wann ſie lediglich aus *Pflicht* und bloß um der *Pflicht* Willen geſchehe, ohne irgend eine Neigung zu ihr. Der Werth des Charakters hebe erſt da an, wenn Jemand, ohne Sympathie des Herzens, kalt und gleichgültig gegen die Leiden Anderer, und *nicht eigentlich zum Menſchenfreunde geboren*, doch bloß der leidigen *Pflicht* halber Wohlthaten erzeigte. Dieſe, das ächte moraliſche Gefühl empörende Behauptung, dieſe, der Chriſtlichen Sittenlehre, welche die Liebe über Alles ſetzt und ohne ſie nichts gelten läßt (1. Korinth: 13, 3.), gerade entgegengeſetzte Apotheoſe der Liebloſigkeit, dieſen taktloſen, moraliſchen Pedantismus hat *Schiller* in zwei treffenden Epigrammen perſiflirt, überſchrieben „Gewiſſensſkrupel und Entſcheidung.“ Die nächſte Veranlaſſung zu dieſen ſcheinen einige ganz hieher gehörige

Stellen der Krit: d. prakt. Vern: gegeben zu haben, z. B. S. **150**, **R. 211**: „Die Geſinnung, die dem Menſchen das „moraliſche Geſetz zu befolgen obliegt, iſt, es aus **Pflicht**, „nicht aus **freiwilliger Zuneigung** und auch allenfalls „**unbefohlener**, von ſelbſt gern unternommener Beſtrebung „zu befolgen.“ — **Befohlen** muß es ſeyn! Welche Sklavenmoral! Und ebendaſelbſt S. **213**, **R. 257**, wo es heißt: „daß „Gefühle des Mitleids und der weichherzigen Theilnahme wohldenkenden Perſonen ſelbſt läſtig wären, weil ſie ihre überlegten Maximen in Verwirrung brächten und daher den Wunſch „bewirkten, ihrer entledigt und allein der geſetzgebenden Vernunft unterworfen zu ſeyn.“ Ich behaupte zuverſichtlich, daß was dem obigen, S. **11**, **R. 18**, geſchilderten, liebloſen, gegen fremde Leiden gleichgültigen Wohlthäter die Hand öffnet (wenn er nicht Nebenabſichten hat) nimmermehr etwas Anderes ſeyn kann, als ſklaviſche **Deiſidämonie**, gleichviel ob er ſeinen Fetiſch „kategoriſchen Imperativ“ betitelt oder Fitzliputzli.[*] Was Anderes könnte denn ein hartes Herz bewegen, als nur die Furcht?

Obigen Anſichten entſprechend ſoll, nach S. **13**, **R. 19**, der moraliſche Werth einer Handlung durchaus nicht in der **Abſicht** liegen, in der ſie geſchah, ſondern in der Maxime, die man befolgte. Wogegen ich zu bedenken gebe, daß die **Abſicht allein** über moraliſchen Werth oder Unwerth einer That entſcheidet, weshalb dieſelbe That, je nach ihrer Abſicht, verwerflich oder lobenswerth ſeyn kann. Daher auch, ſo oft unter Menſchen eine Handlung von irgend moraliſchem Belang diskutirt wird, Jeder nach der **Abſicht** forſcht und nach dieſer allein die Handlung beurtheilt; wie auch andrerſeits mit der **Abſicht** allein Jeder ſich rechtfertigt, wenn er ſeine Handlung mißdeutet ſieht, oder ſich entſchuldigt, wenn ſie einen nachtheiligen Erfolg gehabt.

---

[*] Richtiger Huitzilopochtli. Mexikaniſche Gottheit.

Seite 14, R. 20, erhalten wir endlich die Definition des Grundbegriffes der ganzen Kantiſchen Ethik, der *Pflicht*: ſie ſei „die *Nothwendigkeit einer Handlung*, aus Achtung *vor dem Geſetz*.“ — Aber was *nothwendig* iſt, das geſchieht und iſt unausbleiblich; hingegen die Handlungen aus reiner Pflicht bleiben nicht nur meiſtens aus; ſondern ſogar geſteht Kant ſelbſt, S. 25, R. 28, daß man von der Geſinnung aus reiner Pflicht zu handeln *gar keine ſichere Beiſpiele* habe; — und S. 26, R. 29, „es ſei ſchlechterdings unmöglich, „durch Erfahrung *einen einzigen Fall* mit Gewißheit auszumachen, wo eine pflichtmäßige Handlung lediglich auf der „Vorſtellung der Pflicht beruht habe,“ und ebenſo S. 28, R. 30, und S. 49, R. 50. In welchem Sinn kann denn einer ſolchen Handlung *Nothwendigkeit* beigelegt werden? Da es billig iſt, einen Autor ſtets auf das günſtigſte auszulegen, wollen wir ſagen, daß ſeine Meinung dahin geht, eine pflichtmäßige Handlung ſei *objektiv* nothwendig, aber *ſubjektiv* zufällig. Allein gerade das iſt nicht ſo leicht gedacht, wie geſagt: wo iſt denn das *Objekt* dieſer *objektiven* Nothwendigkeit, deren Erfolg in der objektiven Realität meiſtens und vielleicht immer ausbleibt? Bei aller Billigkeit der Auslegung kann ich doch nicht umhin zu ſagen, daß der Ausdruck der Definition „*Nothwendigkeit einer Handlung*“ nichts Anderes iſt, als eine künſtlich verſteckte, ſehr gezwungene Umſchreibung des Wortes *Soll*. Dieſe Abſicht wird uns noch deutlicher, wenn wir bemerken, daß in derſelben Definition das Wort *Achtung* gebraucht iſt, wo *Gehorſam* gemeint war. Nämlich in der Anmerkung S. 16, R. 20, heißt es: „*Achtung* bedeutet bloß „die Unterordnung meines Willens unter einem Geſetz. Die „unmittelbare Beſtimmung durchs Geſetz und das Bewußtſeyn „derſelben heißt *Achtung*.“ — In welcher Sprache? Was hier angegeben iſt, heißt auf Deutſch *Gehorſam*. Da aber das Wort *Achtung* nicht ohne Grund ſo unpaſſend an die Stelle des Wortes *Gehorſam* geſetzt ſeyn kann; ſo muß es wohl irgend einer Abſicht dienen, und dieſe iſt offenbar keine andere als die Abſtammung der imperativen Form und des Pflichtbegriffs aus der *theologiſchen* Moral zu verſchleiern; wie wir vorhin ſahen, daß der Ausdruck *Nothwendigkeit einer Handlung*, der ſo ſehr gezwungen und ungeſchickt die Stelle des *Soll* vertritt, nur deshalb gewählt war, weil das *Soll* gerade die Sprache des *Dekalogs* iſt. Obige Definition: „Pflicht iſt die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung vor dem Geſetz“ würde alſo in ungezwungener und unverdeckter Sprache, d. h. ohne Maske, lauten: „*Pflicht* bedeutet eine Handlung, die aus *Gehorſam* gegen ein Geſetz *geſchehen ſoll*.“ — Dies iſt „des Pudels Kern.“

Nun aber das *Geſetz*, dieſer letzte Grundſtein der Kantiſchen Ethik! *was iſt ſein Inhalt? und wo ſteht es geſchrieben?* Dies iſt die Hauptfrage. Ich bemerke zunächſt, daß es *zwei Fragen* ſind: Die eine geht auf das *Princip*, die andere auf das *Fundament* der Ethik, zwei ganz verſchiedene Dinge, obwohl ſie meiſtens und bisweilen wohl abſichtlich vermiſcht werden.

Das *Princip*, oder der oberſte *Grundſatz* einer Ethik iſt der kürzeſte und bündigſte Ausdruck für die Handlungsweiſe, die ſie vorſchreibt, oder, wenn ſie keine imperative Form hätte, die Handlungsweiſe, welcher ſie eigentlichen moraliſchen Werth zuerkennt. Es iſt mithin ihre, durch *einen* Satz ausgedrückte Anweiſung zur Tugend überhaupt, alſo das ὅ,τι der Tugend. — Das *Fundament* einer Ethik hingegen iſt das διότι der Tugend, der *Grund* jener Verpflichtung oder Anempfehlung oder Belobung, er mag nun in der Natur des Menſchen, oder in äußern Weltverhältniſſen, oder worin ſonſt geſucht werden. Wie in *allen* Wiſſenſchaften ſollte man auch in der Ethik das ὅ,τι vom διότι deutlich unterſcheiden. Die meiſten Ethiker verwiſchen hingegen gefliſſentlich dieſen Unterſchied: wahrſcheinlich weil das ὅ,τι ſo leicht, das διότι hingegen ſo entſetzlich ſchwer anzugeben iſt; daher man gern die Armuth auf der *einen* Seite durch den Reichthum auf der *andern* zu kompenſiren und mittelſt Zuſammenfaſſung beider in *einen* Satz, eine glückliche Vermählung der Πενια mit dem Πορος zu Stande zu bringen ſucht. Meiſtens geſchieht dies dadurch, daß man das Jedem wohlbekannte ὅ,τι nicht in ſeiner Einfachheit ausſpricht, ſondern es in eine künſtliche Formel zwängt, aus der es erſt als Konkluſion gegebener Prämiſſen geſchloſſen werden muß, wobei dann dem Leſer zu Muthe wird, als hätte er nicht bloß die Sache, ſondern auch den Grund der Sache erfahren. Hievon kann man ſich an den meiſten allbekannten Moralprincipien leicht überzeugen. Da nun aber ich, im folgenden Theil, dergleichen Kunſtſtücke nicht auch vorhabe, ſondern ehrlich zu verfahren und nicht das Princip der Ethik zugleich als ihr Fundament geltend zu machen, vielmehr beide ganz deutlich zu ſondern gedenke; ſo will ich jenes ὅ,τι, alſo das Princip, den Grundſatz, über deſſen Inhalt alle Ethiker eigentlich einig ſind, in ſo verſchiedene Formen ſie ihn auch kleiden, gleich hier auf den Ausdruck zurückführen, den ich für den allereinfachſten und reinſten halte: neminem læde; imo omnes, quantum potes, juva. Dies iſt eigentlich der Satz, welchen zu begründen alle Sittenlehrer ſich abmühen, das gemeinſame Reſultat ihrer ſo verſchiedenartigen Deduktionen: es iſt das ὅ,τι, zu welchem das διότι noch immer geſucht wird, die Folge, zu der man den Grund verlangt, folglich ſelbſt erſt das Datum, zu welchem das Quæsitum das Problem jeder Ethik, wie auch der vorliegenden Preisfrage iſt. Die Löſung dieſes Problems wird das eigentliche Fundament der Ethik liefern, welches man, wie den Stein der Weiſen, ſeit Jahrtauſenden ſucht. Daß aber das Datum, das ὅ,τι, das Princip, wirklich ſeinen reinſten Ausdruck an obiger Formel hat, iſt daraus erſichtlich, daß dieſe zu jedem andern Moralprincip ſich als Konkluſion zu den Prämiſſen, alſo als das, wohin man eigentlich will, verhält; ſo daß jedes andere Moralprincip als eine Umſchreibung, ein indirekter oder verblümter Ausdruck, jenes einfachen Satzes anzuſehen iſt. Dies gilt zum Beiſpiel ſelbſt von dem für einfach gehaltenen, trivialen Grundſatz: quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris, deſſen Mangel, daß er bloß die Rechts- und nicht die Tugendpflichten ausdrückt, durch eine Wiederholung ohne non und ne leicht abzuhelfen iſt. Denn auch er will alsdann eigentlich ſagen: neminem læde, imo omnes, quantum potes, juva, führt aber auf einem Umweg dahin, und gewinnt dadurch das Anſehen, als hätte er auch den Realgrund, das διότι jener Vorſchrift gegeben; was doch nicht der Fall iſt, da daraus, daß ich nicht will, daß mir etwas geſchehe, keineswegs folgt, daß ich es Andern nicht thun ſolle. Daſſelbe gilt von jedem bisher aufgeſtellten *Princip* oder oberſten *Grundſatz* der Moral.

Wenn wir jetzt zurückkehren zu unſerer obigen Frage: wie lautet denn das *Geſetz*, in deſſen Befolgung, nach *Kant*, die *Pflicht* beſteht; und worauf iſt es gegründet? — ſo werden wir finden, daß auch *Kant* das *Princip* der Moral mit dem *Fundament* derſelben auf eine ſehr künſtliche Weiſe eng verknüpft hat. Ich erinnere nunmehr an die ſchon anfangs in Erwägung genommene Forderung *Kants*, daß das Moralprincip rein a priori und rein formal, ja ein ſynthetiſcher Satz a priori ſeyn ſoll, und daher keinen materialen Inhalt haben und auf gar nichts Empiriſchem, d. h. weder auf etwas Objektivem in der Auſſenwelt, noch auf etwas Subjektivem im Bewußtſeyn, dergleichen irgend ein Gefühl, Neigung, Trieb wäre, beruhen darf. *Kant* war ſich der Schwierigkeit dieſer Aufgabe deutlich bewußt; da er S. **60**, **R. 53**, ſagt: „Hier ſehen wir „nun die Philoſophie in der That auf einen mißlichen Standpunkt geſtellt, der feſt ſeyn ſoll, unerachtet er weder im Himmel noch auf Erden an etwas hängt, oder woran geſtützt „wird." Um ſo mehr müſſen wir mit Spannung der Löſung der Aufgabe, die er ſich ſelbſt geſtellt hat, entgegen ſehen und begierig erwarten, wie nun Etwas aus Nichts werden, d. h. aus rein aprioriſchen Begriffen, ohne allen empiriſchen und materialen Inhalt, die Geſetze des materialen, menſchlichen Handelns konkresciren ſollen; — ein Proceß, als deſſen Symbol wir jenen chemiſchen betrachten können, vermöge deſſen aus drei unſichtbaren Gaſen (Azot, Hydrogen, Chlor), alſo im ſcheinbar leeren Raum, vor unſern Augen feſter Salmiak entſteht. — Ich will aber den Proceß, durch welchen **Kant** dieſe ſchwierige Aufgabe löſt, deutlicher als er ſelbſt gewollt oder gekonnt hat, darlegen. Dies möchte um ſo nöthiger ſeyn, als derſelbe ſelten recht verſtanden zu ſeyn ſcheint. Denn faſt alle Kantianer ſind in den Irrthum gerathen, daß **Kant** den kategoriſchen Imperativ unmittelbar als eine Thatſache des Bewußtſeyns aufſtelle: dann wäre er aber anthropologiſch, durch Erfahrung, wenn gleich innere, alſo empiriſch begründet; welches der Anſicht **Kants** ſchnurſtracks entgegen läuft und von ihm wiederholentlich abgewieſen wird. Daher ſagt er S. 48, R. 44 „es ſei nicht empiriſch auszumachen, ob es überall irgend „einen ſolchen kategoriſchen Imperativ gebe;" wie auch S. 49, R. 45 „die Möglichkeit des kategoriſchen Imperativs ſei ganz „a priori zu unterſuchen; da uns hier nicht der Vortheil zu „Statten komme, daß deſſen Wirklichkeit in der Erfahrung ge„geben ſei." Aber ſchon ſein erſter Schüler, **Reinhold**, iſt in jenem Irrthum befangen, da er in ſeinen „Beiträgen zur „Ueberſicht der Philoſophie am Anfange des 19. Jahrhunderts" Heft 2, S. 21 ſagt: „**Kant** nimmt das Moralgeſetz als ein „unmittelbar gewiſſes Faktum, als urſprüngliche Thatſache des „moraliſchen Bewußtſeyns an." Hätte aber **Kant** den kategoriſchen Imperativ als Thatſache des Bewußtſeyns, mithin empiriſch begründen wollen; ſo würde er nicht ermangelt haben, ihn wenigſtens als ſolche nachzuweiſen. Aber nirgends findet ſich dergleichen. Meines Wiſſens geſchieht das erſte Auftreten des kategoriſchen Imperativs in der Kritik der reinen Vern. (S. 802 der erſten und 830 der fünften Aufl.), wo derſelbe unangemeldet und mit dem vorhergegangenen Satze nur durch ein völlig unberechtigtes „Daher" zuſammenhängend, ganz ex nunc auftritt. Förmlich eingeführt wird er zuerſt in der hier in beſondere Betrachtung genommenen „Grundlage zur M. d. S." und zwar ganz auf aprioriſchem Wege, durch eine Deduktion aus Begriffen. Hingegen eine im 5ten Heft der eben genannten, für die kritiſche Philoſophie ſo wichtigen Zeitſchrift **Reinholds**

„befindliche Formula concordiæ des Kriticismus“ ſtellt S. 122 ſogar folgenden Satz auf: „Wir unterſcheiden das moraliſche „Selbſtbewußtſeyn von der Erfahrung, mit welcher daſſelbe, „als eine urſprüngliche Thatſache, über welche kein Wiſſen „hinausgehen kann, im menſchlichen Bewußtſeyn verbunden iſt, „und wir verſtehn unter jenem Selbſtbewußtſeyn das unmittelbare Bewußtſeyn der Pflicht, d. h. der Nothwendigkeit, die von Luſt und Unluſt unabhängige Geſetzmäßigkeit des Willens zur Triebfeder und Richtſchnur der „Willenshandlungen anzunehmen.“ — Da hätten wir freilich „Einen erklecklichen Satz, ja, und der auch was ſetzt.“ (Schiller). Aber im Ernſt: zu welcher unverſchämten Petitio principii ſehen wir hier Kants Moralgeſetz angewachſen! Wenn Das wahr wäre; ſo hätte freilich die Ethik ein Fundament von unvergleichlicher Solidität und es bedürfte keiner Preisfragen, um zum Aufſuchen deſſelben zu ermuntern. Dann wäre aber auch das größte Wunder, daß man eine ſolche Thatſache des Bewußtſeyns ſo ſpät entdeckt hätte; während man Jahrtauſende hindurch eifrig und mühſam nach einer Grundlage für die Moral ſuchte. Wodurch aber Kant ſelbſt zu dem gerügten Irrthum Anlaß gegeben, werde ich weiter unten beibringen. Dennoch könnte man ſich über das unangefochtene Herrſchen eines ſolchen Grundirrthums unter den Kantianern wundern: aber haben ſie, während ſie zahlloſe Bücher über Kants Philoſophie ſchrieben, doch nicht ein Mal die Verunſtaltung bemerkt, welche die Kritik der reinen Vernunft in der zweiten Auflage erfuhr und vermöge deren ſie ein inkohärentes, ſich ſelber widerſprechendes Buch wurde; was erſt jetzt an den Tag gekommen, und, wie mir dünkt, ganz richtig auseinandergeſetzt iſt in Roſenkranzens Vorrede zum zweiten Band der Geſammtausgabe der Kantiſchen Werke. Man muß bedenken, daß vielen Gelehrten das unabläſſige Lehren vom Katheder und in Schriften zum gründlichen Lernen nur wenig Zeit läßt. Das docendo disco iſt nicht unbedingt wahr: vielmehr iſt nicht ganz ohne Grund, was Diderot dem Neffen Rameau's in den Mund legt: „Und

„dieſe Lehrer, glaubt ihr denn, daß ſie die Wiſſenſchaften verſtehen werden, worin ſie Unterricht geben? Poſſen, lieber Herr, „Poſſen. Beſäſſen ſie die Kenntniſſe hinlänglich, um ſie zu „lehren, ſo lehrten ſie ſie nicht“ — „„Und warum?““ — „Sie „hätten ihr Leben verwendet, ſie zu ſtudiren.“ (Göthe's Ueberſetzung S. 104). — † Auch Lichtenberg ſagt: „ich habe das ſchon „mehr bemerkt, die Leute von Profeſſion wiſſen oft das Beſte „nicht.“ † Was aber (zur Kantiſchen Moral zurückzukehren) das Publikum betrifft; ſo ſetzen die Meiſten, wenn nur das Reſultat zu ihren moraliſchen Gefühlen ſtimmt, ſofort voraus, es werde mit der Ableitung deſſelben ſchon ſeine Richtigkeit haben, und werden ſich mit dieſer, wenn ſie ſchwierig ausſieht, nicht tief einlaſſen; ſondern ſich hierin auf die Leute „vom Fach“ verlaſſen.

Kants Begründung ſeines Moralgeſetzes iſt alſo keineswegs die empiriſche Nachweiſung deſſelben als einer Thatſache des Bewußtſeyns, noch eine Appellation an das moraliſche Gefühl, noch eine **Petitio principii** unter dem vornehmen modernen Namen eines „abſoluten Poſtulats;“ ſondern es iſt ein ſehr ſubtiler Gedankenproceß, welchen er uns zwei Mal, S. 17 und 51, R. 22 und 46, vorführt, und von dem Folgendes die verdeutlichte Darſtellung iſt.

Da Kant, indem er alle empiriſche Triebfedern des Willens verſchmähete, alles Objektive und alles Subjektive, darauf ein Geſetz für denſelben zu gründen wäre, als empiriſch, zum voraus weggenommen hat; ſo bleibt ihm zum Stoff dieſes Geſetzes nichts übrig, als deſſen eigene Form. Dieſe nun iſt eben nur die Geſetzmäßigkeit. Die Geſetzmäßigkeit aber beſteht im Gelten für Alle, alſo in der Allgemeingültigkeit. Dieſe demnach wird zum Stoff. Folglich iſt der Inhalt des Geſetzes nichts Anderes als ſeine Allgemeingültigkeit ſelbſt. Demzufolge wird es lauten: „Handle nur nach der Maxime, von der du zugleich wollen „kannſt, daß ſie allgemeines Geſetz für alle vernünftige Weſen „werde.“ — Dieſes alſo iſt die ſo allgemein verkannte, eigentliche *Begründung des Moralprincips Kants*, mithin das *Fundament* ſeiner ganzen Ethik. — Man vergleiche noch Kritik der praktiſchen Vern: S. 61, R. 147, das Ende der Anmerkung 1. — Dem großen Scharfſinn, womit *Kant* das Kunſtſtück ausgeführt hat, zolle ich meine aufrichtige Bewunderung, fahre aber in meiner ernſten Prüfung nach dem Maaßſtabe der Wahrheit fort. Ich bemerke nur noch, zum Behuf nachheriger Wiederaufnahme, daß die *Vernunft*, indem und inſofern ſie das eben dargelegte ſpecielle Räſonnement vollzieht, den Namen der *praktiſchen Vernunft* erhält. Der kategoriſche Imperativ der praktiſchen Vernunft iſt aber das aus dem dargelegten Gedankenproceß ſich als Reſultat ergebende Geſetz: alſo iſt die praktiſche Vernunft keineswegs, wie die Meiſten, und auch ſchon *Fichte*, es anſahen, ein nicht weiter zurückzuführendes beſonderes Vermögen, eine qualitas occulta, eine Art Moralitäts-Inſtinkt, dem moral sense des Hutcheson ähnlich; ſondern iſt (wie auch *Kant* in der Vorrede S. 12, R. 8 und oft genug außerdem ſagt) Eins und daſſelbe mit der *theoretiſchen Vernunft*, iſt nämlich dieſe ſelbſt, ſofern ſie den dargelegten Gedankenproceß vollzieht. *Fichte* nämlich nennt den kategoriſchen Imperativ Kants ein *abſolutes Poſtulat*: (Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre. Tübingen 1802, S. 240 Anmerkung). Dies iſt der moderne beſchönigende Ausdruck für Petitio principii, und ſo auch hat er ſelbſt den kategoriſchen Imperativ durchgängig genommen, iſt alſo im oben gerügten Irrthum mit begriffen.

Der Einwand nun, welchem jene von *Kant* der Moral gegebene Grundlage zunächſt und unmittelbar unterliegt, iſt, daß dieſer Urſprung eines Moralgeſetzes in uns darum unmöglich iſt, weil er vorausſetzt, daß der Menſch ganz von ſelbſt auf den Einfall käme, ſich nach einem *Geſetz* für ſeinen Willen, dem dieſer ſich zu unterwerfen und zu fügen hätte, umzuſehen und zu erkundigen. Dies aber kann ihm unmöglich von ſelbſt in den Sinn kommen, ſondern höchſtens nur, nachdem ſchon eine andere, poſitiv wirkſame, reale und als ſolche ſich von ſelbſt ankündigende, ungerufen auf ihn einwirkende, ja eindringende, moraliſche Triebfeder den erſten Anſtoß und Anlaß dazu gegeben hätte. So etwas aber würde der Annahme Kants widerſtreiten, welcher zufolge der obige Gedankenproceß ſelbſt der Urſprung aller moraliſchen Begriffe, das punctum saliens der Moralität ſeyn ſoll. So lange nun alſo Jenes nicht der Fall iſt, indem es, ex hypothesi, keine andre moraliſche Triebfeder als den dargelegten Gedankenproceß giebt; ſo lange bleibt die Richtſchnur des menſchlichen Handelns allein der Egoismus, am Leitfaden des Geſetzes der Motivation, d. h. die jedesmaligen, ganz empiriſchen und egoiſtiſchen Motive beſtimmen, in jedem einzelnen Fall, das Handeln des Menſchen, allein und ungeſtört; da unter dieſer Vorausſetzung keine Aufforderung für ihn und gar kein Grund vorhanden iſt, weswegen es ihm einfallen ſollte, nach einem Geſetz zu fragen, welches ſein Wollen beſchränkte und dem er dieſes zu unterwerfen hätte, geſchweige nach einem ſolchen zu forſchen und zu grübeln, wodurch es allererſt möglich würde, daß er auf den ſonderbaren Gedankengang der obigen Reflexion geriethe. Hiebei iſt es einerlei, welchen Grad der Deutlichkeit man dem Kantiſchen Reflexionsproceſſe geben will, ob man ihn etwan herabſtimmen möchte zu einer nur dunkel gefühlten Ueberlegung. Denn keine Aenderung hierin ficht die Grundwahrheiten an, daß aus Nichts nichts wird, und daß eine Wirkung eine Urſache verlangt. Die moraliſche Triebfeder muß ſchlechterdings, wie jedes den Willen bewegende Motiv, eine ſich von ſelbſt ankündigende, deshalb poſitiv wirkende, folglich reale ſeyn: und da für den Menſchen nur das Empiriſche, oder doch als möglicherweiſe empiriſch vorhanden Vorausgeſetzte, Realität hat; ſo muß die moraliſche Triebfeder in der That eine empiriſche ſeyn und als ſolche ungerufen ſich ankündigen, an uns kommen, ohne auf unſer Fragen danach zu warten, von ſelbſt auf uns eindringen, und dies mit ſolcher Gewalt, daß ſie die entgegenſtehenden, rieſenſtarken, egoiſtiſchen Motive wenigſtens möglicherweiſe überwinden kann. Denn die Moral hat es mit dem wirklichen

Handeln des Menſchen und nicht mit aprioriſchem Kartenhäuſerbau zu thun, an deſſen Ergebniſſe ſich im Ernſte und Drange des Lebens kein Menſch kehren würde, deren Wirkung daher, dem Sturm der Leidenſchaften gegenüber, ſo viel ſeyn würde, wie die einer Klyſtierſpritze bei einer Feuersbrunſt. Ich habe ſchon oben erwähnt, daß Kant es als ein großes Verdienſt ſeines Moralgeſetzes betrachtet, daß es bloß auf abſtrakte, reine Begriffe a priori, folglich auf reine Vernunft gegründet iſt, als wodurch es nicht bloß für Menſchen, ſondern für alle vernünftige Weſen als ſolche gültig ſei. Wir müſſen um ſo mehr bedauern, daß reine, abſtrakte Begriffe a priori, ohne realen Gehalt und ohne alle irgendwie empiriſche Grundlage, wenigſtens Menſchen nie in Bewegung ſetzen können: von andern vernünftigen Weſen kann ich nicht mitreden. Daher iſt der zweite Fehler der Kantiſchen Grundlage der Moralität Mangel an realem Gehalt. Dieſer iſt bisher nicht bemerkt worden, weil das oben deutlich dargelegte eigentliche Fundament der Kantiſchen Moral wahrſcheinlich den Allerwenigſten von denen, die es celebrirt und propagirt haben, von Grund aus deutlich geweſen iſt. Der zweite Fehler alſo iſt gänzlicher Mangel an Realität und dadurch an möglicher Wirkſamkeit. Es ſchwebt in der Luft, als ein Spinnengewebe der ſubtilſten, inhaltsleerſten Begriffe, iſt auf nichts baſirt, kann daher nichts tragen und nichts bewegen. Und dennoch hat Kant demſelben eine Laſt von unendlicher Schwere aufgebürdet, nämlich die Vorausſetzung der Freiheit des Willens. Trotz ſeiner wiederholt ausgeſprochenen Ueberzeugung, daß Freiheit in den Handlungen des Menſchen ſchlechterdings nicht Statt haben kann, daß ſie theoretiſch nicht ein Mal ihrer Möglichkeit nach eingeſehen werden kann, (Krit. der praktiſchen Vern: S. 168, R. 223) daß, wenn genaue Kenntniß des Charakters eines Menſchen und aller auf ihn einwirkenden Motive gegeben wäre, das Handeln deſſelben ſich ſo ſicher und genau wie eine Mondfinſterniß würde ausrechnen laſſen, (ebendaſelbſt S. 177, R. 230) wird dennoch, bloß auf den Kredit jenes ſo in der Luft ſchwebenden Fundaments der

Moral, die *Freiheit*, wenn auch nur idealiter und als ein Poſtulat, angenommen, durch den berühmten Schluß: „Du kannſt; denn Du ſollſt." Aber wenn man ein Mal deutlich erkannt hat, daß eine Sache nicht *iſt* und nicht *ſeyn kann*, was hilft da alles Poſtuliren? Da wäre vielmehr das, worauf das Poſtulat ſich gründet, zu verwerfen, weil es eine unmögliche Vorausſetzung iſt, nach der Regel a non posse ad non esse valet consequentia, und mittelſt eines apagogiſchen Beweiſes, der alſo hier den kategoriſchen Imperativ umſtieße.

Der Unzulänglichkeit eines allein aus einem Paar ganz abſtrakter und inhaltsleerer Begriffe beſtehenden Fundaments der Moral muß *Kant* ſelbſt ſich bewußt geweſen ſeyn. Denn in der Kritik der praktiſchen Vernunft, wo er, wie geſagt, überhaupt ſchon weniger ſtrenge und methodiſch zu Werke geht, auch durch ſeinen nunmehr errungenen Ruhm kühner geworden iſt, verändert ganz allmälig das Fundament der Ethik ſeine Natur, vergißt beinah, daß es ein bloßes Gewebe abſtrakter Begriffskombinationen iſt und ſcheint ſubſtantieller werden zu wollen. So z. B. iſt daſelbſt S. 81, R. 163, „das moraliſche Geſetz „*gleichſam ein Faktum der reinen Vernunft*." Was ſoll man bei dieſem ſeltſamen Ausdruck ſich denken? Das Faktiſche wird ſonſt überall dem aus reiner Vernunft Erkennbaren entgegengeſetzt. — Imgleichen iſt ebendaſelbſt S. 83, R. 164, die Rede von „einer den Willen *unmittelbar* beſtimmenden Vernunft" u. ſ. f. — Dabei nun ſei man eingedenk, daß er jede anthropologiſche Begründung, jede Nachweiſung des kategoriſchen Imperativs als einer Thatſache des Bewußtſeyns in der *Grundlegung* ausdrücklich und wiederholt ablehnt, weil ſie *empiriſch* ſeyn würde. — Jedoch durch ſolche beiläufige Aeußerungen dreiſt gemacht, giengen die Nachfolger *Kants* ſehr viel weiter auf jenem Wege fort. *Fichte* (Syſtem der Sittenlehre S. 49) warnt geradezu, „daß man ſich nicht „verleiten laſſe, das Bewußtſeyn, daß wir Pflichten haben, „weiter zu erklären und aus Gründen außer ihm ableiten zu „wollen, weil dies der Würde und Abſolutheit des Geſetzes

„Eintrag thue.“ Schöne Erküſe! — Und dann ebendaſelbſt S. **66** ſagt er, „das Princip der Sittlichkeit ſei ein Gedanke, „der ſich auf die intellektuelle Anſchauung der abſoluten „Thätigkeit der Intelligenz gründe und der unmittelbare Begriff „der reinen Intelligenz von ſich ſelbſt ſei.“ Hinter welche Floskeln doch ſo ein Windbeutel ſeine Rathloſigkeit verſteckt! — Wer ſich überzeugen will, wie gänzlich die Kantianer Kants urſprüngliche Begründung und Ableitung des Moralgeſetzes allmälig vergaſſen oder ignorirten, ſehe einen ſehr leſenswerthen Aufſatz nach, in Reinholds Beiträgen zur Ueberſicht der Philoſophie im Anfang des **19.** Jahrhunderts, Heft **2. 1801.** Daſelbſt S. **105, 6,** wird behauptet, „daß in der Kantiſchen Philoſophie „die Autonomie (welche Eins iſt mit dem kategoriſchen Imp.) „eine Thatſache des Bewußtſeyns und auf nichts weiter zurückzuführen ſei, indem ſie ſich durch ein unmittelbares Bewußtſeyn ankündige.“ — Dann wäre ſie anthropologiſch, mithin empiriſch begründet, was Kants ausdrücklichen Erklärungen zuwiderläuft. — Dennoch wird ebendaſelbſt S. **108** geſagt: „Sowohl in der praktiſchen Philoſophie des Kriticismus, als „auch in der geſammten gereinigten oder höheren Transſcendentalphiloſophie iſt die Autonomie das durch ſich ſelbſt Begründete und Begründende, und keiner weiteren Begründung Fähige „und Bedürftige, das ſchlechthin Urſprüngliche, durch ſich ſelbſt „Wahre und Gewiſſe, das Urwahre, das prius κατ' ἐξοχην, das „abſolute Princip. — Wer daher von dieſer Autonomie einen „Grund außer ihr ſelber vermuthet, fordert oder ſucht, von „dem muß die Kantiſche Schule glauben, daß es ihm entweder „an moraliſchem Bewußtſeyn fehle, *) oder daß er daſſelbe in „der Spekulation durch falſche Grundbegriffe verkenne. Die „Fichte-Schellingiſche Schule erklärt ihn mit derjenigen „Geiſtloſigkeit behaftet, welche zum Philoſophiren unfähig macht

---

*) Dach't ich's doch! Wiſſen ſie nichts vernünftiges mehr zu erwidern,
Schieben ſie's Einem geſchwind in das Gewiſſen hinein.
(Schiller).

„und den Charakter des unheiligen Pöbels und trägen Viehes, „oder, wie Schelling ſich ſchonender ausdrückt, des profa„num vulgus und ignavum pecus ausmacht.“ Wie es um die Wahrheit einer Lehre ſtehn müſſe, die man mit ſolchen Trümpfen zu ertrotzen ſucht, fühlt Jeder. Inzwiſchen müſſen wir doch aus dem Reſpekt, den dieſe einflößten, die wahrhaft kindliche Gläubigkeit erklären, mit der die Kantianer den kategoriſchen Imperativ annahmen und fortan als ausgemachte Sache behandelten. Denn da hier das Beſtreiten einer theoretiſchen Behauptung leicht verwechſelt werden konnte mit moraliſcher Ruchloſigkeit; ſo ließ Jeder, wenn er auch von dem kategoriſchen Imperativ in ſeinem eigenen Bewußtſeyn nicht viel gewahr wurde, doch lieber hievon nichts laut werden, weil er im Stillen glaubte, daß bei Andern derſelbe wohl ſtärkere Entwickelung haben und deutlicher hervortreten würde. Denn das Innere ſeines Gewiſſens kehrt Keiner gern nach außen.

Mehr und mehr alſo erſcheint in der Kantiſchen Schule die praktiſche Vernunft mit ihrem kategoriſchen Imperativ als eine hyperphyſiſche Thatſache, als ein Delphiſcher Tempel im menſchlichen Gemüth, aus deſſen finſterem Heiligthum Orakelſprüche, zwar leider nicht was geſchehen wird, aber doch was geſchehen ſoll, untrüglich verkündigen. Dieſe ein Mal angenommene, oder vielmehr erſchlichene und ertrotzte Unmittelbarkeit der praktiſchen Vernunft wurde ſpäterhin leider auch auf die theoretiſche übertragen; zumal da Kant ſelbſt oft geſagt hatte, daß beide doch nur Eine und dieſelbe Vernunft ſeien (z. B. Vorrede S. 12, R. 8). Denn nachdem einmal zugeſtanden war, daß es in Hinſicht auf das Praktiſche eine ex tripode diktirende Vernunft gebe, ſo lag der Schritt ſehr nahe, ihrer Schweſter, je eigentlich ſogar Konſubſtanzialin, der theoretiſchen Vernunft, denſelben Vorzug einzuräumen und ſie für eben ſo reichsunmittelbar als jene zu erklären, wovon der Vortheil ſo unermeßlich, als augenfällig war. Nun ſtrömten alle Philoſophaſter und Phantaſten, den Atheiſtendenunzianten J. H. Jacobi an der Spitze, nach dieſem ihnen unerwartet aufgegangenen Pförtlein hin, um ihre Sächelchen zu Markte zu bringen, oder um von den alten Erbſtücken, welche Kants Lehre zu zermalmen drohte, wenigſtens das Liebſte zu retten. — Wie im Leben des Einzelnen ein Fehltritt der Jugend oft den ganzen Lebenslauf verdirbt, ſo hatte jene einzige von Kant gemachte falſche Annahme einer mit völlig transſcendenten Kreditiven ausgeſtatteten und, wie die höchſten Appellationshöfe, „ohne Gründe“ entſcheidenden, praktiſchen Vernunft zur Folge, daß aus der ſtrengen, nüchternen kritiſchen Philoſophie die ihr heterogenſten Lehren entſprangen, die Lehren von einer das „Ueberſinnliche“ erſt bloß leiſe „ahndenden“, dann ſchon deutlich „vernehmenden,“ endlich gar leibhaftig „intellektual anſchauenden“ Vernunft, für deren „abſolute,“ d. h. ex tripode gegebene, Ausſprüche und Offenbarungen jetzt jeder Phantaſt ſeine Träumereien ausgeben konnte. Dies neue Privilegium iſt redlich benutzt worden. Hier alſo liegt der Urſprung jener unmittelbar nach Kants Lehre auftretenden philoſophiſchen Methode, die im Myſtificiren, Imponiren, Täuſchen, Sand in die Augen ſtreuen und Windbeuteln beſteht, deren Zeitraum die Geſchichte der Philoſophie einſt unter dem Titel „Periode der Unredlichkeit“ anführen wird. † Denn der Charakter der Redlichkeit, des gemeinſchaftlichen Forſchens mit dem Leſer, welchen die Schriften aller früheren Philoſophen tragen, iſt hier verſchwunden: nicht belehren, ſondern bethören will' der Philoſophaſter dieſer Zeit ſeinen Leſer: davon zeugt jede Seite. † Als Heroen dieſer Periode glänzen Fichte und Schelling, zuletzt aber auch der ſelbſt ihrer ganz unwürdige und ſehr viel tiefer als dieſe Talent-Männer ſtehende, plumpe, geiſtloſe Scharlatan Hegel.

Als Stufe zu jenem Prophetenthum der Vernunft mußte ſogar der armſelige Witz dienen, daß, weil das Wort Vernunft von Vernehmen kommt, daſſelbe beſage, daß die Vernunft ein Vermögen ſei, jenes ſogenannte „Ueberſinnliche“ (νεφελοκοκκυγια, Wolkenkukuksheim) zu vernehmen. Der Einfall fand ungemeſſenen Beifall, wurde in Deutſchland 30

Jahre hindurch, mit unſäglichem Genügen, unabläſſig wiederholt, ja zum Grundſtein philoſophiſcher Lehrgebäude gemacht; — während es am Tage liegt, daß freilich Vernunft von Vernehmen kommt, aber nur weil ſie dem Menſchen den Vorzug vor dem Thiere giebt, nicht bloß zu hören, ſondern auch zu vernehmen, jedoch nicht was in Wolkenkukuksheim vorgeht, ſondern was ein vernünftiger Menſch dem Andern ſagt: das wird von dieſem vernommen, und die Fähigkeit dazu heißt Vernunft. So haben alle Völker, alle Zeiten, alle Sprachen den Begriff der Vernunft gefaßt, nämlich als das Vermögen allgemeiner, abſtrakter, nicht anſchaulicher Vorſtellungen, genannt Begriffe, welche bezeichnet und fixirt werden durch Worte: dies Vermögen allein iſt es, welches der Menſch vor dem Thiere wirklich voraus hat. Denn dieſe abſtrakten Vorſtellungen, Begriffe, d. h. Inbegriffe vieler Einzeldinge, bedingen die Sprache, mittelſt ihrer das eigentliche Denken, mittelſt dieſes das Bewußtſeyn nicht bloß der Gegenwart, welches auch die Thiere haben, ſondern der Vergangenheit und der Zukunft als ſolcher, und hiedurch wieder die deutliche Erinnerung, die Beſonnenheit, die Vorſorge, die Abſicht, das planvolle Zuſammenwirken Vieler, den Staat, die Gewerbe, Künſte, Wiſſenſchaften, Religionen und Philoſophien, kurz, Alles das, was das Leben des Menſchen von dem des Thieres ſo auffallend unterſcheidet. Für das Thier gibt es bloß anſchauliche Vorſtellungen und daher auch nur anſchauliche Motive: die Abhängigkeit ſeiner Willensakte von den Motiven iſt deshalb augenfällig. Beim Menſchen hat dieſe nicht weniger Statt, und auch ihn bewegen (unter Vorausſetzung ſeines individuellen Charakters) die Motive mit ſtrengſter Nothwendigkeit: allein dieſe ſind meiſtens nicht anſchauliche, ſondern abſtrakte Vorſtellungen, d. h. Begriffe, Gedanken, die jedoch das Reſultat früherer Anſchauungen, alſo der Einwirkungen von außen auf ihn ſind. Dies aber gibt ihm eine relative Freiheit, nämlich im Vergleich mit dem Thiere. Denn ihn beſtimmt nicht, wie das Thier, die anſchauliche, gegenwärtige

Umgebung, ſondern ſeine aus früheren Erfahrungen abgezogenen, oder durch Belehrung überkommenen Gedanken. Daher liegt das Motiv, das auch ihn nothwendig bewegt, dem Zuſchauer nicht zugleich mit der That vor Augen; ſondern er trägt es in ſeinem Kopfe herum. Dies giebt nicht nur ſeinem Thun und Treiben im Ganzen, ſondern ſchon allen ſeinen Bewegungen einen von denen des Thiers augenfällig verſchiedenen Charakter: er wird gleichſam von feineren, nicht ſichtbaren, Fäden gezogen: daher tragen alle ſeine Bewegungen das Gepräge des Vorſetzlichen und Abſichtlichen, welches ihnen einen Anſchein von Unabhängigkeit giebt, der ſie augenfällig von denen des Thieres unterſcheidet. Alle dieſe großen Verſchiedenheiten hängen aber ganz und gar ab von der Fähigkeit abſtrakter Vorſtellungen, Begriffe. Dieſe Fähigkeit daher iſt das Weſentliche der Vernunft, d. h. des den Menſchen auszeichnenden Vermögens, genannt το λογιμον, το λογιστικον, ratio, la ragione, il discorso, raison, reason, discourse of reason. — Frägt man mich aber, was zum Unterſchiede davon der Verſtand, νους, intellectus, entendement, understanding, ſei; ſo ſage ich: er iſt dasjenige Erkenntnißvermögen, welches auch die Thiere haben, nur in verſchiedenem Grade, und wir im höchſten, nämlich das unmittelbare, aller Erfahrung vorhergängige Bewußtſeyn des Kauſalitätsgeſetzes, als welches die Form des Verſtandes ſelbſt ausmacht und worin ſein ganzes Weſen beſteht. Von ihm hängt zuvörderſt die Anſchauung der Außenwelt ab: denn die Sinne für ſich allein ſind bloß der Empfindung fähig, die noch keine Anſchauung iſt, ſondern allererſt deren Material: νῦς ὁρᾷ καὶ νῦς ἀκούει, τ᾽ἄλλα κωφὰ καὶ τυφλα. Die Anſchauung entſteht dadurch, daß wir die Empfindung der Sinnesorgane unmittelbar beziehen auf deren Urſache, die ſich, eben durch dieſen Akt der Intelligenz, als äußeres Objekt in unſerer Anſchauungsform Raum darſtellt. Dies eben beweiſt, daß das Kauſalitätsgeſetz uns a priori bewußt iſt und nicht aus der Erfahrung ſtammt, indem dieſe ſelbſt, da ſie die Anſchauung vorausſetzt, erſt durch daſſelbe möglich wird. In der Vollkommenheit dieſer ganz unmittelbaren Auffaſſung der Kauſalitätsverhältniſſe beſtehet alle Ueberlegenheit des Verſtandes, alle Klugheit, Sagacität, Penetration, Scharfſinn: denn jene liegt aller Kenntniß des Zuſammenhanges der Dinge, im weiteſten Sinn des Worts, zum Grunde. Ihre Schärfe und Richtigkeit macht den Einen verſtändiger, klüger, ſchlauer als den Andern. Vernünftig hingegen hat man zu allen Zeiten den Menſchen genannt, der ſich nicht durch die anſchaulichen Eindrücke, ſondern durch Gedanken und Begriffe leiten läßt und daher ſtets überlegt, konſequent und beſonnen zu Werke geht. Ein ſolches Handeln heißt überall ein vernünftiges Handeln. Keineswegs aber implicirt dieſes Rechtſchaffenheit und Menſchenliebe. Vielmehr kann man höchſt vernünftig, alſo überlegt, beſonnen, konſequent, planvoll und methodiſch zu Werke gehn, dabei aber doch die eigennützigſten, ungerechteſten, ja ruchloſeſten Maximen befolgen. Daher iſt es vor Kant keinem Menſchen je eingefallen, das gerechte, tugendhafte und edle Handeln mit dem vernünftigen Handeln zu identifiziren: ſondern man hat beide vollkommen unterſchieden und auseinander gehalten. Das Eine beruht auf der Art der Motivation, das Andre auf der Verſchiedenheit der Grundmaximen. Bloß nach Kant, da die Tugend aus reiner Vernunft entſpringen ſollte, iſt Tugendhaft und Vernünftig Eines und daſſelbe; dem Sprachgebrauch aller Völker, der nicht zufällig, ſondern das Werk der allgemeinen menſchlichen und daher übereinſtimmenden Erkenntniß iſt, zum Trotz. Vernünftig und Laſterhaft laſſen ſich ſehr wohl vereinigen, ja erſt durch ihre Vereinigung ſind große, weitgreifende Verbrechen möglich. Eben ſo beſtehet Unvernünftig und Edelmüthig ſehr wohl zuſammen, z. B. wenn ich heute dem Dürftigen gebe, was ich ſelbſt morgen noch dringender als er bedürfen werde; wenn ich mich hinreiſſen laſſe, einem Nothleidenden die Summe zu ſchenken, auf die mein Gläubiger wartet; und ſo in ſehr vielen Fällen.

Aber, wie geſagt, dieſe Erhebung der Vernunft zur Quelle aller Tugend, beruhend auf der Behauptung, daß ſie als praktiſche Vernunft unbedingte Imperative, rein a priori, orakulariſch von ſich gebe, und zuſammengefaßt mit der in der Kritik der reinen Vernunft aufgeſtellten falſchen Erklärung der theoretiſchen Vernunft, daß ſie ein weſentlich auf das zu drei angeblichen Ideen ſich geſtaltende Unbedingte (deſſen Unmöglichkeit zugleich der Verſtand a priori erkenne) gerichtetes Vermögen ſei, führte, als exemplar vitiis imitabile, die Faſel-Philoſophen, Jacobi an der Spitze, auf jene das „Ueberſinnliche“ unmittelbar vernehmende Vernunft und auf die abſurde Behauptung, die Vernunft ſei ein weſentlich auf Dinge jenſeit aller Erfahrung, alſo auf Metaphyſik angelegtes Vermögen und erkenne unmittelbar und intuitiv die letzten Gründe aller Dinge und alles Daſeyns, das Ueberſinnliche, das Abſolute, die Gottheit und dergl. m. — Solchen Behauptungen hätte längſt, wenn man ſeine Vernunft, ſtatt ſie zu vergöttern, hätte brauchen wollen, die einfache Bemerkung ſich entgegenſtellen müſſen, daß, wenn der Menſch, vermöge eines eigenthümlichen Organs zur Löſung des Räthſels der Welt, welches ſeine Vernunft ausmache, eine angeborene, nur der Entwickelung bedürftige Metaphyſik in ſich trüge; alsdann über die Gegenſtände der Metaphyſik eben ſo vollkommene Uebereinſtimmung unter den Menſchen herrſchen müßte, wie über die Wahrheiten der Arithmetik und Geometrie; wodurch es ganz unmöglich würde, daß auf der Erde eine große Anzahl grundverſchiedener Religionen und eine noch größere grundverſchiedener philoſophiſcher Syſteme ſich vorfände; vielmehr alsdann Jeder, der in religiöſen oder philoſophiſchen Anſichten von den Uebrigen abwiche, ſogleich angeſehen werden müßte, wie Einer, bei dem es nicht recht richtig iſt. — Nicht weniger hätte folgende einfache Bemerkung ſich aufdringen müſſen. Wenn wir eine Affenſpecies entdeckten, welche ſich Werkzeuge zum Kampf oder zum Bauen oder ſonſt einem Gebrauch, abſichtlich verfertigte; ſo würden wir ſofort ihr Vernunft zugeſtehn: finden wir hingegen wilde Völker, ohne alle Metaphyſik oder Religion, wie es deren giebt; ſo fällt uns nicht ein, ihnen deshalb die Vernunft abzuſprechen. Die ihre vorgeblichen überſinnlichen Kenntniſſe beweiſende Vernunft hat Kant durch ſeine Kritik in ihre Schranken zurückgewieſen; aber jene Jacobiſche, das Ueberſinnliche unmittelbar vernehmende Vernunft müßte er wahrlich unter aller Kritik befunden haben. Inzwiſchen wird eine dergleichen reichsunmittelbare Vernunft noch immer, auf den Univerſitäten, den unſchuldigen Jünglingen aufgebunden.

†

Anmerkung.

Wenn wir der Annahme der praktiſchen Vernunft ganz auf den Grund kommen wollen, müſſen wir ihren Stammbaum etwas höher hinauf verfolgen. Da finden wir, daß ſie von einer Lehre ſtammt, die Kant ſelbſt gründlich widerlegt hat, die aber dennoch hier, als Reminiscenz früherer Denkungsart, ſeiner Annahme einer praktiſchen Vernunft, mit ihren Imperativen und ihrer Autonomie, heimlich, ja ihm ſelbſt unbewußt, zum Grunde liegt. Es iſt die rationale Pſychologie, welcher zufolge der Menſch aus zwei völlig heterogenen Subſtanzen zuſammengeſetzt iſt, dem materiellen Leibe und der immateriellen Seele. Platon iſt der Erſte, der dieſes Dogma förmlich aufgeſtellt und als objektive Wahrheit zu beweiſen geſucht hat. Karteſius aber führte es auf den Gipfel der Vollendung und ſtellte es auf die Spitze, indem er ihm die genaueſte Ausführung und wiſſenſchaftliche Strenge verlieh. Aber eben dadurch kam die Falſchheit deſſelben zu Tage und wurde ſucceſſive von Spinoza, Locke und Kant dargethan. Von Spinoza, indem er, den zwei Subſtanzen ſeines Lehrers geradezu und ausdrücklich entgegen, zu ſeinem Hauptſatz machte: substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur. Von Locke, indem er die angeborenen Ideen beſtritt, alle Erkenntniß aus der ſinnlichen ableitete und lehrte, es ſei nicht unmöglich, daß die Materie denken könne. Von

Kant, durch die Kritik der rationalen Pſychologie, wie ſie in der erſten Ausgabe ſteht. Wogegen andrerſeits Leibnitz und Wolf die ſchlechte Partei verfochten: dies hat Leibnitzen die unverdiente Ehre verſchafft, mit dem ihm ſo heterogenen, groſſen Platon verglichen zu werden. Dies Alles auszuführen iſt hier nicht der Ort. Dieſer rationalen Pſychologie nun zufolge war die Seele ein urſprünglich und weſentlich erkennendes und in Folge davon auch ein wollendes Weſen. Je nachdem ſie nun, in dieſen ihren Grundthätigkeiten, rein für ſich und unvermiſcht mit dem Leibe, oder aber in Verbindung mit dieſem zu Werke gieng, hatte ſie ein höheres und niederes Erkenntniß- und eben ſo ein dergleichen Willens-Vermögen. Im höheren Vermögen war die immaterielle Seele ganz für ſich und ohne Mitwirkung des Leibes thätig: da war ſie intellectus purus und hatte es mit lauter ihr allein angehörigen, daher gar nicht ſinnlichen, ſondern rein geiſtigen Vorſtellungen und eben dergleichen Willensakten zu thun, welche ſämmtlich nichts Sinnliches, als welches vom Leibe herrührte, an ſich trügen. Da erkannte ſie nun lauter reine Abſtrakta, Univerſalia, angeborene Begriffe, aeternae veritates u. dergl. Und demgemäß ſtand auch ihr Wollen allein unter dem Einfluß ſolcher rein geiſtigen Vorſtellungen. Dagegen war das niedere Erkenntniß- und Willens-Vermögen das Werk der mit dem Leibe und deſſen Organen im Verein wirkenden und eng verknüpften, dadurch aber in ihrer rein geiſtigen Wirkſamkeit beeinträchtigten Seele. Hieher ſollte nun gehören jedes anſchauende Erkennen, welches demgemäß das undeutliche und verworrene, das abſtrakte hingegen, aus abgezogenen Begriffen beſtehende, das deutliche ſeyn ſollte! Der nun durch ſolche ſinnlich bedingte Erkenntniß beſtimmte Wille war der niedrige und meiſtens ſchlechte: denn ſein war das durch Sinnenreiz geleitete Wollen; während jenes andere das lautere, von reiner Vernunft geleitete und der immateriellen Seele allein angehörige Wollen war. Am deutlichſten ausgeführt hat dieſe Lehre der Karteſianer De la Forge, in ſeinem tractatus de mente humana: daſelbſt

c. 23 heißt es: non nisi eadem voluntas est, quae appellatur appetitus sensitivus, quando excitatur per judicia, quae formantur consequenter ad perceptiones sensuum; et quae appetitus rationalis nominatur, cum mens judicia format de propriis suis ideis, independenter a cogitationibus sensuum confusis, quae inclinationum ejus sunt causae. — — — Id, quod occasionem dedit, ut duae istae diversae voluntatis propensiones pro duobus diversis appetitibus sumerentur, est, quod saepissime unus alteri opponatur, quia propositum, quod mens superaedificat propriis suis perceptionibus, non semper consentit cum cogitationibus, quae menti a corporis dispositione suggeruntur, per quam saepe obligatur ad aliquid volendum, dum ratio ejus eam aliud optare facit. — Aus der undeutlich bewußten Reminiscenz ſolcher Anſichten ſtammt zuletzt Kants Lehre von der Autonomie des Willens, welche als Stimme der reinen, praktiſchen Vernunft, für alle vernünftige Weſen als ſolche geſetzgebend iſt und bloß formelle Beſtimmungsgründe kennt, im Gegenſatz der materiellen, als welche allein das niedere Begehrungsvermögen beſtimmen, dem jenes obere entgegenwirkt.

⁂

§. 7.

Vom oberſten Grundſatz der Kantiſchen Ethik.

Nachdem ich im vorigen §. die eigentliche Grundlage der Kantiſchen Ethik geprüft habe, gehe ich jetzt zu dem auf dieſem Fundament ruhenden, mit ihm aber genau verbundenen, ja verwachſenen oberſten Grundſatz der Moral. Wir erinnern uns, daß er lautete: „Handle nur nach der Maxime, von der du zugleich wollen kannſt, daß ſie als allgemeines Geſetz für alle vernünftige Weſen gelte.“ — Sehen wir darüber hinweg, daß es ein ſonderbares Verfahren iſt, dem, der angenommenermaaſſen ein Geſetz für ſein Thun und Laſſen ſucht, den Beſcheid zu ertheilen, er ſolle gar erſt eins für das Thun und Laſſen aller möglichen vernünftigen Weſen ſuchen; und bleiben wir bei der Thatſache ſtehn, daß jene von Kant aufgeſtellte Grundregel offenbar noch nicht das Moralprincip ſelbſt iſt, ſondern erſt eine heuriſtiſche Regel dazu, d. h. eine Anweiſung, wo es zu ſuchen ſei; alſo gleichſam zwar noch nicht baares Geld, aber eine ſichere Anweiſung. Wer nun iſt es eigentlich, der dieſe realiſiren ſoll? Die Wahrheit gleich heraus zu ſagen: ein hier ſehr unerwarteter Zahlmeiſter: — niemand anders als der Egoismus; wie ich ſogleich deutlich zeigen werde.

Alſo die Maxime ſelbſt, von der ich wollen kann, daß nach ihr Alle handelten, wäre erſt das wirkliche Moralprincip. Mein Wollen können iſt die Angel, um welche die gegebene Weiſung ſich dreht. Aber was kann ich denn eigentlich wollen, und was nicht? Offenbar bedarf ich, um zu beſtimmen, was ich in der beſagten Hinſicht wollen kann, wieder eines Regulativs: und an dieſem hätte ich allererſt den Schlüſſel zu der, gleich einem verſiegelten Befehl gegebenen Weiſung. Wo iſt nun dieſes Regulativ zu ſuchen? — Unmöglich irgendwo anders, als in meinem Egoismus, dieſer nächſten, ſtets bereiten, urſprünglichen und lebendigen Norm aller Willensakte, die vor jedem Moralprincip wenigſtens das Jus primi occupantis voraus hat. — Die in Kants oberſter Regel enthaltene Anweiſung zur Auffindung des eigentlichen Moralprincips beruht nämlich auf der ſtillſchweigenden Vorausſetzung, daß ich nur Das wollen kann, wobei ich mich am beſten ſtehe. Da ich nun, bei der Feſtſtellung einer allgemein zu befolgenden Maxime, nothwendig mich nicht bloß als den allemal aktiven, ſondern auch als den eventualiter und zu Zeiten paſſiven Theil betrachten muß; ſo entſcheidet, von dieſem Standpunkt aus, mein Egoismus ſich für Gerechtigkeit und Menſchenliebe: nicht weil er ſie zu üben, ſondern weil er ſie zu erfahren Luſt hat, und im Sinne jenes Geizhalſes, der, nach angehörter Predigt über Wohlthätigkeit, ausruft:

„Wie herrlich ausgeführt, wie ſchön! —
„ — Faſt möcht' ich betteln gehn.“

Dieſen unentbehrlichen Schlüſſel zu der Weiſung, in welcher Kants oberſter Grundſatz der Moral beſteht, kann er nicht umhin, auch ſelbſt hinzuzufügen: jedoch thut er dies nicht ſogleich, bei Aufſtellung deſſelben, als welches Anſtoß geben könnte; ſondern in anſtändiger Entfernung davon und tiefer im Text, damit es nicht in die Augen ſpringe, daß hier, trotz den erhabenen Anſtalten a priori eigentlich der Egoismus auf dem Richterſtuhl ſitzt und den Ausſchlag giebt, und nachdem er, vom Geſichtspunkt der eventualiter paſſiven Seite aus, entſchieden hat, dies für die aktive geltend gemacht wird. Alſo S. 19, R. 24, heißt es: „daß ich ein allgemeines Geſetz, zu „lügen, nicht wollen könne, weil man mir dann nicht mehr „glauben, oder mich mit gleicher Münze bezahlen würde.“ — S. 55, R. 49. „Die Allgemeinheit eines Geſetzes, daß Jeder „was ihm einfällt, verſprechen könne, mit dem Vorſatz, es nicht „zu halten, würde das Verſprechen und den Zweck, den man „damit haben mag, ſelbſt unmöglich machen; indem Niemand „glauben würde.“ — S. 56, R. 50, heißt es in Beziehung auf die Maxime der Liebloſigkeit: „ein Wille, der dieſes „beſchlöſſe, würde ſich ſelbſt widerſprechen, indem doch Fälle „ſich ereignen können, wo er Anderer Liebe und Theil„nahme bedarf und wo er durch ein ſolches aus ſeinem eigenen „Willen entſprungenes Naturgeſetz, ſich ſelbſt alle Hoffnung „des Beiſtandes, den er ſich wünſcht, rauben würde.“ — Ebenfalls in der Kritik der praktiſchen Vernunft Th. 1. B. 1. Hauptſt. 2. S. 123, R. 192. „Wenn Jeder Andrer Noth mit „völliger Gleichgültigkeit anſähe, und Du gehörteſt mit zu „einer ſolchen Ordnung der Dinge; würdeſt Du darin wohl „mit Einſtimmung deines Willens ſeyn?“ — Quam temere in nosmet legem sancimus iniquam! wäre die Antwort. Dieſe Stellen erklären genugſam, in welchem Sinn das „Wollen können“ in Kants Moral-Princip zu verſtehn ſei. Aber am allerdeutlichſten iſt dieſes wahre Bewandniß des Kantiſchen Moralprincips ausgeſprochen in den „Metaphyſiſchen Anfangs„gründen der Tugendlehre“ §. 30. „Denn Jeder wünſcht,

„daß *ihm geholfen werde*. Wenn er aber ſeine Maxime, „Andern nicht helfen zu wollen, laut werden ließe; ſo würde „Jeder *befugt ſeyn*, ihm Beiſtand zu verſagen. Alſo widerſtreitet die eigennützige Maxime ſich ſelbſt.“ – *Befugt ſeyn*, heißt es, *Befugt ſeyn!* Alſo iſt hier ſo deutlich, wie nur immer möglich, ausgeſprochen, daß die moraliſche Verpflichtung ganz und gar auf vorausgeſetzter *Reciprocität* beruhe, folglich ſchlechthin egoiſtiſch iſt und vom Egoismus ihre Auslegung erhält, als welcher, unter der Bedingung der *Reciprocität*, ſich klüglich zu einem Kompromiß verſteht. Zur Begründung des Princips des Staatsvereins wäre das tauglich, aber nicht zu der des Moralprincips. Wenn daher in der „Grundlegung“ S. 81, **R. 67**, geſagt wird: „Das Princip: Handle „jederzeit nach der Maxime, deren Allgemeinheit als Geſetzes „Du zugleich wollen kannſt, — iſt die einzige Bedingung, unter „der ein Wille niemals mit ſich ſelbſt in Widerſtreit ſeyn kann;“ — ſo iſt die wahre Auslegung des Wortes *Widerſtreit* dieſe, daß wenn ein Wille die Maxime der Ungerechtigkeit und Liebloſigkeit ſanktionirt hätte, er nachmals, wenn er eventualiter *der leidende Theil* würde, ſie revociren und dadurch ſich *widerſprechen* würde.

Aus dieſer Erklärung iſt vollkommen klar, daß jene Kantiſche Grundregel nicht, wie er unabläſſig behauptet, ein *kategoriſcher*, ſondern in der That ein *hypothetiſcher* Imperativ iſt, indem demſelben ſtillſchweigend die *Bedingung* zum Grunde liegt, daß das für mein *Handeln* aufzuſtellende Geſetz, indem ich es zum *allgemeinen* erhebe, auch Geſetz für mein *Leiden* wird, und ich unter dieſer Bedingung, als der eventualiter *paſſive* Theil, Ungerechtigkeit und Liebloſigkeit allerdings *nicht wollen kann*. Hebe ich aber dieſe Bedingung auf und denke mich, etwan im Vertrauen auf meine überlegenen Geiſtes- und Leibeskräfte, ſtets nur als den *aktiven* und nie als den *paſſiven* Theil, bei der zu erwählenden allgemein gültigen Maxime; ſo kann ich, vorausgeſetzt daß es kein anderes Fundament der Moral als das Kantiſche gebe, ſehr wohl

Ungerechtigkeit und Liebloſigkeit als allgemeine Maxime wollen, und demnach die Welt regeln

upon the simple plan,
That they should take, who have the power,
And they should keep, who can. *)

Alſo zu dem im vorigen §. dargelegten Mangel an realer Begründung des Kantiſchen oberſten Grundſatzes der Moral, geſellt ſich, Kants ausdrücklicher Verſicherung zuwider, die verſteckte hypothetiſche Beſchaffenheit deſſelben, vermöge deren er ſogar auf bloßen Egoismus baſirt iſt, als welcher der geheime Ausleger der in demſelben gegebenen Weiſung iſt. Hiezu kommt nun ferner, daß er, bloß als Formel betrachtet, nur eine Umſchreibung, Einkleidung, verblümter Ausdruck der allbekannten Regel quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris iſt, wenn man nämlich dieſe, indem man ſie ohne non und ne wiederholt, von dem Makel befreit, allein die Rechts- und nicht die Liebespflichten zu enthalten. Denn offenbar iſt dieſes die Maxime, nach der ich (verſteht ſich mit Rückſicht auf meine möglicherweiſe paſſive Rolle, mithin auf meinen Egoismus) allein wollen kann, daß Alle handeln. Dieſe Regel quod tibi fieri etc. iſt aber ſelbſt wieder nur eine Umſchreibung, oder, wenn man will, Prämiſſe, des von mir als der einfachſte und reinſte Ausdruck der von allen Moralſyſtemen einſtimmig geforderten Handlungsweiſe, aufgeſtellten Satzes: neminem læde, imo omnes, quantum potes juva. Dieſer iſt und bleibt der wahre reine Inhalt aller Moral. Aber worauf er ſich gründe? was es ſei, das dieſer Forderung Kraft ertheilt? Das iſt das alte, ſchwere Problem, welches auch heute uns wieder vorliegt. Denn von der andern Seite ſchreiet mit lauter Stimme der Egoismus: neminem juva, imo omnes, si forte conducit, læde: ja, die Bosheit giebt die Variante: imo omnes, quan-

---

*) Nach dieſem ſimpeln Plan,
Daß nehmen ſoll, wer es vermag,
Behalten ſoll, wer kann.

tum potes, læde. Dieſem Egoismus, und der Bosheit dazu, einen ihnen gewachſenen, ja überlegenen Kämpen entgegen zu ſtellen, — das iſt das Problem aller Ethik. Heic Rhodus, heic salta! —

Kant gedenkt, S. 57, R. 60, ſein aufgeſtelltes Moralprincip noch dadurch zu bewähren, daß er die längſt erkannte und allerdings im Weſen der Moralität gegründete Eintheilung der Pflichten in Rechtspflichten (auch genannt vollkommene, unerläßliche, engere Pflichten) und in Tugendpflichten, (auch genannt unvollkommene, weitere, verdienſtliche, am beſten aber Liebespflichten) daraus abzuleiten unternimmt. Allein der Verſuch fällt ſo gezwungen und offenbar ſchlecht aus, daß er ſtark wider das aufgeſtellte oberſte Princip zeugt. Da ſollen nämlich die Rechtspflichten auf einer Maxime beruhen, deren Gegentheil, als allgemeines Naturgeſetz genommen, gar nicht ein Mal ohne Widerſpruch gedacht werden könne; die Tugendpflichten aber auf einer Maxime, deren Gegentheil man zwar als allgemeines Naturgeſetz denken; aber unmöglich wollen könne. — Nun bitte ich den Leſer zu bedenken, daß die Maxime der Ungerechtigkeit, das Herrſchen der Gewalt ſtatt des Rechts, welches demnach als Naturgeſetz auch nur zu denken unmöglich ſeyn ſoll, eigentlich das wirklich und faktiſch in der Natur herrſchende Geſetz iſt, nicht etwan nur in der Thierwelt, ſondern auch in der Menſchenwelt: ſeinen nachtheiligen Folgen hat man bei den civiliſirten Völkern durch die Staatseinrichtung vorzubeugen geſucht: ſobald aber dieſe, wo und wie es ſei, aufgehoben oder eludirt wird, tritt jenes Naturgeſetz gleich wieder ein. Fortwährend aber herrſcht es zwiſchen Volk und Volk: der zwiſchen dieſen übliche Gerechtigkeits-Jargon iſt bekanntlich ein bloßer Kanzleiſtyl der Diplomatik: die rohe Gewalt entſcheidet. Hingegen ächte, d. i. unerzwungene Gerechtigkeit kommt zwar ganz gewiß, jedoch ſtets nur als Ausnahme von jenem Naturgeſetze vor. Obendrein belegt Kant, in den Beiſpielen, die er jener Eintheilung vorangeſchickt hat, die Rechtspflichten zuerſt (S. 53, R. 48) durch die ſogenannte Pflicht gegen ſich ſelbſt, ſein Leben nicht freiwillig zu enden, wenn die Uebel die Annehmlichkeiten überwiegen. Dieſe Maxime alſo ſoll als allgemeines Naturgeſetz auch nur zu **denken** unmöglich ſeyn. Ich ſage daß, da hier die Staatsgewalt nicht ins Mittel treten kann, gerade jene Maxime ſich ungehindert als **wirklich beſtehendes Naturgeſetz** erweiſt. Denn ganz gewiß iſt es allgemeine Regel, daß der Menſch wirklich zum Selbſtmord greift, ſobald der angeborene rieſenſtarke Trieb zur Erhaltung des Lebens von der Größe der Leiden entſchieden überwältigt wird: dies zeigt die tägliche Erfahrung. Daß es aber überhaupt irgend einen Gedanken gebe, der ihn davon abhalten könne, nachdem die mit der Natur jedes Lebenden innig verknüpfte, ſo mächtige Todesfurcht ſich hiezu machtlos erwieſen, alſo einen Gedanken, der noch ſtärker wäre, als dieſe, — iſt eine gewagte Vorausſetzung, um ſo mehr wenn man ſieht, daß dieſer Gedanke ſo ſchwer herauszufinden iſt, daß die Moraliſten ihn noch nicht beſtimmt anzugeben wiſſen. Wenigſtens haben Argumente der Art, wie **Kant** ſie bei dieſer Gelegenheit S. **53**, **R**. 48, und auch S. **67**, **R**. **57**, gegen den Selbſtmord aufſtellt, zuverläſſig noch keinen Lebensmüden auch nur einen Augenblick zurückgehalten. Alſo ein unſtreitig faktiſch beſtehendes und täglich wirkendes Naturgeſetz wird, zu Gunſten der Pflichteneintheilung aus dem Kantiſchen Moralprincip, für ohne Widerſpruch **auch nur zu denken** unmöglich erklärt! — Ich geſtehe, daß ich nicht ohne Befriedigung von hier einen Blick vorwärts werfe auf die im folgenden Theile von mir aufzuſtellende Begründung der Moral, aus welcher die Eintheilung in Rechts- und Liebespflichten (richtiger in Gerechtigkeit und Menſchenliebe) ſich völlig ungezwungen ergiebt, durch ein aus der Natur der Sache hervorgehendes Trennungsprincip, welches ganz von ſelbſt eine ſcharfe Gränzlinie zieht; ſo daß meine Begründung der Moral jene Bewährung in der That aufzuweiſen hat, auf welche hier **Kant** für die ſeinige ganz unbegründete Anſprüche macht.

§. 8.

Von den abgeleiteten Formen des oberſten Grundſatzes der Kantiſchen Ethik.

Bekanntlich hat Kant den oberſten Grundſatz ſeiner Ethik noch in einem zweiten, ganz andern Ausdruck aufgeſtellt, in welchem er nicht, wie im erſten, bloß indirekt, als Anweiſung wie er zu ſuchen ſei, ſondern direkt ausgeſprochen wird. Zu dieſem bahnt er ſich den Weg von S. **63**, **R**. **55** an, und zwar durch höchſt ſeltſame, geſchrobene, ja verſchrobene Definitionen der Begriffe Zweck und Mittel, welche ſich doch viel einfacher und richtiger ſo definiren laſſen: Zweck iſt das direkte Motiv eines Willensaktes, Mittel das indirekte. (simplex sigillum veri). Er aber ſchleicht durch ſeine wunderlichen Definitionen zu dem Satz: „der Menſch, und überhaupt jedes vernünftige Weſen, exiſtirt als Zweck an ſich ſelbſt.“ — Allein ich muß geradezu ſagen, daß, „als Zweck an ſich ſelbſt exiſtiren“ ein Ungedanke, eine Contradictio in adjecto iſt. Zweck ſeyn, bedeutet gewollt werden. Jeder Zweck iſt es nur in Beziehung auf einen Willen, deſſen Zweck, d. h., wie geſagt, deſſen direktes Motiv er iſt. Nur in dieſer Relation hat der Begriff Zweck einen Sinn, und verliert dieſen, ſobald er aus ihr herausgeriſſen wird. Dieſe ihm weſentliche Relation ſchließt aber nothwendig alles „An ſich“ aus. „Zweck an ſich“ iſt gerade wie „Freund an ſich“ — Feind an ſich, — Oheim an ſich, — Nord oder Oſt an ſich, — Oben oder Unten an ſich, — u. dgl. m. Im Grunde aber hat es mit dem „Zweck an ſich“ dieſelbe Bewandniß wie mit dem „abſoluten Soll:“ beiden liegt heimlich, ja unbewußt, derſelbe Gedanke als Bedingung zum Grunde: der theologiſche. — Nicht beſſer ſteht es mit dem „abſoluten Werth,“ der ſolchen angeblichen, aber undenkbaren Zwecken an ſich zukommen ſoll. Denn auch dieſen muß ich ohne Gnade als Contradictio in adjecto ſtempeln. Jeder Werth iſt eine Vergleichungsgröße, ja er ſteht nothwendig in doppelter Relation: denn erſtlich iſt er relativ, indem er *für* Jemanden iſt, und zweitens iſt er *komparativ*, indem er im Vergleich mit etwas Anderem, wonach er geſchätzt wird, iſt. Außer dieſen zwei Relationen geſetzt, verliert der Begriff *Werth* allen Sinn und Bedeutung. Dies iſt zu klar, um noch einer weiteren Auseinanderſetzung zu bedürfen. — Wie nun jene zwei Definitionen die Logik beleidigen, ſo beleidigt die ächte Moral der Satz (S. 65, R. 56) daß die vernunftloſen Weſen (alſo die Thiere) *Sachen* wären und daher auch bloß als *Mittel*, die nicht zugleich *Zweck* ſind, behandelt werden dürften. In Uebereinſtimmung hiemit wird, in den „Metaphyſiſchen Anfangsgründen der Tugendlehre“ §. 16., ausdrücklich geſagt: „Der Menſch kann keine Pflicht gegen irgend „ein Weſen haben, als bloß gegen den Menſchen:“ und dann heißt es, §. 17. „die grauſame Behandlung der Thiere iſt der „Pflicht des Menſchen *gegen ſich ſelbſt* entgegen: weil ſie „das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menſchen abſtumpft, wo„durch eine der Moralität im Verhältniß *zu andern Men„ſchen* ſehr dienſame, natürliche Anlage geſchwächt wird.“ — Alſo bloß zur Uebung ſoll man mit Thieren Mitleid haben, und ſie ſind gleichſam das pathologiſche Phantom zur Uebung des Mitleids mit Menſchen. Ich finde, mit dem ganzen nicht-islamiſirten Aſien, ſolche Sätze empörend und abſcheulich. Zugleich zeigt ſich hier abermals, wie gänzlich dieſe philoſophiſche Moral, die, wie gezeigt, nur eine verkleidete theologiſche iſt, eigentlich von der bibliſchen abhängt. Weil nämlich (wovon weiterhin) die Chriſtliche Moral die Thiere nicht berückſichtigt: ſo ſind dieſe ſofort auch in der philoſophiſchen Moral vogelfrei, ſind bloße „Sachen,“ bloße *Mittel* zu beliebigen Zwecken, alſo etwan zu Viviſektionen, Parforcejagden, Stiergefechten, Wettrennen, zu Tode peitſchen vor dem unbeweglichen Steinkarren u. dgl. — Pfui! über eine ſolche Parias-, Tſchandalas- und Mletſchas-Moral, — die das ewige Weſen verkennt, welches in Allem, was Leben hat, da iſt, und aus allen Augen, die das Sonnenlicht ſehen, mit unergründlicher Bedeutſamkeit hervorleuchtet. Aber jene Moral kennt und berückſichtigt allein die eigene werthe Species, deren Merkmal *Vernunft* ihr die Bedingung iſt, unter welcher ein Weſen Gegenſtand moraliſcher Berückſichtigung ſeyn kann.

Auf ſo holperichtem Wege, ja per fas et nefas, gelangt 2 denn *Kant* zum zweiten Ausdruck des Grundprincips ſeiner Ethik: „Handle ſo, daß Du die Menſchheit, ſowohl in deiner „Perſon, als in der Perſon eines jeden Andern, jederzeit zu„gleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchſt.“ Auf ſehr künſtliche Weiſe und durch einen weiten Umweg iſt hiemit geſagt: „berückſichtige nicht Dich allein, ſondern auch die Andern:“ und dieſes wiederum iſt eine Umſchreibung des Satzes quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris, welcher, wie geſagt, ſelbſt wieder nur die Prämiſſen enthält zu der Konkluſion, die der letzte wahre Zielpunkt aller Moral und alles Moraliſirens iſt: neminem læde, imo omnes, quantum potes, juva: welcher Satz, wie alles Schöne, ſich nackt am beſten ausnimmt. — Nur ſind in jene zweite Moralformel *Kants* die angeblichen Selbſtpflichten, abſichtlich und ſchwerfällig genug, mit hineingezogen. Ueber dieſe habe ich mich oben erklärt.

Einzuwenden wäre übrigens gegen jene Formel, daß der hinzurichtende Verbrecher, und zwar mit Recht und Fug, allein als Mittel und nicht als Zweck behandelt wird, nämlich als unerläßliches Mittel, dem Geſetz, durch ſeine Erfüllung, die Kraft abzuſchrecken zu erhalten, als worin deſſen Zweck beſteht.

Wenn nun gleich dieſe zweite Formel *Kants* weder für die *Begründung* der Moral etwas leiſtet, noch auch für den adäquaten und unmittelbaren Ausdruck ihrer Vorſchriften, — oberſtes Princip, — gelten kann; ſo hat ſie andrerſeits das Verdienſt, ein feines pſychologiſch-moraliſches Apperçu zu enthalten, indem ſie den *Egoismus* durch ein höchſt charakteriſtiſches Merkmal bezeichnet. Dieſer *Egoismus* nämlich, von dem wir alle ſtrotzen, und welchen als unſre partie honteuse zu verſtecken, wir die *Höflichkeit* erfunden haben, guckt aus allen ihm übergeworfenen Schleiern meiſtens dadurch hervor, daß wir in Jedem, der uns vorkommt, wie inſtinktmäßig, zunächſt nur ein mögliches Mittel zu irgend einem unſrer ſtets zahlreichen Zwecke ſuchen. Bei jeder neuen Bekanntſchaft iſt meiſtens unſer erſter Gedanke, ob der Mann uns nicht zu irgend etwas nützlich werden könnte: wenn er das nun nicht kann; ſo iſt er den Meiſten, ſobald ſie ſich hievon überzeugt haben, auch ſelbſt nichts. In jedem Andern ein mögliches Mittel zu unſern Zwecken, alſo ein Werkzeug zu ſuchen, liegt beinahe ſchon in der Natur des menſchlichen Blicks: ob nun aber etwan das Werkzeug beim Gebrauche mehr oder weniger zu leiden haben werde, iſt ein Gedanke, der viel ſpäter und oft gar nicht nachkommt. Daß wir dieſe Sinnesart bei Andern vorausſetzen, zeigt ſich an Mancherlei, z. B. daran, daß wenn wir von Jemanden Auskunft oder Rath verlangen, wir alles Vertrauen zu ſeinen Ausſagen verlieren, ſobald wir entdecken, daß er irgend ein, wenn auch nur kleines oder entferntes Intereſſe bei der Sache haben könnte. Denn da ſetzen wir ſogleich voraus, er werde uns zum Mittel ſeiner Zwecke machen, und ſeinen Rath daher nicht ſeiner Einſicht, ſondern ſeiner Abſicht gemäß ertheilen; ſelbſt wenn jene auch noch ſo groß und dieſe noch ſo klein ſeyn ſollte. Denn wir wiſſen nur zu wohl, daß eine Kubiklinie Abſicht mehr wiegt als eine Kubikruthe Einſicht. Andrerſeits wird in ſolchem Fall, bei unſrer Frage: „was ſoll ich thun?“ dem Andern oft gar nichts anderes einfallen, als was wir ſeinen Zwecken gemäß zu thun hätten: dieſes alſo wird er alsdann, ohne an unſre Zwecke auch nur zu denken, ſogleich und wie mechaniſch antworten, indem ſein Wille unmittelbar die Antwort diktirt, ehe nur die Frage zum Forum ſeines wirklichen Urtheils gelangen konnte, und er alſo uns ſeinen Zwecken gemäß zu lenken ſucht, ohne ſich deſſen auch nur bewußt zu werden, ſondern ſelbſt vermeinend aus Einſicht zu reden, während aus ihm nur die Abſicht redet; ja er kann hierin ſo weit gehn, ganz eigentlich zu lügen, ohne es ſelbſt zu merken. So überwiegend iſt der Einfluß des Willens über den der Erkenntniß. Demzufolge iſt darüber, ob Einer aus Einſicht oder aus Abſicht redet, nicht ein

Mal das Zeugniß ſeines eigenen Bewußtſeyns gültig, meiſtens aber das ſeines Intereſſes. Einen andern Fall zu nehmen: wer von Feinden verfolgt, in Todesangſt, einen ihm begegnenden Tabuletkrämer nach einem Seitenwege frägt, kann erleben, daß dieſer ihm die Frage entgegnet: „ob er von ſeiner Waare nichts brauchen könne?" — Damit ſoll nicht geſagt ſeyn, daß es ſich ſtets ſo verhalte: vielmehr wird allerdings mancher Menſch am Wohl und Wehe des Andern unmittelbar wirklichen Antheil nehmen, oder, in Kants Sprache, ihn als Zweck und nicht als Mittel anſehn. Wie nahe oder fern nun aber jedem Einzelnen der Gedanke liegt, den Andern, ſtatt wie gewöhnlich als Mittel, einmal als Zweck zu betrachten, — das iſt das Maaß der groſſen ethiſchen Verſchiedenheit der Charaktere: und worauf es hiebei in letzter Inſtanz ankomme, — das wird eben das wahre Fundament der Ethik ſeyn, zu welchem ich erſt im folgenden Theile ſchreite.

Kant hat alſo, in ſeiner zweiten Formel, den Egoismus und deſſen Gegentheil durch ein höchſt charakteriſtiſches Merkmal bezeichnet: welchen Glanzpunkt ich um ſo lieber hervorgehoben und durch Erläuterung in helles Licht geſtellt habe, als ich im Uebrigen von der Grundlage ſeiner Ethik leider nur wenig gelten laſſen kann.

Die dritte und letzte Form, in der Kant ſein Moralprincip aufſtellt, iſt die Autonomie des Willens: „Der Wille jedes vernünftigen Weſens iſt allgemein geſetzgebend für alle vernünftige Weſen." Das folgt freilich aus der erſten Form. Aus der gegenwärtigen ſoll nun aber (laut S. 71 R. 60) hervorgehen, daß das ſpecifiſche Unterſcheidungszeichen des kategoriſchen Imperativs dieſes ſei, daß beim Wollen aus Pflicht der Wille ſich von allem Intereſſe losſage. Alle früheren Moralprincipien wären deshalb verunglückt, „weil ſie den Handlungen immer, ſei es als Zwang oder Reiz, ein Intereſſe zum Grunde legten, dies mochte nun ein eigenes oder ein fremdes Intereſſe ſeyn:" (S. 73. R. 62.) (auch ein fremdes, welches wohl zu merken bitte.) „Hingegen ein allgemein geſetzgebender Wille ſchreibe Handlungen aus Pflicht vor, die ſich auf gar kein Intereſſe gründen." Jetzt aber bitte ich zu bedenken, was das eigentlich ſagen will: in der That nichts Geringeres, als ein Wollen ohne Motiv, alſo eine Wirkung ohne Urſache. Intereſſe und Motiv ſind Wechſelbegriffe: heißt nicht Intereſſe quod mea interest, woran mir gelegen iſt? und iſt dies nicht überhaupt Alles, was meinen Willen anregt und bewegt? Was iſt folglich ein Intereſſe Anderes, als die Einwirkung eines Motivs auf den Willen? Wo alſo ein Motiv den Willen bewegt, da hat er ein Intereſſe: wo ihn aber kein Motiv bewegt, da kann er wahrlich ſo wenig handeln, als ein Stein ohne Stoß oder Zug von der Stelle kann. Dies werde ich gelehrten Leſern doch nicht erſt zu demonſtriren brauchen. Hieraus aber folgt, daß jede Handlung, da ſie nothwendig ein Motiv haben muß, auch nothwendig ein Intereſſe vorausſetzt. Kant aber ſtellt eine zweite, ganz neue Art von Handlungen auf, welche ohne alles Intereſſe, d. h. ohne Motiv vor ſich gehn. Und das ſollten die Handlungen der Gerechtigkeit und Menſchenliebe ſeyn! Zur Widerlegung dieſer monſtroſen Annahme bedurfte es nur der Zurückführung derſelben auf ihren eigentlichen Sinn, der durch das Spiel mit dem Worte Intereſſe verſteckt war. — Inzwiſchen feiert Kant (S. 74 und f. f. R. 62). den Triumph ſeiner Autonomie des Willens, in der Aufſtellung eines moraliſchen Utopiens, unter dem Namen eines Reiches der Zwecke, welches bevölkert iſt von lauter vernünftigen Weſen in abstracto, die ſammt und ſonders beſtändig wollen, ohne irgend etwas zu wollen (d. i. ohne Intereſſe): nur dieſes Eine wollen ſie: daß Alle ſtets nach einer Maxime wollen: (d. i. Autonomie). Difficile est, satiram non scribere.

Aber noch auf etwas Anderes, von beſchwerlicheren Folgen als dieſes kleine unſchuldige Reich der Zwecke, welches man, als vollkommen harmlos, ruhig liegen laſſen kann, leitet Kanten ſeine Autonomie des Willens, nämlich auf den Begriff der Würde des Menſchen. Dieſe nämlich beruht bloß auf deſſen Autonomie, und beſteht darin, daß das Geſetz, dem er folgen ſoll, von ihm ſelbſt gegeben iſt, — alſo er zu demſelben in dem Verhältniß ſteht, wie die konſtitutionellen Unterthanen zu dem ihrigen. — Das möchte als Ausſchmückung des Kantiſchen Moralſyſtems immerhin daſtehn. Allein dieſer Ausdruck „Würde des Menſchen,“ ein Mal von Kant ausgeſprochen, wurde nachher das Schiboleth aller rath- und gedankenloſen Moraliſten, die ihren Mangel an einer wirklichen, oder wenigſtens doch irgend etwas ſagenden Grundlage der Moral hinter jenen imponirenden Ausdruck „Würde des Menſchen“ verſteckten, klug darauf rechnend, daß auch ihr Leſer ſich gern mit einer ſolchen Würde angethan ſehn und demnach damit zufrieden geſtellt ſeyn würde. *) Wir wollen jedoch auch dieſen Begriff etwas näher unterſuchen und auf Realität prüfen. — Kant (S. 79, R. 66) definirt Würde als „einen unbedingten, unvergleichbaren Werth.“ Dies iſt eine Erklärung, die durch ihren erhabenen Klang dermaaſſen imponirt, daß nicht leicht Einer ſich unterſteht, heranzutreten, um ſie in der Nähe zu unterſuchen, wo er dann finden würde, daß eben auch ſie nur eine hohle Hyperbel iſt, in deren Innerem, als nagender Wurm, die Contradictio in adjecto niſtet. Jeder Werth iſt die Schätzung einer Sache im Vergleich mit einer andern, alſo ein Vergleichungsbegriff, mithin relativ, und dieſe Relativität macht eben das Weſen des Begriffes Werth aus. † Schon die Stoiker haben (nach Diog. Laert: L. VII. c. 106) richtig gelehrt: τὴν δε ἀξίαν ἐιναι ἀμοιβὴν δοκιμαστου, ἣν ἀν ὁ ἔμπειρος των πραγμάτων τάξῃ· ὁμοιον ἐιπεῖν, ἀμειβεσθαι πυροὺς πρὸς τὰς σὺν ἡμιόνῳ κριθάς (existimationem esse probati remunerationem, quamcunque statuerit peritus rerum; quod hujusmodi est, ac si dicas, commutare cum hordeo, adjecto

---

*) Der Erſte, der den Begriff der „Würde des Menſchen“ ausdrücklich und ausſchließlich zum Grundſtein der Ethik gemacht und dieſe demnach ausgeführt hat, ſcheint geweſen zu ſeyn G. W. Block, in ſeiner „Neuen Grundlegung zur Philoſophie der Sitten.“ 1802.

mulo, triticum). † Ein unvergleichbarer, unbedingter, abſoluter Werth, dergleichen die Würde ſeyn ſoll, iſt demnach, wie ſo vieles in der Philoſophie, die mit Worten geſtellte Aufgabe zu einem Gedanken, der ſich gar nicht denken läßt, ſo wenig wie die höchſte Zahl oder der größte Raum.

> „Doch eben wo Begriffe fehlen,
> „Da ſtellt ein Wort zu rechter Zeit ſich ein.“

So war denn auch hier an der „Würde des Menſchen“ ein höchſt willkommenes Wort auf die Bahn geworfen, an welchem nunmehr jede, durch alle Klaſſen der Pflichten und alle Fälle der Kaſuiſtik ausgeſponnene Moral ein breites Fundament fand, von welchem herab ſie mit Behagen weiter predigen konnte.

Am Schluſſe ſeiner Darſtellung (S. 124, R. 97) ſagt Kant: „Wie nun aber reine Vernunft, ohne andere Triebfedern, die irgend woher ſonſt genommen ſeyn mögen, für „ſich ſelbſt praktiſch ſeyn, d. i. wie das bloße Princip „der Allgemeingültigkeit aller ihrer Maximen als „Geſetze, ohne allen Gegenſtand des Willens, woran man zum „voraus irgend ein Intereſſe nehmen dürfte, für ſich ſelbſt eine „Triebfeder abgeben und ein Intereſſe, welches rein moraliſch „heißen würde, bewirken, oder, mit andern Worten, wie reine „Vernunft praktiſch ſeyn könne? — das zu erklären, iſt alle „menſchliche Vernunft unvermögend und alle Mühe und Arbeit „verloren.“ — Nun ſollte man denken, daß wenn etwas, deſſen Daſeyn behauptet wird, nicht ein Mal ſeiner Möglichkeit nach begriffen werden kann, es doch faktiſch in ſeiner Wirklichkeit nachgewieſen ſeyn müſſe: allein der kategoriſche Imperativ der praktiſchen Vernunft wird ausdrücklich nicht als eine Thatſache des Bewußtſeyns aufgeſtellt oder ſonſt durch Erfahrung begründet. Vielmehr werden wir oft genug verwarnt, daß er nicht auf ſolchem anthropologiſch-empiriſchem Wege zu ſuchen ſey. (z. B. S. 6, der Vorrede, R. 5, und S. 59, 60, R. 52). Dazu noch wird uns wiederholt (z. B. S. 48, R. 44) verſichert, „daß durch kein Beiſpiel, mithin empiriſch auszumachen ſei, ob „es überall einen dergleichen Imperativ gebe.“ Und S. 49,

R. 45, „daß die Wirklichkeit des kategoriſchen Imperativs nicht „in der Erfahrung gegeben ſei.“ — Wenn man das zuſammenfaßt; ſo könnte man wirklich auf den Verdacht gerathen, *Kant* habe ſeine Leſer zum Beſten. Wenn nun gleich dieſes, dem heutigen Deutſchen philoſophiſchen Publiko gegenüber, wohl erlaubt und recht ſeyn möchte: ſo hatte doch daſſelbe ſich zu *Kants* Zeiten noch nicht ſo, wie ſeitdem, ſignaliſirt: und außerdem war gerade die Ethik das am wenigſten zum Scherze geeignete Thema. Wir müſſen alſo bei der Ueberzeugung ſtehn bleiben, daß, was weder *als möglich* begriffen, noch *als wirklich* nachgewieſen werden kann, keine Beglaubigung ſeines Daſeyns hat. — Wenn wir nun aber auch nur verſuchen, es bloß mittelſt der Phantaſie zu erfaſſen und uns einen Menſchen vorzuſtellen, deſſen Gemüth von einem in lauter kategoriſchen Imperativen redenden *abſoluten Soll*, wie von einem Dämon beſeſſen wäre, der, den Neigungen und Wünſchen deſſelben entgegen, deſſen Handlungen beſtändig zu lenken verlangte; — ſo erblicken wir hierin kein richtiges Bild der Natur des Menſchen, oder der Vorgänge unſeres Inneren: wohl aber erkennen wir ein erkünſteltes Subſtitut der theologiſchen Moral, zu welcher es ſich verhält, wie ein hölzernes Bein zu einem lebendigen.

Unſer Reſultat iſt alſo, daß die Kantiſche Ethik, ſo gut wie alle früheren, jedes ſichern Fundaments entbehrt. Sie iſt, wie ich durch die gleich Anfangs angeſtellte Prüfung ihrer *imperativen Form* gezeigt habe, im Grunde nur eine Umkehrung der theologiſchen Moral und eine Vermummung derſelben in ſehr abſtrakte und ſcheinbar a priori gefundene Formeln. Dieſe Vermummung mußte um ſo künſtlicher und unkenntlicher ſeyn, als *Kant* dabei zuverläſſig ſogar ſich ſelber täuſchte und wirklich vermeinte, die offenbar nur in der theologiſchen Moral einen Sinn habenden Begriffe des *Pflichtgebots* und des *Geſetzes* unabhängig von aller Theologie feſtſtellen und auf reine Erkenntniß a priori gründen zu können: wogegen ich genugſam nachgewieſen habe, daß jene Begriffe bei ihm, jedes realen Fundaments entbehrend, frei in der Luft ſchweben. Unter ſeinen eigenen Händen entſchleiert ſich denn auch gegen das Ende, die verlarvte theologiſche Moral, in der Lehre vom höchſten Gut, in den Poſtulaten der praktiſchen Vernunft und endlich in der Moral-Theologie. Doch hat Alles dieſes weder ihn noch das Publikum über den wahren Zuſammenhang der Sache enttäuſcht: vielmehr freueten beide ſich, alle dieſe Glaubensartikel jetzt durch die Ethik (wenn gleich nur idealiter und zum praktiſchen Behuf) begründet zu ſehn. Denn ſie nahmen treuherzig die Folge für den Grund und den Grund für die Folge, indem ſie nicht ſahen, daß jener Ethik alle dieſe angeblichen Folgerungen aus ihr ſchon als ſtillſchweigende und verſteckte, aber unumgänglich nöthige Vorausſetzungen zum Grunde lagen.

Wenn mir jetzt, am Schluſſe dieſer ſcharfen und ſelbſt den Leſer anſtrengenden Unterſuchung, zur Aufheiterung, ein ſcherzhaftes, ja frivoles Gleichniß geſtattet ſeyn ſollte; ſo würde ich Kanten, in jener Selbſtmyſtifikation, mit einem Mann vergleichen, der, auf einem Maskenball, den ganzen Abend mit einer maskirten Schönen buhlt, im Wahn, eine Eroberung zu machen; bis ſie am Ende ſich entlarvt und zu erkennen giebt — als ſeine Frau.

§. 9.

Kants Lehre vom Gewiſſen.

Die angebliche praktiſche Vernunft mit ihrem kategoriſchen Imperativ iſt offenbar am nächſten verwandt mit dem Gewiſſen, wiewohl von dieſem erſtlich darin weſentlich verſchieden, daß der kategoriſche Imperativ, als gebietend, nothwendig vor der That ſpricht, das Gewiſſen aber eigentlich erſt hinterher. Vor der That kann es höchſtens indirekt ſprechen, nämlich mittelſt der Reflexion, welche ihm die Erinnerung früherer Fälle vorhält, wo ähnliche Thaten hinterher die Mißbilligung des Gewiſſens erfahren haben. Hierauf ſcheint mir ſogar die Etymologie des Wortes Gewiſſen zu beruhen, indem nur das bereits Geſchehene gewiß iſt. Nämlich in jedem, auch dem beſten Menſchen ſteigen, auf äußern Anlaß, erregten Affekt, oder aus innerer Verſtimmung, unreine, niedrige, boshafte Gedanken und Wünſche auf: für dieſe aber iſt er moraliſch nicht verantwortlich und dürfen ſie ſein Gewiſſen nicht belaſten. Denn ſie zeigen nur an, was der Menſch überhaupt, nicht aber was er, der ſie denkt, zu thun fähig wäre. Denn andre Motive, die nur nicht augenblicklich und mit jenen zugleich ins Bewußtſeyn treten, ſtehen ihnen, bei ihm, entgegen; ſo daß ſie nie zu Thaten werden können: daher ſie der überſtimmten Minorität einer beſchließenden Verſammlung gleichen. An den Thaten allein lernt ein Jeder ſich ſelbſt, ſo wie die Andern, empiriſch kennen, und nur ſie belaſten das Gewiſſen. Denn ſie allein ſind nicht problematiſch, wie die Gedanken, ſondern, im Gegenſatz hievon, gewiß, ſtehn unveränderlich da, werden nicht bloß gedacht, ſondern gewußt. Mit dem Lateiniſchen conscientia verhält es ſich eben ſo: es iſt das Horaziſche conscire sibi, pallescere culpa. Eben ſo mit συνειδησις. Es iſt das Wiſſen des Menſchen um das, was er gethan hat. Zweitens, nimmt das Gewiſſen ſeinen Stoff ſtets aus der Erfahrung, welches der angebliche kategoriſche Imperativ nicht kann, da er rein a priori iſt. — Inzwiſchen dürfen wir vorausſetzen, daß Kants Lehre vom Gewiſſen auch auf jenen von ihm neu eingeführten Begriff Licht zurückwerfen werde. Die Hauptdarſtellung deſſelben findet ſich in den „Metaph. Anfangsgr. z. Tugendlehre“ §. 13. welche wenigen Seiten ich bei der jetzt folgenden Kritik derſelben als vorliegend vorausſetze.

Dieſe Kantiſche Darſtellung des Gewiſſens macht einen höchſt impoſanten Eindruck, vor welchem man mit ehrfurchtsvoller Scheu ſtehn blieb und ſich um ſo weniger getraute, dagegen etwas einzuwenden, als man befürchten mußte, ſeine theoretiſche Einrede mit einer praktiſchen verwechſelt zu ſehen und, wenn man die Richtigkeit der Kantiſchen Darſtellung leugnete, für gewiſſenlos zu gelten. Mich kann das nicht irre machen, da es ſich hier um Theorie, nicht um Praxis handelt und nicht abgeſehn iſt auf Moral-Predigen, ſondern auf ſtrenge Prüfung der letzten Gründe der Ethik.

Zuvörderſt bedient Kant ſich durchweg lateiniſcher, juridiſcher Ausdrücke, die doch wenig geeignet ſcheinen, die geheimſten Regungen des menſchlichen Herzens wiederzugeben. Aber dieſe Sprache und die juridiſche Darſtellung behält er von Anfang bis zu Ende bei: ſie ſcheint alſo der Sache weſentlich und eigen. Es wird uns da im Innern des Gemüthes ein vollſtändiger Gerichtshof vorgeführt, mit Proceß, Richter, Ankläger, Vertheidiger, Urtheilsſpruch. Verhielte ſich nun wirklich der innere Vorgang ſo, wie Kant ihn darſtellt; ſo müßte man ſich wundern, daß noch irgend ein Menſch, ich will nicht ſagen ſo ſchlecht, aber ſo dumm ſeyn könnte, gegen das Gewiſſen zu handeln. Denn eine ſolche übernatürliche Anſtalt ganz eigener Art in unſerm Selbſtbewußtſeyn, ein ſolches vermummtes Vehmgericht im geheimnißvollen Dunkel unſres Innern, müßte Jedem ein Grauſen und eine Deiſidämonie einjagen, die ihn wahrlich abhielte, kurze, flüchtige Vortheile zu ergreifen, gegen das Verbot und unter den Drohungen übernatürlicher, ſich ſo deutlich und ſo nahe ankündigender, furchtbarer Mächte. — In der Wirklichkeit hingegen ſehn wir umgekehrt die Wirkſamkeit des Gewiſſens allgemein für ſo ſchwach gelten, daß alle Völker darauf bedacht geweſen ſind, ihr durch poſitive Religion zu Hülfe zu kommen, oder gar ſie dadurch völlig zu erſetzen. Auch hätte, bei einer ſolchen Beſchaffenheit des Gewiſſens, die gegenwärtige Preisfrage der Königlichen Societät gar nie in den Sinn kommen können.

Bei näherer Betrachtung der Kantiſchen Darſtellung finden wir jedoch, daß der impoſante Effekt derſelben hauptſächlich dadurch erreicht wird, daß Kant der moraliſchen Selbſtbeurtheilung eine Form als eigen und weſentlich beilegt, die es ganz und gar nicht iſt, ſondern ihr nur eben ſo angepaßt werden kann, wie jeder anderen, dem eigentlich Moraliſchen ganz fremden Rumination deſſen, was wir gethan haben und hätten anders thun können. Denn nicht nur wird ebenfalls das offenbar unächte, erkünſtelte auf bloßen Aberglauben gegründete Gewiſſen, z. B. wenn ein Hindu ſich vorwirft, zum Morde einer Kuh Anlaß gegeben zu haben, oder ein Jude ſich erinnert, am Sabbath eine Pfeife im Hauſe geraucht zu haben, — dieſelbe Form des Anklagens, Vertheidigens und Richtens gelegentlich annehmen; ſondern ſogar auch diejenige Selbſtprüfung, welche von gar keinem ethiſchen Geſichtspunkte ausgeht, ja eher unmoraliſcher als moraliſcher Art iſt, wird ebenfalls oft in ſolcher Form auftreten. So z. B. wenn ich für einen Freund, gutmüthiger aber unüberlegter Weiſe, mich verbürgt habe, und nun am Abend mir deutlich wird, welche ſchwere Verantwortlichkeit ich da auf mich genommen habe, und wie es leicht kommen könne, daß ich dadurch in großen Schaden gerathe, den die alte Weisheitsſtimme ἐγγύα, πάρα δ'ἄτα! mir prophezeit; da tritt ebenfalls in meinem Innern der Ankläger auf und auch ihm gegenüber der Advokat, welcher meine übereilte Verbürgung durch den Drang der Umſtände, der Verbindlichkeiten, durch die Unverfänglichkeit der Sache, ja durch Belobung meiner Gutmüthigkeit zu beſchönigen ſucht, und zuletzt auch der Richter, der unerbittlich das Urtheil „Dummer Streich!“ fällt, unter welchem ich zuſammenſinke.

Und wie mit der von Kant beliebten Gerichtsform, ſo ſteht es auch mit dem größten Theil ſeiner übrigen Schilderung. Z. B. was er, gleich Anfangs des §., vom Gewiſſen als dieſem eigenthümlich ſagt, gilt auch von jedem Skrupel ganz anderer Art: es kann ganz wörtlich verſtanden werden vom heimlichen Bewußtſeyn eines Rentenirs, daß ſeine Ausgaben die Zinſen weit überſteigen, das Kapital angegriffen werde und allmälig dahinſchmelzen müſſe: „es folgt ihm wie ſein Schatten, „wenn er zu entfliehen gedenkt: er kann ſich zwar durch Lüſte „und Zerſtreuungen betäuben oder in Schlaf bringen, aber „nicht vermeiden, dann und wann zu ſich ſelbſt zu kommen oder „zu erwachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme deſſelben „vernimmt“ u. ſ. w. — Nachdem er nun jene Gerichtsform als der Sache weſentlich geſchildert und daher vom Anfang bis zum Ende beibehalten hat, benutzt er ſie zu folgendem ſein angelegten Sophisma. Er ſagt: „daß aber der durch ſein Gewiſſen Angeklagte mit dem Richter als Eine und dieſelbe Perſon vorgeſtellt werde, iſt eine ungereimte Vorſtellungsart von einem Gerichshofe: denn da würde ja der Ankläger jederzeit verlieren,“ welches er noch durch eine ſehr geſchrobene und unklare Anmerkung erläutert. Daraus nun folgert er, daß wir, um nicht in Widerſpruch zu gerathen, uns den innern Richter (in jenem gerichtlichen Gewiſſensdrama) als von uns verſchieden, als einen Andern denken müſſen, und dieſen als einen Herzenskündiger, einen Allwiſſenden, einen Allverpflichtenden, und, als exekutive Gewalt, einen Allmächtigen; ſo daß er jetzt, auf ganz ebener Bahn, ſeinen Leſer vom Gewiſſen zur Deiſidämonie, als einer ganz nothwendigen Konſequenz deſſelben führt, heimlich darauf vertrauend, daß dieſer ihm dahin um ſo williger folgen wird, als die früheſte Erziehung ihm ſolche Begriffe geläufig, ja zur andern Natur gemacht hat. Daher denn Kant hier leichtes Spiel findet: welches er jedoch hätte verſchmähen und darauf bedacht ſeyn ſollen, Redlichkeit hier nicht nur zu predigen, ſondern auch zu üben. — Ich leugne ſchlechthin den oben angeführten Satz, auf dem alle jene Folgerungen beruhen; ja ich erkläre ihn für einen Winkelzug. Es iſt nicht wahr, daß der Ankläger jederzeit verlieren müſſe, wenn der Angeklagte mit dem Richter eine Perſon iſt; wenigſtens nicht beim innern Gerichtshofe: hat denn in meinem obigen Beiſpiel von der Verbürgung, der Ankläger verloren? — oder mußte man dabei, um nicht in Widerſpruch zu gerathen, auch hier eine ſolche Proſopopoia vornehmen und ſich nothwendig einen Andern objektiv als denjenigen denken, deſſen Urtheilsſpruch jenes Donnerwort „Dummer Streich“ geweſen wäre? etwan einen leibhaftigen Merkur? oder eine Perſonifikation der vom Homer (Il. 23, 313 seq.) empfohlenen Μῆτις, und demnach auch hier den Weg der Deiſidämonie einſchlagen, wiewohl der heidniſchen?

Daß *Kant* bei ſeiner Darſtellung ſich verwahrt, ſeiner ſchon hier kurz, aber doch im Weſentlichen angedeuteten Moraltheologie keine objektive Geltung beizulegen, ſondern ſie nur als ſubjektiv nothwendige Form hinzuſtellen; dies ſpricht ihn nicht los von der Willkürlichkeit, mit der er ſie, wenn auch nur als ſubjektiv nothwendig, konſtruirt; da ſolches mittelſt ganz ungegründeter Annahmen geſchieht.

So viel iſt alſo gewiß, daß die ganze juridiſch-dramatiſche Form, in der *Kant* das Gewiſſen darſtellt und ſie, als Eins mit der Sache ſelbſt, durchweg und bis ans Ende beibehält, um endlich Folgerungen daraus zu ziehn, dem Gewiſſen völlig unweſentlich und keineswegs eigenthümlich iſt. Vielmehr iſt ſie eine viel allgemeinere Form, welche die Ueberlegung jeder praktiſchen Angelegenheit leicht annimmt, und die hauptſächlich entſpringt aus dem dabei meiſtens eintretenden Konflikt entgegengeſetzter Motive, deren Gewicht die reflektirende Vernunft ſucceſſive prüft; wobei es gleichviel iſt, ob dieſe Motive moraliſcher oder egoiſtiſcher Art ſind, und ob es eine Deliberation des noch zu Thuenden, oder eine Rumination des ſchon Vollzogenen betrifft. Entkleiden wir nun aber *Kants* Darſtellung von dieſer ihr nur beliebig gegebenen dramatiſch-juridiſchen Form; ſo verſchwindet auch der ſie umgebende Nimbus, nebſt dem impoſanten Effekt derſelben, und es bleibt bloß dies übrig, daß, beim Nachdenken über unſere Handlungen, uns bisweilen eine Unzufriedenheit mit uns ſelbſt, von beſonderer Art, anwandelt, welche das Eigene hat, nicht den Erfolg, ſondern die Handlung ſelbſt zu betreffen und nicht, wie jede andere, in der wir das Unkluge unſers Thuns bereuen, auf *egoiſtiſchen* Gründen zu beruhen; indem wir hier gerade damit unzufrieden ſind, daß wir zu egoiſtiſch gehandelt haben, zu ſehr unſer eigenes, zu wenig das Wohl Anderer berückſichtigt oder wohl gar, ohne eigenen Vortheil, das *Wehe* Anderer, ſeiner ſelbſt wegen, uns zum Zwecke gemacht haben. Daß wir darüber mit uns ſelbſt unzufrieden ſeyn und uns betrüben können über Leiden, die wir nicht *gelitten*, ſondern *verurſacht* haben, dies iſt die nackte Thatſache, und dieſe wird Niemand leugnen. Den Zuſammenhang derſelben mit der allein probehaltigen Baſis der Ethik, werden wir weiterhin unterſuchen. **Kant** aber hat, wie ein kluger Sachwalter, aus dem urſprünglichen Faktum, durch Ausſchmückung und Vergrößerung deſſelben, ſo viel als irgend möglich zu machen geſucht, um eine recht breite Baſis für ſeine Moral und Moraltheologie vorweg zu haben.

§ 10.

Kants Lehre vom intelligibeln und empiriſchen Charakter. — Theorie der Freiheit.

Nachdem ich, im Dienſte der Wahrheit, auf die Kantiſche Ethik Angriffe gethan habe, welche nicht, wie die bisherigen, nur die Oberfläche treffen, ſondern ſie in ihrem tiefſten Grunde unterwühlen, ſcheint mir die Gerechtigkeit zu fordern, daß ich nicht von ihr ſcheide, ohne **Kants** größtes und glänzendes Verdienſt um die Ethik in Erinnerung gebracht zu haben. Dieſes beſteht in der Lehre vom Zuſammenbeſtehn der Freiheit mit der Nothwendigkeit, welche er zuerſt in der Kritik der reinen Vernunft (S. 533 — 54 der erſten und S. 561 — 82 der fünften Auflage) vorträgt, jedoch eine noch deutlichere Darſtellung davon in der Kritik der praktiſchen Vernunft (vierte Auflage S. 169 — 79, R. 224 — 31), giebt.

Hobbes zuerſt, dann **Spinoza**, dann **Hume**, auch **Hollbach** im Syst. d. la nat., und endlich am ausführlichſten und gründlichſten **Prieſtley**, hatten die vollkommene und ſtrenge Nothwendigkeit der Willensakte, bei eintretenden Motiven, ſo deutlich bewieſen und außer Zweifel geſtellt, daß ſie den vollkommen demonſtrirten Wahrheiten beizuzählen iſt: daher nur Unwiſſenheit und Rohheit von einer Freiheit in den einzelnen Handlungen des Menſchen, einem libero arbitrio indifferentiæ, zu reden fortfahren konnte. Auch **Kant** nahm, in Folge der unwiderleglichen Gründe dieſer Vorgänger, die vollkommene Nothwendigkeit der Willensakte als eine ausgemachte Sache, an welcher kein Zweifel mehr obwalten konnte: wie dies alle die Stellen beweiſen, in welchen er allein vom theoretiſchen Geſichtspunkt aus von der Freiheit redet. Dabei bleibt es jedoch wahr, daß unſre Handlungen von einem Bewußtſeyn der Eigenmächtigkeit und Urſprünglichkeit begleitet ſind, vermöge deſſen wir ſie als unſer Werk erkennen und Jeder, mit untrüglicher Gewißheit, ſich als den wirklichen Thäter ſeiner Thaten und für dieſelben moraliſch verantwortlich fühlt. Da nun aber die Verantwortlichkeit eine Möglichkeit anders gehandelt zu haben, mithin Freiheit, auf irgend eine Weiſe, vorausſetzt; ſo liegt im Bewußtſeyn der Verantwortlichkeit mittelbar auch das der Freiheit. Zur Löſung dieſes aus der Sache ſelbſt hervorgehenden Widerſpruches ward nun Kants tiefſinnige Unterſcheidung zwiſchen Erſcheinung und Ding an ſich, welche der innerſte Kern ſeiner ganzen Philoſophie und eben deren Hauptverdienſt iſt, der endlich gefundene Schlüſſel.

Das Individuum, bei ſeinem unveränderlichen, angebornen Charakter, in allen ſeinen Aeußerungen durch das Geſetz der Kauſalität, die hier, als durch den Intellekt vermittelt, Motivation heißt, ſtreng beſtimmt, iſt nur die Erſcheinung. Das dieſer zum Grunde liegende Ding an ſich iſt, als außer Raum und Zeit befindlich, frei von aller Succeſſion und Vielheit der Akte, Eines und unveränderlich. Seine Beſchaffenheit an ſich iſt der intelligible Charakter, welcher in allen Thaten des Individui gleichmäßig gegenwärtig und in ihnen allen, wie das Petſchaft in tauſend Siegeln, ausgeprägt, den in der Zeit und Succeſſion der Akte ſich darſtellenden, empiriſchen Charakter dieſer Erſcheinung beſtimmt, die daher in allen ihren Aeußerungen, welche die Motive hervorrufen, die Konſtanz eines Naturgeſetzes zeigen muß; weshalb alle ihre Akte ſtreng nothwendig erfolgen. Hiedurch war nun auch jene Unveränderlichkeit, jene unbiegſame Starrheit des empiriſchen Charakters jedes Menſchen, welche denkende Köpfe von jeher wahrgenommen hatten (während die übrigen meinten, durch vernünftige Vorſtellungen und moraliſche Vermahnungen ſei der Charakter eines Menſchen umzugeſtalten), auf einen rationellen Grund zurückgeführt, mithin auch für die Philoſophie feſtgeſtellt und dieſe dadurch mit der Erfahrung in Einklang gebracht; ſo daß ſie nicht länger beſchämt wurde von der Volksweisheit, welche jene Wahrheit längſt ausgeſprochen hatte in dem Spaniſchen Sprichwort: lo que entra con el capillo, sale con la mortaja: das was mit der Kindermütze hineinkommt, geht mit dem Leichentuch wieder heraus: oder lo que en la lecho se mama, en la mortaja se derrama: was mit der Milch eingeſogen wird, wird ins Leichentuch wieder ausgegoſſen.

Dieſe Lehre Kants vom Zuſammenbeſtehn der Freiheit mit der Nothwendigkeit halte ich für die größte aller Leiſtungen des menſchlichen Tiefſinns. Sie, nebſt der transſcendentalen Aeſthetik, ſind die zwei großen Diamanten in der Krone des Kantiſchen Ruhmes, der nie verhallen wird. — Bekanntlich hat Herr von Schelling, in ſeiner Abhandlung über die Freiheit, eine durch ihr lebhaftes Kolorit und anſchauliche Darſtellung für Viele faßlichere Paraphraſe jener Lehre Kants gegeben, welche ich loben würde, wenn Herr von Schelling die Redlichkeit gehabt hätte, dabei zu ſagen, daß er hier Kants Weisheit, nicht ſeine eigene, vorträgt, wofür ein Theil des philoſophiſchen Publikums ſie noch heute hält.

Nun kann man aber dieſe Kantiſche Lehre und das Weſen der Freiheit überhaupt auch dadurch ſich faßlicher machen, daß man ſie mit einer allgemeinen Wahrheit in Verbindung ſetzt, als deren bündigſten Ausdruck ich einen von den Scholaſtikern öfter ausgeſprochenen Satz anſehe: operari sequitur esse; d. h. jedes Ding in der Welt wirkt nach dem wie es iſt, nach ſeiner Beſchaffenheit, in welcher daher alle ſeine Aeußerungen ſchon potentiâ enthalten ſind, actu aber eintreten, wann äußere Urſachen ſie hervorrufen; wodurch denn eben jene Beſchaffenheit ſelbſt ſich kund giebt. Dieſe iſt der empiriſche Charakter, hingegen deſſen innerer, der Erfahrung nicht zugängliche, letzte Grund iſt der intelligible Charakter, d. h. das Weſen an ſich dieſes Dinges. Der Menſch macht hierin keine Ausnahme von der übrigen Natur: auch er hat ſeine feſtſtehende Beſchaffenheit, ſeinen unveränderlichen Charakter, der jedoch ganz individuell und bei Jedem ein anderer iſt. Dieſer iſt eben empiriſch für unſre Auffaſſung, aber eben deshalb nur Erſcheinung: was er hingegen ſeinem Weſen an ſich ſelbſt nach ſeyn mag, heißt der intelligible Charakter. Seine ſämmtlichen Handlungen, ihrer äußern Beſchaffenheit nach durch die Motive beſtimmt, können nie anders als dieſem unveränderlichen individuellen Charakter gemäß ausfallen: wie Einer iſt, ſo muß er handeln. Daher iſt dem gegebenen Individuo, in jedem gegebenen einzelnen Fall, ſchlechterdings nur eine Handlung möglich: operari sequitur esse. Die Freiheit gehört nicht dem empiriſchen, ſondern allein dem intelligibeln Charakter an. Das operari eines gegebenen Menſchen iſt von außen durch die Motive, von innen durch ſeinen Charakter nothwendig beſtimmt: daher Alles, was er thut, nothwendig eintritt. Aber in ſeinem Esse, da liegt die Freiheit. Er hätte ein anderer ſeyn können: und in dem, was er iſt, liegt Schuld und Verdienſt. Denn Alles, was er thut, ergiebt ſich daraus von ſelbſt, als ein bloßes Korrelarium. — Durch Kants Theorie werden wir eigentlich von dem Grundirrthum zurückgebracht, der die Nothwendigkeit ins Esse und die Freiheit ins Operari verlegte, und werden zu der Erkenntniß geführt, daß es ſich gerade umgekehrt verhält. Deshalb betrifft die moraliſche Verantwortlichkeit des Menſchen zwar zunächſt und oſtenſibel das, was er thut, im Grunde aber das, was er iſt: da, dieſes vorausgeſetzt, ſein Thun, beim Eintritt der Motive, nie anders ausfallen konnte, als es ausgefallen iſt. Aber ſo ſtrenge auch die Nothwendigkeit iſt, mit welcher, bei gegebenem Charakter, die Thaten von den Motiven hervorgerufen werden; ſo wird es dennoch Keinem, ſelbſt dem nicht, der hievon überzeugt iſt, je einfallen, ſich dadurch diskulpiren und die Schuld auf die Motive wälzen zu wollen: denn er erkennt deutlich, daß hier, der Sache und den Anläſſen nach, alſo objective, eine ganz andre, ja entgegengeſetzte Handlung ſehr wohl möglich war, ja eingetreten ſeyn würde, wenn nur Er ein Anderer geweſen wäre. Daß aber er, wie es ſich aus der Handlung ergiebt, ein Solcher und kein Anderer iſt, — das iſt es, wofür er ſich verantwortlich fühlt: hier, im Esse liegt die Stelle, welche der Stachel des Gewiſſens trifft. Denn das Gewiſſen iſt eben nur die aus der eigenen Handlungsweiſe entſtehende und immer intimer werdende Bekanntſchaft mit dem eigenen Selbſt. Daher wird vom Gewiſſen, zwar auf Anlaß des Operari, doch eigentlich das Esse angeſchuldigt. Da wir uns der Freiheit nur mittelſt der Verantwortlichkeit bewußt ſind; ſo muß, wo dieſe liegt, auch jene liegen: alſo im Esse. Das Operari fällt der Nothwendigkeit anheim. Aber, wie die Andern, ſo lernen wir auch uns ſelbſt nur empiriſch kennen und haben von unſerm Charakter keine Erkenntniß a priori. Vielmehr hegen wir von dieſem urſprünglich eine ſehr hohe Meinung, indem das quisque præsumitur bonus, donec probetur contrarium, auch vor dem innern foro gilt.

§. 11.

Die Fichte'ſche Ethik als Vergrößerungsſpiegel der Fehler der Kantiſchen.

Wie in der Anatomie und Zoologie dem Schüler manche Dinge nicht ſo augenfällig an Präparaten und Naturprodukten werden, als an Kupferſtichen, welche dieſelben mit einiger Uebertreibung darſtellen; ſo kann ich dem, welchem, nach der in den obigen Paragraphen gegebenen Kritik, die Nichtigkeit der Kantiſchen Grundlage der Ethik noch nicht vollkommen eingeleuchtet hätte, als ein Mittel zur Verdeutlichung dieſer Erkenntniß Fichte's „Syſtem der Sittenlehre" empfehlen.

Wie nämlich im alten deutſchen Puppenſpiel dem Kaiſer oder ſonſtigen Helden allemal der Hanswurſt beigegeben war, der Alles, was der Held geſagt oder gethan hatte, nachher in ſeiner Manier und mit Uebertreibung wiederholte; ſo ſteht hinter dem großen Kant der Urheber der Wiſſenſchaftslehre, richtiger Wiſſenſchaftsleere. Wie dieſer Mann ſeinen, dem deutſchen philoſophiſchen Publico gegenüber ganz paſſenden und zu billigenden Plan, mittelſt einer philoſophiſchen Myſtifikation Aufſehn zu erregen, um in Folge deſſelben ſeine und der Seinigen Wohlfahrt zu begründen, vorzüglich dadurch ausführte, daß er Kanten in allen Stücken überbot, als deſſen lebendiger Superlativ auftrat und durch Vergrößerung der hervorſtechenden Theile ganz eigentlich eine Karikatur der Kantiſchen Philoſophie zu Stande brachte; ſo hat er dieſes auch in der Ethik geleiſtet. In ſeinem „Syſtem der Sittenlehre" finden wir den kategoriſchen Imperativ herangewachſen zu einem despotiſchen Imperativ: das abſolute Soll, die geſetzgebende Vernunft und das Pflichtgebot haben ſich entwickelt zu einem moraliſchen Fatum, einer unergründlichen Nothwendigkeit, daß das Menſchengeſchlecht gewiſſen Maximen ſtreng gemäß handle (S. 308, 9), als woran, nach den moraliſchen Anſtalten zu urtheilen, ſehr viel gelegen ſeyn muß, obwohl man nirgends eigentlich erfährt was, ſondern nur ſo viel ſieht, daß wie den Bienen ein Trieb einwohnt, gemeinſchaftlich Zellen und einen Stock zu bauen, ſo in den Menſchen angeblich ein Trieb liegen ſoll, gemeinſchaftlich eine große, ſtreng moraliſche Weltkomödie aufzuführen, zu welcher wir die bloßen Drathpuppen wären und nichts weiter; wiewohl mit dem bedeutenden Unterſchiede, daß der Bienenſtock denn doch wirklich zu Stande kommt, hingegen ſtatt der moraliſchen Weltkomödie in der That eine höchſt unmoraliſche aufgeführt wird. So ſehen wir denn hier die imperative Form der Kantiſchen Ethik, das Sittengeſetz und abſolute Soll, weiter geführt, bis ein Syſtem des moraliſchen Fatalismus daraus geworden, deſſen Ausführung bisweilen in das Komiſche übergeht. *)

---

*) Zum Beleg des Geſagten will ich hier nur einigen wenigen Stellen Raum geſtatten: S. 196 „Der ſittliche Trieb iſt abſolut, er fordert ſchlechthin ohne allen Zweck außer ihm ſelbſt." — S. 232 „Nun ſoll, zufolge

Wenn in *Kants* Ethik ein gewiſſer moraliſcher Pedantismus zu ſpüren iſt; ſo giebt, bei *Fichte*, die lächerlichſte moraliſche Pedanterei reichen Stoff zur Satire. Man leſe z. B., S. 407—9., die Entſcheidung des bekannten kaſuiſtiſchen Exempels, wo von zwei Menſchenleben eines verloren werden muß. Eben ſo finden wir alle Fehler *Kants* in den Superlativ geſteigert: z. B. S. 199. „Den Trieben der Sympathie', des „Mitleids, der *Menſchenliebe* zufolge zu handeln iſt ſchlechthin nicht moraliſch, ſondern in ſo fern gegen die Moral."! — „S. 402. „Die Triebfeder der Dienſtfertigkeit muß nie eine „unbeſonnene Gutherzigkeit ſeyn, ſondern der deutlich gedachte „Zweck, die Kauſalität der Vernunft ſo viel als möglich zu befördern." — Zwiſchen jenen Pedantereien guckt nun aber *Fichte's* eigentliche philoſophiſche Rohheit, — wie ſie zu erwarten iſt bei einem Mann, dem das Lehren nie Zeit zum Ler-

---

„des Sittengeſetzes, das empiriſche Zeitweſen ein genauer Abdruck des „urſprünglichen Ich werden." S. 308. „Der ganze Menſch iſt Vehikul „des Sittengeſetzes." S. 342. „Ich bin nur Inſtrument, bloßes Werkzeug des Sittengeſetzes, ſchlechthin nicht Zweck." — S. 343. „Jeder „iſt Zweck als Mittel die Vernunft zu realiſiren: dies iſt der letzte Endzweck ſeines Daſeyns: dazu allein iſt er da, und wenn dies nicht geſchehn „ſollte, ſo braucht er überhaupt nicht zu ſeyn." S. 347. „Ich bin „Werkzeug des Sittengeſetzes in der Sinnenwelt!" S. 360. „Es iſt Verordnung des Sittengeſetzes, den Leib zu ernähren, die Geſundheit deſſelben zu befördern: es verſteht ſich, daß dies in keinem Sinne und zu keinem andern Zweck geſchehn darf, als um ein *tüchtiges Werkzeug* „zur Beförderung des *Vernunftzwecks* zu ſeyn." — (Vergl. S 371) S. 376. „Jeder menſchliche Leib iſt Werkzeug zur Beförderung des Vernunftzwecks: daher muß die höchſtmöglichſte Thätigkeit jedes Werkzeugs „dazu mir Zweck ſeyn: ich muß ſonach Sorgfalt für Jeden tragen." — Dies iſt ſeine Ableitung der Menſchenliebe! — S. 377. „Ich kann und „darf für mich ſelbſt nur ſorgen, lediglich weil und in wiefern ich *ein* „*Werkzeug des Sittengeſetzes* bin." — S. 388. Einen Verfolgten mit Gefahr des eigenen Lebens zu vertheidigen, iſt abſolute Schuldigkeit: — ſobald Menſchenleben in Gefahr iſt, habt ihr nicht mehr das „Recht, auf die Sicherheit eures eigenen zu denken." — S. 420. „Es „giebt gar keine Anſicht meines Nebenmenſchen auf dem Gebiete des Sittengeſetzes, als die, daß er ſei ein *Werkzeug* der Vernunft.

nen gelaſſen hat, — augenfällig hervor, indem er das liberum arbitrium indifferentiae ernſtlich aufſtellt und mit den gemeinſten Gründen befeſtigt. S. S. 160. 173. 205. 208. 237. 259. 261. — Wer noch nicht vollkommen überzeugt iſt, daß das Motiv, obgleich durch das Medium der Erkenntniß einwirkend, eine Urſache iſt, wie jede andere, folglich dieſelbe Nothwendigkeit des Erfolgs, wie jede andre, mit ſich führt, daher alle menſchlichen Handlungen ſtreng nothwendig erfolgen, — der iſt noch philoſophiſch roh und nicht in den Elementen der philoſophiſchen Erkenntniß unterrichtet. Die Einſicht in die ſtrenge Nothwendigkeit der menſchlichen Handlungen iſt die Gränzlinie welche die philoſophiſchen Köpfe von den andern ſcheidet: und an dieſer angelangt zeigte Fichte deutlich, daß er zu den andern gehörte. Daß er dann wieder, Kants Spur nachgehend, (S. 303.) Dinge ſagt, die mit obigen Stellen in geradem Widerſpruch ſtehn, beweiſt, wie ſo viele andere Widerſprüche in ſeinen Schriften, nur, daß er als Einer, dem es mit Erforſchung der Wahrheit nie Ernſt war, gar keine feſte Grundüberzeugung hatte, wie ſie denn zu ſeinen Zwecken auch ganz und gar nicht nöthig war. Nichts iſt lächerlicher, als daß man dieſem Mann die ſtrengſte Konſequenz nachgerühmt hat, indem man ſeinen pedantiſchen, triviale Dinge breit demonſtrirenden Ton richtig dafür annahm.

Die vollkommenſte Entwickelung jenes Syſtems des moraliſchen Fatalismus Fichte's findet man in ſeiner letzten Schrift: „die Wiſſenſchaftlehre in ihrem allgemeinen Umriſſe dargeſtellt", Berlin 1810, — welche den Vorzug hat, nur 46 S. 12° ſtark zu ſeyn und doch ſeine ganze Philoſophie in nuce zu enthalten, weshalb ſie allen denen zu empfehlen iſt, welche ihre Zeit zu koſtbar halten, um ſie mit den in Chriſtian-Wolfiſcher Breite und Langweiligkeit abgefaßten und eigentlich auf Täuſchung, nicht auf Belehrung des Leſers abgeſehenen größern Produktionen dieſes Mannes zu vergeuden. In dieſer kleinen Schrift alſo heißt es S. 32. „Die Anſchauung einer „Sinnenwelt war nur dazu da, daß an dieſer Welt das Ich

„als abſolut ſollendes ſich ſichtbar würde.“ — S. 33. kommt gar „das Soll der Sichtbarkeit des Soll“, und S. 36. „ein Soll des Erſchens, daß ich ſoll“. — Dahin alſo hat, als exemplar vitiis imitabile, die imperative Form der Ethik Kants, mit ihrem unerwieſenen Soll, das ſie als ein gar bequemes που στῶ ſich erbat, gleich nach Kanten geführt.

Übrigens ſtößt alles hier Geſagte Fichte's Verdienſt nicht um, welches darin beſteht, die Philoſophie Kants, dieſes ſpäte Meiſterſtück des menſchlichen Tiefſinns, bei der Nation, unter der es auftrat, verdunkelt, ja verdrängt zu haben, durch windbeutelnde Superlative, durch Extravaganzen und den unter der Larve des Tiefſinns auftretenden Unſinn ſeiner „Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre“, und hiedurch der Welt unwiderleglich gezeigt zu haben, welches die Kompetenz des Deutſchen philoſophiſchen Publikums ſei, da er es die Rolle eines Kindes ſpielen ließ, dem man ein koſtbares Kleinod aus den Händen lockt, indem man ihm ein Nürnberger Spielzeug dafür hinhält. Sein dadurch erlangter Ruhm lebt, auf Kredit, noch heute fort, und noch heute wird Fichte ſtets neben Kant genannt, (Ἡρακλῆς καὶ πίθηκος!) ja oft über ihn geſtellt.*) Daher hat auch ſein Beiſpiel jene von gleichem Geiſte beſeelten und mit gleichem Erfolge gekrönten Nachfolger in der Kunſt philoſophiſcher Myſtifikation des Deutſchen Publikums hervorgerufen, die Jeder kennt und von denen ausführlich zu reden, hier nicht der Ort iſt. Ihm alſo iſt es zu verdanken, daß lukulente Akten da ſind, um einſt revidirt zu werden vor dem

---

*) Ich belege dieſes durch eine Stelle aus der allerneueſten philoſophiſchen Litteratur. Herr Feuerbach, ein Hegelianer (c'est tout dire) läßt ſich in ſeinem Buche „P. Bayle, ein Beitrag zur Geſchichte der Philoſophie“ 1838. S. 80. alſo vernehmen: „Noch erhabener als Kants „ſind aber Fichte's Ideen, die er in ſeiner Sittenlehre und zerſtreut in ſeinen übrigen Schriften ausſprach. Das Chriſtenthum hat an Erhabenheit nichts, was es den Ideen Fichte's an die Seite ſtellen könnte.“

Richterſtuhle der Nachwelt, dieſem Kaſſationshofe der Urtheile der Mitwelt, welcher, zu faſt allen Zeiten, für das ächte Verdienſt das hat ſeyn müſſen, was das Jüngſte Gericht für die Heiligen iſt.

III.

Begründung der Ethik.

§. 12.

Anforderungen.

Alſo auch Kants Begründung der Ethik, ſeit ſechzig Jahren für ein feſtes Fundament derſelben gehalten, verſinkt vor unſern Augen in den tiefen, vielleicht unausfüllbaren Abgrund der philoſophiſchen Irrthümer, indem ſie ſich als eine unſtatthafte Annahme und als eine bloße Verkleidung der theologiſchen Moral erweiſt. — Daß die früheren Verſuche, die Ethik zu begründen, noch weniger genügen können, darf ich, wie geſagt, als bekannt vorausſetzen. Es ſind meiſtens unerwieſene, aus der Luft gegriffene Behauptungen, und zugleich, wie eben auch Kants Begründung ſelbſt, künſtliche Subtilitäten, welche die feinſten Unterſcheidungen verlangen und auf den abſtrakteſten Begriffen beruhen, ſchwierige Kombinationen, heuriſtiſche Regeln, Sätze, die auf einer Nadelſpitze balanciren, und ſtelzbeinige Maximen, von deren Höhe herab man das wirkliche Leben und ſein Gewühl nicht mehr ſehen kann. Daher ſind ſie allerdings trefflich geeignet, in den Hörſälen widerzuhallen und eine Übung des Scharfſinnes abzugeben: aber dergleichen kann es nicht ſeyn, was den in jedem Menſchen dennoch wirklich vorhandenen Aufruf zum Rechtthun und Wohlthun hervorbringt, noch kann es den ſtarken Antrieben zur Ungerechtigkeit und Härte das Gleichgewicht halten, noch auch den Vorwürfen des Gewiſſens zum Grunde liegen; welche auf die Verletzung ſolcher ſpitzfindigen Maximen zurückführen zu wollen, nur dienen kann, dieſe lächerlich zu machen. Künſtliche

Begriffs-Kombinationen jener Art können alſo, wenn wir die Sache ernſtlich nehmen, nimmermehr den wahren Antrieb zur Gerechtigkeit und Menſchenliebe enthalten. Dieſer muß vielmehr etwas ſeyn, das wenig Nachdenken, noch weniger Abſtraktion und Kombination erfordert, das, von der Verſtandesbildung unabhängig, Jeden, auch den roheſten Menſchen, anſpreche, bloß auf anſchaulicher Auffaſſung beruhe und unmittelbar aus der Realität der Dinge ſich aufdringe. So lange die Ethik nicht ein Fundament dieſer Art aufzuweiſen hat, mag ſie in den Hörſälen disputiren und paradiren: das wirkliche Leben wird ihr Hohn ſprechen. Ich muß daher den Ethikern den paradoxen Rath ertheilen, ſich erſt ein wenig im Menſchenleben umzuſehn.

§. 13.

Skeptiſche Anſicht.

Oder aber gienge vielleicht aus dem Rückblicke auf die ſeit mehr als zwei Tauſend Jahren vergeblich gemachten Verſuche, eine ſichere Grundlage für die Moral zu finden, hervor, daß es gar keine natürliche, von menſchlicher Satzung unabhängige Moral gebe, ſondern dieſe durch und durch ein Artefakt ſei, ein Mittel, erfunden zur beſſeren Bändigung des eigenſüchtigen und boshaften Menſchengeſchlechts, und daß ſie demnach, ohne die Stütze der poſitiven Religionen, dahin fallen würde, weil ſie keine innere Beglaubigung und keine natürliche Grundlage hätte? Juſtiz und Polizei können nicht überall ausreichen: es giebt Vergehungen, deren Entdeckung zu ſchwer, ja einige, deren Beſtrafung mißlich iſt; wo uns alſo der öffentliche Schutz verläßt. Zudem kann das bürgerliche Geſetz höchſtens Gerechtigkeit, nicht aber Menſchenliebe und Wohlthun erzwingen, ſchon weil hiebei Jeder der paſſive, Keiner aber der aktive Theil würde ſeyn wollen. Dies hat die Hypotheſe veranlaßt, daß die Moral allein auf der Religion beruhe und beide zum Zweck hätten, das Komplement für die nothwendige Unzulänglichkeit der Staatseinrichtung und Geſetzgebung zu ſeyn. Eine natürliche,

d. h. bloß auf die Natur der Dinge oder des Menſchen gegründete Moral könne es demnach nicht geben, woraus ſich erkläre, daß die Philoſophen umſonſt beſtrebt ſind, ihr Fundament zu ſuchen. Dieſe Meinung iſt nicht ohne Scheinbarkeit: † ſchon die Pyrrhoniker ſtellten ſie auf: ουτε αγαϑον τι εστι φυσει ουτε κακον,

αλλα προς ανϑρωπων ταυτα νοῳ κεκριται,

κατα τον Τιμωνα. (Sext. Emp: adv. Math XI, 140.) † und auch in neuerer Zeit haben ausgezeichnete Denker ſich zu ihr bekannt. Sie verdient daher eine ſorgfältige Prüfung, wenn es gleich bequemer wäre, ſie durch einen inquiſitoriellen Seitenblick auf das Gewiſſen derer, in denen ein ſolcher Gedanke aufſteigen konnte, zu beſeitigen.

Man würde ſich in einem großen und ſehr jugendlichen Irrthum befinden, wenn man glaubte, daß alle gerechte und legale Handlungen der Menſchen moraliſchen Urſprungs wären. Vielmehr iſt zwiſchen der Gerechtigkeit, welche die Menſchen ausüben, und der ächten Redlichkeit des Herzens, meiſtens ein analoges Verhältniß, wie zwiſchen den Aeußerungen der Höflichkeit und der ächten Liebe des Nächſten, welche nicht, wie jene, zum Schein, ſondern wirklich den Egoismus überwindet. Die überall zur Schau getragene Rechtlichkeit der Geſinnung, welche über jeden Zweifel erhaben ſeyn will, nebſt der hohen Indignation, welche durch die leiſeſte Andeutung eines Verdachts in dieſer Hinſicht rege wird und bereit iſt, in den feurigſten Zorn überzugehn, — dies Alles wird nur der Unerfahrene und Einfältige ſofort für baare Münze und Wirkung eines zarten moraliſchen Gefühls oder Gewiſſens nehmen. In Wahrheit beruht die allgemeine, im menſchlichen Verkehr ausgeübte und als felſenfeſte Maxime behauptete Rechtlichkeit hauptſächlich auf zwei äußern Nothwendigkeiten: erſtlich auf der geſetzlichen Ordnung, mittelſt welcher die öffentliche Gewalt die Rechte eines Jeden ſchützt, und zweitens auf der erkannten Nothwendigkeit des guten Namens, oder der bürgerlichen Ehre, zum Fortkommen in der Welt, mittelſt welcher die Schritte eines Jeden unter der Aufſicht der öffentlichen Meinung ſtehen, welche, unerbittlich ſtrenge, auch einen einzigen Fehltritt in dieſem Stücke nie verzeiht, ſondern ihn, als einen unauslöſchlichen Makel, dem Schuldigen bis an den Tod nachträgt. Hierin iſt ſie wirklich weiſe: denn ſie geht von dem Grundſatz operari sequitur esse und demnach von der Ueberzeugung aus, daß der Charakter unveränderlich ſei und daher, was Einer ein Mal gethan hat, er unter ganz gleichen Umſtänden, unausbleiblich wieder thun werde. Dieſe zwei Wächter alſo ſind es, welche die öffentliche Rechtlichkeit bewachen und ohne welche wir, unverhohlen geſagt, übel daran wären, vorzüglich in Hinſicht auf den Beſitz, dieſen Hauptpunkt im menſchlichen Leben, um welchen hauptſächlich deſſen Thun und Treiben ſich dreht. Denn die rein ethiſchen Motive zur Ehrlichkeit, angenommen daß ſie vorhanden ſind, können meiſtentheils nur nach einem weiten Umwege ihre Anwendung auf den bürgerlichen Beſitz finden. Sie können nämlich ſich zunächſt und unmittelbar allein auf das natürliche Recht beziehn; auf das poſitive aber erſt mittelbar, ſofern nämlich jenes ihm zum Grunde liegt. Das natürliche Recht aber haftet an keinem andern Eigenthum, als an dem durch eigene Mühe erworbenen, durch deſſen Angriff die darauf verwendeten Kräfte des Beſitzers mit angegriffen, ihm alſo geraubt werden. — Die Präocupationstheorie verwerfe ich unbedingt, kann jedoch nicht hier auf ihre Widerlegung eingehn. — Nun ſoll freilich jeder auf poſitives Recht gegründete Beſitz, wenn auch durch noch ſo viele Mittelglieder, zuletzt und in erſter Quelle auf dem natürlichen Eigenthumsrechte beruhen. Aber wie weit liegt nicht, in den meiſten Fällen, unſer bürgerlicher Beſitz von jener Urquelle des natürlichen Eigenthumsrechtes ab! Meiſtens hat er mit dieſem einen ſehr ſchwer oder gar nicht nachweisbaren Zuſammenhang: unſer Eigenthum iſt geerbt, erheirathet, in der Lotterie gewonnen, oder wenn auch das nicht, doch nicht durch eigentliche Arbeit im Schweiße des Angeſichts, ſondern durch kluge Gedanken und Einfälle erworben, z. B. im Spekulationshandel, ja mitunter auch durch dumme Einfälle, welche, mittelſt des Zufalls, der Deus Eventus gekrönt und verherrlicht hat. In den wenigſten Fällen iſt es eigentlich die Frucht wirklicher Mühe und Arbeit, und ſelbſt dann iſt dieſe oft nur eine geiſtige, wie die der Advokaten, Aerzte, Beamten, Lehrer, welche, nach dem Blicke des rohen Menſchen, wenig Anſtrengung zu koſten ſcheint. Es bedarf ſchon bedeutender Bildung, um bei allem ſolchen Beſitz das ethiſche Recht zu erkennen und es demnach aus rein moraliſchem Antriebe zu achten. — † Demzufolge betrachten Viele, im Stillen, das Eigenthum der Andern als allein nach poſitivem Rechte beſeſſen. Finden ſie daher Mittel, es ihnen mittelſt Benutzung, ja auch nur Umgehung der Geſetze zu entreißen; ſo tragen ſie kein Bedenken: denn ihnen ſcheint, daß Jene es auf demſelben Wege verlören, auf welchem ſie es früher erlangten, und ſie ſehn daher ihre eigenen Anſprüche als eben ſo gut begründet an, wie die des früheren Beſitzers. Von ihrem Geſichtspunkt aus, iſt, in der bürgerlichen Geſellſchaft, an die Stelle des Rechtes des Stärkeren, das des Klügeren getreten. † — Inzwiſchen iſt *der Reiche* oft wirklich von einer unverbrüchlichen Rechtlichkeit, weil er von ganzem Herzen einer Regel zugethan iſt und eine Maxime aufrecht erhält, auf deren Befolgung ſein ganzer Beſitz, mit dem Vielen, was er dadurch vor Andern voraus hat, beruht; daher er zu dem Grundſatze suum cuique ſich in vollem Ernſt bekennt und nicht davon abweicht. Es giebt in der That eine ſolche *objektive* Anhänglichkeit an Treue und Glauben, mit dem Entſchluß, ſie heilig zu halten, die bloß darauf beruht, daß Treue und Glauben die Grundlage alles freien Verkehrs unter Menſchen, der guten Ordnung und des ſichern Beſitzes ſind, daher ſie *uns ſelbſt* gar oft zu Gute kommen und in dieſer Hinſicht ſogar mit Opfern aufrecht gehalten werden müſſen; wie man ja an einen guten Acker auch etwas *wendet*. Doch wird man die ſo begründete Redlichkeit, in der Regel, nur bei wohlhabenden oder wenigſtens einem einträglichen Erwerb obliegenden Leuten finden. Aber *der Arme*, der bei der Sache zu kurz gekommen iſt und vermöge der Ungleichheit des Beſitzes, ſich zu Mangel und ſchwerer Arbeit verdammt ſieht, während Andre, vor ſeinen Augen, im Ueberfluß und Müßiggange leben, der wird ſchwerlich erkennen, daß dieſer Ungleichheit eine entſprechende der Verdienſte und des redlichen Erwerbs zum Grunde liege. Wenn er aber das nicht erkennt, woher ſoll er dann den rein ethiſchen Antrieb zur Ehrlichkeit nehmen, der ihn abhält, ſeine Hand nach dem fremden Ueberfluſſe auszuſtrecken? Meiſtens iſt es die geſetzliche Ordnung, die ihn zurückhält. Aber wenn ein Mal die ſeltene Gelegenheit kommt, wo er, vor der Wirkung des Geſetzes geſichert, durch eine einzige That die drückende Laſt des Mangels, welche der Anblick des fremden Ueberfluſſes noch fühlbarer macht, von ſich wälzen und auch ſich in den Beſitz der ſo oft beneideten Genüſſe ſetzen könnte, was wird da ſeine Hand zurückhalten? Religiöſe Dogmen? Selten iſt der Glaube ſo feſt. Ein rein moraliſches Motiv zur Gerechtigkeit? Vielleicht in einzelnen Fällen: aber in den allermeiſten wird es dann nur die auch dem geringen Mann ſehr angelegene Sorge für ſeinen guten Namen, ſeine bürgerliche Ehre ſeyn, die augenſcheinliche Gefahr, durch eine ſolche That auf immer ausgeſtoßen zu werden aus der großen Freimaurerloge der ehrlichen Leute, welche das Geſetz der Rechtlichkeit befolgen und danach auf der ganzen Erde das Eigenthum unter ſich vertheilt haben und verwalten, die Gefahr, in Folge einer einzigen unehrlichen Handlung, Zeit Lebens ein Paria der bürgerlichen Geſellſchaft zu ſeyn, Einer, dem Keiner mehr traut, deſſen Gemeinſchaft Jeder flieht und dem dadurch alles Fortkommen abgeſchnitten iſt, d. h. mit Einem Wort: „ein Kerl, der geſtohlen hat.“

Das alſo ſind die Wächter der öffentlichen Rechtlichkeit: und wer gelebt und die Augen offen gehabt hat, wird eingeſtehn, daß bei weitem die allermeiſte Ehrlichkeit im menſchlichen Verkehr nur ihnen zu verdanken iſt, ja, daß es nicht an Leuten fehlt, die auch ihrer Wachſamkeit ſich zu entziehn hoffen und die daher Gerechtigkeit und Redlichkeit nur als ein Aushängeſchild, als eine Flagge betrachten, unter deren Schutz man ſeine Kapereien mit deſto beſſerem Erfolge ausführt. Wir haben alſo nicht ſogleich in heiligem Eifer aufzufahren und in Harniſch zu gerathen, wenn ein Moraliſt ein Mal das Problem aufwirft, ob nicht vielleicht alle Redlichkeit und Gerechtigkeit im Grunde bloß konventionell wäre und er demnächſt, dieſes Princip weiter verfolgend, auch die ganze übrige Moral auf entferntere, mittelbare, zuletzt aber doch egoiſtiſche Gründe zurückzuführen ſich bemüht, wie Holbach, Helvetius, d'Alembert und Andere ihrer Zeit es ſcharfſinnig verſucht haben. Von dem größten Theil der gerechten Handlungen iſt dies ſogar wirklich wahr und richtig, wie ich im Obigen gezeigt habe. Daß es auch von einem beträchtlichen Theil der Handlungen der Menſchenliebe wahr ſei, leidet keinen Zweifel; da ſie oft aus Oſtentation, ſehr oft aus dem Glauben an eine dereinſtige Retribution, die wohl gar in der Quadrat- oder vollends Kubik-Zahl geleiſtet würde, hervorgehn, auch noch andere egoiſtiſche Gründe zulaſſen. Allein eben ſo gewiß iſt es, daß es Handlungen uneigennütziger Menſchenliebe und ganz freiwilliger Gerechtigkeit giebt. Beweiſe der letzteren ſind, um mich nicht auf Thatſachen des Bewußtſeyns, ſondern nur der Erfahrung zu berufen, die einzelnen, aber unzweifelhaften Fälle, wo nicht nur die Gefahr geſetzlicher Verfolgung, ſondern auch die der Entdeckung und ſelbſt jedes Verdachtes ganz ausgeſchloſſen war, und dennoch ſelbſt vom Armen dem Reichen das Seinige gegeben wurde: z. B., wo ein Verlorenes und Gefundenes, wo ein von einem Dritten und bereits Verſtorbenen Deponirtes dem Eigenthümer gebracht wurde, wo ein im Geheimen von einem Landesflüchtigen bei einem armen Manne gemachtes Depoſitum treulich bewahrt und zurückgegeben wurde. Dergleichen Fälle giebt es, ohne Zweifel: allein die Ueberraſchung, die Rührung, die Hochachtung, womit wir ſie entgegennehmen, bezeugen deutlich, daß ſie zu den unerwarteten Dingen, den ſeltenen Ausnahmen gehören. Es giebt in der That wahrhaft ehrliche Leute; — wie es auch wirklich vierblätterigen Klee giebt: aber Hamlet ſpricht ohne Hyperbel, wenn er ſagt: to be honest, as this world goes, is to be one man pick'd out of ten thousand. *) — Gegen den Einwand, daß den oben erwähnten Handlungen zuletzt religiöſe Dogmen, mithin Rückſicht auf Strafe und Belohnung in einer andern Welt, zum Grunde lagen, würden ſich auch wohl Fälle nachweiſen laſſen, wo die Vollbringer derſelben gar keinem Religionsglauben anhiengen; was lange nicht ſo ſelten iſt, als das öffentliche Bekenntniß der Sache.

Man beruft ſich, der ſkeptiſchen Anſicht gegenüber, zunächſt auf das Gewiſſen. Aber auch gegen deſſen natürlichen Urſprung werden Zweifel erhoben. Wenigſtens giebt es auch eine conscientia spuria, die oft mit demſelben verwechſelt wird. Die Reue und Beängſtigung, welche Mancher über das, was er gethan hat, empfindet, iſt oft im Grunde nichts Anderes, als die Furcht vor dem, was ihm dafür geſchehen kann. Die Verletzung äußerlicher, willkürlicher und ſogar abgeſchmackter Satzungen quält Manchen mit inneren Vorwürfen, ganz nach Art des Gewiſſens. So z. B. liegt es manchem bigotten Juden wirklich ſchwer auf dem Herzen, daß, obgleich es im zweiten Buch Moſe, Kap. 35, 3 heißt: „ihr ſollt kein „Feuer anzünden am Sabbathtage in allen euren Wohnungen," er doch am Sonnabend zu Hauſe eine Pfeife geraucht hat. Manchen Edelmann oder Offizier nagt der heimliche Selbſtvorwurf, daß er, bei irgend einem Vorfall, den Geſetzen des Narrenkoder, den man ritterliche Ehre nennt, nicht gehörig nachgekommen ſei: das geht ſo weit, daß Mancher dieſes Standes, wenn, in die Unmöglichkeit verſetzt, ſein gegebenes Ehrenwort zu halten, oder auch nur beſagtem Koder bei Streitigkeiten Genüge zu leiſten, ſich todtſchießen wird. (Ich habe Beides erlebt). Hingegen wird derſelbe Mann alle Tage leichten Herzens ſein Wort brechen, ſobald nur nicht das Schiboleth „Ehre" hinzugefügt war. — Ueberhaupt jede Inkonſequenz, jede Unbedachtſamkeit, jedes Handeln gegen unſre Vorſätze, Grundſätze, Ueber-

---

*) Nach dem Laufe dieſer Welt, heißt ehrlich ſeyn, ein aus zehntauſend Auserwählter ſeyn.

zeugungen, welcher Art ſie auch ſeien, ja jede Indiskretion, jeder Fehlgriff, jede Balourdiſe, wurmt uns hinterher im Stillen und läßt einen Stachel im Herzen zurück. Mancher würde ſich wundern, wenn er ſähe, voraus ſein Gewiſſen, das ihm ganz ſtattlich vorkommt, eigentlich zuſammengeſetzt iſt: etwan aus ⅕ Menſchenfurcht, ⅕ Deiſidämonie, ⅕ Vorurtheil, ⅕ Eitelkeit und ⅕ Gewohnheit: † ſo daß er im Grunde nicht beſſer iſt, als jener Engländer, der geradezu ſagte: I cannot afford to keep a conscience (ein Gewiſſen zu halten iſt für mich zu koſtſpielig). † — Religiöſe Leute, jedes Glaubens, verſtehn unter Gewiſſen ſehr oft nichts Anderes, als die Dogmen und Vorſchriften ihrer Religion und die in Beziehung auf dieſe vorgenommene Selbſtprüfung: † in dieſem Sinne werden ja auch die Ausdrücke Gewiſſenszwang und Gewiſſensfreiheit genommen. † Die Theologen, Scholaſtiker und Kaſuiſtiker der mittleren und ſpäteren Zeit nahmen es eben ſo: Alles was Einer von Satzungen und Vorſchriften der Kirche wußte, nebſt dem Vorſatz es zu glauben und zu befolgen, machte ſein Gewiſſen aus. Demgemäß gab es ein zweifelndes, ein meinendes, ein irrendes Gewiſſen u. dgl. m., zu deren Berichtigung man ſich einen Gewiſſensrath hielt. Wie wenig der Begriff des Gewiſſens, gleich andern Begriffen, durch ſein Objekt ſelbſt feſtgeſtellt iſt, wie verſchieden er von Verſchiedenen gefaßt worden, wie ſchwankend und unſicher er bei den Schriftſtellern erſcheint, kann man in der Kürze erſehn aus Stäudlins „Geſchichte der Lehre vom Gewiſſen." Alles dieſes iſt nicht geeignet, die Realität des Begriffes zu beglaubigen, und hat daher die Frage veranlaßt, ob es denn auch wirklich ein eigentliches, angeborenes Gewiſſen gebe? Ich bin bereits §. 10, bei der Lehre von der Freiheit, veranlaßt worden, meinen Begriff vom Gewiſſen kurz anzugeben und werde weiter unten darauf zurückkommen.

Dieſe ſämmtlichen ſkeptiſchen Bedenklichkeiten reichen zwar keineswegs hin, das Daſeyn aller ächten Moralität abzuleugnen, wohl aber unſere Erwartungen von der moraliſchen Anlage im

Menſchen und mithin vom natürlichen Fundament der Ethik zu mäßigen; da ſo Vieles, was dieſem zugeſchrieben wird, nachweislich von anderen Triebfedern herrührt, und die Betrachtung der moraliſchen Verderbniß der Welt, genugſam beweiſt, daß die Triebfeder zum Guten keine ſehr mächtige ſeyn kann, zumal da ſie oft ſelbſt da nicht wirkt, wo die ihr entgegenſtehenden Motive nicht ſtark ſind: wiewohl hiebei der individuelle Unterſchied der Charaktere ſeine volle Gültigkeit behauptet. Inzwiſchen wird die Kenntniß von jener moraliſchen Verderbniß dadurch erſchwert, daß die Aeußerungen derſelben gehemmt und verdeckt werden durch die geſetzliche Ordnung, durch die Nothwendigkeit der Ehre, ja auch noch durch die Höflichkeit. Endlich kommt noch hinzu, daß man bei der Erziehung die Moralität der Zöglinge dadurch zu befördern vermeint, daß man ihnen Rechtlichkeit und Tugend als die in der Welt allgemein befolgten Maximen darſtellt: wenn nun ſpäter die Erfahrung ſie, und oft zu ihrem großen Schaden, eines Andern belehrt; ſo kann die Entdeckung, daß ihre Jugendlehrer die Erſten waren, welche ſie betrogen, nachtheiliger auf ihre eigene Moralität wirken, als wenn dieſe Lehrer ihnen das erſte Beiſpiel der Offenherzigkeit und Redlichkeit ſelbſt gegeben und unverhohlen geſagt hätten: „die Welt liegt im Argen, die Menſchen ſind nicht, wie ſie ſeyn „ſollten; aber laß' es Dich nicht irren und ſei Du beſſer." — Alles dieſes, wie geſagt, erſchwert unſre Erkenntniß der wirklichen Immoralität des Menſchengeſchlechts. Der Staat, dieſes Meiſterſtück des ſich ſelbſt verſtehenden, vernünftigen, aufſummirten Egoismus Aller, hat den Schutz der Rechte eines Jeden in die Hände einer Gewalt gegeben, welche, der Macht jedes Einzelnen unendlich überlegen, ihn zwingt, die Rechte aller Andern zu achten. Da kann der gränzenloſe Egoismus faſt Aller, die Bosheit Vieler, die Grauſamkeit Mancher ſich nicht hervorthun: der Zwang hat Alle gebändigt. Die hieraus entſpringende Täuſchung iſt ſo groß, daß wenn wir in einzelnen Fällen, wo die Staatsgewalt nicht ſchützen kann oder eludirt wird, die unerſättliche Habſucht, die niederträchtige Geldgier, die tief verſteckte Falſchheit, die tückiſche Bosheit der Menſchen hervortreten ſehn, wir oft zurückſchrecken und ein Zetergeſchrei erheben, vermeinend, ein noch nie geſehenes Monſtrum ſei uns aufgeſtoßen: allein ohne den Zwang der Geſetze und die Nothwendigkeit der bürgerlichen Ehre würden dergleichen Vorgänge ganz an der Tagesordnung ſeyn. Daher wenn man ſich die Staatsgewalt ein Mal aufgehoben denkt jeder Einſichtige zurückbebt vor dem Schauſpiele, das dann zu erwarten ſtände: wodurch er zu erkennen giebt, wie wenig Wirkung er der Religion, dem Gewiſſen oder dem natürlichen Fundament der Moral, welches es auch immer ſeyn möge, im Grunde zutraut. Aber gerade alsdann würde, jenen freigelaſſenen unmoraliſchen Potenzen gegenüber, auch die wahre moraliſche Triebfeder im Menſchen ihre Wirkſamkeit unverdeckt zeigen, folglich am leichteſten erkannt werden können; wobei zugleich die unglaublich große moraliſche Verſchiedenheit der Charaktere unverſchleiert hervortreten und eben ſo groß befunden werden würde, als die intellektuelle der Köpfe: womit gewiß viel geſagt iſt.

Man wird mir vielleicht entgegenſetzen wollen, daß die Ethik es nicht damit zu thun habe, wie die Menſchen wirklich handeln, ſondern die Wiſſenſchaft ſei, welche angiebt, wie ſie handeln *ſollen*. Das iſt aber gerade der Grundſatz, den ich leugne, nachdem ich im kritiſchen Theile dieſer Abhandlung genugſam dargethan habe, daß der Begriff des *Sollens*, die *imperative Form* der Ethik, allein in der theologiſchen Moral gilt, außerhalb derſelben aber allen Sinn und Bedeutung verliert. Ich ſetze hingegen der Ethik den Zweck, die in moraliſcher Hinſicht höchſt verſchiedene Handlungsweiſe der Menſchen zu deuten, zu erklären und auf ihren letzten Grund zurückzuführen. Daher bleibt zur Auffindung des Fundaments der Ethik kein anderer Weg als der empiriſche, nämlich zu unterſuchen, ob es überhaupt Handlungen giebt, denen wir *ächten moraliſchen Werth* zuerkennen müſſen, welches die Handlungen freiwilliger Gerechtigkeit, reiner Menſchenliebe und wirklichen Edelmuths ſeyn werden. Dieſe ſind ſodann als ein gegebenes Phänomen zu betrachten, welches wir richtig zu erklären, d. h. auf ſeine wahren Gründe zurückzuführen, mithin die jedenfalls eigenthümliche Triebfeder nachzuweiſen haben, die den Menſchen zu Handlungen dieſer, von jeder andern ſpecifiſch verſchiedenen Art bewegt. Dieſe Triebfeder nebſt der Empfänglichkeit für ſie, wird der letzte Grund der Moralität und die Kenntniß derſelben das Fundament der Moral ſeyn. Dies iſt der beſcheidene Weg, auf welchen ich die Ethik hinweiſe. Wem er, als keine Konſtruktion a priori, keine abſolute Geſetzgebung für alle vernünftige Weſen in abstracto enthaltend, nicht vornehm, kathedraliſch und akademiſch genug dünkt, der mag zurückkehren zu den kategoriſchen Imperativen, zum Schiboleth der „Würde des Menſchen," zu den hohlen Redensarten, den Hirngeſpinſten und Seifenblaſen der Schulen, zu Principien, denen die Erfahrung bei jedem Schritte Hohn ſpricht und von welchen außerhalb der Hörſäle kein Menſch etwas weiß, noch jemals empfunden hat. Dem auf meinem Wege ſich ergebenden Fundament der Moral hingegen ſteht die Erfahrung zur Seite und legt täglich und ſtündlich ihr ſtilles Zeugniß für daſſelbe ab.

§. 14.

Antimoraliſche *) Triebfedern.

Die Haupt- und Grundtriebfeder im Menſchen, wie im Thiere, iſt der *Egoismus*, d. h. der Drang zum Daſeyn und Wohlſeyn. — Das Deutſche Wort *Selbſtſucht* führt einen falſchen Nebenbegriff von Krankheit mit ſich. Das Wort *Eigennutz* aber bezeichnet den Egoismus, ſofern er unter Leitung der Vernunft ſteht, welche ihn befähigt, vermöge der Reflexion, ſeine Zwecke *planmäßig* zu verfolgen: † daher man die Thiere wohl egoiſtiſch, aber nicht eigennützig nennen kann. † Ich will alſo für den allgemeineren Begriff das Wort

---

*) Ich erlaube mir die regelwidrige Zuſammenſetzung dieſes Wortes; da „antiethiſch" hier nicht bezeichnend ſeyn würde.

Egoismus beibehalten. — Dieſer *Egoismus* iſt, im Thiere wie im Menſchen, mit dem innerſten Kern und Weſen deſſelben aufs genaueſte verknüpft, ja eigentlich identiſch. Daher entſpringen, in der Regel, alle ſeine Handlungen aus dem Egoismus, und aus dieſem zunächſt iſt allemal die Erklärung einer gegebenen Handlung zu verſuchen; wie denn auch auf denſelben die Berechnung aller Mittel, dadurch man den Menſchen nach irgend einem Ziele hinzulenken ſucht, durchgängig gegründet iſt. Der *Egoismus* iſt, ſeiner Natur nach, gränzenlos: der Menſch will unbedingt ſein Daſeyn erhalten, will es von Schmerzen, zu denen auch aller Mangel und Entbehrung gehört, unbedingt frei, will die größtmöglichſte Summe von Wohlſeyn, und will jeden Genuß, zu dem er fähig iſt, ja, ſucht wo möglich noch neue Fähigkeiten zum Genuſſe in ſich zu entwickeln. Alles, was ſich dem Streben ſeines Egoismus entgegenſtellt, erregt ſeinen Unwillen, Zorn, Haß: er wird es als ſeinen Feind zu vernichten ſuchen. Er will wo möglich Alles genießen, Alles haben, da aber dies unmöglich iſt, wenigſtens Alles beherrſchen. Der Egoismus iſt koloſſal: er überragt die Welt. Denn, wenn jedem Einzelnen die Wahl gegeben würde zwiſchen ſeiner eigenen und der übrigen Welt Vernichtung; ſo brauche ich nicht zu ſagen, wohin ſie, bei den Allermeiſten, ausſchlagen würde. Demgemäß macht Jeder ſich zum Mittelpunkte der Welt, bezieht Alles auf ſich und wird was nur vorgeht, z. B. die größten Veränderungen im Schickſal der Völker, zunächſt auf *ſein* Intereſſe dabei beziehen und, ſei dieſes auch noch ſo klein und mittelbar, vor Allem daran denken. Keinen größern Kontraſt giebt es, als den zwiſchen dem hohen und exkluſiven Antheil, den Jeder an ſeinem eigenen Selbſt nimmt, und der Gleichgültigkeit, mit der in der Regel alle Andern eben jenes Selbſt betrachten, wie er ihres. Es hat ſogar ſeine komiſche Seite, die zahlloſen Individuen zu ſehn, deren jedes, wenigſtens in praktiſcher Hinſicht, ſich allein für *real* hält und die andern gewiſſermaaſſen als bloße Phantome betrachtet. Dies beruht zuletzt darauf, daß Jeder ſich ſelber *unmittelbar* gegeben iſt, die Andern aber ihm nur mittelbar, durch die Vorſtellung von ihnen in ſeinem Kopfe: und die Unmittelbarkeit behauptet ihr Recht. Wie der Egoismus ſich im Alltagsleben zeigt, wo er, trotz der Höflichkeit, die man ihm als Feigenblatt vorſteckt, doch ſtets aus irgend einer Ecke hervorguckt, habe ich §. 8. bei Erläuterung des zweiten Kantiſchen Moralprincips auszuführen Gelegenheit gehabt. Die Höflichkeit iſt anerkannte Heuchelei: dennoch wird ſie gefordert und gelobt; weil was ſie verbirgt, der Egoismus, ſo garſtig iſt, daß man es nicht ſehn will, obſchon man weiß, daß es da iſt: wie man widerliche Gegenſtände wenigſtens durch einen Vorhang bedeckt wiſſen will. — Da der Egoismus, wo ihm nicht entweder äußere Gewalt, welcher auch jede Furcht, ſei ſie vor irdiſchen oder überirdiſchen Mächten, beizuzählen iſt, oder aber die ächte moraliſche Triebfeder entgegenwirkt, ſeine Zwecke unbedingt verfolgt; ſo würde, bei der zahlloſen Menge egoiſtiſcher Individuen, das bellum omnium contra omnes an der Tagesordnung ſeyn, zum Unheil Aller. Daher die reflektirende Vernunft ſehr bald die Staatseinrichtung erfindet, welche, aus gegenſeitiger Furcht vor gegenſeitiger Gewalt entſpringend, den nachtheiligen Folgen des allgemeinen Egoismus ſo weit vorbeugt, als es auf dem negativen Wege geſchehen kann. Wo hingegen jene zwei ihm entgegenſtehenden Potenzen nicht zur Wirkſamkeit gelangen, wird er ſich ſofort in ſeiner ganzen furchtbaren Größe zeigen, und das Phänomen wird kein ſchönes ſeyn Indem ich, um ohne Weitläufigkeit die Stärke dieſer antimoraliſchen Potenz auszudrücken, darauf bedacht war, die Größe des Egoismus mit Einem Zuge zu bezeichnen und deshalb nach irgend einer recht emphatiſchen Hyperbel ſuchte, bin ich zuletzt auf dieſe gerathen: mancher Menſch wäre im Stande, einen andern todtzuſchlagen, bloß um mit deſſen Fette ſich die Stiefel zu ſchmieren. Aber dabei blieb mir doch der Skrupel, ob es auch wirklich eine Hyperbel ſei. — Der Egoismus alſo iſt die erſte und hauptſächlichſte, wiewohl nicht die einzige Macht, welche die moraliſche Triebfeder zu bekämpfen hat. Man ſieht ſchon hier, daß dieſe, um wider einen ſolchen Gegner aufzutreten, etwas Realeres ſeyn muß, als eine ſpitzfindige Klügelei, oder eine aprioriſtiſche Seifenblaſe. — Inzwiſchen iſt im Kriege das Erſte, daß man den Feind rekognoſcirt. In dem bevorſtehenden Kampfe wird der Egoismus, als die Hauptmacht ſeiner Seite, vorzüglich ſich der Tugend der Gerechtigkeit entgegenſtellen, welche, nach meiner Anſicht, die erſte und recht eigentliche Kardinaltugend iſt.

Hingegen wird der Tugend der Menſchenliebe öfter das Uebelwollen oder die Gehäſſigkeit gegenübertreten. Daher wollen wir den Urſprung und die Gradationen dieſer zunächſt betrachten. Das Uebelwollen in den niedern Graden iſt ſehr häufig, ja faſt gewöhnlich, und es erreicht leicht die höheren. Göthe hat wohl Recht zu ſagen, daß in dieſer Welt Gleichgültigkeit und Abneigung recht eigentlich zu Hauſe ſind. (Wahlverw. Th. 1. c. 3). Es iſt ſehr glücklich für uns, daß Klugheit und Höflichkeit ihren Mantel darüber decken und uns nicht ſehen laſſen, wie allgemein das gegenſeitige Uebelwollen iſt und wie das bellum omnium contra omnes wenigſtens in Gedanken fortgeſetzt wird. Aber gelegentlich kommt es doch zum Vorſchein, z. B. bei der ſo häufigen und ſo ſchonungsloſen übeln Nachrede: ganz ſichtbar aber wird es bei den Ausbrüchen des Zorns, welche meiſtens ihren Anlaß um ein Vielfaches überſteigen und ſo ſtark nicht ausfallen könnten, wenn ſie nicht, wie das Schießpulver in der Flinte, komprimirt geweſen wären, als lange gehegter im Innern brütender Haß. — Großentheils entſteht das Uebelwollen aus den unvermeidlichen und bei jedem Schritt eintretenden Kolliſionen des Egoismus. Sodann wird es auch objektiv erregt, durch den Anblick der Laſter, Fehler, Schwächen, Thorheiten, Mängel und Unvollkommenheiten aller Art, welchen, mehr oder weniger, Jeder den Andern, wenigſtens gelegentlich, darbietet. Es kann hiemit ſo weit kommen, daß vielleicht Manchem, zumal in Augenblicken hypochondriſcher Verſtimmung, die Welt, von der äſthetiſchen Seite betrachtet, als ein Karikaturenkabinet, von der intellektuellen, als ein Narrenhaus, und von der moraliſchen, als eine Gaunerherberge erſcheint. Wird ſolche Verſtimmung bleibend; ſo entſteht Misanthropie. — Endlich iſt eine Hauptquelle des Uebelwollens der Neid; oder vielmehr dieſer ſelbſt iſt ſchon Uebelwollen, erregt durch fremdes Glück, Beſitz oder Vorzüge. Kein Menſch iſt ganz frei davon: nur ſind die Grade deſſelben ſehr verſchieden. Am unverſöhnlichſten iſt er, wann auf perſönliche Eigenſchaften gerichtet, weil hier dem Neider keine Hoffnung bleibt; und zugleich am niederträchtigſten, weil er haßt, was er verehren ſollte. — In gewiſſem Betracht iſt das Gegentheil des Neides die Schadenfreude. Jedoch iſt Neid zu fühlen, menſchlich; Schadenfreude zu genieſſen, teufliſch. Es giebt kein unfehlbareres Zeichen eines ganz ſchlechten Herzens und tiefer moraliſcher Nichtswürdigkeit, als einen Zug reiner, herzlicher Schadenfreude. Man ſoll den, an welchem man ihn wahrgenommen, auf immer meiden: hic niger est, hunc tu, Romane, caveto. — Neid und Schadenfreude ſind an ſich bloß theoretiſch: praktiſch werden ſie Bosheit und Grauſamkeit. Der Egoismus kann zu Verbrechen und Unthaten aller Art führen: aber der dadurch verurſachte Schaden und Schmerz Anderer iſt ihm bloß Mittel, nicht Zweck, tritt alſo nur accidentell dabei ein. Der Bosheit und Grauſamkeit hingegen ſind die Leiden und Schmerzen Anderer Zweck an ſich und deſſen Erreichen Genuß. Dieſerhalb machen jene eine höhere Potenz moraliſcher Schlechtigkeit aus. Die Maxime des äuſſerſten Egoismus iſt: neminem juva, imo omnes, si forte conducit, (alſo immer noch bedingt) laede. Die Maxime der Bosheit iſt: omnes, quantum potes, laede. — Wie Schadenfreude nur theoretiſche Grauſamkeit iſt, ſo Grauſamkeit nur praktiſche Schadenfreude, und dieſe wird als jene auftreten, ſobald die Gelegenheit kommt.

Die aus den beiden angegebenen Grundpotenzen entſpringenden ſpeciellen Laſter nachzuweiſen, wäre nur in einer ausgeführten Ethik an ſeinem Platz. Eine ſolche würde etwan aus dem Egoismus ableiten Gier, Völlerei, Wolluſt, Eigennutz, Geiz, Habſucht, Ungerechtigkeit, Hartherzigkeit, Stolz, Hoffarth u. ſ. w. — aus der Gehäſſigkeit aber Misgunſt, Neid, Uebelwollen, Bosheit, Schadenfreude, ſpähende Neugier, Verläumdung, Inſolenz, Petulanz, Haß, Zorn, Verrath, Tücke, Rachſucht, Grauſamkeit u. ſ. w. — Die erſte Wurzel iſt mehr thieriſch, die zweite mehr teufliſch. Das Vorwalten der einen oder der andern, oder aber der weiterhin erſt nachzuweiſenden moraliſchen Triebfeder, giebt die Hauptlinie in der ethiſchen Klaſſifikation der Charaktere. Ganz ohne etwas von allen dreien iſt kein Menſch.

Hiemit hätte ich denn die allerdings erſchreckliche Heerſchau der antimoraliſchen Potenzen beendigt, welche an die der Fürſten der Finſterniß im Pandämonium bei Milton erinnert. Mein Plan brachte es jedoch mit ſich, daß ich zuerſt dieſe düſtre Seite der menſchlichen Natur in Betracht nahm, wodurch mein Weg freilich von dem aller andern Moraliſten abweicht und dem des Dante ähnlich wird, der zuerſt in die Hölle führt.

Durch die hier gegebene Ueberſicht der antimoraliſchen Potenzen wird deutlich, wie ſehr ſchwer das Problem iſt, eine Triebfeder aufzufinden, die den Menſchen zu einer, allen jenen tief in ſeiner Natur wurzelnden Neigungen entgegengeſetzten Handlungsweiſe bewegen könnte, oder, wenn etwan dieſe letztere in der Erfahrung gegeben wäre, von ihr genügende und ungekünſtelte Rechenſchaft ertheilte. So ſchwer iſt das Problem, daß man zu ſeiner Löſung für die Menſchheit im Groſſen überall die Maſchinerie aus einer andern Welt hat zu Hülfe nehmen müſſen Man deutete auf Götter hin, deren Wille und Gebot die hier geforderte Handlungsweiſe wäre, und welche dieſem Gebot, durch Strafen und Belohnungen, entweder in dieſer oder in einer andern Welt, wohin wir durch den Tod verſetzt würden, Nachdruck ertheilten. Angenommen, daß der Glaube an eine Lehre dieſer Art, wie es durch ſehr frühzeitiges Einprägen allerdings möglich iſt, allgemein Wurzel faßte, und auch, was aber ſehr viel ſchwerer hält und viel weniger Beſtätigung in der Erfahrung aufzuweiſen hat, daß er die beabſichtigte Wirkung hervorbrächte; ſo würde dadurch zwar Legalität der Handlungen, ſelbſt über die Gränze hinaus, bis zu welcher Juſtiz und Polizei reichen können, zu Wege gebracht ſeyn: aber Jeder fühlt, daß es keineswegs dasjenige wäre, was wir eigentlich unter Moralität der Geſinnung verſtehn. Denn offenbar würden alle durch Motive *ſolcher Art* hervorgerufene Handlungen immer nur im bloßen Egoismus wurzeln. Wie ſollte nämlich von Uneigennützigkeit die Rede ſeyn können, wo mich Belohnung lockt oder angedrohte Strafe abſchreckt? Eine feſtgeglaubte Belohnung in einer andern Welt iſt anzuſehen, wie ein vollkommen ſicherer, aber auf ſehr lange Sicht ausgeſtellter Wechſel. Die überall ſo häufige Verheißung befriedigter Bettler, daß dem Geber die Gabe in jener Welt tauſendfach erſtattet werden wird, mag manchen Geizhals zu reichlichen Almoſen bewegen, die er, als gute Geldanlegung, vergnügt austheilt, feſt überzeugt, nun auch in jener Welt ſogleich wieder als ein ſteinreicher Mann aufzuerſtehen. — Für die groſſe Maſſe des Volkes muß es vielleicht bei Antrieben dieſer Art ſein Bewenden haben: demgemäß denn auch die verſchiedenen Religionen, welche eben die Metaphyſik des Volkes ſind, ſie ihm vorhalten. Hiebei iſt jedoch anzumerken, daß wir über die wahren Motive unſres eignen Thuns bisweilen eben ſo ſehr im Irrthum ſind, als über die des fremden: daher zuverläſſig Mancher, indem er von ſeinen edelſten Handlungen nur durch Motive obiger Art ſich Rechenſchaft zu geben weiß, dennoch aus viel edleren und reineren, aber auch viel ſchwerer deutlich zu machenden Triebfedern handelt und wirklich aus unmittelbarer Liebe des Nächſten thut, was er bloß durch ſeines Gottes Geheiß zu erklären verſteht. Die Philoſophie hingegen ſucht hier, wie überall, die wahren, letzten, auf die Natur des Menſchen gegründeten, von allen mythiſchen Auslegungen, religiöſen Dogmen und transſcendenten Hypoſtaſen unabhängigen Aufſchlüſſe über das vorliegende Problem, und verlangt ſie in der äuſſern oder innern Erfahrung nachgewieſen zu ſehn. Unſre vorliegende Aufgabe aber iſt eine philoſophiſche: daher wir von allen durch Religionen bedingten Auflöſungen derſelben gänzlich abzuſehn haben, an welche ich, bloß um die groſſe Schwierigkeit des Problems ins Licht zu ſtellen, hier erinnert habe.

§. 15.

Kriterium der Handlungen von moraliſchem Werth.

Jetzt wäre zunächſt die empiriſche Frage zu erledigen, ob Handlungen freiwilliger Gerechtigkeit und uneigennütziger Menſchenliebe, die alsdann bis zum Edelmuth und Großmuth gehn mag, in der Erfahrung vorkommen. Leider läßt dieſe Frage ſich doch nicht ganz rein empiriſch entſcheiden; weil in der Erfahrung allemal nur die *That* gegeben iſt, die *Antriebe* aber nicht zu Tage liegen: daher ſtets die Möglichkeit übrig bleibt, daß auf eine gerechte oder gute Handlung ein egoiſtiſches Motiv Einfluß gehabt hätte. Ich will mich nicht des unerlaubten Kunſtgriffs bedienen, hier, in einer theoretiſchen Unterſuchung, die Sache dem Leſer ins Gewiſſen zu ſchieben. Aber ich glaube, daß ſehr Wenige ſeyn werden, die es bezweifeln und nicht aus eigener Erfahrung die Ueberzeugung haben, daß man oft gerecht handelt, einzig und allein damit dem Andern kein Unrecht geſchehe, ja, daß es Leute giebt, denen gleichſam der Grundſatz, dem Andern ſein Recht widerfahren zu laſſen, *angeboren* iſt, die daher Niemanden abſichtlich zu nahe treten, die ihren Vortheil nicht unbedingt ſuchen, ſondern dabei auch die Rechte Anderer berückſichtigen, die, bei gegenſeitig übernommenen Verpflichtungen, nicht bloß darüber wachen, daß der Andre das Seinige *leiſte*, ſondern auch darüber, daß er das Seinige *empfange*, indem ſie aufrichtig nicht wollen, daß wer mit ihnen handelt, zu kurz komme. Dies ſind die *wahrhaft ehrlichen Leute*, die wenigen Aequi unter der Unzahl der Iniqui. Aber ſolche Leute giebt es. Imgleichen wird man mir, denke ich, zugeſtehn, daß Mancher hilft und giebt, leiſtet und entſagt, ohne in ſeinem Herzen eine weitere Abſicht zu haben, als daß dem Andern, deſſen Noth er ſieht, geholfen werde. Und daß Arnold von Winkelried, als er ausrief: „Trüe, liebe Idgenoſſe, wullt's minem Wip und Kinde gedenken," und dann ſo viele feindliche Speere umarmte, als er faſſen konnte, — dabei eine eigennützige Abſicht gehabt habe: — das denke ſich, wer es kann: ich vermag es nicht. — Auf Fälle freier Gerechtigkeit, die ohne Schikane und Obſtination nicht abzuleugnen ſind, habe ich ſchon oben §. 13. aufmerkſam gemacht. — Sollte aber dennoch Jemand darauf beſtehn, mir das Vorkommen aller ſolcher Handlungen abzuleugnen; dann würde, ihm zufolge, die Moral eine Wiſſenſchaft ohne reales Objekt ſeyn, gleich der Aſtrologie und Alchimie, und es wäre verlorene Zeit, über ihre Grundlage noch ferner zu disputiren. Mit ihm wäre ich daher zu Ende und rede zu denen, welche die Realität der Sache einräumen.

Handlungen der beſagten Art ſind es alſo allein, denen man eigentlichen *moraliſchen Werth* zugeſteht. Als das Eigenthümliche und Charakteriſtiſche derſelben finden wir die Ausſchließung derjenigen Art von Motiven, durch welche ſonſt alle menſchliche Handlungen hervorgerufen werden, nämlich der *eigennützigen*, im weiteſten Sinne des Worts. Daher eben die Entdeckung eines eigennützigen Motivs, wenn es das einzige war, den moraliſchen Werth einer Handlung ganz aufhebt, und wenn es acceſſoriſch wirkte, ihn ſchmälert. Die Abweſenheit aller egoiſtiſchen Motivation iſt alſo *das Kriterium einer Handlung von moraliſchem Werth.* Zwar ließe ſich einwenden, daß auch die Handlungen reiner Bosheit und Grauſamkeit nicht *eigennützig* ſind: jedoch liegt am Tage, daß dieſe hier nicht gemeint ſeyn können, da ſie das Gegentheil der in Rede ſtehenden Handlungen ſind. Wer indeſſen auf die Strenge der Definition hält, mag jene Handlungen durch das ihnen weſentliche Merkmal, daß ſie fremdes Leiden bezwecken, ausdrücklich ausſcheiden. — Als ganz inneres und daher nicht ſo evidentes Merkmal der Handlungen von moraliſchem Werth kommt hinzu, daß ſie eine gewiſſe Zufriedenheit mit uns ſelbſt zurücklaſſen, welche man den Beifall des Gewiſſens nennt, wie denn gleichfalls die ihnen entgegengeſetzten Handlungen der Ungerechtigkeit und Liebloſigkeit, noch mehr die der Bosheit und Grauſamkeit, eine entgegengeſetzte innere Selbſtbeurtheilung erfahren, ferner noch, als ſekundäres und accidentelles äußeres Merkmal, daß die Handlungen der erſten Art den Beifall und die Achtung der unbetheiligten Zeugen, die der zweiten das Gegentheil hervorrufen.

Die ſo feſtgeſtellten und als faktiſch gegeben zugeſtandenen Handlungen von moraliſchem Werth haben wir nun als das vorliegende und zu erklärende Phänomen zu betrachten, und demnach zu unterſuchen, was es ſei, das den Menſchen zu Handlungen dieſer Art bewegen kann; welche Unterſuchung, wenn ſie uns gelingt, die ächte moraliſche Triebfeder nothwendig an den Tag bringen muß, wodurch, da auf dieſe alle Ethik ſich zu ſtützen hat, unſer Problem gelöſt wäre.

§. 16.

Aufſtellung und Beweis der allein ächten moraliſchen Triebfeder.

Nach den bisherigen, unumgänglich nöthigen Vorbereitungen komme ich zur Nachweiſung der wahren, allen Handlungen von ächtem moraliſchen Werthe zum Grunde liegenden Triebfeder, und als dieſe wird ſich uns eine ſolche ergeben, welche durch ihren Ernſt und durch ihre unzweifelbare Realität gar weit abſteht von allen den Spitzfindigkeiten, Klügeleien, Sophismen, aus der Luft gegriffenen Behauptungen und aprioriſchen Seifenblaſen, welche die bisherigen Syſteme zur Quelle des moraliſchen Handelns und zur Grundlage der Ethik haben machen wollen. Da ich dieſe moraliſche Triebfeder nicht etwan zur beliebigen Annahme vorſchlagen, ſondern als die allein mögliche wirklich beweiſen will, dieſer Beweis aber die Zuſammenfaſſung vieler Gedanken erfordert; ſo ſtelle ich einige Prämiſſen voran, welche die Vorausſetzungen der Beweisführung ſind und gar wohl als Axiomata gelten können, bis auf die zwei letzten, die ſich auf oben gegebene Auseinanderſetzungen berufen.

1) Keine Handlung kann ohne zureichendes Motiv geſchehn; ſo wenig als ein Stein ohne zureichenden Stoß oder Zug ſich bewegen kann.

2) Eben ſo wenig kann eine Handlung, zu welcher ein für den Charakter des Handelnden zureichendes Motiv vorhanden iſt, unterbleiben, wenn nicht ein ſtärkeres Gegenmotiv ihre Unterlaſſung nothwendig macht.

3) Was den Willen bewegt, iſt allein Wohl und Wehe überhaupt und im weiteſten Sinne des Worts genommen; wie auch umgekehrt Wohl und Wehe bedeutet „einem Willen gemäß oder entgegen". Alſo muß jedes Motiv eine Beziehung auf Wohl und Wehe haben.

4) Folglich bezieht jede Handlung ſich auf ein für Wohl und Wehe empfängliches Weſen, als ihren letzten Zweck.

5) Dieſes Weſen iſt entweder der Handelnde ſelbſt, oder ein Anderer, welcher alsdann bei der Handlung paſſive betheiligt iſt, indem ſie zu ſeinem Schaden, oder zu ſeinem Nutz und Frommen geſchieht.

6) Jede Handlung, deren letzter Zweck das Wohl und Wehe des Handelnden ſelbſt iſt, iſt eine egoiſtiſche.

7) Alles hier von Handlungen Geſagte gilt eben ſo wohl von Unterlaſſung ſolcher Handlungen, zu welchen Motiv und Gegenmotiv vorliegt.

8) In Folge der im vorhergehenden Paragraphen gegebenen Auseinanderſetzung ſchließen Egoismus und moraliſcher Werth einer Handlung, einander ſchlechthin aus. Hat eine Handlung einen egoiſtiſchen Zweck zum Motiv; ſo kann ſie keinen moraliſchen Werth haben: ſoll eine Handlung moraliſchen Werth haben; ſo darf kein egoiſtiſcher Zweck, unmittelbar oder mittelbar, nahe oder fern, ihr Motiv ſeyn.

9) In Folge der §. 5. vollzogenen Elimination der vorgeblichen Pflichten gegen uns ſelbſt, und Nachweiſung der gegen

die Species als ſolche vorkommenden Vergehungen als völlig sui generis, kann die moraliſche Bedeutſamkeit einer Handlung nur liegen in ihrer Beziehung auf Andere: nur in Hinſicht auf dieſe kann ſie moraliſchen Werth oder Verwerflichkeit haben und demnach eine Handlung der Gerechtigkeit oder Menſchenliebe, wie auch das Gegentheil beider ſeyn.

Aus dieſen Prämiſſen iſt Folgendes evident: Das Wohl und Wehe, welches (laut Präm. 3.) jeder Handlung oder Unterlaſſung als letzter Zweck zum Grunde liegen muß, iſt entweder das des Handelnden ſelbſt, oder das irgend eines Andern, bei der Handlung paſſive betheiligten. Im erſten Falle iſt die Handlung nothwendig egoiſtiſch, weil ihr ein intereſſirtes Motiv zum Grunde liegt. Dies iſt nicht bloß der Fall bei Handlungen, die man offenbar zu ſeinem eigenen Nutzen und Vortheil unternimmt, dergleichen die allermeiſten ſind; ſondern es tritt eben ſowohl ein, ſobald man von einer Handlung irgend einen entfernten Erfolg, ſei es in dieſer oder einer andern Welt, für ſich erwartet; oder wenn man dabei ſeine Ehre, ſeinen Ruf bei den Leuten, die Hochachtung irgend Jemandes, die Sympathie der Zuſchauer u. dgl. im Auge hat; nicht weniger, wenn man durch dieſe Handlung eine Maxime aufrecht zu erhalten beabſichtigt, von deren allgemeiner Befolgung man eventualiter einen Vortheil für ſich ſelbſt erwartet, wie etwan die der Gerechtigkeit, des allgemeinen hülfreichen Beiſtandes u. ſ. w. — ebenfalls, wenn man irgend einem abſoluten Gebot, das von einer zwar unbekannten, aber doch offenbar überlegenen Macht ausgienge, Folge zu leiſten für gerathen hielte; da alsdann nichts anderes als die Furcht vor den nachtheiligen Folgen des Ungehorſams, wenn ſie auch bloß allgemein und unbeſtimmt gedacht werden, dazu bewegen kann; — desgleichen, wenn man ſeine eigene hohe Meinung von ſich ſelbſt, ſeinem Werthe oder Würde, deutlich oder undeutlich begriffen, die man außerdem aufgeben müßte und dadurch ſeinen Stolz gekränkt ſähe, durch irgend eine Handlung oder Unterlaſſung zu behaupten trachtet; — endlich auch, wenn man, nach *Wolfiſchen* Principien, dadurch an ſeiner eigenen Vervollkommnung arbeiten will. Kurzum, man ſetze zum letzten Beweggrund einer Handlung was man wolle; immer wird ſich ergeben, daß, auf irgend einem Umwege, zuletzt *das eigene Wohl und Wehe des Handelnden* die eigentliche Triebfeder, mithin die Handlung *egoiſtiſch*, folglich *ohne moraliſchen Werth* iſt. Nur einen einzigen Fall giebt es, in welchem dies nicht Statt hat: nämlich wenn der letzte Beweggrund zu einer Handlung oder Unterlaſſung geradezu und ausſchließlich im *Wohl und Wehe* irgend eines dabei paſſive betheiligten *Andern* liegt, alſo der aktive Theil bei ſeinem Handeln oder Unterlaſſen, ganz allein das Wohl und Wehe eines *Andern* im Auge hat und durchaus nichts bezweckt, als daß jener Andre unverletzt bleibe, oder gar Hülfe, Beiſtand und Erleichterung erhalte. *Dieſer Zweck allein* drückt einer Handlung oder Unterlaſſung den Stempel des *moraliſchen Werthes* auf; welcher demnach ausſchließlich darauf beruht, daß die Handlung bloß zum Nutz und Frommen *eines Andern* geſchehe oder unterbleibe. Sobald nämlich dies *nicht* der Fall iſt; ſo kann das *Wohl und Wehe*, welches zu *jeder* Handlung treibt, oder von ihr abhält, nur das *des Handelnden ſelbſt* ſeyn: dann aber iſt die Handlung oder Unterlaſſung allemal *egoiſtiſch*, mithin *ohne moraliſchen Werth*.

Wenn nun aber meine Handlung ganz allein *des Andern wegen* geſchehen ſoll; ſo muß *ſein Wohl und Wehe unmittelbar mein Motiv* ſeyn: ſo wie bei allen andern Handlungen das *meinige* es iſt. Dies bringt unſer Problem auf einen engern Ausdruck, nämlich dieſen: wie iſt es irgend möglich, daß das Wohl und Wehe *eines Andern*, unmittelbar, d. h. ganz ſo wie ſonſt nur mein eigenes, meinen Willen bewege, alſo direkt mein Motiv werde und ſogar es bisweilen in dem Grade werde, daß ich demſelben mein eigenes Wohl und Wehe, dieſe ſonſt alleinige Quelle meiner Motive, mehr oder weniger nachſetze? — Offenbar nur dadurch, daß jener Andre *der letzte Zweck* meines Willens wird, ganz ſo wie ſonſt ich ſelbſt es bin: alſo dadurch, daß ich ganz unmittelbar *ſein* Wohl will und *ſein* Wehe nicht will, ſo unmittelbar, wie ſonſt nur *das meinige*. Dies aber ſetzt nothwendig voraus, daß ich bei *ſeinem* Wehe als ſolchem geradezu mit leide, *ſein* Wehe fühle, wie ſonſt nur meines, und deshalb ſein Wohl unmittelbar will, wie ſonſt nur meines. Dies erfordert aber, daß ich auf irgend eine Weiſe *mit ihm identificirt* ſei, d. h. daß jener gänzliche *Unterſchied* zwiſchen mir und jedem Andern, auf welchem gerade mein Egoismus beruht, wenigſtens in einem gewiſſen Grade aufgehoben ſei. Da ich nun aber doch nicht *in der Haut* des Andern ſtecke; ſo kann allein vermittelſt der *Erkenntniß*, die ich von ihm habe, d. h. der Vorſtellung von ihm in meinem Kopf, ich mich ſo weit mit ihm identificiren, daß meine That jenen Unterſchied als aufgehoben ankündigt. Der hier analyſirte Vorgang aber iſt kein erträumter, oder aus der Luft gegriffener, ſondern ein ganz wirklicher, ja keineswegs ſeltener: es iſt das alltägliche Phänomen des *Mitleids*, d. h. der ganz unmittelbaren, von allen anderweitigen Rückſichten unabhängigen *Theilnahme* zunächſt am *Leiden* eines Andern und dadurch an der Verhinderung oder Aufhebung dieſes Leidens, als worin zuletzt alle Befriedigung und alles Wohlſeyn und Glück beſteht. Dieſes Mitleid ganz allein iſt die wirkliche Baſis aller *freien* Gerechtigkeit und aller *ächten* Menſchenliebe. Nur ſofern eine Handlung aus ihm entſprungen iſt, hat ſie moraliſchen Werth: und jede aus irgend welchen anderen Motiven hervorgehende hat keinen. Sobald dieſes Mitleid rege wird, liegt mir das Wohl und Wehe des Andern unmittelbar am Herzen, ganz in derſelben Art, wenn auch nicht ſtets in demſelben Grade, wie ſonſt allein das meinige: alſo iſt jetzt der Unterſchied zwiſchen ihm und mir kein abſoluter mehr.

Allerdings iſt dieſer Vorgang erſtaunenswürdig, ja myſteriös.

Er iſt, in Wahrheit, das große Myſterium der Ethik, ihr Urphänomen und der Gränzſtein, über welchen hinaus nur noch die metaphyſiſche Spekulation einen Schritt wagen kann. Wir ſehn, in jenem Vorgang, die Scheidewand, welche nach dem Licht der Natur (wie alte Theologen die Vernunft nennen), Weſen von Weſen durchaus trennt, aufgehoben und das Nicht-Ich gewiſſermaaßen zum Ich geworden. Uebrigens wollen wir die metaphyſiſche Auslegung des Phänomens für jetzt unberührt laſſen und vorerſt ſehn, ob alle Handlungen der freien Gerechtigkeit und der ächten Menſchenliebe wirklich aus dieſem Vorgange fließen. Dann wird unſer Problem gelöſt ſeyn, indem wir das letzte Fundament der Moralität in der menſchlichen Natur ſelbſt werden nachgewieſen haben, welches Fundament nicht ſelbſt wieder ein Problem der Ethik ſeyn kann, wohl aber, wie alles Beſtehende als ſolches, der Metaphyſik. Allein die metaphyſiſche Auslegung des ethiſchen Urphänomens liegt ſchon über die von der Königlichen Societät geſtellte Frage, als welche auf die Grundlage der Ethik gerichtet iſt, hinaus, und kann allenfalls nur als eine beliebig zu gebende und beliebig zu nehmende Zugabe beigefügt werden. — Bevor ich nun aber zur Ableitung der Kardinal-Tugenden aus der aufgeſtellten Grundtriebfeder ſchreite, habe ich noch zwei weſentliche Bemerkungen nachträglich beizubringen.

1) Behufs leichterer Faßlichkeit habe ich die obige Ableitung des Mitleids, als alleiniger Quelle der Handlungen von moraliſchem Werth, dadurch vereinfacht, daß ich die Triebfeder der Bosheit, als welche, uneigennützig wie das Mitleid, den fremden Schmerz, zu ihrem letzten Zweck macht, abſichtlich außer Acht gelaſſen habe. Jetzt aber können wir, mit Hinzuziehung derſelben, den oben gegebenen Beweis vollſtändiger und ſtringenter ſo reſumiren:

Es giebt überhaupt nur drei Grund-Triebfedern der menſchlichen Handlungen: und allein durch Erregung derſelben wirken alle irgend möglichen Motive. Sie ſind:

a) Egoismus; der das eigene Wohl will. (iſt gränzenlos).

b) Bosheit; die das fremde Wehe will. (geht bis zur äußerſten Grauſamkeit).

c) Mitleid; welches das fremde Wohl will. (geht bis zum Edelmuth und Großmuth).

Jede menſchliche Handlung muß auf eine dieſer Triebfedern zurückzuführen ſeyn; wiewohl auch zwei derſelben vereint wirken können. Da wir nun Handlungen von moraliſchem Werth als faktiſch gegeben angenommen haben; ſo müſſen auch ſie aus einer dieſer Grund-Triebfedern hervorgehn. Sie können aber, vermöge Prämiſſe 8, nicht aus der erſten Triebfeder entſpringen, noch weniger aus der zweiten; da alle aus dieſer hervorgehenden Handlungen moraliſch verwerflich ſind, während die erſte zum Theil moraliſch indifferente liefert. Alſo müſſen ſie von der dritten Triebfeder ausgehn: und dies wird ſeine Beſtätigung a posteriori im Folgenden erhalten.

2) Die unmittelbare Theilnahme am Andern iſt auf ſein Leiden beſchränkt und wird nicht, wenigſtens nicht direkt, auch durch ſein Wohlſeyn erregt: ſondern dieſes an und für ſich läßt uns gleichgültig. Dies ſagt ebenfalls J. J. Rouſſeau im Emile (liv. IV.) „Première maxime: Il n'est pas dans le coeur humain, de se mettre à la place des gens, qui sont plus heureux que nous, mais seulement de ceux, qui sont plus à plaindre etc.

Der Grund hievon iſt, daß der Schmerz, das Leiden, wozu aller Mangel, Entbehrung, Bedürfniß, ja jeder Wunſch gehört, das Poſitive, das unmittelbar Empfundene iſt. Hingegen beſteht die Natur der Befriedigung, des Genuſſes, des Glücks, nur darin, daß eine Entbehrung aufgehoben, ein Schmerz geſtillt iſt. Dieſe wirken alſo negativ. Daher eben iſt Bedürfniß und Wunſch die Bedingung jedes Genuſſes. Dies erkannte ſchon Platon und nahm nur die Wohlgerüche und die Geiſtesfreuden aus. (De Rep. IX. p. 264. sq. Bip). Auch Voltaire ſagt: il n'est de vrais plaisirs, qu'avec de vrais besoins. Alſo das Poſitive, das ſich durch ſich ſelbſt Ankündigende iſt der Schmerz: Befriedigung und Genüſſe ſind das *Negative*, die bloße Aufhebung jenes Erſtern. Hierauf zunächſt beruht es, daß nur das Leiden, der Mangel, die Gefahr, die Hülfloſigkeit des Andern direkt und als ſolche unſre Theilnahme erwecken. Der Glückliche, Zufriedene *als ſolcher* läßt uns gleichgültig: eigentlich weil ſein Zuſtand ein negativer iſt: die Abweſenheit des Schmerzes, des Mangels und der Noth. Wir können zwar über das Glück, das Wohlſeyn, den Genuß Anderer uns freuen: dies iſt dann aber ſekundär und dadurch vermittelt, daß vorher ihr Leiden und Entbehren uns betrübt hatte; oder aber auch wir nehmen Theil an dem Beglückten und Genießenden, nicht *als ſolchem*, ſondern ſofern er unſer Kind, Vater, Freund, Verwandter, Diener, Unterthan u. dgl. iſt. Aber nicht der Beglückte und Genießende *rein als ſolcher* erregt unſere unmittelbare Theilnahme, wie es der Leidende, Entbehrende, Unglückliche *rein als ſolcher* thut. Erregt doch ſogar auch *für uns ſelbſt*, eigentlich nur unſer Leiden, wohin auch jeder Mangel, Bedürfniß, Wunſch, ja die Langeweile zu zählen iſt, unſre Thätigkeit; während ein Zuſtand der Zufriedenheit und Beglückung uns unthätig und in träger Ruhe läßt: wie ſollte es in Hinſicht auf Andere nicht eben ſo ſeyn? da ja unſere Theilnahme auf einer Identifikation mit ihnen beruht. Ja, der Anblick des Glücklichen und Genießenden *rein als ſolchen* kann ſehr leicht unſren Neid erregen, zu welchem die Anlage in jedem Menſchen liegt und welcher ſeine Stelle oben unter den antimoraliſchen Potenzen gefunden hat.

In Folge der oben gegebenen Darſtellung des Mitleids als eines unmittelbaren Motivirtwerdens durch die Leiden des Andern, muß ich noch den nachmals oft wiederholten Irrthum des *Caſſina* (Saggio analitico sulla compassione 1788. Deutſch von Pockels 1790) rügen, welcher meint, das Mitleid entſtehe durch eine augenblickliche Täuſchung der Phantaſie, indem wir ſelbſt uns an die Stelle des Leidenden verſetzten und nun, in der Einbildung, *ſeine* Schmerzen an *unſrer* Perſon zu leiden wähnten. So iſt es keineswegs; ſondern es bleibt uns gerade jeden Augenblick klar und gegenwärtig, daß Er der Leidende iſt, nicht wir: und geradezu in ſeiner Perſon, nicht in unſrer, fühlen wir das Leiden, zu unſrer Betrübniß. Wir leiden mit ihm, alſo in ihm: wir fühlen ſeinen Schmerz als den ſeinen und haben nicht die Einbildung, daß es der unſrige ſei: ja, je glücklicher unſer eigner Zuſtand iſt und je mehr alſo das Bewußtſeyn deſſelben mit der Lage des Andern kontraſtirt, deſto empfänglicher ſind wir für das Mitleid. Die Erklärung der Möglichkeit dieſes höchſt wichtigen Phänomens iſt aber nicht ſo leicht, noch auf dem bloß pſychologiſchen Wege zu erreichen, wie Caſſina es verſuchte. Sie kann nur metaphyſiſch ausfallen: und eine ſolche werde ich im letzten Abſchnitt zu geben verſuchen.

Jetzt aber gehe ich an die Ableitung der Handlungen von ächtem moraliſchen Werth aus der nachgewieſenen Quelle derſelben. Als die allgemeine Marime ſolcher Handlungen und folglich als den oberſten Grundſatz der Ethik habe ich ſchon im vorigen Abſchnitte die Regel aufgeſtellt: **neminem læde; imo omnes, quantum potes, juva.** Da dieſe Marime zwei Sätze enthält; ſo zerfallen die ihr entſprechenden Handlungen von ſelbſt in zwei Klaſſen.

§. 17.

Die Tugend der Gerechtigkeit.

Bei näherer Betrachtung des oben als ethiſches Urphänomen nachgewieſenen Vorgangs des Mitleids iſt auf den erſten Blick erſichtlich, daß es zwei deutlich getrennte Grade giebt, in welchen das Leiden eines Andern unmittelbar mein Motiv werden, d. h. mich zum Thun oder Laſſen beſtimmen kann: nämlich zuerſt nur in dem Grade, daß es, egoiſtiſchen oder boshaften Motiven entgegenwirkend, mich abhält, dem Andern ein Leiden zu verurſachen, alſo herbeizuführen was noch nicht iſt, ſelbſt Urſache fremder Schmerzen zu werden: ſodann aber in dem höheren

Grade, wo das Mitleid, poſitiv wirkend, mich zu thätiger Hülfe antreibt. Die Trennung zwiſchen ſogenannten Rechts- und Tugend-Pflichten, richtiger zwiſchen Gerechtigkeit und Menſchenliebe, welche bei Kant ſo gezwungen herauskam, ergiebt ſich hier ganz und gar von ſelbſt, und bezeugt dadurch die Richtigkeit des Princips: es iſt die natürliche, unverkennbare und ſcharfe Gränze zwiſchen dem Negativen und Poſitiven, zwiſchen Nichtverletzen und Helfen. Die bisherige Benennung, Rechts- und Tugend-Pflichten, letztere auch Liebespflichten, unvollkommene Pflichten genannt, hat zuvörderſt den Fehler, daß ſie das Genus der Species koordinirt: denn die Gerechtigkeit iſt auch eine Tugend. Sodann liegt derſelben die viel zu weite Ausdehnung des Begriffes Pflicht zum Grunde, den ich weiter unten in ſeine wahren Schranken zurückführen werde. An die Stelle obiger zwei Pflichten ſetze ich daher zwei Tugenden, die der Gerechtigkeit und die der Menſchenliebe, welche ich Kardinaltugenden nenne, weil aus ihnen alle übrigen praktiſch hervorgehen und theoretiſch ſich ableiten laſſen. Beide wurzeln in dem natürlichen Mitleid. Dieſes Mitleid ſelbſt aber iſt eine unleugbare Thatſache des menſchlichen Bewußtſeyns, iſt dieſem weſentlich eigen, beruht nicht auf Vorausſetzungen, Begriffen, Religionen, Dogmen, Mythen, Erziehung und Bildung; ſondern iſt urſprünglich und unmittelbar, liegt in der menſchlichen Natur ſelbſt, hält eben deshalb unter allen Verhältniſſen Stich und zeigt ſich in allen Ländern und Zeiten: daher an daſſelbe, als an etwas in jedem Menſchen nothwendig Vorhandenes, überall zuverſichtlich appellirt wird, und nirgends gehört es zu den „fremden Göttern.“

Der erſte Grad der Wirkſamkeit dieſer ächten und natürlichen moraliſchen Triebfeder iſt alſo nur negativ. Urſprünglich ſind wir Alle zur Ungerechtigkeit und Gewalt geneigt, weil unſer Bedürfniß, unſere Begierde, unſer Zorn und Haß unmittelbar ins Bewußtſeyn treten und daher das **Jus primi occupantis** haben; hingegen die fremden Leiden, welche unſre Ungerechtigkeit und Gewalt verurſacht, nur auf dem ſekundären

Wege der Vorſtellung und erſt durch die Erfahrung, alſo mittelbar ins Bewußtſeyn kommen: daher ſagt Seneka: ad neminem ante bona mens venit, quam mala (ep. 50). Der erſte Grad der Wirkung des Mitleids iſt alſo, daß es den von mir ſelbſt, in Folge der mir einwohnenden antimoraliſchen Potenzen, Andern zu verurſachenden Leiden hemmend entgegentritt, mir „Halt!" zuruft und ſich als eine Schutzwehr vor den Andern ſtellt, die ihn vor der Verletzung bewahrt, zu welcher außerdem mein Egoismus oder Bosheit mich treiben würde. Dergeſtalt entſpringt aus dieſem erſten Grade des Mitleids die Maxime neminem læde, d. i. der Grundſatz der Gerechtigkeit, welche Tugend ihren lauteren, rein moraliſchen, von aller Beimiſchung freien Urſprung allein hier hat und nirgends außerdem haben kann, weil ſie ſonſt auf Egoismus beruhen müßte. Iſt mein Gemüth bis zu jenem Grade für das Mitleid empfänglich; ſo wird daſſelbe mich zurückhalten, wo und wann ich, um meine Zwecke zu erreichen, fremdes Leiden als Mittel gebrauchen möchte; gleichviel ob dieſes Leiden ein augenblicklich oder ſpäter eintretendes, ein direktes oder indirektes, durch Zwiſchenglieder vermitteltes ſei. Folglich werde ich dann ſo wenig das Eigenthum als die Perſon des Andern angreifen, ihm ſo wenig geiſtige als körperliche Leiden verurſachen, alſo nicht nur mich jeder phyſiſchen Verletzung enthalten; ſondern auch eben ſo wenig auf geiſtigem Wege ihm Schmerz bereiten, durch Kränkung, Aengſtigung, Aerger oder Verläumdung. Daſſelbe Mitleid wird mich abhalten, die Befriedigung meiner Lüſte auf Koſten des Lebensglücks weiblicher Weſen zu ſuchen, oder das Weib eines Andern zu verführen. Jedoch iſt keineswegs erforderlich, daß in jedem einzelnen Fall das Mitleid wirklich erregt werde, wo es auch oft zu ſpät käme; ſondern aus der Ein für alle Mal erlangten Kenntniß von dem Leiden, welches jede ungerechte Handlung nothwendig über Andre bringt und welches durch das Gefühl des Unrechterduldens, d. h. der fremden Uebermacht, geſchärft wird, geht in edlen Gemüthern die Maxime neminem læde hervor und die vernünftige Ueberlegung erhebt ſie zu dem Ein für alle Mal gefaßten feſten Vorſatz, die Rechte eines Jeden zu achten, ſich keinen Eingriff in dieſelben zu erlauben, ſich von dem Selbſtvorwurf, die Urſache fremder Leiden zu ſeyn, frei zu erhalten und demnach nicht die Laſten und Leiden des Lebens, welche die Umſtände Jedem zuführen, durch Gewalt oder Liſt auf Andere zu wälzen, ſondern ſein beſchiedenes Theil ſelbſt zu tragen, um nicht das eines Andern zu verdoppeln. Denn obwohl Grundſätze und abſtrakte Erkenntniß überhaupt keineswegs die Urquelle oder erſte Grundlage der Moralität ſind; ſo ſind ſie doch zu einem moraliſchen Lebenswandel unentbehrlich, als das Behältniß, das Réservoir, in welchem die aus der Quelle aller Moralität, die nicht in jedem Augenblicke fließt, entſprungene Geſinnung aufbewahrt wird, um, wenn der Fall der Anwendung kommt, durch Ableitungskanäle dahin zu fließen. Es verhält ſich alſo im Moraliſchen wie im Phyſiologiſchen, wo z. B. die Gallenblaſe, als Réservoir des Produkts der Leber, nothwendig iſt, und in vielen ähnlichen Fällen. Ohne feſt gefaßte Grundſätze würden wir den antimoraliſchen Triebfedern, wenn ſie durch äußere Eindrücke zu Affekten erregt ſind, unwiderſtehlich Preis gegeben ſeyn. Das Feſthalten und Befolgen der Grundſätze, den ihnen entgegen wirkenden Motiven zum Trotz, iſt Selbſtbeherrſchung. † Hier liegt auch die Urſache, warum die Weiber, als welche, wegen der Schwäche ihrer Vernunft, allgemeine Grundſätze zu verſtehn, feſtzuhalten und zur Richtſchnur zu nehmen, weit weniger als die Männer fähig ſind, in der Tugend der Gerechtigkeit, alſo auch Redlichkeit und Gewiſſenhaftigkeit, dieſen in der Regel nachſtehn, daher Ungerechtigkeit und Falſchheit ihre häufigſten Laſter ſind und Lügen ihr eigentliches Element: hingegen übertreffen ſie die Männer in der Tugend der Menſchenliebe: denn zu dieſer iſt der Anlaß meiſtens anſchaulich und redet daher unmittelbar zum Mitleid, für welches die Weiber entſchieden leichter empfänglich ſind. Aber nur das Anſchauliche, Gegenwärtige, unmittelbar Reale hat wahre Exiſtenz für ſie: das nur mittelſt der Begriffe erkennbare Entfernte, Abweſende, Vergangene, Zukünftige iſt ihnen nicht wohl faßlich. Alſo iſt auch hier Kompenſation: Gerechtigkeit iſt mehr die männliche, Menſchenliebe mehr die weibliche Tugend. Der Gedanke, Weiber das Richteramt verwalten zu ſehen, erregt Lachen; aber die barmherzigen Schweſtern übertreffen ſogar die barmherzigen Brüder. † Nun aber gar das Thier iſt, da ihm die abſtrakte oder Vernunft-Erkenntniß gänzlich fehlt, durchaus keiner Vorſätze, geſchweige Grundſätze und mithin keiner Selbſtbeherrſchung fähig, ſondern dem Eindruck und Affekt wehrlos hingegeben. Daher eben hat es keine eigentliche Moralität; wiewohl die Species große Unterſchiede der Bosheit und Güte des Charakters zeigen und in den oberſten Geſchlechtern ſelbſt die Individuen. — Dem Geſagten zufolge wirkt, in den einzelnen Handlungen des Gerechten, das Mitleid nur noch indirekt, mittelſt der Grundſätze, und nicht ſowohl actu als potentiâ; etwan ſo, wie in der Statik die durch größere Länge des einen Waagebalkens bewirkte größere Geſchwindigkeit, vermöge welcher die kleinere Maſſe der größeren das Gleichgewicht hält, im Zuſtand der Ruhe nur potentiâ und doch völlig ſo gut wie actu wirkt. Jedoch bleibt dabei das Mitleid ſtets bereit, auch actu hervorzutreten: daher, wenn etwan, in einzelnen Fällen, die erwählte Maxime der Gerechtigkeit wankt, zur Unterſtützung derſelben und zur Belebung der gerechten Vorſätze, kein Motiv (die egoiſtiſchen bei Seite geſetzt) wirkſamer iſt, als das aus der Urquelle ſelbſt, dem Mitleid, geſchöpfte. Dies gilt nicht etwan bloß wo es die Verletzung der Perſon, ſondern auch wo es die des Eigenthums betrifft, z. B. wenn Jemand eine gefundene Sache von Werth zu behalten Luſt ſpürt; ſo wird — mit Ausſchluß aller Klugheits- und aller Religions-Motive dagegen — nichts ihn ſo leicht auf die Bahn der Gerechtigkeit zurückbringen, wie die Vorſtellung der Sorge, des Herzleids und der Wehklage des Verlierers. Im Gefühl dieſer Wahrheit geſchieht es oft, daß dem öffentlichen Aufruf zur Wiederbringung verlorenen Geldes die Verſicherung hinzugefügt wird, der Verlierer ſei ein armer Menſch, ein Dienſtbote u. dgl.

Dieſe Betrachtungen werden es hoffentlich deutlich machen, wie, ſo wenig es auf den erſten Blick ſcheinen mag, allerdings auch die Gerechtigkeit, als ächte, freie Tugend, ihren Urſprung im Mitleid hat. Wem dennoch dieſer Boden zu dürftig ſcheinen möchte, als daß jene große, recht eigentliche Kardinaltugend, bloß in ihm wurzeln könnte, der erinnere ſich aus dem Obigen, wie gering das Maaß der ächten, freiwilligen, uneigennützigen und ungeſchminkten Gerechtigkeit iſt, die ſich unter Menſchen findet; wie dieſe immer nur als überraſchende Ausnahme vorkommt und zu ihrer Afterart, der auf bloßer Klugheit beruhenden und überall laut angekündigten Gerechtigkeit, ſich, der Qualität und Quantität nach, verhält wie Gold zu Kupfer. Ich möchte dieſe letztere δικαιοσυνη πανδημος, die andere aber οὐρανια nennen, da ja ſie es iſt, welche, nach Heſiodus, im eiſernen Zeitalter die Erde verläßt, um bei den himmliſchen Göttern zu wohnen. Für dieſe ſeltene und auf Erden ſtets nur eroteriſche Pflanze iſt die nachgewieſene Wurzel ſtark genug.

Die Ungerechtigkeit oder das Unrecht beſteht alſo allemal in der Verletzung eines Andern. Daher iſt der Begriff des Unrechts ein poſitiver und dem des Rechts vorhergängig, als welcher der negative iſt und bloß die Handlungen bezeichnet, welche man ausüben kann, ohne Andre zu verletzen, d. h. ohne Unrecht zu thun. Daß zu dieſen auch alle Handlungen gehören, welche allein den Zweck haben, verſuchtes Unrecht abzuwehren, iſt leicht abzuſehn. Denn keine Theilnahme am Andern, kein Mitleid mit ihm kann mich auffordern, mich von ihm verletzen zu laſſen, d. h. Unrecht zu leiden. Daß der Begriff des Rechts der negative ſei, im Gegenſatz des Unrechts, als des poſitiven, giebt ſich auch zu erkennen in der erſten Erklärung, welche der Vater der philoſophiſchen Rechtslehre, Hugo Grotius, am Eingange ſeines Werkes, von jenem Begriffe aufſtellt: Jus hic nihil aliud, quam quod justum est significat, idque negante magis sensu, quam ajente, ut jus sit, quod injustum non est. (de jure belli et pac. L. I. c. 1. §. 3.) Die Negativität der

Gerechtigkeit bewährt ſich, dem Anſchein entgegen, ſelbſt in der trivialen Definition: „Jedem das Seinige geben." Iſt es das Seinige, braucht man es ihm nicht zu geben: bedeutet alſo: „Keinem das Seinige nehmen". — Weil die Forderung der Gerechtigkeit bloß negativ iſt, läßt ſie ſich erzwingen: denn das neminem laede kann von Allen zugleich geübt werden. Die Zwangsanſtalt hiezu iſt der Staat, deſſen alleiniger Zweck iſt, die Einzelnen vor einander und das Ganze vor äußern Feinden zu ſchützen. Einige deutſche Philoſophaſter dieſes feilen Zeitalters möchten ihn verdrehen zu einer Moralitäts-Erziehungs- und Erbauungs-Anſtalt: wobei im Hintergrunde der jeſuitiſche Zweck lauert, die perſönliche Freiheit und individuelle Entwickelung des Einzelnen aufzuheben, um ihn zum bloßen Rade einer Chineſiſchen Staats- und Religions-Maſchine zu machen. Aber dies Eldorado liegt jetzt ferner als je.

Die Begriffe Unrecht und Recht, als gleichbedeutend mit Verletzung und Nicht-Verletzung, zu welcher letzteren auch das Abwehren der Verletzung gehört, ſind offenbar unabhängig von aller poſitiven Geſetzgebung und dieſer vorhergehend: alſo giebt es ein rein ethiſches Recht oder Naturrecht und eine reine, d. h. von aller poſitiven Satzung unabhängige Rechtslehre. Die Grundſätze derſelben haben zwar in ſofern einen empiriſchen Urſprung, als ſie auf Anlaß des Begriffs der Verletzung entſtehn, an ſich ſelbſt aber beruhen ſie auf dem reinen Verſtande, welcher a priori das Princip an die Hand giebt: causa causae est causa effectus: welches hier beſagt, daß von dem, was ich thun muß, um die Verletzung eines Andern von mir abzuwehren, er ſelbſt die Urſache iſt, und nicht ich: alſo ich mich allen Beeinträchtigungen von ſeiner Seite widerſetzen kann, ohne ihm Unrecht zu thun. Es iſt gleichſam ein moraliſches Reperkuſſions-Geſetz. Alſo aus der Verbindung des empiriſchen Begriffes der Verletzung mit jener Regel, die der reine Verſtand an die Hand giebt, entſtehn die Grundbegriffe von Unrecht und Recht, die Jeder a priori faßt und auf Anlaß der Erfahrung ſogleich anwendet. Den dieſes Läugnenden Empiriker darf man, da bei ihm allein Erfahrung gilt, nur auf die Wilden hinweiſen, die alle ganz richtig, oft auch fein und genau, Unrecht und Recht unterſcheiden; welches ſehr in die Augen fällt bei ihrem Tauſchhandel und andern Uebereinkünften mit der Mannſchaft Europäiſcher Schiffe und bei ihren Beſuchen auf dieſen. Sie ſind dreiſt und zuverſichtlich, wo ſie Recht haben, hingegen ängſtlich, wenn das Recht nicht auf ihrer Seite iſt. Bei Streitigkeiten laſſen ſie ſich eine rechtliche Ausgleichung gefallen, hingegen reizt ungerechtes Verfahren ſie zum Kriege. Die Rechtslehre iſt ein Theil der Moral, welcher die Handlungen feſtſtellt, die man nicht ausüben darf, wenn man nicht Andere verletzen, d. h. Unrecht begehn will. Die Moral hat alſo hiebei den aktiven Theil im Auge. Die Geſetzgebung aber nimmt dieſes Kapitel der Moral, um es hinſichtlich auf die paſſive Seite, alſo umgekehrt, zu gebrauchen und dieſelben Handlungen zu betrachten als ſolche, die Keiner, da ihm kein Unrecht widerfahren ſoll, zu leiden braucht. Gegen dieſe Handlungen errichtet nun der Staat das Bollwerk der Geſetze, als poſitives Recht. Seine Abſicht iſt, daß Keiner Unrecht leide: die Abſicht der moraliſchen Rechtslehre hingegen, daß keiner Unrecht thue.

Bei jeder ungerechten Handlung iſt das Unrecht der Qualität nach dasſelbe, nämlich Verletzung eines Andern, es ſei an ſeiner Perſon, ſeiner Freiheit, ſeinem Eigenthum, ſeiner Ehre. Aber der Quantität nach kann es ſehr verſchieden ſeyn. Dieſe Verſchiedenheit der Größe des Unrechts ſcheint von den Moraliſten noch nicht gehörig unterſucht zu ſeyn, wird jedoch im wirklichen Leben überall anerkannt, indem die Größe des Tadels, den man darüber ergehn läßt, ihr entſpricht. Gleichermaaßen verhält es ſich mit der Gerechtigkeit der Handlungen. Um dies zu erläutern: z. B. wer, dem Hungertode nahe, ein Brod ſtiehlt, begeht ein Unrecht: aber wie klein iſt ſeine Ungerechtigkeit gegen die eines Reichen, der auf irgend eine Weiſe einen Armen um ſein letztes Eigenthum bringt. Der Reiche, welcher ſeinen Tagelöhner bezahlt, handelt gerecht: aber wie klein iſt dieſe Gerechtigkeit gegen die eines Armen, der eine gefundene Goldbörſe dem Reichen freiwillig zurückbringt. Das Maaß dieſer ſo bedeutenden Verſchiedenheit in der Quantität der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit (bei ſtets gleicher Qualität) iſt aber kein direktes und abſolutes, wie das auf dem Maaßſtabe, ſondern ein mittelbares und relatives, wie das der Sinus und Tangenten. Ich ſtelle dazu folgende Formel auf: die Größe der Ungerechtigkeit meiner Handlung iſt gleich der Größe des Uebels, welches ich einem Andern dadurch zufüge, dividirt durch die Größe des Vortheils, den ich ſelbſt dadurch erlange: — und die Größe der Gerechtigkeit meiner Handlung iſt gleich der Größe des Vortheils, den mir die Verletzung des Andern bringen würde, dividirt durch die Größe des Schadens, den er dadurch erleiden würde. — Nun aber giebt es außerdem noch eine doppelte Ungerechtigkeit, die von jeder einfachen, ſei dieſe noch ſo groß, ſpecifiſch verſchieden iſt, welches ſich dadurch kund giebt, daß die Größe der Indignation des unbetheiligten Zeugen, welche ſtets der Größe der Ungerechtigkeit proportional ausfällt, bei der doppelten allein den höchſten Grad erreicht und dieſe verabſcheut als etwas Empörendes und Himmelſchreiendes, als eine Unthat, ein ἄγος, bei welchem gleichſam die Götter ihr Antlitz verhüllen. Dieſe doppelte Ungerechtigkeit hat Statt, wo Jemand ausdrücklich die Verpflichtung übernommen hat, einen Andern in einer beſtimmten Hinſicht zu ſchützen, folglich die Nichterfüllung dieſer Verpflichtung ſchon Verletzung des Andern, mithin Unrecht wäre; er nun aber noch überdies jenen Andern, eben darin, wo er ihn ſchützen ſollte, ſelbſt angreift und verletzt. Dies iſt z. B. der Fall, wo der beſtellte Wächter oder Geleitsmann zum Mörder, der betraute Hüter zum Dieb wird, der Vormund die Mündel um ihr Eigenthum bringt, der Advokat prävaricirt, der Richter ſich beſtechen läßt.

Da nun hier der Begriff der Verpflichtung aufgetreten iſt, iſt es der Ort, den in der Ethik, wie im Leben, ſo häufig angewandten Begriff der Pflicht, dem jedoch eine zu große

Ausdehnung gegeben wird, feſtzuſtellen. Wir haben gefunden, daß das Unrecht allemal in der Verletzung eines Andern beſteht, ſei es an ſeiner Perſon, ſeiner Freiheit, ſeinem Eigenthum oder ſeiner Ehre. Hieraus ſcheint zu folgen, daß jedes Unrecht ein poſitiver Angriff, eine *That* ſeyn müſſe. Allein es giebt Handlungen, deren bloße *Unterlaſſung* ein Unrecht iſt: ſolche Handlungen heißen *Pflichten*. Dieſes iſt die wahre philoſophiſche Definition des Begriffs der *Pflicht*, welcher hingegen alle Eigenthümlichkeit einbüßt und dadurch verloren geht, wenn man, wie in der bisherigen Moral, jede lobenswerthe Handlungsweiſe *Pflicht* nennen will, wobei man vergißt, daß was *Pflicht* iſt auch *Schuldigkeit* ſeyn muß. *Pflicht, τὸ δέον, le devoir, duty, iſt alſo eine Handlung, durch deren bloße Unterlaſſung man einen Andern verletzt, d. h. Unrecht begeht.* Offenbar kann dies nur dadurch der Fall ſeyn, daß der Unterlaſſer ſich zu einer dergleichen Handlung anheiſchig gemacht, d. h. eben *verpflichtet* hat. Demnach beruhen alle Pflichten auf eingegangener Verpflichtung. Dieſe iſt in der Regel eine ausdrückliche, gegenſeitige Uebereinkunft, wie z. B. zwiſchen Fürſt und Volk, Regierung und Beamten, Herrn und Diener, Advokat und Klienten, Arzt und Kranken, überhaupt zwiſchen einem Jeden, der eine Leiſtung irgend einer Art übernommen hat und ſeinem Beſteller, im weiteſten Sinne des Worts. Darum giebt jede Pflicht ein Recht: weil Keiner ſich ohne ein Motiv, d. h. hier, ohne irgend einen Vortheil für ſich, verpflichten kann. Nur *eine* Verpflichtung iſt mir bekannt, die *nicht* mittelſt einer Uebereinkunft, ſondern unmittelbar durch eine bloße Handlung übernommen wird: es iſt die der Eltern gegen ihre Kinder. Wer ein Kind in die Welt ſetzt, hat die *Pflicht* es zu erhalten, bis es ſich ſelbſt zu erhalten fähig iſt: und ſollte dieſe Zeit, wie bei einem Blinden, Krüppel, Kretinen u. dgl. *nie* eintreten, ſo hört auch die Pflicht nie auf. Denn durch das bloße Nichtleiſten der Hülfe, alſo eine Unterlaſſung, würde er ſein Kind verletzen, ja dem Untergange zuführen. Die moraliſche Pflicht der Kinder gegen die Eltern iſt nicht ſo unmittelbar und entſchieden. Sie beruht darauf, daß, weil jede Pflicht ein Recht giebt, auch die Eltern eines gegen die Kinder haben müſſen, welches bei dieſen die Pflicht des Gehorſams begründet, die aber nachmals, mit dem Recht, aus welchem ſie entſtanden iſt, auch aufhört. An ihre Stelle wird alsdann Dankbarkeit treten für das, was die Eltern mehr gethan, als ſtrenge ihre Pflicht war. Jedoch, ein ſo häßliches, oft ſelbſt empörendes Laſter auch der Undank iſt; ſo iſt Dankbarkeit doch nicht Pflicht zu nennen: weil ihr Ausbleiben keine Verletzung des Andern, alſo kein Unrecht iſt. Außerdem müßte der Wohlthäter vermeint haben, ſtillſchweigend einen Handel abzuſchließen. — † Allenfalls könnte man als unmittelbar durch eine Handlung entſtehende Verpflichtung den Erſatz für angerichteten Schaden geltend machen. Jedoch iſt dieſer, als Aufhebung der Folgen einer ungerechten Handlung, eine bloße Bemühung ſie auszulöſchen, etwas rein Negatives, das darauf beruht, daß die Handlung ſelbſt hätte unterbleiben ſollen. †

Das Geſetz der Motivation iſt eben ſo ſtreng, als das der phyſiſchen Kauſalität, führt alſo einen eben ſo unwiderſtehlichen Zwang mit ſich. Dem entſprechend giebt es für die Ausübung des Unrechts zwei Wege, den der Gewalt und den der Liſt. Wie ich durch Gewalt einen Andern tödten, oder berauben, oder mir zu gehorchen zwingen kann; ſo kann ich alles dieſes auch durch Liſt ausführen, indem ich ſeinem Intellekt falſche Motive vorſchiebe, in Folge welcher er thun muß, was er außerdem nicht thun würde. Dies geſchieht mittelſt der Lüge; deren Unrechtmäßigkeit allein hierauf beruht, ihr alſo nur anhängt, ſofern ſie ein Werkzeug der Liſt, d. h. des Zwanges mittelſt der Motivation, iſt. Dies aber iſt ſie in der Regel. Denn zunächſt kann mein Lügen ſelbſt nicht ohne Motiv geſchehen: dies Motiv aber wird, mit den ſeltenſten Ausnahmen, ein ungerechtes, nämlich die Abſicht ſeyn, Andere, über die ich keine Gewalt habe, nach meinem Willen zu leiten, d. h. ſie mittelſt der Motivation zu zwingen. Dieſe Abſicht liegt ſogar auch der bloß windbeutelnden Lüge zum Grunde, indem wer ſie braucht ſich dadurch bei Andern in höheres Anſehn, als ihm zuſteht, zu ſetzen ſucht. — Die Verbindlichkeit des Verſprechens und des Vertrages beruht darauf, daß ſie, wenn nicht erfüllt, die feierlichſte Lüge ſind, deren Abſicht, moraliſchen Zwang über Andre auszuüben, hier um ſo evidenter iſt, als das Motiv der Lüge, die verlangte Leiſtung des Gegenparts, ausdrücklich ausgeſprochen iſt. Das Verächtliche des Betrugs kommt daher, daß er durch Gleißnerei ſeinen Mann entwaffnet, ehe er ihn angreift. Der Verrath iſt ſein Gipfel und wird, weil er in die Kategorie der doppelten Ungerechtigkeit gehört, tief verabſcheut. Aber wie ich, ohne Unrecht, alſo mit Recht, Gewalt durch Gewalt vertreiben kann; ſo kann ich, wo mir die Gewalt abgeht, oder es mir bequemer ſcheint, es auch durch Liſt. Ich habe alſo in den Fällen, wo ich ein Recht zur Gewalt habe, es auch zur Lüge: ſo z. B. gegen Räuber und unberechtigte Gewältiger jeder Art, die ich demnach durch Liſt in eine Falle locke. Darum bindet ein gewaltſam abgezwungenes Verſprechen nicht. — Aber das Recht zur Lüge geht in der That noch weiter: es tritt ein bei jeder völlig unbefugten Frage, welche meine perſönlichen oder meine Geſchäfts-Angelegenheiten betrifft, mithin vorwitzig iſt, und deren Beantwortung nicht nur, ſondern ſchon deren bloße Ablehnung durch „ich will's nicht ſagen," als Verdacht erweckend, mich in Gefahr bringen würde. Hier iſt die Lüge die Nothwehr gegen unbefugte Neugier, deren Motiv meiſtens kein wohlwollendes iſt. Denn, wie ich das Recht habe, dem vorausgeſetzten böſen Willen Andrer und der demnach präſumirten phyſiſchen Gewalt phyſiſchen Widerſtand, auf Gefahr des Beeinträchtigers, zum voraus entgegenzuſtellen und alſo, als Präventivmaaßregel, meine Gartenmauer mit ſcharfen Spitzen zu verwahren, Nachts auf meinem Hofe böſe Hunde loszulaſſen, ja, nach Umſtänden, ſelbſt Fußangeln und Selbſtſchüſſe zu ſtellen, deren ſchlimme Folgen der Eindringer ſich ſelber zuzuſchreiben hat; ſo habe ich auch das Recht, dasjenige auf alle Weiſe geheim zu halten, deſſen Kenntniß mich dem Angriff Andrer bloßſtellen würde, und habe auch Urſache dazu, weil ich auch hier den böſen Willen Andrer als ſehr leicht möglich annehmen und die Vorkehrungen dagegen zum voraus treffen muß. Daher ſagt Arioſto:

> Quantunque il simular sia le più volte
> Ripreso, e dia di mala mente indici,
> Si trova pure in molte cose e molte
> Avere fatti evidenti benefici,
> E danni e biasmi e morti avere tolte:
> Che non conversiam' sempre con gli amici,
> In questa assai più oscura che serena
> Vita mortal, tutta d'invidia piena.
>
> (Orl. fur. IV. 1.)

Ich darf alſo, ohne Unrecht, ſelbſt der präſumirten Beeinträchtigung durch Liſt, zum voraus Liſt entgegenzuſtellen, und brauche daher nicht dem, der unbefugt in meine Privatverhältniſſe ſpäht, Rede zu ſtehn oder durch die Antwort „das will ich geheim halten“ die Stelle anzuzeigen, wo ein mir gefährliches, ihm vielleicht vortheilhaftes, jedenfalls ihm Macht über mich verleihendes Geheimniß liegt:

> Scire volunt secreta domus, atque inde timeri.

Sondern ich bin alsdann befugt, ihn mit einer Lüge abzufertigen, auf ſeine Gefahr, falls ſie ihn in ſchädlichen Irrthum verſetzt. Denn hier iſt die Lüge das einzige Mittel der vorwitzigen und verdächtigen Neugier zu begegnen: ich ſtehe daher im Fall der Nothwehr. Nach dieſem Prinzip verfährt jeder Verſtändige, auch wenn er von der ſtrengſten Rechtlichkeit iſt. Kehrt er, z. B. von einem entlegenen Ort zurück, wo er Geld erhoben hat, und ein unbekannter Reiſender geſellt ſich zu ihm, frägt, wie gewöhnlich, bald *wohin* und *woher*, dann allmälig auch, was ihn an jenen Ort geführt haben mag; — ſo wird Jener eine Lüge antworten, um der Gefahr des Raubes vorzubeugen. † Wer in dem Hauſe, in welchem ein Mann, um deſſen Tochter er wirbt, wohnt, angetroffen und nach der Urſache ſeiner unvermutheten Anweſenheit gefragt wird, giebt, wenn er nicht auf den Kopf gefallen iſt, unbedenklich eine falſche an. † Und ſo kommen gar viele Fälle vor, in denen jeder Vernünftige, ohne allen Gewiſſensſkrupel, lügt. Dieſe Anſicht allein beſeitigt den ſchreienden Widerſpruch zwiſchen der Moral, die gelehrt, und der, die täglich, ſelbſt von den Redlichſten und Beſten, ausgeübt wird. Jedoch muß dabei die angegebene Einſchränkung auf den Fall der Nothwehr ſtreng feſtgehalten werden; da außerdem dieſe Lehre abſcheulichem Mißbrauche offen ſtände: denn an ſich iſt die Lüge ein ſehr gefährliches Werkzeug. Aber wie, trotz dem Landfrieden, der Staat Jedem erlaubt, Waffen zu tragen und zu gebrauchen, nämlich im Fall der Nothwehr; ſo geſtattet für denſelben Fall, aber eben ſo auch nur für dieſen, die Moral den Gebrauch der Lüge. Dieſen Fall der Nothwehr gegen Gewalt oder Liſt ausgenommen, iſt jede Lüge ein Unrecht: daher die Gerechtigkeit Wahrhaftigkeit gegen Jedermann fordert. Aber gegen die völlig unbedingte, ausnahmsloſe und im Weſen der Sache liegende Verwerflichkeit der Lüge ſpricht ſchon dies, daß es Fälle giebt, wo lügen ſogar Pflicht iſt, namentlich für Aerzte; ebenfalls, daß es edelmüthige Lügen giebt, z. B. die des Marquis Poſa im Don Carlos, die in der Gerusalemme liberata II. 22. und überhaupt in allen den Fällen, wo Einer die Schuld des Andern auf ſich laden will; endlich daß ſogar Jeſus Chriſtus ein Mal abſichtlich die Unwahrheit geſagt hat. (Joh. 7, 8). — Dagegen aber iſt die Lehre von der Nothlüge ein elender Flicken auf dem Kleide einer armſeligen Moral. — Die, auf Kants Veranlaſſung, in manchen Kompendien gegebenen Ableitungen der Unrechtmäßigkeit der Lüge, aus dem Sprachvermögen des Menſchen, ſind ſo platt, kindiſch und abgeſchmackt, daß man, nur um ihnen Hohn zu ſprechen, verſucht werden könnte, ſich dem Teufel in die Arme zu werfen und mit Talleyrand zu ſagen: l'homme a reçu la parole pour pouvoir cacher sa pensée. — Kants bei jeder Gelegenheit zur Schau getragener, unbedingter und gränzenloſer Abſcheu gegen die Lüge beruht entweder auf Affektation, oder auf

Vorurtheil: in dem Kapitel ſeiner „Tugendlehre“ von der Lüge, ſchilt er dieſe zwar mit allen ehrenrührigen Prädikaten, bringt aber gar keinen eigentlichen Grund für ihre Verwerflichkeit bei; welches doch wirkſamer geweſen wäre. Deklamiren iſt leichter als Beweiſen, und Moraliſiren leichter als Aufrichtigſeyn. *Kant* hätte beſſer gethan, jenen ſpeciellen Eifer gegen die *Schadenfreude* loszulaſſen: dieſe, nicht die Lüge, iſt das eigentlich teufliſche Laſter. Denn ſie iſt das gerade Gegentheil des Mitleids, und iſt nichts anderes als die ohnmächtige Grauſamkeit, welche die Leiden, in denen ſie Andre ſo gern erblickt, ſelbſt herbeizuführen unfähig, dem Zufall dankt, der es ſtatt ihrer that. — Daß, nach dem Princip der ritterlichen Ehre, der Vorwurf der Lüge als ſo ſehr ſchwer und eigentlich mit dem Blute des Anſchuldigers abzuwaſchen genommen wird, liegt nicht daran, daß die Lüge *unrecht* iſt, da alsdann die Anſchuldigung eines durch Gewalt verübten Unrechts eben ſo ſchwer kränken müßte, was bekanntlich nicht der Fall iſt; ſondern es liegt daran, daß, nach dem Princip der ritterlichen Ehre, eigentlich die Gewalt das Recht begründet: wer nun, um ein Unrecht auszuführen, zur Lüge greift, beweiſt, daß ihm die Gewalt oder der zur Anwendung dieſer nöthige Muth abgeht. Jede Lüge zeugt von Furcht: das bricht den Stab über ihn.

§. 18.

Die Tugend der Menſchenliebe.

Die Gerechtigkeit iſt alſo die erſte und grundweſentliche Kardinaltugend. Als ſolche haben auch die Philoſophen des Alterthums ſie anerkannt, jedoch ihr drei andere unpaſſend gewählte koordinirt. Hingegen haben ſie die Menſchenliebe, caritas, ἀγάπη, noch nicht als Tugend aufgeſtellt: ſelbſt der in der Moral ſich am höchſten erhebende *Platon* gelangt doch nur bis zur freiwilligen, uneigennützigen Gerechtigkeit. Praktiſch und faktiſch iſt zwar zu jeder Zeit Menſchenliebe dageweſen:

aber theoretiſch zur Sprache gebracht und förmlich als Tugend, und zwar als die größte von allen, aufgeſtellt, ſogar auch auf die Feinde ausgedehnt, wurde ſie zuerſt vom Chriſtenthum, deſſen allergrößtes Verdienſt durchaus eben hierin beſteht: wiewohl nur hinſichtlich auf Europa; da in Aſien ſchon Jahrtauſende vorher die unbegränzte Liebe des Nächſten, eben ſowohl Gegenſtand der Lehre und Vorſchrift als der Ausübung geweſen war, indem Veda und Dharma-Saſtra, Itihaſa und Purana, wie auch die Lehre Buddha's Schakia Muni's, nicht müde werden, ſie zu predigen. — † Und wenn wir es ſtreng nehmen wollen, ſo laſſen ſich auch bei den Alten Spuren der Anempfehlung der Menſchenliebe finden, z. B. beim Cicero de finib: V. 23. † Mir liegt jetzt die philoſophiſche Ableitung dieſer Tugend aus meinem Princip ob.

Der zweite Grad, in welchem, mittelſt des oben thatſächlich nachgewieſenen, wiewohl ſeinem Urſprung nach geheimnißvollen Vorgangs des Mitleids, das fremde Leiden an ſich ſelbſt und als ſolches unmittelbar mein Motiv wird, ſondert ſich von dem erſten deutlich ab, durch den poſitiven Charakter der daraus hervorgehenden Handlungen; indem alsdann das Mitleid nicht bloß mich abhält, den Andern zu verletzen, ſondern ſogar mich antreibt, ihm zu helfen. Je nachdem nun theils jene unmittelbare Theilnahme lebhaft und tiefgefühlt, theils die fremde Noth groß und dringend iſt, werde ich durch jenes rein ethiſche Motiv bewogen werden, ein größeres oder geringeres Opfer dem Bedürfniß oder der Noth des Andern zu bringen, welches in der Anſtrengung meiner leiblichen oder geiſtigen Kräfte für ihn, in meinem Eigenthum, in meiner Geſundheit, Freiheit, ja in meinem Leben beſtehn kann. Hier alſo, in der unmittelbaren, auf kein Räſonnement geſtützten, noch deſſen bedürfenden Theilnahme, liegt der allein lautere Urſprung der Menſchenliebe, der caritas, ἀγάπη, alſo derjenigen Tugend, deren Maxime iſt, omnes, quantum potes, juva, und aus welcher alles das fließt, was die Ethik unter dem Namen Tugendpflichten, Liebespflichten, unvollkommene

Pflichten vorſchreibt. Dieſe ganz unmittelbare, ja inſtinktartige Theilnahme am fremden Leiden, alſo das Mitleid, iſt die alleinige Quelle ſolcher Handlungen, wenn ſie moraliſchen Werth haben, d. h. von allen egoiſtiſchen Motiven rein ſeyn und eben deshalb in uns ſelbſt diejenige innere Zufriedenheit erwecken ſollen, welche man das gute, befriedigte, lobende Gewiſſen nennt; wie auch bei dem Zuſchauer die eigenthümliche Beiſtimmung, Hochachtung, Bewunderung, ja ſogar demüthigenden Rückblick auf ſich ſelbſt hervorrufen ſollen, welcher eine nicht abzuleugnende Thatſache iſt. Hat hingegen eine wohlthätige Handlung irgend ein anderes Motiv; ſo kann ſie nicht anders als egoiſtiſch ſeyn, wenn ſie nicht gar boshaft iſt. Denn entſprechend den oben aufgeſtellten Urtriebfedern aller Handlungen, nämlich Egoismus, Bosheit, Mitleid, laſſen ſich die Motive, welche überhaupt den Menſchen bewegen können, unter drei, ganz allgemeine und oberſte Klaſſen bringen: 1) eigenes Wohl, 2) fremdes Wehe, 3) fremdes Wohl. Iſt nun das Motiv einer wohlthätigen Handlung nicht aus der dritten Klaſſe; ſo muß es ſchlechterdings der erſten oder zweiten angehören. Letzteres iſt wirklich bisweilen der Fall: z. B. wenn ich Einem wohlthue, um einen Andern, dem ich nicht wohlthue, zu kränken, oder ihm ſein Leiden noch fühlbarer zu machen; oder auch um einen Dritten, der denſelben nicht wohlthat, zu beſchämen; oder endlich um den, dem ich wolthue, dadurch zu demüthigen. Erſteres aber iſt viel öfter der Fall, nämlich ſobald ich, bei einer guten That, ſei es auch noch ſo entfernt und auf weiteſtem Umwege, mein eigenes Wohl im Auge habe, alſo wenn mich Rückſicht auf Belohnung, in dieſer oder einer andern Welt, oder die zu erlangende Hochſchätzung und der Ruf eines edlen Herzens, oder die Ueberlegung, daß der, dem heute ich helfe, mir ein Mal wieder helfen, oder ſonſt nützen und dienen könne, endlich auch, wenn mich der Gedanke treibt, die Maxime des Edelmuths oder der Wohlthätigkeit müſſe aufrecht erhalten werden, da ſie mir doch auch einmal zu gute kommen könne, kurz, ſobald mein Zweck irgend ein anderer iſt, als ganz allein der rein objektive, daß ich dem Andern geholfen, ihn aus ſeiner Noth und Bedrängniß geriſſen, ihn von ſeinem Leiden befreiet wiſſen will: und nichts darüber und nichts daneben! Nur dann und ganz allein dann, habe ich wirklich jene Menſchenliebe, caritas. ἀγάπη, bewieſen, welche gepredigt zu haben, das große, auszeichnende Verdienſt des Chriſtenthums iſt. Aber gerade die Vorſchriften, welche das Evangelium ſeinem Geheiß der Liebe beifügt, wie: μὴ γνώτω ἡ ἀριστερά σου, τί ποιεῖ ἡ δεξιά σου, und ähnliche, ſind auf das Gefühl deſſen gegründet, was ich hier deducirt habe, daß nämlich ganz allein die fremde Noth und keine andere Rückſicht mein Motiv ſeyn muß, wenn meine Handlung moraliſchen Werth haben ſoll. Ganz richtig wird ebendaſelbſt (**Matth: 5, 2**) geſagt, daß die, welche mit Oſtentation geben, ihren Lohn dahin haben. Aber die Vedas ertheilen uns gleichſam die höhere Weihe, indem ſie wiederholentlich verſichern, daß wer irgend einen Lohn ſeiner Werke begehrt, noch auf dem Wege der Finſterniß begriffen und zur Erlöſung nicht reif ſei. — Wenn Einer, indem er ein Almoſen giebt, mich fragte, was er davon hat; ſo wäre meine gewiſſenhafte Antwort: „dieſes, daß jenem Armen ſein Schickſal um ſo viel erleichtert wird, außerdem aber ſchlechterdings nichts. Iſt dir nun damit nicht gedient, und daran eigentlich nichts gelegen; ſo haſt du eigentlich nicht ein Almoſen geben, ſondern einen Kauf thun wollen: da biſt du um dein Geld betrogen. Iſt Dir aber daran gelegen, daß Jener, den der Mangel drückt, weniger leide; ſo haſt Du eben deinen Zweck erreicht, haſt dies davon, daß er weniger leidet, und ſiehſt genau, wie weit deine Gabe ſich belohnt."

Wie iſt es nun aber möglich, daß ein Leiden, welches nicht meines iſt, nicht mich trifft, doch eben ſo unmittelbar, wie ſonſt nur mein eigenes, Motiv für mich werden, mich zum Handeln bewegen ſoll? Wie geſagt, nur dadurch, daß ich es, obgleich mir nur als ein Aeußeres, bloß vermittelſt der äußeren Anſchauung oder Kunde gegeben, dennoch mitempfinde, es als *meines* fühle, und doch nicht *in mir*, ſondern *in einem Andern*. Dies aber ſetzt voraus, daß ich mich mit dem Andern gewiſſermaaßen identificirt habe und folglich die Schranke zwiſchen Ich und Nicht-Ich, für den Augenblick, aufgehoben ſei: nur dann wird die Angelegenheit des Andern, ſein Bedürfniß, ſeine Noth, ſein Leiden, unmittelbar zum meinigen: dann erblicke ich ihn nicht mehr, wie ihn doch die empiriſche Anſchauung giebt, als ein mir Fremdes, mir Gleichgültiges, von mir gänzlich Verſchiedenes, ſondern *in ihm* leide ich mit, trotz dem, daß ſeine Haut meine Nerven nicht einſchließt. Nur dadurch kann *ſein* Wehe, *ſeine* Noth, Motiv *für mich* werden: außerdem kann es durchaus nur meine eigene. *Dieſer Vorgang* iſt, ich wiederhole es, *myſteriös*: denn er iſt etwas, wovon die Vernunft keine unmittelbare Rechenſchaft geben kann, und deſſen Gründe auf dem Wege der Erfahrung nicht auszumitteln ſind. Und doch iſt er alltäglich. Jeder hat ihn oft an ſich ſelbſt erlebt, ſogar dem Hartherzigſten und Selbſtſüchtigſten iſt er nicht fremd geblieben. Er tritt täglich ein, vor unſern Augen, im Einzelnen, im Kleinen, überall wo, auf unmittelbaren Antrieb, ohne viel Ueberlegung, ein Menſch dem Andern hilft und beiſpringt, ja bisweilen ſelbſt ſein Leben für Einen, den er zum erſten Male ſieht, in die augenſcheinlichſte Gefahr ſetzt, ohne mehr dabei zu denken, als eben daß er die große Noth und Gefahr des Andern ſieht. Er tritt im Großen ein, wenn, nach langer Ueberlegung und ſchwerer Debatte, die hochherzige Brittiſche Nation 20 Millionen Pfund Sterling hingiebt, um den Negerſklaven in ihren Kolonien die Freiheit zu erkaufen; unter dem Beifallsjubel einer ganzen Welt. Wer dieſe ſchöne Handlung im großen Stil, dem Mitleiden als Triebfeder abſprechen wollte, um ſie dem Chriſtenthum zuzuſchreiben, bedenke, daß im ganzen N. T. kein Wort gegen die Sklaverei geſagt iſt; ſo allgemein auch damals die Sache war.

Was nun für jeden einzelnen Fall die praktiſchen Ergebniſſe jenes myſteriöſen innern Vorganges ſeyn werden, mag die

Ethik in Kapiteln und Paragraphen über Tugendpflichten, oder Liebespflichten, oder unvollkommene Pflichten, oder wie ſonſt, auseinanderſetzen. Die Wurzel, die Grundlage von dem Allen iſt die hier dargelegte, aus welcher der Grundſatz entſpringt: omnes, quantum potes, juva; und aus dieſem iſt hier alles Uebrige gar leicht abzuleiten, wie aus der erſten Hälfte meines Princips, alſo aus dem Neminem læde, alle Pflichten der Gerechtigkeit. Die Ethik iſt in Wahrheit die leichteſte aller Wiſſenſchaften; wie es auch nicht anders zu erwarten ſteht, da Jeder die Obliegenheit hat, ſie ſelbſt zu konſtruiren, ſelbſt aus dem oberſten Grundſatz, der in ſeinem Herzen wurzelt, die Regel für jeden vorkommenden Fall abzuleiten: denn Wenige haben die Muße und Geduld, eine fertig konſtruirte Ethik zu erlernen. Aus der Gerechtigkeit und Menſchenliebe fließen ſämmtliche Tugenden, daher ſind jene die Kardinaltugenden, mit deren Ableitung der Grundſtein der Ethik gelegt iſt. — Gerechtigkeit iſt der ganze ethiſche Inhalt des A. T., und Menſchenliebe der des neuen: dieſe iſt die καινὴ ἐντολὴ (Joh. 13, 34), in welcher, nach Paulus (Röm. 13, 8 — 10) alle Chriſtlichen Tugenden enthalten ſind.

§. 19.

Beſtätigungen des dargelegten Fundaments der Moral.

Die jetzt ausgeſprochene Wahrheit, daß das Mitleid, als die einzige nicht egoiſtiſche, auch die alleinige ächt moraliſche Triebfeder ſei, iſt, ſeltſamer, ja faſt unbegreiflicher Weiſe, paradox. Ich will daher verſuchen, ſie den Ueberzeugungen des Leſers dadurch zu entfremden, daß ich ſie als durch die Erfahrung und die Ausſprüche des allgemeinen Menſchengefühls beſtätigt nachweiſe.

1) Zu dieſem Zweck will ich zuvörderſt einen beliebig erdachten Fall zum Beiſpiel nehmen, der in dieſer Unterſuchung

als experimentum crucis gelten kann. Um mir aber nicht die Sache leicht zu machen, nehme ich keinen Fall der Menſchenliebe, ſondern eine Rechtsverletzung und zwar die ſtärkſte. — Man ſetze zwei junge Leute, Kajus und Titus, beide leidenſchaftlich verliebt, doch jeder in ein anderes Mädchen: und jedem ſtehe ein durch äußere Umſtände bevorzugter Nebenbuhler durchaus im Wege. Beide ſeien entſchloſſen, jeder den ſeinigen aus der Welt zu ſchaffen, und Beide ſeien vor aller Entdeckung, ja vor jedem Verdacht vollkommen geſichert. Als jedoch Jeder ſeinerſeits an die nähere Veranſtaltung des Mordes geht, ſtehn Beide, nach einem Kampf mit ſich ſelbſt, davon ab. Ueber die Gründe dieſes Aufgebens ihres Entſchluſſes ſollen ſie uns aufrichtige und deutliche Rechenſchaft ablegen. — Nun ſoll die Rechenſchaft, welche Kajus giebt, ganz in die Wahl des Leſers geſtellt ſeyn. Er mag etwan durch religiöſe Gründe, wie den Willen Gottes, die dereinſtige Vergeltung, das künftige Gericht u. dgl. abgehalten worden ſeyn. Oder aber er ſage: „ich bedachte, daß die Maxime meines Verfahrens in dieſem Fall „ſich nicht geeignet haben würde, eine allgemein gültige Regel für „alle möglichen vernünftigen Weſen abzugeben, indem ich ja „meinen Nebenbuhler allein als Mittel und nicht zugleich als „Zweck behandelt haben würde.“ — Oder er ſage mit Fichte: „jedes Menſchenleben iſt Mittel zur Realiſation des Sittengeſetzes: alſo kann ich nicht, ohne für die Realiſation des „Sittengeſetzes gleichgültig zu ſeyn, Einen vernichten, der zu „derſelben beizutragen beſtimmt iſt.“ (Sittenlehre S. 373). — (Dieſem Skrupel, beiläufig geſagt, könnte er dadurch begegnen, daß er, im Beſitz ſeiner Geliebten, bald ein neues Inſtrument des Sittengeſetzes zu produciren hofft). — Oder er ſage nach Wollaſtone: „ich habe überlegt, daß jene Handlung der „Ausdruck eines unwahren Satzes ſeyn würde.“ — Oder er ſage nach Hutcheſon: „der moraliſche Sinn, deſſen Empfindungen, wie die jedes andern Sinnes, nicht weiter erklärlich „ſind, hat mich beſtimmt, es ſeyn zu laſſen.“ — Oder er ſage nach Adam Smith: „ich ſah voraus, daß meine Handlung

„gar keine Sympathie mit mir in den Zuſchauern derſelben erregt haben würde." — Oder nach **Chriſtian Wolf**: „ich erkannte, daß ich dadurch meiner eigenen Vervollkommnung entgegen arbeiten und auch keine fremde befördern würde." — Oder er ſage nach **Spinoza**: „homini nihil utilius homine: ergo hominem interimere nolui." — Kurz, er ſage, was man will. — Aber **Titus**, deſſen Rechenſchaft ich mir vorbehalte, der ſage: „Wie es zu den Anſtalten kam, und ich deshalb, für den Augenblick, mich nicht mit meiner Leidenſchaft, ſondern mit jenem Nebenbuhler zu beſchäftigen hatte; da zuerſt wurde mir recht deutlich, was jetzt mit ihm eigentlich vorgehn ſollte. Aber nun ergriff mich Mitleid und Erbarmen, es jammerte mich ſeiner, ich konnte es nicht über's Herz bringen: ich habe es nicht thun können." — Jetzt frage ich jeden redlichen und unbefangenen Leſer: welcher von Beiden iſt der beſſere Menſch? — Welchem von Beiden möchte er ſein eigenes Schickſal lieber in die Hand geben? — Welcher von ihnen iſt durch das reinere Motiv zurückgehalten worden? — Wo liegt demnach das Fundament der Moral?

2) Nichts empört ſo im tiefſten Grunde unſer moraliſches Gefühl, wie Grauſamkeit. Jedes andere Verbrechen können wir verzeihen, nur Grauſamkeit nicht. Der Grund hievon iſt, daß Grauſamkeit das gerade Gegentheil des Mitleids iſt. Wenn wir von einer ſehr grauſamen That Kunde erhalten, wie z. B. die iſt, welche eben jetzt die Zeitungen berichten, von einer Mutter, die ihren fünfjährigen Knaben dadurch gemordet hat, daß ſie ihm ſiedendes Oel in den Schlund goß, und ihr jüngeres Kind dadurch, daß ſie es lebendig begrub; — oder die, welche eben aus Algier gemeldet wird, daß nach einem zufälligen Streit und Kampf zwiſchen einem Spanier und einem Algierer, dieſer, als der ſtärkere, jenem die ganze untere Kinnlade rein ausriß und als Trophäe davon trug, jenen lebend zurücklaſſend; — dann werden wir von Entſetzen ergriffen und rufen aus: „wie iſt es möglich, ſo etwas zu thun?" — Was iſt der Sinn dieſer Frage? iſt er vielleicht: wie iſt es möglich

die Strafen des künftigen Lebens ſo wenig zu fürchten? — Schwerlich. — Oder: wie iſt es möglich, nach einer Maxime zu handeln, die ſo gar nicht geeignet iſt, ein allgemeines Geſetz für alle vernünftigen Weſen zu werden? — Gewiß nicht. — Oder: wie iſt es möglich, ſeine eigene und die fremde Vollkommenheit ſo ſehr zu vernachläſſigen? — Eben ſo wenig. — Der Sinn jener Frage iſt ganz gewiß bloß dieſer: wie iſt es möglich, ſo ganz ohne Mitleid zu ſeyn? — Alſo iſt es der größte Mangel an Mitleid, der einer That den Stempel der tiefſten moraliſchen Verworfenheit und Abſcheulichkeit aufdrückt. Folglich iſt Mitleid die eigentliche moraliſche Triebfeder.

3) Ueberhaupt iſt die von mir aufgeſtellte Grundlage der Moral und Triebfeder der Moralität die einzige, der ſich eine reale, ja ausgedehnte Wirkſamkeit nachrühmen läßt. Denn von den übrigen Moralprincipien der Philoſophen wird dies wohl Niemand behaupten wollen; da dieſe aus abſtrakten, zum Theil ſelbſt ſpitzfindigen Sätzen beſtehn, ohne anderes Fundament als eine künſtliche Begriffskombination, ſo daß ihre Anwendung auf das wirkliche Handeln ſogar oft eine lächerliche Seite haben würde. Eine gute That, bloß aus Rückſicht auf das Kantiſche Moralprincip vollbracht, würde im Grunde das Werk eines philoſophiſchen Pedantismus ſeyn, oder aber auf Selbſttäuſchung hinauslaufen, indem die Vernunft des Handelnden eine That, welche andere, vielleicht edlere Triebfedern hätte, als das Produkt des kategoriſchen Imperativs und des auf nichts geſtützten Begriffs der Pflicht auslegte. Aber nicht nur von den philoſophiſchen, auf bloße Theorie berechneten, ſondern ſogar auch von den ganz zum praktiſchen Behuf aufgeſtellten religiöſen Moralprincipien läßt ſich ſelten eine entſchiedene Wirkſamkeit nachweiſen. Das ſehn wir zuvörderſt daran, daß, trotz der großen Religionsverſchiedenheit auf Erden, der Grad der Moralität, oder vielmehr Immoralität, durchaus keine jener entſprechende Verſchiedenheit aufweiſt, ſondern, im Weſentlichen, ſo ziemlich überall derſelbe iſt. Nur muß man nicht Rohheit und Verfeinerung mit Moralität und Immoralität verwechſeln.

† Die Religion der Griechen hatte eine äußerſt geringe, faſt nur auf den Eid beſchränkte moraliſche Tendenz; es wurde kein Dogma gelehrt und keine Moral öffentlich gepredigt: wir ſehen aber nicht, daß deshalb die Griechen, Alles zuſammengenommen, moraliſch ſchlechter geweſen wären, als die Menſchen der chriſtlichen Jahrhunderte. † Die Moral des Chriſtenthums iſt viel höherer Art, als die der übrigen Religionen, die jemals in Europa aufgetreten ſind: aber wer deshalb glauben wollte, daß die Europäiſche Moralität ſich in eben dem Maaße verbeſſert hätte und jetzt wenigſtens unter den gleichzeitigen excellirte, den würde man nicht nur bald überführen können, daß unter Mohammedanern, Gebern, Hindu und Buddhaiſten mindeſtens eben ſo viel Redlichkeit, Treue, Toleranz, Sanftmuth, Wohlthätigkeit, Edelmuth und Selbſtverläugnung gefunden wird, als unter den Chriſtlichen Völkern; ſondern ſogar würde das lange Verzeichniß unmenſchlicher Grauſamkeiten, die das Chriſtenthum begleitet haben, in den zahlreichen Religionskriegen, den unverantwortlichen Kreuzzügen, in der Ausrottung eines großen Theils der Ureinwohner Amerikas und Bevölkerung dieſes Welttheils mit aus Afrika herangeſchleppten, ohne Recht, ohne einen Schein des Rechts, ihren Familien, ihrem Vaterlande, ihrem Welttheil entriſſenen und zu endloſer Zuchthausarbeit verdammten Negerſklaven,*) in den unermüdlichen Ketzerverfolgungen und himmelſchreienden Inquiſitionsgerichten, in der Bartholomäusnacht, in der Hinrichtung von 18000 Niederländern durch Alba, u. ſ. w. u. ſ. w. — eher einen Ausſchlag zu Ungunſten des Chriſtenthums beſorgen laſſen. Ueberhaupt aber, wenn man die vortreffliche Moral, welche die Chriſtliche und mehr oder weniger jede Religion predigt, vergleicht mit der Praxis ihrer Bekenner, und ſich vorſtellt, wohin es mit dieſer kommen würde, wenn nicht der weltliche Arm die

---

*) † Noch jetzt wird, nach Buxton, the African slavetrade, 1839, ihre Zahl jährlich durch ungefähr 150000 friſche Afrikaner vermehrt, bei deren Einfangung und Reiſe über 200000 andre jämmerlich umkommen. †

Verbrechen verhinderte, ja, was wir zu befürchten hätten, wenn auch nur auf Einen Tag alle Geſetze aufgehoben würden; ſo wird man bekennen müſſen, daß die Wirkung aller Religionen auf die Moralität eigentlich ſehr geringe iſt. Hieran iſt freilich die Glaubensſchwäche Schuld. Theoretiſch und ſo lange es bei der frommen Betrachtung bleibt, ſcheint Jedem ſein Glaube feſt. Allein die That iſt der harte Probierſtein aller unſerer Ueberzeugungen: wenn es zu ihr kommt und nun der Glaube durch große Entſagungen und ſchwere Opfer bewährt werden ſoll; da zeigt ſich die Schwäche deſſelben. Wenn ein Menſch ein Verbrechen ernſtlich meditirt; ſo hat er die Schranke der ächten reinen Moralität bereits durchbrochen: danach aber iſt das Erſte, was ihn aufhält, allemal der Gedanke an Juſtiz und Polizei. Entſchlägt er ſich deſſen, durch die Hoffnung dieſen zu entgehn; ſo iſt die zweite Schranke, die ſich ihm entgegenſtellt, die Rückſicht auf ſeine Ehre. Kommt er nun aber auch über dieſe Schutzwehr hinweg; ſo iſt ſehr viel dagegen zu wetten, daß, nach Ueberwindung dieſer zwei mächtigen Widerſtände, jetzt noch irgend ein Religionsdogma Macht genug über ihn haben werde, um ihn von der That zurückzuhalten. Denn wen nahe und gewiſſe Gefahren nicht abſchrecken, den werden die entfernten und bloß auf Glauben beruhenden ſchwerlich in Zaum halten. Ueberdies läßt ſich gegen jede ganz allein aus religiöſen Ueberzeugungen hervorgegangene gute Handlung noch einwenden, daß ſie nicht uneigennützig geweſen, ſondern aus Rückſicht auf Lohn und Strafe geſchehn ſei, folglich keinen rein moraliſchen Werth habe. — Nun betrachte man dagegen die von mir aufgeſtellte moraliſche Triebfeder. Wer wagt es, einen Augenblick in Abrede zu ſtellen, daß ſie zu allen Zeiten, unter allen Völkern, in allen Lagen des Lebens, auch im geſetzloſen Zuſtande, auch mitten unter den Gräueln der Revolutionen und Kriege, und im Groſſen wie im Kleinen, jeden Tag und jede Stunde, eine entſchiedene und wahrhaft wunderſame Wirkſamkeit äuſſert, täglich vieles Unrecht verhindert, gar manche gute That, ohne alle Hoffnung auf Lohn und oft ganz unerwartet ins Daſeyn ruft, und daß wo ſie und nur ſie allein wirkſam geweſen, wir Alle mit Rührung und Hochachtung der That den ächten moraliſchen Werth unbedingt zugeſtehn.

4) Denn gränzenloſes Mitleid mit allen lebenden Weſen iſt der feſteſte und ſicherſte Bürge für das ſittliche Wohlverhalten und bedarf keiner Kaſuiſtik. Wer davon erfüllt iſt, wird zuverläſſig Keinen verletzen, Keinen beeinträchtigen, Keinem wehe thun, vielmehr mit Jedem Nachſicht haben, Jedem verzeihen, Jedem helfen, ſo viel er vermag, und alle ſeine Handlungen werden das Gepräge der Gerechtigkeit und Menſchenliebe tragen. Hingegen verſuche man ein Mal zu ſagen: „dieſer „Menſch iſt tugendhaft, aber er kennt kein Mitleid.“ Oder: „es iſt ein ungerechter und boshafter Menſch; jedoch iſt er ſehr „mitleidig;“ ſo wird der Widerſpruch fühlbar. — Der Geſchmack iſt verſchieden; aber ich weiß mir kein ſchöneres Gebet, als das, womit die Alt-Indiſchen Schauſpiele, wie in früheren Zeiten die Engliſchen mit dem für den König, ſchließen. Es lautet: „mögen alle lebenden Weſen von Schmerzen frei bleiben.“

5) Auch aus einzelnen Zügen läßt ſich entnehmen, daß die wahre moraliſche Grundtriebfeder das Mitleid iſt. Es iſt, z. B., eben ſo unrecht, einen Reichen, wie einen Armen, durch gefahrloſe legale Kniffe, um hundert Thaler zu bringen. Aber die Vorwürfe des Gewiſſens und der Tadel der unbetheiligten Zeugen werden im zweiten Fall ſehr viel lauter und heftiger ausfallen; hingegen noch leiſer, als im erſten, wenn es eine Staatskaſſe iſt, die man übervortheilt hat: denn dieſe kann kein Gegenſtand des Mitleids ſeyn. Man ſieht, daß nicht unmittelbar die Rechtsverletzung, ſondern zunächſt das dadurch auf den Andern gebrachte Leiden den Stoff des eigenen und fremden Tadels liefert. Die bloße Rechtsverletzung als ſolche, z. B. die obige gegen eine Staatskaſſe, wird zwar auch vom Gewiſſen und von Andern gemißbilligt werden, aber nur ſofern die Maxime, *jedes* Recht zu achten, welche den wahrhaft ehrlichen Mann macht, dadurch gebrochen iſt; alſo mittelbar und im geringern Grade. War es jedoch eine *anvertraute* Staatskaſſe, ſo iſt

der Fall ein ganz anderer, indem hier der oben feſtgeſtellte Begriff der **doppelten Ungerechtigkeit**, mit ſeinen ſpecifiſchen Eigenſchaften, eintritt. Auf dem hier Auseinandergeſetzten beruht es, daß der ſchwerſte Vorwurf, welcher habſüchtigen Erpreſſern und legalen Schurken überall gemacht wird, der iſt, daß ſie das Gut der Wittwen und Waiſen an ſich geriſſen haben: eben weil dieſe, als ganz hülflos, mehr noch als Andere hätten das Mitleid erwecken ſollen. Der gänzliche Mangel an dieſem iſt es alſo, welcher den Menſchen der Ruchloſigkeit überführt.

6) Noch augenſcheinlicher als der Gerechtigkeit liegt der Menſchenliebe Mitleid zum Grunde. Keiner wird von Andern Beweiſe ächter Menſchenliebe erhalten, ſo lange es ihm in jedem Betracht wohl geht. Der Glückliche kann zwar das Wohlwollen ſeiner Angehörigen und Freunde vielfach erfahren: aber die Aeußerungen jener reinen, uneigennützigen, objektiven Theilnahme am fremden Zuſtand und Schickſal, welche Wirkung der der Menſchenliebe ſind, bleiben dem in irgend einem Betracht Leidenden aufbehalten. Denn an dem Glücklichen *als ſolchem* nehmen wir nicht Theil; vielmehr bleibt er *als ſolcher* unſerm Herzen fremd: habeat sibi sua. Ja, er wird, wenn er Viel vor Andern voraus hat, leicht Neid erregen, welcher droht, bei ſeinem einſtigen Sturz von der Höhe des Glücks, ſich in Schadenfreude zu verwandeln. Jedoch bleibt dieſe Drohung meiſtens unerfüllt und es kommt nicht zu dem Sophokleiſchen γελῶσι δ᾽ ἐχθροί. Denn ſobald der Glückliche ſtürzt, geht eine große Umgeſtaltung in dem Herzen der Uebrigen vor, welche für unſre Betrachtung belehrend iſt. Nämlich zuvörderſt zeigt ſich jetzt, welcher Art der Antheil war, den die Freunde ſeines Glückes an ihm nahmen: cum fæce siccata fugiunt amici. Aber andrerſeits, was er mehr fürchtete als das Unglück ſelbſt und was zu denken ihm unerträglich fiel, das Frohlocken der Neider ſeines Glücks, das Hohngelächter der Schadenfreude, bleibt meiſtens aus: der Neid iſt verſöhnt, er iſt mit ſeiner Urſache verſchwunden, und das jetzt an ſeine Stelle tretende Mitleid gebiert die Menſchenliebe. Oft haben ſich die Neider und Feinde

eines Glücklichen, bei ſeinem Sturz, in ſchonende, tröſtende und helfende Freunde verwandelt. Wer hat nicht, wenigſtens in ſchwächern Graden, etwas der Art an ſich ſelbſt erlebt und, von irgend einem Unglücksfall getroffen, mit Ueberraſchung geſehn, daß die, welche bisher die größte Kälte, ja Uebelwollen gegen ihn verriethen, jetzt mit ungeheuchelter Theilnahme an ihn herantraten. Denn Unglück iſt die Bedingung des Mitleids und Mitleid die Quelle der Menſchenliebe. — Dieſer Betrachtung verwandt iſt die Bemerkung, daß unſern Zorn, ſelbſt wenn er gerecht iſt, nichts ſo ſchnell beſänftigt, wie hinſichtlich des Gegenſtandes deſſelben die Rede: „es iſt ein Unglücklicher." Denn was für das Feuer der Regen, das iſt für den Zorn das Mitleid. Dieſerhalb rathe ich dem, der nicht gern etwas zu bereuen haben möchte, daß, wenn er von Zorn gegen einen Andern entbrannt, dieſem ein großes Leid zuzufügen gedenkt, — er ſich lebhaft vorſtellen möge, er habe es ihm bereits zugefügt, ſehe ihn jetzt mit ſeinen geiſtigen oder körperlichen Schmerzen oder Noth und Elend ringen, und müſſe zu ſich ſagen: das iſt mein Werk. Wenn irgend etwas, ſo vermag dieſes ſeinen Zorn zu dämpfen. Denn Mitleid iſt das rechte Gegengift des Zorns, und durch jenen Kunſtgriff gegen ſich ſelbſt anticipirt man, während es noch Zeit iſt,

> la pitié, dont la voix,
> Alors qu'on est vengé, fait entendre ses lois.
>
> Volt. Sémiramis. A. 5. sc. 6.

Ueberhaupt wird unſre gehäſſige Stimmung gegen Andre durch nichts ſo leicht beſeitigt, als wenn wir einen Geſichtspunkt faſſen, von welchem aus ſie unſer Mitleid in Anſpruch nehmen.

7) Die von mir aufgeſtellte moraliſche Triebfeder bewährt ſich als die ächte ferner dadurch, daß ſie auch die Thiere in ihren Schutz nimmt, für welche in den andern Europäiſchen Moralſyſtemen ſo unverantwortlich ſchlecht geſorgt iſt. Die vermeinte Rechtloſigkeit der Thiere, der Wahn, daß unſer Handeln gegen ſie ohne moraliſche Bedeutung ſei, oder, wie es in der Sprache jener Moral heißt, daß es gegen Thiere keine Pflichten gebe,

iſt geradezu eine empörende Rohheit und Barbarei des Occidents, deren Quelle vielleicht im Judenthum liegen möchte. In der Philoſophie beruht ſie auf der aller Evidenz zum Trotz angenommenen gänzlichen Verſchiedenheit zwiſchen Menſch und Thier, welche bekanntlich am entſchiedenſten und grellſten von Karteſius ausgeſprochen ward, als eine nothwenige Konſequenz ſeiner Irrthümer. Als nämlich die Karteſiſch-Leibnitz-Wolfiſche Philoſophie aus abſtrakten Begriffen die rationale Pſychologie aufbaute und eine unſterbliche anima rationalis konſtruirte; da traten die natürlichen Anſprüche der Thierwel dieſem exkluſiven Privilegio und Unſterblichkeits-Patent der Menſchenſpecies augenſcheinlich entgegen, und die Natur legte, wie bei allen ſolchen Gelegenheiten, ſtill ihren Proteſt ein. Nun mußten die von ihrem intellektuellen Gewiſſen geängſtigten Philoſophen ſuchen, die rationale Pſychologie durch die empiriſche zu ſtützen und daher bemüht ſeyn, zwiſchen Menſch und Thier eine ungeheuere Kluſt, einen unermeßlichen Abſtand zu eröffnen, um, aller Evidenz zum Trotz, ſie als von Grund aus verſchieden darzuſtellen. Da ſollten am Ende gar die Thiere ſich nicht von der Außenwelt zu unterſcheiden wiſſen und kein Bewußtſeyn ihrer ſelbſt, kein Ich haben! Gegen ſolche abgeſchmackte Behauptungen darf man nur auf den jedem Thiere ſelbſt dem kleinſten und letzten, inwohnenden gränzenloſen Egoismus hindeuten, der hinlänglich bezeugt, wie ſehr die Thiere ſich ihres Ichs, der Welt oder dem Nicht-Ich gegenüber, bewuß ſind. Wenn ſo ein Leibnitzianer ſich zwiſchen den Klauen eines Tigers befände, würde er auf das deutlichſte inne werden, welchen ſcharfen Unterſchied ein ſolcher zwiſchen ſeinem Ich und Nicht-Ich ſetzt. † Solchen Sophiſtikationen der Philoſophen analog finden wir auf dem populären Wege die Eigenheit mancher Sprachen, namentlich der deutſchen, daß ſie für das Eſſen Trinken, Gebären, Sterben und den Leichnam der Thiere gan eigene Worte haben, um nicht die gebrauchen zu müſſen, welche jene Akte beim Menſchen bezeichnen, und ſo unter der Diverſität der Worte die vollkommene Identität der Sache zu verſtecken

Da die alten Sprachen eine ſolche Duplicität der Ausdrücke nicht kennen, ſondern unbefangen dieſelbe Sache mit demſelben Wort bezeichnen; ſo iſt jener elende Kunſtgriff ohne Zweifel das Werk Europäiſcher Pfaffenſchaft, die, in ihrer Profanität, nicht glaubt weit genug gehn zu können im Verleugnen und Läſtern des ewigen Weſens, welches in allen Thieren lebt, wodurch ſie den Grund gelegt hat zu der in Europa üblichen Härte und Grauſamkeit gegen Thiere, auf welche ein Hochaſiate nur mit gerechtem Abſcheu hinſehn kann. Die alten Aegypter, deren ganzes Leben religiöſen Zwecken geweiht war, ſetzten in denſelben Grüften die Mumien der Menſchen und die der Ibiſſe, Krokodile u. ſ. w. bei: aber in Europa iſt es ein Gräuel und Verbrechen, wenn der treue Hund neben der Ruheſtätte ſeines Herrn begraben wird, auf welcher er bisweilen, aus Treue und Anhänglichkeit, ſeinen eigenen Tod abgewartet hat. † — Auf die Erkenntniß der Identität des Weſentlichen in der Erſcheinung des Thiers und der des Menſchen leitet nichts entſchiedener hin, als die Beſchäftigung mit Zoologie und Anatomie: was ſoll man daher ſagen, wenn heut zu Tage ein frömmelnder Zootom einen abſoluten und radikalen Unterſchied zwiſchen Menſch und Thier zu urgiren ſich erdreiſtet und hierin ſo weit geht, die redlichen Zoologen, welche, fern von aller Pfäfferei, Augendienerei und Tartüffianismus, an der Hand der Natur und Wahrheit ihren Weg verfolgen, anzugreifen und zu verunglimpfen? — Das, wodurch der Menſch ſich vom Thiere unterſcheidet, iſt offenbar nicht das Primäre, das Princip, der Archäus, das innere Weſen, der Kern beider Erſcheinungen, welcher in der einen wie in der andern der Wille des Individuums iſt; ſondern allein das Sekundäre, der Intellekt, der Grad der Erkenntnißkraft, welcher beim Menſchen, durch das hinzugekommene Vermögen abſtrakter Erkenntniß, genannt Vernunft, ungleich höher ſteht, jedoch erweislich nur vermöge einer größern cerebralen Entwickelung, alſo der ſomatiſchen Verſchiedenheit eines einzigen Theiles, des Gehirns, und namentlich ſeiner Quantität nach. Hingegen iſt des Gleichartigen zwiſchen Thier und Menſch, ſowohl pſychiſch als ſomatiſch, ohne allen Vergleich mehr. So einem occidentaliſchen Thierverächter und Vernunftidolater muß man in Erinnerung bringen, daß, wie Er von ſeiner Mutter, ſo auch der Hund von der ſeinigen geſäugt worden iſt. Daß ſogar Kant in jenen Fehler der Zeit- und Landes-Genoſſen gefallen iſt, habe ich oben gerügt. Daß die Moral des Chriſtenthums die Thiere nicht berückſichtigt, iſt ein Mangel derſelben, den es beſſer iſt einzugeſtehn als zu perpetuiren, und über den man ſich um ſo mehr wundern muß, als dieſe Moral im Uebrigen die größte Uebereinſtimmung zeigt mit der des Brahmaismus und Buddhaismus, bloß weniger ſtark ausgedrückt und nicht bis zu den Extremen durchgeführt iſt: daher man kaum zweifeln kann, daß ſie, wie auch die Idee von einem Menſch gewordenen Gotte (Avatar) aus Indien ſtammt und über Aegypten nach Judäa gekommen ſeyn mag, † ſo daß das Chriſtenthum ein Abglanz Indiſchen Urlichtes von den Ruinen Aegyptens wäre, welcher aber leider auf Jüdiſchen Boden fiel. † Als ein artiges Symbol des eben gerügten Mangels in der chriſtlichen Moral, bei ihrer ſonſtigen großen Uebereinſtimmung mit der Indiſchen, ließe ſich der Umſtand auffaſſen, daß Johannes der Täufer ganz in der Weiſe eines Indiſchen Saniaſſi's auftritt, dabei aber — in Thierfelle gekleidet! welches bekanntlich jedem Hindu ein Gräuel ſeyn würde; da ſogar die Königliche Societät zu Kalkutta ihr Exemplar der Vedas nur unter dem Verſprechen erhielt, daß ſie es nicht, nach Europäiſcher Weiſe, in Leder binden laſſen würde: daher es ſich in ihrer Bibliothek in Seide gebunden vorfindet. — Mitleid mit Thieren hängt mit der Güte des Charakters ſo genau zuſammen, daß man zuverſichtlich behaupten darf, wer gegen Thiere grauſam iſt, könne kein guter Menſch ſeyn. Auch zeigt dieſes Mitleid ſich als aus derſelben Quelle mit der gegen Menſchen zu übenden Tugend entſprungen. So z. B. werden fein fühlende Perſonen, bei der Erinnerung, daß ſie, in übler Laune, im Zorn, oder vom Wein erhitzt, ihren Hund, ihr Pferd, ihren Affen unverdienter oder unnöthiger Weiſe, oder über die Gebühr gemißhandelt haben, dieſelbe Reue, dieſelbe Unzufriedenheit mit ſich ſelbſt empfinden, welche bei der Erinnerung an gegen Menſchen verübtes Unrecht empfunden wird, wo ſie die Stimme des ſtrafenden Gewiſſens heißt. Ich erinnere mich, geleſen zu haben, daß ein Engländer, der in Indien auf der Jagd, einen Affen geſchoſſen hatte, den Blick, welchen dieſer im Sterben auf ihn warf, nicht vergeſſen gekonnt und ſeitdem nie mehr auf Affen geſchoſſen hat. † Eben ſo Wilhelm Harris, ein wahrer Nimrod, der, bloß um das Vergnügen der Jagd zu genießen, in den Jahren 1836, 37 tief in das innere Afrika reiſte. In ſeiner 1838 zu Bombay erſchienenen Reiſe erzählt er, daß, nachdem er den erſten Elephanten, welches ein weiblicher war, erlegt hatte und am folgenden Morgen das gefallene Thier aufſuchte, alle andern Elephanten aus der Gegend entflohen waren: bloß das Junge des gefallenen hatte die Nacht bei der todten Mutter zugebracht, kam jetzt, alle Furcht vergeſſend, den Jägern mit den lebhafteſten und deutlichſten Bezeugungen ſeines troſtloſen Jammers entgegen, und umſchlang ſie mit ſeinem kleinen Rüſſel, um ihre Hülfe anzurufen. Da, ſagt Harris, habe ihn eine wahre Reue über ſeine That ergriffen und ſei ihm zu Muthe geweſen, als hätte er einen Mord begangen. † Dieſe fein fühlende Engliſche Nation ſehn wir, vor allen andern, durch ein hervorſtechendes Mitleid mit Thieren ausgezeichnet, welches ſich bei jeder Gelegenheit kund giebt und die Macht gehabt hat, dieſe übrigens in einem degradirenden Buchſtabenglauben befangene Nation dahin zu bewegen, daß ſie die in der Moral von der Religion gelaſſene Lücke durch die Geſetzgebung ausfüllte. Zu ihrem Ruhme ſei es geſagt, daß in England das Geſetz auch die Thiere ganz ernſtlich vor grauſamer Behandlung ſchützt und der Böſewicht es wirklich büßen muß, was er gegen Thiere, ſelbſt wenn ſie ihm gehören, gefrevelt hat. Ja, hiemit noch nicht zufrieden, beſteht in London eine zum Schutz der Thiere freiwillig zuſammengetretene Geſellſchaft, **Society for the prevention of cruelty to animals**, welche, auf Privatwegen, mit bedeutendem Aufwande, ſehr viel thut, um der Thierquälerei entgegen zu arbeiten. Ihre Emiſſarien paſſen heimlich auf, um nachher als Denunzianten der Quäler ſprachloſer, empfindender Weſen aufzutreten, und überall hat man deren Gegenwart zu befürchten.*) Bei ſteilen Brücken in London hält die Geſellſchaft ein Geſpann Pferde, welches jedem ſchwer beladenen Wagen unentgeltlich vorgelegt wird. Iſt das nicht ſchön? erzwingt es nicht unſern Beifall, ſo gut wie eine Wohlthat gegen Menſchen? Auch die **Philantropic Society** zu London ſetzte ihrerſeits im Jahre 1837 einen Preis von 30 Pfund aus, für die beſte Darlegung ſittlicher Gründe gegen Thierquälerei, welche jedoch hauptſächlich aus dem Chriſtenthum genommen ſeyn ſollten, wodurch freilich die Aufgabe erſchwert war: der Preis iſt 1839 dem Herrn Macnamara zuerkannt worden. † In Philadelphia beſteht, zu ähnlichen Zwecken, eine **Animals friends Society.** Dem Präſidenten derſelben hat T. Forſter (ein Engländer) ſein Buch

---

*) † Wie ernſtlich die Sache genommen wird, zeigt das folgende ganz friſche Beiſpiel, welches ich aus dem **Birmingham-Journal** vom December 1839 überſetze: „Gefangennehmung einer Geſellſchaft von 84 Hundehetzern. — Da man erfahren hatte, daß Geſtern auf dem Plan in der „Fuchsſtraße zu Birmingham eine Hundehetze Statt finden ſollte, ergriff die „Geſellſchaft der Thierfreunde Vorſichtsmaaßregeln, um ſich der Hülfe der „Polizei zu verſichern, von welcher ein ſtarkes Detachement nach dem „Kampfplatze marſchirte und, ſobald es eingelaſſen worden, die geſammte „gegenwärtige Geſellſchaft arretirte. Dieſe Theilnehmer wurden nunmehr „paarweiſe mit Handſchlingen aneinandergebunden und dann das Ganze „durch ein langes Seil in der Mitte vereinigt: ſo wurden ſie nach dem „Polizei-Amt geführt, woſelbſt der Bürgermeiſter mit dem Magiſtrat „Sitzung hielt. Die beiden Hauptperſonen wurden jede zu einer Strafe „von einem Pfd. Sterl. nebſt 8½ Schilling Koſten (beinahe 10 Thl. Preuß.) „und im Nichtzahlungsfall zu 14 Tage ſchwerer Arbeit im Zuchthauſe verurtheilt. Die übrigen wurden entlaſſen.“ — Die Stutzer, welche bei ſolchen noblen Pläſirs nie zu fehlen pflegen, werden in der Proceſſion ſehr genirt ausgeſehn haben. Ich widme dieſe Zeitungsnachricht beſonders den jetzt in Deutſchland entſtehenden Vereinen gegen Thierquälerei, damit ſie ſehn, wie man es angreifen muß, wenn es etwas werden ſoll. Denn mit breiten Reden von „Momenten“ und „Bethätigen“ wird da nichts geſchafft. †

Philozoia, moral reflections on the actual condition of animals and the means of improving the same (Brüſſel 1839) dedicirt. Das Buch iſt originell und gut geſchrieben. Als Engländer ſucht der Verfaſſer ſeine Ermahnungen zu menſchlicher Behandlung der Thiere natürlich auch auf die Bibel zu ſtützen, gleitet jedoch überall ab; ſo daß er endlich zu dem Argument greift, Jeſus Chriſtus ſei ja im Stalle bei Oechſelein und Eſelein geboren, wodurch ſymboliſch angedeutet wäre, daß wir die Thiere als unſre Brüder zu betrachten und demgemäß zu behandeln hätten. — Alles hier Angeführte bezeugt, daß die in Rede ſtehende moraliſche Saite nachgerade auch in der occidentaliſchen Welt anzuklingen beginnt. †. Daß übrigens das Mitleid mit Thieren nicht ſo weit führen muß, daß wir, wie die Bramanen, uns der thieriſchen Nahrung zu enthalten hätten, beruht darauf, daß in der Natur die Fähigkeit zum Leiden gleichen Schritt hält mit der Intelligenz: weshalb der Menſch durch Entbehrung der thieriſchen Nahrung, zumal im Norden, mehr leiden würde, als das Thier durch einen ſchnellen und ſtets unvorhergeſehenen Tod. Nach demſelben Maaßſtabe läßt der Menſch das Thier für ſich arbeiten, und nur das Uebermaaß der aufgelegten Anſtrengung wird zur Grauſamkeit.

8) Sehen wir ein Mal ganz ab von aller, vielleicht möglichen, metaphyſiſchen Erforſchung des letzten Grundes jenes Mitleids, aus welchem allein die nichtegoiſtiſchen Handlungen hervorgehn können, und betrachten wir daſſelbe vom empiriſchen Standpunkt aus, bloß als Naturanſtalt; ſo wird Jedem einleuchten, daß zu möglichſter Linderung der zahlloſen und vielgeſtalteten Leiden, denen unſer Leben ausgeſetzt iſt und welchen Keiner ganz entgeht, wie zugleich als Gegengewicht des brennenden Egoismus, der alle Weſen erfüllt und oft in Bosheit übergeht, — die Natur nichts Wirkſameres leiſten konnte, als daß ſie in das menſchliche Herz jene wunderſame Anlage pflanzte, vermöge welcher das Leiden des Einen vom Andern mitempfunden wird, und aus der die Stimme hervorgeht, welche, je nachdem der Anlaß iſt, dieſem „Schone!“ Jenem „Hilf!“

ſtark und vernehmlich zuruft. Gewiß war von dem hieraus entſpringenden gegenſeitigen Beiſtand für die Wohlfahrt Aller mehr zu hoffen, als von einem allgemeinen und abſtrakten, aus gewiſſen Vernunftbetrachtungen und Begriffskombinationen ſich ergebenden, ſtrengen Pflichtgebot, von welchem um ſo weniger Erfolg zu erwarten ſtände, als dem rohen Menſchen allgemeine Sätze und abſtrakte Wahrheiten ganz unverſtändlich ſind, indem für ihn nur das Konkrete etwas iſt, — die ganze Menſchheit aber, mit Ausnahme eines äußerſt kleinen Theils, ſtets roh war und bleiben muß, weil die viele, für das Ganze unumgänglich nöthige körperliche Arbeit, die Ausbildung des Geiſtes nicht zuläßt. Hingegen zur Erweckung des als die *alleinige Quelle uneigennütziger Handlungen und deshalb als die wahre Baſis der Moralität* nachgewieſenen Mitleids, bedarf es keiner abſtrakten, ſondern nur der anſchauenden Erkenntniß, der bloßen Auffaſſung des konkreten Falles, auf welche daſſelbe, ohne weitere Gedankenvermittlung, ſogleich anſpricht.

9) In völliger Uebereinſtimmung mit dieſer letzten Betrachtung werden wir ſolgenden Umſtand finden. Die Begründung, welche ich der Ethik gegeben, läßt mich zwar unter den Schulphiloſophen ohne Vorgänger, ja ſie iſt, in Beziehung auf die Lehrmeinungen dieſer, parador, indem Manche von ihnen, z. B. die Stoiker (Sen: de clem: II. 5) Spinoza (Eth. IV. prop. 50.) Kant (Kritik der praktiſchen Vernunft S. 213. R. 257.) das Mitleid geradezu verwerfen und tadeln. Dagegen aber hat meine Begründung die Autorität des größten Moraliſten der ganzen neueren Zeit für ſich: denn das iſt ohne Zweifel J. J. Rouſſeau, der tiefe Kenner des menſchlichen Herzens, der ſeine Weisheit nicht aus Büchern, ſondern aus dem Leben ſchöpfte und ſeine Lehre nicht für das Katheder, ſondern für die Menſchheit beſtimmte, er, der Feind der Vorurtheile, der Zögling der Natur, welchem allein ſie die Gabe verliehen hatte, moraliſiren zu können, ohne langweilig zu ſeyn, weil er die Wahrheit traf und das Herz rührte. Von ihm alſo will ich

einige Stellen zur Beſtätigung meiner Anſicht herzuſetzen mir erlauben, nachdem ich im Bisherigen mit Anführungen ſo ſparſam wie möglich geweſen bin.

Im Discours sur l'origine de l'inégalité S. 91. (edit. Bip.) ſagt er: Il y a un autre principe, que Hobbes n'a point apperçu, et qui ayant été donné à l'homme pour adoucir, en certaines circonstances, la férocité de son amour-propre, tempère l'ardeur qu'il a pour son bien-être par une *répugnance innée à voir souffrir son semblable.* Je ne crois pas avoir aucune contradiction à craindre en accordant à l'homme *la seule vertu naturelle* qu'ait été forcé de reconnaitre le détracteur le plus outré des vertus humaines. Je parle *de la pitié* etc. — S. 92. Mandeville a bien senti qu'avec toute leur morale les hommes n'eussent jamais été que des monstres, si la nature ne leur eut donné *la pitié* à l'appui de la raison: mais il n'a pas vû, que *de cette seule qualité découlent toutes les vertus sociales,* qu'il veut disputer aux hommes. En effet qu'est-ce-que la générosité, la clémence, l'humanité, sinon *la pitié* appliquée aux faibles, aux coupables, ou à l'espèce humaine en général? La bienveillance et l'amitié même sont, à le bien prendre, des productions d'une pitié constante, fixée sur un objet particulier; car désirer que quelqu'un ne souffre point, qu'est-ce autre-chose, que désirer qu'il soit heureux? — — La commisération sera d'autant plus énergique, que *l'animal spectateur s'identifiera* plus intimément *avec l'animal souffrant.* S. 94. Il est donc bien certain, que la pitié est un sentiment naturel, qui, modérant dans chaque individu l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce. C'est elle, qui dans l'état de nature, tient lieu de lois, de moeurs et de vertus, avec cet avantage, que nul ne sera tenté de désobéir à sa douce voix: c'est elle, qui détournera tout sauvage robuste d'enlever à un faible enfant, ou à un vieillard infirme sa subsistence acquise avec peine, si lui même espère pouvoir trouver la sienne ailleurs: c'est elle qui, au lieu de cette maxime sublime de justice raisonnée „fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse“, inspire à tous les hommes cette autre maxime de bonté naturelle, bien moins parfaite, mais plus utile peut-être que la précédente“ fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible.“ C'est, en un mot, *dans ce sentiment naturel plutôt, que dans les argumens subtils, qu'il faut chercher la cause de la répugnance qu'éprouverait tout homme à mal faire*, même indépendamment des maximes de l'éducation. — Hiemit vergleiche man was er ſagt im Emile L. IV. p. 115 — 120. (ed. Bip.) wo es unter Anderm heißt: En effet, comment nous laissons nous émouvoir à la pitié, si ce n'est en nous transportant hors de nous et en nous *identifiant avec l'animal souffrant*; *en quittant, pour ainsi dire, notre être, pour prendre le sien?* Nous ne souffrons qu'autant que nous jugeons qu'il souffre: *ce n'est pas dans nous, c'est dans lui, que nous souffrons*. — — — offrir au jeune homme des objects, sur lesquels puisse agir la force expansive de son coeur, qui le dilatent, qui l'étendent sur les autres êtres, qui le fassent partout *se retrouver hors de lui*; écarter avec soin ceux, qui le réserrent, le concentrent et tendent le ressort *du moi humain* etc. —

Von Autoritäten abſeiten der Schulen, wie geſagt, entblößt, führe ich noch an, daß die Chineſen fünf Kardinaltugenden (Tschang) annehmen, unter welchen das Mitleid (Sin) obenanſteht. Die übrigen vier ſind: Gerechtigkeit, Höflichkeit, Weisheit und Aufrichtigkeit: ſiehe Journ. Asiatique vol. 9. p. 62 Dem entſprechend ſehn wir auch bei den Hindu auf den zum Andenken verſtorbener Fürſten errichteten Gedächtnißtafeln unter den ihnen nachgerühmten Tugenden das Mitleid mit Menſchen und Thieren die erſte Stelle einnehmen. In Athen hatte das Mitleid einen Altar auf dem Forum: Ἀθηναίοις δὲ ἐν τῇ ἀγορᾷ ἐστι Ἐλέου βωμός, ᾧ μάλιστα θεῶν ἐς ἀνθρώπινον βίον καὶ μεταβολὰς πραγμάτων ὅτι ὠφέλιμος, μόνοι τιμὰς Ἑλλήνων νέμουσιν Ἀϑηναῖοι. Παυσ. I, 17. — † Und ein von Stobäos uns aufbehaltener Ausſpruch des Phokion ſtellt das Mitleid als das Allerheiligſte im Menſchen dar: οὔτε ἐξ ἱεροῦ βωμὸν, οὔτε ἐκ τῆς ἀνϑρωπίνης φύσεως ἀφαιρετέον τὸν ἔλεον. †

§. 20.

Vom ethiſchen Unterſchiede der Charaktere.

Die letzte Frage, deren Beantwortung zur Vollſtändigkeit des dargelegten Fundaments der Ethik gehört, iſt dieſe: worauf beruht der ſo große Unterſchied im moraliſchen Verhalten der Menſchen? Wenn Mitleid die Grundtriebfeder aller ächten d. h. uneigennützigen Gerechtigkeit und Menſchenliebe iſt; warum wird der Eine, der Andre aber nicht dadurch bewogen? — Vermag vielleicht die Ethik, indem ſie die moraliſche Triebfeder aufdeckt, auch ſie in Thätigkeit zu verſetzen? Kann ſie den hartherzigen Menſchen in einen mitleidigen und dadurch in einen gerechten und menſchenfreundlichen umſchaffen? — Gewiß nicht: der Unterſchied der Charaktere iſt angeboren und unvertilgbar. † Dem Boshaften iſt ſeine Bosheit ſo angeboren, wie der Schlange ihre Giftzähne und Giftblaſe; und ſo wenig wie ſie kann er es ändern. † Velle non discitur, hat der Erzieher des Nero geſagt. **Platon** unterſucht im Menon ausführlich, ob die Tugend ſich lehren laſſe oder nicht: er führt eine Stelle des Theognis an:

ἀλλὰ διδάσκων
Οὔποτε ποιήσεις τὸν κακὸν ἄνδρ' ἀγαϑόν.

und gelangt zu dem Reſultate: 'ἀρετὴ ἂν εἴη οὔτε φύσει, οὔτε διδακτόν· ἀλλὰ ϑείᾳ μοίρᾳ παραγιγνομένη, ἄνευ νοῦ, οἷς ἂν παραγίγνηται: wobei mir der Unterſchied zwiſchen φύσει und ϑειᾳ μοιρᾳ ungefähr den zwiſchen Phyſiſch und Metaphyſiſch zu bezeichnen ſcheint. Schon der Vater der Ethik, **Sokrates**, hat, nach Angabe des **Ariſtoteles**, behauptet: 'ουκ ἐφ' ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδαίους εἶναι ἢ φαύλους. (Eth. magna. I. 9.) Ariſtoteles ſelbſt äußert ſich in gleichem Sinn: πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως· καὶ γὰρ δίκαιοι, καὶ σωφρονικοὶ, καὶ τ'ἄλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς. (Eth. Nicom: VI. 13.) † Desgleichen finden wir dieſe Ueberzeugung ſehr entſchieden ausgeſprochen in den jedenfalls ſehr alten, wenn auch vielleicht nicht ächten Fragmenten des Pythagoreers Archytas. Sie ſind abgedruckt in den **Opusculis Graecorum sententiosis et moralibus**, edente **Orellio, Vol. 2.** Daſelbſt heißt es S. 240, im Doriſchen Dialekt: τὰς γὰρ λόγοις καὶ ἀποδείξεσιν ποτιχρωμένας ἀρετὰς δέον ἐπιστάμας ποταγορεύεν, ἀρετὰν δέ, τὰν ἠθικὰν καὶ βελτίσταν ἕξιν τῶ ἀλόγω μέρεος τᾶς ψυχᾶς, καθ' ἃν καὶ ποιοί τινες ἦμεν λεγόμεθα κατὰ τὸ ἦθος, οἷον ἐλευθέριοι, δίκαιοι καὶ σώφρονες. † Wenn man die ſämmtlichen Tugenden und Laſter, welche Ariſtoteles im Buche **de virtutibus et vitiis** zu kurzer Ueberſicht zuſammengeſtellt hat, überblickt; ſo wird man finden, daß ſie alle ſich nur denken laſſen als angeborene Eigenſchaften, ja nur als ſolche ächt ſeyn können; hingegen wenn ſie, in Folge vernünftiger Ueberlegung, willkürlich angenommen wären, eigentlich auf Verſtellung hinauslaufen und unächt ſeyn würden: daher alsdann auf ihren Fortbeſtand und Bewährung im Drange der Umſtände durchaus nicht zu rechnen wäre. Nicht anders verhält es ſich auch mit der Tugend der Menſchenliebe, die beim Ariſtoteles, wie bei allen Alten, fehlt. Kant aber iſt es, der zuerſt dieſen wichtigen Punkt vollkommen aufgeklärt hat, durch ſeine große Lehre, daß dem empiriſchen Charakter, der, als eine Erſcheinung, ſich in der Zeit und in einer Vielheit von Handlungen darſtellt, der intelligibele Charakter zum Grunde liegt, welcher die Beſchaffenheit des Dinges an ſich jener Erſcheinung und daher von Raum und Zeit, Vielheit und Veränderung, unabhängig iſt. Hieraus allein wird die jedem Erfahrenen bekannte, ſo erſtaunliche, ſtarre Unveränderlichkeit der Charaktere erklärlich, welche die Wirklichkeit und Erfahrung den Verſprechungen einer den Menſchen moraliſch beſſern wollenden und von Fortſchritten in der Tugend redenden Ethik allezeit ſiegreich entgegengehalten hat. † Wenn nicht der Charakter, als Urſprüngliches, unveränderlich und daher aller Beſſerung, mittelſt Berichtigung der Erkenntniß, unzugänglich wäre; wenn vielmehr, wie jene platte Ethik es behauptet, eine Beſſerung des Charakters mittelſt der Moral und demnach „ein ſtetiger Fortſchritt zum Guten“ möglich wäre; — ſo müßte, ſollen nicht alle die vielen religiöſen Anſtalten und moraliſirenden Bemühungen ihren Zweck verfehlt haben, wenigſtens im Durchſchnitt, die ältere Hälfte der Menſchen bedeutend beſſer als die jüngere ſeyn. Davon iſt aber ſo wenig eine Spur, daß wir umgekehrt eher von jungen Leuten etwas Gutes hoffen, als von alten, als welche durch die Erfahrung ſchlimmer geworden ſind. — Daß unter den beſtraften Verbrechern ſich viel mehr junge als alte befinden, kommt daher, daß, wo Anlage zu dergleichen Thaten im Charakter liegt, ſie auch bald den Anlaß findet, als That hervorzutreten und ihr Ziel, Galeere oder Galgen, erreicht: und umgekehrt, wen die Anläſſe eines langen Lebens nicht zu Verbrechen haben bewegen können, der wird auch ſpäterhin nicht leicht auf Motive dazu ſtoßen. Daher ſcheint mir der wahre Grund der dem Alter gezollten Achtung darin zu liegen, daß ein Alter die Prüfung eines langen Lebens beſtanden und ſeine Unbeſcholtenheit bewahrt hat: denn dies iſt die Bedingung jener Achtung. — Dieſer Anſicht gemäß † hat man, im wirklichen Leben, ſich durch jene Verheißungen der Moraliſten auch niemals irre machen laſſen; ſondern hat dem, der einmal ſich ſchlecht erwieſen, nie mehr getraut, und auf den Edelmuth deſſen, der ein Mal Proben davon abgelegt, nach Allem, was ſich auch verändert haben mochte, ſtets mit Zuverſicht hingeblickt. **Operari sequitur Esse**, iſt ein fruchtbarer Satz der Scholaſtik: jedes Ding in der Welt wirkt nach ſeiner unveränderlichen Beſchaffenheit, die ſein Weſen, ſeine **Essentia** ausmacht; ſo auch der Menſch. Wie Einer iſt, ſo wird, ſo muß er handeln, und das **liberum arbitrium indifferentiae** iſt eine längſt explodirte

Erfindung aus der Kindheit der Philoſophie, mit welcher immerhin ſich einige alte Weiber im Doktorhute noch ſchleppen mögen.

Die drei ethiſchen Grundtriebfedern des Menſchen, Egoismus, Bosheit, Mitleid, ſind in Jedem in einem andern und unglaublich verſchiedenen Verhältniß vorhanden. Je nachdem dieſes iſt, werden die Motive auf ihn wirken und die Handlungen ausfallen. Ueber einen egoiſtiſchen Charakter werden nur egoiſtiſche Motive Gewalt haben, und die zum Mitleid, wie die zur Bosheit redenden werden nicht dagegen aufkommen: er wird ſo wenig ſein Intereſſe opfern, um an ſeinem Feinde Rache zu nehmen, als um ſeinem Freunde zu helfen. Ein Anderer, der für boshafte Motive ſtark empfänglich iſt, wird oft, um Andern zu ſchaden, großen eigenen Nachtheil nicht ſcheuen. Denn es giebt Charaktere, die im Verurſachen des fremden Leidens einen Genuß finden, der das eigene eben ſo große überwiegt: **dum alteri noceat sui negligens (Sen: de ira I. 1.)** Dieſe gehn mit leidenſchaftlicher Wonne in den Kampf, in welchem ſie eben ſo große Verletzungen zu empfangen als auszutheilen erwarten: ja, ſie werden, mit Vorbedacht, den, der ihnen ein Uebel verurſacht hat, morden und gleich darauf, um der Strafe zu entgehn, ſich ſelbſt; wie dies die Erfahrung ſehr oft gezeigt hat. Hingegen beſteht die Güte des Herzens in einem tief gefühlten, univerſellen Mitleid mit Allem was Leben hat, zunächſt aber mit dem Menſchen, weil mit der Steigerung der Intelligenz die Empfänglichkeit für das Leiden gleichen Schritt hält: daher die unzähligen, geiſtigen und körperlichen Leiden des Menſchen das Mitleid viel ſtärker in Anſpruch nehmen, als der allein körperliche und ſelbſt da dumpfere Schmerz des Thieres. Die Güte des Charakters wird demnach zunächſt abhalten von jeder Verletzung des Andern, worin es auch ſei, ſodann aber auch zur Hülfe auffordern, wo immer ein fremdes Leiden ſich darbietet. Und auch hiemit kann es eben ſo weit gehn, wie in umgekehrter Richtung mit der Bosheit, nämlich bis dahin, daß Charaktere von ſeltener Güte ſich fremdes Leiden mehr zu Herzen nehmen als eigenes, und daher für Andere Opfer bringen, durch welche ſie ſelbſt mehr leiden als vorhin der, dem ſie geholfen. Wo Mehreren oder gar Vielen zugleich dadurch zu helfen iſt, werden ſie erforderlichenfalls ſich ganz aufopfern: ſo Arnold von Winkelried. Vom Paulinus, Biſchofe zu Nola, im 5. Jahrhundert, während des Einfalls der Vandalen aus Afrika in Italien, erzählt Joh. v. Müller (Weltgeſchichte B. X. c. 10.) „Nachdem er, zum Löſe„geld für Gefangene, alle Schätze der Kirche, ſein und ſeiner „Freunde eigenes Vermögen dargebracht, und er den Jammer „einer Wittwe ſah, deren einziger Sohn fortgeführt wurde, bot „er für dieſen ſich ſelber zur Dienſtbarkeit. Denn wer von gutem „Alter war und nicht vom Schwerdte fiel, wurde gefangen nach „Karthago geführt.“

Dieſer unglaublich großen, angeborenen und urſprünglichen Verſchiedenheit gemäß, werden Jeden nur die Motive vorwaltend anregen, für welche er überwiegende Empfänglichkeit hat; ſo wie der eine Körper nur auf Säuren, der andere nur auf Alkalien reagirt: und wie dieſes, ſo iſt auch jenes nicht zu ändern. Die menſchenfreundlichen Motive, welche für den guten Charakter ſo mächtige Antriebe ſind, vermögen als ſolche nichts über den, der allein für egoiſtiſche Motive empfänglich iſt. Will man nun dieſen dennoch zu menſchenfreundlichen Handlungen bringen; ſo kann es nur geſchehn durch die Vorſpiegelung, daß die Milderung der fremden Leiden mittelbar, auf irgend einem Wege, zu ſeinem eigenen Vortheil gereicht: (wie denn auch die meiſten Sittenlehren eigentlich verſchiedenartige Verſuche in dieſem Sinne ſind.) Dadurch wird aber ſein Wille bloß irre geleitet, nicht gebeſſert. Zu wirklicher Beſſerung wäre erfordert, daß man die ganze Art ſeiner Empfänglichkeit für Motive umwandelte, alſo z. B. machte, daß dem Einen fremdes Leiden als ſolches nicht mehr gleichgültig, dem Andern die Verurſachung deſſelben nicht mehr Genuß wäre, oder einem Dritten nicht jede, ſelbſt die geringſte Vermehrung des eigenen Wohlſeyns alle Motive anderer Art weit überwöge und unwirkſam machte. Dies aber iſt viel gewiſſer unmöglich, als daß man Blei in Gold umwandeln könnte. Denn es würde erfordern, daß man dem Menſchen gleichſam das Herz im Leibe umkehrte, ſein tief Innerſtes umſchüfe. Hingegen iſt Alles, was man zu thun vermag, daß man den Kopf aufhellt, die Einſicht berichtigt, den Menſchen zu einer richtigeren Auffaſſung des objektiv Vorhandenen, der wahren Verhältniße des Lebens bringt. Hiedurch aber wird nichts weiter erreicht, als daß die Beſchaffenheit ſeines Willens ſich konſequenter, deutlicher und entſchiedener an den Tag legt, ſich unverfälſcht ausſpricht. Denn, wie manche gute Handlungen im Grunde auf falſchen Motiven, auf wohlgemeinten Vorſpiegelungen eines dadurch in dieſer oder jener Welt zu erlangenden eigenen Vortheils beruhen; ſo beruhen auch manche Miſſethaten bloß auf falſcher Erkenntniß der menſchlichen Lebensverhältniße. Hierauf gründet ſich das Amerikaniſche Pönitentiarſyſtem: es beabſichtigt nicht, das Herz des Verbrechers zu beſſern, ſondern bloß, ihm den Kopf zurechtzuſetzen, damit er zu der Einſicht gelange, daß Arbeit und Ehrlichkeit ein ſicherer, ja leichterer Weg zum eigenen Wohle ſind, als Spitzbüberei.

Durch Motive läßt ſich Legalität erzwingen, nicht Moralität: man kann das Handeln umgeſtalten, nicht aber das eigentliche Wollen, welchem allein moraliſcher Werth zuſteht. Man kann nicht das Ziel verändern, dem der Wille zuſtrebt, ſondern nur den Weg, den er dahin einſchlägt. Belehrung kann die Wahl der Mittel ändern, nicht aber die der letzten allgemeinen Zwecke: dieſe ſetzt jeder Wille ſich, ſeiner urſprünglichen Natur gemäß. Man kann dem Egoiſten zeigen, wie er durch Aufgeben kleiner Vortheile größere erlangen wird, dem Boshaften, daß die Verurſachung fremder Leiden größere auf ihn ſelbſt bringen wird. Aber den Egoismus ſelbſt, die Bosheit ſelbſt wird man Keinem ausreden; ſo wenig als der Katze ihre Neigung zum Mauſen. Sogar die Güte des Charakters kann, durch Vermehrung der Einſicht, durch Belehrung über die Verhältniſſe des Lebens, alſo durch Aufhellung des

Kopfs, zu einer folgerechteren und vollkommneren Aeußerung ihres Weſens gebracht werden, z. B. mittelſt Nachweiſung der entfernteren Folgen, welche unſer Thun für Andre hat, wie etwan der Leiden, welche für ſie, mittelbar und erſt im Laufe der Zeit, aus dieſer oder jener Handlung, die wir für ſo ſchlimm nicht hielten, erwachſen, desgleichen durch Belehrung über die nachtheiligen Folgen mancher gutherzigen Handlung, z. B. der Verſchonung eines Verbrechers; beſonders auch über den Vorrang, welcher dem Neminem laede durchgängig vor dem Omnes juva zuſteht u. ſ. f. In dieſer Hinſicht giebt es allerdings eine moraliſche Bildung und eine beſſernde Ethik: aber darüber hinaus geht ſie nicht, und die Schranke iſt leicht abzuſehn. Der Kopf wird aufgehellt; das Herz bleibt ungebeſſert. Das Grundweſentliche, das Entſchiedene, im Moraliſchen, wie im Intellektuellen und wie im Phyſiſchen, iſt das Angeborene: die Kunſt kann überall nur nachhelfen. Jeder iſt, was er iſt, gleichſam „von Gottes Gnaden," jure divino, θείᾳ μοίρᾳ.

„Du biſt am Ende — was Du biſt.
„Setz' dir Perrücken auf von Millionen Locken,
„Setz' deinen Fuß auf ellenhohe Socken:
„Du bleibſt doch immer was Du biſt."

Aber ſchon lange höre ich den Leſer die Frage aufwerfen: wo bleibt Schuld und Verdienſt? — Zur Antwort hierauf verweiſe ich auf §. 10. Daſelbſt hat, was ſonſt hier vorzutragen wäre, ſchon ſeine Stelle gefunden, weil es in enger Verbindung mit Kants Lehre vom Zuſammenbeſtehn der Freiheit mit der Nothwendigkeit ſteht. Das dort Geſagte alſo bitte ich hier nochmals zu leſen. In Gemäßheit deſſelben iſt das Operari, beim Eintritt der Motive, durchweg nothwendig: daher kann die Freiheit, welche ſich allein durch die Verantwortlichkeit ankündigt, nur im Esse liegen. Die Vorwürfe des Gewiſſens betreffen zwar zunächſt und oſtenſibel das, was wir gethan haben, eigentlich und im Grunde aber das, was wir ſind, als worüber unſre Thaten allein vollgültiges Zeugniß ablegen, indem ſie zu unſerm Charakter ſich verhalten wie die

Symptome zur Krankheit. In dieſem Esse alſo, in dem was wir *ſind*, muß auch Schuld und Verdienſt liegen. Was wir an Andern entweder hochachten und lieben, oder verachten und haßen, iſt nicht ein Wandelbares und Veränderliches, ſondern ein Bleibendes, ein für alle Mal Beſtehendes: das was ſie *ſind*: und kommen wir etwan von ihnen zurück; ſo ſagen wir nicht, daß ſie ſich geändert, ſondern daß wir uns in ihnen geirrt haben. Eben ſo iſt der Gegenſtand unſerer Zufriedenheit und Unzufriedenheit mit uns ſelbſt das *was wir ſind*, unwiderruflich ſind und bleiben: dies erſtreckt ſich ſogar auf die intellektuellen, ja auf die phyſiognomiſchen Eigenſchaften. Wie ſollte alſo nicht in dem *was wir ſind*, Schuld und Verdienſt liegen? — Die immer vollſtändiger werdende Bekanntſchaft mit uns ſelbſt, das immer mehr ſich füllende *Protokoll der Thaten* iſt das *Gewiſſen*. Das Thema des Gewiſſens ſind zunächſt unſere Handlungen, und zwar ſind es diejenigen, in welchen wir dem Mitleid, das uns aufforderte, Andere wenigſtens nicht zu verletzen, ja ſogar ihnen Hülfe und Beiſtand zu leiſten, entweder kein Gehör gegeben haben, weil Egoismus oder gar Bosheit uns leitete, oder aber, mit Verleugnung dieſer beiden, jenem Rufe gefolgt ſind. Beide Fälle zeigen die Größe des *Unterſchiedes* an, den wir *zwiſchen uns und Andern* machen. Auf *dieſem Unterſchiede* beruhen zuletzt die Grade der Moralität oder Immoralität, d. h. der Gerechtigkeit und Menſchenliebe, wie auch ihres Gegentheils. Die immer reicher werdende Erinnerung der in dieſer Hinſicht bedeutſamen Handlungen vollendet mehr und mehr das Bild unſers Charakters, die wahre Bekanntſchaft mit uns ſelbſt. Aus dieſer aber erwächſt Zufriedenheit oder Unzufriedenheit mit uns, mit dem, was wir *ſind*, je nachdem Egoismus, Bosheit oder Mitleid vorgewaltet haben, d. h. je nachdem der Unterſchied, den wir zwiſchen unſrer Perſon und den übrigen gemacht haben, größer oder kleiner geweſen iſt. Nach demſelben Maaßſtabe beurtheilen wir ebenfalls die Andern, deren Charakter wir eben ſo empiriſch wie den eigenen, nur unvollkommner, kennen lernen:

hier tritt als Lob, Beifall, Hochachtung, oder Tadel, Unwille und Verachtung auf, was bei der Selbſtbeurtheilung ſich als Zufriedenheit oder Unzufriedenheit, die bis zur Gewiſſensangſt gehen kann, kund gab. Daß auch die Vorwürfe, welche wir Andern machen, nur zunächſt auf die Thaten, eigentlich aber auf den unveränderlichen Charakter derſelben gerichtet ſind, und Tugend oder Laſter als inhärirende, bleibende Eigenſchaften angeſehn werden, bezeugen manche ſehr häufig vorkommende Redensarten, z. B. „Jetzt ſehe ich, wie du biſt!" — „In dir habe ich mich geirrt." — Now I see what You are! — Voilà donc, comme tu es! — „So bin ich nicht"! — „Ich bin nicht der Mann, der fähig wäre, Sie zu hintergehn" u. dgl. m. ferner auch: les ames bien nées; εὐγενής, εὐγένεια, für tugendhaft, Tugend; generosioris animi amicus, u. ſ. w.

Durch Vernunft iſt das Gewiſſen bloß deshalb bedingt, weil nur vermöge ihrer eine deutliche und zuſammenhängende Rückerinnerung möglich iſt. Es liegt in der Natur der Sache, daß das Gewiſſen erſt hinterher ſpricht, weshalb es auch das richtende Gewiſſen heißt. Vorher ſprechen kann es nur im uneigentlichen Sinn, nämlich indirekt, indem die Reflexion aus der Erinnerung ähnlicher Fälle auf die künftige Mißbilligung einer erſt projektirten That ſchließt. — So weit geht die ethiſche Thatſache des Bewußtſeyns: ſie ſelbſt bleibt als metaphyſiſches Problem ſtehn, welches nicht unmittelbar zu unſrer Aufgabe gehört, jedoch im letzten Abſchnitt berührt werden wird. — Zu der Erkenntniß, daß das Gewiſſen nur die mittelſt der Thaten entſtehende Bekanntſchaft mit dem eigenen unveränderlichen Charakter iſt, ſtimmt es vollkommen, daß die in verſchiedenen Menſchen ſo höchſt verſchiedene Empfänglichkeit für die Motive des Eigennutzes, der Bosheit und des Mitleids, worauf der ganze moraliſche Werth des Menſchen beruht, nicht etwas aus einem Andern Erklärliches, noch durch Belehrung zu Erlangendes und daher in der Zeit Entſtehendes und Veränderliches, ja vom Zufall Abhängiges, ſondern angeboren, unveränderlich und nicht weiter erklärlich iſt. Demgemäß iſt der Lebenslauf ſelbſt, mit allem ſeinem vielgeſtalteten Treiben, nichts weiter als das äußere Zifferblatt jenes inneren, urſprünglichen Getriebes, oder der Spiegel, in welchem allein dem Intellekt eines Jeden die Beſchaffenheit ſeines eigenen Willens, der ſein Kern iſt, offenbar werden kann.

Wer ſich die Mühe giebt, das hier und im erwähnten §. 10. Geſagte recht zu durchdenken, wird in meiner Begründung der Ethik eine Konſequenz und abgerundete Ganzheit entdecken, welche allen andern abgeht, und andrerſeits eine Uebereinſtimmung mit den Thatſachen der Erfahrung, welche jene noch weniger haben. Denn nur die Wahrheit kann durchgängig mit ſich und mit der Natur übereinſtimmen: hingegen ſtreiten alle falſche Grundanſichten innerlich mit ſich ſelbſt und nach außen mit der Erfahrung, welche bei jedem Schritte ihren ſtillen Proteſt einlegt.

Daß jedoch beſonders die hier am Schluſſe dargelegten Wahrheiten vielen feſtgewurzelten Vorurtheilen und Irrthümern, namentlich einer gewiſſen gangbaren Kinderſchulen-Moral geradezu vor den Kopf ſtoßen, iſt mir gar wohl, jedoch ohne Reue und Bedauern, bewußt. Denn erſtlich ſpreche ich hier nicht zu Kindern, noch zum Volke, ſondern zu einer erleuchteten Akademie, deren rein theoretiſche Frage auf die letzten Grundwahrheiten der Ethik gerichtet iſt, und die auf eine höchſt ernſthafte Frage auch eine ernſte Antwort erwartet: und zweitens halte ich dafür, daß es weder privilegirte, noch nützliche, noch ſelbſt unſchädliche Irrthümer geben kann, ſondern jeder Irrthum unendlich mehr Schaden als Nutzen ſtiftet. — Wollte man hingegen beſtehende Vorurtheile zum Maaßſtabe der Wahrheit oder zum Gränzſtein machen, den ihre Darlegung nicht überſchreiten darf, ſo würde es redlicher ſeyn, philoſophiſche Fakultäten und Akademien ganz eingehn zu laſſen: denn was nicht iſt, ſoll auch nicht ſcheinen.

IV.

Zur metaphyſiſchen Auslegung des ethiſchen Urphänomens.

§. 21.

Verſtändigung über dieſe Zugabe.

Im Bisherigen habe ich die moraliſche Triebfeder als Thatſache nachgewieſen und habe gezeigt, wie aus ihr allein uneigennützige Gerechtigkeit und ächte Menſchenliebe hervorgehen können, auf welchen zwei Kardinaltugenden alle übrigen beruhen. Zur Begründung der Ethik iſt dies hinreichend, inſofern dieſe nothwendig auf irgend etwas thatſächlich und nachweisbar Vorhandenes, ſei es nun in der Außenwelt oder im Bewußtſeyn gegeben, geſtützt werden muß; wenn man nicht etwan, wie manche meiner Vorgänger, bloß einen abſtrakten Satz beliebig annehmen und aus ihm die ethiſchen Vorſchriften ableiten, oder, wie Kant, mit einem bloßen Begriff, dem des Geſetzes, eben ſo verfahren will. Der von der Königl. Societät geſtellten Aufgabe ſcheint mir hiedurch genügt zu ſeyn, da ſolche auf das Fundament der Ethik gerichtet iſt und nicht noch eine Metaphyſik dazu verlangt, um wieder jenes zu begründen. Inzwiſchen ſehe ich ſehr wohl, daß der menſchliche Geiſt hiebei die letzte Befriedigung und Beruhigung noch nicht findet. Wie am Ende jeder Forſchung und jeder Realwiſſenſchaft, ſo ſteht er auch hier vor einem Urphänomen, welches zwar Alles unter ihm Begriffene und aus ihm Folgende erklärt, ſelbſt aber unerklärt bleibt und als ein Räthſel vorliegt. Auch hier alſo ſtellt ſich die Forderung einer Metaphyſik ein, d. h. einer letzten Erklärung der Urphänomene als ſolcher und, wenn in ihrer Geſammtheit genommen, der Welt. Dieſe Forderung erhebt auch hier die Frage, warum das Vorhandene und Verſtandene ſich ſo und nicht anders verhalte und wie aus dem Weſen an ſich der Dinge der dargelegte Charakter der Erſcheinung hervorgehe. Ja, bei der Ethik iſt das Bedürfniß einer metaphyſiſchen Grundlage um ſo dringender, als die philoſophiſchen wie die religiöſen Syſteme darüber einig ſind, daß die ethiſche Bedeutſamkeit der Handlungen zugleich eine metaphyſiſche, d. h. über die bloße Erſcheinung der Dinge und ſomit auch über alle Möglichkeit der Erfahrung hinausreichende, demnach mit dem ganzen Daſeyn der Welt und dem Looſe des Menſchen in engſter Beziehung ſtehende ſeyn müſſe; indem die letzte Spitze, in welche die Bedeutung des Daſeyns überhaupt auslaufe, zuverläſſig das Ethiſche ſei. Dies Letztere bewährt ſich auch durch die unleugbare Thatſache, daß, bei Annäherung des Todes, der Gedankengang eines jeden Menſchen, gleichviel ob dieſer religiöſen Dogmen angehängt habe oder nicht, eine *moraliſche* Richtung nimmt und er die Rechnung über ſeinen vollbrachten Lebenslauf durchaus in *moraliſcher* Rückſicht abzuſchließen bemüht iſt. Demgemäß ſehn wir, um an ein hiſtoriſches Beiſpiel zu erinnern, den *Perikles*, auf dem Sterbebette, von allen ſeinen Großthaten nichts hören wollen, ſondern nur davon, daß er nie einen Bürger in Trauer verſetzt hatte (Plut. in Pericl.). Und, um einen ſehr heterogenen Fall daneben zu ſtellen, ich erinnere mich, aus dem Berichte der Ausſagen vor einer Engliſchen Jury, daß ein roher, fünfzehnjähriger Negerjunge, auf einem Schiffe, im Begriff an einer ſo eben in einer Schlägerei erhaltenen Verletzung zu ſterben, eilig alle Kameraden herbeiholen ließ, um ſie zu fragen, ob er jemals einen von ihnen gekränkt oder beleidigt hätte, und bei der Verneinung große Beruhigung fand. Durchgängig lehrt die Erfahrung, daß Sterbende ſich vor dem Scheiden mit Jedem zu verſöhnen wünſchen. Dieſe Thatſachen ſind allgemein und treten ohne Unterſchied der Religion ein. Wegen dieſer unleugbaren ethiſch-metaphyſiſchen Tendenz des Lebens könnte auch, ohne eine in dieſem Sinn gegebene Auslegung deſſelben, keine Religion in der Welt Fuß faſſen: denn mittelſt ihrer ethiſchen Seite hat jede ihren Anhaltspunkt in den Gemüthern. Jede Religion legt ihr Dogma der jedem Menſchen fühlbaren, aber deshalb noch nicht verſtändlichen, moraliſchen Triebfeder zum Grunde und verknüpft es ſo eng mit derſelben, daß beide als unzertrennlich erſcheinen: † ja, die Prieſter ſind bemüht, Unglauben und Immoralität für Eins und Daſſelbe auszugeben. † Hierauf beruht es, daß dem Gläubigen der Ungläubige für identiſch mit dem moraliſch Schlechten gilt, wie wir ſchon daran ſehn, daß Ausdrücke, wie Gottlos, Atheiſtiſch, Unchriſtlich, Ketzer u. dgl. als ſynonym mit moraliſch Schlecht gebraucht werden. Den Religionen iſt die Sache dadurch leicht gemacht, daß ſie, vom Glauben ausgehend, dieſen für ihr Dogma ſchlechthin, ja unter Drohungen fordern dürfen. Aber die philoſophiſchen Syſteme haben hier nicht ſo leichtes Spiel: daher man bei Unterſuchung aller Syſteme finden wird, daß es, wie mit der Begründung der Ethik, ſo auch mit dem Anknüpfungspunkte derſelben an die gegebene Metaphyſik überall äußerſt ſchlecht beſtellt iſt. Und doch iſt die Forderung, daß die Ethik ſich auf die Metaphyſik ſtütze, unabweisbar, wie ich dies ſchon in der Einleitung durch Wolfs und Kants Autorität bekräftigt habe.

Nun aber iſt das Problem der Metaphyſik ſo ſehr das ſchwerſte aller den menſchlichen Geiſt beſchäftigenden Probleme, daß es von vielen Denkern für ſchlechthin unauflösbar gehalten wird. Für mich kommt, in gegenwärtigem Fall, noch der ganz beſondere Nachtheil hinzu, den die Form einer abgeriſſenen Monographie herbeiführt, daß ich nämlich nicht von einem beſtimmten metaphyſiſchen Syſteme, zu welchem ich mich etwan bekenne, ausgehn darf; weil ich es entweder darzulegen, welches viel zu weitläuftig, oder als gegeben und gewiß anzunehmen hätte, welches höchſt mißlich ſeyn würde. Hieraus wieder folgt, daß ich hier ſo wenig als im Vorhergehenden die ſynthetiſche, ſondern nur die analytiſche Methode anwenden darf, d. h. nicht vom Grunde auf die Folgen, ſondern von den

Folgen auf den Grund zu gehn habe. Dieſe harte Nothwendigkeit aber, vorausſetzungslos zu verfahren und von keinem andern als dem Allen gemeinſamen Standpunkt auszugehn, hat mir ſchon die Darlegung des Fundaments der Ethik ſo ſehr erſchwert, daß ich jetzt auf dieſelbe zurückſehe, wie auf ein zu Stande gebrachtes ſchweres Kunſtſtück, dem analog, wo Einer aus freier Hand gemacht hat, was ſonſt überall nur auf einer feſten Unterlage ausgeführt wird. Vollends aber jetzt, wo die Frage nach der metaphyſiſchen Auslegung der ethiſchen Grundlage angeregt iſt, wird die Schwierigkeit des vorausſetzungsloſen Verfahrens ſo überwiegend, daß ich nur den Ausweg ſehe, es bei ganz allgemeinen Umriſſen bewenden zu laſſen, mehr Andeutungen als Ausführungen zu geben, den Weg, der hier zum Ziele führt, zu zeigen, aber nicht ihn bis ans Ende zu verfolgen und überhaupt nur einen ſehr geringen Theil von dem zu ſagen, was ich unter andern Umſtänden hier vorzubringen hätte. Bei dieſem Verfahren aber berufe ich mich, neben den eben dargelegten Gründen, darauf, daß die eigentliche Aufgabe in den vorhergehenden Abſchnitten gelöſt iſt, folglich was ich hier noch darüber leiſte ein opus supererogationis, eine beliebig zu gebende und beliebig zu nehmende Zugabe iſt.

§. 22.

Metaphyſiſche Grundlage.

Den feſten Boden der Erfahrung, welcher bis hieher alle unſre Schritte getragen hat, ſollen wir alſo jetzt verlaſſen, um in dem, wohin keine Erfahrung auch nur möglicherweiſe reichen kann, die letzte theoretiſche Befriedigung zu ſuchen, glücklich, wenn uns auch nur ein Fingerzeig, ein flüchtiger Durchblick zu Theil wird, bei welchem wir uns einigermaaßen beruhigen können. Hingegen was uns nicht verlaſſen ſoll, iſt die bisherige Redlichkeit des Verfahrens: wir werden nicht, nach der Weiſe der ſogenannten Nach-Kantiſchen Philoſophie, uns in

Träumereien gefallen, Mährchen auftiſchen, durch Worte zu imponiren und dem Leſer Sand in die Augen zu ſtreuen ſuchen: ſondern ein Weniges, redlich dargeboten, iſt unſere Verheißung.

Das, was bis hieher Erklärungsgrund war, wird jetzt ſelbſt unſer Problem, nämlich jenes jedem Menſchen angeborene und unvertilgbare, natürliche Mitleid, welches ſich uns als die alleinige Quelle *nicht-egoiſtiſcher Handlungen* ergeben hat: dieſen aber ausſchließlich kommt moraliſcher Werth zu. Die Weiſe vieler modernen Philoſophen, welche die Begriffe *Gut* und *Böſe* als *einfache*, d. h. keiner Erklärung bedürftige noch fähige Begriffe behandeln und dann meiſtens ſehr geheimnißvoll von einer „*Idee des Guten*" reden, aus welcher ſie die Stütze ihrer Ethik, oder wenigſtens einen Deckmantel ihrer Dürftigkeit machen, *) nöthigt mich, hier die Erklärung einzuſchalten, daß dieſe Begriffe nichts weniger als einfach, geſchweige a priori gegeben, ſondern Ausdrücke einer Relation und aus der alltäglichſten Erfahrung geſchöpft ſind. Alles, was den Beſtrebungen irgend eines individuellen Willens gemäß iſt, heißt, in Beziehung auf dieſen, *gut*: — gutes Eſſen, gute Wege, gute Vorbedeutung; — das Gegentheil *ſchlecht*, an belebten Weſen *böſe*. Ein Menſch, der, vermöge ſeines Charakters, den Beſtrebungen Andrer nicht gern hinderlich, vielmehr, ſo weit er füglich kann, günſtig und förderlich iſt, der alſo Andre nicht verletzt, vielmehr ihnen, wo er kann, Hülfe und Beiſtand leiſtet, wird von ihnen, in eben derſelben Rückſicht, *ein guter Menſch* genannt, mithin der Begriff *Gut*, von demſelben relativen, empiriſchen und im paſſiven Subjekt gelegenen Geſichtspunkte aus, auf ihn angewandt. Unterſuchen wir nun

---

*) „Der Begriff *des Guten*, in ſeiner Reinheit, iſt ein *Urbegriff*, „eine *abſolute Idee*, deren Inhalt ſich im Unendlichen verliert."

Bouterweck. Praktiſche Aphorismen, S. 54.

Man ſieht, er möchte aus dem ſchlichten, ja trivialen Begriff *Gut* am liebſten einen Διϊπετης machen, um ihn als Götzen im Tempel aufſtellen zu können.

aber den Charakter eines ſolchen Menſchen nicht bloß in Hinſicht auf Andre, ſondern an ſich ſelbſt; ſo wiſſen wir aus dem Vorhergehenden, daß eine ganz unmittelbare Theilnahme am Wohl und Wehe Anderer, als deren Quelle wir das Mitleid erkannt haben, es iſt, aus welcher die Tugenden der Gerechtigkeit und Menſchenliebe in ihm hervorgehn. Gehn wir aber auf das Weſentliche eines ſolchen Charakters zurück; ſo finden wir es unleugbar darin, daß er weniger als die Uebrigen einen Unterſchied zwiſchen ſich und Andern macht. Dieſer Unterſchied iſt in den Augen des boshaften Charakters ſo groß, daß ihm fremdes Leiden unmittelbar Genuß iſt, den er deshalb, ohne weitern eigenen Vortheil, ja ſelbſt dieſem entgegen, ſucht. Derſelbe Unterſchied iſt in den Augen des Egoiſten noch groß genug, damit er, um einen kleinen Vortheil für ſich zu erlangen, großen Schaden Anderer als Mittel gebrauche. Dieſen Beiden iſt alſo zwiſchen dem Ich, welches ſich auf ihre eigene Perſon beſchränkt, und dem Nicht-Ich, welches die übrige Welt begreift, eine weite Kluft, ein mächtiger Unterſchied: pereat mundus, dum ego salvus sim, iſt ihre Maxime. Dem guten Menſchen hingegen iſt dieſer Unterſchied keineswegs ſo groß, ja, in den Handlungen des Edelmuths erſcheint er als aufgehoben, indem hier das fremde Wohl auf Koſten des eigenen befördert, alſo das fremde Ich dem eigenen gleichgeſetzt wird: und wo viele Andre zu retten ſind, wird das eigene Ich ihnen gänzlich zum Opfer gebracht, indem der Einzelne für Viele ſein Leben hingiebt.

Es frägt ſich jetzt, ob die letztere Auffaſſung des Verhältniſſes zwiſchen dem eigenen und dem fremden Ich, welche den Handlungen des guten Charakters zum Grunde liegt, eine irrige ſei und auf einer Täuſchung beruhe? oder ob dies vielmehr der Fall der entgegengeſetzten Auffaſſung ſei, auf welcher der Egoismus und die Bosheit fußt? —

Dieſe dem Egoismus zum Grunde liegende Auffaſſung iſt, empiriſch, ſtreng gerechtfertigt. Der Unterſchied zwiſchen der eigenen und der fremden Perſon erſcheint erfahrungsmäßig als ein abſoluter. Die Verſchiedenheit des Raumes, welche mich von dem Andern trennt, trennt mich auch von ſeinem Wohl und Wehe. — Hiegegen wäre jedoch zunächſt zu bemerken, daß die Erkenntniß, die wir vom eigenen Selbſt haben, keineswegs eine erſchöpfende und bis auf den letzten Grund klare iſt. Durch die Anſchauung, welche das Gehirn auf Data der Sinne vollzieht, alſo mittelbar, erkennen wir den eigenen Leib als ein Objekt im Raum, und durch den innern Sinn die fortlaufende Reihe unſrer Beſtrebungen und Willensakte, die auf Anlaß äußerer Motive entſtehn, endlich auch die mannichfaltigen, ſchwächeren oder ſtärkeren Bewegungen des eigenen Willens, auf welche alle inneren Gefühle ſich zurückführen laſſen. Das iſt Alles: denn das Erkennen wird nicht ſelbſt wieder erkannt. Hingegen das eigentliche Subſtrat dieſer ganzen Erſcheinung, unſer inneres *Weſen an ſich*, das Wollende und Erkennende ſelbſt, iſt uns nicht zugänglich: wir ſehn bloß nach Außen, innen iſt es finſter. Demnach iſt die Kenntniß, welche wir von uns ſelbſt haben, keineswegs eine vollſtändige und erſchöpfende, vielmehr ſehr oberflächlich, und dem größern, ja hauptſächlichen Theil nach ſind wir uns ſelber unbekannt und ein Räthſel: oder, wie *Kant* ſagt: das Ich erkennt ſich nur als Erſcheinung, nicht nach dem, was es an ſich ſeyn mag. Jenem andern Theile nach, der in unſere Erkenntniß fällt, iſt zwar Jeder vom Andern gänzlich verſchieden: aber hieraus folgt noch nicht, daß es ſich eben ſo verhalte hinſichtlich des großen und weſentlichen Theiles, der Jedem verdeckt und unbekannt bleibt. Für dieſen iſt alſo wenigſtens eine Möglichkeit übrig, daß er in Allen Eines und identiſch ſei.

Worauf beruht alle Vielheit und numeriſche Verſchiedenheit der Weſen? — Auf Raum und Zeit: durch dieſe allein iſt ſie möglich, indem das Viele ſich nur entweder als Nebeneinander oder als Nacheinander denken und vorſtellen läßt. Weil nun das gleichartige Viele die *Individuen* ſind; ſo nenne ich Raum und Zeit, in der Hinſicht, daß ſie die *Vielheit* möglich machen, das **Principium individuationis**, unbekümmert, ob dies genau der Sinn ſei, in welchem die Scholaſtiker dieſen Ausdruck nahmen.

Wenn an den Aufſchlüſſen, welche Kants bewundrungswürdiger Tiefſinn der Welt gegeben hat, irgend etwas unbezweifelt wahr iſt, ſo iſt es die transſcendentale Aeſthetik, alſo die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit. Sie iſt ſo klar begründet, daß kein irgend ſcheinbarer Einwand dagegen hat aufgetrieben werden können. Sie iſt Kants Triumph und gehört zu den höchſt wenigen metaphyſiſchen Lehren, die man als wirklich bewieſen und als eigentliche Eroberungen im Felde der Metaphyſik anſehn kann. Nach ihr alſo ſind Raum und Zeit die Formen unſeres eigenen Anſchauungs-Vermögens, gehören dieſem, nicht den dadurch erkannten Dingen an, können alſo nimmermehr eine Beſtimmung der Dinge an ſich ſelbſt ſeyn, ſondern kommen nur der Erſcheinung derſelben zu, wie ſolche in unſerm, an phyſiologiſche Bedingungen gebundenen Bewußſeyn der Außenwelt allein möglich iſt. Iſt aber dem Dinge an ſich, d. h. dem wahren Weſen der Welt, Zeit und Raum fremd; ſo iſt es nothwendig auch die Vielheit: folglich kann daſſelbe in den zahlloſen Erſcheinungen dieſer Sinnenwelt doch nur Eines ſeyn und nur das Eine und identiſche Weſen ſich in dieſen allen manifeſtiren. Und umgekehrt, was ſich als ein Vieles, mithin in Zeit und Raum darſtellt, kann nicht Ding an ſich, ſondern nur Erſcheinung ſeyn. Dieſe aber iſt, als ſolche, bloß für unſer durch vielerlei Bedingungen beſchränktes, ja auf einer organiſchen Funktion beruhendes Bewußtſeyn vorhanden, nicht außer demſelben.

Dieſe Lehre, daß alle Vielheit nur ſcheinbar ſei, daß in allen Individuen dieſer Welt, in ſo unendlicher Zahl ſie auch, nach und nebeneinander, ſich darſtellen, doch nur Eines und daſſelbe, in ihnen allen gegenwärtige und identiſche, wahrhaft ſeiende Weſen ſich manifeſtire, dieſe Lehre iſt freilich lange vor Kant, ja man möchte ſagen von jeher dageweſen. Denn zuvörderſt iſt ſie die Haupt- und Grundlehre des älteſten Buches der Welt, der heiligen Vedas, deren dogmatiſcher Theil uns in den Upaniſchaden vorliegt. *) Daſelbſt finden wir faſt auf jeder Seite jene große Lehre: ſie wird unermüdlich, in zahlloſen Wendungen wiederholt und durch mannichfaltige Bilder und Gleichniſſe erläutert. Daß ſie gleichfalls der Weisheit des Pythagoras zum Grunde lag, iſt, ſelbſt nach den kärglichen Nachrichten, die von ſeiner Philoſophie zu uns gelangt ſind, durchaus nicht zu bezweifeln. Daß in ihr allein faſt die ganze Philoſophie der Eleatiſchen Schule enthalten war, iſt allbekannt. Später waren von ihr die Neu-Platoniker durchdrungen, indem ſie lehrten δια την ἑνοτητα ἁπαντων πασας ψυχας μιαν ἑιναι. Im 9. Jahrhundert ſehn wir ſie in Europa unerwartet auftreten durch Skotus Erigena, der, von ihr begeiſtert, ſich bemüht, ſie in die Formen und Ausdrücke der Chriſtlichen Religion zu kleiden. Unter den Mohammedanern finden wir ſie als begeiſterte Myſtik der Sufis wieder. Aber im Occident mußte Jordanus Brunus es mit einem ſchmählichen und quaalvollen Tode büßen, daß er dem Drange, jene Wahrheit auszuſprechen, nicht hatte widerſtehen können. Dennoch ſehen wir auch die chriſtlichen Myſtiker, wider Willen und Abſicht, ſich in ſie verſtricken, wann und wo ſie auftreten. Spinozas Name iſt mit ihr identificirt. In un-

---

*) Die Aechtheit des Oupnekhat war auf den Grund einiger, von Mohammedaniſchen Abſchreibern beigefügten und in den Text gerathenen Randgloſſen angefochten worden. Allein ſie wird vollkommen vindicirt von dem Sanſkrit-Gelehrten F. H. H. Windiſchmann (dem Sohn) in ſeinem Sancara, sive de theologumenis Vedanticorum 1833 p. XIX., ebenfalls von Bochinger, de la vie contemplative chèz les Indous, 1831 p. 12. — Sogar der des Sanſkrits unkundige Leſer kann ſich, durch Vergleichung der neuern Ueberſetzungen einzelner Uraniſchaden, von Rammohun Roy, Poley und ſelbſt der von Colebrooke, deutlich überzeugen, daß der von Anquetil ſtreng wörtlich ins Lateiniſche übertragenen Perſiſchen Ueberſetzung des Märtyrers dieſer Lehre, Sultans Daraſchakob, ein genaues und vollkommenes Wortverſtändniß zum Grunde gelegen, hingegen jene Anderen ſich großentheils mit Tappen und Errathen geholfen haben, daher ſie ganz gewiß viel ungenauer ſind.

ſern Tagen endlich, nachdem Kant den alten Dogmatismus vernichtet hatte und die Welt erſchrocken vor den rauchenden Trümmern ſtand, wurde jene Erkenntniß wieder auferweckt durch die eklektiſche Philoſophie Schellings, der, die Lehren des Plotinos, Spinozas, Kants und Jakob Böhms mit den Ergebniſſen der neuen Naturwiſſenſchaft amalgamirend, ſchleunig ein Ganzes zuſammenſetzte, dem dringenden Bedürfniß ſeiner Zeitgenoſſen einſtweilen zu genügen, und es dann mit Variationen abſpielte; in Folge wovon jene Erkenntniß unter den Gelehrten Deutſchlands zu durchgängiger Geltung gelangt, ja, ſelbſt unter den bloß Gebildeten faſt allgemein verbreitet iſt. *) Eine Ausnahme machen allein die heutigen Univerſitätsphiloſophen, als welche die Aufgabe haben, dem ſogenannten Pantheismus entgegen zu arbeiten, wodurch in große Noth und Verlegenheit verſetzt, ſie in ihrer Herzensangſt bald zu den kläglichſten Sophismen, bald zu den bombaſtiſchſten Phraſen greifen, um daraus irgend einen anſtändigen Maskenanzug zuſammenzuflicken, eine beliebte und oktroyirte Rockenphiloſophie darin zu kleiden. Kurzum, das Ἐν κὰι παν war zu allen Zeiten der Spott der Thoren und die endloſe Meditation der Weiſen. Jedoch läßt der ſtrenge Beweis deſſelben ſich allein aus Kants Lehre, wie oben geſchehn, führen; obwohl Kant ſelbſt dies nicht gethan hat, ſondern, nach Weiſe kluger Redner, nur die Prämiſſen gab, den Zuhörern die Freude der Konkluſion überlaſſend.

Gehört demnach Vielheit und Geſchiedenheit allein der bloßen Erſcheinung an, und iſt es Ein und daſſelbe Weſen, welches in allem Lebenden ſich darſtellt; ſo iſt diejenige Auffaſſung, welche den Unterſchied zwiſchen Ich und Nicht-Ich aufhebt, nicht die irrige: vielmehr muß die ihr entgegengeſetzte

---

*) On peut assez longtems, chez notre espèce,
Fermer la porte à la raison.
Mais, dès qu'elle entre avec adresse,
Elle reste dans la maison,
Et bientôt elle en est maîtresse.
Volt:

dies ſeyn. Auch finden wir dieſe letztere von den Hindus mit dem Namen Maja, d. h. Schein, Täuſchung, Gaukelbild, bezeichnet. Jene erſtere Anſicht iſt es, welche wir als dem Phänomen des Mitleids zum Grunde liegend, ja dieſes als den realen Ausdruck derſelben gefunden haben. Sie wäre demnach die metaphyſiſche Baſis der Ethik und beſtände darin, daß das eine Individuum im andern unmittelbar ſich ſelbſt, ſein eigenes wahres Weſen wiedererkenne. Demnach träfe die praktiſche Weisheit, das Rechtthun und Wohlthun, im Reſultat genau zuſammen mit der tiefſten Lehre der am weiteſten gelangten theoretiſchen Weisheit: und der praktiſche Philoſoph, d. h. der Gerechte, der Wohlthätige, der Edelmüthige, ſpräche durch die That nur dieſelbe Erkenntniß aus, welche das Ergebniß des größten Tiefſinns und der mühſeligſten Forſchung des theoretiſchen Philoſophen iſt. Indeſſen ſteht die moraliſche Trefflichkeit höher denn alle theoretiſche Weisheit, als welche immer nur Stückwerk iſt und auf dem langſamen Wege der Schlüſſe zu dem Ziele gelangt, welches jene mit Einem Schlage erreicht: und der moraliſch Edle, wenn ihm auch noch ſo ſehr die intellektuelle Trefflichkeit abgeht, legt durch ſein Handeln die tiefſte Erkenntniß, die höchſte Weisheit an den Tag und beſchämt den Genialſten und Gelehrteſten, wenn dieſer durch ſein Thun verräth, daß jene große Wahrheit ihm doch im Herzen fremd geblieben iſt.

„Die Individuation iſt real, das Principium individuationis und die auf demſelben beruhende Verſchiedenheit der „Individuen iſt die Ordnung der Dinge an ſich. Jedes Individuum iſt ein von allen andern von Grund aus verſchiedenes „Weſen. Im eigenen Selbſt allein habe ich mein wahres „Seyn, alles Andere hingegen iſt Nicht-Ich und mir fremd." — Dies iſt die Erkenntniß, für deren Wahrheit Fleiſch und Bein Zeugniß ablegen, die allem Egoismus zum Grunde liegt und deren realer Ausdruck jede liebloſe, ungerechte, oder boshafte Handlung iſt. —

„Die Individuation iſt bloße Erſcheinung, entſtehend mittelſt

„Raum und Zeit, welche nichts weiter als die durch mein „cerebrales Erkenntnißvermögen bedingten Formen aller ſeiner „Objekte ſind: daher auch die Vielheit und Verſchiedenheit der „Individuen bloße Erſcheinung, d. h. nur in meiner Vorſtellung vorhanden iſt. Mein wahres, inneres Weſen iſt „in jedem Lebenden ſo unmittelbar vorhanden, wie es in mei„nem Selbſtbewußtſeyn ſich nur mir ſelber kund giebt.“ — Dieſe Erkenntniß, für welche im Sanskrit die Formel tat-twam asi, d. h. „dies biſt Du,“ der ſtehende Ausdruck iſt, iſt es, die als Mitleid hervorbricht, auf welcher daher alle ächte, d. h. uneigennützige Tugend beruht und deren realer Ausdruck jede gute That iſt. Dieſe Erkenntniß iſt es im letzten Grunde, an welche jede Appellation an Milde, an Menſchenliebe, an Gnade für Recht ſich richtet: denn eine ſolche iſt eine Erinnerung an die Rückſicht, in welcher wir Alle Eins und daſſelbe Weſen ſind. Hingegen beruft Egoismus, Neid, Haß, Verfolgung, Härte, Rache, Schadenfreude, Grauſamkeit ſich auf jene erſtere Erkenntniß und beruhigt ſich bei ihr. Die Rührung und Wonne, welche wir beim Anhören, noch mehr beim Anblick, am meiſten beim eigenen Vollbringen einer edlen Handlung empfinden, beruht im tiefſten Grunde darauf, daß ſie uns die Gewißheit giebt, daß jenſeit aller Vielheit und Verſchiedenheit der Individuen, die das Principium individuationis uns vorhält, eine Einheit derſelben liege, welche wahrhaft vorhanden, ja uns zugänglich iſt, da ſie ja eben faktiſch hervortrat.

Je nachdem die eine oder die andere Erkenntnißweiſe feſtgehalten wird, tritt, zwiſchen Weſen und Weſen, die φιλια oder der νεῖκος des Empedokles hervor. Aber wer, vom νεικος beſeelt, feindlich eindränge auf ſeinen verhaßteſten Widerſacher und bis in das Tiefinnerſte deſſelben gelangte; der würde in dieſem, zu ſeiner Ueberraſchung, ſich ſelbſt entdecken.

Das Vorwalten der einen oder der andern jener beiden Erkenntnißweiſen zeigt ſich nicht bloß in den einzelnen Handlungen, ſondern in der ganzen Art des Bewußtſeyns und der Stimmung, welche daher beim guten Charakter eine von der des ſchlechten ſo weſentlich verſchiedene iſt. Dieſer empfindet überall eine ſtarke Scheidewand zwiſchen ſich und allem Außer ihm. Die Welt iſt ihm ein abſolutes Nicht-Ich und ſein Verhältniß zu ihr ein urſprünglich feindliches: dadurch wird der Grundton ſeiner Stimmung Gehäſſigkeit, Argwohn, Neid, Schadenfreude. — Der gute Charakter hingegen lebt in einer ſeinem Weſen homogenen Außenwelt: die Andern ſind ihm kein Nicht-Ich, ſondern „Ich noch ein Mal.“ Daher iſt ſein urſprüngliches Verhältniß zu Jedem ein befreundetes: er fühlt ſich allen Weſen im Innern verwandt, nimmt unmittelbar Theil an ihrem Wohl und Wehe, und ſetzt mit Zuverſicht dieſelbe Theilnahme bei ihnen voraus. Hieraus erwächſt der tiefe Friede ſeines Innern und jene getroſte, beruhigte, zufriedene Stimmung, vermöge welcher in ſeiner Nähe Jedem wohl wird. — Der böſe Charakter vertraut in der Noth nicht auf den Beiſtand Anderer: ruft er ihn an; ſo geſchieht es ohne Zuverſicht: erlangt er ihn; ſo empfängt er ihn ohne wahre Dankbarkeit: weil er ihn kaum anders, denn als Wirkung der Thorheit Anderer begreifen kann. Denn ſein eigenes im fremden Weſen wieder zu erkennen, iſt er ſelbſt dann noch unfähig, nachdem es von dort aus ſich durch unzweideutige Zeichen kund gegeben hat. Hierauf beruht eigentlich das Empörende alles Undanks. Dieſe moraliſche Iſolation, in der er ſich weſentlich und unausweichbar befindet, läßt ihn auch leicht in Verzweiflung gerathen. — Der gute Charakter wird mit eben ſo vieler Zuverſicht den Beiſtand Anderer anrufen, als er ſich der Bereitwilligkeit bewußt iſt, ihnen den ſeinigen zu leiſten. Denn, wie geſagt, dem Einen iſt die Menſchenwelt Nicht-Ich, dem Andern „Ich noch ein Mal.“ — Der Großmüthige, welcher dem Feinde verzeiht und das Böſe mit Gutem erwiedert, iſt erhaben und erhält das höchſte Lob, weil er ſein ſelbſteigenes Weſen auch da noch erkannte, wo es ſich entſchieden verleugnete.

Jede ganz lautere Wohlthat, jede völlig und wahrhaft uneigennützige Hülfe, welche, als ſolche, ausſchließlich die Noth des Anderen zum Motiv hat, iſt, wenn wir bis auf den letzten

Grund forſchen, eigentlich eine myſteriöſe Handlung, eine praktiſche Myſtik, ſofern ſie zuletzt aus derſelben Erkenntniß, die das Weſen aller eigentlichen Myſtik ausmacht, entſpringt und auf keine andere Weiſe mit Wahrheit erklärbar iſt. † Denn daß Einer auch nur ein Almoſen gebe, ohne dabei auf die entfernteſte Weiſe etwas Anderes zu bezwecken, als daß der Mangel, welcher den Andern drückt, gemindert werde, iſt nur möglich, ſofern er erkennt, daß er ſelbſt es iſt, was ihm jetzt unter jener traurigen Geſtalt erſcheint, alſo daß er ſein eigenes Weſen an ſich in der fremden Erſcheinung wiedererkenne. † Daher habe ich, in der vorigen Abtheilung, das Mitleid das große Myſterium der Ethik genannt.

Der, dem alle Andern ſtets Nicht-Ich waren, ja, der im Grunde allein ſeine eigene Perſon für wahrhaft real hielt, die Anderen hingegen eigentlich nur als Phantome anſah, denen er bloß eine relative Exiſtenz, ſofern ſie Mittel zu ſeinen Zwecken ſeyn oder dieſen entgegenſtehn konnten, zuerkannte, ſo daß ein unermeßlicher Unterſchied, eine tiefe Kluft zwiſchen ſeiner Perſon und allem jenem Nicht-Ich blieb, der alſo ausſchließlich in dieſer eigenen Perſon exiſtirte, dieſer ſieht, im Tode, mit ſeinem Selbſt auch alle Realität und die ganze Welt untergehn. Hingegen der, welcher in allen Andern, ja in Allem, was Leben hat, ſein eigenes Weſen, ſich ſelbſt erblickte, deſſen Daſeyn daher mit dem Daſeyn alles Lebenden zuſammenfloß, der verliert durch den Tod nur einen kleinen Theil ſeines Daſeyns: er beſteht fort in allen Anderen, in welchen er ja ſein Weſen und ſein Selbſt ſtets erkannt und geliebt hat. Hierauf mag, zwar nicht ganz, aber doch zum großen Theil, die Verſchiedenheit beruhen zwiſchen der Art, wie beſonders gute und überwiegend böſe Menſchen die Todesſtunde entgegennehmen. —

In allen Jahrhunderten hat die arme Wahrheit darüber erröthen müſſen, daß ſie paradox war: und es iſt doch nicht ihre Schuld. Sie kann nicht die Geſtalt des thronenden allgemeinen Irrthums annehmen. Da ſieht ſie ſeufzend auf zu ihrem Schutzgott, der Zeit, welcher ihr Sieg und Ruhm zuwinkt, aber deſſen Flügelſchläge ſo groß und langſam ſind, daß das Individuum darüber hinſtirbt. So bin denn auch ich mir des Paradoxen, welches dieſe metaphyſiſche Auslegung des ethiſchen Urphänomens für die an ganz anderartige Begründungen der Ethik gewöhnten occidentaliſch Gebildeten haben muß, ſehr wohl bewußt, kann jedoch nicht der Wahrheit Gewalt anthun. Vielmehr iſt Alles, was ich, aus dieſer Rückſicht, über mich vermag, daß ich durch eine Anführung belege, wie jene Metaphyſik der Ethik ſchon vor Jahrtauſenden die Grundanſicht der Indiſchen Weisheit war, auf welche ich zurückdeute, wie Kopernikus auf das von Ariſtoteles und Ptolemäos verdrängte Weltſyſtem der Pythagoreer. Im Bhagavad-Gita, Lectio 13; 27, 28. heißt es, nach A. W. v. Schlegels Ueberſetzung: Eundem in omnibus animantibus consistentem summum dominum, istis pereuntibus haud pereuntem qui cernit, is vere cernit. — Eundem vero cernens ubique praesentem dominum, non violat semet ipsum sua ipsius culpa: exinde pergit ad summum iter.

Bei dieſen Andeutungen zur Metaphyſik der Ethik muß ich es bewenden laſſen, obwohl noch ein bedeutender Schritt in derſelben zu thun übrig bleibt. Allein dieſer ſetzt voraus, daß man auch in der Ethik ſelbſt einen Schritt weiter gegangen wäre, welches ich nicht thun durfte, weil in Europa der Ethik ihr höchſtes Ziel in der Rechts- und Tugendlehre geſteckt iſt und man was über dieſe hinausgeht nicht kennt, oder doch nicht gelten läßt. Dieſer nothwendigen Unterlaſſung alſo iſt es zuzuſchreiben, daß die dargelegten Umriſſe zur Metaphyſik der Ethik noch nicht, auch nur aus der Ferne, den Schlußſtein des ganzen Gebäudes der Metaphyſik, oder den eigentlichen Zuſammenhang der Divina Commedia abſehn laſſen. Dies lag aber auch weder in der Aufgabe, noch in meinem Plan. Denn man kann nicht Alles in Einem Tage ſagen, und ſoll auch nicht mehr antworten, als man gefragt iſt.

Indem man ſucht, menſchliche Erkenntniß und Einſicht zu fördern, wird man ſtets den Widerſtand des Zeitalters empfinden, gleich dem einer Laſt, die man zu ziehen hätte und die ſchwer auf den Boden drückt, aller Anſtrengung trotzend. Dann muß man ſich tröſten mit der Gewißheit, zwar die Vorurtheile gegen ſich, aber die Wahrheit für ſich zu haben, welche, ſobald nur ihr Bundesgenoſſe, die Zeit, zu ihr geſtoßen ſeyn wird, des Sieges vollkommen gewiß iſt, mithin, wenn auch nicht heute, doch morgen.

Judicium

Regiae Danicae Scientiarum Societatis.

Quaestionem anno 1837 propositam, „utrum philosophiae moralis fons et fundamentum in idea moralitatis, quae immediate conscientia contineatur, et ceteris notionibus fundamentalibus, quae ex illa prodeant, explicandis quaerenda sint, an in alio cognoscendi principio“, unus tantum scriptor explicare conatus est, cujus commentationem, germanico sermone compositam et his verbis notatam: Moral predigen iſt leicht, Moral begründen iſt (sic) ſchwer „præmio dignam judicare nequivimus. Omisso enim eo, quod potissimum postulabatur, hoc expeti putavit, ut principium aliquod ethicae conderetur, itaque eam partem commentationis suae, in qua principii ethicae a se propositi et metaphysicae suae nexum exponit, appendicis loco habuit, in qua plus quam postulatum esset praestaret, quum tamen ipsum thema ejusmodi disputationem flagitaret, in qua vel praecipuo loco metaphysicae et ethicae nexus consideraretur. Quod autem scriptor in sympathia fundamentum ethicae constituere conatus est, neque ipsa disserendi forma nobis satisfecit, neque reapse, hoc fundamentum sufficere, evicit; quin ipse contra esse confiteri coactus est. Neque reticendum videtur, plures recentioris aetatis summos philosophos tam indecenter commemorari, ut justam et gravem offensionem habeat.

Druckfehler.

Seite 41. Zeile 16 von oben, ſtatt Molluken lies Mollukken.
" 117. " 5. von unten, " ein " vier.
" 185. " 3. von oben, " haben " hat.

Druck von F. Hauck in Frankfurt a. M.

Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.

Eine philoſophiſche Abhandlung

von

Arthur Schopenhauer.

> Ναὶ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ ψυχᾷ παραδόντα τετρακτύν,
> Παγὰν ἀενάου φύσεως, ῥίζωμά τ' ἔχουσαν.

Zweite, ſehr verbeſſerte und beträchtlich vermehrte Auflage.

Frankfurt a. M.:
Joh. Chriſt. Hermann'ſche Buchhandlung.
F. E. Suchsland.
1847.

AD
BIBL. UNIV.
MONAC.

Universitäts-
München
Bibliothek

Vorrede.

Dieſe elementarphiloſophiſche Abhandlung, welche zuerſt im Jahr 1813 erſchien, als ich mir die Doktorwürde damit erworben hatte, iſt nachmals der Unterbau meines ganzen Syſtems geworden. Dieſerhalb darf ſie im Buchhandel nicht fehlen; wie Dies, ohne daß ich es wußte, ſeit vier Jahren der Fall geweſen iſt.

Nun aber eine ſolche Jugendarbeit nochmals mit allen ihren Flecken und Fehlern in die Welt zu ſchicken ſchien mir unverantwortlich. Denn ich bedenke, daß die Zeit, da ich nichts mehr werde emendiren können, nicht mehr ſehr ferne ſeyn kann, mit ihr aber erſt die Periode meiner eigentlichen Wirkſamkeit eintritt, von der ich mich getröſte, daß ſie eine lange ſeyn wird, im feſten Vertrauen auf die Verheißung des Seneka: etiamsi omnibus tecum viventibus silentium livor indixerit; venient qui sine offensa, sine gratia judicent (ep. 79). Ich habe daher, ſo weit es angieng, der vorliegenden Jugendarbeit nachgeholfen und muß ſogar, bei der Kürze und Ungewißheit des Lebens, es als ein beſonderes Glück anſehn, daß mir vergönnt geweſen iſt, im ſechszigſten Jahre noch zu berichtigen was ich im ſechs und zwanzigſten geſchrieben hatte.

Dabei nun aber iſt es mein Vorſatz geweſen, mit meinem jungen Menſchen glimpflich zu verfahren und ihn, ſo viel als immer möglich, zum Worte kommen und auch ausreden zu laſſen. Allein wo er Unrichtiges, oder Ueberflüſſiges vorbrachte, oder auch das Beſte zur Seite liegen ließ, habe ich ihm denn doch ins Wort fallen müſſen; und Dies iſt oft genug der Fall geweſen; ſo daß vielleicht Mancher den Eindruck davon erhalten wird, wie wenn ein Alter das Buch eines jungen Mannes vorlieſt, jedoch es öfter ſinken läßt, um ſich in eigenen Exkurſen über das Thema zu ergehn.

Es iſt leicht abzuſehn, daß ein in dieſer Art und nach ſo langer Zeit nachgebeſſertes Werk nimmermehr die Einheit und Abründung erlangen konnte, welche nur denen zukommt, die aus einem Guſſe ſind. Sogar ſchon im Stil und Vortrag wird eine ſo unverkennbare Verſchiedenheit ſich fühlbar machen, daß der taktbegabte Leſer wohl nie im Zweifel ſeyn wird, ob er den Alten oder den Jungen hört. Denn freilich iſt ein weiter Abſtand zwiſchen dem ſanften, beſcheidenen Ton des jungen Mannes, der ſeine Sache vertrauensvoll vorträgt, indem er noch einfältig genug iſt, ganz ernſtlich zu glauben, daß es Allen, die ſich mit Philoſophie beſchäftigen, um nichts Anderes, als die Wahrheit, zu thun ſeyn könne und daß folglich wer dieſe fördert ihnen willkommen ſeyn werde; — und der feſten, mitunter aber etwas rauhen Stimme des Alten, der denn doch endlich hat dahinterkommen müſſen, in welche noble Geſellſchaft von Gewerbsleuten und unterthänigen Augendienern er da gerathen iſt, und worauf es bei ihnen eigentlich abgeſehen ſei. Ja, wenn jetzt mitunter ihm die Indignation aus allen Poren quillt; ſo wird der billige Leſer ihm auch Das nicht verdenken; hat es doch nachgerade der Erfolg gelehrt, was dabei herauskommt, wenn man, das Streben nach Wahrheit im Munde, die Augen immer nur auf die Intentionen höchſter Vorgeſetzten gerichtet hält; und wenn dabei, von der andern Seite, das e quovis ligno fit Mercurius auch auf die großen Philoſophen ausgedehnt und demnach ein plumper Scharlatan, wie Hegel, getroſt zu einem ſolchen geſtempelt wird. Die Deutſche Philoſophie ſteht nämlich da, mit Verachtung beladen, vom Auslande verſpottet, von den redlichen Wiſſenſchaften ausgeſtoßen, — gleich einer Metze, die, für ſchnöden Lohn, ſich geſtern Jenem, heute Dieſem Preis gegeben hat; und die Köpfe der jetzigen Gelehrtengeneration ſind desorganiſirt durch Hegel'ſchen Unſinn: zum Denken unfähig, roh und betäubt werden ſie die Beute des platten Materialismus, der aus dem Baſiliskenei hervorgekrochen iſt. Glück zu! Ich kehre zu meiner Sache zurück.

Ueber die Disparität des Tones alſo wird man ſich zu tröſten haben: denn ich konnte hier nicht, wie ich bei meinem Hauptwerke gethan, die ſpätern Zuſätze abgeſondert beifügen; kommt es doch auch nicht darauf an, daß man wiſſe, was ich im ſechs und zwanzigſten und was im ſechszigſten Jahre geſchrieben habe; vielmehr nur darauf, daß Die, welche in den Grundbegriffen alles Philoſophirens ſich orientiren, ſich feſtſetzen und klar werden wollen, auch an dieſen wenigen Bogen ein Büchelchen erhalten, woraus ſie etwas Tüchtiges, Solides und Wahres lernen können: und Das, hoffe ich, wird der Fall ſeyn. Sogar iſt, bei der Ausführung, die manche Theile jetzt erhalten haben, eine kompendioſe Theorie des geſammten Erkenntnißvermögens daraus geworden, welche, indem ſie immer nur dem Satz vom Grunde nachgeht, die Sache von einer neuen und eigenthümlichen Seite vorführt, ihre Ergänzung dann aber durch das erſte Buch der „Welt als Wille und Vorſtellung,“ nebſt dazu gehörigen Kapiteln des zweiten Bandes, und durch die Kritik der Kantiſchen Philoſophie erhält.

Frankfurt a. M. im September 1847.

Inhalt.

Erſtes Kapitel.

Seite

Einleitung 1

Zweites Kapitel.

Ueberſicht des Hauptſächlichſten, ſo bisher über den Satz vom zureichenden Grunde gelehrt worden 6

Drittes Kapitel.

Unzulänglichkeit der bisherigen Darſtellung und Entwurf zu einer neuen 24

Viertes Kapitel.

Ueber die erſte Klaſſe der Objekte für das Subjekt und die in ihr herrſchende Geſtaltung des Satzes vom zureichenden Grunde . . . 29

Fünftes Kapitel.

Ueber die zweite Klaſſe der Objekte für das Subjekt und die in ihr herrſchende Geſtaltung des Satzes vom zureichenden Grunde . . . 91

Sechstes Kapitel.

Ueber die dritte Klaſſe der Objekte für das Subjekt und die in ihr herrſchende Geſtaltung des Satzes vom zureichenden Grunde . . . 123

Siebentes Kapitel.

Ueber die vierte Klaſſe der Objekte für das Subjekt und die in ihr herrſchende Geſtaltung des Satzes vom zureichenden Grunde . . . 133

Achtes Kapitel.

Allgemeine Bemerkungen und Reſultate 142

Erſtes Kapitel.

Einleitung.

§. 1.

Die Methode.

Plato der göttliche und der erſtaunliche Kant vereinigen ihre nachdrucksvollen Stimmen in der Anempfehlung einer Regel zur Methode alles Philoſophirens, ja alles Wiſſens überhaupt.[1] Man ſoll, ſagen ſie, zweien Geſetzen, dem der Homogeneität und dem der Specifikation, auf gleiche Weiſe, nicht aber dem einen, zum Nachtheil des andern, Genüge leiſten. Das Geſetz der Homogeneität heißt uns, durch Aufmerken auf die Aehnlichkeiten und Uebereinſtimmungen der Dinge, Arten erfaſſen, dieſe eben ſo zu Gattungen, und dieſe zu Geſchlechtern vereinigen, bis wir zuletzt zum oberſten, Alles umfaſſenden Begriff gelangen. Da dieſes Geſetz ein transſcendentales, unſrer Vernunft weſentliches iſt, ſetzt es Uebereinſtimmung der Natur mit ſich voraus, welche Vorausſetzung ausgedrückt iſt in der alten Regel: entia praeter necessitatem non esse multiplicanda. — Das Geſetz der Specifikation drückt Kant dagegen ſo aus: entium varietates non temere esse minuendas. Es heiſcht nämlich, daß wir die unter einem vielumfaſſenden Geſchlechtsbegriff vereinigten Gattungen und wiederum die unter dieſen begriffenen, höhern und niederern Arten wohl unterſcheiden, uns hütend, irgend einen Sprung zu machen und wohl gar die niedern Arten, oder vollends Individuen, unmittelbar unter den Geſchlechtsbegriff zu ſubſumiren; indem jeder Begriff noch einer Eintheilung in niedrigere fähig iſt und ſogar keiner auf die bloße Anſchauung herabgeht. Kant lehrt, daß beide Geſetze transſcendentale, Uebereinſtimmung der Dinge mit ſich a priori poſtulirende Grundſätze der Vernunft ſeyen, und Plato ſcheint das Selbe auf ſeine Weiſe auszudrücken, indem er ſagt, dieſe Regeln, denen alle Wiſſenſchaft ihre Entſtehung verdanke, ſeyen zugleich mit dem Feuer des Prometheus vom Götterſitze zu uns herabgeworfen.

---

[1] Platon. Phileb. pp. 219—223. Politic. 62, 63. Phaedr. 361—363. ed. Bip. Kant, Krit. d. reinen Vern., Anhang zur transſc. Dialektik.

§. 2.

Ihre Anwendung in gegenwärtigem Fall.

Das letztere dieſer Geſetze finde ich, ſo mächtiger Empfehlung ungeachtet, zu wenig angewendet auf einen Hauptgrundſatz in aller Erkenntniß, den Satz vom zureichenden Grunde. Obgleich man nämlich längſt und oft ihn allgemein aufgeſtellt hat, ſo hat man dennoch ſeine höchſt verſchiedenen Anwendungen, in deren jeder er eine andre Bedeutung erhält, und welche daher ſeinen Urſprung aus verſchiedenen Erkenntnißkräften verrathen, gehörig zu ſondern vernachläſſigt. Daß aber gerade bei Betrachtung unſrer Geiſteskräfte die Anwendung des Princips der Homogeneität, mit Vernachläſſigung des ihm entgegengeſetzten, viele und langdauernde Irrthümer erzeugt und dagegen die Anwendung des Geſetzes der Specifikation die größten und wichtigſten Fortſchritte bewirkt hat, — dies lehrt die Vergleichung der Kantiſchen Philoſophie mit allen früheren. Es ſey mir deshalb vergönnt, eine Stelle herzuſetzen, in der Kant die Anwendung des Geſetzes der Specifikation auf die Quellen unſrer Erkenntniſſe empfiehlt, indem ſolche meinem gegenwärtigen Beſtreben ſeine Würdigung giebt. „Es iſt von der äußerſten Erheblichkeit, Erkenntniſſe, die ihrer Gattung und Urſprung nach von andern unterſchieden ſind, zu iſoliren und ſorgfältig zu verhüten, daß ſie nicht mit andern, mit welchen ſie im Gebrauch gewöhnlich verbunden ſind, in ein Gemiſche zuſammenfließen. Was Chemiker beim Scheiden der Materie, was Mathematiker in ihrer reinen Größenlehre thun, das liegt noch weit mehr dem Philoſophen ob, damit er den Antheil, den eine beſondre Art der Erkenntniß am herumſchweifenden Verſtandesgebrauch hat, ihren eignen Werth und Einfluß, ſicher beſtimmen könne." (Krit. d. rein. Vern., der Methodenlehre 3. Haupſt.)

§. 3.

Nutzen dieſer Unterſuchung.

Sollte mir zu zeigen gelingen, daß der zum Gegenſtand dieſer Unterſuchung gemachte Grundſatz nicht unmittelbar aus einer, ſondern zunächſt aus verſchiedenen Grunderkenntniſſen unſers Geiſtes fließt; ſo wird daraus folgen, daß die Nothwendigkeit, welche er als ein a priori feſtſtehender Satz bei ſich führt, ebenfalls nicht eine und überall dieſelbe, ſondern eine eben ſo vielfache, wie die Quellen des Satzes ſelbſt iſt. Dann aber wird Jeder, der auf den Satz einen Schluß gründet, die Verbindlichkeit haben, genau zu beſtimmen, auf welche der verſchiedenen, dem Satze zum Grunde liegenden Nothwendigkeiten er ſich ſtütze, und ſolche durch einen eignen Namen (wie ich welche vorſchlagen werde) zu bezeichnen. Ich hoffe, daß dadurch für die Deutlichkeit und Beſtimmtheit im Philoſophiren Einiges gewonnen ſeyn wird, und halte die, durch genaue Beſtimmung der Bedeutung jedes Ausdrucks zu bewirkende, größtmöglichſte Verſtändlichkeit für ein zur Philoſophie unumgänglich nöthiges Erforderniß, um uns vor Irrthum und abſichtlicher Täuſchung zu ſichern und jede im Gebiet der Philoſophie gewonnene Erkenntniß zu einem ſicheren und nicht, durch ſpäter aufgedeckten Misverſtand oder Zweideutigkeit, uns wieder zu entreißenden Eigenthum zu machen. Ueberhaupt wird der ächte Philoſoph überall Helle und Deutlichkeit ſuchen, und ſtets beſtrebt ſeyn, nicht einem trüben, reißenden Regenbach zu gleichen, ſondern vielmehr einem Schweizer See, der, durch ſeine Ruhe, bei großer Tiefe große Klarheit hat, welche eben erſt die Tiefe ſichtbar macht. Der unächte hingegen wird zwar keineswegs, nach Talleyrand's Maxime, durch die Worte ſeine Gedanken, wohl aber ſeinen Mangel daran zu verbergen ſuchen, und wird die aus eigener Unklarheit des Denkens erwachſende Unverſtändlichkeit ſeiner Philoſopheme dem Leſer ins Ge-

wiſſen ſchieben. Hieraus erklärt ſich, warum in einigen Schriften, z. B. den Schelling'ſchen, der didaktiſche Ton ſo häufig in den ſcheltenden übergeht, ja oft die Leſer ſchon zum voraus, durch Anticipation ihrer Unfähigkeit, geſcholten werden.

§. 4.

Wichtigkeit des Satzes vom zureichenden Grunde.

Sie iſt überaus groß, da man ihn die Grundlage aller Wiſſenſchaft nennen darf. Wiſſenſchaft nämlich bedeutet ein Syſtem von Erkenntniſſen, d. h. ein Ganzes von verknüpften Erkenntniſſen, im Gegenſatz des bloßen Aggregats derſelben. Was aber Anderes, als der Satz vom zureichenden Grunde, verbindet die Glieder eines Syſtems? Das eben zeichnet jede Wiſſenſchaft vor dem bloßen Aggregat aus, daß ihre Erkenntniſſe eine aus der andern, als ihrem Grunde, folgen. Darum ſagt ſchon Plato: και γαρ αἱ δοξαι αἱ αληθεις ου πολλου αξιαι εισιν, ἑως αν τις αυτας δησῃ αιτιας λογισμῳ. (etiam opiniones verae non multi pretii sunt, donec quis illas ratiocinatione a causis ducta liget). Meno. p. 385. Bip. — Zudem enthalten faſt alle Wiſſenſchaften Kenntniſſe von Urſachen, aus denen die Wirkungen ſich beſtimmen laſſen, und eben ſo andre Erkenntniſſe von Nothwendigkeiten der Folgen aus Gründen, wie ſie in unſrer ferneren Betrachtung vorkommen werden; welches bereits Ariſtoteles ausdrückt in den Worten: πασα επιστημη διανοητικη, η και μετεχουσα τι διανοιας, περι αιτιας και αρχας εστι. (omnis intellectualis scientia, sive aliquo modo intellectu participans, circa causas et principia est). Metaph. V, 1. — Da es nun die, von uns ſtets a priori gemachte Vorausſetzung, daß Alles einen Grund habe, iſt, die uns berechtigt, überall Warum zu fragen; ſo darf man das Warum die Mutter aller Wiſſenſchaften nennen.

§. 5.

Der Satz ſelbſt.

Weiterhin ſoll gezeigt werden, daß der Satz vom zureichenden Grunde ein gemeinſchaftlicher Ausdruck mehrerer a priori gegebener Erkenntniſſe iſt. Vorläufig muß er indeſſen in irgend einer Formel aufgeſtellt werden. Ich wähle die Wolfiſche als die allgemeinſte: Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit. Nichts iſt ohne Grund warum es ſey.

Zweites Kapitel.

Ueberſicht des Hauptſächlichſten, ſo bisher über den Satz vom zureichenden Grunde gelehrt worden.

---

§. 6.

Erſte Aufſtellung des Satzes und Unterſcheidung zweier Bedeutungen deſſelben.

Für einen ſolchen Ur-Grundſatz aller Erkenntniß mußte auch der, mehr oder weniger genau beſtimmte, abſtrakte Ausdruck ſehr früh gefunden werden; daher es ſchwer und dabei nicht von großem Intereſſe ſeyn möchte, nachzuweiſen, wo zuerſt ein ſolcher vorkommt. Plato und Ariſtoteles ſtellen ihn noch nicht förmlich als einen Hauptgrundſatz auf, ſprechen ihn jedoch öfter als eine durch ſich ſelbſt gewiſſe Wahrheit aus. So ſagt Plato, mit einer Naivetät, welche gegen die kritiſchen Unterſuchungen der neuen Zeit wie der Stand der Unſchuld gegen den der Erkenntniß des Guten und Böſen erſcheint: αναγκαιον, παντα τα γιγνομενα δια τινα αιτιαν γιγνεσθαι· πως γαρ αν χωρις τουτων γιγνοιτο; (necesse est, quaecunque fiunt, per aliquam causam fieri: quomodo enim absque ea fierent?) Phileb. p. 240. Bip. und wieder im Timäos (p. 302) παν δε το γιγνομενον ὑπ' αιτιου τινος εξ αναγκης γιγνεσθαι· παντι γαρ αδυνατον χωρις αιτιου γενεσιν σχειν. (quidquid gignitur, ex aliqua causa necessario gignitur: sine causa enim oriri quidquam, impossibile est). — Plutarch, am Schluſſe ſeines Buches de fato, führt unter den Hauptſätzen der Stoiker an:

μαλιστα μεν και πρωτον ειναι δοξειε, το μηδεν αναιτιως γιγνεσθαι, αλλα κατα προηγουμενας αιτιας. (maxime id primum esse videbitur, nihil fieri sine causa, sed omnia causis antegressis).

Ariſtoteles ſtellt in den Analyt. post. I, 2 den Satz vom Grunde gewiſſermaaßen auf, durch die Worte: επιστασθαι δε οιομεθα ἑκαστον ἁπλως, ὅταν την τ' αιτιαν οιομεθα γινωσκειν, δι ἡν το πραγμα εστιν, ὅτι εκεινου αιτια εστιν, και μη ενδεχεσθαι τουτο αλλως ειναι. (Scire autem putamus unamquamque rem simpliciter, quum putamus causam cognoscere, propter quam res est, ejusque rei causam esse, nec posse eam aliter se habere). Auch giebt er in der Metaphyſik, Lib. IV. c. 1, ſchon eine Eintheilung der verſchiedenen Arten der Gründe, oder vielmehr der Principien, αρχαι, deren er acht Arten annimmt; welche Eintheilung aber weder gründlich, noch ſcharf genug iſt. Jedoch ſagt er hier vollkommen richtig: πασων μεν ουν κοινον των αρχων, το πρωτον ειναι, ὅθεν η εστιν, η γινεται, η γιγνωσκεται. (omnibus igitur principiis commune est, esse primum, unde aut est, aut fit, aut cognoscitur). Im folgenden Kapitel unterſcheidet er verſchiedene Arten der Urſachen; wiewohl mit einiger Seichtigkeit und Verworrenheit zugleich. Beſſer jedoch, als hier, ſtellt er vier Arten der Gründe auf in den Analyt. post. II, 11. αιτιαι δε τεσσαρες· μια μεν το τι ην ειναι· μια δε το τινων οντων, αναγκη τουτο ειναι· ἑτερα δε, ἡ τι πρωτον εκινησε· τεταρτη δε, το τινος ἑνεκα. (causae autem quatuor sunt: una quae explicat quid res sit; altera, quam, si quaedam sint, necesse est esse; tertia, quae quid primum movit; quarta id, cujus gratia). Dieſes iſt nun der Urſprung der von den Scholaſtikern durchgängig angenommenen Eintheilung der causarum, in causas materiales, formales, efficientes et finales; wie dies denn auch zu erſehen aus Suarii disputationibus metaphysicis, dieſem wahren Kompendio der Scholaſtik, disp. 12, sect. 2 et 3. Aber ſogar noch **Hobbes** (de corpore, P. II. c. 10, §. 7.) führt ſie an und erklärt ſie. — Jene Eintheilung iſt im Ariſtoteles nochmals, und zwar etwas ausführlicher und deutlicher, zu finden: nämlich Metaph. I, 3. Auch im Buche de somno et vigilia, c. 2, iſt ſie kurz angeführt. — Was jedoch die ſo höchſt wichtige Unterſcheidung zwiſchen Erkenntnißgrund und Urſache betrifft, ſo verräth zwar Ariſtoteles gewiſſermaaßen einen Begriff von der Sache, ſofern er in den Analyt. post. I, 13, ausführlich darthut, daß das Wiſſen und Beweiſen, daß etwas ſei, ſich ſehr unterſcheide von dem Wiſſen und Beweiſen, warum es ſei: was er nun als Letzteres darſtellt, iſt die Erkenntniß der Urſache, was als Erſteres, der Erkenntnißgrund. Aber zu einem ganz deutlichen Bewußtſeyn des Unterſchiedes bringt er es doch nicht; ſonſt er ihn auch in ſeinen übrigen Schriften feſtgehalten und beobachtet haben würde. Dies aber iſt durchaus nicht der Fall: denn ſogar wo er, wie in den oben beigebrachten Stellen, darauf ausgeht, die verſchiedenen Arten der Gründe zu unterſcheiden, kommt ihm der in dem hier in Betracht genommenen Kapitel angeregte, ſo weſentliche Unterſchied nicht mehr in den Sinn; und überdies gebraucht er das Wort αιτιον durchgängig für jeden Grund, welcher Art er auch ſei, nennt ſogar ſehr häufig den Erkenntnißgrund, ja, die Prämiſſen eines Schluſſes, αιτιας: ſo z. B. Metaph. IV, 18. Rhet. II, 21. de plantis I. p. 816. (ed. Berol.), beſonders Analyt. post. I, 2, wo geradezu die Prämiſſen eines Schluſſes αιτιαι του συμπερασματος heißen. Wenn man aber zwei verwandte Begriffe durch das ſelbe Wort bezeichnet; ſo iſt dies ein Zeichen, daß man ihren Unterſchied nicht kennt, oder doch nicht feſthält: denn zufällige Homonymie weit verſchiedener Dinge iſt etwas ganz Anderes. Am auffallendeſten kommt aber dieſer Fehler zu Tage in ſeiner Darſtellung des Sophisma's non causae ut causa, παρα το μη αιτιον ὡς αιτιον, im Buche de sophisticis elenchis, c. 5. Unter αιτιον verſteht er hier durchaus nur den Beweisgrund, die Prämiſſen, alſo einen Erkenntnißgrund, indem das Sophisma darin beſteht, daß man ganz richtig etwas als unmöglich darthut, daſſelbe jedoch auf den damit beſtrittenen Satz gar nicht einfließt, welchen man dennoch dadurch umgeſtoßen zu haben vorgiebt. Von phyſiſchen Urſachen iſt alſo dabei gar nicht die Rede. Allein der Gebrauch des Wortes αιτιον hat bei den Logikern neuerer Zeit ſo viel Gewicht gehabt, daß ſie, bloß daran ſich haltend, in ihren Darſtellungen der fallaciarum extra dictionem die fallacia non causae ut causa durchgängig erklären als die Angabe einer phyſiſchen Urſache, die es nicht iſt: ſo z. B. Reimarus, G. E. Schultze, Fries und Alle, die mir vorgekommen: erſt in Tweſten's Logik finde ich dies Sophisma richtig dargeſtellt. Auch in ſonſtigen wiſſenſchaftlichen Werken und

Disputationen wird, in der Regel, durch die Anſchuldigung einer fallacia non causae ut causa die Einſchiebung einer falſchen Urſache bezeichnet.

Von dieſer, bei den Alten durchgängig vorhandenen Vermengung und Verwechſelung des logiſchen Geſetzes vom Erkenntnißgrunde mit dem transſcendentalen Naturgeſetz der Urſach und Wirkung liefert uns noch Sextus Empirikus ein ſtarkes Beiſpiel. Nämlich im 9. Buche adversus Mathematicos, alſo dem Buche adv. physicos, §. 204, unternimmt er, das Geſetz der Kauſalität zu beweiſen, und ſagt: Einer, der behauptet, daß es keine Urſache (αιτια) gebe, hat entweder keine Urſache (αιτια), aus der er dies behauptet, oder er hat eine. Im erſten Falle iſt ſeine Behauptung nicht wahrer, als ihr Gegentheil: im andern ſtellt er eben durch ſeine Behauptung feſt, daß es Urſachen giebt.

Wir ſehn alſo, daß die Alten es noch nicht zur deutlichen Unterſcheidung zwiſchen der Forderung eines Erkenntnißgrundes zur Begründung eines Urtheils und der einer Urſache zum Eintritt eines realen Vorganges gebracht haben. — Was nun ſpäterhin die Scholaſtiker betrifft, ſo war das Geſetz der Kauſalität ihnen eben ein über alle Unterſuchung erhabenes Axiom: non inquirimus an causa sit, quia nihil est per se notius, ſagt Suarez, Disp. 12, sect. 1. Dabei hielten ſie die oben beigebrachte Ariſtoteliſche Eintheilung der Urſachen feſt: hingegen die hier in Rede ſtehende nothwendige Unterſcheidung haben, ſo viel mir bekannt, auch ſie ſich nicht zum Bewußtſeyn gebracht.

§. 7.

Karteſius.

Denn ſogar unſern vortrefflichen Karteſius, den Anreger der ſubjektiven Betrachtung und dadurch den Vater der neueren Philoſophie, finden wir, in dieſer Hinſicht, noch in kaum erklärlichen Verwechſelungen begriffen, und werden ſogleich ſehn, zu welchen ernſtlichen und beklagenswerthen Folgen dieſe in der Metaphyſik geführt haben. Er ſagt in der responsio ad secundas objectiones in meditationes de prima philosophia, axioma I: Nulla res existit, de qua non possit quaeri, quaenam sit causa, cur existat. Hoc enim de ipso Deo quaeri potest, non quod indigeat ulla causa ut existat, sed quia ipsa ejus naturae immensitas est *causa, sive ratio*, propter quam nulla causa indiget ad existendum. Er hätte ſagen müſſen: die Unermeßlichkeit Gottes iſt ein Erkenntnißgrund, aus welchem folgt, daß Gott keiner Urſach bedarf. Er vermengt jedoch Beides, und man ſieht, daß er ſich des großen Unterſchiedes zwiſchen Urſach und Erkenntnißgrund nicht deutlich bewußt iſt. Eigentlich aber iſt es die Abſicht, welche bei ihm die Einſicht verfälſcht. Er ſchiebt nämlich hier, wo das Kauſalitätsgeſetz eine Urſache fordert, ſtatt dieſer einen Erkenntnißgrund ein, weil ein ſolcher nicht gleich wieder weiter führt, wie jene; und bahnt ſich ſo, durch eben dieſes Axiom, den Weg zum ontologiſchen Beweiſe des Daſeyns Gottes, deſſen Erfinder er ward, nachdem Anſelmus nur die Anleitung dazu im Allgemeinen geliefert hatte. Denn gleich nach den Axiomen, von denen das angeführte das erſte iſt, wird nun dieſer ontologiſche Beweis förmlich und ganz ernſthaft aufgeſtellt: iſt er ja doch in jenem Axiom eigentlich ſchon ausgeſprochen, oder liegt wenigſtens ſo fertig darin, wie das Hühnchen im lange bebrüteten Eie. Alſo, während alle andern Dinge zu ihrem Daſeyn einer Urſache bedürfen, genügt dem auf der Leiter des kosmologiſchen Beweiſes herangebrachten Gotte, ſtatt derſelben, die in ſeinem eigenen Begriffe liegende immensitas: oder, wie der Beweis ſelbſt ſich ausdrückt: in conceptu entis summe perfecti existentia necessaria continetur. Dies alſo iſt der tour de passe-passe, zu welchem man die ſchon dem Ariſteteles geläufige Verwechſelung der beiden Hauptbedeutungen des Satzes vom Grunde, ſogleich in majorem Dei gloriam, gebrauchte.

Beim Lichte und unbefangen betrachtet iſt nun dieſer berühmte ontologiſche Beweis wirklich eine allerliebſte Schnurre. Da denkt nämlich Einer, bei irgend einer Gelegenheit, ſich einen Begriff aus, den er aus allerlei Prädikaten zuſammenſetzt, dabei jedoch Sorge trägt, daß unter dieſen, entweder blank und baar, oder aber, welches anſtändiger iſt, in ein anderes Prädikat, z. B. perfectio, immensitas, oder ſo etwas, eingewickelt, auch das Prädikat der Realität oder Exiſtenz ſei. Bekanntlich kann man aus einem gegebenen Begriffe alle ſeine weſentlichen, d. h. in ihm mit gedachten, Prädikate, und ebenſo auch die weſentlichen Prädikate dieſer Prädikate, mittelſt lauter analytiſcher Urtheile, herauszuziehn, welche demnach logiſche Wahrheit, d. h. an dem gegebenen Begriff ihren Erkenntnißgrund haben. Demgemäß holt nun Jener aus ſeinem beliebig erdachten Begriff auch das Prädikat der Realität, oder Exiſtenz, heraus: und darum nun ſoll ein dem Begriff entſprechender Gegenſtand, unabhängig von demſelben, in der Wirklichkeit exiſtiren!

> „Wär' der Gedank' nicht ſo verwünſcht geſcheut,
> Man wär' verſucht, ihn herzlich dumm zu nennen.“

Uebrigens iſt die einfache Antwort auf eine ſolche ontologiſche Demonſtration: „es kommt Alles darauf an, wo du deinen Begriff her haſt: iſt er aus der Erfahrung geſchöpft; à la bonne heure, da exiſtirt ſein Gegenſtand und bedarf keines weitern Beweiſes: iſt er hingegen in deinem eigenen sinciput ausgeheckt; da helfen ihm alle ſeine Prädikate nichts: er iſt eben ein Hirngeſpinſt. Daß aber die Theologie, um in dem ihr ganz fremden Gebiet der Philoſophie, als wo ſie gar zu gerne wäre, Fuß zu faſſen, zu dergleichen Beweiſen hat ihre Zuflucht nehmen müſſen, erregt ein ſehr ungünſtiges Vorurtheil gegen ihre Anſprüche. — Aber o! über die prophetiſche Weisheit des Ariſtoteles! Er hatte nie etwas vernommen vom ontologiſchen Beweiſe: aber, als ſähe er vor ſich in die Nacht der kommenden finſtern Zeiten, erblickte darin jene ſcholaſtiſche Flauſe und wollte ihr den Weg verrennen, demonſtrirt er ſorgfältig, im 7. Kapitel des 2. Buchs Analyticorum posteriorum, daß die Definition einer Sache und der Beweis ihrer Exiſtenz zwei verſchiedene und ewig geſchiedene Dinge ſind, indem wir durch das eine erfahren, was gemeint ſey, durch das andere aber, daß ſo etwas exiſtire: und wie ein Orakel der Zukunft ſpricht er die Sentenz aus: το δ' ειναι ουκ ουσια ουδενι· ου γαρ γενος το ον: esse autem nullius rei essentia est, quandoquidem ens non est genus. Das beſagt: „Die Exiſtenz kann nie zur Eſſenz, das Daſeyn nie zum Weſen des Dinges gehören.“ — Wie ſehr hingegen Hr. v. Schelling den ontologiſchen Beweis venerirt, iſt zu erſehn aus einer langen Note S. 152 des erſten Bandes ſeiner philoſophiſchen Schriften von 1809. Aber etwas noch Lehrreicheres iſt daraus zu erſehn, nämlich, wie dreiſtes, vornehmthuendes Schwadroniren hinreicht, den Deutſchen Sand in die Augen zu ſtreuen. Daß aber gar ein ſo durchweg erbärmlicher Patron, wie Hegel, deſſen ganze Philoſophaſterei eigentlich eine monſtroſe Amplifikation des ontologiſchen Beweiſes war, dieſen gegen Kant's Kritik hat vertheidigen wollen, iſt eine Allianz, deren der ontologiſche Beweis ſelbſt ſich ſchämen würde, ſo wenig ſonſt das Schämen ſeine Sache iſt. — Man erwarte nur nicht, daß ich mit Achtung von Leuten ſpreche, welche die Philoſophie in Verachtung gebracht haben.

§. 8.

Spinoza.

Obgleich Spinoza's Philoſophie hauptſächlich im Negiren des von ſeinem Lehrer Karteſius aufgeſtellten zwiefachen Dualismus, nämlich zwiſchen Gott und Welt, und zwiſchen Seele und Leib, beſteht; ſo blieb er ihm doch völlig getreu in der oben nachgewieſenen Verwechſelung und Vermiſchung des Verhältniſſes zwiſchen Erkenntnißgrund und Folge mit dem zwiſchen Urſach und Wirkung; ja, er ſuchte aus derſelben, für ſeine Metaphyſik, wo möglich noch größere Vortheile zu ziehen, als ſein Lehrer für die ſeinige daraus gezogen hatte: denn die beſagte Verwechſelung iſt die Grundlage ſeines ganzen Pantheismus geworden.

In einem Begriffe nämlich ſind alle ſeine weſentlichen Prädikate enthalten, implicite: daher ſie, durch bloß analytiſche Urtheile, ſich explicite aus ihm entwickeln laſſen: die Summe dieſer iſt ſeine Definition. Dieſe iſt daher von ihm ſelbſt, nicht dem Inhalt, ſondern nur der Form nach, verſchieden; indem ſie aus Urtheilen beſteht, die alle in ihm mitgedacht ſind, und daher in ihm ihren Erkenntnißgrund haben, ſofern ſie ſein Weſen darlegen. Dieſe können demnach angeſehn werden als die Folgen jenes Begriffes, als ihres Grundes. Dieſes Verhältniß eines Begriffs zu den in ihm gegründeten und aus ihm entwickelbaren analytiſchen Urtheilen iſt nun ganz und gar das Verhältniß, welches Spinoza's ſogenannter Gott zur Welt, oder richtiger, welches die einzige und alleinige Subſtanz zu ihren zahlloſen Accidenzien hat. (Deus, sive substantia constans infinitis attributis. Eth. I. pr. 11. — Deus, sive omnia Dei attributa.) Es iſt alſo das Verhältniß des Erkenntnißgrundes zu ſeiner Folge;

ſtatt daß der wirkliche Theismus (der des Spinoza iſt bloß ein nomineller) das Verhältniß der Urſache zur Wirkung annimmt, in welchem der Grund von der Folge, nicht, wie in jenem, bloß der Betrachtungsart nach, ſondern weſentlich und wirklich, alſo an ſich ſelbſt und immer, verſchieden und getrennt bleibt. Denn eine ſolche Urſache der Welt, mit Hinzufügung der Perſönlichkeit, iſt es, die das Wort Gott, ehrlicherweiſe gebraucht, bezeichnet. Hingegen iſt ein unperſönlicher Gott eine contradictio in adjecto. Indem nun aber Spinoza auch in dem von ihm aufgeſtellten Verhältniſſe das Wort Gott für die Subſtanz beibehalten wollte und ſolche ſogar ausdrücklich die Urſache der Welt benannte, konnte er dies nur dadurch zu Stande bringen, daß er jene beiden Verhältniſſe, folglich auch den Satz vom Erkenntnißgrunde mit dem der Kauſalität, ganz und gar vermiſchte. Dies zu belegen bringe ich, von unzähligen, nur folgende Stellen in Erinnerung. Ex necessitate divinae naturae omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt, sequi debent. Eth. P. I. prop. 16. Zugleich aber nennt er Gott überall die Urſache der Welt. Quidquid existit Dei potentiam, quae omnium rerum *causa* est, exprimit. ibid. prop. 36. demonstr. — Deus est omnium rerum *causa* immanens, non vero transiens. ibid. prop. 18. — Deus non tantum est *causa efficiens* rerum existentiae, sed etiam essentiae. ibid. prop. 25. — Eth. P. III, prop. 4. demonstr. heißt es: ex data quacunque *idea* aliquis *effectus* necessario sequi debet. Und ibid. prop. 4. Nulla res nisi a causa externa potest destrui. — Demonstr. *Definitio* cujuscunque rei, ipsius essentiam (Weſen, Beſchaffenheit zum Unterſchied von existentia, Daſeyn) affirmat, sed non negat; sive rei essentiam ponit, sed non tollit. Dum itaque ad rem ipsam tantum, non autem ad causas externas attendimus, nihil in eadem poterimus invenire, quod ipsam possit destruere. Dies heißt: weil ein Begriff nichts enthalten kann, was ſeiner Definition, d. i. der Summe ſeiner Prädikate, widerſpricht; kann auch ein Ding nichts enthalten, was Urſach ſeiner Zerſtörung werden könnte. Dieſe Anſicht wird aber auf ihren Gipfel geführt in der etwas langen, zweiten Demonſtration der elften Propoſition, woſelbſt die Urſache, welche ein Weſen zerſtören oder aufheben könnte, vermiſcht wird mit einem Widerſpruch, den die

Definition deſſelben enthielte und der ſie deshalb aufhöbe. Die Nothwendigkeit, Urſache und Erkenntnißgrund zu konfundiren, wird hierbei ſo dringend, daß Spinoza nie causa, oder auch ratio, allein ſagen darf, ſondern jedesmal ratio seu causa zu ſetzen genöthigt iſt, welches daher hier, auf Einer Seite, acht Mal geſchieht, um den Unterſchleif zu decken. Das Selbe hatte ſchon Karteſius in dem oben angeführten Axiom gethan.

So iſt denn Spinoza's Pantheismus eigentlich nur die Realiſation des ontologiſchen Beweiſes des Karteſius. Was nämlich dieſer nur ideal, nur ſubjektiv, d. h. nur für uns, nur zum Behuf der Erkenntniß, nämlich des Beweiſes des Daſeyns Gottes, aufgeſtellt hatte, Das nahm Spinoza real und objektiv, als das wirkliche Verhältniß Gottes zur Welt. Beim Karteſius liegt im Begriffe Gottes die Exiſtenz und wird alſo zum Argument für ſein wirkliches Daſeyn: beim Spinoza ſteckt Gott ſelbſt in der Welt. Was demnach beim Karteſius bloßer Erkenntnißgrund war, macht Spinoza zum Realgrund: hatte jener im ontologiſchen Beweiſe gelehrt, daß aus der essentia Gottes ſeine existentia folgt, ſo macht dieſer daraus die causa sui und eröffnet dreiſt ſeine Ethik mit: per causam sui intelligo id, cujus essentia (Begriff) involvit existentiam. Dies iſt nun die handgreiflichſte Verwechſelung des Erkenntnißgrundes mit der Urſach. Und wenn die Neoſpinoziſten (Schellingianer, Hegelianer u. ſ. w.), gewohnt, Worte für Gedanken zu halten, ſich oft in vornehm andächtiger Bewundrung über dieſes causa sui ergehn; ſo ſehe ich meinerſeits in causa sui nur eine contradictio in adjecto, ein Vorher was nachher iſt, ein freches Machtwort, die unendliche Kauſalität abzuſchneiden, ja, ein Analogon zu jenem Oeſterreicher, der, als er, die Agraffe auf ſeinem feſtgeſchnallten Schacko zu befeſtigen, nicht hoch genug hinaufreichen konnte, auf den Stuhl ſtieg. Das rechte Emblem der causa sui iſt Baron Münchhauſen, ſein im Waſſer ſinkendes Pferd mit den Beinen umklammernd und an ſeinem über den Kopf nach vorn geſchlagenen Zopf ſich mit ſammt dem Pferde in die Höhe ziehend; und darunter geſetzt: Causa sui.

Zum Schluß werfe man noch einen Blick auf die propos. 16. des erſten Buchs der Ethik, wo aus dem Grunde, daß ex data cujuscunque rei definitione plures proprietates intellectus concludit, quae revera ex eadem necessario sequuntur, gefolgert wird: ex necessitate divinae naturae (d. h. real genommen) infinita infinitis modis sequi debent; unſtreitig alſo hat dieſer Gott zur Welt das Verhältniß eines Begriffes zu ſeiner Definition. Nichtsdeſtoweniger knüpft ſich gleich daran das Korollarium: Deum omnium rerum esse *causam efficientem*. Weiter kann die Verwechſelung des Erkenntnißgrundes mit der Urſache nicht getrieben werden, und bedeutendere Folgen, als hier, konnte ſie nicht haben. Dies aber zeugt für die Wichtigkeit des Thema's gegenwärtiger Abhandlung.

Zu dieſen, aus Mangel an Deutlichkeit im Denken entſprungenen Verirrungen jener beiden großen Geiſter der Vergangenheit hat in unſern Tagen Hr. v. Schelling noch ein kleines Nachſpiel geliefert, indem er dem vorliegenden Klimax noch die dritte Stufe aufzuſetzen ſich bemüht hat. War nämlich Karteſius der Forderung des unerbittlichen Kauſalitätsgeſetzes, welches ſeinen Gott in die Enge trieb, dadurch begegnet, daß er der verlangten Urſache einen Erkenntnißgrund ſubſtituirte, um die Sache zur Ruhe zu bringen; und hatte Spinoza aus dieſem eine wirkliche Urſache und alſo causa sui gemacht, wobei ihm der Gott zur Welt ward; ſo ließ Hr. von Schelling (in ſeiner Abhandlung von der menſchlichen Freiheit) in Gott ſelbſt den Grund und die Folge auseinandertreten, konſolidirte alſo die Sache noch viel beſſer dadurch, daß er ſie zu einer realen und leibhaften Hypoſtaſe des Grundes und ſeiner Folge erhob, indem er uns mit etwas bekannt machte, „das in Gott nicht Er ſelbſt ſey, ſondern ſein Grund, als ein Urgrund, oder vielmehr Ungrund.“ Hoc quidem vere palmarium est. — Daß er übrigens die ganze Fabel aus Jakob Böhme's „Gründlichem Bericht vom irdiſchen und himmliſchen Myſterio“ genommen hat, iſt heut zu Tage bekannt genug: woher aber Jakob Böhme ſelbſt die Sache habe und wo alſo eigentlich der Ungrund zu Hauſe ſey, ſcheint man nicht zu wiſſen; daher ich mir erlaube, es herzuſetzen. Es iſt der βυθος, d. i. abyssus, vorago, alſo bodenloſe Tiefe, Ungrund, der Valentinianer (einer Ketzerſekte des zweiten Jahrhunderts), welcher das ihm konſubſtantiale Schweigen befruchtete, das nun den Verſtand und die Welt gebar: wie es Irenäus contr. haeres. lib. I. c. 1, in folgenden Worten berichtet: Λεγουσι γαρ τινα ειναι εν αορατοις και ακατονομαστοις ὑψωμασι τελειον Αιωνα προοντα· τουτον δε και προαρχην, και προπατορα, και *βυθον* καλουσιν. — — Ὑπαρχοντα δε αυτον αχωρητον και αορατον, αΐδιον τε και αγεννητον, εν ἡσυχιᾳ και ηρεμιᾳ πολλῃ γεγονεναι εν απειροις αιωσι χρονων. Συνυπαρχειν δε αυτῳ και Εννοιαν, ἣν δε και Χαριν, και Σιγην ονομαζουσι· και εννοηθηναι ποτε αφ᾽ ἑαυτου προβαλεσθαι τον *βυθον* τουτον αρχην των παντων, και καθαπερ σπερμα την προβολην ταυτην (ἣν προβαλεσθαι ενενοηθη) καθεσθαι, ὡς εν μητρᾳ, τῃ συνυπαρχουσῃ ἑαυτῳ Σιγῃ. Ταυτην δε, ὑποδεξαμενην το σπερμα τουτο, και εγκυμονα γενομενην, αποκυησαι Νουν, ὁμοιον τε και ισον τῳ προβαλοντι, και μονον χωρουντα το μεγεθος του Πατρος. Τον δε νουν τουτον και μονογενη καλουσι, και αρχην των παντων. (Dicunt enim esse quendam in sublimitatibus illis, quae nec oculis cerni, nec nominari possunt, perfectum Aeonem praeexistentem, quem et proarchen, et propatorem, et *Bythum* vocant. Eum autem, quum incomprehensibilis et invisibilis, sempiternus idem et ingenitus esset, infinitis temporum seculis in summa quiete ac tranquillitate fuisse. Unâ etiam cum eo Cogitationem exstitisse, quam et Gratiam et Silentium (Sigen) nuncupant. Hunc porro *Bythum* in animum aliquando induxisse, rerum omnium initium proferre, atque hanc, quam in animum induxerat, productionem, in Sigen (silentium) quae unâ cum eo erat, non secus atque in vulvam demisisse. Hanc vero, suscepto hoc semine, praegnantem effectam peperisse Intellectum, parenti suo parem et aequalem, atque ita comparatum, ut solus paternae magnitudinis capax esset. Atque hunc Intellectum et Monogenem et Patrem et principium omnium rerum appellant.) Dem Jak. Böhme muß Das irgendwie aus der Ketzergeſchichte zu Ohren gekommen ſeyn, und aus deſſen Händen hat Hr. von Schelling es gläubig entgegengenommen.

§. 9.

Leibnitz.

Leibnitz hat zuerſt den Satz vom Grunde als einen Hauptgrundſatz aller Erkenntniß und Wiſſenſchaft förmlich aufgeſtellt. Er deutet dabei zwar die Unterſcheidung der zwei Hauptbedeutungen deſſelben an, hat ſie jedoch nicht ausdrücklich hervorgehoben, noch auch ſonſt ſie irgendwo deutlich erörtert. Die Hauptſtelle iſt in ſeinen principiis philosophiae §. 32, und ein wenig beſſer in der franzöſiſchen Bearbeitung derſelben, überſchrieben Monadologie: en vertu du principe de la raison suffisante nous considérons qu' aucun fait ne sauroit se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante, pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement: — womit zu vergleichen Theodicee §. 44, und der 5. Brief an Clarke, §. 125.

§. 10.

Wolf.

Wolf iſt alſo der Erſte, welcher die beiden Hauptbedeutungen unſers Grundſatzes ausdrücklich geſondert und ihren Unterſchied auseinandergeſetzt hat. Er ſtellt jedoch den Satz vom zureichenden Grunde noch nicht, wie es jetzt geſchieht, in der Logik auf, ſondern in der Ontologie. Daſelbſt dringt er zwar ſchon §. 71 darauf, daß man den Satz vom zureichenden Grund der Erkenntniß nicht mit dem der Urſach und Wirkung verwechſeln ſolle, beſtimmt hier aber doch nicht deutlich den Unterſchied und begeht ſelbſt Verwechſelungen, indem er eben hier im Kapitel de ratione sufficiente §§. 70, 74, 75, 77, zum Beleg für das principium rationis sufficientis Beiſpiele von Urſach und Wirkung und Motiv und Handlung anführt, die, wenn er jene Unterſcheidung machen will, im Kapitel de causis deſſelben Werks angeführt werden müßten. In dieſem nun führt er wieder ganz ähnliche Beiſpiele an und ſtellt auch hier wieder das principium cognoscendi auf (§. 876), das zwar, als oben bereits abgehandelt, nicht hieher gehört, jedoch dient, die beſtimmte und deutliche Unterſcheidung deſſelben vom Geſetz der Kauſalität einzuführen, welche ſodann §§. 881—884 folgt. Principium, ſagt er hier ferner, dicitur id, quod in se continet rationem alterius, und er unterſcheidet drei Arten deſſelben, nämlich: 1) *principium fiendi* (causa), das er definirt als ratio actualitatis alterius; e. gr. si lapis calescit, ignis aut radii solares sunt rationes, cur calor lapidi insit. — 2) *principium essendi*, das er definirt: ratio possibilitatis alterius: in eodem exemplo, ratio possibilitatis, cur lapis calorem recipere possit, est in essentia seu modo compositionis lapidis. Dies letztere ſcheint mir ein unſtatthafter Begriff. Möglichkeit überhaupt iſt, wie Kant zur Genüge gezeigt hat, Uebereinſtimmung mit den uns a priori bewußten Bedingungen aller Erfahrung. Aus dieſen wiſſen wir, in Beziehung auf Wolf's Beiſpiel vom Stein, daß Veränderungen als Wirkungen von Urſachen möglich ſind, d. h. daß ein Zuſtand auf einen andern folgen kann, wenn dieſer die Bedingungen zu jenem enthält: hier finden wir, als Wirkung, den Zuſtand des Warmſeyns des Steins, und, als Urſach, den ihm vorhergehenden der endlichen Wärmekapacität des Steins und ſeiner Berührung mit freier Wärme. Daß nun Wolf die zuerſt genannte Beſchaffenheit dieſes Zuſtandes principium essendi und die zweite principium fiendi nennen will, beruht auf einer Täuſchung, die ihm daraus entſteht, daß die auf der Seite des Steins liegenden Bedingungen bleibender ſind und daher auf die übrigen länger warten können. Daß nämlich der Stein ein ſolcher iſt, wie er iſt, von ſolcher chemiſchen Beſchaffenheit, die ſo und ſo viel ſpecifiſche Wärme, folglich eine im umgekehrten Verhältniß derſelben ſtehende Wärmekapacität mit ſich bringt, iſt, eben wie andrerſeits ſein in Berührung mit freier Wärme kommen, Folge einer Kette früherer Urſachen, ſämmtlich principiorum fiendi: das Zuſammentreffen beiderſeitiger Umſtände aber macht allererſt den Zuſtand aus, der, als Urſach, die Erwärmung, als Wirkung, bedingt. Nirgends bleibt dabei Raum für Wolf's principium essendi, das ich daher nicht anerkenne und über welches ich hier theils deshalb etwas ausführlich geweſen bin, weil ich den Namen in einer ganz andern Bedeutung unten gebrauchen werde, und theils weil die Erörterung beiträgt, den wahren Sinn des Kauſalitätsgeſetzes faßlich zu machen. 3) unterſcheidet Wolf, wie geſagt, principium cognoscendi, und unter causa führt er noch an causa impulsiva, sive ratio voluntatem determinans.

§. 11.

Philoſophen zwiſchen Wolf und Kant.

Baumgarten, in ſeiner Metaphysica, §. 20 — 24 und §§. 306 — 313, wiederholt die Wolfiſchen Unterſcheidungen.

Reimarus, in der Vernunftlehre §. 81, unterſcheidet 1) innern Grund, wovon ſeine Erklärung mit Wolf's ratio essendi übereinſtimmt, indeſſen von der ratio cognoscendi gelten würde, wenn er nicht auf Dinge übertrüge, was nur von Begriffen gilt; und 2) äußern Grund, d. i. causa. — §. 120 seq. beſtimmt er die ratio cognoscendi richtig, als eine Bedingung der Ausſage: allein §. 125 verwechſelt er doch, in einem Beiſpiel, Urſach damit.

Lambert, im neuen Organon, erwähnt die Wolfiſchen Unterſcheidungen nicht mehr, zeigt aber in einem Beiſpiel, daß er Erkenntnißgrund von Urſache unterſcheide, nämlich Bd. I. §. 572, wo er ſagt, Gott ſei principium essendi der Wahrheiten und die Wahrheiten principia cognoscendi Gottes.

Plattner, in den Aphorismen, §. 868, ſagt: „Was innerhalb der Vorſtellung Grund und Folge (principium cognoscendi, ratio — rationatum) heißt, das iſt in der Wirklichkeit Urſach und Wirkung (causa efficiens — effectus). Jede Urſach iſt Erkenntnißgrund, jede Wirkung Erkenntnißfolge.“ Er meint alſo, daß Urſach und Wirkung Dasjenige ſeyen, was, in der Wirklichkeit, den Begriffen von Grund und Folge im Denken entſpricht, daß jene zu dieſen ſich verhielten etwan wie Subſtanz und Accidenz zu Subjekt und Prädikat, oder wie Qualität des Objekts zur Empfindung derſelben in uns u. ſ. f. Ich halte es für überflüſſig, dieſe Meinung zu widerlegen, da Jeder leicht einſehn wird, daß das Verhältniß von Grund und Folge in Urtheilen etwas ganz andres iſt, als eine Erkenntniß von Wirkung und Urſach; obwohl in einzelnen Fällen auch Erkenntniß einer Urſach, als ſolcher, Grund eines Urtheils ſeyn kann, das die Wirkung ausſagt. (Vergl. §. 36.)

§. 12.

Hume.

Bis auf dieſen ernſtlichen Denker hatte noch Niemand gezweifelt an Folgendem. Zuerſt und vor allen Dingen im Himmel und auf Erden iſt der Satz vom zureichenden Grunde, nämlich als Geſetz der Kauſalität. Denn er iſt eine veritas aeterna: d. h. er ſelbſt iſt an und für ſich, erhaben über Götter und Schickſal: alles Uebrige hingegen, z. B. der Verſtand, der den Satz vom

Grunde denkt, nicht weniger die ganze Welt und auch was etwan die Urſache dieſer Welt ſeyn mag, wie Atome, Bewegung, ein Schöpfer u. ſ. w., iſt Dies erſt in Gemäßheit und vermöge deſſelben. Hume war der Erſte, dem es einfiel, zu fragen, woher denn dieſes Geſetz der Kauſalität ſeine Auktorität habe, und die Kreditive derſelben zu verlangen. Sein Ergebniß, daß die Kauſalität nichts weiter, als die empiriſch wahrgenommene und uns gewöhnlich gewordene Zeitfolge der Dinge und Zuſtände ſei, iſt bekannt: Jeder fühlt ſogleich das Falſche deſſelben, und es zu widerlegen iſt auch nicht ſchwer. Allein das Verdienſt lag in der Frage ſelbſt: ſie wurde die Anregung und der Anknüpfungspunkt für Kant's tiefſinnige Unterſuchungen und dadurch für einen ungleich tiefer gefaßten und gründlicheren Idealismus, als der bisherige, der hauptſächlich der Berkley'ſche iſt, geweſen war, für den transſcendentalen Idealismus, aus welchem uns die Ueberzeugung hervorgeht, daß die Welt ſo abhängig von uns im Ganzen iſt, wie wir es von ihr im Einzelnen ſind. Denn indem er die transſcendentalen Principien nachwies als ſolche, vermöge deren wir über die Objekte und ihre Möglichkeit Einiges a priori, d. h. vor aller Erfahrung, beſtimmen können, bewies er daraus, daß dieſe Dinge nicht unabhängig von unſerer Erkenntniß ſo daſeyn können, wie ſie ſich uns darſtellen. Die Verwandſchaft einer ſolchen Welt mit dem Traume tritt hervor.

§. 13.

Kant und ſeine Schule.

Kant's Hauptſtelle über den Satz vom zureichenden Grunde ſteht in der kleinen Schrift „über eine Entdeckung, nach der alle Kritik der reinen Vernunft entbehrlich gemacht werden ſoll“ und zwar im erſten Abſchnitt derſelben, unter A. Daſelbſt dringt Kant auf die Unterſcheidung „des logiſchen (formalen) Princips der Erkenntniß „„ein jeder Satz muß ſeinen Grund haben““ von dem transſcendentalen (materialen) Princip „„ein jedes Ding muß ſeinen Grund haben,““ indem er gegen Eberhard polemiſirt, der Beides hatte identificiren wollen. — Seinen Beweis der Apriorität und dadurch Transſcendentalität des Kauſalitätsgeſetzes werde ich weiterhin in einem eigenen Paragraphen kritiſiren, nachdem ich den allein richtigen zuvor werde geliefert haben.

Nach dieſen Vorgängen beſtimmen denn die mancherlei Lehrbücher der Logik, welche die Kantiſche Schule geliefert hat, z. B. die von Hofbauer, Maaß, Jakob, Kieſewetter u. A. den Unterſchied zwiſchen Erkenntnißgrund und Urſache ziemlich genau. Kieſewetter beſonders giebt ihn in ſeiner Logik (Bd. 1. S. 16) völlig genügend alſo an: „Logiſcher Grund (Erkenntnißgrund) iſt nicht zu verwechſeln mit dem realen (Urſach). Der Satz des zureichenden Grundes gehört in die Logik, der Satz der Kauſalität in die Metaphyſik. (S. 60.) Jener iſt Grundſatz des Denkens, dieſer der Erfahrung. Urſache betrifft wirkliche Dinge, logiſcher Grund nur Vorſtellungen.“

Die Gegner Kant's dringen noch mehr auf dieſe Unterſcheidung. G. E. Schulz, in ſeiner Logik §. 19. Anmerk. 1 und §. 63, klagt über Verwechſelung des Satzes vom zureichenden Grund mit dem der Kauſalität. Salomon Maimon, in ſeiner Logik S. 20, 21, klagt, daß man viel vom zureichenden Grunde geſprochen habe, ohne zu erklären, was man darunter verſtehe, und in der Vorrede S. XXIV tadelt er, daß Kant das Princip der Kauſalität von der logiſchen Form der hypothetiſchen Urtheile ableite.

F. H. Jacobi, in ſeinen „Briefen über die Lehre des Spinoza,“ Beilage 7, S. 414, ſagt, daß aus der Vermiſchung des Begriffes des Grundes mit dem der Urſache eine Täuſchung entſtehe, welche die Quelle verſchiedener falſcher Spekulationen geworden ſey: auch giebt er den Unterſchied derſelben auf ſeine Weiſe an. Indeſſen findet man hier, wie gewöhnlich bei ihm, mehr ein ſelbſtgefälliges Spiel mit Phraſen, als ernſtliches Philoſophiren.

Wie endlich Hr. von Schelling Grund und Urſache unterſcheide, kann man erſehen aus ſeinen „Aphorismen zur Einleitung in die Naturphiloſophie,“ §. 184, welche das erſte Heft des erſten Bandes der Jahrbücher der Medicin von Marcus und Schelling eröffnen. Daſelbſt wird man belehrt, daß die Schwere der Grund und das Licht die Urſache der Dinge ſei; — welches ich bloß als ein Curioſum anführe, da außerdem ein ſolches leichtfertiges In-den-Tag-hinein-Schwätzen keine Stelle unter den Meinungen ernſter und redlicher Forſcher verdient.

§. 14.

Ueber die Beweiſe des Satzes.

Noch iſt zu erwähnen, daß man mehrmals vergeblich verſucht hat, den Satz vom zureichenden Grund überhaupt zu beweiſen, meiſtens ohne genau zu beſtimmen, in welcher Bedeutung man ihn nahm. Z. B. Wolf in der Ontologie §. 70, welchen Beweis Baumgarten in der Metaphyſik §. 20 wiederholt. Es wäre überflüſſig, ihn auch hier zu wiederholen und zu widerlegen, da es in die Augen fällt, daß er auf einem Wortſpiel beruht. Plattner in den Aphorismen §. 828, Jakob in der Logik und Metaphyſik (S. 38. 1794), haben andre Beweiſe verſucht, in denen der Cirkel ſehr leicht zu erkennen iſt. Von Kant's Beweiſe ſoll, wie geſagt, weiter unten geredet werden. Da ich durch dieſe Abhandlung die verſchiedenen Geſetze unſeres Erkenntnißvermögens, deren gemeinſchaftlicher Ausdruck der Satz vom zureichenden Grunde iſt, aufzuweiſen hoffe; ſo wird ſich von ſelbſt ergeben, daß der Satz überhaupt nicht zu beweiſen iſt, ſondern von allen jenen Beweiſen (mit Ausnahme des Kantiſchen, als welcher nicht auf die Gültigkeit, ſondern auf die Apriorität des Kauſalitätsgeſetzes gerichtet iſt) gilt was Ariſtoteles ſagt: λογον ζητουσι ὡν ουκ εστι λογος· αποδειξεως γαρ αρχη ουκ αποδειξις εστι. Metaph. III. 6. (rationem eorum quaerunt, quorum non est ratio: demonstrationis enim principium non est demonstratio), womit zu vergleichen Analyt. post. I, 3. Denn jeder Beweis iſt die Zurückführung auf ein Anerkanntes, und wenn wir von dieſem, was es auch ſey, immer wieder einen Beweis fordern, ſo werden wir zuletzt auf gewiſſe Sätze gerathen, welche die Formen und Geſetze, und daher die Bedingungen alles Denkens und Erkennens ausdrücken, aus deren Anwendung mithin alles Denken und Erkennen beſteht; ſo daß Gewißheit nichts weiter iſt, als Uebereinſtimmung mit ihnen, folglich ihre eigne Gewißheit nicht wieder aus andern Sätzen erhellen kann. Wir werden im 5. Kapitel die Art der Wahrheit ſolcher Sätze erörtern.

Einen Beweis für den Satz vom Grunde insbeſondre zu ſuchen, iſt überdies eine ſpecielle Verkehrtheit, welche von Mangel an Beſonnenheit zeugt. Jeder Beweis nämlich iſt die Darlegung des Grundes zu einem ausgeſprochenen Urtheil, welches eben dadurch das Prädikat wahr erhält. Eben von dieſem Erforderniß eines Grundes für jedes Urtheil iſt der Satz vom Grunde der Ausdruck. Wer nun einen Beweis, d. i. die Darlegung eines Grundes, für ihn fordert, ſetzt ihn eben hierdurch ſchon als wahr voraus, ja, ſtützt ſeine Forderung eben auf dieſe Vorausſetzung. Er geräth alſo in dieſen Cirkel, daß er einen Beweis der Berechtigung, einen Beweis zu fordern, fordert.

Drittes Kapitel.

Unzulänglichkeit der bisherigen Darſtellung und Entwurf zu einer neuen.

---

§. 15.

Fälle, die unter den bisher aufgeſtellten Bedeutungen des Satzes nicht begriffen ſind.

Aus der im vorigen Kapitel gegebenen Ueberſicht ergiebt ſich als allgemeines Reſultat, daß man, obwohl erſt allmälig und auffallend ſpät, auch nicht ohne öfter von Neuem in Verwechſelungen und Fehlgriffe zu gerathen, zwei Anwendungen des Satzes vom zureichenden Grunde unterſchieden hat: die eine auf Urtheile, die, um wahr zu ſeyn, immer einen Grund, die andre auf Veränderungen realer Objekte, die immer eine Urſache haben müſſen. Wir ſehn, daß in beiden Fällen der Satz vom zureichenden Grund zur Frage Warum berechtigt, welche Eigenſchaft ihm weſentlich iſt. Allein ſind unter jenen beiden Verhältniſſen alle Fälle begriffen, in denen wir Warum zu fragen berechtigt ſind? Wenn ich frage: Warum ſind in dieſem Triangel die drei Seiten gleich? So iſt die Antwort: weil die drei Winkel gleich ſind. Iſt nun die Gleichheit der Winkel Urſach der Gleichheit der Seiten? Nein, denn hier iſt von keiner Veränderung, alſo von keiner Wirkung die eine Urſach haben müßte, die Rede. — Iſt ſie bloß Erkenntnißgrund? Nein, denn die Gleichheit der Winkel iſt nicht bloß Beweis der Gleichheit der Seiten, nicht bloß Grund eines Urtheils: aus bloßen Begriffen iſt ja nimmermehr einzuſehn, daß, weil die Winkel gleich ſind, auch die Seiten gleich ſeyn müſſen: denn im Begriff von Gleichheit der Winkel liegt nicht der von Gleichheit der Seiten. Es iſt hier alſo keine Verbindung zwiſchen Begriffen, oder Urtheilen, ſondern zwiſchen Seiten und Winkeln. Die Gleichheit der Winkel iſt nicht *unmittelbar* Grund zur *Erkenntniß* der Gleichheit der Seiten, ſondern nur *mittelbar*, indem ſie Grund des *So-ſeyns*, hier des Gleichſeyns der Seiten iſt: darum daß die Winkel gleich ſind, müſſen die Seiten gleich ſeyn. Es findet ſich hier eine nothwendige Verbindung zwiſchen Winkeln und Seiten, nicht unmittelbar eine nothwendige Verbindung zweier Urtheile. — Oder wiederum, wenn ich frage, warum zwar infecta facta, aber nimmermehr facta infecta fieri possunt; alſo warum denn eigentlich die Vergangenheit ſchlechthin unwiederbringlich, die Zukunſt unausbleiblich ſey; ſo läßt ſich Dies auch nicht rein logiſch, mittelſt bloßer Begriffe, darthun. Und eben ſo wenig iſt es Sache der Kauſalität; da dieſe nur die *Begebenheiten* in der Zeit, nicht dieſe ſelbſt beherrſcht. Aber nicht durch Kauſalität, ſondern unmittelbar durch ihr bloßes Daſeyn ſelbſt, deſſen Eintritt jedoch unausbleiblich war, hat die jetzige Stunde die verfloſſene in den bodenloſen Abgrund der Vergangenheit geſtürzt und auf ewig zu nichts gemacht. Dies läßt ſich aus bloßen Begriffen nicht verſtehn, noch durch ſie verdeutlichen; ſondern wir erkennen es ganz unmittelbar und intuitiv, eben wie den Unterſchied zwiſchen Rechts und Links und was von dieſem abhängt, z. B. daß der linke Handſchuh nicht zur rechten Hand paßt.

Da nun alſo nicht alle Fälle, in denen der Satz vom zureichenden Grunde Anwendung findet, ſich zurückführen laſſen auf logiſchen Grund und Folge und Urſach und Wirkung; ſo muß bei dieſer Eintheilung dem Geſetz der Specifikation kein Genüge geſchehn ſeyn. Das Geſetz der Homogeneität nöthigt uns jedoch vorauszuſetzen, daß jene Fälle nicht ins Unendliche verſchieden ſeyn, ſondern auf gewiſſe Gattungen müſſen zurückgeführt werden können. Ehe ich nun dieſe Eintheilung verſuche, iſt es nöthig zu beſtimmen, was dem Satz vom zureichenden Grunde, als ſein eigenthümlicher Charakter, in allen Fällen eigen ſey; weil der Geſchlechtsbegriff vor den Gattungsbegriffen feſtgeſtellt werden muß.

§. 16.

Die Wurzel des Satzes vom zureichenden Grund.

Unſer erkennendes Bewußtſeyn, als äußere und innere Sinnlichkeit (Receptivität), Verſtand und Vernunft auftretend, zerfällt in Subjekt und Objekt, und enthält nichts außerdem. Objekt für das Subjekt ſeyn, und unſre Vorſtellung ſeyn, iſt das Selbe. Alle unſre Vorſtellungen ſind Objekte des Subjekts, und alle Objekte des Subjekts ſind unſre Vorſtellungen. Nun aber findet ſich, daß alle unſere Vorſtellungen unter einander in einer geſetzmäßigen und der Form nach *a priori* beſtimmbaren Verbindung ſtehn, vermöge welcher nichts für ſich Beſtehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgeriſſenes, Objekt für uns werden kann. Dieſe Verbindung iſt es, welche der Satz von zureichenden Grund, in ſeiner Allgemeinheit, ausdrückt. Obgleich dieſelbe nun, wie wir ſchon aus dem Bisherigen entnehmen können, je nach Verſchiedenheit der Art der Objekte, verſchiedene Geſtalten annimmt, welche zu bezeichnen der Satz vom Grunde dann auch wieder ſeinen Ausdruck modificirt; ſo bleibt ihr doch immer das allen jenen Geſtalten Gemeinſame, welches unſer Satz, allgemein und abſtrakt gefaßt, beſagt. Die demſelben zum Grunde liegenden, im Folgenden näher nachzuweiſenden Verhältniſſe ſind es daher, welche ich die Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde genannt habe. Dieſe nun ſondern ſich, bei näherer, den Geſetzen der Homogeneität und der Specifikation gemäß angeſtellter Betrachtung, in beſtimmte, von einander ſehr verſchiedene Gattungen, deren Anzahl ſich auf vier zurückführen läßt, indem ſie ſich richtet nach den vier Klaſſen, in welche Alles, was für uns Objekt werden kann, alſo alle unſre Vorſtellungen, zerfallen. Dieſe Klaſſen werden in den nächſten vier Kapiteln aufgeſtellt und abgehandelt.

In jeder derſelben werden wir den Satz vom zureichenden Grund in einer andern Geſtalt auftreten, ſich aber überall dadurch, daß er den oben angegebenen Ausdruck zuläßt, als denſelben und als aus der hier angegebenen Wurzel entſproſſen zu erkennen geben ſehn.

Viertes Kapitel.

Ueber die erſte Klaſſe der Objekte für das Subjekt und die in ihr herrſchende Geſtaltung des Satzes vom zureichenden Grunde.

§. 17.

Allgemeine Erklärung dieſer Klaſſe von Objekten.

Die erſte Klaſſe der möglichen Gegenſtände unſeres Vorſtellungsvermögens iſt die der anſchaulichen, vollſtändigen, empiriſchen Vorſtellungen. Sie ſind anſchauliche, im Gegenſatz der bloß gedachten, alſo der abſtrakten Begriffe; vollſtändige, ſofern ſie, nach Kant's Unterſcheidung, nicht bloß das Formale, ſondern auch das Materiale der Erſcheinungen enthalten; empiriſche, theils ſofern ſie nicht aus bloßer Gedankenverknüpfung hervorgehn, ſondern in einer Anregung der Empfindung unſers ſenſitiven Leibes ihren Urſprung haben, auf welchen ſie, zur Beglaubigung ihrer Realität, ſtets zurückweiſen; theils weil ſie, gemäß den Geſetzen des Raumes, der Zeit und der Kauſalität im Verein, zu demjenigen end- und anfangsloſen Komplex verknüpft ſind, der unſere empiriſche Realität ausmacht. Da jedoch dieſe, nach dem Ergebniß der Kantiſchen Belehrung, die transſcendentale Idealität derſelben nicht aufhebt; ſo kommen ſie hier, wo es ſich um die formellen Elemente der Erkenntniß handelt, bloß als Vorſtellungen in Betracht.

§. 18

Umriß einer transſcendentalen Analyſis der empiriſchen Realität.

Die Formen dieſer Vorſtellungen ſind die des innern und äußern Sinnes, Zeit und Raum. Aber nur als erfüllt ſind dieſe wahrnehmbar. Ihre Wahrnehmbarkeit iſt die Materie, auf welche ich weiterhin, wie auch §. 21, zurückkommen werde.

Wäre die Zeit die alleinige Form dieſer Vorſtellungen; ſo gäbe es kein Zugleichſeyn und deshalb nichts Beharrliches und keine Dauer. Denn die Zeit wird nur wahrgenommen, ſofern ſie erfüllt iſt, und ihr Fortgang nur durch den Wechſel des ſie Erfüllenden. Das Beharren eines Objekts wird daher nur erkannt durch den Gegenſatz des Wechſels anderer, die mit ihm zugleich ſind. Die Vorſtellung des Zugleichſeyns aber iſt in der bloßen Zeit nicht möglich; ſondern, zur andern Hälfte, bedingt durch die Vorſtellung vom Raum; weil in der bloßen Zeit alles nacheinander, im Raum aber nebeneinander iſt: dieſelbe entſteht alſo erſt durch den Verein von Zeit und Raum.

Wäre andrerſeits der Raum die alleinige Form der Vorſtellungen dieſer Klaſſe; ſo gäbe es keinen Wechſel: denn Wechſel, oder Veränderung, iſt Succeſſion der Zuſtände, und Succeſſion iſt nur in der Zeit möglich. Daher kann man die Zeit auch definiren als die Möglichkeit entgegengeſetzter Beſtimmungen am ſelben Dinge.

Wir ſehn alſo, daß die beiden Formen der empiriſchen Vorſtellungen, obwohl ſie bekanntlich unendliche Theilbarkeit und unendliche Ausdehnung gemein haben, doch grundverſchieden ſind, darin, daß was der einen weſentlich iſt, in der andern gar keine Bedeutung hat: das Nebeneinander keine in der Zeit, das Nacheinander keine im Raum. Die empiriſchen, zum geſetzmäßigen Komplex der Realität gehörigen Vorſtellungen erſcheinen dennoch in beiden Formen zugleich, und ſogar iſt eine innige Vereinigung beider die Bedingung der Realität, welche aus ihnen gewiſſermaaßen wie ein Produkt aus ſeinen Faktoren erwächſt. Was dieſe Vereinigung ſchafft iſt der Verſtand, der, mittelſt ſeiner, ihm eigenthümlichen Funktion, jene heterogenen Formen der Sinnlichkeit verbindet, ſo daß aus ihrer wechſelſeitigen Durchdringung, wiewohl eben auch nur für ihn ſelbſt, die empiriſche Realität hervorgeht, als eine Geſammtvorſtellung, welche einen, durch die Formen des Satzes vom Grunde zuſammengehaltenen Komplex, jedoch mit problematiſchen Gränzen, bildet, von dem alle einzelnen, dieſer Klaſſe angehörigen Vorſtellungen Theile ſind und in ihm, beſtimmten, uns a priori bewußten Geſetzen gemäß, ihre Stellen einnehmen, in welchem daher unzählige Objekte zugleich exiſtiren, weil in ihm, ungeachtet der Unaufhaltſamkeit der Zeit, die Subſtanz, d. i. die Materie, beharrt, und ungeachtet der ſtarren Unbeweglichkeit des Raums ihre Zuſtände wechſeln, in welchem alſo, mit Einem Wort, dieſe ganze objektive reale Welt für uns da iſt. Die Ausführung der hier nur im Umriß gegebenen Analyſis der empiriſchen Realität, durch eine nähere Auseinanderſetzung der Art und Weiſe, wie durch die Funktion des Verſtandes jene Vereinigung und mit ihr die Erfahrungswelt für ihn zu Stande kommt, findet der theilnehmende Leſer in der „Welt als Wille und Vorſtellung,“ Bd. 1. §. 4 (oder erſte Aufl. S. 12 fg.), wozu ihm die dem 4. Kapitel des 2. Bandes beigegebene und ſeiner aufmerkſamen Beachtung empfohlene Tafel der „Prädikabilia a priori der Zeit, des Raumes und der Materie“ eine weſentliche Beihülfe ſeyn wird; da aus ihr beſonders erhellt, wie die Gegenſätze des Raumes und der Zeit ſich in der Materie, als ihrem in der Form der Kauſalität ſich darſtellenden Produkt, ausgleichen.

Die Funktion des Verſtandes, welche die Baſis der empiriſchen Realität ausmacht, ſoll ſogleich ihre ausführliche Darſtellung erhalten: nur müſſen zuvor, durch ein Paar beiläufige Erörterungen, die nächſten Anſtöße, welche die hier befolgte idealiſtiſche Grund-Auffaſſung finden könnte, beſeitigt werden.

§. 19.

Unmittelbare Gegenwart der Vorſtellungen.

Weil nun aber, ungeachtet dieſer Vereinigung der Formen des innern und äußern Sinnes, durch den Verſtand, zur Vorſtellung der Materie und damit zu der einer beharrenden Außenwelt, das Subjekt unmittelbar nur durch den innern Sinn erkennt, indem der äußere Sinn wieder Objekt des innern iſt und dieſer die Wahrnehmungen jenes wieder wahrnimmt, das Subjekt alſo in Hinſicht auf die unmittelbare Gegenwart der Vorſtellungen in ſeinem Bewußtſeyn, den Bedingungen der Zeit allein, als der Form des innern Sinnes, unterworfen bleibt[1]); ſo kann ihm nur eine deutliche Vorſtellung, wiewohl dieſe ſehr zuſammengeſetzt ſeyn kann, auf Ein Mal gegenwärtig ſeyn. Vorſtellungen ſind unmittelbar gegenwärtig heißt: ſie werden nicht nur in der vom Verſtande (der, wie wir ſogleich ſehn werden, ein intuitives Vermögen iſt) vollzogenen Vereinigung der Zeit und des Raums zur Geſammtvorſtellung der empiriſchen Realität, ſondern ſie werden als Vorſtellungen des innern Sinnes in der bloßen Zeit erkannt und zwar auf dem Indifferenzpunkt zwiſchen den beiden auseinandergehenden Richtungen dieſer, welcher Gegenwart heißt. Die im vorigen Paragraphen berührte Bedingung zur unmittelbaren Gegenwart einer Vorſtellung dieſer Klaſſe iſt ihre kauſale Einwirkung auf unſre Sinne, mithin auf unſern Leib, welcher ſelbſt zu den Objekten dieſer Klaſſe gehört, mithin dem in ihr herrſchenden, ſogleich zu erörternden Geſetze der Kauſalität unterworfen iſt. Weil dieſerhalb das Subjekt, nach den Geſetzen ſowohl der innern, wie der äußern Welt, bei jener einen Vorſtellung nicht bleiben kann, in der bloßen Zeit aber kein Zugleichſeyn iſt; ſo wird jene Vorſtellung ſtets wieder verſchwinden, von andern verdrängt, nach einer nicht a priori beſtimmbaren, ſondern von bald zu erwähnenden Umſtänden abhängigen Ordnung. Daß außerdem Phantaſie und Traum die unmittelbare Gegenwart der Vorſtellungen reproduciren, iſt eine bekannte Thatſache, deren Erörterung jedoch nicht hieher, ſondern in die empiriſche Pſychologie gehört. Da nun aber, ungeachtet dieſer Flüchtigkeit und dieſer Vereinzelung der Vorſtellungen, in Hinſicht auf ihre unmittelbare Gegenwart im Bewußtſeyn des Subjekts, dieſem dennoch die Vorſtellung von einem Alles begreifenden Komplex der Realität, wie ich dieſen oben beſchrieben, durch die Funktion des Verſtandes, bleibt; ſo hat man, in Hinſicht auf dieſen Gegenſatz, die Vorſtellungen, ſofern ſie zu jenem Komplex gehören, für etwas ganz anderes gehalten, als ſofern ſie dem Bewußtſeyn unmittelbar gegenwärtig ſind, und in jener Eigenſchaft ſie reale Dinge, in dieſer aber allein Vorſtellungen κατ᾽ ἐξοχην genannt. Dieſe Auffaſſung der Sache, welche die gemeine iſt, heißt bekanntlich Realismus. Ihr hat ſich, mit dem Eintritte der neueren Philoſophie, der Idealismus entgegengeſtellt und immer mehr Feld gewonnen. Zuerſt durch Malebranche und Berkeley vertreten, wurde er durch Kant zum transſcendentalen Idealismus potenzirt, welcher das Zuſammenbeſtehn der empiriſchen Realität der Dinge mit der transſcendentalen Idealität derſelben begreiflich macht, und dem gemäß Kant, in der Krit. d. rein. Vern., ſich unter Anderm ſo ausſpricht: „ich verſtehe unter dem transſcendentalen Idealismus aller Erſcheinungen den Lehrbegriff, nach welchem wir ſie insgeſammt als bloße Vorſtellungen, und nicht als Dinge an ſich ſelbſt anſehn." Weiterhin in der Anmerkung: „der Raum iſt ſelbſt nichts Anderes, als Vorſtellung; folglich, was in ihm iſt, muß in der Vorſtellung enthalten ſeyn, und im Raum iſt gar nichts, außer ſofern es in ihm wirklich vorgeſtellt wird." (Kritik des 4. Paralogismus der transſc. Pſychol. S. 369 u. 375 der erſten Aufl.) Endlich in der dieſem Kapitel angehängten „Betrachtung" heißt es: „wenn ich das denkende Subjekt wegnehme, muß die ganze Körperwelt wegfallen, als die nichts iſt, als die Erſcheinung in der Sinnlichkeit unſers Subjekts, und eine Art Vorſtellungen deſſelben." In Indien iſt, ſowohl im Brahmanismus, als im Buddhaismus, der Idealismus ſogar Lehre der Volksreligion: bloß in Europa iſt er, in Folge der weſentlich und unumgänglich realiſtiſchen jüdiſchen Grundanſicht, paradox. Der Realismus überſieht aber, daß das ſogenannte Seyn dieſer realen Dinge doch durchaus nichts Anderes iſt, als ein Vorgeſtelltwerden, oder, wenn man darauf beſteht, nur die unmittelbare Gegenwart im Bewußtſeyn des Subjekts ein Vorgeſtelltwerden κατ᾽ ἐντελεχειαν zu nennen, gar nur ein Vorgeſtelltwerdenkönnen κατα δυναμιν: er überſieht, daß das Objekt außerhalb ſeiner Beziehung auf das Subjekt nicht mehr Objekt bleibt, und daß, wenn man ihm dieſe nimmt oder davon abſtrahirt, ſofort auch alle objektive Exiſtenz aufgehoben iſt. Leibnitz, der das Bedingtſeyn des Objekts durch das Subjekt wohl fühlte, jedoch ſich von dem Gedanken eines Seyns an ſich der Objekte, unabhängig von ihrer Beziehung auf das Subjekt, d. h. vom Vorgeſtelltwerden, nicht frei machen konnte, nahm zuvörderſt eine der Welt der Vorſtellung genau gleiche und ihr parallel laufende Welt der Objekte an ſich an, die aber mit jener nicht direkt, ſondern nur äußerlich, mittelſt einer harmonia praestabilita, verbunden war; — augenſcheinlich das Ueberflüſſigſte auf der Welt, da ſie ſelbſt nie in die Wahrnehmung fällt und die ihr ganz gleiche Welt in der Vorſtellung auch ohne ſie ihren Gang geht. Als er nun aber wieder das Weſen der an ſich ſelbſt objektiv exiſtirenden Dinge näher beſtimmen wollte, gerieth er in die Nothwendigkeit, die Objekte an ſich ſelbſt für Subjekte (monades) zu erklären, und gab eben dadurch den ſprechendeſten Beweis davon, daß unſer Bewußtſeyn, ſoweit es ein bloß erkennendes iſt, alſo innerhalb der Schranken des Intellekts, d. h. des Apparats zur Welt der Vorſtellung, eben nichts weiter finden kann, als Subjekt und Objekt, Vorſtellendes und Vorſtellung, und wir daher, wenn wir vom Objektſeyn (Vorgeſtelltwerden) eines Objekts abſtrahirt, d. h. als ſolches es aufgehoben haben, und dennoch etwas ſetzen wollen, auf gar nichts gerathen können, als das Subjekt. Wollen wir aber umgekehrt vom Subjektſeyn des Subjekts abſtrahiren und dennoch nicht nichts übrig behalten, ſo tritt der umgekehrte Fall ein, der ſich zum Materialismus entwickelt.

---

[1] Vergl. Krit. d. rein. Vern., Elementarlehre Abſchn. II, Schlüſſe a. d. Begr., b u. c Der erſten Aufl. S. 33; der 5. S. 49.

Spinoza, der mit der Sache nicht aufs Reine und daher nicht zu deutlichen Begriffen gekommen war, hatte dennoch die nothwendige Beziehung zwiſchen Objekt und Subjekt, als eine ihnen ſo weſentliche, daß ſie durchaus Bedingung ihrer Denkbarkeit iſt, ſehr wohl verſtanden und ſie deshalb als eine Identität des Erkennenden und Ausgedehnten in der allein exiſtirenden Subſtanz dargeſtellt.

Anmerk. Ich bemerke bei Gelegenheit der Haupterörterung dieſes Paragraphen, daß, wenn ich im Fortgange der Abhandlung, mich, der Kürze und leichtern Faßlichkeit halber, des Ausdrucks reale Objekte bedienen werde, darunter nichts Anderes zu verſtehn iſt, als eben die anſchaulichen, zum Komplex der an ſich ſelbſt ſtets ideal bleibenden empiriſchen Realität verknüpften Vorſtellungen.

§. 20.

Satz vom zureichenden Grunde des Werdens.

In der nunmehr dargeſtellten Klaſſe der Objekte für das Subjekt, tritt der Satz vom zureichenden Grunde auf als *Geſetz der Kauſalität*, und ich nenne ihn als ſolches den *Satz vom zureichenden Grunde des Werdens*, principium rationis sufficientis fiendi. Alle in der Geſammtvorſtellung, welche den Komplex der erfahrungsmäßigen Realität ausmacht, ſich darſtellenden Objekte ſind, hinſichtlich des Ein- und Austritts ihrer Zuſtände, mithin in der Richtung des Laufes der Zeit, durch ihn mit einander verknüpft. Er iſt folgender. Wenn ein neuer Zuſtand eines oder mehrerer realer Objekte eintritt; ſo muß ihm ein andrer vorhergegangen ſeyn, auf welchen der neue regelmäßig, d. h. allemal, ſo oft der erſtere da iſt, folgt. Ein ſolches Folgen heißt ein *Erfolgen* und der erſtere Zuſtand die *Urſach*, der zweite die *Wirkung*. Wenn ſich z. B. ein Körper entzündet; ſo muß dieſem Zuſtand des Brennens vorhergegangen ſeyn ein Zuſtand 1) der Verwandſchaft zum Oxygen, 2) der Berührung mit dem Oxygen, 3) einer beſtimmten Temperatur. Da, ſobald dieſer Zuſtand vorhanden war, die Entzündung unmittelbar erfolgen mußte, dieſe aber erſt jetzt erfolgt iſt; ſo kann auch jener Zuſtand nicht immer dageweſen, ſondern muß erſt jetzt eingetreten ſeyn. Dieſer Eintritt heißt eine *Veränderung*. Daher ſteht das Geſetz der Kauſalität in ausſchließlicher Beziehung auf *Veränderungen* und hat es ſtets nur mit dieſen zu thun. Jede Wirkung iſt, bei ihrem Eintritt, eine *Veränderung* und giebt, eben weil ſie nicht ſchon früher eingetreten, unfehlbare Anweiſung auf eine andere, ihr vorhergegangene *Veränderung*, welche, in Beziehung auf ſie, *Urſache*, in Beziehung auf eine dritte, ihr ſelbſt wieder nothwendig vorhergegangene *Veränderung* aber *Wirkung* heißt. Dies iſt die Kette der Kauſalität: ſie iſt nothwendig anfangslos. Demnach alſo muß jeder eintretende Zuſtand aus einer ihm vorhergegangenen Veränderung erfolgt ſeyn, z. B. in unſerm obigen Fall, aus dem Hinzutreten freier Wärme an den Körper, aus welchem die Temperaturerhöhung erfolgen mußte: dieſes Hinzutreten der Wärme iſt wieder durch eine vorhergehende Veränderung, z. B. das Auffallen der

Sonnenſtrahlen auf einen Brennſpiegel, bedingt; dieſes etwan durch das Wegziehn einer Wolke von der Richtung der Sonne; dieſes durch Wind; dieſer durch ungleiche Dichtigkeit der Luft; dieſe durch andre Zuſtände, und ſo in infinitum. Daß, wenn ein Zuſtand, um Bedingung zum Eintritt eines neuen zu ſeyn, alle Beſtimmungen bis auf eine enthält, man dieſe eine, wenn ſie jetzt noch, alſo zuletzt, hinzutritt, die Urſach κατ᾽ ἐξοχὴν nennen will, iſt zwar in ſofern richtig, als man ſich dabei an die letzte, hier allerdings entſcheidende Veränderung hält: davon abgeſehen aber hat, für die Feſtſtellung der urſächlichen Verbindung der Dinge im Allgemeinen, eine Beſtimmung des kauſalen Zuſtandes, dadurch daß ſie die letzte iſt, die hinzutritt, vor den übrigen nichts voraus. So iſt, im angeführten Beiſpiel, das Wegziehn der Wolke zwar inſofern die Urſach der Entzündung zu nennen, als es ſpäter eintritt, als das Richten des Brennſpiegels auf das Objekt: Dieſes hätte jedoch ſpäter geſchehen können, als das Wegziehn der Wolke, und das Zulaſſen des Oxygens wieder ſpäter als dieſes: ſolche zufällige Zeitbeſtimmungen haben denn in jener Hinſicht zu entſcheiden, welches die Urſach ſei. Bei genauerer Betrachtung hingegen finden wir, daß der ganze Zuſtand die Urſache des folgenden iſt, wobei es im Weſentlichen einerlei iſt, in welcher Zeitfolge ſeine Beſtimmungen zuſammengekommen ſeien. Demnach mag man, in Hinſicht auf einen gegebenen einzelnen Fall, die zuletzt eingetretene Beſtimmung eines Zuſtandes, weil ſie die Zahl der hier erforderlichen Bedingungen voll macht, alſo ihr Eintritt die hier entſcheidende Veränderung wird, die Urſache κατ᾽ ἐξοχὴν nennen: jedoch für die allgemeine Betrachtung darf nur der ganze, den Eintritt des folgenden herbeiführende Zuſtand als Urſache gelten. Die verſchiedenen einzelnen Beſtimmungen aber, welche erſt zuſammengenommen die Urſache kompletiren und ausmachen, kann man die urſächlichen Momente, oder auch die Bedingungen nennen, und demnach die Urſache in ſolche zerlegen. Ganz falſch hingegen iſt es, wenn man nicht den Zuſtand, ſondern die Objekte Urſache nennt, z. B. im angeführten Fall würden Einige den Brennſpiegel Urſach der Entzündung nennen, Andre die Wolke, Andre die Sonne, Andre das Oxygen und ſo regellos nach Belieben. Es hat aber gar keinen Sinn zu ſagen, ein Objekt ſei Urſach eines andern; zunächſt, weil die

Objekte nicht bloß die Form und Qualität, ſondern auch die Materie enthalten, dieſe aber weder entſteht, noch vergeht; und ſodann, weil das Geſetz der Kauſalität ſich ausſchließlich auf Veränderungen, d. h. auf den Ein- und Austritt der Zuſtände in der Zeit bezieht, als woſelbſt es dasjenige Verhältniß regulirt, in Beziehung auf welches der frühere Urſach, der ſpätere Wirkung heißt und ihre nothwendige Verbindung das Erfolgen.

Den nachdenkenden Leſer verweiſe ich hier auf die Erläuterungen, welche ich in der „Welt als Wille und Vorſt.“ Bd. 2, Kap. 4, beſonders S. 42 u. fg. geliefert habe. Denn es iſt von der höchſten Wichtigkeit, daß man von der wahren und eigentlichen Bedeutung des Kauſalitätsgeſetzes, wie auch vom Bereich ſeiner Geltung, vollkommen deutliche und feſte Begriffe habe, alſo vor allen Dingen klar erkenne, daß daſſelbe allein und ausſchließlich auf Veränderungen materieller Zuſtände ſich bezieht und ſchlechterdings auf nichts Anderes; folglich nicht herbeigezogen werden darf, wo nicht davon die Rede iſt. Es iſt nämlich der Regulator der in der Zeit eintretenden Veränderungen der Gegenſtände der äußern Erfahrung: dieſe aber ſind ſämmtlich materiell. Jede Veränderung kann nur eintreten dadurch, daß eine andere, nach einer Regel beſtimmte, ihr vorhergegangen iſt, durch welche ſie aber dann als nothwendig herbeigeführt eintritt: dieſe Nothwendigkeit iſt der Kauſalnexus.

So einfach demnach das Geſetz der Kauſalität iſt; ſo finden wir in den philoſophiſchen Lehrbüchern, von den älteſten Zeiten an, bis auf die neueſten, in der Regel, es ganz anders ausgedrückt, nämlich abſtrakter, mithin weiter und unbeſtimmter gefaßt. Da heißt es denn etwan, Urſache ſei, wodurch ein Anderes zum Daſeyn gelangt, oder was ein Anderes hervorbringt, es wirklich macht u. dgl. m.; wie denn ſchon Wolf ſagt: causa est principium, a quo existentia, sive actualitas, entis alterius dependet; während doch, bei der Kauſalität, es ſich offenbar nur um Formveränderungen der unentſtandenen und unzerſtörbaren Materie handelt und ein eigentliches Entſtehn, ein Ins-Daſeyntreten des vorher gar nicht Geweſenen, eine Unmöglichkeit iſt. An jenen hergebrachten zu weiten, ſchiefen, falſchen Faſſungen des Kauſalitätsverhältniſſes mag nun zwar größtentheils Unklarheit des Denkens Schuld ſeyn: aber zuverläſſig ſteckt mitunter auch

Abſicht dahinter, nämlich theologiſche, ſchon von ferne mit dem kosmologiſchen Beweiſe liebäugelnde, welche bereit iſt, dieſem zu gefallen, ſelbſt transſcendentale Wahrheiten a priori (dieſe Muttermilch des menſchlichen Verſtandes) zu verfälſchen. Am deutlichſten hat man Dies vor Augen im Buche des Thomas Brown, On the relation of cause and effect, welches, 460 Seiten zählend, ſchon 1835 ſeine vierte Auflage, und ſeitdem wohl mehrere, erlebt hat und, abgeſehn von ſeiner ermüdenden, kathedermäßigen Weitſchweifigkeit, ſeinen Gegenſtand nicht übel behandelt. Dieſer Engländer nun hat ganz richtig erkannt, daß es allemal Veränderungen ſind, welche das Geſetz der Kauſalität betrifft, daß alſo jede Wirkung eine Veränderung ſei: aber daß die Urſache ebenfalls eine Veränderung ſei, woraus folgt, daß die ganze Sache bloß der ununterbrochene Nexus der in der Zeit ſich ſuccedirenden Veränderungen ſei, — damit will er nicht heraus, obwohl es ihm unmöglich entgangen ſeyn kann; ſondern er nennt jedes Mal, höchſt ungeſchickt, die Urſache ein der Veränderung vorhergehendes Objekt, oder auch Subſtanz, und mit dieſem ganz falſchen Ausdruck, der ihm ſeine Auseinanderſetzungen überall verdirbt, dreht und quält er ſich, ſein ganzes, langes Buch hindurch, erbärmlich herum, gegen ſein beſſeres Wiſſen und Gewiſſen; einzig und allein, damit ſeine Darſtellung dem etwan anderweitig und von Andern dereinſt aufzuſtellenden kosmologiſchen Beweiſe nur ja nicht im Wege ſtehe. — Wie muß es doch mit einer Wahrheit beſtellt ſeyn, der man durch ſolche Schliche ſchon von ferne den Weg zu bahnen hat.

Aber was haben denn unſere guten, redlichen, Geiſt und Wahrheit höher als Alles ſchätzenden deutſchen Philoſophieprofeſſoren ihrerſeits für den ſo theuern kosmologiſchen Beweis gethan, nachdem nämlich Kant, in der Vernunftkritik, ihm die tödtliche Wunde beigebracht hatte? Da war freilich guter Rath theuer: denn (ſie wiſſen es, die Würdigen, wenn ſie es auch nicht ſagen) causa prima iſt, eben ſo gut wie causa sui, eine contradictio in adjecto; obſchon der erſtere Ausdruck viel häufiger gebraucht wird, als der letztere, und auch mit ganz ernſthafter, ſogar feierlicher Miene ausgeſprochen zu werden pflegt, ja Manche, inſonderheit Engliſche Reverends, recht erbaulich die Augen verdrehen, wenn ſie, mit Emphaſe und Rührung, the first cause, —

dieſe contradictio in adjecto, — ausſprechen. Sie wiſſen es: eine erſte Urſache iſt gerade und genau ſo undenkbar, wie die Stelle, wo der Raum ein Ende hat, oder der Augenblick, da die Zeit einen Anfang nahm. Denn jede Urſach iſt eine Veränderung, bei der man nach der ihr vorhergegangenen Veränderung, durch die ſie herbeigeführt worden, nothwendig fragen muß, und ſo in infinitum, in infinitum! Nicht ein Mal ein erſter Zuſtand der Materie iſt denkbar, aus dem, da er nicht noch immer iſt, alle folgenden hervorgegangen wären. Denn, wäre er an ſich ihre Urſache geweſen; ſo hätten auch ſie ſchon von jeher ſeyn müſſen, alſo der jetzige nicht erſt jetzt. Fieng er aber erſt zu einer gewiſſen Zeit an, kauſal zu werden; ſo muß ihn, zu der Zeit, etwas verändert haben, damit er aufhörte zu ruhen: dann aber iſt etwas hinzugetreten, eine Veränderung vorgegangen, nach deren Urſache, d. h. einer ihr vorhergegangenen Veränderung, wir ſogleich fragen müſſen, und wir ſind wieder auf der Leiter der Urſachen und werden höher und höher hinaufgepeitſcht von dem unerbittlichen Geſetze der Kauſalität, — in infinitum, in infinitum. (Die Herren werden ſich doch nicht etwan entblöden, mir von einem Entſtehn der Materie ſelbſt aus nichts zu reden? weiter unten ſtehn Korollarien, ihnen aufzuwarten.) Das Geſetz der Kauſalität iſt alſo nicht ſo gefällig, ſich brauchen zu laſſen, wie ein Fiaker, den man, angekommen wo man hingewollt, nach Hauſe ſchickt. Vielmehr gleicht es dem, von Göthe's Zauberlehrlinge belebten Beſen, der, ein Mal in Aktivität geſetzt, gar nicht wieder aufhört zu laufen und zu ſchöpfen; ſo daß nur der alte Hexenmeiſter ſelbſt ihn zur Ruhe zu bringen vermag. Aber die Herren ſind ſammt und ſonders keine Hexenmeiſter. Was haben ſie alſo gethan, die edelen und aufrichtigen Freunde der Wahrheit, ſie, die allezeit nur auf das Verdienſt in ihrem Fache warten, um, ſobald es ſich zeigt, es der Welt zu verkünden, und die, wenn Einer kommt, der wirklich iſt, was ſie denn doch nur vorſtellen, weit entfernt durch tückiſches Schweigen und feiges Sekretiren ſeine Werke erſticken zu wollen, vielmehr alsbald die Herolde ſeines Verdienſtes ſeyn werden, — gewiß, ſo gewiß ja bekanntlich der Unverſtand den Verſtand über Alles liebt. Was alſo haben ſie gethan für ihren alten Freund, den hart bedrängten, ja, ſchon auf dem Rücken liegenden kosmologiſchen Beweis? —

O, ſie haben einen feinen Pfiff erdacht: „Freund,“ haben ſie zu ihm geſagt, „es ſteht ſchlecht mit dir, recht ſchlecht, ſeit deiner fatalen Rencontre mit dem alten Königsberger Starrkopf; ſo ſchlecht, — wie mit deinen Brüdern, dem ontologiſchen und dem phyſikotheologiſchen. Aber getroſt, wir verlaſſen dich darum nicht (du weißt, wir ſind dafür bezahlt): jedoch, — es iſt nicht anders, — du mußt Namen und Kleidung wechſeln: denn nennen wir dich bei deinem Namen, ſo läuft uns Alles davon. Inkognito aber nehmen wir dich untern Arm und bringen dich wieder unter Leute; nur, wie geſagt, inkognito: es geht! Zunächſt alſo: dein Gegenſtand führt von jetzt an den Namen „das Abſolutum“: das klingt fremd, anſtändig und vornehm, — und wie viel man mit Vornehmthun bei den Deutſchen ausrichten kann, wiſſen wir am beſten: was gemeint ſei, verſteht doch Jeder und dünkt ſich noch weiſe dabei. Du ſelbſt aber trittſt verkleidet, in Geſtalt eines Enthymems auf. Alle deine Proſyllogismen und Prämiſſen nämlich, mit denen du uns den langen Klimax hinaufzuſchleppen pflegteſt, laß nur hübſch zu Hauſe: man weiß ja doch, daß es nichts damit iſt. Aber als ein Mann von wenig Worten, ſtolz, dreiſt und vornehm auftretend, biſt du mit Einem Sprunge am Ziele: „das Abſolutum,“ ſchreiſt du (und wir mit), „das muß denn doch, zum Teufel, ſeyn; ſonſt wäre ja gar nichts!“ (hierbei ſchlägſt du auf den Tiſch.) Woher aber Das ſei? „Dumme Frage! habe ich nicht geſagt, es wäre das Abſolutum?“ — Es geht, bei unſrer Treu, es geht! Die Deutſchen ſind gewohnt, Worte ſtatt der Begriffe hinzunehmen: dazu werden ſie, von Jugend auf, durch uns dreſſirt, — ſieh nur die Hegelei, was iſt ſie Anderes, als leerer, hohler, dazu ekelhafter Wortkram? Und doch, wie glänzend war die Carriere dieſer philoſophiſchen Miniſterkreatur! Dazu bedurfte es nichts weiter, als einiger feilen Geſellen, den Ruhm des Schlechten zu intoniren und ihre Stimme fand an der leeren Höhlung von tauſend Dummköpfen ein noch jetzt nachhallendes und ſich fortpflanzendes Echo: ſiehe, ſo war bald aus einem gemeinen Kopf, ja einem gemeinen Scharlatan, ein großer Philoſoph gemacht. Alſo Muth gefaßt! Ueberdies, Freund und Gönner, ſekundiren wir dich noch anderweitig; können wir doch ohne dich nicht leben! — Hat der alte Königsberger Krittler die Vernunft kritiſirt und ihr die Flügel beſchnitten; — gut! ſo erfinden wir eine neue Vernunft, von der bis dahin noch kein Menſch etwas gehört hatte, eine Vernunft, welche nicht denkt, ſondern unmittelbar anſchaut, Ideen (ein vornehmes Wort, zum Myſtifiziren geſchaffen) anſchaut, leibhaftig; oder auch ſie vernimmt, unmittelbar vernimmt was du und die Andern erſt beweiſen wollten; oder, — bei Denen nämlich, welche nur wenig zugeſtehn, aber auch mit wenig vorlieb nehmen, — es ahndet. Früh eingeimpfte Volksbegriffe geben wir ſo für unmittelbare Eingebungen dieſer unſrer neuen Vernunft, d. h. eigentlich für Eingebungen von oben, aus. Die alte, auskritiſirte Vernunft aber, die degradiren wir, nennen ſie Verſtand, und ſchicken ſie promeniren. Und den wahren, eigentlichen Verſtand? — was, in aller Welt, geht uns der wahre, eigentliche Verſtand an? — Du lächelſt ungläubig: aber wir kennen unſer Publicum und die harum, horum, die wir da auf den Bänken vor uns haben. Hat doch ſchon Bako von Verulam geſagt: „auf Univerſitäten lernen die jungen Leute glauben.“ Da können ſie von uns etwas Rechtſchaffenes lernen! wir haben einen guten Vorrath von Glaubensartikeln. — Will dich Verzagtheit anwandeln, ſo denke nur immer daran, daß wir in Deutſchland ſind, wo man gekonnt hat was nirgend anderswo möglich geweſen wäre, nämlich einen geiſtloſen, unwiſſenden, Unſinn ſchmierenden, die Köpfe, durch beiſpiellos hohlen Wortkram, von Grund aus und auf immer desorganiſirenden Philoſophaſter, ich meine unſern theuern Hegel, als einen großen Geiſt und tiefen Denker ausſchreien: und nicht nur ungeſtraft und unverhöhnt hat man das gekonnt; ſondern wahrhaftig, ſie glauben es, glauben es ſeit 30 Jahren, bis auf den heutigen Tag! — Haben wir alſo, trotz Kant und Kritik, mit deiner Beihülfe, nur erſt das Abſolutum; ſo ſind wir geborgen. — Dann philoſophiren wir von oben herab, laſſen aus demſelben, mittelſt der verſchiedenartigſten und nur durch ihre marternde Langweiligkeit einander ähnlichen Deduktionen, die Welt hervorgehn, nennen dieſe auch wohl das Endliche, jenes das Unendliche, — was wieder eine angenehme Variation im Wortkram giebt, — und reden überhaupt immer nur von Gott, expliciren, wie, warum, wozu, weshalb, durch welchen willkürlichen oder unwillkürlichen Proceß, er die Welt gemacht, oder geboren habe; ob er draußen, ob er drinne ſei u. ſ. f.; als wäre die Philoſophie Theologie und ſuchte nicht Aufklärung über die Welt, ſondern über Gott."

Der kosmologiſche Beweis alſo, dem jene Apoſtrophe galt und mit dem wir es hier vorhaben, beſteht eigentlich in der Behauptung, daß der Satz vom Grunde des Werdens, oder das Geſetz der Kauſalität, nothwendig auf einen Gedanken führe, von dem es ſelbſt aufgehoben und für null und nichtig erklärt wird. Denn zur causa prima (Abſolutum) gelangt man nur durch Aufſteigen von der Folge zum Grunde, eine beliebig lange Reihe hindurch: bei ihr ſtehn bleiben aber kann man nicht, ohne den Satz vom Grunde zu annulliren.

Nachdem ich nun hier die Nichtigkeit des kosmologiſchen, wie, im zweiten Kapitel, die des ontologiſchen Beweiſes kurz und klar dargelegt habe, wird der theilnehmende Leſer vielleicht wünſchen, auch über den phyſikotheologiſchen, der viel mehr Scheinbarkeit hat, das Nöthige beigebracht zu ſehn. Allein der iſt durchaus nicht dieſes Orts; da ſein Stoff einem ganz andern Theil der Philoſophie angehört. Ich verweiſe alſo hinſichtlich ſeiner zunächſt auf Kant, ſowohl in der Krit. der rein. Vernunft, als, ex professo, in der Krit. der Urtheilskraft, und, zur Ergänzung ſeines rein negativen Verfahrens, auf mein poſitives, im „Willen in der Natur," dieſer an Umfang geringen, an Inhalt reichen und gewichtigen Schrift. Der nicht theilnehmende Leſer hingegen mag dieſe und alle meine Schriften intakt auf ſeine Enkel übergehn laſſen. Mich kümmerts wenig: denn ich bin nicht für Ein Geſchlecht da, ſondern für viele.

Da, wie im nächſten §. nachgewieſen wird, das Geſetz der Kauſalität uns a priori bewußt und daher ein transſcendentales, für alle irgend mögliche Erfahrung gültiges, mithin ausnahmsloſes iſt; da ferner daſſelbe feſtſtellt, daß auf einen beſtimmt gegebenen, relativ erſten Zuſtand ein zweiter, ebenfalls beſtimmter, nach einer Regel, d. h. jederzeit, folgen muß; ſo iſt das Verhältniß der Urſach zur Wirkung ein nothwendiges: daher berechtigt das Geſetz der Kauſalität zu hypothetiſchen Urtheilen und bewährt ſich hierdurch als eine Geſtaltung des Satzes vom zureichenden Grunde, auf welchen alle hypothetiſchen Urtheile ſich ſtützen müſſen, und auf welchem, wie weiterhin gezeigt werden ſoll, alle Nothwendigkeit beruht.

Ich nenne dieſe Geſtaltung unſres Satzes, den Satz vom zureichenden Grunde des *Werdens*, deswegen, weil ſeine Anwendung überall eine Veränderung, den Eintritt eines neuen Zuſtandes, alſo ein Werden, vorausſetzt. Zu ſeinem weſentlichen Charakter gehört ferner, daß die Urſache allemal der Wirkung, der Zeit nach, vorhergehe (vergl. §. 47.), und nur daran wird urſprünglich erkannt, welcher von zwei durch den Kauſalnexus verbundenen Zuſtänden Urſach und welcher Wirkung ſei. Umgekehrt giebt es Fälle, wo uns, aus früherer Erfahrung, der Kauſalnexus bekannt iſt, die Succeſſion der Zuſtände aber ſo ſchnell erfolgt, daß ſie ſich unſrer Wahrnehmung entzieht: dann ſchließen wir, mit völliger Sicherheit, von der Kauſalität auf die Succeſſion, z. B. daß die Entzündung des Pulvers der Exploſion vorhergeht. Ich verweiſe hierüber auf die „Welt als Wille u. Vorſt." Bd. 2, Kap. 4. S. 41.

Aus dieſer weſentlichen Verknüpfung der Kauſalität mit der Succeſſion folgt wieder, daß der Begriff der *Wechſelwirkung*, ſtrenge genommen, nichtig iſt. Er ſetzt nämlich voraus, daß die Wirkung wieder die Urſach ihrer Urſach ſei, alſo daß das Nachfolgende zugleich das Vorhergehende geweſen. Ich habe die Unſtatthaftigkeit dieſes ſo beliebten Begriffes ausführlich dargethan in meiner, der „Welt als Wille und Vorſtellung," angehängten „Kritik der Kantiſchen Philoſophie," S. 517—521 der zweiten Auflage, wohin ich demnach verweiſe. Man wird bemerken, daß Schriftſteller ſich jenes Begriffes, in der Regel, da bedienen, wo ihre Einſicht anfängt unklar zu werden; daher eben ſein Gebrauch ſo häufig iſt. Auch verdient angemerkt zu werden, daß das Wort Wechſelwirkung ſich allein im Deutſchen findet und keine andere Sprache ein gebräuchliches Aequivalent deſſelben beſitzt.

Aus dem Geſetze der Kauſalität ergeben ſich zwei wichtige *Korollarien*, welche eben dadurch ihre Beglaubigung als Erkenntniſſe a priori, mithin als über allen Zweifel erhaben und keiner Ausnahme fähig, erhalten: nämlich das *Geſetz der Trägheit* und das der *Beharrlichkeit der Subſtanz*. Das erſtere beſagt, daß jeder Zuſtand, mithin ſowol die Ruhe eines Körpers, als auch ſeine Bewegung jeder Art, unverändert, unvermindert, unvermehrt, fortdauern und ſelbſt die endloſe Zeit hindurch anhalten müſſe, wenn nicht eine Urſache hinzutritt, welche ſie verändert oder aufhebt. — Das andere aber, welches die Sempiternität der Materie ausſpricht, folgt daraus, daß das Geſetz der Kauſalität ſich nur auf die Zuſtände der Körper, alſo auf ihre Ruhe, Bewegung, Form und Qualität bezieht, indem es dem zeitlichen Entſtehn und Vergehn derſelben vorſteht; keineswegs aber auf das Daſeyn des Trägers dieſer Zuſtände, als welchem man, eben um ſeine Exemtion von allem Entſtehn und Vergehn auszudrücken, den Namen Subſtanz ertheilt hat. Die Subſtanz beharrt: d. h. ſie kann nicht entſtehn, noch vergehn, mithin das in der Welt vorhandene Quantum derſelben nie vermehrt, noch vermindert werden. Daß wir dieſes a priori wiſſen, bezeugt das Bewußtſeyn der unerſchütterlichen Gewißheit, mit welcher Jeder, der einen gegebenen Körper, ſei es durch Taſchenſpielerſtreiche, oder durch Zertheilung, oder Verbrennung, oder Verflüchtigung, oder ſonſt welchen Proceß, hat verſchwinden ſehn, dennoch feſt vorausſetzt, daß, was auch aus der Form des Körpers geworden ſeyn möge, die Subſtanz, d. i. die Materie deſſelben, unvermindert vorhanden und irgendwo anzutreffen ſeyn müſſe; imgleichen, daß, wo ein vorher nicht dageweſener Körper ſich vorfindet, er hingebracht, oder aus unſichtbaren Theilchen, etwan durch Präcipitation, konkreſcirt ſeyn müſſe, nimmermehr aber, ſeiner Subſtanz (Materie) nach, entſtanden ſeyn könne, als welches eine völlige Unmöglichkeit implicirt und ſchlechthin undenkbar iſt. Die Gewißheit, mit der wir Das zum voraus (a priori) feſtſtellen, entſpringt daraus, daß es unſerm Verſtande an einer Form, das Entſtehn oder Vergehn der Materie zu denken, durchaus fehlt; indem das Geſetz der Kauſalität, welche die alleinige Form iſt, unter der wir überhaupt Veränderungen denken können, doch immer nur auf die Zuſtände der Körper geht, keineswegs auf das Daſeyn des Trägers aller Zuſtände, die Materie. Darum ſtelle ich den Grundſatz der Beharrlichkeit der Subſtanz als ein Korollarium des Kauſalitätsgeſetzes auf. Auch können wir die Ueberzeugung von der Beharrlichkeit der Subſtanz gar nicht a posteriori erlangt haben; theils weil, in den meiſten Fällen, der Thatbeſtand empiriſch zu konſtatiren unmöglich iſt, theils weil jede empiriſche, bloß durch Induktion gewonnene Erkenntniß immer nur approximative, folglich prekäre, nie unbedingte Gewißheit hat: daher eben auch iſt die Sicherheit unſerer Ueberzeugung von jenem Grundſatz ganz anderer Art und Natur, als die von der Richtigkeit irgend eines *empiriſch* herausgefundenen Naturgeſetzes, indem ſie eine ganz andere, völlig unerſchütterliche, nie wankende Feſtigkeit hat. Das kommt eben daher, daß jener Grundſatz eine *transſcendentale* Erkenntniß ausdrückt, d. h. eine ſolche, welche das in aller Erfahrung irgend Mögliche *vor* aller Erfahrung beſtimmt und feſtſtellt, eben dadurch aber die Erfahrungswelt überhaupt zu einem bloßen Gehirnphänomen herabſetzt. Sogar das allgemeinſte und ausnahmsloſeſte aller anderartigen Naturgeſetze, das der Gravitation, iſt ſchon empiriſchen Urſprungs, daher ohne Garantie für ſeine Allgemeinheit; weshalb auch es bisweilen noch angefochten wird, imgleichen mitunter Zweifel entſtehn, ob es auch über unſer Sonnenſyſtem hinaus gelte, ja, die Aſtronomen nicht ermangeln, die gelegentlich gefundenen Anzeichen und Beſtätigungen hievon hervorzuheben, hiedurch an den Tag legend, daß ſie es als bloß empiriſch betrachten. Man kann allerdings die Frage aufwerfen, ob auch zwiſchen Körpern, welche durch eine *abſolute* Leere getrennt wären, Gravitation ſtattfände; oder ob dieſelbe innerhalb eines Sonnenſyſtems, etwan durch einen Aether, vermittelt würde und daher zwiſchen Fixſternen nicht wirken könnte; welches dann nur empiriſch zu entſcheiden iſt. Dies beweiſt, daß wir es hier mit keiner Erkenntniß a priori zu thun haben. Wenn wir hingegen, der Wahrſcheinlichkeit zufolge, annehmen, daß jedes Sonnenſyſtem ſich durch allmälige Kondenſation eines Urweltnebels und darauf gemäß der Kant-Laplace'ſchen Hypotheſe gebildet habe; ſo können wir doch keinen Augenblick denken, daß jener Urſtoff aus *nichts* entſtanden wäre, ſondern ſind genöthigt, ſeine Partikeln als vorher irgendwo vorhanden geweſen und nur zuſammengekommen vorauszuſetzen; eben weil der Grundſatz der Beharrlichkeit der Subſtanz ein transſcendentaler iſt. Daß übrigens *Subſtanz* ein bloßes Synonym von *Materie* ſei, weil der Begriff derſelben nur an der Materie ſich realiſiren läßt und daher aus ihr ſeinen Urſprung hat, habe ich ausführlich dargethan und wie jener Begriff bloß zum Behuf einer Erſchleichung gebildet worden ſpeciell nachgewieſen in meiner Kritik der Kantiſchen Philoſophie, S. 550 fg. der 2. Aufl. Dieſe a priori gewiſſe Sempiternität der Materie (genannt Beharrlichkeit der Subſtanz) iſt, gleich vielen andern, eben ſo ſichern Wahrheiten, für die Philoſophieprofeſſoren eine verbotene Frucht; daher ſie fein leiſe daran vorüberſchleichen.

Von der endloſen Kette der Urſachen und Wirkungen, welche alle *Veränderungen* leitet, aber nimmer ſich über dieſe hinaus erſtreckt, bleiben, eben dieſerhalb, zwei Weſen unberührt: einerſeits nämlich, wie ſo eben gezeigt, die *Materie*, und andrerſeits die urſprünglichen *Naturkräfte*; jene, weil ſie der *Träger* aller Veränderungen, oder dasjenige iſt, *woran* ſolche vorgehn; dieſe, weil ſie Das ſind, *vermöge* deſſen die Veränderungen, oder Wirkungen, überhaupt möglich ſind, Das, was den Urſachen die Kauſalität, d. i. die Fähigkeit zu wirken, allererſt ertheilt, von welchem ſie alſo dieſe bloß zur Lehn haben. Urſache und Wirkung ſind die zu nothwendiger Succeſſion in der Zeit verknüpften *Veränderungen*: die Naturkräfte hingegen, vermöge welcher alle Urſachen wirken, ſind von allem Wechſel ausgenommen, daher in dieſem Sinne außer aller Zeit, ebendeshalb aber ſtets und überall vorhanden, allgegenwärtig und unerſchöpflich, immer bereit ſich zu äußern, ſobald nur, am Leitfaden der Kauſalität, die Gelegenheit dazu eintritt. Die Urſache iſt allemal, wie auch ihre Wirkung, ein Einzelnes, eine einzelne Veränderung: die Naturkraft hingegen iſt ein Allgemeines, Unveränderliches, zu aller Zeit und überall Vorhandenes. Z. B. daß der Bernſtein jetzt die Flocke anzieht, iſt die Wirkung: ihre Urſache iſt die vorhergegangene Reibung und jetzige Annäherung des Bernſteins; und die in dieſem Proceß thätige, ihm vorſtehende *Naturkraft* iſt die Elektricität. Die Erläuterung der Sache durch ein ausführliches Beiſpiel findet man in der „Welt als Wille und Vorſtellung" Bd. 1. §. 26. S. 153 fg., woſelbſt ich an einer langen Kette von Urſachen und Wirkungen gezeigt habe, wie darin die verſchiedenartigſten Naturkräfte ſucceſſive hervortreten und ins Spiel kommen; wodurch denn der Unterſchied zwiſchen Urſach und Naturkraft, dem flüchtigen Phänomen und der ewigen Thätigkeitsform, überaus faßlich wird: und da überhaupt daſelbſt jener ganze lange §. 26 dieſer Unterſuchung gewidmet iſt, war es hier hinreichend, die Sache kurz anzugeben. Die *Norm*, welche eine Naturkraft, hinſichtlich ihrer *Erſcheinung* an der Kette der Urſachen und Wirkungen, befolgt, alſo das Band, welches ſie mit dieſer verknüpft, iſt das *Naturgeſetz*. Die Verwechſelung der Naturkraft mit der Urſach iſt aber ſo häufig, wie für die Klarheit des Denkens verderblich. Es ſcheint ſogar, daß vor mir dieſe Begriffe nie rein geſondert worden ſind, ſo höchſt nöthig es doch iſt. Nicht nur werden die Naturkräfte ſelbſt zu Urſachen gemacht, indem man ſagt: Die Elektricität, die Schwere u. ſ. f. iſt Urſach; ſondern ſogar zu Wirkungen machen ſie Manche, indem ſie nach einer Urſache der Elektricität, der Schwere u. ſ. w. fragen; welches abſurd iſt. Etwas ganz Anderes iſt es jedoch, wenn man die Zahl der Naturkräfte dadurch vermindert, daß man eine derſelben auf eine andere zurückführt, wie, in unſern Tagen, den Magnetismus auf die Elektricität. Jede *ächte*, alſo wirklich urſprüngliche Naturkraft aber, wozu auch jede chemiſche Grund-Eigenſchaft gehört, iſt weſentlich qualitas occulta, d. h. keiner phyſiſchen Erklärung weiter fähig, ſondern nur noch einer metaphyſiſchen, d. h. über die Erſcheinung hinausgehenden. Jene Verwechſelung, oder vielmehr Identifikation, der Naturkraft mit der Urſache hat nun aber Keiner ſo weit getrieben, wie *Maine de Biran*, in ſeinen Nouvelles considérations des rapports du physique au moral; weil dieſelbe ſeiner Philoſophie weſentlich iſt. Merkwürdig iſt dabei, daß wenn er von Urſachen redet, er faſt nie cause allein ſetzt, ſondern jedes Mal ſagt cause ou force; gerade ſo, wie wir oben §. 8 den Spinoza acht Mal auf einer Seite ratio sive causa ſetzen ſahen. Beide nämlich ſind ſich bewußt, zwei disparate Begriffe zu identifiziren, um, nach Umſtänden, bald den einen, bald den andern geltend machen zu können: zu dieſem Zwecke nun ſind ſie genöthigt, die Identifikation dem Leſer ſtets gegenwärtig zu erhalten. —

Die Kauſalität alſo, dieſer Lenker aller und jeder Veränderung, tritt nun in der Natur unter *drei* verſchiedenen Formen auf: als *Urſach* im engſten Sinn, als *Reiz*, und als *Motiv*. Eben auf dieſer Verſchiedenheit beruht der wahre und weſentliche Unterſchied zwiſchen unorganiſchem Körper, Pflanze und Thier; nicht auf den äußern anatomiſchen, oder gar chemiſchen Merkmalen.

Die *Urſache* im engſten Sinne iſt die, nach welcher ausſchließlich die Veränderungen im *unorganiſchen* Reiche erfolgen, alſo diejenigen Wirkungen, welche das Thema der Mechanik, der Phyſik und der Chemie ſind. Von ihr allein gilt das dritte Neutoniſche Grundgeſetz „Wirkung und Gegenwirkung ſind einander gleich“: es beſagt, daß der vorhergehende Zuſtand (die Urſach) eine Veränderung erfährt, die an Größe der gleichkommt, die er hervorgerufen hat (der Wirkung). Ferner, iſt nur bei dieſer Form der Kauſalität der Grad der Wirkung dem Grade der Urſache ſtets genau angemeſſen, ſo daß aus dieſer jene ſich berechnen läßt, und umgekehrt.

Die zweite Form der Kauſalität iſt der Reiz: ſie beherrſcht das organiſche Leben als ſolches, alſo das der Pflanzen, und den vegetativen, daher bewußtloſen Theil des thieriſchen Lebens, der ja eben ein Pflanzenleben iſt. Sie charakteriſirt ſich durch Abweſenheit der Merkmale der erſten Form. Alſo ſind hier Wirkung und Gegenwirkung einander nicht gleich, und keineswegs folgt die Intenſität der Wirkung, durch alle Grade, der Intenſität der Urſache: vielmehr kann, durch Verſtärkung der Urſache, die Wirkung ſogar in ihr Gegentheil umſchlagen.

Die dritte Form der Kauſalität iſt das Motiv: unter dieſer leitet ſie das eigentlich animaliſche Leben, alſo das Thun, d. h. die äußern, mit Bewußtſein geſchehenden Aktionen, aller thieriſchen Weſen. Das Medium der Motive iſt die Erkenntniß: die Empfänglichkeit für ſie erfordert folglich einen Intellekt. Daher iſt das wahre Charakteriſtikon des Thiers das Erkennen, das Vorſtellen. Das Thier bewegt ſich, als Thier, allemal nach einem Ziel und Zweck: dieſen muß es demnach erkannt haben: d. h. derſelbe muß ihm als ein von ihm ſelbſt Verſchiedenes, deſſen es ſich dennoch bewußt wird, ſich darſtellen. Demzufolge iſt das Thier zu definiren „was erkennt“: keine andere Definition trifft das Weſentliche; ja, vielleicht iſt auch keine andere ſtichhaltend. Mit der Erkenntniß fehlt nothwendig auch die Bewegung auf Motive: dann bleibt alſo nur die auf Reize, das Pflanzenleben: daher ſind Irritabilität und Senſibilität unzertrennlich. Die Wirkungsart eines Motivs aber iſt von der eines Reizes augenfällig verſchieden: die Einwirkung deſſelben nämlich kann ſehr kurz, ja ſie braucht nur momentan zu ſeyn: denn ihre Wirkſamkeit hat nicht, wie die des Reizes, irgend ein Verhältniß zu ihrer Dauer, zur Nähe des Gegenſtandes und dergleichen mehr;

ſondern das Motiv braucht nur wahrgenommen zu ſeyn, um zu wirken; während der Reiz ſtets des Kontakts, oft gar der Intusſusception, allemal aber einer gewiſſen Dauer, bedarf.

Dieſe kurze Angabe der drei Formen der Kauſalität iſt hier hinreichend. Die ausführliche Darſtellung derſelben findet man in meiner Preisſchrift über die Freiheit (S. 34 fg. der „beiden Grundprobleme der Ethik"). Nur Eins iſt hier zu urgiren. Der Unterſchied zwiſchen Urſache, Reiz und Motiv iſt offenbar bloß die Folge des Grades der *Empfänglichkeit* der Weſen: je größer dieſe, deſto leichterer Art kann die Einwirkung ſeyn: der Stein muß geſtoßen werden; der Menſch gehorcht einem Blick. Beide aber werden durch eine zureichende Urſache, alſo mit gleicher Nothwendigkeit, bewegt. Denn die Motivation iſt bloß die durch das Erkennen hindurchgehende Kauſalität: der Intellekt iſt das Medium der Motive, weil er die höchſte Steigerung der Empfänglichkeit iſt. Allein hiedurch verliert das Geſetz der Kauſalität ſchlechterdings nichts an ſeiner Sicherheit und Strenge. Das Motiv iſt eine Urſache und wirkt mit der Nothwendigkeit, die alle Urſachen herbeiführen. Beim Thier, deſſen Intellekt ein einfacher, daher nur die Erkenntniß der Gegenwart liefernder iſt, fällt jene Nothwendigkeit leicht in die Augen. Der Intellekt des Menſchen iſt doppelt: er hat, zur anſchaulichen, auch noch die abſtrakte Erkenntniß, welche nicht an die Gegenwart gebunden iſt: d. h. er hat Vernunft. Daher hat er eine Wahlentſcheidung, mit deutlichem Bewußtſeyn: nämlich er kann die einander ausſchließenden Motive als ſolche gegen einander abwägen, d. h. ſie ihre Macht auf ſeinen Willen verſuchen laſſen; wonach ſodann das ſtärkere ihn beſtimmt und ſein Thun mit eben der Nothwendigkeit erfolgt, wie das Rollen der geſtoßenen Kugel. Freiheit des Willens bedeutet (nicht Philoſophieprofeſſorenwortkram, ſondern) „*daß einem gegebenen Menſchen, in einer gegebenen Lage, zwei verſchiedene Handlungen möglich ſeien*". Daß aber Dies zu behaupten vollkommen *abſurd* ſei, iſt eine ſo ſicher und klar bewieſene Wahrheit, wie irgend eine über das Gebiet der reinen Mathematik hinausgehende es ſeyn kann. Am deutlichſten, methodiſcheſten, gründlichſten und dazu mit beſondrer Rückſicht auf die Thatſachen des Selbſtbewußtſeyns, durch welche unwiſſende Leute obige Abſurdität zu beglaubigen vermeinen, findet man die beſagte Wahrheit dargelegt in meiner, von der Königlich Norwegiſchen Societät der Wiſſenſchaften gekrönten Preisſchrift über die Freiheit des Willens. In der Hauptſache haben jedoch ſchon Hobbes, Spinoza, Prieſtley, Voltaire, auch Kant 1) das Selbe gelehrt. Das hält nun freilich unſere würdigen Philoſophieprofeſſoren nicht ab, ganz unbefangen und als wäre nichts vorgefallen, von der Freiheit des Willens als einer ausgemachten Sache zu reden. Wozu glauben denn die Herren, daß, von Gnaden der Natur, die genannten großen Männer dageweſen ſeien? — damit ſie von der Philoſophie leben können; — nicht wahr? — Nachdem nun aber ich, in meiner Preisſchrift, die Sache klärer, als jemals geſchehn, dargelegt hatte, und noch dazu unter der Sanktion einer Königlichen Societät, die auch meine Abhandlung in ihre Denkſchriften aufgenommen hat; da war es, bei obiger Geſinnung, doch wohl die Pflicht der Herren, einer ſolchen verderblichen Irrlehre und abſcheulichen Ketzerei entgegenzutreten und ſie auf das Gründlichſte

---

1) „Was man ſich auch, in metaphyſiſcher Abſicht, für einen Begriff von der Freiheit des Willens machen möge; ſo ſind doch die Erſcheinungen deſſelben, die menſchlichen Handlungen, eben ſowohl, als jede andre Naturbegebenheit, nach allgemeinen Naturgeſetzen beſtimmt.“ Ideen zu einer allgemeinen Geſchichte. Der Anfang. —

„Alle Handlungen des Menſchen, in der Erſcheinung, ſind aus ſeinem empiriſchen Charakter und den mitwirkenden andern Urſachen nach der Ordnung der Natur beſtimmt: und wenn wir alle Erſcheinungen ſeiner Willkür bis auf den Grund erforſchen könnten; ſo würde es keine einzige menſchliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewißheit vorherſagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als nothwendig erkennen könnten. In Anſehung dieſes empiriſchen Charakters giebt es alſo keine Freiheit, und nach dieſem können wir doch allein den Menſchen betrachten, wenn wir lediglich beobachten und, wie es in der Anthropologie geſchieht, von ſeinen Handlungen die bewegenden Urſachen phyſiologiſch erforſchen wollen.“ Krit. der rein. Vern. S. 548 der 1., und S. 577 der 5. Aufl. —

„Man kann alſo einräumen, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menſchen Denkungsart, ſo wie ſie ſich durch innere ſowohl als äußere Handlungen zeigt, ſo tiefe Einſicht zu haben, daß jede, auch die mindeſte Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf dieſe wirkenden äußern Veranlaſſungen, man eines Menſchen Verhalten auf die Zukunft, mit Gewißheit, ſo wie eine Mond- oder Sonnenfinſterniß ausrechnen könnte.“ Krit. d. prakt. Vern. S. 230 der Roſenkranziſchen, u. S. 177 der 4. Aufl.

zu widerlegen; ja, es war dies um ſo mehr, als ich in dem ſelben Bande mit jener („Grundprobleme der Ethik"), in der Preisſchrift über das Fundament der Moral, Kant's praktiſche Vernunft, mit ihrem kategoriſchen Imperativ, den die Herren unter dem Namen „Sittengeſetz" noch immer zum Grundſtein ihrer platten Moralſyſteme gebrauchen, als eine völlig unbegründete und nichtige Annahme ſo unwiderleglich und deutlich nachgewieſen habe, daß kein Menſch, der nur ein Fünkchen Urtheilskraft hat, wenn er es geleſen, an jene Fiktion noch länger glauben kann. — „Nun, Das werden ſie doch wohl gethan haben!" — Werden ſich hüten, aufs Glatteis zu gehn! Schweigen, das Maul halten, Das iſt ihr ganzes Talent und ihr einziges Mittel gegen Geiſt, Verſtand, Ernſt und Wahrheit. In keinem der ſeit 1841 erſchienenen Produkte ihrer unnützen Vielſchreiberei iſt meiner Ethik mit einem Worte erwähnt, obwohl ſie unſtreitig das Wichtigſte iſt, was ſeit 60 Jahren in der Moral geſchehen: ja, ſo groß iſt ihre Angſt vor mir und meiner Wahrheit, daß in keiner der von Univerſitäten oder Akademien ausgehenden Litteraturzeitungen das Buch auch nur angezeigt worden iſt. Zitto, zitto, daß nur das Publikum nichts merke: Dies iſt und bleibt ihre ganze Politik. Freilich mag dieſem pfiffigen Benehmen der Selbſterhaltungstrieb zum Grunde liegen. Denn, muß nicht eine rückſichtslos auf Wahrheit gerichtete Philoſophie zwiſchen den unter tauſend Rückſichten und von ihrer guten Geſinnung halber dazu berufenen Leuten verfaßten Syſtemchen die Rolle des eiſernen Topfes zwiſchen den irdenen ſpielen? Ihre erbärmliche Angſt vor meinen Schriften iſt Angſt vor der Wahrheit. Und allerdings ſteht z. B. ſchon eben dieſe Lehre von der vollkommenen Nothwendigkeit aller Willensakte in ſchreiendem Widerſpruch mit ſämmtlichen Annahmen der beliebten, nach dem Judenthume zugeſchnittenen Rockenphiloſophie: aber, weit gefehlt, daß jene ſtreng bewieſene Wahrheit davon angefochten würde, beweiſt vielmehr ſie, als ein ſicheres Datum und Richtepunkt, als ein wahres δος μοι που στῳ, die Nichtigkeit jener ganzen Rockenphiloſophie und die Nothwendigkeit einer von Grund aus andern, ungleich tiefer gefaßten Anſicht vom Weſen der Welt und des Menſchen; — gleichviel, ob eine ſolche mit den Befugniſſen der Philoſophieprofeſſoren beſtehn könne, oder nicht.

§. 21.

Apriorität des Kauſalitätsbegriffes. — Intellektualität der empiriſchen Anſchauung. — Der Verſtand.

In der Profeſſorenphiloſophie der Philoſophieprofeſſoren wird man noch immer finden, daß die Anſchauung der Außenwelt Sache der Sinne ſei; worauf dann ein Langes und Breites über jeden der fünf Sinne folgt. Hingegen die Intellektualität der Anſchauung, nämlich daß ſie in der Hauptſache das Werk des Verſtandes ſei, welcher, mittelſt der ihm eigenthümlichen Form der Kauſalität und der dieſer untergelegten der reinen Sinnlichkeit, alſo Zeit und Raum, aus dem rohen Stoff einiger Empfindungen in den Sinnesorganen dieſe objektive Außenwelt allererſt ſchafft und hervorbringt, davon iſt keine Rede. Und doch habe ich die Sache, in ihren Hauptzügen, bereits in der erſten Auflage gegenwärtiger Abhandlung, vom J. 1813, S. 53—55, aufgeſtellt und bald darauf, im J. 1816, in meiner Abhandlung über das Sehn und die Farben ſie völlig ausgeführt, welcher Darſtellung der Prof. Roſas in Wien ſeinen Beifall dadurch bezeugt hat, daß er ſich durch ſie zum Plagiat verleiten ließ; worüber das Nähere zu erſehn im „Willen in der Natur“ S. 19. Hingegen haben die Philoſophieprofeſſoren ſo wenig von dieſer, wie von andern großen und wichtigen Wahrheiten, welche darzulegen, um ſie dem menſchlichen Geſchlechte auf immer anzueignen, die Aufgabe und Arbeit meines ganzen Lebens geweſen iſt, — irgend Notiz genommen: ihnen mundet das nicht; es paßt alles nicht in ihren Kram; es führt zu keiner Theologie; es iſt ja auf gehörige Studentenabrichtung zu höchſten Staatszwecken gar nicht ein Mal angelegt; kurzum, ſie wollen von mir nichts lernen, und ſehn nicht, wie ſehr viel ſie von mir zu lernen hätten: alles Das nämlich, was ihre Kinder, Enkel und Urenkel von mir lernen werden. Statt Deſſen ſetzt Jeder von ihnen ſich hin, um in einer lang ausgeſponnenen Metaphyſik das Publikum mit ſeinen Originalgedanken zu bereichern. Wenn Finger dazu berechtigen, ſo iſt er berechtigt. Aber wahrlich, Machiavelli hat Recht, wenn er, — wie ſchon vor ihm Heſiodus (εργα, 293) —, ſagt: „es giebt dreierlei Köpfe: erſtlich ſolche, welche aus eigenen Mitteln Einſicht und Verſtand von den Sachen erlangen; dann ſolche, die das Rechte erkennen, wenn Andre es ihnen darlegen; endlich ſolche, welche weder zum Einen noch zum Andern fähig ſind." (il principe, c. 22.) —

Man muß von allen Göttern verlaſſen ſeyn, um zu wähnen, daß die anſchauliche Welt da draußen, wie ſie den Raum in ſeinen drei Dimenſionen füllt, im unerbittlich ſtrengen Gange der Zeit ſich fortbewegt, bei jedem Schritte durch das ausnahmsloſe Geſetz der Kauſalität geregelt wird, in allen dieſen Stücken aber nur die Geſetze befolgt, welche wir, vor aller Erfahrung davon, angeben können, — daß eine ſolche Welt da draußen ganz objektiv-real und ohne unſer Zuthun vorhanden wäre, dann aber, durch die bloße Sinnesempfindung, in unſern Kopf hineingelangte, woſelbſt ſie nun, wie da draußen, noch ein Mal daſtände. Denn was für ein ärmliches Ding iſt doch die bloße Sinnesempfindung! Selbſt in den edelſten Sinnesorganen iſt ſie nichts mehr, als ein lokales, ſpecifiſches, innerhalb ſeiner Art einiger Abwechſelung fähiges, jedoch an ſich ſelbſt ſtets ſubjektives Gefühl, welches als ſolches gar nichts Objektives, alſo nichts einer Anſchauung Aehnliches enthalten kann. Denn die Empfindung jeder Art iſt und bleibt ein Vorgang im Organismus ſelbſt, als ſolcher aber auf das Gebiet unterhalb der Haut beſchränkt, kann daher, an ſich ſelbſt, nie etwas enthalten, das jenſeit dieſer Haut, alſo außer uns läge. Sie kann angenehm oder unangenehm ſeyn, — welches eine Beziehung auf unſern Willen beſagt, — aber etwas Objektives liegt in keiner Empfindung. Die Empfindung in den Sinnesorganen iſt eine durch den Zuſammenfluß der Nervenenden erhöhte, wegen der Ausbreitung und der dünnen Bedeckung derſelben leicht von außen erregbare und zudem irgend einem ſpeciellen Einfluß, — Licht, Schall, Duft, — beſonders offen ſtehende: aber ſie bleibt bloße Empfindung, ſo gut wie jede andere im Innern unſers Leibes, mithin etwas weſentlich Subjektives, deſſen Veränderungen unmittelbar bloß in der Form des *innern Sinnes*, alſo der Zeit allein, d. h. ſucceſſiv, zum Bewußtſeyn gelangen. Erſt wenn der *Verſtand*, — eine Funktion, nicht einzelner zarter Nervenenden, ſondern des ſo künſtlich und räthſelhaft gebauten, drei bis gegen fünf Pfund wiegenden Gehirns, — in Thätigkeit geräth und ſeine einzige und alleinige Form, *das Geſetz der Kauſalität*, in Anwendung bringt, geht eine mächtige Verwandlung vor, indem aus der ſubjektiven Empfindung die objektive Anſchauung wird. Er nämlich faßt, vermöge ſeiner ſelbſteigenen Form, alſo a priori, d. i. *vor* aller Erfahrung (denn dieſe iſt bis dahin noch nicht möglich), die gegebene Empfindung des Leibes als eine *Wirkung* auf (ein Wort, welches er allein verſteht), die als ſolche nothwendig eine *Urſache* haben muß. Zugleich nimmt er die ebenfalls im Intellekt, d. i. im Gehirn, prädisponirt liegende Form des *äußern* Sinnes zu Hülfe, den *Raum*, um jene Urſache *außerhalb* des Organismus zu verlegen: denn dadurch erſt entſteht ihm das Außerhalb, deſſen Möglichkeit eben der Raum iſt; ſo daß die reine Anſchauung a priori die Grundlage der empiriſchen abgeben muß. Bei dieſem Proceß nimmt nun der Verſtand, wie ich bald näher zeigen werde, alle, ſelbſt die minutiöſeſten Data der gegebenen Empfindung zu Hülfe, um, ihnen entſprechend, die *Urſache* derſelben im Raume zu konſtruiren. Dieſe (übrigens von Schelling, im 1. Band ſeiner philoſ. Schriften, v. 1809, S. 237, 38, desgleichen von Fries, in ſeiner Kritik d. Vernunft, Bd. 1. S. 52—56 u. 290 d. erſten Aufl. ausdrücklich geleugnete) Verſtandesoperation iſt jedoch keine diskurſive, reflektive, in abstracto, mittelſt Begriffen und Worten, vor ſich gehende; ſondern eine intuitive und ganz unmittelbare. Denn durch ſie allein, mithin im Verſtande und für den Verſtand, ſtellt ſich die objektive, reale, den Raum in drei Dimenſionen füllende Körperwelt dar, die alsdann, in der Zeit, demſelben Kauſalitätsgeſetze gemäß, ſich ferner verändert und im Raume bewegt. — Demnach hat der Verſtand die objektive Welt erſt ſelbſt zu ſchaffen: nicht aber kann ſie, ſchon vorher fertig, durch die Sinne und die Oeffnungen ihrer Organe, bloß in den Kopf hineinſpazieren. Die Sinne nämlich liefern nichts weiter, als den rohen Stoff, welchen allererſt der Verſtand, mittelſt der angegebenen einfachen Formen, Raum, Zeit und Kauſalität, in die objektive Auffaſſung einer geſetzmäßig geregelten Körperwelt umarbeitet. Demnach iſt unſere alltägliche, *empiriſche Anſchauung* eine *intellektuale*, und *ihr* gebührt dieſes Prädikat, welches die philoſophiſchen Windbeutel in Deutſchland einer vorgeblichen Anſchauung erträumter Welten, in welchen ihr beliebtes Abſolutum ſeine Evolutionen vornähme, beigelegt haben. Ich aber will jetzt zunächſt die große Kluft zwiſchen Empfindung und

Anſchauung näher nachweiſen, indem ich darlege, wie roh der Stoff iſt, aus dem das ſchöne Werk erwächſt.

Der objektiven Anſchauung dienen eigentlich nur zwei Sinne: das Getaſt und das Geſicht. Sie allein liefern die Data, auf deren Grundlage der Verſtand, durch den angegebenen Proceß, die objektive Welt entſtehn läßt. Die andern drei Sinne bleiben in der Hauptſache ſubjektiv: denn ihre Empfindungen deuten zwar auf eine äußere Urſache, aber enthalten keine Data zur Beſtimmung räumlicher Verhältniſſe derſelben. Nun iſt aber der Raum die Form aller Anſchauung, d. i. der Apprehenſion, in welcher allein Objekte ſich eigentlich darſtellen können. Daher können jene drei Sinne zwar dienen, uns die Gegenwart der uns ſchon anderweitig bekannten Objekte anzukündigen: aber auf Grundlage ihrer Data kommt keine räumliche Konſtruktion, alſo keine objektive Anſchauung zu Stande. Aus dem Geruch können wir nie die Roſe konſtruiren; und ein Blinder kann ſein Leben lang Muſik hören, ohne von den Muſikern, oder den Inſtrumenten, oder den Luftvibrationen, die mindeſte objektive Vorſtellung zu erhalten. Das Gehör hat dagegen ſeinen hohen Werth als Medium der Sprache, wodurch es der Sinn der Vernunft iſt, deren Name ſogar von ihm ſtammt; ſodann als Medium der Muſik, dem einzigen Wege komplicirte Zahlenverhältniſſe, nicht bloß in abstracto, ſondern unmittelbar, alſo in concreto, aufzufaſſen. Aber der Ton deutet nie auf räumliche Verhältniſſe, führt alſo nie auf die Beſchaffenheit ſeiner Urſache; ſondern wir bleiben bei ihm ſelbſt ſtehn: mithin iſt er kein Datum für den die objektive Welt konſtruirenden Verſtand. Dies ſind allein die Empfindungen des Getaſts und Geſichts: daher würde ein Blinder ohne Hände und Füße zwar den Raum in ſeiner ganzen Geſetzmäßigkeit a priori ſich konſtruiren können, aber von der objektiven Welt nur eine ſehr unklare Vorſtellung erhalten. Dennoch aber iſt was Getaſt und Geſicht liefern noch keineswegs die Anſchauung, ſondern bloß der rohe Stoff dazu: denn in den Empfindungen dieſer Sinne liegt ſo wenig die Anſchauung, daß dieſelben vielmehr noch gar keine Aehnlichkeit haben mit den Eigenſchaften der Dinge, die mittelſt ihrer ſich uns darſtellen; wie ich ſogleich zeigen werde. Nur muß man hiebei Das, was wirklich der Empfindung angehört, deutlich ausſondern von Dem, was in der Anſchauung der Intellekt hinzugethan hat. Dies iſt Anfangs ſchwer; weil wir ſo ſehr gewohnt ſind, von der Empfindung ſogleich zu ihrer Urſache überzugehen, daß dieſe ſich uns darſtellt, ohne daß wir die Empfindung, welche hier gleichſam die Prämiſſen zu jenem Schluſſe des Verſtandes liefert, an und für ſich beachten.

Getaſt und Geſicht nun alſo haben zuvörderſt jedes ſeine eigenen Vortheile; daher ſie ſich wechſelſeitig unterſtützen. Das Geſicht bedarf keiner Berührung, ja keiner Nähe: ſein Feld iſt unermeßlich, geht bis zu den Sternen. Sodann empfindet es die feinſten Nüancen des Lichts, des Schattens, der Farbe, der Durchſichtigkeit: es liefert alſo dem Verſtande eine Menge fein beſtimmter Data, aus welchen er, nach erlangter Uebung, die Geſtalt, Größe, Entfernung und Beſchaffenheit der Körper konſtruirt und ſogleich anſchaulich darſtellt. Hingegen iſt das Getaſt zwar an den Kontakt gebunden, giebt aber ſo untrügliche und vielſeitige Data, daß es der gründlichſte Sinn iſt. Die Wahrnehmungen des Geſichts beziehn ſich zuletzt doch auf das Getaſt; ja, das Sehn iſt als ein unvollkommenes, aber in die Ferne gehendes Taſten zu betrachten, welches ſich der Lichtſtrahlen als langer Taſtſtangen bedient: daher eben iſt es vielen Täuſchungen ausgeſetzt, weil es ganz auf die durch das Licht vermittelten Eigenſchaften beſchränkt, alſo einſeitig iſt; während das Getaſt ganz unmittelbar die Data zur Erkenntniß der Größe, Geſtalt, Härte, Weiche, Trockenheit, Näſſe, Glätte, Temperatur u. ſ. w. liefert und dabei unterſtützt wird theils durch die Geſtalt und Beweglichkeit der Arme, Hände und Finger, aus deren Stellung beim Taſten der Verſtand die Data zur räumlichen Konſtruktion der Körper entnimmt; theils durch die Muskelkraft, mittelſt welcher er die Schwere, Feſtigkeit, Zähigkeit oder Spröde der Körper erkennt: Alles mit geringſter Möglichkeit der Täuſchung.

Bei allen Dem geben dieſe Data durchaus noch keine Anſchauung; ſondern dieſe bleibt das Werk des Verſtandes. Drücke ich mit der Hand gegen den Tiſch, ſo liegt in der Empfindung, die ich davon erhalte, durchaus nicht die Vorſtellung des feſten Zuſammenhangs der Theile dieſer Maſſe, ja gar nichts dem Aehnliches; ſondern erſt indem mein Verſtand von der Empfindung zur Urſache derſelben übergeht, konſtruirt er ſich einen Körper, der die Eigenſchaft der Solidität, Undurchdringlichkeit und Härte hat. Wenn ich im Finſtern meine Hand auf eine Fläche lege, oder aber eine Kugel von etwan drei Zoll Durchmeſſer ergreife; ſo ſind es, in beiden Fällen, die ſelben Theile der Hand, welche den Druck empfinden: bloß aus der verſchiedenen Stellung, die, im einen, oder im andern Fall, meine Hand annimmt, konſtruirt mein Verſtand die Geſtalt des Körpers, mit welchem in Berührung gekommen zu ſeyn die Urſache der Empfindung iſt, und er beſtätigt ſie ſich dadurch, daß ich die Berührungsſtellen wechſeln laſſe. Betaſtet ein Blindgeborner einen kubiſchen Körper; ſo ſind die Empfindungen der Hand dabei ganz einförmig und bei allen Seiten und Richtungen die ſelben: die Kanten drücken zwar einen kleinern Theil der Hand: doch liegt in dieſen Empfindungen durchaus nichts einem Kubus Aehnliches. Aber von dem gefühlten Widerſtande macht ſein Verſtand den unmittelbaren und intuitiven Schluß auf eine Urſache deſſelben, die jetzt, eben dadurch, ſich als feſter Körper darſtellt; und aus den Bewegungen, die, beim Taſten, ſeine Arme machen, während die Empfindung der Hände die ſelbe bleibt, konſtruirt er, in dem ihm a priori bewußten Raum, die kubiſche Geſtalt des Körpers. Brächte er die Vorſtellung einer Urſach und eines Raumes, nebſt den Geſetzen deſſelben, nicht ſchon mit; ſo könnte nimmermehr aus jener ſucceſſiven Empfindung in ſeiner Hand das Bild eines Kubus hervorgehn. Läßt man durch ſeine geſchloſſene Hand einen Strick laufen; ſo wird er als Urſache der Reibung und ihrer Dauer, bei ſolcher Lage ſeiner Hand, einen langen, cylinderförmigen, ſich in Einer Richtung gleichförmig bewegenden Körper konſtruiren. Nimmermehr aber könnte ihm aus jener bloßen Empfindung in ſeiner Hand die Vorſtellung der Bewegung, d. i. der Veränderung des Ortes im Raum, mittelſt der Zeit, entſtehn: denn ſo etwas kann in ihr nicht liegen, noch kann ſie allein es jemals erzeugen. Sondern ſein Intellekt muß, vor aller Erfahrung, die Anſchauungen des Raumes, der Zeit, und damit der Möglichkeit der Bewegung, in ſich tragen, und nicht weniger die Vorſtellung der Kauſalität, um nun von der allein empiriſch gegebenen Empfindung überzugehn auf eine Urſache derſelben und ſolche dann als einen ſich alſo bewegenden Körper, von der bezeichneten Geſtalt, zu konſtruiren. Denn, wie groß iſt doch der Abſtand zwiſchen der bloßen Empfindung in der Hand und den Vorſtellungen der

Urſächlichkeit, Materialität und der durch die Zeit vermittelten Bewegung im Raum! Die Empfindung in der Hand, auch bei verſchiedener Berührung und Lage, iſt etwas viel zu Einförmiges und an Datis Aermliches, als daß es möglich wäre, daraus die Vorſtellung des Raumes, mit ſeinen drei Dimenſionen, und der Einwirkung von Körpern auf einander, nebſt den Eigenſchaften der Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Kohäſion, Geſtalt, Härte, Weiche, Ruhe und Bewegung, kurz, die Grundlage der objektiven Welt, zu konſtruiren: ſondern Dies iſt nur dadurch möglich, daß im Intellekt ſelbſt der Raum als Form der Anſchauung, die Zeit als Form der Veränderung, und das Geſetz der Kauſalität als Regulator des Eintritts der Veränderungen präformirt ſeien. Das bereits fertige und aller Erfahrung vorhergängige Daſeyn dieſer Formen macht eben den Intellekt aus. Phyſiologiſch iſt er eine Funktion des Gehirns, welche dieſes ſo wenig erſt aus der Erfahrung erlernt, wie der Magen das Verdauen, oder die Leber die Gallenabſonderung. Nur hieraus iſt es erklärlich, daß manche Blindgeborne eine ſo vollſtändige Kenntniß der räumlichen Verhältniſſe erlangen, daß ſie dadurch den Mangel des Geſichts in hohem Grade erſetzen und erſtaunliche Leiſtungen vollbringen; wie denn vor hundert Jahren der, von Kindheit auf blinde Saunderſon zu Cambridge Mathematik, Optik und Aſtronomie gelehrt hat; und eben ſo nur iſt der umgekehrte Fall der Eva Lauk erklärlich, welche, ohne Arme und Beine geboren, durch das Geſicht allein, eben ſo bald wie andere Kinder, eine richtige Anſchauung der Außenwelt erlangt hat. (Den Bericht über ſie findet man in der „Welt als Wille und Vorſtellung" Bd. 2, Kap. 4.) Alles Dieſes alſo beweiſt, daß Zeit, Raum und Kauſalität weder durch das Geſicht, noch durch das Getaſt, ſondern überhaupt nicht von außen in uns kommen, vielmehr einen innern, daher nicht empiriſchen, ſondern intellektuellen Urſprung haben; woraus wieder folgt, daß die Anſchauung der Körperwelt im Weſentlichen ein intellektueller Proceß, ein Werk des Verſtandes iſt, zu welchem die Sinnesempfindung bloß den Anlaß und die Data, zur Anwendung im einzelnen Falle, liefert.

Jetzt will ich das Selbe am Sinne des Geſichts nachweiſen. Das unmittelbar Gegebene iſt hier beſchränkt auf die Empfindung der Retina, welche zwar viele Mannigfaltigkeit zuläßt, jedoch zurückläuft auf den Eindruck des Hellen und Dunkeln, nebſt ihren Zwiſchenſtufen, und den der eigentlichen Farben. Dieſe Empfindung iſt durchaus ſubjektiv, d. h. nur innerhalb des Organismus und unter der Haut vorhanden. Auch würden wir, ohne den Verſtand, uns jener nur bewußt werden als beſondrer und mannigfaltiger Modifikationen unſrer Empfindung im Auge, die nichts der Geſtalt, Lage, Nähe oder Ferne von Dingen außer uns Aehnliches wären. Denn, was beim Sehn die Empfindung liefert iſt nichts weiter, als eine mannigfaltige Affektion der Retina, ganz ähnlich dem Anblick einer Palette, mit vielerlei bunten Farbenklexen: und nicht mehr als Dies iſt es, was im Bewußſeyn übrig bleiben würde, wenn man Dem, der vor einer ausgebreiteten, reichen Ausſicht ſteht, etwan durch Lähmung des Gehirns, plötzlich den Verſtand ganz entziehn, jedoch die Empfindung übrig laſſen könnte: denn Dies war der rohe Stoff, aus welchem vorhin ſein Verſtand jene Anſchauung ſchuf.

Daß nun aus einem ſo beſchränkten Stoff, wie Hell, Dunkel und Farbe, der Verſtand, durch ſeine ſo einfache Funktion des Beziehns der Wirkung auf eine Urſache, unter Beihülfe der ihm beigegebenen Anſchauungsform des Raums, die ſo unerſchöpflich reiche und vielgeſtaltete ſichtbare Welt hervorbringen kann, beruht zunächſt auf der Beihülfe, die hier die Empfindung ſelbſt liefert. Dieſe beſteht darin, daß, erſtlich, die Retina, als Fläche, ein Nebeneinander des Eindrucks zuläßt; zweitens, daß das Licht ſtets in geraden Linien wirkt, auch im Auge ſelbſt geradlienigt gebrochen wird, und endlich, daß die Retina die Fähigkeit beſitzt, auch die Richtung, in der ſie vom Lichte getroffen wird, unmittelbar mit zu empfinden, welches wohl nur dadurch zu erklären iſt, daß der Lichtſtrahl in die Dicke der Retina eindringt. Hiedurch aber wird gewonnen, daß der bloße Eindruck auch ſchon die Richtung ſeiner Urſache anzeigt, alſo auf den Ort des das Licht ausſendenden, oder reflektirenden, Objekts geradezu hindeutet. Allerdings ſetzt der Uebergang zu dieſem Objekt als Urſache ſchon die Erkenntniß des Kauſalverhältniſſes, wie auch der Geſetze des Raums voraus: dieſe Beiden aber ſind eben die Ausſtattung des Intellekts, der auch hier wieder aus der bloßen Empfindung die Anſchauung zu ſchaffen hat. Sein Verfahren hiebei wollen wir jetzt näher betrachten.

Das Erſte, was er thut, iſt, daß er den Eindruck des Objekts, welcher verkehrt, das Unterſte oben, auf der Retina eintrifft, wieder aufrecht ſtellt. Jene urſprüngliche Umkehrung entſteht bekanntlich dadurch, daß, indem jeder Punkt des ſichtbaren Objekts ſeine Strahlen geradlienigt nach allen Seiten ausſendet, die von deſſen oberm Ende kommenden Strahlen ſich, in der engen Oeffnung der Pupille, mit den vom untern Ende kommenden kreuzen, wodurch dieſe oben, jene unten, und eben ſo die von der rechten Seite kommenden auf der linken, eintreffen. Der dahinter liegende Brechungsapparat im Auge, alſo cornea, humor aqueus, lens et corpus vitreum, dient bloß, die vom Objekt ausgehenden Lichtſtrahlen ſo zu koncentriren, daß ſie auf dem kleinen Raum der Retina Platz finden. Beſtände nun das Sehn im bloßen Empfinden; ſo würden wir den Eindruck des Gegenſtandes verkehrt wahrnehmen; weil wir ihn ſo empfangen: ſodann aber würden wir ihn auch als etwas im Innern des Auges Befindliches wahrnehmen, indem wir eben ſtehn blieben bei der Empfindung. Wirklich hingegen tritt ſogleich der Verſtand mit ſeinem Kauſalgeſetze ein, bezieht die empfundene Wirkung auf ihre Urſache, hat von der Empfindung das Datum der Richtung, in welcher der Lichtſtrahl eintraf, verfolgt alſo dieſe rückwärts zur Urſache hin, auf beiden Linien: die Kreuzung wird daher jetzt auf umgekehrtem Wege wieder zurückgelegt, wodurch die Urſache ſich draußen, als Objekt im Raum, aufrecht darſtellt, nämlich in der Stellung wie ſie die Strahlen ausſendet, nicht in der wie ſie eintrafen (ſiehe Fig. 1.). — Die reine Intellektualität der Sache, mit Ausſchließung aller anderweitigen, namentlich phyſiologiſchen, Erklärungsgründe, läßt ſich auch noch dadurch beſtätigen, daß, wenn man den Kopf zwiſchen die Beine ſteckt, oder am Abhange, den Kopf nach unten, liegt, man dennoch die Dinge nicht verkehrt, ſondern ganz richtig erblickt, obgleich den Theil der Retina, welchen gewöhnlich das Untere der Dinge traf, jetzt das Obere trifft, und Alles umgekehrt iſt, nur der Verſtand nicht.

Das Zweite, was der Verſtand bei ſeiner Umarbeitung der Empfindung in Anſchauung leiſtet, iſt, daß er das zwei Mal Empfundene zu einem einfach Angeſchauten macht; da jedes Auge für ſich, und ſogar in einer etwas verſchiedenen Richtung, den Eindruck vom Gegenſtand erhält; dieſer aber doch als nur Einer ſich darſtellt; welches nur im Verſtande geſchehn kann. Der Proceß, durch den Dies zu Stande kommt, iſt folgender. Unſere Augen ſtehen nur dann parallel, wenn wir in die Ferne, d. h. über 200 Fuß weit, ſehn: außerdem aber richten wir ſie beide auf den zu betrachtenden Gegenſtand, wodurch ſie konvergiren und die beiden, von jedem Auge bis zum genau fixirten Punkte des Objekts gezogenen Linien daſelbſt einen *Winkel* ſchließen, den man den *optiſchen*, ſie ſelbſt aber die *Augenaxen* nennt. Dieſe treffen, bei gerade vor uns liegendem Objekt, genau in die Mitte jeder Retina, mithin auf zwei in jedem Auge einander genau *entſprechende Punkte*. Alsbald erkennt der Verſtand, als welcher zu Allem immer nur die *Urſache* ſucht, daß, obwohl hier der Eindruck doppelt iſt, derſelbe dennoch von nur *einem* äußern Punkte ausgeht, alſo nur *eine* Urſache ihm zum Grunde liegt: demnach ſtellt nunmehr dieſe Urſach ſich als Objekt und nur einfach dar. Denn Alles, was wir anſchauen, ſchauen wir als *Urſache* an, als Urſache empfundener Wirkung, mithin *im Verſtande*. Da wir indeſſen nicht bloß Einen Punkt, ſondern eine anſehnliche Fläche des Gegenſtandes mit beiden Augen und doch nur einfach auffaſſen; ſo iſt die gegebene Erklärung noch etwas weiter fortzuführen. Was im Objekt ſeitwärts von jenem Scheitelpunkte des optiſchen Winkels liegt, wirft ſeine Strahlen nicht mehr gerade in den Mittelpunkt jeder Retina, ſondern eben ſo ſeitwärts von denſelben, jedoch, in beiden Augen, auf die nämliche, z. B. die linke, Seite jeder Retina: daher ſind die Stellen, welche dieſe Strahlen daſelbſt treffen, eben ſo gut wie die Mittelpunkte, *einander ſymmetriſch entſprechende*, oder *gleichnamige Stellen*. Der Verſtand lernt dieſe bald kennen und dehnt demnach die obige Regel ſeiner kauſalen Auffaſſung auch auf *ſie* aus, bezieht folglich nicht bloß die auf den Mittelpunkt jeder Retina fallenden Lichtſtrahlen, ſondern auch die, welche die übrigen *einander ſymmetriſch entſprechenden* Stellen beider Retinen treffen, auf einen und denſelben ſolche ausſendenden Punkt im Objekt, ſchaut alſo auch alle dieſe Punkte, mithin das ganze Objekt, nur *einfach* an. Hiebei nun iſt wohl zu merken, daß nicht etwan die äußere Seite der einen Retina der äußern Seite der andern und die innere der innern, ſondern die rechte Seite der rechten Retina, der rechten Seite der andern entſpricht

u. ſ. f., die Sache alſo nicht im phyſiologiſchen, ſondern im geometriſchen Sinne zu verſtehn iſt. Deutliche und mannigfaltige, dieſen Vorgang und alle damit zuſammenhängenden Phänomene erläuternde Figuren findet man in Robert Smith's Optics, auch zum Theil in Käſtner's Deutſcher Ueberſetzung, von 1755. Ich habe, Fig. 2, nur eine gegeben, welche eigentlich einen weiterhin beizubringenden ſpeciellen Fall darſtellt, jedoch auch dienen kann, das Ganze zu erläutern, wenn man vom Punkte R ganz abſieht. Wir richten dem gemäß beide Augen allezeit gleichmäßig auf das Objekt, um die von den ſelben Punkten ausgehenden Strahlen mit den einander ſymmetriſch entſprechenden Stellen beider Retinen aufzufangen. Bei der Bewegung der Augen ſeitwärts, aufwärts, abwärts und nach allen Richtungen, trifft nun der Punkt des Objekts, welcher vorhin den Mittelpunkt jeder Retina traf, jedesmal eine andere, aber ſtets, in beiden Augen, eine gleichnamige, der im andern entſprechende, Stelle. Wenn wir einen Gegenſtand muſtern (perlustrare), laſſen wir die Augen hin und her darauf gleiten, um jeden Punkt deſſelben ſucceſſive mit dem Centro der Retina, welches am deutlichſten ſieht, in Kontakt zu bringen, betaſten alſo das Objekt mit den Augen. Hieraus wird deutlich, daß das Einfachſehn mit zwei Augen ſich im Grunde eben ſo verhält, wie das Betaſten eines Körpers mit 10 Fingern, deren jeder einen andern Eindruck und auch in andrer Richtung erhält, welche ſämmtlichen Eindrücke jedoch der Verſtand als von Einem Körper herrührend erkennt, deſſen Geſtalt und Größe er danach apprehendirt.

Wie nun aber, wenn ich eine Kugel mit gekreuzten Fingern betaſte, ich ſofort zwei Kugeln zu fühlen glaube, weil mein auf die Urſache zurückgehender und dieſe den Geſetzen des Raumes gemäß konſtruirender Verſtand, die natürliche Lage der Finger vorausſetzend, zwei Kugelflächen, welche die äußeren Seiten des Mittel- und des Zeigefingers zugleich berühren, durchaus zweien verſchiedenen Kugeln zuſchreiben muß; eben ſo nun wird mir ein geſehenes Objekt doppelt erſcheinen, wenn meine Augen nicht mehr, gleichmäßig konvergirend, den optiſchen Winkel an einem Punkte deſſelben ſchließen, ſondern jedes in einem andern Winkel nach demſelben ſchaut, d. h. wenn ich ſchiele. Denn jetzt werden nicht mehr von den aus einem Punkte des Objets ausgehenden Strahlen auf den beiden Retinen die einander ſymmetriſch entſprechenden Stellen getroffen, welche mein Verſtand, durch fortgeſetzte Erfahrung, kennen gelernt hat; ſondern ganz verſchiedene Stellen, welche, bei gleichmäßiger Lage der Augen, nur von verſchiedenen Körpern alſo affizirt werden könnten: daher ſehe ich jetzt zwei Objekte; weil eben die Anſchauung durch den Verſtand und im Verſtande geſchieht. — Das Selbe tritt auch ohne Schielen ein, wenn nämlich zwei Gegenſtände in ungleicher Entfernung vor mir ſtehn und ich den entfernteren feſt anſehe, alſo an ihm den optiſchen Winkel ſchließe: denn jetzt werden die vom näher ſtehenden Gegenſtande ausgehenden Strahlen auf einander nicht ſymmetriſch entſprechende Stellen in beiden Retinen treffen, mein Verſtand wird daher ſie zweien Gegenſtänden zuſchreiben, d. h. ich werde das näher ſtehende Objekt doppelt ſehn. (Hiezu Fig. 2.) Schließe ich hingegen an dieſem letzteren den optiſchen Winkel, indem ich es feſt anſehe; ſo wird, aus dem nämlichen Grunde, das entferntere Objekt mir doppelt erſcheinen. Man darf, um dies zu erproben, nur etwan einen Bleiſtift zwei Fuß vom Auge halten und abwechſelnd bald ihn, bald ein weit dahinter liegendes Objekt anſehn.

Aber das Schönſte iſt, daß man auch das umgekehrte Experiment machen kann; ſo daß man, zwei wirkliche Gegenſtände gerade und nahe vor beiden, offenen Augen habend, doch nur einen ſieht; welches am ſchlagendeſten beweiſt, daß die Anſchauung keineswegs in der Sinnesempfindung liegt, ſondern durch einen Akt des Verſtandes geſchieht. Man laſſe zwei pappene Röhren, von etwan 8 Zoll Länge und 1½ Zoll Durchmeſſer, vollkommen parallel, nach Art des Binokularteleſkops, zuſammenfügen, und befeſtige vor der Oeffnung eines jeden derſelben ein Achtgroſchenſtück. Wenn man jetzt, das andere Ende an die Augen legend, durchſchaut, wird man nur ein Achtgroſchenſtück, von einer Röhre umſchloſſen, wahrnehmen. Denn, durch die Röhren, zur gänzlich parallelen Lage genöthigt, werden beide Augen von beiden Münzen gerade im Centro der Retina und den dieſes umgebenden, einander folglich ſymmetriſch entſprechenden Stellen ganz gleichmäßig getroffen; daher der Verſtand, die, bei nahen Objekten ſonſt gewöhnliche, ja nothwendige, konvergirende Stellung der Augenaxen vorausſetzend, ein einziges Objekt als Urſache des alſo zurückgeſtrahlten Lichtes annimmt, d. h. wir nur Eines ſehn: ſo unmittelbar iſt die kauſale Apprehenſion des Verſtandes.

Die verſuchten phyſiologiſchen Erklärungen des Einfachſehns einzeln zu widerlegen iſt hier kein Raum. Ihre Falſchheit geht aber ſchon aus folgenden Betrachtungen hervor. 1) Wenn die Sache auf einem organiſchen Zuſammenhange beruhte, müßten die auf beiden Retinen einander entſprechenden Stellen, von denen nachweislich das Einfachſehn abhängt, die im organiſchen Sinne gleichnamigen ſeyn: allein ſie ſind es, wie ſchon erwähnt, bloß im geometriſchen. Denn organiſch entſprechen einander die beiden innern und die beiden äußern Augenwinkel und Alles demgemäß: hingegen zum Behuf des Einfachſehns entſpricht umgekehrt die rechte Seite der rechten Retina der rechten Seite der linken Retina u. ſ. w.; wie Dies aus den angeführten Phänomenen unwiderleglich erhellt. Eben weil die Sache intellektual iſt, haben auch nur die verſtändigſten Thiere, nämlich die obern Säugethiere, ſodann die Raubvögel, vorzüglich die Eulen, u. a. m., ſo geſtellte Augen, daß ſie beide Axen derſelben auf Einen Punkt richten können. 2) Die zuerſt von Neuton (Optics, querry 15th) aufgeſtellte Hypotheſe aus dem Zuſammenfluß oder partieller Kreuzung der Sehenerven, vor ihrem Eintritt ins Gehirn, iſt ſchon darum falſch, weil alsdann das Doppeltſehn durch Schielen unmöglich wäre: zudem haben bereits Veſalius und Caeſalpinus anatomiſche Fälle angeführt, in denen gar keine Vermiſchung, ja, kein Kontakt der Sehenerven daſelbſt Statt fand, die Subjekte aber nichtsdeſtoweniger einfach geſehn hatten. Endlich ſpricht gegen jene Vermiſchung des Eindrucks Dieſes, daß, wenn man, das rechte Auge feſt zuhaltend, mit dem linken in die Sonne ſieht, man das, nachher lange anhaltende Blendungsbild nur im linken, nie im rechten Auge haben wird.

Das Dritte, wodurch der Verſtand die Empfindung in Anſchauung umarbeitet, iſt, daß er aus den bis hieher gewonnenen bloßen Flächen Körper konſtruirt, alſo die dritte Dimenſion hinzufügt, indem er die Ausdehnung der Körper in derſelben, in dem ihm a priori bewußten Raume, nach Maaßgabe der Art ihrer Einwirkung auf das Auge und der Gradationen des Lichtes und Schattens, kauſal beurtheilt. Während nämlich die Objekte den Raum in allen dreien Dimenſionen füllen, können ſie auf das Auge nur mit zweien wirken: die Empfindung beim Sehn iſt, in Folge der Natur des Organes, bloß planimetriſch, nicht ſtereometriſch. Alles Stereometriſche der Anſchauung wird vom Verſtande allererſt hinzugethan: ſeine alleinigen Data hiezu ſind die Richtung, in der das Auge den Eindruck erhält, die Gränzen deſſelben und die verſchiedenen Abſtufungen des Hellen und Dunkeln, welche unmittelbar auf ihre Urſachen deuten und wonach wir erkennen, ob wir z. B. eine Scheibe, oder eine Kugel vor uns haben. Auch dieſe Verſtandesoperation wird, gleich den vorhergehenden, ſo unmittelbar und ſchnell vollzogen, daß von ihr nichts, als bloß das Reſultat, ins Bewußtſeyn kommt. Daher eben iſt die Projektionszeichnung eine ſo ſchwierige, nur nach mathematiſchen Principien zu löſende Aufgabe und muß erſt erlernt werden, obgleich ſie nichts weiter zu leiſten hat, als die Darſtellung der Empfindung des Sehns, wie ſolche dieſer dritten Verſtandesoperation als Datum vorliegt, alſo des Sehns in ſeiner bloß planimetriſchen Ausdehnung, zu deren allein gegebenen zwei Dimenſionen, nebſt den beſagten Datis in ihnen, der Verſtand alsbald die dritte hinzuthut, ſowohl beim Anblick der Zeichnung, wie bei dem der Realität. Eine ſolche Zeichnung iſt nämlich eine Schrift, welche, gleich der gedruckten, Jeder leſen, hingegen Wenige ſchreiben können; weil eben unſer anſchauender Verſtand die Wirkung bloß auffaßt, um aus ihr die Urſache zu konſtruiren, ſie ſelbſt aber, über dieſer, alsbald ganz außer Acht läßt. Daher erkennen wir z. B. einen Stuhl augenblicklich, in jeder ihm möglichen Stellung und Lage; aber ihn in irgend einer zu zeichnen iſt Sache derjenigen Kunſt, die von dieſer dritten Verſtandesoperation abſtrahirt, um bloß die Data zu derſelben dem Beſchauer, zu eigener Vollziehung, vorzulegen. Dies iſt, wie geſagt, zunächſt die Projektions-Zeichnenkunſt, dann aber, im Alles umfaſſenden Sinn, die Malerkunſt. Das Bild liefert Linien, nach perſpektiviſchen Regeln gezogen, helle und dunkle Stellen, nach Maaßgabe der Wirkung des Lichtes und Schattens, endlich Farbenflecke, in Qualität und Intenſion der Erfahrung abgelernt. Der Beſchauer lieſt Dies ab, indem er zu gleichen Wirkungen die gewohnten Urſachen ſetzt. Die Kunſt des Malers beſteht darin, daß er die Data der Empfindung beim Sehn, wie ſie vor dieſer dritten Verſtandesoperation ſind, mit Beſonnenheit feſtzuhalten weiß; während wir Andern, ſobald wir von ihnen den beſagten Gebrauch gemacht haben, ſie wegwerfen, ohne ſie in unſer Gedächtniß aufzunehmen. Wir werden die hier betrachtete dritte Verſtandesoperation noch genauer kennen lernen, indem wir jetzt zu einer vierten übergehn, welche, als ihr ſehr nahe verwandt, ſie mit erläutert.

Dieſe vierte Verſtandesoperation beſteht nämlich im Erkennen der Entfernung der Objekte von uns: dieſe aber iſt eben die dritte Dimenſion, von der oben die Rede war. Die Empfindung beim Sehn liefert uns zwar, wie ſchon geſagt, die Richtung, in der Objekte liegen, aber nicht ihre Entfernung, alſo nicht ihren Ort. Die Entfernung muß alſo erſt durch den Verſtand herausgebracht werden, folglich aus lauter kauſalen Beſtimmungen ſich ergeben. Von dieſen nun iſt die vornehmſte der Sehewinkel, unter dem das Objekt ſich darſtellt: dennoch iſt dieſer durchaus zweideutig und kann für ſich allein nichts entſcheiden. Er iſt wie ein Wort von zwei Bedeutungen: man muß erſt aus dem Zuſammenhang abnehmen, welche gemeint ſei. Denn, bei gleichem Sehewinkel, kann ein Objekt klein und nahe, oder groß und fern ſeyn. Nur wenn uns ſeine Größe anderweitig ſchon bekannt iſt, können wir aus dem Sehewinkel ſeine Entfernung erkennen, wie auch umgekehrt, wenn uns dieſe anderweitig gegeben iſt, ſeine Größe. Auf der Abnahme des Sehewinkels in Folge der Entfernung beruht die Linearperſpektive, deren Grundſätze ſich hier leicht ableiten laſſen. Weil nämlich unſere Sehkraft nach allen Seiten gleich weit reicht, ſehn wir eigentlich Alles wie eine Hohlkugel, in deren Centro das Auge ſtände. Dieſe Kugel nun hat erſtlich unendlich viele Durchſchnittskreiſe nach allen Richtungen, und die Winkel, deren Maaß die Theile dieſer Kreiſe abgeben, ſind die möglichen Sehewinkel. Zweitens wird dieſe Kugel, je nachdem wir ihren Radius länger oder kürzer annehmen, größer oder kleiner: wir können ſie daher auch als aus unendlich vielen koncentriſchen und durchſichtigen Hohlkugeln beſtehend denken. Da alle Radien divergiren, ſo ſind dieſe koncentriſchen Hohlkugeln, in dem Maaße, als ſie ferner von uns ſtehn, größer, und mit ihnen wachſen die Grade ihrer Durchſchnittskreiſe, alſo auch die wahre Größe, der dieſe Grade einnehmenden Objekte. Dieſe ſind daher, je nachdem ſie von einer größern, oder kleinern Hohlkugel den gleichen Theil, z. B. 10°, einnehmen, größer oder kleiner, während ihr Sehewinkel, in beiden Fällen, der ſelbe bleibt, alſo unentſchieden läßt, ob es 10° einer Kugel von 2 Meilen, oder von 10 Fuß Durchmeſſer ſind, die ſein Objekt einnimmt. Steht umgekehrt die Größe dieſes Objekts feſt; ſo wird die Zahl der Grade, die es einnimmt, abnehmen, in dem Maaße, als die Hohlkugel, auf die wir es verſetzen, entfernter und daher größer iſt: in gleichem Maaße werden mithin alle ſeine Gränzen zuſammenrücken. Hieraus folgt die Grundregel aller Perſpektive: denn da demnach, in ſtetiger Proportion mit der Entfernung, die Objekte und ihre Zwiſchenräume abnehmen müſſen, wodurch alle Gränzen zuſammenrücken; ſo wird der Erfolg ſeyn, daß, mit der wachſenden Entfernung, alles über uns Liegende herab, alles unter uns Liegende herauf, alles zu den Seiten Liegende zuſammenrückt. So weit wir eine ununterbrochene Folge ſichtbarlich zuſammenhängender Gegenſtände vor uns haben, können wir aus dieſem allmäligen Zuſammenlaufen aller Linien, alſo aus der Linearperſpektive, allerdings die Entfernung erkennen. Hingegen aus dem bloßen Sehewinkel, für ſich allein, können wir es nicht; ſondern alsdann muß der Verſtand immer noch ein anderes Datum zu Hülfe nehmen, welches gleichſam als Kommentar des Sehewinkels dient, indem es den Antheil, den die Entfernung an ihm hat, beſtimmter bezeichnet. Solcher Data ſind hauptſächlich vier, die ich jetzt näher angeben werde. Vermöge ihrer geſchieht es, ſelbſt wo mir die Linearperſpektive fehlt, daß, obwohl ein Menſch, der 100 Fuß von mir ſteht, mir in einem 24 Mal kleinern Sehewinkel, als wenn er 2 Fuß von mir ſtände, erſcheint, ich dennoch, in den meiſten Fällen, ſeine Größe ſogleich richtig auffaſſe; welches Alles abermals beweiſt, daß die Anſchauung intellektual und nicht bloß ſenſual iſt.

Zu den erwähnten ſubſidiariſchen Datis alſo gehören erſtlich die mutationes oculi internae, vermöge welcher das Auge ſeinen optiſchen Brechungsapparat, durch Vermehrung oder Verminderung der Brechung, verſchiedenen Entfernungen anpaßt. Worin nun aber dieſe Veränderungen phyſiologiſch beſtehn, iſt noch immer unausgemacht. Man hat ſie in der Vermehrung der Konvexität bald der Cornea, bald der Lens geſucht: aber die neueſte

Meinung, daß ſie in einem Zurück- oder Vorrücken der Lens, mittelſt Zuſammenziehung des corporis vitrei, beſtehn, iſt mir die wahrſcheinlichere: denn danach wäre der Hergang dem Mechanismus des Opernkukers ganz analog. Jedenfalls haben wir von dieſen innern Veränderungen des Auges, wenn auch keine Kenntniß, doch eine gewiſſe Empfindung, und dieſe benutzen wir unmittelbar zur Schätzung der Entfernung. Da aber jene Veränderungen nur dienen, von etwan 7 Zoll bis auf 16 Fuß weit, das vollkommen deutliche Sehn möglich zu machen; ſo iſt auch das beſagte Datum für den Verſtand nur innerhalb dieſer Entfernung anwendbar.

Darüber hinaus findet dagegen das zweite Datum Anwendung, nämlich der bereits oben, beim Einfachſehn, erklärte, von den beiden Augenaxen gebildete, optiſche Winkel. Offenbar wird er kleiner, je ferner, und größer, je näher das Objekt liegt. Dieſes verſchiedene Richten der Augen gegen einander iſt nicht ohne eine gewiſſe, leiſe Empfindung davon, die aber auch nur ſofern ins Bewußtſeyn kommt, als der Verſtand ſie, bei ſeiner intuitiven Beurtheilung der Entfernung, als Datum gebraucht. Dieſes Datum läßt zudem nicht bloß die Entfernung, ſondern auch genau den Ort des Objekts erkennen, vermöge der Parallaxe der Augen, die darin beſteht, daß jedes derſelben das Objekt in einer etwas andern Richtung ſieht, weshalb es zu rücken ſcheint, wenn man ein Auge ſchließt. Daher wird man, mit einem geſchloſſenen Auge, nicht leicht das Licht putzen können; weil dann dies Datum wegfällt. Da aber, ſobald der Gegenſtand 200 Fuß, oder weiter, abliegt, die Augen ſich parallel richten, alſo der optiſche Winkel ganz wegfällt; ſo gilt dieſes Datum nur innerhalb der beſagten Entfernung.

Ueber dieſe hinaus kommt dem Verſtande die Luftperſpektive zu Hülfe, als welche durch das zunehmende Dumpfwerden aller Farben, das Erſcheinen des phyſiſchen Blau vor allen dunkeln Gegenſtänden (Göthe's vollkommen wahrer und richtiger Farbenlehre gemäß) und das Verſchwimmen der Kontoure, ihm eine größere Entfernung ankündigt. Dieſes Datum iſt in Italien, wegen der großen Durchſichtigkeit der Luft, äußerſt ſchwach; daher es uns daſelbſt leicht irre führt: z. B. von Fraskati aus geſehn ſcheint Tivoli ſehr nahe. Hingegen erſcheinen uns im Nebel, welcher eine abnorme Vermehrung dieſes Datums iſt, alle Gegenſtände größer, weil der Verſtand ſie entfernter annimmt.

Endlich bleibt uns noch die Schätzung der Entfernung mittelſt der uns intuitiv bekannten Größe der dazwiſchen liegenden Gegenſtände, wie Felder, Ströme, Wälder u. ſ. w. Sie iſt nur bei ununterbrochenem Zuſammenhang, alſo nur auf irdiſche, nicht auf himmliſche Objekte anwendbar. Ueberhaupt ſind wir mehr eingeübt, ſie in horizontaler, als perpendikularer Richtung zu gebrauchen; daher die Kugel auf einem Thurm von 200 Fuß Höhe uns viel kleiner erſcheint, als wenn ſie auf der Erde 200 Fuß von uns liegt; weil wir hier die Entfernung richtiger in Anſchlag bringen. So oft Menſchen irgendwie uns ſo zu Geſicht kommen, daß das zwiſchen ihnen und uns Liegende großen Theils verborgen bleibt, erſcheinen ſie uns auffallend klein.

Theils dieſer letztern Schätzungsart, ſofern ſie, gültig, nur auf irdiſche Objekte und in horizontaler Richtung anwendbar iſt, theils der nach der Luftperſpektive, die ſich im ſelben Fall befindet, iſt es zuzuſchreiben, daß unſer anſchauender Verſtand, nach dem Horizont hin, Alles für entfernter, mithin für größer hält, als in der ſenkrechten Richtung. Daher kommt es, daß der Mond am Horizont ſo viel größer erſcheint, als im Kulminationspunkt, während doch ſein wohlgemeſſener Sehewinkel, alſo das Bild, welches er ins Auge wirft, alsdann durchaus nicht größer iſt; wie auch, daß das Himmelsgewölbe ſich abgeplattet darſtellt, d. h. horizontal weiter, als perpendikular, ausgedehnt. Beides iſt alſo rein intellektual, oder cerebral; nicht optiſch, oder ſenſual. Die Einwendung, daß der Mond, auch wenn kulminirend, bisweilen getrübt und doch nicht größer erſcheine, iſt dadurch zu widerlegen, daß er daſelbſt auch nicht roth erſcheint, weil die Trübung durch gröbere Dünſte geſchieht und daher anderer Art, als die durch die Luftperſpektive iſt; wie auch dadurch, daß, in dieſer Stellung, andere Korrektive eintreten. Sauſſüre ſoll, vom Montblanc aus, den aufgehenden Mond ſo groß geſehn haben, daß er ihn nicht erkannte und vor Schreck ohnmächtig ward.

Hingegen beruht auf der iſolirten Schätzung nach dem Sehewinkel allein, alſo der Größe durch die Entfernung, und der Entfernung durch die Größe, die Wirkung des Teleſkops und der Loupe; weil hier die vier andern, ſupplementariſchen Schätzungsmittel ausgeſchloſſen ſind. Das Teleſkop vergrößert wirklich, ſcheint aber bloß näher zu bringen; weil die Größe der Objekte uns empiriſch bekannt iſt und wir nun ihre vermehrte ſcheinbare Größe aus der geringern Entfernung erklären: ſo erſcheint z. B. ein Haus, durch das Teleſkop geſehn, nicht 10 Mal größer, ſondern 10 Mal näher. Die Loupe hingegen vergrößert nicht wirklich, ſondern macht es uns nur möglich, das Objekt dem Auge ſo nahe zu bringen, wie wir dies außerdem nicht könnten, und daſſelbe erſcheint nur ſo groß, wie es, in ſolcher Nähe, auch ohne Loupe erſcheinen würde. Nämlich die zu geringe Konvexität der Lens und Cornea geſtattet uns kein deutliches Sehn in größerer Nähe, als 6 — 7 Zoll vom Auge: vermehrt nun aber die Konvexität der Loupe, ſtatt jener, die Brechung; ſo erhalten wir, ſelbſt bei ½ Zoll Entfernung vom Auge, noch ein deutliches Bild. Das in ſolcher Nähe und ihr entſprechender Größe geſehene Objekt verſetzt unſer Verſtand in die natürliche Entfernung des deutlichen Sehns, alſo 6 — 7 Zoll vom Auge, und ſchätzt nun nach dieſer Diſtanz, unter dem gegebnen Sehewinkel, ſeine Größe.

Ich habe alle dieſe das Sehn betreffenden Vorgänge ſo ausführlich dargelegt, um deutlich und unwiderleglich darzuthun, daß in ihnen vorwaltend der Verſtand thätig iſt, welcher dadurch, daß er jede Veränderung als Wirkung auffaßt und ſie auf ihre Urſache bezieht, auf der Unterlage der aprioriſchen Grundanſchauungen des Raums und der Zeit, das Gehirnphänomen der gegenſtändlichen Welt zu Stande bringt, wozu ihm die Sinnesempfindung bloß einige Data liefert. Und zwar vollzieht er dieſes Geſchäft allein durch ſeine eigene Form, welche das Kauſalitätsgeſetz iſt, und daher ganz unmittelbar und intuitiv, ohne Beihülfe der Reflexion, d. i. der abſtrakten Erkenntniß, mittelſt Begriffe und Worte, als welche das Material der ſekundären Erkenntniß, d. i. des Denkens, alſo der Vernunft, ſind.

Dieſe Unabhängigkeit der Verſtandeserkenntniß von der Vernunft und ihrer Beihülfe erhellt auch daraus, daß, wenn ein Mal der Verſtand zu gegebenen Wirkungen eine unrichtige Urſache ſetzt, und mithin dieſe geradezu anſchaut, wodurch der falſche Schein entſteht; die Vernunft immerhin den wahren Thatbeſtand in abstracto richtig erkennen mag, ihm damit jedoch nicht zu Hülfe kommen kann; ſondern, ihrer beſſern Erkenntniß ungeachtet, der falſche Schein unverrückt ſtehn bleibt. Dergleichen Schein iſt z. B. das oben erörterte Doppeltſehn und Doppeltaſten, in Folge der Verrückung der Sinneswerkzeuge aus ihrer normalen Lage; imgleichen der erwähnte, am Horizont größer erſcheinende Mond; ferner das ſich ganz als ſchwebender, ſolider Körper darſtellende Bild im Brennpunkt eines Hohlſpiegels; das gemalte Rilievo, welches wir für ein wirkliches anſehn; die Bewegung des Ufers, oder der Brücke, worauf wir ſtehn, während ein Schiff durchfährt; hohe Berggipfel, die viel näher erſcheinen, als ſie ſind, wegen des Mangels der Luftperſpektive, welcher eine Folge der Reinheit der Atmoſphäre, in der ihre hohen Gipfel liegen, iſt; und hundert ähnliche Dinge, bei welchen allen der Verſtand die gewöhnliche, ihm geläufige Urſache vorausſetzt, dieſe alſo ſofort anſchaut, obgleich die Vernunft den richtigen Thatbeſtand auf andern Wegen ermittelt hat, damit aber jenem, als welcher ihrer Belehrung unzugänglich, weil in ſeinem Erkennen ihr vorhergängig, iſt, nicht beikommen kann; wodurch der falſche Schein, d. i. der Trug des Verſtandes, unverrückbar ſtehn bleibt, wenn gleich der Irrthum, d. i. der Trug der Vernunft, verhindert wird. — Das vom Verſtande richtig Erkannte iſt die Realität; das von der Vernunft richtig Erkannte die Wahrheit, d. i. ein Urtheil, welches Grund hat: jener iſt der Schein (das fälſchlich Angeſchaute), dieſer der Irrthum (das fälſchlich Gedachte) entgegengeſetzt.

Obgleich der rein formale Theil der empiriſchen Anſchauung, alſo das Geſetz der Kauſalität, nebſt Raum und Zeit, a priori im Intellekt liegt; ſo iſt ihm doch nicht die Anwendung deſſelben auf empiriſche Data zugleich mitgegeben: ſondern dieſe erlangt er erſt durch Uebung und Erfahrung. Daher kommt es, daß neugeborene Kinder zwar den Licht- und Farbeneindruck empfangen, allein noch nicht die Objekte apprehendiren und eigentlich ſehn; ſondern ſie ſind, die erſten Wochen hindurch, in einem Stupor befangen, der ſich alsdann verliert, wann ihr Verſtand anfängt, ſeine Funktion an den Datis der Sinne, zumal des Getaſts und Geſichts, zu üben, wodurch die objektive Welt allmälig in ihr Bewußtſeyn tritt. Dieſer Eintritt iſt am Intelligentwerden ihres Blicks und einiger Abſichtlichkeit in ihren Bewegungen deutlich zu erkennen, beſonders wenn ſie zum erſten Mal durch freundliches Anlächeln an den Tag legen, daß ſie ihre Pfleger erkennen. Man kann auch beobachten, daß ſie noch lange mit dem Sehn und Taſten experimentiren, um ihre Apprehenſion der Gegenſtände unter verſchiedener Beleuchtung, Richtung und Entfernung derſelben, zu vervollkommnen, und ſo ein ſtilles, aber ernſtes Studium treiben, bis ſie alle die oben beſchriebenen Verſtandesoperationen des Sehns erlernt haben. Viel deutlicher jedoch iſt dieſe Schule an ſpät operirten Blindgebornen zu konſtatiren; da dieſe von ihren Wahrnehmungen Bericht erſtatten. Seit Cheſſelden's berühmt gewordenem Blinden hat der Fall ſich oft wiederholt und es ſich jedes Mal beſtätigt, daß dieſe ſpät den Gebrauch der Augen erlangenden Leute zwar gleich nach der Operation Licht, Farben und Umriſſe ſehn, aber noch keine objektive Anſchauung der Gegenſtände haben: denn ihr Verſtand muß erſt die Anwendung ſeines Kauſalgeſetzes auf die ihm neuen Data und ihre Veränderungen lernen. Als Cheſſelden's Blinder zum erſten Mal ſein Zimmer mit den verſchiedenen Gegenſtänden darin erblickte, unterſchied er nichts daran, ſondern hatte nur einen Totaleindruck, wie von einem, aus einem einzigen Stücke beſtehenden Ganzen: er hielt es für eine glatte, verſchieden gefärbte Oberfläche. Es fiel ihm nicht ein, geſonderte, verſchieden entfernte, hinter einander geſchobene Dinge zu erkennen. Bei ſolchen hergeſtellten Blinden muß das Getaſt, als welchem die Dinge ſchon bekannt ſind, dieſe dem Geſicht erſt bekannt machen, gleichſam ſie präſentiren und einführen. Ueber Entfernungen haben ſie Anfangs gar kein Urtheil, ſondern greifen nach Allem. Einer konnte, als er ſein Haus von außen ſah, nicht glauben, daß alle die großen Zimmer in dem kleinen Dinge da ſeyn ſollten. Ein Andrer war hocherfreut, als er, mehrere Wochen nach der Operation, die Entdeckung machte, daß die Kupferſtiche an der Wand allerlei Gegenſtände vorſtellten.

Daß die Intellektualität der Anſchauung im Allgemeinen ſchon von den Alten eingeſehen wurde, bezeugt der berühmte Vers des alten Philoſophen Epicharmus:

Νους ὁρῃ και νους ακουει· τ᾽αλλα κωφα και τυφλα. (Mens videt, mens audit; caetera surda et coeca.) Plutarch, der ihn (de solert. animal: c. 3) anführt, ſetzt hinzu: ὡς του περι τα ομματα και ωτα παθους, αν μη παρῃ το φρονουν, αισθησιν ου ποιουντος (quia affectio oculorum et aurium nullum affert sensum, intelligentia absente), und ſagt kurz zuvor: Στρατωνος του φυσικου λογος εστιν, αποδεικνυων ὡς ουδ᾽ αισθανεσθαι τοπαραπαν ανευ του νοειν ὑπαρχει (Stratonis physici exstat ratiocinatio, qua „sine intelligentia sentiri omnino nihil posse“ demonstrat). Bald darauf aber ſagt er: ὁθεν αναγκη, πασιν, οἷς το αισθανεσθαι, και το νοειν ὑπαρχειν, ει τῳ νοειν αισθανεσθαι πεφυκαμεν (quare necesse est, omnia, quae sentiunt, etiam intelligere, siquidem intelligendo demum sentiamus). Hiemit wäre denn wieder ein Vers deſſelben Epicharmus in Verbindung zu ſetzen, den Diogenes Laertius (III, 16.) anführt:

Ευμαιε, το σοφον εστιν ου καθ᾽ ἑν μονον,
αλλ᾽ ὁσα περ ζῃ, παντα και γνωμαν εχει.

(Eumaee, sapientia non uni tantum competit, sed quaecunque vivunt etiam intellectum habent.) Auch Porphyrius (de abstinentia, III, 21) iſt bemüht, ausführlich darzuthun, daß alle Thiere Verſtand haben.

Daß nun Dieſem ſo ſei, folgt aus der Intellektualität der Anſchauung nothwendig. Alle Thiere, bis zum niedrigſten herab, müſſen Verſtand, d. h. Erkenntniß des Kauſalitätsgeſetzes, haben, wenn auch in ſehr verſchiedenem Grade der Feinheit und Deutlichkeit; aber ſtets wenigſtens ſo viel, wie zur Anſchauung mit ihren Sinnen erfordert iſt: denn Empfindung ohne Verſtand wäre nicht nur ein unnützes, ſondern ein grauſames Geſchenk der Natur. Den Verſtand der obern Thiere wird Keiner, dem es nicht ſelbſt daran gebricht, in Zweifel ziehn. Aber auch daß ihre Erkenntniß der Kauſalität wirklich a priori und nicht bloß aus der Gewohnheit, Dies auf Jenes folgen zu ſehn, entſprungen iſt, tritt bisweilen unleugbar hervor. Ein ganz junger Hund ſpringt nicht vom Tiſch herab, weil er die Wirkung anticipirt. Vor Kurzem hatte ich in meinem Schlafzimmer große, bis zur Erde herabreichende Fenſtergardinen anbringen laſſen, von der Art, die in der Mitte auseinanderfährt, wenn man eine Schnur zieht: als ich nun Dies zum erſten Mal, Morgens beim Aufſtehn, ausführte, bemerkte ich, zu meiner Ueberraſchung, daß mein ſehr kluger Pudel ganz verwundert daſtand und ſich, aufwärts und ſeitwärts, nach der Urſache des Phänomens umſah, alſo die Veränderung ſuchte, von der er a priori wußte, daß ſie vorhergegangen ſeyn müſſe: das Selbe wiederholte ſich noch am folgenden Morgen. — Aber auch die unterſten Thiere, ſogar noch der Waſſerpolyp, ohne geſonderte Sinneswerkzeuge, wenn er, auf ſeiner Waſſerpflanze, um in helleres Licht zu kommen, mit ſeinen Armen ſich anklammernd, von Blatt zu Blatt wandert, hat Wahrnehmung, folglich Verſtand.

Und von dieſem unterſten Verſtande iſt der des Menſchen, den wir jedoch von deſſen Vernunft deutlich ſondern, nur dem Grade nach verſchieden; während alle dazwiſchen liegenden Stufen von der Reihe der Thiere ausgefüllt werden, deren oberſte Glieder, alſo Affe, Elephant, Hund, uns durch ihren Verſtand in Erſtaunen ſetzen. Aber immer und immer beſteht die Leiſtung des Verſtandes in unmittelbarem Auffaſſen der kauſalen Verhältniſſe, zuerſt, wie gezeigt, zwiſchen dem eigenen Leib und den andern Körpern, woraus die objektive Anſchauung hervorgeht; dann zwiſchen dieſen objektiv angeſchauten Körpern unter einander, wo nun, wie wir im vorigen §. geſehn haben, das Kauſalitätsverhältniß unter drei verſchiedenen Formen auftritt, nämlich als Urſach, als Reiz und als Motiv, nach welchen Dreien ſodann alle Bewegung auf der Welt vorgeht und vom Verſtande allein verſtanden wird. Sind es nun, von jenen Dreien, die Urſachen, im engſten Sinne, denen er nachſpürt; dann ſchafft er Mechanik, Aſtronomie, Phyſik, Chemie, und erfindet Maſchinen, zum Heil und zum Verderben: ſtets aber liegt allen ſeinen Entdeckungen, in letzter Inſtanz, ein unmittelbares intuitives Auffaſſen der urſächlichen Verbindung zum Grunde. Denn dieſes iſt die alleinige Form und Funktion des Verſtandes; keineswegs aber das komplicirte Räderwerk der zwölf Kantiſchen Kategorien, deren Nichtigkeit ich nachgewieſen habe. Sind hingegen die Reize ſein Leitfaden; ſo wird er Phyſiologie der Pflanzen und Thiere, Therapie und Toxikologie zu Stande bringen. Hat er endlich ſich auf die Motivation geworfen; dann wird er entweder ſie bloß theoretiſch zum Leitfaden gebrauchen, um Moral, Rechtslehre, Geſchichte, Politik, auch dramatiſche und epiſche Poeſie, zu Tage zu fördern; oder aber ſich ihrer praktiſch bedienen, entweder bloß um Thiere abzurichten, oder ſogar um das Menſchengeſchlecht nach ſeiner Pfeife tanzen zu laſſen, nachdem er glücklich an jeder Puppe das Fädchen herausgefunden hat, an welchem gezogen ſie ſich beliebig bewegt. Ob er nun die Schwere der Körper, mittelſt der Mechanik, zu Maſchinen ſo klug benutzt, daß ihre Wirkung, gerade zu rechter Zeit eintretend, ſeiner Abſicht in die Hände ſpielt; oder ob er eben ſo die gemeinſamen, oder individuellen Neigungen der Menſchen zu ſeinen Zwecken ins Spiel verſetzt, iſt, hinſichtlich der dabei thätigen Funktion, das Selbe. In dieſer praktiſchen Anwendung nun wird der Verſtand Klugheit und, wenn ſie mit Ueberliſtung Anderer geſchieht, Schlauheit genannt, auch wohl, wenn ſeine Zwecke ſehr geringfügig ſind, Pfiffigkeit. Hingegen heißt er im bloß theoretiſchen Gebrauch *Verſtand* ſchlechtweg, in den höhern Graden aber alsdann Scharfſinn, Einſicht, Sagacität, Penetration; ſein Mangel hingegen Stumpfheit, Dummheit, Pinſelhaftigkeit u. ſ. w. Dieſe höchſt verſchiedenen Grade ſeiner Schärfe ſind angeboren und nicht zu erlernen; wiewohl Uebung und Kenntniß des Stoffs überall zur richtigen Handhabung erfordert ſind; wie wir dies ja ſelbſt an ſeiner erſten Anwendung, alſo an der empiriſchen Anſchauung, geſehn haben. Vernunft hat jeder Tropf: giebt man ihm die Prämiſſen, ſo vollzieht er den Schluß. Aber der Verſtand liefert die *primäre* Erkenntniß, folglich die intuitive, und da liegen die Unterſchiede. Demgemäß iſt auch der Kern jeder großen Entdeckung, wie auch jedes welthiſtoriſchen Plans, das Erzeugniß eines glücklichen Augenblicks, in welchem, durch Gunſt äußerer und innerer Umſtände, dem Verſtande komplicirte Kauſalreihen, oder verborgene Urſachen tauſend Mal geſehener Phänomene, oder nie betretene, dunkle Wege, ſich plötzlich erhellen. —

Durch die obigen Auseinanderſetzungen der Vorgänge beim Taſten und Sehn iſt unwiderſprechlich dargethan, daß die empiriſche Anſchauung im Weſentlichen das Werk des *Verſtandes* iſt, dem dazu die Sinne nur den, im Ganzen ärmlichen Stoff, in ihren Empfindungen, liefern; ſo daß *er* der werkbildende Künſtler iſt, *ſie* nur die das Material darreichenden Handlanger. Durchweg aber beſteht dabei ſein Verfahren im Uebergehn von gegebenen Wirkungen zu ihren Urſachen, welche, eben erſt dadurch, ſich als Objekte im Raume darſtellen. Die Vorausſetzung dazu iſt das Geſetz der Kauſalität, welches eben deshalb vom Verſtande ſelbſt hinzugebracht ſeyn muß; da es nimmermehr ihm von außen hat kommen können. Iſt es doch die erſte Bedingung aller empiriſchen Anſchauung, dieſe aber die Form in der alle äußere Erfahrung auftritt: wie alſo ſollte es erſt aus der Erfahrung geſchöpft ſeyn, deren weſentliche Vorausſetzung es ſelbſt iſt? — Eben weil es Dies ſchlechterdings nicht kann, Locke's Philoſophie aber alle Apriorität aufgehoben hatte, leugnete Hume die ganze Realität des Kauſalitätsbegriffes. Dabei erwähnte ſchon er (im 7ten ſeiner essays on human understanding) zwei falſche Hypotheſen, die man in unſeren Tagen wieder vorgebracht hat: die eine, daß die Wirkung des Willens auf die Glieder des Leibes; die andere, daß der Widerſtand, den die Körper unſerm Druck gegen ſie entgegenſetzen, der Urſprung und Prototyp des Kauſalitätsbegriffes ſei. Hume widerlegt Beides in ſeiner Weiſe und ſeinem Zuſammenhang. Ich aber ſo: zwiſchen dem Willensakt und der Leibesaktion iſt gar kein Kauſalzuſammenhang; ſondern Beide ſind unmittelbar Eins und Daſſelbe, welches doppelt wahrgenommen wird: ein Mal im Selbſtbewußtſeyn, oder innern Sinn, als Willensakt; und zugleich in der äußern, räumlichen Gehirnanſchauung, als Leibesaktion. Die zweite Hypotheſe iſt falſch, erſtlich weil, wie oben ausführlich gezeigt, eine bloße Empfindung des Taſtſinnes noch gar keine objektive Anſchauung, geſchweige den Kauſalitätsbegriff liefert: nie kann dieſer bloß aus dem Gefühl einer verhinderten Leibesanſtrengung hervorgehn, die ja auch oft ohne äußere Urſache eintritt; und zweitens, weil unſer Drängen gegen einen äußern Gegenſtand, da es ein Motiv haben muß, ſchon die Wahrnehmung deſſelben, dieſe aber die Erkenntniß der Kauſalität, vorausſetzt. — Die Unabhängigkeit des Kauſalitätsbegriffes von aller Erfahrung konnte aber gründlich nur dadurch dargethan werden, daß die Abhängigkeit aller Erfahrung, ihrer ganzen Möglichkeit nach, von ihm, nachgewieſen wurde; wie ich Dies im Obigen geleiſtet habe. Daß Kants in der ſelben Abſicht aufgeſtellter Beweis falſch iſt, werde ich §. 23. darthun.

Hier iſt auch der Ort darauf aufmerkſam zu machen, daß Kant die Vermittelung der empiriſchen Anſchauung durch das uns vor aller Erfahrung bewußte Kauſalitätsgeſetz entweder nicht eingeſehn, oder, weil es zu ſeinen Abſichten nicht paßte, gefliſſentlich umgangen hat. In der Kritik d. rein. Vern. kommt das Verhältniß der Kauſalität zur Anſchauung nicht in der Elementarlehre, ſondern an einem Orte, wo man es nicht ſuchen würde, zur Sprache, nämlich im Kapitel von den Paralogismen der reinen Vernunft, und zwar in der Kritik des vierten Paralogismus der transſcendenten Pſychologie, in der erſten Auflage allein, S. 367 ff. Schon daß er jener Erörterung dieſe Stelle angewieſen, zeigt an, daß er, bei Betrachtung jenes Verhältniſſes, immer nur den Uebergang von der Erſcheinung zum Dinge an ſich, nicht aber das Entſtehn der Anſchauung ſelbſt im Auge gehabt hat. Demgemäß ſagt er hier, daß das Daſeyn eines wirklichen Gegenſtandes außer uns nicht geradezu in der Wahrnehmung gegeben ſei, ſondern als äußere Urſache derſelben hinzugedacht und alſo geſchloſſen werden könne. Allein wer Dies thut, iſt ihm ein transſcendentaler Realiſt, mithin auf dem Irrwege begriffen. Denn unter dem „äußern Gegenſtande" verſteht Kant hier ſchon das Ding an ſich. Der transſcendentale Idealiſt hingegen bleibt bei der Wahrnehmung eines empiriſch Realen, d. h. im Raume außer uns Vorhandenen, ſtehn, ohne, um ihr Realität zu geben, erſt auf eine Urſache derſelben ſchließen zu müſſen. Die Wahrnehmung iſt nämlich, bei Kant, etwas ganz Unmittelbares, welches ohne alle Beihülfe des Kauſalnexus, und mithin des Verſtandes, zu Stande kommt: er identifizirt ſie geradezu mit der Empfindung. Dies belegt a. a. O. die Stelle S. 371: „ich habe, in Abſicht auf die Wirklichkeit äußerer Gegenſtände, eben ſo wenig nöthig" u. ſ. w., wie auch, S. 372, dieſe: „man kann zwar einräumen, daß" u. ſ. w. Aus dieſen Stellen geht vollkommen deutlich hervor, daß bei ihm die Wahrnehmung äußerer Dinge im Raum aller Anwendung des Kauſalgeſetzes vorhergängig iſt, dieſes alſo nicht in jene, als Element und Bedingung derſelben, eingeht: die bloße Sinnesempfindung iſt ihm ſofort Wahrnehmung. Bloß ſofern man nach Dem, was, im transſcendentalen Sinne verſtanden, außer uns ſeyn mag, alſo nach dem Dinge an ſich ſelbſt frägt, kommt bei der Anſchauung die Kauſalität zur Sprache. Kant nimmt ferner das Kauſalgeſetz als allein in der Reflexion, alſo in abſtrakter, deutlicher Begriffserkenntniß vorhanden und möglich an, hat daher keine Ahndung davon, daß die Anwendung deſſelben aller Reflexion vorhergeht, was doch offenbar der Fall iſt, namentlich bei der empiriſchen Sinnesanſchauung, als welche außerdem nimmermehr zu Stande käme; wie Dies meine obige Analyſe derſelben unwiderleglich beweiſt. Daher muß denn Kant das Entſtehn der empiriſchen Anſchauung ganz unerklärt laſſen: ſie iſt, bei ihm, wie durch ein Wunder gegeben, bloß Sache der Sinne, fällt alſo mit der Empfindung zuſammen. Ich wünſche ſehr, daß der denkende Leſer die angeführte Stelle Kants nachſehe, damit ihm einleuchte, wie ſehr viel richtiger meine Auffaſſung des ganzen Zuſammenhanges und Herganges iſt. Jene äußerſt fehlerhafte Kantiſche Anſicht hat ſeitdem in der philoſophiſchen Litteratur immer fortbeſtanden, weil Keiner ſich getraute, ſie anzutaſten, und ich habe hier zuerſt aufzuräumen gehabt, welches nöthig war, um Licht in den Mechanismus unſers Erkennens zu bringen.

Uebrigens hat, durch meine Berichtigung der Sache, die von Kant aufgeſtellte idealiſtiſche Grundanſicht durchaus nichts verloren; ja, ſie hat vielmehr gewonnen; ſofern bei mir die Forderung des Kauſalgeſetzes in der empiriſchen Anſchauung, als ihrem Produkt, aufgeht und erliſcht, mithin nicht ferner geltend gemacht werden kann zu einer völlig transſcendenten Frage nach dem Ding an ſich. Sehn wir nämlich auf meine obige Theorie der empiriſchen Anſchauung zurück; ſo finden wir, daß das erſte Datum zu derſelben, die Sinnesempfindung, ein durchaus Subjektives, ein Vorgang innerhalb des Organismus, weil unter der Haut, iſt. Daß dieſe Empfindungen der Sinnesorgane, auch angenommen, daß äußere Urſachen ſie anregen, dennoch mit der Beſchaffenheit dieſer durchaus keine Aehnlichkeit haben können, — der Zucker nicht mit der Süße, die Roſe nicht mit der Röthe, — hat ſchon Locke ausführlich und gründlich dargethan. Allein auch daß ſie nur überhaupt eine äußere Urſache haben müſſen, beruht auf einem Geſetze, deſſen Urſprung nachweislich in uns, in unſerm Gehirn liegt, iſt folglich zuletzt nicht weniger ſubjektiv, als die Empfindung ſelbſt. Ja, die Zeit, dieſe erſte Bedingung der Möglichkeit jeder Veränderung, alſo auch der, auf deren Anlaß die Anwendung des Kauſalitätsbegriffs erſt eintreten kann; nicht weniger der Raum, welcher das Nach-außen-verlegen einer Urſache, die ſich darauf als Objekt darſtellt, allererſt möglich macht, iſt, wie Kant ſicher dargethan hat, eine ſubjektive Form des Intellekts. Wir finden demnach ſämmtliche Elemente der empiriſchen Anſchauung in uns liegend und nichts darin enthalten, was auf etwas ſchlechthin von uns Verſchiedenes, ein Ding an ſich ſelbſt, ſichere Anweiſung gäbe. — Aber noch mehr: unter dem Begriff der Materie denken wir Das, was von den Körpern noch übrig bleibt, wenn wir ſie von ihrer Form und allen ihren ſpecifiſchen Qualitäten entkleiden, welches eben deshalb in allen Körpern ganz gleich, Eins und Daſſelbe ſeyn muß. Jene von uns aufgehobenen Formen und Qualitäten nun aber ſind nichts Anderes, als die beſondere und ſpeciell beſtimmte Wirkungsart der Körper, welche eben die Verſchiedenheit derſelben ausmacht. Daher iſt, wenn wir davon abſehn, das dann noch Uebrigbleibende die bloße Wirkſamkeit überhaupt, das reine Wirken als ſolches, die Kauſalität ſelbſt, objektiv gedacht, — alſo der Widerſchein unſers eigenen Verſtandes, das nach außen projicirte Bild ſeiner alleinigen Funktion, und die Materie iſt durch und durch lautere Kauſalität: ihr Weſen iſt das Wirken überhaupt. (Vergl. Welt als W. u. V. Bd. 1, S. 9.) Daher eben läßt die reine Materie ſich nicht anſchauen, ſondern bloß denken: ſie iſt ein zu jeder Realität als ihre Grundlage Hinzugedachtes. Denn reine Kauſalität, bloßes Wirken, ohne beſtimmte Wirkungsart, kann nicht anſchaulich gegeben werden, daher in keiner Erfahrung vorkommen. — Die Materie iſt alſo nur das objektive Korrelat des reinen Verſtandes, iſt nämlich Kauſalität überhaupt und ſonſt nichts; ſo wie dieſer das unmittelbare Erkennen von Urſach und Wirkung überhaupt und ſonſt nichts iſt. Eben dieſerhalb nun wieder kann auf die Materie ſelbſt das Geſetz der Kauſalität keine Anwendung finden: d. h. ſie kann weder entſtehn, noch vergehn, ſondern iſt und beharrt. Denn da aller Wechſel der Accidenzien (Formen und Qualitäten), d. i. alles Entſtehn und Vergehn, nur vermöge der Kauſalität eintritt, die Materie aber die reine Kauſalität als ſolche, objektiv aufgefaßt, ſelbſt iſt; ſo kann ſie ihre Macht nicht an ſich ſelbſt ausüben; wie das Auge Alles, nur nicht ſich ſelbſt ſehn kann. — Dies ſind nun alſo die Reſultate, zu denen der wahre, d. i. der transſcendentale Idealismus leitet. Daß wir zum Dinge an ſich ſelbſt, d. i. dem überhaupt auch außer der Vorſtellung Exiſtirenden, nicht auf dem Wege der Vorſtellung gelangen können, ſondern dazu einen ganz andern, durch das Innere der Dinge führenden Weg, der uns gleichſam durch Verrath die Feſtung öffnet, einſchlagen müſſen, habe ich durch mein Hauptwerk dargethan. —

Wenn man aber etwan die hier gegebene, ehrliche und tief gründliche Auflöſung der empiriſchen Anſchauung in ihre Elemente, welche ſich ſämmtlich als ſubjektiv ergeben, vergleichen, oder gar identificiren wollte mit Fichte's algebraiſchen Gleichungen zwiſchen Ich und Nicht-Ich, mit ſeinen ſophiſtiſchen Scheindemonſtrationen, die der Hülle der Unverſtändlichkeit, ja des Unſinns bedurften, um den Leſer zu täuſchen, mit den Darlegungen, wie das Ich das Nicht-Ich aus ſich ſelbſt herausſpinnt, kurz, mit ſämmtlichen Poſſen der Wiſſenſchaftsleere; ſo würde Dies eine offenbare Schikane und nichts weiter ſeyn. Gegen alle Gemeinſchaft mit dieſem Fichte proteſtire ich, ſo gut wie Kant öffentlich und ausdrücklich in einer Anzeige ad hoc in der Jena'ſchen Litteratur-Zeitung dagegen proteſtirt hat. Mögen immerhin Hegelianer und ähnliche Ignoranten von einer Kant-Fichte'ſchen Philoſophie reden: es giebt eine Kantiſche Philoſophie und eine Fichte'ſche Windbeutelei, — das iſt das wahre Sachverhältniß und wird es bleiben, trotz allen Preiſern des Schlechten und Verächtern des Guten, an denen das Deutſche Vaterland reicher iſt, als irgend ein anderes.

§. 22.

Vom unmittelbaren Objekt.

Die Sinnesempfindungen des Leibes alſo ſind es, welche die Data zur allererſten Anwendung des Kauſalgeſetzes abgeben, aus welcher eben dadurch die Anſchauung dieſer Klaſſe von Objekten entſteht, die folglich ihr Weſen und Daſeyn nur vermöge und in der Ausübung der alſo eingetretenen Verſtandesfunktion hat.

Inſofern nun der organiſche Leib der Ausgangspunkt für die Anſchauung aller andern Objekte, alſo das dieſe Vermittelnde iſt, hatte ich ihn, in der erſten Auflage dieſer Abhandlung, das unmittelbare Objekt genannt; welcher Ausdruck jedoch nur in ſehr uneigentlichem Verſtande gelten kann. Denn, obwohl die Wahrnehmung ſeiner Empfindungen eine ſchlechthin unmittelbare iſt; ſo ſtellt doch er ſelbſt ſich dadurch noch gar nicht als Objekt dar; ſondern ſoweit bleibt Alles noch ſubjektiv, nämlich Empfindung. Von dieſer geht die Anſchauung der übrigen Objekte, als Urſachen ſolcher Empfindungen, allerdings aus, worauf jene ſich als Objekte darſtellen; nicht aber er ſelbſt: denn er liefert hiebei dem Bewußtſeyn bloße Empfindungen. Objektiv, alſo als Objekt, wird auch er allein *mittelbar* erkannt, indem er, gleich allen andern Objekten, ſich im Verſtande, oder Gehirn (welches Eins iſt), als erkannte Urſache ſubjektiv gegebener Wirkung und eben dadurch *objektiv* darſtellt; welches nur dadurch geſchehen kann, daß ſeine Theile auf ſeine eigenen Sinne wirken, alſo das Auge den Leib ſieht, die Hand ihn betaſtet, u. ſ. f., als auf welche Data das Gehirn, oder Verſtand, auch ihn, gleich andern Objekten, ſeiner Geſtalt und Beſchaffenheit nach, räumlich konſtruirt. — Die unmittelbare Gegenwart der Vorſtellungen dieſer Klaſſe im Bewußtſeyn hängt demnach ab von der Stellung, welche ſie, in der Alles verbindenden Verkettung der Urſachen und Wirkungen, zu dem jedesmaligen Leibe des Alles erkennenden Subjekts erhalten.

§. 23.

Beſtreitung des von Kant aufgeſtellten Beweiſes der Apriorität des Kauſalitätsbegriffes.

Die Darlegung der Allgemeingültigkeit des Geſetzes der Kauſalität für alle Erfahrung, ſeiner Apriorität und ſeiner eben aus dieſer folgenden Beſchränkung auf die Möglichkeit der Erfahrung iſt ein Hauptgegenſtand der Kritik der reinen Vernunft. Jedoch kann ich dem daſelbſt gegebenen Beweis der Apriorität des Satzes nicht beiſtimmen. Er iſt im Weſentlichen folgender: „Die zu aller empiriſchen Kenntniß nöthige Syntheſis des Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft giebt Succeſſion, aber noch keine beſtimmte: d. h. ſie läßt unbeſtimmt, welcher von zwei wahrgenommenen Zuſtänden, nicht nur in meiner Einbildungskraft, ſondern im Objekt, vorausgehe. Beſtimmte Ordnung aber dieſer Succeſſion, durch welche allein das Wahrgenommene Erfahrung wird, d. h. zu objektiv gültigen Urtheilen berechtigt, kommt erſt hinein durch den reinen Verſtandesbegriff von Urſach und Wirkung.

Alſo iſt der Grundſatz des Kauſalverhältniſſes Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung, und als ſolche uns a priori gegeben.“ (Siehe Krit. d. rein. Vern. 1. Aufl. S. 201. 5. Aufl. S. 246.)

Danach alſo ſoll die Ordnung der Succeſſion der Veränderungen realer Objekte allererſt vermittelſt der Kauſalität derſelben für eine objektive erkannt werden. Kant wiederholt und erläutert dieſe Behauptung, in der Kritik der reinen Vernunft, beſonders in ſeiner „zweiten Analogie der Erfahrung“ (erſte Aufl. S. 189; vollſtändiger in der 5. Aufl. S. 232) ſodann am Schluſſe ſeiner „dritten Analogie,“ welche Stellen ich Jeden, der das Folgende verſtehn will, nachzuleſen bitte. Er behauptet hier überall, daß die *Objektivität der Succeſſion der Vorſtellungen*, welche er als ihre Uebereinſtimmung mit der Succeſſion realer Objekte erklärt, lediglich erkannt werde durch die Regel, nach der ſie einander folgen, d. h. durch das Geſetz der Kauſalität; daß alſo durch meine bloße Wahrnehmung das objektive Verhältniß auf einander folgender Erſcheinungen völlig unbeſtimmt bleibe, indem ich alsdann bloß die Folge meiner Vorſtellungen wahrnehme, die Folge in meiner Apprehenſion aber zu keinem Urtheil über die Folge im Objekt berechtigt, wenn mein Urtheil ſich nicht auf das Geſetz der Kauſalität ſtützt; indem ich außerdem, in meiner Apprehenſion, die Succeſſion der Wahrnehmungen auch in ganz umgekehrter Ordnung könnte gehn laſſen, da nichts iſt, was ſie als objektiv beſtimmt. Zur Erläuterung dieſer Behauptung führt er das Beiſpiel eines Hauſes an, deſſen Theile er in jeder beliebigen Succeſſion, z. B. von oben nach unten, und von unten nach oben betrachten kann, wo alſo die Beſtimmung der Succeſſion blos ſubjektiv wäre und in keinem Objekt begründet, weil ſie von ſeiner Willkühr abhängt. Und als Gegenſatz ſtellt er die Wahrnehmung eines den Strom herabfahrenden Schiffes auf, das er zuerſt und ſucceſſive immer mehr unterhalb des Laufs des Stroms wahrnimmt, welche Wahrnehmung der Succeſſion der Stellen des Schiffs er nicht ändern kann: daher er hier die ſubjektive Folge ſeiner Apprehenſion ableitet von der objektiven Folge in der Erſcheinung, die er deshalb eine *Begebenheit* nennt. Ich behaupte dagegen, daß *beide Fälle gar nicht unterſchieden ſind, daß beides Begebenheiten ſind*, deren Erkenntniß objektiv iſt, d. h. eine Erkenntniß von Veränderungen realer Objekte, die als ſolche vom Subjekt erkannt werden. *Beides ſind Veränderungen der Lage zweier Körper gegen einander.* Im erſten Fall iſt einer dieſer Körper der eigene Leib des Betrachters und zwar nur ein Theil deſſelben, nämlich das Auge, und der andre iſt das Haus, gegen deſſen Theile die Lage des Auges ſucceſſive geändert wird. Im zweiten Fall ändert das Schiff ſeine Lage gegen den Strom, alſo iſt die Veränderung zwiſchen zwei Körpern. Beides ſind Begebenheiten: der einzige Unterſchied iſt, daß im erſten Fall die Veränderung ausgeht vom eigenen Leibe des Beobachters, deſſen Empfindungen zwar der Ausgangspunkt aller Wahrnehmungen deſſelben ſind, der jedoch nichtsdeſtoweniger ein Objekt unter Objekten, mithin den Geſetzen dieſer objektiven Körperwelt unterworfen iſt. Die Bewegung ſeines Leibes nach ſeinem Willen iſt für ihn, ſofern er ſich rein erkennend verhält, bloß eine empiriſch wahrgenommene Thatſache. Die Ordnung der Succeſſion der Veränderung könnte ſo gut im zweiten, wie im erſten Fall, umgekehrt werden, ſobald nur der Betrachter eben ſowohl die Kraft hätte, das Schiff ſtromaufwärts zu ziehen, wie die, ſein Auge in einer der erſten entgegengeſetzten Richtung zu bewegen. Denn daraus, daß die Succeſſion der Wahrnehmungen der Theile des Hauſes von ſeiner Willkühr abhängt, will Kant abnehmen, daß ſie keine objektive und keine Begebenheit ſei. Aber das Bewegen ſeines Auges in der Richtung vom Dach zum Keller iſt eine Begebenheit und die entgegengeſetzte vom Keller zum Dach eine zweite, ſo gut wie das Fahren des Schiffs. Es iſt hier gar kein Unterſchied; ſo wie, in Hinſicht auf das Begebenheitſeyn oder nicht, kein Unterſchied iſt, ob ich an einer Reihe Soldaten vorbeigehe, oder dieſe an mir: beides ſind Begebenheiten. Fixire ich, vom Ufer aus, den Blick auf ein dieſem nahe vorbeifahrendes Schiff; ſo wird es mir bald ſcheinen, daß das Ufer mit mir ſich bewege und das Schiff ſtilleſtehe: hiebei bin ich nun zwar in der Urſache der relativen Ortsveränderung irre, da ich die Bewegung einem falſchen Objekte zuſchreibe: aber die reale Succeſſion der relativen Stellungen meines Leibes zum Schiff erkenne ich dennoch objektiv und richtig. Kant würde auch, in dem von ihm aufgeſtellten Fall, nicht geglaubt haben, einen Unterſchied zu finden, hätte er bedacht, daß ſein Leib ein Objekt unter Objekten iſt und daß die Succeſſion ſeiner empirischen Anſchauungen abhängt von der Succeſſion der Einwirkungen andrer Objekte auf ſeinen Leib, folglich eine objektive iſt, d. h. unter Objekten, unmittelbar (wenn auch nicht mittelbar) unabhängig von der Willkühr des Subjekts, Statt hat, folglich ſehr wohl erkannt werden kann, ohne daß die successive auf ſeinen Leib einwirkenden Objekte in einer Kauſalverbindung unter einander ſtehn.

Kant ſagt: die Zeit kann nicht wahrgenommen werden: alſo empiriſch läßt ſich keine Succeſſion von Vorſtellungen als objektiv wahrnehmen, d. h. als Veränderungen der Erſcheinungen unterſcheiden von den Veränderungen bloß ſubjektiver Vorſtellungen. Nur durch das Geſetz der Kauſalität, welches eine Regel iſt, nach der Zuſtände einander folgen, läßt ſich die Objektivität einer Veränderung erkennen. Und das Reſultat ſeiner Behauptung würde ſeyn, daß wir gar keine Folge in der Zeit als objektiv wahrnehmen, ausgenommen die von Urſach und Wirkung, und daß jede andre *von uns wahrgenommene* Folge von Erſcheinungen bloß durch unſre Willkühr ſo und nicht anders beſtimmt ſei. Ich muß gegen alles Dieſes anführen, daß Erſcheinungen ſehr wohl auf einander folgen können, ohne auseinander zu erfolgen. Und Dies thut dem Geſetz der Kauſalität keinen Abbruch. Denn es bleibt gewiß, daß jede Veränderung Wirkung einer andern iſt, da Dies a priori feſt ſteht: nur folgt ſie nicht bloß auf die einzige, die ihre Urſache iſt, ſondern auf alle andern, die mit jener Urſach zugleich ſind und mit denen ſie in keiner Kauſalverbindung ſteht. Sie wird nicht gerade in der Folge der Reihe der Urſachen von mir wahrgenommen, ſondern in einer ganz andern, die aber deshalb nicht minder objektiv iſt und von einer ſubjektiven, von meiner Willkühr abhängigen, dergleichen z. B. die meiner Phantasmen iſt, ſich ſehr unterſcheidet. Das Aufeinanderfolgen in der Zeit von Begebenheiten, die nicht in Kauſalverbindung ſtehn, iſt eben was man Zufall nennt, welches Wort vom Zuſammentreffen, Zuſammenfallen, des nicht Verknüpften herkommt: eben ſo το συμβεβηκος von συμβαινειν. (Vergl. Arist. Anal. post. I, 4.) Ich trete vor die Hausthür, und darauf fällt ein Ziegel vom Dach, der mich trifft; ſo iſt zwiſchen dem Fallen des Ziegels und meinem Heraustreten keine Kauſalverbindung, aber dennoch die Succeſſion, daß mein Heraustreten dem Fallen des Ziegels vorherging, in meiner Apprehenſion objektiv beſtimmt und nicht ſubjektiv durch meine Willkühr, die ſonſt wohl die Succeſſion umgekehrt haben würde. Eben ſo iſt die Succeſſion der Töne einer Muſik objektiv beſtimmt und nicht ſubjektiv durch mich den Zuhörer: aber wer wird ſagen, daß die Töne der Muſik nach dem Geſetz von Urſach und Wirkung auf einander folgen? Ja ſogar die Succeſſion von Tag und Nacht wird ohne Zweifel objektiv von uns erkannt, aber gewiß werden ſie nicht als Urſach und Wirkung von einander aufgefaßt, und über ihre gemeinſchaftliche Urſache war die Welt bis auf Kopernikus im Irrthum, ohne daß die richtige Erkenntniß ihrer Succeſſion darunter zu leiden gehabt hätte. Hiedurch wird, beiläufig geſagt, auch Hume's Hypotheſe widerlegt; da die älteſte und ausnahmsloſeſte Folge von Tag und Nacht doch nicht, vermöge der Gewohnheit, irgend Einen verleitet hat, ſie für Urſach und Wirkung von einander zu halten.

Kant ſagt a. a. O., daß eine Vorſtellung nur dadurch objektive Realität zeige (das heißt doch wohl von bloßen Phantasmen unterſchieden werde), daß wir ihre nothwendige und einer Regel (dem Kauſalgeſetz) unterworfene Verbindung mit andern Vorſtellungen und ihre Stelle in einer beſtimmten Ordnung des Zeitverhältniſſes unſrer Vorſtellungen erkennen. Aber von wie wenigen Vorſtellungen erkennen wir die Stelle, die ihnen das Kauſalgeſetz in der Reihe der Urſachen und Wirkungen giebt! und doch wiſſen wir immer die objektiven von den ſubjektiven, reale Objekte von Phantasmen zu unterſcheiden. Im Schlafe, als in welchem das Gehirn vom peripheriſchen Nervenſyſtem und dadurch von äußern Eindrücken iſolirt iſt, können wir jene Unterſcheidung nicht machen, daher wir, während wir träumen, Phantasmen für reale Objekte halten und erſt beim Erwachen, d. h. dem Wiedereintritt der ſenſibeln Nerven und dadurch der Außenwelt ins Bewußtſeyn, den Irrthum erkennen, obgleich auch im Traum, ſo lange er nicht abbricht, das Geſetz der Kauſalität ſein Recht behauptet, nur daß ihm oft ein unmöglicher Stoff untergeſchoben wird. Faſt möchte man glauben, daß Kant, bei obiger Stelle, unter Leibnitzens Einfluß geſtanden hat, ſo ſehr er auch ſonſt dieſem, in ſeiner ganzen Philoſophie, entgegengeſetzt iſt; wenn man nämlich beachtet, daß ganz ähnliche Aeußerungen ſich in Leibnitzens nouveaux essais sur l'entendement (Liv. IV, ch. 2. §. 14) finden, z. B. la vérité des choses sensibles ne consiste que dans la liaison des phénomènes, qui doit avoir sa raison, et c'est ce qui les distingue des songes. — — — — Le vrai Critérion, en matière des objets des sens, est la liaison des phénomènes, qui garantit les vérités de fait, à l'égard des choses sensibles hors de nous.

Bei dieſem ganzen Beweiſe der Apriorität und Nothwendigkeit des Kauſalitätsgeſetzes, daraus, daß wir nur durch deſſen Vermittelung die objektive Succeſſion der Veränderungen erkennten und es inſofern Bedingung der Erfahrung wäre, iſt Kant offenbar in einen höchſt wunderlichen und ſo palpabeln Irrthum gerathen, daß derſelbe nur zu erklären iſt als eine Folge ſeiner Vertiefung in den aprioriſchen Theil unſrer Erkenntniß, welche ihn aus den Augen verlieren ließ was ſonſt Jeder hätte ſehn müſſen. Den allein richtigen Beweis der Apriorität des Kauſalitätsgeſetzes habe ich §. 21 gegeben. Beſtätigt wird dieſelbe jeden Augenblick durch die unerſchütterliche Gewißheit, mit der Jeder in allen Fällen von der Erfahrung erwartet, daß ſie dieſem Geſetze gemäß ausfalle, d. h. durch die Apodikticität die wir ſelbigem beilegen, die ſich von jeder andern auf Induktion gegründeten Gewißheit, z. B. der empiriſch erkannter Naturgeſetze, dadurch unterſcheidet, daß es uns ſogar zu denken unmöglich iſt, daß dieſes Geſetz irgendwo in der Erfahrungswelt eine Ausnahme leide. Wir können uns z. B. denken, daß das Geſetz der Gravitation ein Mal aufhörte zu wirken, nicht aber daß dieſes ohne eine Urſach geſchähe.

Kant in ſeinem Beweiſe iſt in den, dem des Hume entgegengeſetzten Fehler gerathen. Dieſer nämlich erklärte alles Erfolgen für bloßes Folgen: Kant hingegen will, daß es kein andres Folgen gebe, als das Erfolgen. Der reine Verſtand freilich kann allein das Erfolgen begreifen, das bloße Folgen aber ſo wenig wie den Unterſchied zwiſchen rechts und links, welcher nämlich, eben wie das Folgen, bloß durch die reine Sinnlichkeit zu erfaſſen iſt. Die Folge der Begebenheiten in der Zeit kann allerdings (was Kant a. a. O. leugnet) empiriſch erkannt werden, ſo gut wie das Nebeneinanderſeyn der Dinge im Raum. Die Art aber, wie etwas auf ein Andres in der Zeit überhaupt folge, iſt ſo wenig zu erklären, als die Art, wie etwas aus einem Andern erfolge: jene Erkenntniß iſt durch die reine Sinnlichkeit, dieſe durch den reinen Verſtand gegeben und bedingt. Kant aber, indem er objektive Folge der Erſcheinungen für bloß durch den Leitfaden der Kauſalität erkennbar erklärt, verfällt in denſelben Fehler, den er (Kr. d. r. V. erſte Aufl. S. 275, 5. Aufl. S. 331) dem **Leibnitz** vorwirft, „daß er die Formen der Sinnlichkeit intellektuire.“ — Ueber die Succeſſion iſt meine Anſicht dieſe. Aus der zur reinen Sinnlichkeit gehörigen Form der Zeit ſchöpfen wir die Kenntniß der bloßen **Möglichkeit** der Succeſſion. Die Succeſſion der realen Objekte, deren Form eben die Zeit iſt, erkennen wir empiriſch und folglich als **wirklich**. Die **Nothwendigkeit** aber einer Succeſſion zweier Zuſtände, d. h. einer Veränderung, erkennen wir bloß durch den Verſtand, mittelſt der Kauſalität: und daß wir den Begriff von Nothwendigkeit einer Succeſſion haben, iſt ſogar ſchon ein Beweis davon, daß das Geſetz der Kauſalität kein empiriſch erkanntes, ſondern ein uns a priori gegebenes iſt. Der Satz vom zureichenden Grund überhaupt iſt Ausdruck der im Innerſten unſers Erkenntnißvermögens liegenden Grundform einer nothwendigen Verbindung aller unſrer Objekte, d. h. Vorſtellungen: er iſt die gemeinſame Form aller Vorſtellungen und der alleinige Urſprung des Begriffes der **Nothwendigkeit**, als welcher ſchlechterdings keinen andern wahren Inhalt, noch Beleg, hat, als den des Eintritts der Folge, wenn ihr Grund geſetzt iſt. Daß in der Klaſſe von Vorſtellungen, die wir jetzt betrachten, wo jener Satz als Geſetz der Kauſalität auftritt, derſelbe die Zeitfolge beſtimmt, kommt daher, daß die Zeit die Form dieſer Vorſtellungen iſt, daher denn die nothwendige Verbindung hier als Regel der Succeſſion erſcheint. In andern Geſtalten des Satzes vom zureichenden Grunde wird uns die nothwendige Verbindung, die er überall heiſcht, in ganz andern Formen, als die Zeit, und folglich nicht als Succeſſion erſcheinen, aber immer den Charakter einer nothwendigen Verbindung beibehalten, wodurch ſich die Identität des Satzes vom zureichenden Grunde in allen ſeinen Geſtalten, oder vielmehr die Einheit der Wurzel aller Geſetze, deren Ausdruck jener Satz iſt, offenbart.

Wäre die angefochtene Behauptung Kant's richtig, ſo würden wir die **Wirklichkeit** der Succeſſion bloß aus ihrer **Nothwendigkeit** erkennen: dieſes würde aber einen alle Reihen von

Urſachen und Wirkungen zugleich umfaſſenden, folglich allwiſſenden Verſtand vorausſetzen. Kant hat dem Verſtand das Unmögliche aufgelegt, bloß um der Sinnlichkeit weniger zu bedürfen.

Wie läßt ſich Kant's Behauptung, daß Objektivität der Succeſſion allein erkannt werde aus der Nothwendigkeit der Folge von Wirkung auf Urſache, vereinigen mit jener (Kr. d. rein. V. erſte Aufl. S. 203; 5. Aufl. S. 249), daß das empiriſche Kriterium, welcher von zwei Zuſtänden Urſach und welcher Wirkung ſei, bloß die Succeſſion ſei? Wer ſieht hier nicht den offenbarſten Cirkel?

Würde Objektivität der Succeſſion bloß erkannt aus der Kauſalität, ſo wäre ſie nur als ſolche denkbar und wäre eben nichts als dieſe. Denn wäre ſie noch etwas Anderes, ſo hätte ſie auch andre unterſcheidende Merkmale, an denen ſie erkannt werden könnte, was eben Kant leugnet. Folglich könnte man, wenn Kant Recht hätte, nicht ſagen: „Dieſer Zuſtand iſt Wirkung jenes, daher folgt er ihm.“ Sondern Folgen und Wirkungſeyn wäre Eins und daſſelbe und jener Satz tautologiſch. Auch erhielte nach alſo aufgehobenem Unterſchied von Folgen und Erfolgen Hume wieder Recht, der alles Erfolgen für bloßes Folgen erklärte, alſo ebenfalls jenen Unterſchied leugnete.

Kant's Beweis wäre alſo dahin einzuſchränken, daß wir empiriſch bloß Wirklichkeit der Succeſſion erkennen: da wir aber außerdem auch Nothwendigkeit der Succeſſion in gewiſſen Reihen der Begebenheiten erkennen und ſogar vor aller Erfahrung wiſſen, daß jede mögliche Begebenheit in irgend einer dieſer Reihen eine beſtimmte Stelle haben müſſe; ſo folgt ſchon hieraus die Realität und Apriorität des Geſetzes der Kauſalität, für welche Letztere der oben §. 21 gegebene Beweis der allein richtige iſt.

Mit Kant's Lehre, daß objektive Succeſſion nur möglich und erkennbar ſei durch Kauſalverknüpfung geht eine andre parallel, daß nämlich Zugleichſeyn nur möglich und erkennbar ſei durch Wechſelwirkung; dargelegt in der Krit. d. r. V. unter dem Titel „Dritte Analogie der Erfahrung.“ Kant geht hierin ſo weit, zu ſagen: „daß das Zugleichſeyn von Erſcheinungen, die nicht wechſelſeitig auf einander wirkten, ſondern etwan durch einen leeren Raum getrennt würden, kein Gegenſtand einer möglichen

Wahrnehmung ſeyn würde" (Das wäre ein Beweis a priori, daß zwiſchen den Fixſternen kein leerer Raum ſei): und „daß das Licht, das zwiſchen unſerm Auge und den Weltkörpern ſpiele" (welcher Ausdruck den Begriff unterſchiebt, als wirke nicht nur das Licht der Sterne auf unſer Auge, ſondern auch dieſes auf jene), „eine Gemeinſchaft zwiſchen uns und dieſen bewirke und ſo das Zugleichſeyn der letztern beweiſe." Dies Letztere iſt ſogar empiriſch falſch; da der Anblick eines Fixſterns keineswegs beweiſt, daß er jetzt mit dem Beſchauer zugleich ſei; ſondern höchſtens, daß er vor einigen Jahren, oft nur, daß er vor Jahrtauſenden dageweſen. Uebrigens ſteht und fällt dieſe Lehre Kant's mit jener erſteren, nur iſt ſie viel leichter zu durchſchauen: zudem iſt von der Richtigkeit des ganzen Begriffes der Wechſelwirkung ſchon oben §. 20 geredet worden.

Mit dieſer Beſtreitung des in Rede ſtehenden Kantiſchen Beweiſes kann man beliebig zwei frühere Angriffe auf denſelben vergleichen, nämlich den von Feder, in ſeinem Buche „über Raum und Kauſalität," §. 29, und den von G. E. Schulze, in ſeiner Kritik der theoretiſchen Philoſophie Bd. 2. S. 422 fg.

Nicht ohne große Scheu habe ich es (1813) gewagt, Einwendungen vorzubringen gegen eine hauptſächliche, als erwieſen geltende und noch in den neueſten Schriften (z. B. Fries, Krit. der Vernunft, Bd. 2, S. 85) wiederholte Lehre jenes Mannes, deſſen Tiefſinn ich bewundernd verehre und dem ich ſo Vieles und Großes verdanke, daß ſein Geiſt in Homer's Worten zu mir ſagen kann:

> Αχλυν δ'αυ τοι απ' οφθαλμων ἑλον, ἡ πριν επηεν.

§. 24.

Vom Mißbrauch des Geſetzes der Kauſalität.

Unſrer bisherigen Auseinanderſetzung zufolge begeht man einen ſolchen, ſo oft man das Geſetz der Kauſalität auf etwas Anderes, als auf Veränderungen, in der uns empiriſch gegebenen, materiellen Welt anwendet, z. B. auf die Naturkräfte, vermöge welcher ſolche Veränderungen überhaupt erſt möglich ſind; oder auf die Materie, an der ſie vorgehn; oder auf das Weltganze, als welchem dazu ein abſolut objektives, nicht durch unſern

Intellekt bedingtes Daſeyn beigelegt werden muß; auch noch ſonſt auf mancherlei Weiſe. Ich verweiſe hier auf das in der „Welt als W. und V.“ Bd. 2, Kap. 4, S. 42 fg. darüber Geſagte. Der Urſprung ſolches Mißbrauchs iſt allemal, theils, daß man den Begriff der Urſache, wie unzählige andere in der Metaphyſik und Moral, viel zu weit faßt; theils, daß man vergiſſt, daß das Geſetz der Kauſalität zwar eine Vorausſetzung iſt, die wir mit auf die Welt bringen, und welche die Anſchauung der Dinge außer uns möglich macht, daß wir jedoch eben deshalb nicht berechtigt ſind, einen ſolchen, aus der Vorrichtung unſers Erkenntnißvermögens entſpringenden Grundſatz auch außerdem und unabhängig von Letzterem als die für ſich beſtehende ewige Ordnung der Welt und alles Exiſtirenden geltend zu machen.

§. 25.

Die Zeit der Veränderung.

Da der Satz vom zureichenden Grunde des Werdens nur bei Veränderungen Anwendung findet, darf hier nicht unerwähnt bleiben, daß ſchon die alten Philoſophen die Frage aufgeworfen haben, in welcher Zeit die Veränderung vorgehe? ſie könne nämlich nicht Statt haben, während der frühere Zuſtand noch da ſei, und auch nicht nach dem ſchon der neue eingetreten: geben wir ihr aber eine eigene Zeit zwiſchen beiden; ſo müßte, während dieſer, der Körper weder im erſten, noch im zweiten Zuſtande, z. B. ein Sterbender weder todt, noch lebendig, ein Körper weder ruhend, noch bewegt ſeyn; welches abſurd wäre. Die Bedenklichkeiten und Spitzfindigkeiten hierüber findet man zuſammengeſtellt im Sextus Empirikus, adv. Mathem. lib. IX, 267—271, et Hypot. III, c. 14, auch etwas davon im Gellius, L. VI, c. 13. — Plato hatte dieſen ſchwierigen Punkt ziemlich cavalièrement abgefertigt, indem er, im Parmenides (S. 138 Bip.), eben behauptet, die Veränderung geſchehe plötzlich und fülle gar keine Zeit; ſie ſei im εξαιφνης (in repentino), welches er eine ατοπος φυσις, εν χρονῳ ουδεν ουσα, alſo ein wunderliches, zeitloſes Weſen (das denn doch in der Zeit eintritt) nennt.

Dem Scharfſinn des Ariſtoteles iſt es demnach vorbehalten geblieben, dieſe ſchwierige Sache ins Reine zu bringen; welches er gründlich und ausführlich geleiſtet hat, im 6. Buch der Phyſik, Kap. 1 — 8. Sein Beweis, daß keine Veränderung plötzlich (dem ἐξαίφνης des Plato), ſondern jede nur allmälig geſchehe, mithin eine gewiſſe Zeit ausfülle, iſt gänzlich auf Grundlage der reinen Anſchauung a priori der Zeit und des Raums geführt, aber auch ſehr ſubtil ausgefallen. Das Weſentliche dieſer ſehr langen Beweisführung ließe ſich allenfalls auf folgende Sätze zurückführen. An einander gränzen heißt die gegenſeitigen äußerſten Enden gemeinſchaftlich haben: folglich können nur zwei Ausgedehnte, nicht zwei Untheilbare, (da ſie ſonſt Eins wären) an einander gränzen; folglich nur Linien, nicht bloße Punkte. Dies wird nun vom Raum auf die Zeit übertragen. Wie zwiſchen 2 Punkten immer noch eine Linie, ſo iſt zwiſchen zwei Jetzt immer noch eine Zeit. Dieſe nun iſt die Zeit der Veränderung; wenn nämlich im erſten Jetzt ein Zuſtand und im zweiten ein anderer iſt. Sie iſt, wie jede Zeit, ins Unendliche theilbar: folglich durchgeht in ihr das ſich Verändernde unendlich viele Grade, durch die aus jenem erſten Zuſtande der zweite allmälig erwächſt. — Gemeinverſtändlich ließe ſich die Sache ſo erläutern: Zwiſchen zwei ſucceſſiven Zuſtänden, deren Verſchiedenheit in unſere Sinne fällt, liegen immer noch mehrere, deren Verſchiedenheit uns nicht wahrnehmbar iſt; weil der neu eintretende Zuſtand einen gewiſſen Grad, oder Größe, erlangt haben muß, um ſinnlich wahrnehmbar zu ſeyn. Daher gehn demſelben ſchwächere Grade, oder geringere Ausdehnungen, vorher, welche durchlaufend er allmälig erwächſt. Dieſe zuſammengenommen begreift man unter dem Namen der Veränderung, und die Zeit, welche ſie ausfüllen, iſt die Zeit der Veränderung. Wenden wir dies an auf einen Körper, der geſtoßen wird; ſo iſt die nächſte Wirkung eine gewiſſe Schwingung ſeiner innern Theile, welche, nachdem durch ſie der Impuls ſich fortgepflanzt hat, in äußere Bewegung ausbricht. — Ariſtoteles ſchließt ganz richtig, aus der unendlichen Theilbarkeit der Zeit, daß alles dieſe Ausfüllende, folglich auch jede Veränderung, d. i. Uebergang aus einem Zuſtand in den andern, ebenfalls unendlich theilbar ſeyn muß, daß alſo Alles, was entſteht, in der That aus unendlichen Theilen zuſammenkommt, mithin ſtets allmälig, nie plötzlich wird. Aus den obigen Grundſätzen und aus dem daraus folgenden allmäligen Entſtehn jeder Bewegung zieht er im letzten Kapitel dieſes Buches die wichtige Folgerung, daß nichts Untheilbares, folglich kein bloßer Punkt, ſich bewegen könne. Dazu ſtimmt ſehr ſchön Kant's Erklärung der Materie, daß ſie ſei „das Bewegliche im Raum.“

Dieſes alſo zuerſt vom Ariſtoteles aufgeſtellte und bewieſene Geſetz der Kontinuität und Allmäligkeit aller Veränderungen finden wir von Kant drei Mal dargelegt: nämlich in ſeiner Dissertatio de mundi sensibilis et intelligibilis forma §. 14; in der Kritik der reinen Vernunft, erſte Aufl. S. 207 und 5. Aufl. S. 253; endlich in den Metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft, am Schluß der „Allgemeinen Anmerkung zur Mechanik.“ An allen drei Stellen iſt ſeine Darſtellung der Sache kurz, aber auch nicht ſo gründlich, wie die des Ariſtoteles, mit der ſie dennoch im Weſentlichen ganz übereinſtimmt; daher nicht wohl zu zweifeln iſt, daß Kant dieſe Gedanken direkt, oder indirekt, vom Ariſtoteles überkommen habe; obwohl er ihn nirgends nennt. Der Satz des Ariſtoteles ουκ εστι αλληλων εχομενα τα νυν findet ſich darin wiedergegeben mit „zwiſchen zwei Augenblicken iſt immer eine Zeit;“ gegen welchen Ausdruck ſich einwenden läßt: „ſogar zwiſchen zwei Jahrhunderten iſt keine; weil es in der Zeit, wie im Raum, eine reine Gränze geben muß.“ — Statt alſo des Ariſtoteles zu erwähnen, will Kant, in der erſten und älteſten der angeführten Darſtellungen, jene von ihm vorgetragene Lehre identifiziren mit der lex continuitatis des Leibnitz. Wäre dieſe mit jener wirklich das Selbe, ſo hätte Leibnitz die Sache vom Ariſtoteles. Nun hat Leibnitz dieſe loi de la continuité (nach ſeiner eigenen Ausſage, S. 189 der opera philos. ed. Erdmann) zuerſt aufgeſtellt in einem Briefe an Bayle, (ibid. S. 104) wo er es jedoch principe de l'ordre général nennt und unter dieſem Namen ein ſehr allgemeines und unbeſtimmtes, vorzüglich geometriſches Räſonnement giebt, welches auf die Zeit der Veränderung, die er gar nicht erwähnt, keine direkte Beziehung hat.

Fünftes Kapitel.

Ueber die zweite Klaſſe der Objekte für das Subjekt und die in ihr herrſchende Geſtaltung des Satzes vom zureichenden Grunde.

§. 26.

Erklärung dieſer Klaſſe von Objekten.

Der allein weſentliche Unterſchied zwiſchen Menſch und Thier, den man von jeher einem, Jenem ausſchließlich eigenen und ganz beſonderen Erkenntnißvermögen, der Vernunft, zugeſchrieben hat, beruht darauf, daß der Menſch eine Klaſſe von Vorſtellungen hat, deren kein Thier theilhaft iſt: es ſind die Begriffe, alſo die abſtrakten Vorſtellungen; im Gegenſatz der anſchaulichen, aus welchen jedoch jene abgezogen ſind. Die nächſte Folge hievon iſt, daß das Thier weder ſpricht, noch lacht; mittelbare Folge aber alles das Viele und Große, was das menſchliche Leben vor dem thieriſchen auszeichnet. Denn durch den Hinzutritt der abſtrakten Vorſtellung iſt nunmehr auch die Motivation eine anderartige geworden. Wenn gleich die Handlungen des Menſchen mit nicht minder ſtrenger Nothwendigkeit, als die der Thiere, erfolgen; ſo iſt doch durch die Art der Motivation, ſofern ſie hier aus Gedanken beſteht, welche die Wahlentſcheidung (d. i. den bewußten Konflikt der Motive) möglich machen, das Handeln mit Vorſatz, mit Ueberlegung, nach Plänen, Maximen, in Uebereinſtimmung mit Andern u. ſ. w., an die Stelle des bloßen

Impulſes durch vorliegende, anſchauliche Gegenſtände getreten, dadurch aber alles Das herbeigeführt, was des Menſchen Leben ſo reich, ſo künſtlich und ſo ſchrecklich macht, daß er, in dieſem Occident, der ihn weiß gebleicht hat und wohin ihm die alten, wahren, tiefen Ur-Religionen ſeiner Heimath nicht haben folgen können, ſeine Brüder nicht mehr kennt, ſondern wähnt, die Thiere ſeien etwas von Grund aus Anderes, als er, und, um ſich in dieſem Wahne zu befeſtigen, ſie Beſtien nennt, alle ihre ihm gemeinſamen Lebensverrichtungen an ihnen mit Schimpfnamen belegt und ſie für rechtlos ausgiebt, indem er gegen die ſich aufdrängende Identität des Weſens in ihm und ihnen ſich gewaltſam verſtockt.

Dennoch beſteht, wie eben geſagt, der ganze Unterſchied darin, daß, außer den anſchaulichen Vorſtellungen, die wir im vorigen Kapitel betrachtet haben und deren die Thiere ebenfalls theilhaft ſind, der Menſch auch noch abſtrakte, d. h. aus jenen abgezogene Vorſtellungen in ſeinem, hauptſächlich hiezu ſo viel voluminöſerem Gehirn beherbergt. Man hat ſolche Vorſtellungen *Begriffe* genannt, weil jede derſelben unzählige Einzeldinge in, oder vielmehr unter ſich begreift, alſo ein *Inbegriff* derſelben iſt. Man kann ſie auch definiren als *Vorſtellungen aus Vorſtellungen*. Denn bei ihrer Bildung zerlegt das Abſtraktionsvermögen die, im vorigen Kapitel behandelten, vollſtändigen, alſo anſchaulichen Vorſtellungen in ihre Beſtandtheile, um dieſe abgeſondert, jeden für ſich, denken zu können als die verſchiedenen Eigenſchaften, oder Beziehungen, der Dinge. Bei dieſem Proceſſe nun aber büßen die Vorſtellungen nothwendig die Anſchaulichkeit ein, wie Waſſer, wenn in ſeine Beſtandtheile zerlegt, die Flüſſigkeit und Sichtbarkeit. Denn jede alſo ausgeſonderte (abſtrahirte) Eigenſchaft läßt ſich für ſich allein wohl *denken*, jedoch darum nicht für ſich allein auch *anſchauen*. Die Bildung eines Begriffs geſchieht überhaupt dadurch, daß von dem anſchaulich Gegebenen Vieles fallen gelaſſen wird, um dann das Uebrige für ſich allein denken zu können: derſelbe iſt alſo ein Wenigerdenken, als angeſchaut wird. Hat man, verſchiedene anſchauliche Gegenſtände betrachtend, von jedem etwas Anderes fallen laſſen und doch bei Allen das Selbe übrig behalten; ſo iſt dies das genus jener Species. Demnach iſt der Begriff eines jeden genus der Begriff einer jeden darunter begriffenen Species, nach Abzug alles Deſſen, was nicht *allen* Speciebus zukommt. Nun kann aber jeder mögliche Begriff als ein genus gedacht werden: daher iſt er ſtets ein Allgemeines und als ſolches ein nicht Anſchauliches. Darum auch hat er eine *Sphäre*, als welche der Inbegriff alles durch ihn Denkbaren iſt. Je höher man nun in der Abſtraktion aufſteigt, deſto mehr läßt man fallen, alſo deſto weniger denkt man noch. Die höchſten, d. i. die allgemeinſten Begriffe ſind die ausgeleerteſten und ärmſten, zuletzt nur noch leichte Hülſen, wie z. B. Seyn, Weſen, Ding, Werden u. dgl. m. — Was können, beiläufig geſagt, philoſophiſche Syſteme leiſten, die bloß aus dergleichen Begriffen herausgeſponnen ſind und zu ihrem Stoff nur ſolche leichte Hülſen von Gedanken haben? Sie müſſen unendlich leer, arm und daher eben auch ſuffokirend langweilig ausfallen.

Da nun, wie geſagt, die, zu abſtrakten Begriffen ſublimirten und dabei zerſetzten Vorſtellungen alle Anſchaulichkeit eingebüßt haben; ſo würden ſie dem Bewußtſeyn ganz entſchlüpfen und ihm zu den damit beabſichtigten Denkoperationen gar nicht Stand halten; wenn ſie nicht durch willkürliche Zeichen ſinnlich fixirt und feſtgehalten würden: dies ſind die Worte. Daher bezeichnen dieſe, ſo weit ſie den Inhalt des Lexikons, alſo die Sprache, ausmachen, ſtets *allgemeine* Vorſtellungen, Begriffe, nie anſchauliche Dinge: ein Lexikon, welches hingegen Einzeldinge aufzählt, enthält nicht Worte, ſondern lauter Eigennamen und iſt entweder ein geographiſches, oder ein hiſtoriſches, d. h. entweder das durch den Raum, oder das durch die Zeit Vereinzelte aufzählend, indem, wie *meine* Leſer wiſſen, Zeit und Raum das principium individuationis ſind. Bloß weil die Thiere auf anſchauliche Vorſtellungen beſchränkt und keiner Abſtraktion, mithin keines Begriffes, fähig ſind, haben ſie keine Sprache; ſelbſt wenn ſie Worte auszuſprechen vermögen: hingegen verſtehn ſie Eigennamen. Daß der ſelbe Mangel es iſt, der ſie vom Lachen ausſchließt, erhellt aus meiner Theorie des Lächerlichen, im erſten Buche der „Welt als W. u. V.“ §. 13, u. Bd. 2, Kap. 7.

Wenn man die längere und zuſammenhängende Rede eines ganz rohen Menſchen analyſirt; ſo findet man darin einen ſolchen Reichthum an logiſchen Formen, Gliederungen, Wendungen, Diſtinktionen und Feinheiten jeder Art, richtig ausgedrückt mittelſt grammatiſcher Formen und deren Flexionen und Konſtruktionen, auch mit häufiger Anwendung des sermo obliquus, der verſchiedenen Modi des Verbums, u. ſ. w., Alles regelrecht; ſo daß es zum Erſtaunen iſt und man eine ſehr ausgedehnte und wohlzuſammenhängende Wiſſenſchaft darin erkennen muß. Die Erwerbung dieſer iſt aber geſchehn auf Grundlage der Auffaſſung der anſchaulichen Welt, deren ganzes Weſen in die abſtrakten Begriffe abzuſetzen das fundamentale Geſchäft der Vernunft iſt, welches ſie nur mittelſt der Sprache ausführen kann. Mit der Erlernung dieſer daher wird der ganze Mechanismus der Vernunft, alſo das Weſentliche der Logik, zum Bewußtſeyn gebracht. Offenbar kann Dieſes nicht ohne große Geiſtesarbeit und geſpannte Aufmerkſamkeit geſchehn, die Kraft zu welcher den Kindern ihre Lernbegierde verleiht, als welche ſtark iſt, wenn ſie das wahrhaft Brauchbare und Nothwendige vor ſich ſieht, und nur dann ſchwach erſcheint, wann wir dem Kinde das ihm Unangemeſſene aufdringen wollen. Alſo bei der Erlernung der Sprache, ſammt aller ihrer Wendungen und Feinheiten, ſowohl mittelſt Zuhören der Reden Erwachſener, als mittelſt Selbſtreden, vollbringt das Kind, ſogar auch das roh aufgezogene, jene Entwickelung ſeiner Vernunft und erwirbt ſich jene wahrhaft konkrete Logik, als welche nicht in den logiſchen Regeln, ſondern unmittelbar in der richtigen Anwendung derſelben beſteht; wie ein Menſch von muſikaliſcher Anlage die Regeln der Harmonie, ohne Notenleſen und Generalbaß, durch bloßes Klavierſpielen nach dem Gehör, erlernt. — Die beſagte logiſche Schule, mittelſt Erlernung der Sprache, macht nur der Taubſtumme nicht durch: deshalb iſt er faſt ſo unvernünftig wie das Thier, wenn er nicht die ihm angemeſſene, ſehr künſtliche Ausbildung, durch Leſenlernen, erhält, die ihm das Surrogat jener naturgemäßen Schule der Vernunft wird.

§. 27.

Nutzen der Begriffe.

Unſere Vernunft, oder das Denkvermögen, hat, wie in Obigem gezeigt worden, zu ihrem Grundweſen das Abſtraktionsvermögen, oder die Fähigkeit, Begriffe zu bilden: die Gegenwart dieſer im Bewußtſeyn iſt es alſo, welche ſo erſtaunliche Reſultate herbeiführt. Daß ſie Dieſes leiſten könne, beruht, im Weſentlichen, auf Folgendem.

Eben dadurch, daß Begriffe weniger in ſich enthalten, als die Vorſtellungen daraus ſie abſtrahirt worden, ſind ſie leichter zu handhaben, als dieſe, und verhalten ſich zu ihnen ungefähr wie die Formeln in der höheren Arithmetik zu den Denkoperationen, aus denen ſolche hervorgegangen ſind und die ſie vertreten, oder wie der Logarithmus zu ſeiner Zahl. Sie enthalten von den vielen Vorſtellungen, aus denen ſie abgezogen ſind, gerade nur den Theil, den man eben braucht; ſtatt daß, wenn man jene Vorſtellungen ſelbſt, durch die Phantaſie, vergegenwärtigen wollte, man gleichſam eine Laſt von Unweſentlichem mitſchleppen müßte und dadurch verwirrt würde: jetzt aber, durch Anwendung von Begriffen, denkt man nur die Theile und Beziehungen aller dieſer Vorſtellungen, die der jedesmalige Zweck erfordert. Ihr Gebrauch iſt demnach dem Abwerfen unnützen Gepäckes, oder auch dem Operiren mit Quinteſſenzen, ſtatt mit den Pflanzenſpecies ſelbſt, mit der Chinine ſtatt der China, zu vergleichen. Ueberhaupt iſt es die Beſchäftigung des Intellekts mit *Begriffen*, alſo die Gegenwart der jetzt von uns in Betrachtung genommenen Klaſſe von Vorſtellungen im Bewußtſeyn, welche eigentlich und im engern Sinne *Denken* heißt. Sie auch wird durch das Wort *Reflexion* bezeichnet, welches, als ein optiſcher Tropus, zugleich das Abgeleitete und Sekundäre dieſer Erkenntnißart ausdrückt. Dieſes Denken, dieſe Reflexion ertheilt nun dem Menſchen jene *Beſonnenheit*, die dem Thiere abgeht. Denn, indem ſie ihn befähigt, tauſend Dinge durch Einen Begriff, in jedem aber immer nur das Weſentliche zu denken, kann er Unterſchiede jeder Art, alſo auch die des Raumes und der Zeit, beliebig fallen laſſen, wodurch er, in Gedanken, die Ueberſicht der Vergangenheit und Zukunft, wie auch des Abweſenden, erhält; während das Thier in jeder Hinſicht an die Gegenwart gebunden iſt. Dieſe Beſonnenheit nun wieder, alſo die Fähigkeit ſich zu *beſinnen*, zu ſich zu kommen, iſt eigentlich die Wurzel aller ſeiner theoretiſchen und praktiſchen Leiſtungen, durch welche der Menſch das Thier ſo ſehr übertrifft; zunächſt nämlich der Sorge für die Zukunft, unter Berückſichtigung der Vergangenheit, ſodann des abſichtlichen, planmäßigen, methodiſchen Verfahrens bei jedem Vorhaben, daher des Zuſammenwirkens Vieler zu Einem Zweck, mithin der Ordnung, des Geſetzes, des Staats, u. ſ. w. — Ganz beſonders aber ſind die Begriffe das eigentliche Material der Wiſſenſchaften, deren Zwecke ſich zuletzt zurückführen laſſen auf Erkenntniß des Beſonderen durch das Allgemeine, welche nur mittelſt des dictum de omni et nullo und dieſes wieder nur durch das Vorhandenſeyn der Begriffe möglich iſt. Daher ſagt Ariſtoteles: ανευ μεν γαρ των καθολου ουκ εστιν επιστημην λαβειν (absque universalibus enim non datur scientia). (Metaph. XII, c. 9.) Die Begriffe ſind eben jene Universalia, um deren Daſeynsweiſe ſich, im Mittelalter, der lange Streit der Realiſten und Nominaliſten drehte.

§. 28.

Repräſentanten der Begriffe. Die Urtheilskraft.

Mit dem Begriff iſt, wie ſchon geſagt, das Phantasma überhaupt nicht zu verwechſeln, als welches eine anſchauliche und vollſtändige, alſo einzelne, jedoch nicht unmittelbar durch Eindruck auf die Sinne hervorgerufene, daher auch nicht zum Komplex der Erfahrung gehörige Vorſtellung iſt. Auch dann aber iſt das Phantasma vom Begriff zu unterſcheiden, wann es als *Repräſentant eines Begriffs* gebraucht wird. Dies geſchieht wenn man die anſchauliche Vorſtellung, aus welcher der Begriff entſprungen iſt, ſelbſt, und zwar dieſem entſprechend, haben will; was allemal unmöglich iſt: denn z. B. von Hund überhaupt, Farbe überhaupt, Triangel überhaupt, Zahl überhaupt giebt es keine Vorſtellung, kein dieſen Begriffen entſprechendes Phantasma. Alsdann ruft man das Phantasma z. B. irgend eines Hundes hervor, der, als Vorſtellung, durchweg beſtimmt, d. h. von irgend einer Größe, beſtimmter Form, Farbe u. ſ. w. ſeyn muß, da doch der Begriff, deſſen Repräſentant er iſt, alle ſolche Beſtimmungen nicht hat. Beim Gebrauch aber eines ſolchen Repräſentanten eines Begriffs iſt man ſich immer bewußt, daß er dem Begriff, den er repräſentirt, nicht adäquat, ſondern voll willkührlicher Beſtimmungen iſt. In Uebereinſtimmung mit dem hier Geſagten äußert ſich *Hume* in ſeinen essays on human understanding, ess. 12. pars 1 gegen das Ende; und ebenfalls *Rouſſeau*, sur l'origine de l'inégalité, pars I in der Mitte. Etwas ganz Anderes hingegen lehrt darüber Kant, im Kapitel vom Schematismus der reinen Verſtandesbegriffe. Nur innere Beobachtung und deutliches Beſinnen kann die Sache entſcheiden. Jeder unterſuche demnach, ob er ſich bei ſeinen Begriffen eines „Monogramms der reinen Einbildungskraft a priori," z. B. wenn er Hund denkt, ſo etwas entre chien et loup, bewußt iſt, oder ob er, den hier aufgeſtellten Erklärungen gemäß, entweder einen Begriff durch die Vernunft denkt, oder irgend einen Repräſentanten des Begriffs, als ein vollendetes Bild, durch die Phantaſie vorſtellt.

Alles Denken, im weitern Sinne des Worts, alſo alle innere Geiſtesthätigkeit überhaupt, bedarf entweder der Worte, oder der Phantaſiebilder: ohne Eines von Beiden hat es keinen Anhalt. Aber Beide zugleich ſind nicht erfordert; obwohl ſie, zu gegenſeitiger Unterſtützung, ineinandergreifen können. Das Denken im engern Sinne, alſo das abſtrakte, mit Hülfe der Worte vollzogene, iſt nun entweder rein logiſches Räſonnement, wo es dann gänzlich auf ſeinem eigenen Gebiete bleibt; oder es ſtreift an die Gränze der anſchaulichen Vorſtellungen, um ſich mit dieſen auseinanderzuſetzen, in der Abſicht, das empiriſch Gegebene und anſchaulich Erfaßte mit deutlich gedachten abſtrakten Begriffen in Verbindung zu bringen, um es ſo ganz zu beſitzen. Es ſucht alſo entweder zum gegebenen anſchaulichen Fall den Begriff, oder die Regel, unter die er gehört; oder aber zum gegebenen Begriff, oder Regel, den Fall, der ſie belegt. In dieſer Eigenſchaft heißt es nun **Urtheilskraft**, und zwar (nach Kants Eintheilung) im erſtern Falle reflektirende, im andern ſubſumirende. Die Urtheilskraft iſt demnach die Vermittlerin zwiſchen der anſchauenden und der abſtrakten Erkenntnißart, oder zwiſchen Verſtand und Vernunft. Bei den meiſten Menſchen iſt ſie nur rudimentariſch, oft ſogar nur nominell, vorhanden:[1] ſie ſind beſtimmt, von Andern geleitet zu werden. Man ſoll mit ihnen nicht mehr reden, als nöthig iſt.

---

[1] Wer dies für hyperboliſch hält, betrachte das Schickſal der Göthe'ſchen Farbenlehre: und wundert er ſich, daß ich daran einen Beleg finde; ſo hat er ſelbſt einen zweiten dazu gegeben.

Das mit Hülfe anſchaulicher Vorſtellungen operirende Denken iſt der eigentliche Kern aller Erkenntniß, indem es zurückgeht auf die Urquelle, auf die Grundlage aller Begriffe. Daher iſt es der Erzeuger aller wahrhaft orginellen Gedanken, aller urſprünglichen Grundanſichten und aller Erfindungen, ſo fern bei dieſen nicht der Zufall das Beſte gethan hat. Bei demſelben iſt der Verſtand vorwaltend thätig, wie bei jenem erſteren, rein abſtrakten, die Vernunft. Ihm gehören gewiſſe Gedanken an, die lange im Kopfe herumziehn, gehn und kommen, ſich bald in dieſe, bald in jene Anſchauung kleiden, bis ſie endlich, zur Deutlichkeit gelangend, ſich in Begriffen fixiren und Worte finden. Ja, es giebt deren, welche ſie nie finden; und leider ſind dies die beſten: quae voce meliora sunt, wie Apulejus ſagt.

Aber Ariſtoteles iſt zu weit gegangen, indem er meinte, daß kein Denken ohne Phantaſiebilder vor ſich gehen könne. Seine Aeußerungen hierüber, in den Büchern de anima III, c. c. 3, 7, 8, wie ουδεποτε νοει ανευ φαντασματος ἡ ψυχη (anima sino phantasmate nunquam intelligit), und ὁταν ϑεωρῃ, αναγκη ἁμα φαντασμα τι ϑεωρειν (qui contemplatur, necesse est, una cum phantasmate contempletur), desgleichen de memoria c. 1, νοειν ουκ εστι ανευ φαντασματος (fieri non potest, ut sine phantasmate quidquam intelligatur), — haben jedoch viel Eindruck gemacht auf die Denker des 15. und 16. Jahrhunderts, von welchen ſie daher öfter und mit Nachdruck wiederholt werden: ſo z. B. ſagt Picus de Mirandula, de imaginatione c. 5: Necesse est, eum, qui ratiocinatur et intelligit, phantasmata speculari; — Melanchthon, de anima, p. 130, ſagt: oportet intelligentem phantasmata speculari; — und Jord. Brunus, de compositione imaginum, p. 10, ſagt: dicit Aristoteles: oportet scire volentem, phantasmata speculari. Auch Pomponatius, de immortalitate, p. 54 et 70, äußert ſich in dieſem Sinn. — Nur ſo viel läßt ſich behaupten, daß jede wahre und urſprüngliche Erkenntniß, auch jedes ächte Philoſophem, zu ihrem innerſten Kern, oder ihrer Wurzel, irgend eine anſchauliche Auffaſſung haben muß. Dieſe, obgleich ein Momentanes und Einheitliches, theilt nachmals der ganzen Auseinanderſetzung, ſei ſie auch noch ſo ausführlich, Geiſt und Leben mit, — wie ein Tropfen des rechten Reagens der ganzen Auflöſung die Farbe des bewirkten Niederſchlags. Hat die Auseinanderſetzung einen ſolchen Kern; ſo gleicht ſie der Note einer Bank, die Kontanten in Kaſſe hat: jede andere, aus bloßen Begriffskombinationen entſprungene hingegen iſt wie die Note einer Bank, die zur Sicherheit wieder nur andere, verpflichtende Papiere hinterlegt hat. Jedes bloß rein vernünftige Gerede iſt ſo eine Verdeutlichung Deſſen, was aus gegebenen Begriffen folgt, fördert daher eigentlich nichts Neues zu Tage, könnte alſo Jedem ſelbſt zu machen überlaſſen bleiben, ſtatt daß man täglich ganze Bücher damit füllt.

§. 29.

Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens.

Aber auch das Denken im engern Sinne beſteht nicht in der bloßen Gegenwart abſtrakter Begriffe im Bewußtſeyn, ſondern in einem Verbinden, oder Trennen zweier, oder mehrerer derſelben, unter mancherlei Reſtriktionen und Modifikationen, welche die Logik, in der Lehre von den Urtheilen, angiebt. Ein ſolches deutlich gedachtes und ausgeſprochenes Begriffsverhältniß heißt nämlich ein Urtheil. In Beziehung auf dieſe Urtheile nun macht ſich hier der Satz vom Grunde abermals geltend, jedoch in einer von der im vorigen Kapitel dargelegten ſehr verſchiedenen Geſtalt, nämlich als Satz vom Grunde des Erkennens, principium rationis sufficientis cognoscendi. Als ſolcher beſagt er, daß wenn ein Urtheil eine Erkenntniß ausdrücken ſoll, es einen zureichenden Grund haben muß: wegen dieſer Eigenſchaft erhält es ſodann das Prädikat wahr. Die Wahrheit iſt alſo die Beziehung eines Urtheils auf etwas von ihm Verſchiedenes, das ſein Grund genannt wird und, wie wir ſogleich ſehen werden, ſelbſt eine bedeutende Varietät der Arten zuläßt. Da es jedoch immer etwas iſt, darauf das Urtheil ſich ſtützt, oder beruht; ſo iſt der deutſche Name Grund paſſend gewählt. Dieſe Gründe nun, worauf ein Urtheil beruhen kann, laſſen ſich in vier Arten abtheilen, nach jeder von welchen dann auch die Wahrheit, die es erhält, eine verſchiedene iſt. Dieſe ſind in den nächſten vier Paragraphen aufgeſtellt.

§. 30.

Logiſche Wahrheit.

Ein Urtheil kann ein andres Urtheil zum Grunde haben. Dann iſt ſeine Wahrheit eine logiſche, oder formale. Ob es auch materiale Wahrheit habe, bleibt unentſchieden und hängt davon ab, ob das Urtheil, darauf es ſich ſtützt, materiale Wahrheit habe, oder auch die Reihe von Urtheilen, darauf dieſes ſich gründet, auf ein Urtheil von materialer Wahrheit zurückführe. — Eine ſolche Begründung eines Urtheils durch ein andres entſteht immer durch eine Vergleichung mit ihm: dieſe geſchieht nun entweder unmittelbar, in der bloßen Konverſion, oder Kontrapoſition deſſelben; oder aber durch Hinzuziehung eines dritten Urtheils, wo denn aus dem Verhältniſſe der beiden letzteren zu einander die Wahrheit des zu begründenden Urtheils erhellt. Dieſe Operation iſt der vollſtändige Schluß. Er kommt ſowohl durch Oppoſition als Subſumtion der Begriffe zu Stande. Da der Schluß, als Begründung eines Urtheils durch ein anderes, mittelſt eines dritten, es immer nur mit Urtheilen zu thun hat und dieſe nur Verknüpfungen der Begriffe ſind, welche letztere eben der ausſchließliche Gegenſtand der Vernunft ſind; ſo iſt das Schließen mit Recht für das eigenthümliche Geſchäft der Vernunft erklärt worden. Die ganze Syllogiſtik iſt nichts weiter, als der Inbegriff der Regeln zur Anwendung des Satzes vom Grunde auf Urtheile unter einander; alſo der Kanon der logiſchen Wahrheit.

Als durch ein andres Urtheil begründet ſind auch diejenigen anzuſehen, deren Wahrheit aus den vier bekannten Denkgeſetzen erhellt: denn eben dieſe ſind Urtheile aus denen die Wahrheit jener folgt. Z. B. das Urtheil: „ein Triangel iſt ein von drei Linien eingeſchloſſener Raum," hat zum letzten Grunde den Satz der Identität, d. h. den durch dieſen ausgedrückten Gedanken. Dieſes: „kein Körper iſt ohne Ausdehnung," hat zum letzten Grunde den Satz vom Widerſpruch. Dieſes: „jedes Urtheil iſt entweder wahr, oder nicht wahr," hat zum letzten Grunde den Satz vom ausgeſchloſſenen Dritten. Endlich dieſes: „Keiner kann etwas als wahr annehmen, ohne zu wiſſen warum," hat zum letzten Grunde den Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens. Daß man, im gewöhnlichen Gebrauch der Vernunft, die aus den vier Geſetzen des Denkens folgenden Urtheile als wahr annimmt, ohne ſie erſt auf jene, als ihre Prämiſſen, zurückzuführen, da ſogar der größte Theil der Menſchen jene abſtrakten Geſetze nie gehört hat, macht jene Urtheile ſo wenig von dieſen als ihren Prämiſſen unabhängig, als, wenn Jemand ſagt: „nimmt man jenem Körper da ſeine Stütze, ſo wird er fallen,“ dieſes Urtheil, weil es möglich iſt ohne daß der Satz „alle Körper ſtreben zum Mittelpunkt der Erde“ jemals ſeinem Bewußtſeyn gegenwärtig geweſen ſei, dadurch von dieſem als ſeiner Prämiſſe unabhängig wird. Daß man bisher in der Logik allen auf nichts außer den Denkgeſetzen gegründeten Urtheilen eine *innere Wahrheit* beilegte, d. h. ſie für *unmittelbar wahr* erklärte, und dieſe *innere logiſche Wahrheit* unterſchied von der *äußern logiſchen Wahrheit*, welche das Beruhen auf einem andern Urtheil als Grund wäre, kann ich daher nicht billigen. Jede Wahrheit iſt die Beziehung eines Urtheils auf etwas *außer* ihm, und *innere Wahrheit* ein Widerſpruch.

§. 31.

Empiriſche Wahrheit.

Eine Vorſtellung der erſten Klaſſe, alſo eine durch die Sinne vermittelte Anſchauung, mithin Erfahrung, kann Grund eines Urtheils ſeyn: dann hat das Urtheil *materiale* Wahrheit, und zwar iſt dieſe, ſofern das Urtheil ſich *unmittelbar* auf die Erfahrung gründet, *empiriſche Wahrheit*.

Ein Urtheil hat *materiale Wahrheit*, heißt überhaupt: ſeine Begriffe ſind ſo mit einander verbunden, getrennt, eingeſchränkt, wie es die anſchaulichen Vorſtellungen, durch die es begründet wird, mit ſich bringen und erfordern. Dies zu erkennen iſt unmittelbar Sache der *Urtheilskraft*, als welche, wie geſagt, das Vermittelnde zwiſchen dem anſchauenden und dem abſtrakten, oder diskurſiven Erkenntnißvermögen, alſo zwiſchen Verſtand und Vernunft, iſt.

§. 32.

Transſcendentale Wahrheit.

Die im Verſtande und der reinen Sinnlichkeit liegenden *Formen* der anſchauenden, empiriſchen Erkenntniß können, als Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung, Grund eines Urtheils ſeyn, das alsdann ein ſynthetiſches a priori iſt. Da ein ſolches Urtheil dennoch materiale Wahrheit hat; ſo iſt dieſe eine transſcendentale; weil das Urtheil nicht bloß auf der Erfahrung, ſondern auf den in uns gelegenen Bedingungen der ganzen Möglichkeit derſelben beruht. Denn es iſt durch eben Das beſtimmt, wodurch die Erfahrung ſelbſt beſtimmt wird: nämlich entweder durch die a priori von uns angeſchauten Formen des Raumes und der Zeit, oder durch das a priori uns bewußte Geſetz der Kauſalität. Beiſpiele ſolcher Urtheile ſind Sätze wie: Zwei gerade Linien ſchließen keinen Raum ein. — Nichts geſchieht ohne Urſache. — 3 × 7 = 21. — Materie kann weder entſtehn noch vergehn. Eigentlich kann die ganze reine Mathematik, nicht weniger meine Tafel der Prädikabilia a priori, im 2. Bande der Welt a. W. und V., wie auch die meiſten Sätze in Kant's metaphyſ. Anfangsgr. d. Naturwiſſenſchaft, als Beleg dieſer Art der Wahrheit angeführt werden.

§. 33.

Metalogiſche Wahrheit.

Endlich können auch die in der Vernunft gelegenen formalen Bedingungen alles Denkens der Grund eines Urtheils ſeyn, deſſen Wahrheit alsdann eine ſolche iſt, die ich am beſten zu bezeichnen glaube, wenn ich ſie *metalogiſche Wahrheit* nenne; welcher Ausdruck übrigens nichts zu ſchaffen hat mit dem Metalogicus, den Joannes Sarisberriensis im 12. Jahrhundert geſchrieben hat; da dieſer, in ſeinem prologus, erklärt: quia Logicae suscepi patrocinium, Metalogicus inscriptus est liber, und von dem Worte weiter keinen Gebrauch macht. Solcher Urtheile von metalogiſcher Wahrheit giebt es aber nur vier, die man längſt durch Induktion gefunden und Geſetze alles Denkens genannt hat, obgleich man ſowohl über ihre Ausdrücke, als ihre Anzahl, noch immer nicht ganz einig, wohl aber über das, was ſie überhaupt bezeichnen ſollen, vollkommen einverſtanden iſt. Sie ſind folgende: 1) ein Subjekt iſt gleich der Summe ſeiner Prädikate, oder $a = a$. 2) Einem Subjekt kann ein Prädikat nicht zugleich beigelegt und abgeſprochen werden, oder $a = -a = o$. 3) Von jeden zwei kontradiktoriſch entgegengeſetzten Prädikaten muß jedem Subjekt eines zukommen. 4) Die Wahrheit iſt die Beziehung eines Urtheils auf etwas außer ihm, als ſeinen zureichenden Grund.

Daß dieſe Urtheile der Ausdruck der Bedingungen alles Denkens ſind und daher dieſe zum Grunde haben, erkennen wir durch eine Reflexion, die ich eine Selbſtunterſuchung der Vernunft nennen möchte. Indem ſie nämlich vergebliche Verſuche macht, dieſen Geſetzen zuwider zu denken, erkennt ſie ſolche als Bedingungen der Möglichkeit alles Denkens: wir finden alsdann, daß ihnen zuwider zu denken, ſo wenig angeht, wie unſere Glieder der Richtung ihrer Gelenke entgegen zu bewegen. Könnte das Subjekt ſich ſelbſt erkennen, ſo würden wir auch unmittelbar und nicht erſt durch Verſuche an Objekten, d. i. Vorſtellungen, jene Geſetze erkennen. Mit den Gründen der Urtheile von transſcendentaler Wahrheit iſt es in dieſer Hinſicht eben ſo: auch ſie kommen ins Bewußtſeyn nicht unmittelbar, ſondern zuerſt in concreto, mittelſt Objekten, d. h. Vorſtellungen. Verſuchen wir z. B. eine Veränderung ohne vorhergängige Urſach, oder auch ein Entſtehn, oder Vergehn von Materie zu denken; ſo werden wir uns der Unmöglichkeit der Sache bewußt, und zwar als einer objektiven; obwohl ſie ihre Wurzel in unſerm Intellekt hat; ſonſt wir ſie ja nicht auf ſubjektivem Wege zum Bewußtſeyn bringen könnten. Ueberhaupt iſt zwiſchen den transſcendentalen und metalogiſchen Wahrheiten eine große Aehnlichkeit und Beziehung bemerkbar, die auf eine gemeinſchaftliche Wurzel beider deutet. Den Satz vom zureichenden Grunde vorzüglich ſehn wir hier als metalogiſche Wahrheit, nachdem er im vorigen Kapitel als transſcendentale Wahrheit aufgetreten war und im folgenden noch in einer andern Geſtalt als transſcendentale Wahrheit erſcheinen wird. Daher eben bin ich in dieſer Abhandlung bemüht, den Satz vom zureichenden Grunde als ein Urtheil aufzuſtellen, das einen vierfachen Grund hat, nicht etwan vier verſchiedene Gründe, die zufällig auf daſſelbe Urtheil leiteten, ſondern einen ſich vierfach darſtellenden Grund, den ich bildlich vierfache Wurzel nenne. Die drei andern metalogiſchen Wahrheiten haben eine ſo große Aehnlichkeit mit einander, daß man bei ihrer Betrachtung beinah nothwendig auf das Beſtreben geräth, einen gemeinſchaftlichen Ausdruck für ſie zu ſuchen; wie auch ich Dies im 9. Kapitel des 2. Bandes meines Hauptwerks gethan habe. Dagegen ſind ſie vom Satze des zureichenden Grundes ſehr unterſchieden. Wollte man für jene drei andern metalogiſchen Wahrheiten ein Analogon unter den transſcendentalen ſuchen; ſo würde wohl dieſe, daß die Subſtanz, will ſagen die Materie, beharrt, zu wählen ſeyn.

§. 34.

Die Vernunft.

Da die in dieſem Kapitel in Betrachtung genommene Klaſſe von Vorſtellungen dem Menſchen allein zukommt, und da alles Das, was ſein Leben von dem der Thiere ſo mächtig unterſcheidet und ihn ſo ſehr in Vortheil gegen ſie ſtellt, nachgewieſenermaaßen auf ſeiner Fähigkeit zu dieſen Vorſtellungen beruht; ſo macht dieſe, offenbar und unſtreitig, jene Vernunft aus, welche von jeher als das Vorrecht des Menſchen gerühmt worden iſt; wie denn auch alles Das, was zu allen Zeiten und von allen Völkern ausdrücklich als Aeußerung oder Leiſtung der Vernunft, des λογος, λογιμον, λογιστικον, ratio, la ragione, la razon, la raison, reason, betrachtet worden, augenfällig zurückläuft auf das nur der abſtrakten, diskurſiven, reflektiven, an Worte gebundenen und mittelbaren Erkenntniß, nicht aber der bloß intuitiven, unmittelbaren, durch die Sinne vermittelten, deren auch die Thiere theilhaft ſind, Mögliche. Ratio et oratio ſtellt Cicero, de offic. I, 16, ganz richtig zuſammen und beſchreibt ſie als quae docendo, discendo, communicando, disceptando, judicando, conciliat inter se homines u. ſ. w. Ebenſo de nat. deor. II, 7: rationem dico, et, si placet, pluribus verbis, mentem, consilium, cogitationem, prudentiam. Auch de legib. I, 10: ratio, qua una praestamus beluis, per quam conjectura valemus, argumentamur, refellimus, disserimus, conficimus aliquid, concludimus. In dieſem Sinne aber haben alle Philoſophen überall und jederzeit von der Vernunft geredet, bis auf Kant, welcher übrigens ſelbſt ſie noch als das Vermögen der Principien und des Schließens beſtimmt; wiewohl nicht zu leugnen iſt, daß er Anlaß gegeben hat zu den nachherigen Verdrehungen. Ueber jene Uebereinſtimmung aller Philoſophen in dieſem Punkt, und über die wahre Natur der Vernunft, im Gegenſatz der Verfälſchung ihres Begriffs durch die Philoſophieprofeſſoren in dieſem Jahrhundert habe ich ſchon ausführlich geredet in der Welt a. W. und V. Bd. 1, §. 8, wie auch im Anhange S. 577—585, und abermals Bd. 2. Kap. 6; endlich auch in den Grundprobl. d. Ethik S. 148—154, brauche alſo nicht alles dort Geſagte hier zu wiederholen; ſondern knüpfe daran folgende Betrachtungen.

Die Philoſophieprofeſſoren haben gerathen gefunden, jenem den Menſchen vom Thier unterſcheidenden Vermögen des Denkens und Ueberlegens, mittelſt der Reflexion und der Begriffe, welches der Sprache bedarf und zu ihr befähigt, an dem die menſchliche Beſonnenheit hängt und mit ihr alle menſchlichen Leiſtungen, welches daher in ſolcher Weiſe und in ſolchem Sinn von allen Völkern und auch von allen Philoſophen ſtets aufgefaßt worden iſt, ſeinen bisherigen Namen zu entziehn und es nicht mehr Vernunft, ſondern, wider allen Sprachgebrauch und allen geſunden Takt, Verſtand, und eben ſo alles aus demſelben Fließende verſtändig, ſtatt vernünftig zu nennen; welches dann allemal queer und ungeſchickt, ja wie ein falſcher Ton herauskommen mußte. Denn jederzeit und überall hat man als Verſtand, intellectus, acumen, perspicacia, sagacitas u. ſ. w. das im vorigen Kapitel dargeſtellte, unmittelbare und mehr intuitive Vermögen bezeichnet und die aus ihm entſpringenden, von den hier in Rede ſtehenden, vernünftigen ſpecifiſch verſchiedenen Leiſtungen verſtändig, klug, fein u. ſ. w. genannt, demnach verſtändig und vernünftig ſtets vollkommen unterſchieden, als Aeußerungen zweier gänzlich und weit verſchiedener Geiſtesfähigkeiten. Allein die Philoſophieprofeſſoren durften ſich hieran nicht kehren: denn ihre Politik verlangte dieſes Opfer, und in ſolchen Fällen heißt es: „Platz da, Wahrheit! wir haben höhere, wohlverſtandene Zwecke: Platz, Wahrheit! in majorem Dei gloriam, wie du es längſt gewohnt biſt! Bezahlſt du etwan Honorar und Gehalt? Platz, Wahrheit, Platz! geh zum Verdienſt, und kauere in der Ecke.“ Sie hatten nämlich die Stelle und den Namen der Vernunft nöthig für ein erfundenes und erdichtetes, richtiger und aufrichtiger ein völlig erlogenes Vermögen, das ihnen in den Nöthen, darin Kant ſie verſetzt hatte, aushelfen ſollte, ein Vermögen unmittelbarer, metaphyſiſcher, d. h. über alle Möglichkeit der Erfahrung hinausgehender, die Welt der Dinge an ſich und ihre Verhältniſſe erfaſſender Erkenntniſſe, welches demnach vor Allem ein „Gottesbewußtſeyn" iſt, d. h. Gott den Herrn unmittelbar erkennt, auch die Art und Weiſe a priori konſtruirt, wie er die Welt geſchaffen, oder, wenn das zu trivial ſeyn ſollte, wie er ſie, durch einen mehr oder minder nothwendigen Lebensproceß, aus ſich herausgetrieben und gewiſſermaaßen erzeugt, oder auch, was das Bequemſte, wenn gleich hochkomiſch iſt, ſie, nach Sitte und Brauch vornehmer Herren am Ende der Audienz, bloß „entlaſſen" habe, da ſie dann ſelbſt ſich auf die Beine machen und marſchiren möge, wohin es ihr gefällt. Zu dieſem Letzteren war freilich nur die Stirn eines frechen Unſinnſchmierers, wie Hegel, dreiſt genug. Dergleichen Narrenspoſſen alſo ſind es, welche ſeit funfzig Jahren, unter dem Namen von Vernunfterkenntniſſen, breit ausgeſponnen, Hunderte ſich philoſophiſch nennender Bücher füllen und, man ſollte meinen ironiſcher Weiſe, Wiſſenſchaft und wiſſenſchaftlich genannt werden, ſogar mit bis zum Ekel getriebener Wiederholung dieſes Ausdrucks. Die Vernunft, der man ſo frech alle ſolche Weisheit anlügt, wird erklärt als ein „Vermögen des Ueberſinnlichen," auch wohl „der Ideen," kurz, als ein in uns liegendes, unmittelbar auf Metaphyſik, angelegtes, orakelartiges Vermögen. Ueber die Art ihrer Perception aller jener Herrlichkeiten und überſinnlicher Wahrnehmungen herrſcht jedoch, ſeit 50 Jahren, große Verſchiedenheit der Anſichten unter den Adepten. Nach den Dreiſteſten hat ſie eine unmittelbare Vernunftanſchauung des Abſolutums, oder auch ad libitum des Unendlichen, und ſeiner Evolutionen zum Endlichen. Nach Andern, etwas beſcheideneren, verhält ſie ſich nicht ſowohl ſehend, als hörend, indem ſie nicht gerade anſchaut, ſondern bloß vernimmt was in ſolchem Wolkenkukuksheim (νεφελοκοκκυγια) vorgeht, und dann dieſes dem ſogenannten Verſtande treulich wiedererzählt, der danach philoſophiſche Kompendien ſchreibt. Und von dieſem angeblichen Vernehmen ſoll nun gar, nach einem Jacobiſchen Witz, die Vernunft ihren Namen haben; — als ob es nicht am Tage läge, daß er von der durch ſie bedingten Sprache und dem Vernehmen der Worte, im Gegenſatz des bloßen Hörens, welches auch den Thieren zukommt, genommen iſt. Aber jener armſälige Witz florirt ſeit einem halben Jahrhundert, gilt für einen ernſthaften Gedanken, ja einen Beweis, und iſt tauſend Mal wiederholt worden. Nach den Beſcheidenſten endlich kann die Vernunft weder ſehn, noch hören, empfängt alſo von allen beſagten Herrlichkeiten weder den Anblick, noch den Bericht, ſondern hat davon nichts weiter, als eine bloße Ahndung, aus welchem Worte nun aber das d ausgemerzt wird, wodurch daſſelbe einen ganz eigenen Anſtrich von Niaiſerie erhält, welcher, durch die Schaafsphyſiognomie des jedesmaligen Apoſtels ſolcher Weisheit unterſtützt, ihr nothwendig Eingang verſchaffen muß.

Meine Leſer wiſſen, daß ich das Wort Idee nur in ſeinem urſprünglichen, dem Platoniſchen, Sinne gelten laſſe, und dieſen, beſonders im 3. Buche meines Hauptwerks, gründlich ausgeführt habe. Der Franzoſe und Engländer andrerſeits verbindet mit dem Worte idée, oder idea, einen ſehr alltäglichen, aber doch ganz beſtimmten und deutlichen Sinn. Hingegen dem Deutſchen, wenn man ihm von Ideen redet (zumal wenn man Uedähen ausſpricht), fängt an, der Kopf zu ſchwindeln, alle Beſonnenheit verläßt ihn, ihm wird, als ſolle er in den Luftballon ſteigen. Da war alſo etwas zu machen für unſre Adepten der Vernunftanſchauung; daher auch der frechſte von allen, der bekannte Scharlatan Hegel, ſein Princip der Welt und aller Dinge ohne Weiteres die Idee genannt hat, — woran dann richtig Alle meinten etwas zu haben. — Wenn man jedoch ſich nicht verdutzen läßt, ſondern frägt, was denn eigentlich die Ideen ſeien, als deren Vermögen die Vernunft beſtimmt wird; ſo erhält man gewöhnlich, als Erklärung derſelben, einen hochtrabenden, hohlen, konfuſen Wortkram, in eingeſchachtelten Perioden von ſolcher Länge, daß der Leſer, wenn er nicht ſchon in der Mitte derſelben eingeſchlafen iſt, ſich am Ende mehr im Zuſtande der Betäubung, als in dem der erhaltenen Belehrung befindet, oder auch wohl gar auf den Verdacht geräth, es möchten ungefähr ſo etwas wie Chimären gemeint ſeyn. Verlangt er inzwiſchen, dergleichen Ideen ſpeciell kennen zu lernen; ſo wird ihm allerlei aufgetiſcht: bald nämlich die Hauptthemata der Scholaſtik, welche leider Kant ſelbſt, unberechtigter und fehlerhafter Weiſe, wie ich in meiner Kritik ſeiner Philoſophie dargethan habe, Ideen der Vernunft genannt hat, jedoch nur, um ſie als etwas ſchlechthin Unbeweisbares und theoretiſch Unberechtigtes nachzuweiſen: nämlich die Vorſtellungen von Gott, einer unſterblichen Seele und einer realen, objektiv vorhandenen Welt und ihrer Ordnung; — auch wird wohl, als Variation, bloß Gott, Freiheit und Unſterblichkeit angeführt: bald wieder ſoll es ſeyn das Abſolutum, welches wir oben §. 20 als den nothgedrungen inkognito reiſenden kosmologiſchen Beweis kennen gelernt haben; bisweilen aber auch das Unendliche, im Gegenſatz des Endlichen, da an dieſem Wortkram der deutſche Leſer, in der Regel, ſein Genügen hat und nicht merkt, daß er am Ende nichts Deutliches dabei denken kann, als nur „was ein Ende hat,“ und „was keines hat.“ Sehr beliebt ſind ferner, als angebliche Ideen, vorzüglich bei den Sentimentalen und Gemüthlichen, „das Gute, das Wahre und das Schöne;“ obwohl dies eben nur drei ſehr weite und abſtrakte, weil aus einer Unzahl von Dingen und Verhältniſſen abgezogene, mithin auch ſehr inhaltsarme Begriffe ſind, wie tauſend andere dergleichen Abſtrakta mehr. Ihren Inhalt anlangend, habe ich oben, §. 29, die Wahrheit nachgewieſen als eine ausſchließlich den Urtheilen zukommende, alſo logiſche Eigenſchaft; und über die beiden andern hier in Rede ſtehenden Abſtrakta verweiſe ich theils auf die „Welt als W. und V.“ Bd. 1, §. 65, und theils auf das ganze dritte Buch deſſelben Werks. Allein wenn bei jenen drei magern Abſtraktis nur recht myſteriös und wichtig gethan und die Augenbrauen bis in die Perücke hinauf gezogen werden; ſo können junge Leute leicht ſich einbilden, daß Wunder was dahinter ſtecke, nämlich etwas ganz Apartes und Unausſprechliches, weshalb ſie den Namen Ideen verdienen und ſomit vor den Triumphwagen jener vorgeblichen, metaphyſiſchen Vernunft geſpannt werden.

Wenn nun alſo gelehrt wird, wir beſäßen ein Vermögen unmittelbarer, materieller (d. h. den Stoff, nicht bloß die Form liefernder) überſinnlicher (d. h. über alle Möglichkeit der Erfahrung hinausführender) Erkenntniſſe, ein ausdrücklich auf metaphyſiſche Einſichten angelegtes und zu ſolchem Behuf uns einwohnendes Vermögen, und hierin beſtände unſre Vernunft; —

ſo muß ich ſo unhöflich ſeyn, dies eine baare Lüge zu nennen. Denn die leichteſte, aber ehrliche Selbſtprüfung muß Jeden überzeugen, daß in uns ein ſolches Vermögen ſchlechterdings nicht vorhanden iſt. Dieſem entſpricht eben auch was im Laufe der Zeit aus den Forſchungen der berufenen, befähigten und redlichen Denker ſich als Reſultat ergeben hat, daß nämlich das Angeborene, daher Aprioriſche und von der Erfahrung Unabhängige unſeres geſammten Erkenntnißvermögens durchaus beſchränkt iſt auf den formellen Theil der Erkenntniß, d. h. auf das Bewußtſeyn der ſelbſteigenen Funktionen des Intellekts und der Weiſe ihrer allein möglichen Thätigkeit, welche Funktionen jedoch ſammt und ſonders des Stoffs von außen bedürfen, um materielle Erkenntniſſe zu liefern. So liegen in uns die Formen der äußern, objektiven Anſchauung, als Zeit und Raum, ſodann das Geſetz der Kauſalität, als bloße Form des Verſtandes, mittelſt welcher dieſer die objektive Körperwelt aufbaut, endlich auch der formelle Theil der abſtrakten Erkenntniß: dieſer iſt niedergelegt und dargeſtellt in der Logik, die deshalb von unſern Vätern ganz richtig Vernunftlehre benannt worden iſt. Eben ſie lehrt jedoch auch, daß die Begriffe, aus denen die Urtheile und Schlüſſe beſtehn, auf welche alle logiſchen Geſetze ſich beziehn, ihren Stoff und Inhalt von der anſchaulichen Erkenntniß zu erwarten haben; — eben wie der dieſe ſchaffende Verſtand den Stoff, welcher ſeinen aprioriſchen Formen Inhalt giebt, aus der Sinnesempfindung nimmt.

Alſo alles Materielle in unſrer Erkenntniß, d. h. Alles, was ſich nicht auf ſubjektive Form, ſelbſteigene Thätigkeitsweiſe, Funktion des Intellekts zurückführen läßt, mithin der geſammte Stoff derſelben, kommt von außen, nämlich zuletzt aus der, von der Sinnesempfindung ausgehenden, objektiven Anſchauung der Körperwelt. Dieſe anſchauliche und, dem Stoffe nach, empiriſche Erkenntniß iſt es, welche ſodann die Vernunft, die wirkliche Vernunft, zu Begriffen verarbeitet, die ſie durch Worte ſinnlich fixirt und dann an ihnen den Stoff hat zu ihren endloſen Kombinationen, mittelſt Urtheilen und Schlüſſen, welche das Gewebe unſrer Gedankenwelt ausmachen. Die Vernunft hat alſo durchaus keinen materiellen, ſondern bloß einen formellen Inhalt, und dieſer iſt der Stoff der Logik, welche daher bloße

Formen und Regeln zu Gedankenoperationen enthält. Den materiellen Inhalt muß die Vernunft, bei ihrem Denken, ſchlechterdings von außen nehmen, aus den anſchaulichen Vorſtellungen, die der Verſtand geſchaffen hat. An dieſen übt ſie ihre Funktionen aus, indem ſie, zunächſt *Begriffe* bildend, von den verſchiedenen Eigenſchaften der Dinge Einiges fallen läßt und Anderes behält und es nun verbindet zu einem Begriff. Dadurch aber büßen die Vorſtellungen ihre Anſchaulichkeit ein, gewinnen dafür jedoch an Ueberſichtlichkeit und Leichtigkeit der Handhabung; wie im Obigen gezeigt worden. — Dies alſo, und Dies allein, iſt die Thätigkeit der Vernunft: hingegen *Stoff aus eignen Mitteln* liefern kann ſie nimmermehr. — Sie hat nichts, als Formen: ſie iſt weiblich, ſie empfängt bloß, erzeugt nicht. Es iſt nicht zufällig, daß ſie, ſowohl in den Lateiniſchen, wie den Germaniſchen Sprachen, als weiblich auftritt, der Verſtand hingegen als männlich.

Wenn nun etwan geſagt wird: „Dies lehrt die geſunde Vernunft,“ oder auch: „Die Vernunft ſoll die Leidenſchaften zügeln“ und dergl. mehr; ſo iſt damit keineswegs gemeint, daß die Vernunft aus eigenen Mitteln materielle Erkenntniſſe liefere; ſondern man weiſt dadurch hin auf die Ergebniſſe des vernünftigen Nachdenkens, alſo auf die logiſche Folgerung aus den Sätzen, welche die aus der Erfahrung bereicherte, abſtrakte Erkenntniß allmälig gewonnen hat, und vermöge welcher wir ſowohl das empiriſch Nothwendige, alſo vorkommenden Falls Vorauszuſehende, als auch die Gründe und Folgen unſers eigenen Thuns deutlich und leicht überblicken können. In eben dem Sinne verſteht man unter einer *vernünftigen* Handlungsweiſe eine ganz konſequente, alſo von allgemeinen Begriffen ausgehende und von abſtrakten Gedanken, als Vorſätzen, geleitete, nicht aber durch den flüchtigen Eindruck der Gegenwart beſtimmte; wodurch inzwiſchen über die Moralität einer ſolchen Handlungsweiſe nichts entſchieden wird, ſondern dieſe ſowohl ſchlecht, als gut ſeyn kann. Hierüber findet man ausführliche Erläuterungen in meiner „Kritik der Kantiſchen Philoſophie,“ S. 576 fg., wie auch in den „Grundproblemen der Ethik“ S. 152. Erkenntniſſe aus *reiner Vernunft* endlich ſind ſolche, deren Urſprung im *formellen* Theil unſers Erkenntnißvermögens, ſei es des denkenden oder des anſchauenden, liegt, die wir alſo a priori, d. h. ohne Hülfe der Erfahrung, uns zum Bewußtſeyn bringen können: ſie beruhen allemal auf Sätzen von transſcendentaler, oder auch von metalogiſcher Wahrheit.

Hingegen eine, materielle Erkenntniſſe urſprünglich und aus eigenen Mitteln liefernde, uns daher über alle Möglichkeit der Erfahrung hinaus, poſitiv belehrende Vernunft, als welche dazu *angeborene Ideen* enthalten müßte, iſt eine reine Fiktion der Philoſophieprofeſſoren und ein Erzeugniß der durch die Kritik der reinen Vernunft in ihnen hervorgerufenen Angſt. — Kennen die Herren wohl einen gewiſſen *Locke*, und haben ſie ihn geleſen? Vielleicht ein Mal, vor langer Zeit, obenhin, ſtellenweiſe, dabei mit wohlbewußter Superiorität auf den großen Mann herabſehend, zudem in ſchlechter, deutſcher Tagelöhnerüberſetzung: — denn daß die Kenntniß der neuern Sprachen in dem Maaße zunähme, wie, dem Himmel ſei's geklagt, die der alten abnimmt, merke ich noch nicht. Freilich haben ſie auch keine Zeit auf ſolche alte Knaſterbärte zu verwenden gehabt; iſt doch ſogar eine wirkliche und gründliche Kenntniß der Kantiſchen Philoſophie höchſtens nur noch in einigen, ſehr wenigen, alten Köpfen zu finden. Denn die Jugendzeit der jetzt im Mannesalter ſtehenden Generation hat verwendet werden müſſen auf die Werke des „Rieſengeiſtes Hegel," des „großen Schleiermacher" und des „ſcharfſinnigen Herbart". Leider, leider, leider! Denn Das eben iſt das Verderbliche ſolcher Univerſitätscelebritäten und jenes aus dem Munde ehrſamer Kollegen im Amte und hoffnungsvoller Aſpiranten zu ſolchem emporſteigenden Kathederheldenruhmes, daß der guten, gläubigen, urtheilsloſen Jugend mittelmäßige Köpfe, bloße Fabrikwaare der Natur, als große Geiſter, als Ausnahmen und Zierden der Menſchheit, angeprieſen werden; wonach dann dieſelbe ſich mit aller ihrer Jugendkraft auf das ſterile Studium der endloſen und geiſtloſen Schreibereien ſolcher Leute wirft und die wenige, koſtbare Zeit, die ihr zu höherer Bildung vergönnt worden, vergeudet, ſtatt ſolche der wirklichen Belehrung zu widmen, welche die Werke der ſo ſeltenen, ächten Denker darbieten, dieſer wahren Ausnahmen unter den Menſchen, welche, rari nantes in gurgite vasto, im Laufe der Jahrhunderte nur hin und wieder ein Mal aufgetaucht ſind, weil eben die Natur jeden ihrer Art nur Ein Mal machte und dann „die Form zerbrach."

Auch für ſie würden dieſe gelebt haben, wenn ſie nicht um ihren Antheil an ihnen wären betrogen worden durch die ſo überaus verderblichen Proner des Schlechten, dieſe Mitglieder der großen Kamerad- und Gevatterſchaft der Alltagsköpfe, die allezeit florirt und ihr Panier hoch flattern läßt, als ſtehender Feind des ſie demüthigenden Großen und Aechten. Durch eben Dieſe und ihr Treiben iſt die Zeit ſo heruntergebracht, daß die, von unſern Vätern nur nach jahrelangem ernſtlichen Studium und unter großer Anſtrengung verſtandene Kantiſche Philoſophie der jetzigen Generation wieder fremd geworden iſt, die nun davorſteht, wie ονος προς λυραν, und etwan rohe, plumpe, tölpelhafte Angriffe darauf verſucht, — wie Barbaren Steine werfen gegen ein ihnen fremdartiges, griechiſches Götterbild. Weil es denn nun ſo ſteht, liegt auch mir heute ob, den Verfechtern der unmittelbar erkennenden, vernehmenden, anſchauenden, kurz materielle Kenntniſſe aus eigenen Mitteln liefernden Vernunft, als etwas ihnen Neues, in dem ſeit 150 Jahren weltberühmten Werke Locke's das erſte, ausdrücklich gegen alle angebornen Erkenntniſſe gerichtete Buch zu empfehlen, und noch ſpeciell im 3. Kapitel deſſelben die §§. 21—26. Denn obwohl Locke in ſeinem Leugnen aller angeborenen Wahrheiten inſofern zu weit geht, als er es auch auf die formalen Erkenntniſſe ausdehnt, worin er ſpäter von Kant auf das Glänzendeſte berichtigt worden iſt; ſo hat er doch hinſichtlich aller materialen, d. i. Stoff gebenden Erkenntniſſe vollkommen und unleugbar Recht.

Ich habe es ſchon in meiner Ethik geſagt, muß es jedoch wiederholen, weil, wie das Spaniſche Sprichwort lehrt, es keinen ärgern Tauben giebt, als den, der nicht hören will (no hay peor sordo, que el que no quiere oir): wenn die Vernunft ein auf Metaphyſik angelegtes, Erkenntniſſe, ihrem Stoffe nach, lieferndes und demnach alle Möglichkeit der Erfahrung überſchreitende Aufſchlüſſe gebendes Vermögen wäre; ſo müßte ja nothwendig über die Gegenſtände der Metaphyſik, mithin auch der Religion, da ſie die ſelben ſind, eine eben ſo große Uebereinſtimmung unter dem Menſchengeſchlechte herrſchen, wie über die Gegenſtände der Mathematik; ſo daß, wenn etwan Einer in ſeinen Anſichten über Dergleichen von dem Andern abwiche, er ſofort als nicht recht bei Troſte angeſehen werden müßte. Aber gerade das Umgekehrte findet Statt: über kein Thema iſt das Menſchengeſchlecht ſo durchaus uneinig, wie über das beſagte. Seitdem Menſchen denken, liegen überall die ſämmtlichen philoſophiſchen Syſteme im Streit und ſind einander zum Theil diametral entgegengeſetzt; und ſeitdem Menſchen glauben (welches noch länger her iſt), bekämpfen einander die Religionen mit Feuer und Schwerdt, mit Exkommunikationen und Kanonen. Für ſporadiſche Heterodoxe aber gab es, zur Zeit des recht lebendigen Glaubens, nicht etwan Narrenhäuſer, ſondern Inquiſitionsgefängniſſe, nebſt Zubehör. Alſo auch hier ſpricht die Erfahrung laut und unabweisbar gegen das lügenhafte Vorgeben einer Vernunft, die ein Vermögen unmittelbarer, metaphyſiſcher Erkenntniſſe, oder, deutlicher geredet, Eingebungen von oben wäre, und über welche ein Mal ſtrenges Gericht zu halten, es wahrlich an der Zeit iſt; da, horribile dictu, eine ſo lahme, ſo palpable Lüge ſeit einem halben Jahrhundert in Deutſchland überall kolportirt wird, jahraus jahrein vom Katheder auf die Bänke und dann wieder von den Bänken aufs Katheder wandert, ja ſogar unter den Franzoſen ein Paar Pinſel gefunden hat, die ſich das Mährchen haben aufbinden laſſen und nun damit in Frankreich hauſiren gehn; woſelbſt jedoch der bon sens der Franzoſen der raison transcendentale bald die Thüre weiſen wird.

Aber wo iſt denn die Lüge ausgeheckt, und wie iſt das Mährchen in die Welt gekommen? — Ich muß es geſtehn: den nächſten Anlaß hat leider Kant's praktiſche Vernunft gegeben, mit ihrem kategoriſchen Imperativ. Dieſe nämlich ein Mal angenommen, hatte man weiter nichts nöthig, als derſelben eine eben ſo reichsunmittelbare, folglich ex tripode die metaphyſiſchen Wahrheiten verkündende theoretiſche Vernunft, als ihren Pendant, oder ihre Zwillingsſchweſter, beizugeben. Den glänzenden Erfolg der Sache habe ich geſchildert in den Grundproblemen der Ethik S. 148 fg., wohin ich verweiſe. Indem ich alſo einräume, daß Kant zu dieſer erlogenen Annahme den Anlaß gegeben, muß ich jedoch hinzufügen: wer gerne tanzt, dem iſt leicht gepfiffen. Iſt es doch wie ein Fluch, der auf dem bipediſchen Geſchlechte laſtet, daß, vermöge ſeiner Wahlverwandtſchaft zum Verkehrten und Schlechten, ihm ſogar an den Werken großer Geiſter gerade das Schlechteſte, ja geradezu die Fehler, am beſten gefallen; ſo daß es dieſe lobt und bewundert, hingegen das wirklich Bewunderungswürdige ihnen nur ſo mit hingehn läßt. Das wahrhaft Große, das eigentlich Tiefe in Kant's Philoſophie iſt jetzt äußerſt Wenigen bekannt: denn mit dem ernſtlichen Studio ſeiner Werke mußte auch das Verſtändniß derſelben aufhören. Sie werden nur noch kurſoriſch, zum Behuf hiſtoriſcher Kenntnißnahme, geleſen von Jenen, welche wähnen, nach ihm ſei auch etwas gekommen, ja, erſt das Rechte: daher man allem Gerede Dieſer von Kantiſcher Philoſophie anmerkt, daß ſie nur die Schaale, die Außenſeite derſelben kennen, einen rohen Umriß davon nach Hauſe getragen, hie und da ein Wort aufgeſchnappt haben, aber nie in den tiefen Sinn und Geiſt derſelben eingedrungen ſind. Was nun allen Solchen von jeher am beſten im Kant gefallen hat ſind zuvörderſt die Antinomien, als ein gar vertracktes Ding, noch mehr aber die praktiſche Vernunft, mit ihrem kategoriſchen Imperativ, und wohl gar noch die darauf geſetzte Moraltheologie, mit der es jedoch Kanten nie Ernſt geweſen iſt; da ein theoretiſches Dogma von ausſchließlich praktiſcher Geltung der hölzernen Flinte gleicht, die man ohne Gefahr den Kindern geben kann, auch ganz eigentlich zum „waſch' mir den Pelz, aber mach' ihn mir nicht naß" gehört. Was nun aber den kategoriſchen Imperativ ſelbſt betrifft, ſo hat Kant ihn nie als Thatſache behauptet, hiegegen vielmehr wiederholentlich proteſtirt und denſelben bloß als das Reſultat einer höchſt wunderlichen Begriffskombination aufgetiſcht; weil er eben einen Nothanker für die Moral brauchte. Die Philoſophieprofeſſoren aber haben niemals das Fundament der Sache unterſucht, ſo daß, wie es ſcheint, vor mir daſſelbe nicht ein Mal erkannt worden iſt: ſtatt Deſſen haben ſie ſich beeilt, unter dem puriſtiſchen Namen „das Sittengeſetz," der mich jedesmal an Bürger's Mamſell Laregle erinnert, den kategoriſchen Imperativ als felſenfeſt begründete Thatſache in Kredit zu bringen, ja, haben etwas ſo Maſſives daraus gemacht, wie die ſteinernen Geſetztafeln des Moſes, welche er ganz und gar bei ihnen vertreten muß. Nun habe ich zwar, in meiner Abhandlung über das Fundament der Moral, die praktiſche Vernunft, mit ihrem Imperativ, unter das anatomiſche Meſſer genommen und daß nie Leben und Wahrheit in ihnen geweſen iſt ſo deutlich und ſicher nachgewieſen, daß ich Den ſehn will, der mich mit Gründen widerlegen und ehrlicher Weiſe dem kategoriſchen Imperativ wieder auf die Beine helfen kann. Das macht jedoch die Philoſophieprofeſſoren nicht irre. Sie können ihr „Sittengeſetz der praktiſchen Vernunft“ als einen bequemen Deus ex machina zur Begründung ihrer Moral, ſo wenig wie die Freiheit des Willens, entbehren: denn dies ſind zwei höchſt weſentliche Stücke ihrer Altweiber- und Rocken-Philoſophie. Daß ich nun beide todtgeſchlagen habe thut nichts: bei ihnen leben ſie noch immer, — wie man bisweilen einen bereits geſtorbenen Monarchen, aus politiſchen Gründen, noch einige Tage fortregieren läßt. Gegen meine unerbittliche Demolition jener beiden alten Fabeln gebrauchen die Tapfern eben nur ihre alte Taktik: ſchweigen, ſchweigen, fein leiſe vorüber ſchleichen, thun als ob nichts geſchehn wäre, damit das Publikum glaube, daß was ſo Einer wie ich ſagt nicht werth ſei, daß man auch nur hinhöre: nun freilich; ſind ſie doch vom Miniſterio zur Philoſophie berufen, und ich bloß von der Natur. Zwar wird ſich wohl am Ende ergeben, daß dieſe Helden es machen, wie der idealiſtiſch geſinnte Vogel Strauß, welcher meint, daß wenn nur er die Augen verhüllt, der Jäger nicht mehr da ſei. Je nun, kommt Zeit, kommt Rath: wenn nur noch einſtweilen, etwan bis ich todt bin und man ſich meine Sachen nach eigenem Guſto appretiren kann, das Publikum ſich an dem unfruchtbaren Geſaalbader, dem unerträglich langweiligen Gekaue, den arbiträren Konſtruktionen des Abſolutums und der Kinderſchulenmoral der Herren genügen laſſen will; da wird man ſpäter weiter ſehn.

Aber wiſſen die Herren auch, was es an der Zeit iſt? — Eine längſt prophezeite Epoche iſt eingetreten: die Kirche wankt, wankt ſo ſtark, daß es ſich frägt, ob ſie den Schwerpunkt wiederfinden werde: denn der Glaube iſt abhanden gekommen. Iſt es doch mit dem Licht der Offenbarung wie mit andern Lichtern: einige Dunkelheit iſt die Bedingung. Die Zahl Derer, welche ein gewiſſer Grad und Umfang von Kenntniſſen zum Glauben unfähig macht, iſt bedenklich groß geworden. Dies bezeugt die allgemeine Verbreitung des platten Rationalismus, der ſein Bulldogsgeſicht immer breiter auslegt. Die tiefen Myſterien des Chriſtenthums, über welche die Jahrhunderte gebrütet und geſtritten haben, ſchickt er ſich ganz gelaſſen an, mit ſeiner Schneiderelle auszumeſſen und dünkt ſich wunderklug dabei. Vor Allem iſt das Chriſtliche Kerndogma, die Lehre von der Erbſünde, bei den rationaliſtiſchen Plattköpfen zum Kinderſpott geworden; weil eben ihnen nichts klärer und gewiſſer dünkt, als daß das Daſeyn eines Jeden mit ſeiner Geburt angefangen habe, daher er unmöglich verſchuldet auf die Welt gekommen ſeyn könne. Wie ſcharfſinnig! — Und wie, wenn Verarmung und Vernachläſſigung überhand nehmen, dann die Wölfe anfangen ſich im Dorfe zu zeigen; ſo erhebt, unter dieſen Umſtänden, der ſtets bereit liegende Materialismus das Haupt und kommt, mit ſeinem Begleiter, dem Beſtialismus, an der Hand, heran. — Mit der Unfähigkeit zum Glauben wächſt das Bedürfniß der Erkenntniß. Es giebt einen Siedepunkt auf der Skala der Kultur, wo aller Glaube, alle Offenbarung, alle Auktoritäten ſich verflüchtigen, der Menſch nach eigener Einſicht verlangt, belehrt, aber auch überzeugt ſeyn will. Das Gängelband der Kindheit iſt von ihm gefallen: er will auf eigenen Beinen ſtehn. Dabei aber iſt ſein metaphyſiſches Bedürfniß (Welt als W. und V. Bd. 2. Kap. 17) ſo unvertilgbar, wie irgend ein phyſiſches. Dann wird es Ernſt mit dem Verlangen nach Philoſophie, und die bedürftige Menſchheit ruft alle denkenden Geiſter, die ſie jemals aus ihrem Schooß erzeugt hat, an. Mit hohlem Wortkram und impotenten Bemühungen geiſtiger Kaſtraten iſt da nicht mehr auszureichen; ſondern es bedarf dann einer ernſtlich gemeinten, d. h. einer auf Wahrheit, nicht auf Gehalte und Honorare gerichteten Philoſophie, die daher nicht frägt, ob ſie Miniſtern oder Räthen gefalle, oder dieſer oder jener Kirchenpartei der Zeit in ihren Kram paſſe; ſondern an den Tag legt, daß der Beruf der Philoſophie ein ganz anderer ſei, als eine Erwerbsquelle für die Armen am Geiſte abzugeben.

Doch ich kehre zu meinem Thema zurück. Dem praktiſchen Orakel, welches Kant der Vernunft fälſchlich zugeſchrieben hatte, wurde, mittelſt einer, bloß einiger Kühnheit bedürfenden Amplifikation, ein theoretiſches Orakel zugeſellt. Die Ehre der Erfindung wird wohl auf F. H. Jacobi zurückzuführen ſeyn, von welchem theueren Manne die Philoſophieprofeſſoren das werthvolle Geſchenk freudig und dankbar entgegennahmen. Denn dadurch war ihnen geholfen aus der Noth, in die Kant ſie verſetzt hatte. Die kalte, nüchterne, überlegende Vernunft, welche

Kant ſo grauſam kritiſirt hatte, wurde zum Verſtande degradirt und mußte fortan dieſen Namen führen: der Name der Vernunft aber wurde einem gänzlich imaginären, zu Deutſch, erlogenen Vermögen beigelegt, an dem man gleichſam ein in die ſupralunariſche, ja übernatürliche Welt ſich öffnendes Fenſterlein hatte, durch welches man daher alle die Wahrheiten ganz fertig und zugerichtet in Empfang nehmen konnte, um welche die bisherige, altmodiſche, ehrliche, reflektirende und beſonnene Vernunft ſich Jahrhunderte lang vergeblich abgemüht und geſtritten hatte. Und auf einem ſolchen, völlig aus der Luft gegriffenen, völlig erlogenen Vermögen baſirt ſich ſeit funfzig Jahren die Deutſche ſogenannte Philoſophie, erſt als freie Konſtruktion und Projektion des abſoluten Ich und ſeiner Emanationen zum Nicht-Ich, dann als intellektuale Anſchauung der abſoluten Identität, oder Indifferenz, und ihrer Evolutionen zur Natur, oder auch des Entſtehens Gottes aus ſeinem finſtern Grunde, oder Ungrunde, à la Jakob Böhme, endlich als reines Sichſelbſtdenken der abſoluten Idee und Schauplatz des Ballets der Selbſtbewegung der Begriffe, daneben aber ſtets noch als unmittelbares Vernehmen des Göttlichen, des Ueberſinnlichen, der Gottheit, der Schönheit, Wahrheit, Gutheit, und was ſonſt noch für Heiten gefällig ſeyn mögen, oder auch als bloßes Ahnen (ohne d) aller dieſer Herrlichkeiten. — Das alſo wäre Vernunft? o nein, das ſind Poſſen, welche den durch die ernſthaften Kantiſchen Kritiken in Verlegenheit geſetzten Philoſophieprofeſſoren zum Nothbehelfe dienen ſollen, um irgend wie, per fas aut nefas, die Gegenſtände der Landesreligion für Ergebniſſe der Philoſophie auszugeben.

Nämlich die erſte Obliegenheit aller Profeſſorenphiloſophie iſt, die Lehre von Gott, dem Schöpfer und Regierer der Welt, als einem perſönlichen, folglich individuellen, mit Verſtand und Willen begabten Weſen, welches die Welt aus nichts hervorgebracht hat und ſie mit höchſter Weisheit, Macht und Güte lenkt, philoſophiſch zu begründen und über allen Zweifel hinaus feſtzuſtellen. Dadurch aber gerathen die Philoſophieprofeſſoren in eine mißliche Stellung zur ernſtlichen Philoſophie. Nämlich Kant iſt gekommen, die Kritik der reinen Vernunft iſt geſchrieben, ſchon vor mehr als 60 Jahren, und das Reſultat derſelben iſt geweſen, daß alle Beweiſe, die man im Lauf der chriſtlichen

Jahrhunderte für das Daſeyn Gottes aufgeſtellt hatte und die auf drei allein mögliche Beweisarten zurückzuführen ſind, durchaus nicht vermögen das Verlangte zu leiſten, ja, die Unmöglichkeit jedes ſolchen Beweiſes, und damit die Unmöglichkeit aller ſpekulativen Theologie, wird ausführlich a priori dargethan, und zwar, wohlverſtanden, nicht etwan, wie es in unſern Tagen Mode geworden, mit hohlem Wortkram, Hegel'ſchem Wiſchiwaſchi, woraus Jeder machen kann was er will; nein, ganz ernſtlich und ehrlich, nach alter guter Sitte, folglich ſo, daß ſeit 60 Jahren, ſo höchſt ungelegen die Sache auch Vielen gekommen, Keiner etwas Erhebliches dagegen hat einwenden können, vielmehr in Folge davon die Beweiſe für das Daſeyn Gottes ganz außer Kredit und Gebrauch gekommen ſind. Ja, gegen dieſelben haben, von Dem an, die Philoſophieprofeſſoren äußerſt vornehm gethan, ſogar eine entſchiedene Verachtung dagegen an den Tag gelegt; weil nämlich die Sache ſich ſo ganz von ſelbſt verſtände, daß es lächerlich ſei, ſie erſt beweiſen zu wollen. Ei, ei, ei! hätte man doch Das früher gewußt! Dann würde man ſich nicht Jahrhunderte lang um ſolche Beweiſe abgemüht haben, und Kant hätte nicht nöthig gehabt, dieſelben mit dem ganzen Gewicht der Vernunftkritik zu zermalmen. Da wird denn wohl, bei beſagter Verachtung, Manchem der Fuchs mit den ſauern Trauben einfallen. Wer übrigens eine kleine Probe derſelben ſehn möchte findet eine recht charakteriſtiſche in Schelling's philoſophiſchen Schriften, Bd. 1, 1809. S. 152. — Während nun Andere ſich damit tröſteten, daß Kant geſagt habe, das Gegentheil ließe ſich auch nicht beweiſen, — als ob dem alten Schalk das affirmanti incumbit probatio unbekannt geweſen wäre, — kam, als ein Retter in der Noth, für die Philoſophieprofeſſoren, die bewunderungswürdige Jacobiſche Erfindung, welche den Deutſchen Gelehrten dieſes Jahrhunderts eine ganz aparte Vernunft verlieh, von der bis dahin kein Menſch etwas gehört, noch gewußt hatte.

Und doch waren alle dieſe Schliche keineswegs nöthig. Denn durch jene Unbeweisbarkeit wird das Daſeyn Gottes ſelbſt nicht im Mindeſten angefochten; da es auf viel ſichererm Boden unerſchütterlich feſt ſteht. Es iſt ja Sache der Offenbarung, und zwar iſt es Dies um ſo gewiſſer, als ſolche Offenbarung allein und ausſchließlich demjenigen Volke, welches deshalb das auserwählte heißt, zu Theil geworden iſt. Dies iſt daraus erſichtlich, daß die Erkenntniß Gottes, als des perſönlichen Regierers und Schöpfers der Welt, der Alles wohlgemacht, ſich ganz allein in der Jüdiſchen und den beiden aus ihr hervorgegangenen Glaubenslehren, die man, im weitern Sinne, ihre Sekten nennen könnte, findet, nicht aber in der Religion irgend eines andern Volkes, alter oder neuer Zeit. Denn es wird doch wohl Keinem in den Sinn kommen, etwan das Brahm der Hindu, welches in mir, in dir, in meinem Pferde, deinem Hunde lebt und leidet, — oder auch den Brahma, welcher geboren iſt und ſtirbt, andern Brahmas Platz zu machen, und dem überdies ſein Hervorbringen der Welt zur Schuld und Sünde angerechnet wird [1], — geſchweige den üppigen Sohn des betrogenen Saturns, dem Prometheus trotzt und ſeinen Fall verkündet, — mit Gott dem Herrn zu verwechſeln. Sehn wir aber gar die Religion an, welche auf Erden die größte Anzahl von Bekennern, alſo die Majorität der Menſchheit für ſich hat und in dieſer Beziehung die vornehmſte heißen kann, alſo den Buddhaismus; ſo läßt es heut zu Tage ſich nicht mehr verhehlen, daß dieſer, ſo wie ſtreng idealiſtiſch und asketiſch, auch entſchieden und ausdrücklich atheiſtiſch iſt; ſo ſehr, daß die Prieſter, wenn ihnen die Lehre des reinen Theismus vorgetragen wird, ſolche ausdrücklich perhorresciren. Daher (wie uns in den Asiatic researches Vol. 6, p. 268 berichtet wird) der Oberprieſter der Buddhaiſten in Ava, in einem Aufſatze, den er einem katholiſchen Biſchofe übergab, zu den ſechs verdammlichen Ketzereien auch die Lehre zählte, „daß ein Weſen da ſei, welches die Welt und alle Dinge geſchaffen habe und allein würdig ſei, angebetet zu werden.“ Eben deswegen ſagt auch J. J. Schmidt in Petersburg, welchen trefflichen Gelehrten ich entſchieden für den gründlichſten Kenner des Buddhaismus in Europa halte, in ſeiner Schrift „über die Verwandtſchaft der gnoſtiſchen Lehren mit dem Buddhaismus“ S. 9

---

[1] If Brimha be unceasingly employed in the creation of worlds. — — — — — — how can tranquillity be obtained by inferior orders of being? (Wenn Brahma unaufhörlich Welten ſchafft, — — — wie ſollen Weſen niedrigerer Art zur Ruhe gelangen?) Prabodh Chandro Daya, tr. by J. Taylor, p. 23.

„in den Schriften der Buddhaiſten fehlt jede poſitive Andeutung eines höchſten Weſens, als Princips der Schöpfung, und ſcheint ſogar dieſer Gegenſtand, wo er ſich, der Konſequenz gemäß, von ſelbſt darbietet, mit Fleiß umgangen zu werden.“ Eben ſo ſagt er in ſeiner, am 15. September 1830 in der Petersburger Akademie gehaltenen Vorleſung S. 26: „der Ausdruck Schöpfung iſt dem Buddhaismus fremd, indem derſelbe nur von Weltentſtehungen weiß“; und S. 27: „man muß einſehn, daß, bei ihrem Syſtem, keine Idee irgend einer urgöttlichen Schöpfung Statt finden kann.“ Es ließen ſich hundert dergleichen Belege anführen. Nur auf einen jedoch will ich noch aufmerkſam machen; weil er ganz populär und zudem offiziell iſt. Nämlich der 3. Band des ſehr belehrenden Buddhaiſtiſchen Werkes Mahavansi, Raja-ratnacarj and Raja-vali, from the Singhalese, by E. Upham, Lond. 1833, enthält die aus den holländiſchen Protokollen überſetzten offiziellen Interrogatorien, welche, um 1766, der holländiſche Gouverneur von Ceylon mit den Oberprieſtern der fünf vornehmſten Pagoden einzeln und ſucceſſive abgehalten hat. Der Kontraſt zwiſchen den Interlokutoren, welche ſich nicht wohl verſtändigen können, iſt höchſt ergötzlich. Die Prieſter, den Lehren ihrer Religion gemäß, von Liebe und Mitleid gegen alle lebenden Weſen, ſelbſt wenn es holländiſche Gouverneure ſeyn ſollten, erfüllt, ſind auf das Bereitwilligſte bemüht, allen ſeinen Fragen zu genügen. Der Gouverneur ſeinerſeits, dem ſein Glaube zur zweiten Natur geworden, kann ſich gar nicht darin finden, daß dieſe Geiſtlichen keine Theiſten ſind, frägt daher immer von Neuem nach dem höchſten Weſen, und wer denn die Welt geſchaffen habe und dergl. mehr. Jene meinen dann, es könne doch kein höheres Weſen geben, als den Siegreich-Vollendeten, den Buddha Schakia Muni, der, ein geborener Königsſohn, freiwillig als Bettler gelebt und bis ans Ende ſeine hohe Lehre gepredigt hat, zum Heil der Menſchheit, um uns Alle vom Elend der ſteten Wiedergeburt zu erlöſen; die Welt nun aber ſei von Niemanden gemacht, ſie ſei ſelbſtgeſchaffen (selfcreated), die Natur breite ſie aus und ziehe ſie wieder ein: allein ſie ſei Das, was exiſtirend nicht exiſtirt; ſie ſei die nothwendige Begleitung der Wiedergeburten, dieſe aber ſeien die Folgen unſers ſündlichen Wandels u. ſ. w. So gehn denn dieſe Geſpräche gegen hundert

Seiten fort. — Ich erwähne ſolche Thatſachen hauptſächlich darum, weil es wirklich ſkandalös iſt, wie noch heut zu Tage, in den Schriften deutſcher Gelehrten, durchgängig Religion und Theismus als identiſch und ſynonym genommen werden; während Religion ſich zum Theismus verhält, wie das Genus zu einer einzigen Species, und in der That bloß Judenthum und Theismus identiſch ſind; daher eben auch alle Völker, die nicht Juden, Chriſten, oder Mohammedaner ſind, von uns durch den gemeinſamen Namen Heiden ſtigmatiſirt werden. Sogar werfen Mohammedaner und Juden den Chriſten vor, daß ſie nicht reine Theiſten wären, wegen der Lehre von der Trinität. Denn das Chriſtenthum, was man auch ſagen möge, hat Indiſches Blut im Leibe und daher einen beſtändigen Hang, vom Judenthume los zu kommen. — Wäre Kant's Vernunftkritik, welche der ernſthafteſte Angriff auf den Theismus iſt, der je gewagt worden, in Buddhaiſtiſchen Landen erſchienen; ſo hätte man, obigen Anführungen gemäß, darin nichts weiter geſehn, als einen erbaulichen Traktat, zu gründlicherer Widerlegung derer Ketzer und heilſamer Befeſtigung der orthodoxen Lehre des Idealismus, alſo der Lehre von der bloß ſcheinbaren Exiſtenz dieſer unſern Sinnen ſich darſtellenden Welt. Eben ſo atheiſtiſch, wie der Buddhaismus, ſind auch die beiden andern, neben ihm in China ſich behauptenden Religionen: die der Taoſſee und die des Konfuzius; daher eben die Miſſionare den erſten Vers des Pentateuchs nicht ins Chineſiſche überſetzen konnten; weil dieſe Sprache für Gott und Schaffen gar keine Ausdrücke hat. Sogar der Miſſionär Gützlaff, in ſeiner ſoeben erſchienenen „Geſchichte des Chineſiſchen Reichs," iſt ſo ehrlich, S. 18, zu ſagen: „es iſt außerordentlich, daß keiner der Philoſophen (in China), welche jedoch das Naturlicht in vollem Maaße beſaßen, ſich zur Erkenntniß eines Schöpfers und Herrn des Univerſums emporgeſchwungen hat." Bei dieſer Gelegenheit ſei bemerkt, daß das Wort Atheismus eine Suggeſtion, ja Uſurpation enthält; weil es vorweg den Theismus als ſich von ſelbſt verſtehend annimmt. Man ſollte ſtatt Deſſen ſagen: Nichtjudenthum.

Da nun, wie oben geſagt, das Daſeyn Gottes Sache der Offenbarung und dadurch unerſchütterlich feſtgeſtellt iſt, bedarf es keiner menſchlichen Beglaubigung. Die Philoſophie nun aber iſt bloß der, eigentlich zum Ueberfluß und müſſiger Weiſe angeſtellte Verſuch, ein Mal die Vernunft, alſo das Vermögen des Menſchen, zu denken, zu überlegen, zu reflektiren, ganz allein ihren eigenen Kräften zu überlaſſen, — etwan wie man einem Kinde, auf einem Raſenplatz, ein Mal das Gängelband abnimmt, damit es ſeine Kräfte verſuche, — um zu ſehn, was dabei herauskommt. Man nennt ſolche Proben und Verſuche die Spekulation; wobei es in der Natur der Sache liegt, daß ſie von aller Auktorität, göttlicher wie menſchlicher, ein Mal abſehe, ſolche ignorire und ihren eigenen Weg gehe, um auf ihre Weiſe die höchſten und wichtigſten Wahrheiten aufzuſuchen. Wenn nun, auf dieſem Grund und Boden, ihr Reſultat kein anderes, als das oben angeführte unſers großen Kant iſt; ſo hat ſie deshalb nicht ſofort aller Ehrlichkeit und Gewiſſenhaftigkeit zu entſagen und, wie ein Schelm, Schleichwege zu gehn, um nur irgendwie auf den jüdiſchen Grund und Boden, als ihre conditio sine qua non, zurückzugelangen: vielmehr hat ſie, ganz redlich und einfach, nunmehr der Wahrheit auf anderweitigen Wegen nachzuſpüren, wie ſolche ſich etwan vor ihr aufthun, nie aber irgend einem andern Lichte, als dem der Vernunft, zu folgen, ſondern unbekümmert, wohin ſie gelange, ihren Weg zu gehn, getroſt und beruhigt, wie Einer, der in ſeinem Berufe arbeitet.

Wenn unſre Philoſophieprofeſſoren die Sache anders verſtehn und vermeinen, ihr Brod nicht mit Ehren eſſen zu können, ſo lange ſie nicht Gott den Herrn (als ob er ihrer bedürfte) auf den Thron geſetzt haben; ſo iſt ſchon hieraus erklärlich, warum ſie an meinen Sachen keinen Geſchmack haben finden können und ich durchaus nicht ihr Mann bin: denn freilich kann ich mit Dergleichen nicht dienen und habe nicht, wie ſie, jede Meſſe die neueſten Berichte über den lieben Gott mitzutheilen.

Univ. Bibl. München

Sechstes Kapitel.

Ueber die dritte Klaſſe der Objekte für das Subjekt und die in ihr herrſchende Geſtaltung des Satzes vom zureichenden Grunde.

§. 35.

Erklärung dieſer Klaſſe von Objekten.

Die dritte Klaſſe der Gegenſtände für das Vorſtellungsvermögen bildet der formale Theil der vollſtändigen Vorſtellungen, nämlich die a priori gegebenen Anſchauungen der Formen des äußern und innern Sinnes, des Raums und der Zeit.

Als reine Anſchauungen ſind ſie für ſich und abgeſondert von den vollſtändigen Vorſtellungen und den erſt durch dieſe hinzukommenden Beſtimmungen des Voll- oder leerſeyns, Gegenſtände des Vorſtellungsvermögens, da ſogar reine Punkte und Linien gar nicht dargeſtellt, ſondern nur a priori angeſchaut werden können, wie auch die unendliche Ausdehnung und unendliche Theilbarkeit des Raumes und der Zeit allein Gegenſtände der reinen Anſchauung und der empiriſchen fremd ſind. Was dieſe Klaſſe von Vorſtellungen, in welcher Zeit und Raum rein angeſchaut werden, von der erſten Klaſſe, in der ſie (und zwar im Verein) wahrgenommen werden, unterſcheidet, das iſt die Materie, welche ich daher einerſeits als die Wahrnehmbarkeit von Zeit und Raum, und andrerſeits als die objektiv gewordene Kauſalität erklärt habe.

Hingegen iſt die Verſtandesform der Kauſalität nicht für ſich und abgeſondert ein Gegenſtand des Vorſtellungsvermögens, ſondern kommt erſt mit und an dem Materiellen der Erkenntniß ins Bewußtſeyn.

§. 36.

Satz vom Grunde des Seyns.

Raum und Zeit haben die Beſchaffenheit, daß alle ihre Theile in einem Verhältniß zu einander ſtehn, in Hinſicht auf welches jeder derſelben durch einen anderen beſtimmt und bedingt iſt. Im Raum heißt dies Verhältniß Lage, in der Zeit Folge. Dieſe Verhältniſſe ſind eigenthümliche, von allen andern möglichen Verhältniſſen unſrer Vorſtellungen durchaus verſchiedene, daher weder der Verſtand, noch die Vernunft, mittelſt bloßer Begriffe, ſie zu faſſen vermag; ſondern einzig und allein vermöge der reinen Anſchauung a priori ſind ſie uns verſtändlich: denn was oben und unten, rechts und links, hinten und vorn, was vor und nach ſei, iſt aus bloßen Begriffen nicht deutlich zu machen. Kant belegt Dies ſehr richtig damit, daß der Unterſchied zwiſchen dem rechten und linken Handſchuh durchaus nicht anders, als mittelſt der Anſchauung verſtändlich zu machen iſt. Das Geſetz nun, nach welchem die Theile des Raums und der Zeit, in Abſicht auf jene Verhältniſſe, einander beſtimmen, nenne ich den Satz vom zureichenden Grunde des Seyns, principium rationis sufficientis essendi. Ein Beiſpiel von dieſem Verhältniß iſt ſchon im 15. Paragraph gegeben, an der Verbindung zwiſchen den Seiten und den Winkeln eines Dreiecks, und daſelbſt gezeigt, daß dieſes Verhältniß ſowohl von dem zwiſchen Urſach und Wirkung, als dem zwiſchen Erkenntnißgrund und Folge, ganz und gar verſchieden ſei, weshalb hier die Bedingung Grund des Seyns, ratio essendi genannt werden mag. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß die Einſicht in einen ſolchen Seynsgrund Erkenntnißgrund werden kann, eben wie auch die Einſicht in das Geſetz der Kauſalität und ſeine Anwendung auf einen beſtimmten Fall Erkenntnißgrund der Wirkung iſt, wodurch aber keineswegs die gänzliche Verſchiedenheit zwiſchen Grund des Seyns, des Werdens und des Erkennens aufgehoben wird. In vielen Fällen iſt Das, was nach einer Geſtaltung unſers Satzes Folge iſt, nach der andern Grund: ſo iſt ſehr oft die Wirkung Erkenntnißgrund der Urſache. Z. B. das Steigen des Thermometers iſt, nach dem Geſetze der Kauſalität, Folge der vermehrten Wärme; nach dem Satze vom Grunde des Erkennens aber iſt es Grund, Erkenntnißgrund der vermehrten Wärme, wie auch des Urtheils, welches dieſe ausſagt.

§ 37.

Seynsgrund im Raume.

Im Raum iſt durch die Lage jedes Theils deſſelben, wir wollen ſagen einer gegebenen Linie, (von Flächen, Körpern, Punkten, gilt das Selbe) gegen irgend eine andre Linie, auch ihre von der erſten ganz verſchiedene Lage gegen jede mögliche andre durchaus beſtimmt, ſo daß die letztere Lage zur erſteren im Verhältniß der Folge zum Grunde ſteht. Da die Lage der Linie gegen irgend eine der möglichen andern eben ſo ihre Lage gegen alle andern beſtimmt, alſo auch die vorhin als beſtimmt angenommene Lage gegen die erſte; ſo iſt es einerlei, welche man zuerſt als beſtimmt und die andern beſtimmend, d. h. als ratio und die andern als rationata betrachten will. Dies daher, weil im Raume keine Succeſſion iſt, da ja eben durch Vereinigung des Raumes mit der Zeit, zur Geſammtvorſtellung des Komplexes der Erfahrung, die Vorſtellung des Zugleichſeyns entſteht. Bei dem Grunde des Seyns im Raum herrſcht alſo überall ein Analogon der ſogenannten Wechſelwirkung: wovon das Ausführlichere bei Betrachtung der Reciprocation der Gründe §. 48. Weil nun jede Linie in Hinſicht auf ihre Lage ſowohl beſtimmt durch alle andern, als ſie beſtimmend iſt; ſo iſt es nur Willkühr, wenn man irgend eine Linie bloß als die andern beſtimmend und nicht als beſtimmt betrachtet, und die Lage jeder gegen irgend eine andre, läßt die Frage zu nach ihrer Lage gegen irgend eine dritte, vermöge welcher zweiten Lage die erſte nothwendig ſo iſt, wie ſie iſt. Daher iſt auch in der Verkettung der Gründe des Seyns, wie in der der Gründe des Werdens, gar kein Ende a parte ante zu finden, und, wegen der Unendlichkeit des Raums und der in ihm möglichen Linien, auch keines a parte post. Alle möglichen relativen Räume ſind Figuren, weil ſie begränzt ſind, und alle dieſe Figuren haben, wegen der gemeinſchaftlichen Gränzen, ihren Seynsgrund eine in der andern. Die series rationum essendi im Raum geht alſo, wie die series rationum fiendi, in infinitum und zwar nicht nur, wie jene, nach einer, ſondern nach allen Richtungen.

Ein Beweis von allem Dieſen iſt unmöglich: denn es ſind Sätze, deren Wahrheit transſcendental iſt, indem ſie ihren Grund unmittelbar in der a priori gegebenen Anſchauung des Raumes haben.

§. 38.

Seynsgrund in der Zeit. Arithmetik.

In der Zeit iſt jeder Augenblick bedingt durch den vorigen. So einfach iſt hier der Grund des Seyns, als Geſetz der Folge; weil die Zeit nur Eine Dimenſion hat, daher keine Mannigfaltigkeit der Beziehungen in ihr ſeyn kann. Jeder Augenblick iſt bedingt durch den vorigen; nur durch jenen kann man zu dieſem gelangen; nur ſofern jener war, verfloſſen iſt, iſt dieſer. Auf dieſem Nexus der Theile der Zeit beruht alles Zählen, deſſen Worte nur dienen, die einzelnen Schritte der Succeſſion zu markiren; folglich auch die ganze Arithmetik, die durchweg nichts Anderes, als methodiſche Abkürzungen des Zählens lehrt. Jede Zahl ſetzt die vorhergehenden als Gründe ihres Seyns voraus: zur Zehn kann ich nur gelangen durch alle vorhergehenden, und bloß vermöge dieſer Einſicht in den Seynsgrund weiß ich, daß wo Zehn ſind, auch Acht, Sechs, Vier ſind.

§. 39.

Geometrie.

Eben ſo beruht auf dem Nexus der Lage der Theile des Raums die ganze Geometrie. Sie wäre demnach eine Einſicht in jenen Nexus: da ſolche aber, wie oben geſagt, nicht durch bloße Begriffe möglich iſt, ſondern nur durch Anſchauung; ſo müßte jeder geometriſche Satz auf dieſe zurückgeführt werden, und der Beweis beſtände bloß darin, daß man den Nexus, auf deſſen Anſchauung es ankommt, deutlich heraushöbe; weiter könnte man nichts thun. Wir finden indeſſen die Behandlung der Geometrie ganz anders. Nur die zwölf Axiome Euklids läßt man auf bloßer Anſchauung beruhen, und ſogar beruhen von dieſen eigentlich nur das neunte, elfte und zwölfte auf einzelnen verſchiedenen Anſchauungen, alle die andern aber auf der Einſicht, daß man in der Wiſſenſchaft nicht, wie in der Erfahrung, es mit realen Dingen, die für ſich neben einander beſtehn und ins Unendliche verſchieden ſeyn können, zu thun habe; ſondern mit Begriffen, und in der Mathematik mit *Normalanſchauungen*, d. h. Figuren und Zahlen, die für alle Erfahrung geſetzgebend ſind und daher das Vielumfaſſende des Begriffs mit der durchgängigen Beſtimmtheit der einzelnen Vorſtellung vereinigen. Denn obgleich ſie, als anſchauliche Vorſtellungen, durchweg genau beſtimmt ſind und auf *dieſe* Weiſe für Allgemeinheit durch das Unbeſtimmtgelaſſene keinen Raum geben; ſo ſind ſie doch allgemein: weil ſie die bloßen Formen aller Erſcheinungen ſind, und als ſolche von allen realen Objekten, denen eine ſolche Form zukommt, gelten. Daher von dieſen Normalanſchauungen, ſelbſt in der Geometrie, ſo gut als von den Begriffen, Das gelten würde, was Plato von ſeinen Ideen ſagt, daß nämlich gar nicht zwei gleiche exiſtiren können, weil ſolche nur Eine wären [1]. Dies würde, ſage ich, auch von den Normalanſchauungen in der Geometrie gelten, wären ſie nicht, als allein *räumliche* Objekte, durch das bloße *Nebeneinanderſeyn*, den *Ort*, unterſchieden. Dieſe Bemerkung hat, nach dem Ariſtoteles, ſchon Plato ſelbſt gemacht: ετι δε, παρα τα αισθητα και τα ειδη, τα μαθηματικα των πραγματων ειναι φησι μεταξυ, διαφεροντα των μεν αισθητων τῳ αΐδια και ακινητα ειναι, των δε ειδων τῳ τα μεν πολλ' αττα ὁμοια ειναι, το δε ειδος αυτο ἓν ἕκαστον μονον (item, praeter sensibilia et species, mathematica rerum ait media esse, a sensibilibus quidem differentia eo, quod perpetua et immobilia sunt, a speciebus vero eo, quod illorum quidem multa quaedam similia sunt, species vero ipsa unaquaeque sola). Metaph. I, 6, womit X, 4 zu vergleichen. Die bloße Einſicht nun, daß ein ſolcher Unterſchied des Orts die übrige Identität nicht aufhebt, ſcheint mir jene neun Axiome erſetzen zu können und dem Weſen der Wiſſenſchaft, deren Zweck es iſt, das Einzelne aus dem Allgemeinen zu erkennen, angemeſſener zu ſeyn, als die Aufſtellung neun verſchiedener Axiome die auf Einer Einſicht beruhen. Alsdann nämlich wird von den geometriſchen Figuren gelten, was Ariſtoteles, Metaph. X, 3 ſagt: εν τουτοις ἡ ισοτης ἑνοτης (in illis aequalitas unitas est).

---

[1] Die *Platoniſchen Ideen* laſſen ſich allenfalls beſchreiben als Normalanſchauungen, die nicht nur, wie die mathematiſchen, für das Formale, ſondern auch für das Materiale der vollſtändigen Vorſtellungen gültig wären: alſo vollſtändige Vorſtellungen, die, als ſolche, durchgängig beſtimmt wären, und doch zugleich, wie die Begriffe, Vieles unter ſich befaßten; d. h. nach meiner §. 28 gegebenen Erklärung, Repräſentanten der Begriffe, die ihnen aber völlig adäquat wären.

Von den Normalanſchauungen in der Zeit aber, den Zahlen, gilt ſogar kein ſolcher Unterſchied des Nebeneinanderſeyns, ſondern ſchlechthin, wie von den Begriffen, die identitas indiscernibilium, und es giebt nur Eine Fünf und nur eine Sieben. Auch hier ließe ſich ein Grund dafür finden daß $7 + 5 = 12$ nicht, wie Herder in der Metakritik meint, ein identiſcher, ſondern wie Kant tiefſinnig entdeckt hat, ein ſynthetiſcher Satz a priori iſt, der auf reiner Anſchauung beruht. $12 = 12$ iſt ein identiſcher Satz.

Auf die Anſchauung beruft man alſo in der Geometrie ſich eigentlich nur bei den Axiomen. Alle übrigen Lehrſätze werden demonſtrirt, d. h. man giebt einen Erkenntnißgrund des Lehrſatzes an, welcher Jeden zwingt denſelben als wahr anzunehmen: alſo man weiſt die logiſche, nicht die transſcendentale Wahrheit des Lehrſatzes nach. (§§. 30 und 32.) Dieſe aber, welche im Grund des Seyns und nicht in dem des Erkennens liegt, leuchtet nie ein, als nur mittelſt der Anſchauung. Daher kommt es, daß man nach ſo einer geometriſchen Demonſtration zwar die Ueberzeugung hat, daß der demonſtrirte Satz wahr ſei, aber keineswegs einſieht, warum was er behauptet ſo iſt, wie es iſt: d. h. man hat den Seynsgrund nicht, ſondern gewöhnlich iſt vielmehr erſt jetzt ein Verlangen nach dieſem entſtanden. Denn der Beweis durch Aufweiſung des Erkenntnißgrundes wirkt bloß Ueberführung (convictio), nicht Einſicht (cognitio): er wäre deswegen vielleicht richtiger elenchus, als demonstratio zu nennen. Daher kommt es, daß er gewöhnlich ein unangenehmes Gefühl hinterläßt, wie es der bemerkte Mangel an Einſicht überall giebt, und hier wird der Mangel der Erkenntniß, warum etwas ſo ſei, erſt fühlbar durch die gegebene Gewißheit daß es ſo ſei. Die Empfindung dabei hat Aehnlichkeit mit der, die es uns giebt, wenn man uns etwas aus der Taſche, oder in die Taſche, geſpielt hat, und wir nicht begreifen wie. Der, wie es in ſolchen Demonſtrationen geſchieht, ohne den Grund des Seyns gegebene Erkenntnißgrund iſt manchen Lehren der Phyſik analog, die das Phänomen darlegen, ohne die Urſache angeben zu können, wie z. B. der Leidenfroſtiſche Verſuch, ſofern er auch im Platinatiegel gelingt. Hingegen gewährt der durch Anſchauung erkannte Seynsgrund eines geometriſchen Satzes Befriedigung, wie jede gewonnene Erkenntniß. Hat man dieſen, ſo ſtützt ſich die Ueberzeugung von der Wahrheit des Satzes allein auf ihn, keineswegs mehr auf den durch Demonſtration gegebenen Erkenntnißgrund. Z. B. den 6. Satz des erſten Buchs Euklids: „Wenn in einem Dreieck zwei Winkel gleich ſind, ſind auch die ihnen gegenüberliegenden Seiten gleich" beweiſt Euklid ſo: (ſiehe Fig. 3) das Dreieck ſei a b g, worin der Winkel a b g, dem Winkel a g b gleich iſt; ſo behaupte ich, daß auch die Seite a g der Seite a b gleich iſt.

Denn iſt die Seite a g der Seite a b ungleich, ſo iſt eine davon größer. a b ſei größer. Man ſchneide von der größern a b das Stück d b ab, das der kleinern a g gleich iſt, und ziehe d g. Weil nun (in den Dreiecken d b g, a b g) d b gleich a g und b g beiden gemeinſchaftlich iſt, ſo ſind die zwei Seiten d b und b g den zwei Seiten a g und g b gleich, jede einzeln genommen, der Winkel d b g dem Winkel a g b, und die Grundlinie d g der Grundlinie a b, und das Dreieck a b g dem Dreieck d g b, das größere dem kleineren, welches ungereimt iſt. a b iſt alſo a g nicht ungleich, folglich gleich.

In dieſem Beweis haben wir nun einen Erkenntnißgrund der Wahrheit des Lehrſatzes. Wer gründet aber ſeine Ueberzeugung von jener geometriſchen Wahrheit auf dieſen Beweis? und nicht vielmehr auf den durch Anſchauung erkannten Seynsgrund, vermöge welches, (durch eine Nothwendigkeit die ſich weiter nicht demonſtriren, ſondern nur anſchauen läßt,) wenn von den beiden Endpunkten einer Linie ſich zwei andre gleich tief gegeneinander neigen, ſie nur in einem Punkt, der von beiden jenen Endpunkten gleich weit entfernt iſt, zuſammentreffen können, indem die entſtehenden zwei Winkel eigentlich nur Einer ſind, der bloß durch die entgegengeſetzte Lage als zwei erſcheint, weshalb kein Grund vorhanden iſt, aus dem die Linien näher dem Einen als dem andern Punkte ſich begegnen ſollten.

Durch Erkenntniß des Seynsgrundes ſieht man die nothwendige Folge des Bedingten aus ſeiner Bedingung, hier der Gleichheit der Seiten aus der Gleichheit der Winkel, ein, ihre Verbindung: durch den Erkenntnißgrund aber bloß das Zuſammendaſeyn beider. Ja, es ließe ſich ſogar behaupten, daß man durch die gewöhnliche Methode der Beweiſe eigentlich nur überführt werde, daß Beides in gegenwärtiger, zum Beiſpiel aufgeſtellter Figur zuſammen daſei, keineswegs aber daß es immer zuſammen daſei, von welcher Wahrheit (da die nothwendige Verknüpfung ja nicht gezeigt wird) man hier eine bloß auf Induktion gegründete Ueberzeugung erhalte, die darauf beruht, daß bei jeder Figur, die man macht, es ſich ſo findet. Freilich iſt nur bei ſo einfachen Lehrſätzen, wie jener ſechſte Euklids der Seynsgrund ſo leicht in die Augen fallend: doch bin ich überzeugt, daß bei jedem, auch dem verwickeltſten Lehrſatze derſelbe aufzuweiſen und die Gewißheit des Satzes auf eine ſolche einfache Anſchauung zurückzuführen ſeyn muß. Auch iſt ſich Jeder der Nothwendigkeit eines ſolchen Seynsgrundes für jedes räumliche Verhältniß ſo gut wie der Nothwendigkeit der Urſache für jede Veränderung, a priori bewußt. Allerdings muß derſelbe, bei komplicirten Lehrſätzen, ſehr ſchwer anzugeben ſeyn, und zu ſchwierigen geometriſchen Unterſuchungen iſt hier nicht der Ort. Ich will daher, bloß um noch deutlicher zu machen was ich meine, einen nur wenig komplicirteren Satz, deſſen Seynsgrund jedoch wenigſtens nicht ſogleich die Augen fällt, auf ſelbigen zurückzuführen ſuchen. Ich gehe zehn Lehrſätze weiter, zum ſechszehnten. „In jedem Dreieck, deſſen eine Seite verlängert werden, iſt der äußere Winkel größer, als jeder der beiden gegenüberſtehenden innern.“ Euklid's Beweis iſt folgender: (ſiehe Fig. 6)

Das Dreieck ſei a b g: man verlängere die Seite b g nach d, und ich behaupte, daß der äußere Winkel a g d größer ſei, als jeder der beiden innern gegenüberſtehenden. — Man halbire die Seite a g bei e, ziehe b e, verlängere ſie bis z und mache e z gleich e b, verbinde z g und verlängere a g bis h. — Da nun a e gleich e g und b e gleich e z iſt, ſo ſind die zwei Seiten a e und e b gleich den zwei Seiten g e und e z, jede einzeln genommen, und der Winkel a e b gleich dem Winkel z e g: denn es ſind Scheitelwinkel. Mithin iſt die Grundlinie a b gleich der Grundlinie z g und das Dreieck a b e iſt gleich dem Dreieck z e g und die übrigen Winkel den übrigen Winkeln, folglich auch der Winkel b a e dem Winkel e g z. Es iſt aber e g d größer als e g z, folglich iſt auch der Winkel a g d größer als der Winkel b a e. — Halbiret man auch b g, ſo wird auf ähnliche Art bewieſen daß auch der Winkel b g h, d. i. ſein Scheitelwinkel a g d größer ſei als a b g.

Ich würde denſelben Satz folgendermaaßen beweiſen: (ſiehe Fig. 5)

Damit Winkel b a g nur gleich komme, geſchweige übertreffe, Winkel a g d, müßte (denn das eben heißt Gleichheit der Winkel) die Linie b a auf g a in derſelben Richtung liegen wie b d, d. h. mit b d parallel ſeyn, d. h. nie mit b d zuſammentreffen: ſie muß aber (Seynsgrund) um ein Dreieck zu bilden auf b d treffen, alſo das Gegentheil deſſen thun was erfordert wäre damit Winkel b a g nur die Größe von a g d erreichte.

Damit Winkel a b g nur gleich komme, geſchweige übertreffe, Winkel a g d, müßte (denn das eben heißt Gleichheit der Winkel) die Linie b a in derſelben Richtung auf b d liegen wie a g, d. h. mit a g parallel ſeyn, d. h. nie mit a g zuſammentreffen: ſie muß aber, um ein Dreieck zu bilden, auf a g treffen, alſo das Gegentheil thun von dem was erfordert wäre, damit Winkel a b g nur die Größe von a g d erreichte.

Durch alles Dieſes habe ich keineswegs eine neue Methode mathematiſcher Demonſtrationen vorſchlagen, auch eben ſo wenig meinen Beweis an die Stelle des Euklidiſchen ſetzen wollen, als wohin er, ſeiner ganzen Natur nach und auch ſchon weil er den Begriff von Parallellinien vorausſetzt, der im Euklid erſt ſpäter vorkommt, nicht paßt; ſondern ich habe nur zeigen wollen, was Seynsgrund ſei und wie er ſich vom Erkenntnißgrunde unterſcheide, indem dieſer bloß convictio wirkt, welche etwas ganz Anderes iſt, als Einſicht in den Seynsgrund. Daß man aber in der Geometrie nur ſtrebt convictio zu wirken, welche, wie geſagt, einen unangenehmen Eindruck macht, nicht aber Einſicht in den Grund des Seyns, die, wie jede Einſicht, befriedigt und erfreut; Dies möchte nebſt Anderm ein Grund ſeyn, warum manche ſonſt vortreffliche Köpfe Abneigung gegen die Mathematik haben.

Ich kann mich nicht entbrechen, nochmals die, ſchon an einem andern Orte gegebene Figur herzuſetzen (Fig. 6), deren bloßer Anblick, ohne alles Gerede, von der Wahrheit des Pythagoriſchen Lehrſatzes zwanzig Mal mehr Ueberzeugung giebt, als der Eukliðiſche Mauſefallenbeweis. Der für dieſes Kapitel ſich intereſſirende Leſer findet den Gegenſtand deſſelben weiter ausgeführt in der „Welt als Wille und Vorſtellung“ Bd. 1. §. 15, und Bd. 2, Kap. 13.

Siebentes Kapitel.

Ueber die vierte Klaſſe der Objekte für das Subjekt und die in ihr herrſchende Geſtaltung des Satzes vom zureichenden Grunde.

§. 40.

Allgemeine Erklärung.

Die letzte unſrer Betrachtung noch übrige Klaſſe der Gegenſtände des Vorſtellungsvermögens iſt eine gar eigene, aber ſehr wichtige: ſie begreift für Jeden nur ein Objekt, nämlich das unmittelbare Objekt des innern Sinnes, das Subjekt des Wollens, welches für das erkennende Subjekt Objekt iſt und zwar nur dem innern Sinn gegeben, daher es allein in der Zeit, nicht im Raum, erſcheint, und auch da noch, wie wir ſehn werden, mit einer bedeutenden Einſchränkung.

§. 41.

Subjekt des Erkennens und Objekt.

Jede Erkenntniß ſetzt unumgänglich Subjekt und Objekt voraus. Daher iſt auch das Selbſtbewußtſeyn nicht ſchlechthin einfach; ſondern zerfällt, eben wie das Bewußtſeyn von andern Dingen (d. i. das Anſchauungsvermögen), in ein Erkanntes und ein Erkennendes. Hier tritt nun das Erkannte durchaus und ausſchließlich als Wille auf.

Demnach erkennt das Subjekt ſich nur als ein Wollendes, nicht aber als ein Erkennendes. Denn das vorſtellende Ich, das Subjekt des Erkennens, kann, da es, als nothwendiges Korrelat aller Vorſtellungen, Bedingung derſelben iſt, nie ſelbſt Vorſtellung oder Objekt werden; ſondern von ihm gilt der ſchöne Ausſpruch des heiligen Upaniſchad: Id videndum non est: omnia videt; et id audiendum non est: omnia audit; sciendum non est: omnia scit; et intelligendum non est: omnia intelligit. Praeter id, videns, et sciens, et audiens, et intelligens ens aliud non est. — Oupnekhat. Vol. I, p. 202. —

Daher alſo giebt es kein Erkennen des Erkennens; weil dazu erfordert würde, daß das Subjekt ſich vom Erkennen trennte und nun doch das Erkennen erkennte, was unmöglich iſt. Auf den Einwand: „ich erkenne nicht nur, ſondern ich weiß doch auch, daß ich erkenne,“ würde ich antworten: Dein Wiſſen von deinem Erkennen iſt von deinem Erkennen nur im Ausdruck unterſchieden. „Ich weiß, daß ich erkenne,“ ſagt nicht mehr, als „Ich erkenne,“ und dieſes, ſo ohne weitere Beſtimmung, ſagt nicht mehr, als „Ich.“ Wenn dein Erkennen und dein Wiſſen von dieſem Erkennen zweierlei ſind, ſo verſuche nur ein Mal jedes für ſich allein zu haben, jetzt zu erkennen, ohne darum zu wiſſen, und jetzt wieder bloß vom Erkennen zu wiſſen, ohne daß dies Wiſſen zugleich das Erkennen ſei. Freilich läßt ſich von allem beſonderen Erkennen abſtrahiren und ſo zu dem Satz „Ich erkenne“ gelangen, welches die letzte uns mögliche Abſtraktion iſt, aber identiſch mit dem Satz „für mich ſind Objekte“ und dieſer identiſch mit dem „Ich bin Subjekt,“ welcher nicht mehr enthält als das bloße „Ich.“

Nun könnte man aber fragen, woher uns, wenn das Subjekt nicht erkannt wird, ſeine verſchiedenen Erkenntnißkräfte, Sinnlichkeit, Verſtand, Vernunft, bekannt ſeien. — Dieſe ſind uns nicht dadurch bekannt, daß das Erkennen Objekt für uns geworden iſt, ſonſt würden über ſelbige nicht ſo viele widerſprechende Urtheile vorhanden ſeyn; vielmehr ſind ſie erſchloſſen, oder richtiger: ſie ſind allgemeine Ausdrücke für die aufgeſtellten Klaſſen der Vorſtellungen, die man zu jeder Zeit, eben in jenen Erkenntnißkräften, mehr oder weniger beſtimmt unterſchied. Aber ſie ſind mit Rückſicht auf das als Bedingung nothwendige Korrelat jener Vorſtellungen, das Subjekt, von ihnen abſtrahirt, verhalten ſich folglich zu den Klaſſen der Vorſtellungen gerade ſo, wie das Subjekt überhaupt zum Objekt überhaupt. Wie mit dem Subjekt ſofort auch das Objekt geſetzt iſt (da ſogar das Wort ſonſt ohne Bedeutung iſt) und auf gleiche Weiſe mit dem Objekt das Subjekt, und alſo Subjektſeyn gerade ſo viel bedeutet, als ein Objekt haben, und Objektſeyn ſo viel, als vom Subjekt erkannt werden: genau eben ſo nun iſt auch mit einem auf irgend eine Weiſe beſtimmten Objekt ſofort auch das Subjekt als auf eben ſolche Weiſe erkennend geſetzt. Inſofern iſt es einerlei, ob ich ſage: Die Objekte haben ſolche und ſolche ihnen anhängende und eigenthümliche Beſtimmungen; oder: das Subjekt erkennt auf ſolche und ſolche Weiſen: einerlei, ob ich ſage: die Objekte ſind in ſolche Klaſſen zu theilen; oder: dem Subjekt ſind ſolche unterſchiedne Erkenntnißkräfte eigen. Auch von dieſer Einſicht findet ſich die Spur bei jenem wunderſamen Gemiſch von Tiefſinn und Oberflächlichkeit, dem Ariſtoteles, wie überhaupt bei ihm ſchon der Keim zur kritiſchen Philoſophie liegt. De anima III, 8 ſagt er: ἡ ψυχη τα οντα πως εστι παντα· (anima quodammodo est universa, quae sunt): ſodann: ὁ νους εστι ειδος ειδων, d. h. der Verſtand iſt die Form der Formen, και ἡ αισθησις ειδος αισθητων, und die Sinnlichkeit die Form der Sinnesobjekte. Demnach nun, ob man ſagt: Sinnlichkeit und Verſtand ſind nicht mehr; oder: die Welt hat ein Ende, — iſt Eins. Ob man ſagt: es giebt keine Begriffe; oder: die Vernunft iſt weg und es giebt nur noch Thiere — iſt Eins.

Das Verkennen dieſes Verhältniſſes iſt der Anlaß des Streites zwiſchen Realismus und Idealismus, zuletzt auftretend als Streit des alten Dogmatismus mit den Kantianern, oder der Ontologie und Metaphyſik mit der transſcendentalen Aeſthetik und transſcendentalen Logik, welcher auf dem Verkennen jenes Verhältniſſes bei Betrachtung der erſten und dritten der von mir aufgeſtellten Klaſſen der Vorſtellungen beruht; wie der Streit der Realiſten und Nominaliſten, im Mittelalter, auf dem Verkennen jenes Verhältniſſes in Beziehung auf die zweite unſrer Klaſſen der Vorſtellungen.

§. 42.

Subjekt des Wollens.

Das Subjekt des Erkennens kann, laut Obigem, nie erkannt, nie Objekt, Vorſtellung, werden. Da wir dennoch nicht nur eine äußere (in der Sinnesanſchauung), ſondern auch eine innere Selbſterkenntniß haben, jede Erkenntniß aber, ihrem Weſen zufolge, ein Erkanntes und ein Erkennendes vorausſetzt; ſo iſt das Erkannte in uns, als ſolches, nicht das Erkennende, ſondern das Wollende, das Subjekt des Wollens, der Wille. Von der Erkenntniß ausgehend kann man ſagen „Ich erkenne“ ſei ein analytiſcher Satz, dagegen „Ich will“ ein ſynthetiſcher und zwar a posteriori, nämlich durch Erfahrung, hier durch innere (d. h. allein in der Zeit) gegeben. In ſofern wäre alſo das Subjekt des Wollens für uns ein Objekt. Wenn wir in unſer Inneres blicken, finden wir uns immer als wollend. Jedoch hat das Wollen viele Grade, vom leiſeſten Wunſche bis zur Leidenſchaft, und daß nicht nur alle Affekte, ſondern auch alle die Bewegungen unſers Innern, welche man dem weiten Begriffe Gefühl ſubſumirt, Zuſtände des Willens ſind, habe ich öfter auseinandergeſetzt, z. B. in den „Grundproblemen der Ethik“ S. 11, und auch ſonſt.

Die Identität nun aber des Subjekts des Wollens mit dem erkennenden Subjekt, vermöge welcher (und zwar nothwendig) das Wort „Ich“ beide einſchließt und bezeichnet, iſt der Weltknoten und daher unerklärlich. Denn nur die Verhältniſſe der Objekte ſind uns begreiflich: unter dieſen aber können zwei nur inſofern Eins ſeyn, als ſie Theile eines Ganzen ſind. Hier hingegen, wo vom Subjekt die Rede iſt, gelten die Regeln für das Erkennen der Objekte nicht mehr, und eine wirkliche Identität des Erkennenden mit dem als wollend Erkannten, alſo des Subjekts mit dem Objekte, iſt unmittelbar gegeben. Wer aber das Unerklärliche dieſer Identität ſich recht vergegenwärtigt, wird ſie mit mir das Wunder κατ᾽ ἐξοχήν nennen.

Wie nun das ſubjektive Korrelat der erſten Klaſſe der Vorſtellungen der Verſtand iſt, das der zweiten die Vernunft, das der dritten die reine Sinnlichkeit; ſo finden wir als das dieſer vierten den innern Sinn, oder überhaupt das Selbſtbewußtſeyn.

§. 43.

Das Wollen. Geſetz der Motivation.

Eben weil das Subjekt des Wollens dem Selbſtbewußtſeyn unmittelbar gegeben iſt, läßt ſich nicht weiter definiren, oder beſchreiben, was Wollen ſei: vielmehr iſt es die unmittelbarſte aller unſerer Erkenntniſſe, ja die, deren Unmittelbarkeit auf alle übrigen, als welche ſehr mittelbar ſind, zuletzt Licht werfen muß.

Bei jedem wahrgenommenen Entſchluß ſowohl Anderer, als unſrer ſelbſt, halten wir uns berechtigt, zu fragen Warum? d. h. wir ſetzen als nothwendig voraus, es ſei ihm etwas vorhergegangen, daraus es erfolgt iſt, und welches wir den Grund, genauer, das Motiv der jetzt erfolgenden Handlung nennen. Ohne ein ſolches iſt dieſelbe uns ſo undenkbar, wie die Bewegung eines lebloſen Körpers ohne Stoß, oder Zug. Demnach gehört das Motiv zu den Urſachen und iſt auch bereits unter dieſen als die dritte Form der Kauſalität, §. 20, aufgezählt und charakteriſirt worden. Allein die ganze Kauſalität iſt nur die Geſtalt des Satzes vom Grunde in der erſten Klaſſe der Objekte, alſo in der in äußerer Anſchauung gegebenen Körperwelt. Dort iſt ſie das Band der Veränderungen unter einander, indem die Urſache die von außen hinzutretende Bedingung jedes Vorgangs iſt. Das Innere ſolcher Vorgänge hingegen bleibt uns dort ein Geheimniß: denn wir ſtehn daſelbſt immer draußen. Da ſehn wir wohl dieſe Urſache jene Wirkung mit Nothwendigkeit hervorbringen: aber wie ſie eigentlich Das könne, was nämlich dabei im Innern vorgehe, erfahren wir nicht. So ſehn wir die mechaniſchen, phyſikaliſchen, chemiſchen Wirkungen, und auch die der Reize, auf ihre reſpektiven Urſachen jedes Mal erfolgen; ohne deswegen jemals den Vorgang durch und durch zu verſtehn; ſondern die Hauptſache dabei bleibt uns ein Myſterium: wir ſchreiben ſie alsdann den Eigenſchaften der Körper, den Naturkräften, auch der Lebenskraft, zu, welches jedoch lauter qualitates occultae ſind. Nicht beſſer nun würde es mit unſerm Verſtändniß der Bewegungen und Handlungen der Thiere und Menſchen ſtehn, und wir würden auch dieſe auf unerklärliche Weiſe durch ihre Urſachen (Motive) hervorgerufen ſehn; wenn uns nicht hier die Einſicht in das Innere des Vorgangs eröffnet wäre: wir wiſſen nämlich, aus der an uns ſelbſt gemachten innern Erfahrung, daß daſſelbe ein Willensakt iſt, welcher durch das Motiv, das in einer bloßen Vorſtellung beſteht, hervorgerufen wird. Die Einwirkung des Motivs alſo wird von uns nicht bloß, wie die aller andern Urſachen, von außen und daher nur mittelbar, ſondern zugleich von innen, ganz unmittelbar und daher ihrer ganzen Wirkungsart nach, erkannt. Hier ſtehn wir gleichſam hinter den Kouliſſen und erfahren das Geheimniß, wie, dem innerſten Weſen nach, die Urſach die Wirkung herbeiführt: denn hier erkennen wir auf einem ganz andern Wege, daher in ganz andrer Art. Hieraus ergiebt ſich der wichtige Satz: *die Motivation iſt die Kauſalität von innen geſehn.* Dieſe ſtellt ſich demnach hier in ganz anderer Weiſe, in einem ganz andern Medio, für eine ganz andere Art des Erkennens dar: daher nun iſt ſie als eine beſondere und eigenthümliche Geſtalt unſeres Satzes aufzuführen, welcher ſonach hier auftritt als *Satz vom zureichenden Grunde des Handelns*, principium rationis sufficientis agendi, kürzer, **Geſetz der Motivation.**

Zu anderweitiger Orientirung, in Bezug auf meine Philoſophie überhaupt, füge ich hier hinzu, daß, wie das Geſetz der Motivation ſich zu dem oben, §. 20, aufgeſtellten Geſetz der Kauſalität verhält; ſo dieſe vierte Klaſſe von Objekten für das Subjekt, alſo der in uns ſelbſt wahrgenommene Wille, zur erſten Klaſſe. Dieſe Einſicht iſt der Grundſtein meiner ganzen Metaphyſik.

Ueber die Art und die Nothwendigkeit der Wirkung der Motive, das Bedingtſeyn derſelben durch den empiriſchen, individuellen Charakter, wie auch durch die Erkenntnißfähigkeit der Individuen u. ſ. w. verweiſe ich auf meine Preisſchrift über die Freiheit des Willens, woſelbſt dies Alles ausführlich abgehandelt iſt.

§. 44.

Einfluß des Willens auf das Erkennen.

Nicht auf eigentlicher Kauſalität, ſondern auf der §. 42 erörterten Identität des erkennenden mit dem wollenden Subjekt beruht der Einfluß den der Wille auf das Erkennen ausübt, indem er es nöthigt, Vorſtellungen, die demſelben ein Mal gegenwärtig geweſen, zu wiederholen, überhaupt die Aufmerkſamkeit auf dieſes oder jenes zu richten und eine beliebige Gedankenreihe hervorzurufen. Auch hierin wird er beſtimmt durch das Geſetz der Motivation, welchem gemäß er auch der heimliche Lenker der ſogenannten Ideenaſſociation iſt, der ich im 2. Bande der Welt als W. und V. ein eigenes Kapitel (das 14.) gewidmet habe, und welche ſelbſt nichts Anderes iſt, als die Anwendung des Satzes vom Grunde, in ſeinen vier Geſtalten, auf den ſubjektiven Gedankenlauf, alſo auf die Gegenwart der Vorſtellungen im Bewußtſeyn. Der Wille des Individuums aber iſt es, der das ganze Getriebe in Thätigkeit verſetzt, indem er dem Intereſſe, d. h. den individuellen Zwecken der Perſon gemäß, den Intellekt antreibt, zu ſeinen gegenwärtigen Vorſtellungen, die mit ihnen logiſch, oder analogiſch, oder durch räumliche, oder zeitliche Nachbarſchaft verſchwiſterten herbeizuſchaffen. Die Thätigkeit des Willens hiebei iſt jedoch ſo unmittelbar, daß ſie meiſtens nicht ins deutliche Bewußtſeyn fällt; und ſo ſchnell, daß wir uns bisweilen nicht ein Mal des Anlaſſes zu einer alſo hervorgerufenen Vorſtellung bewußt werden, wo es uns dann ſcheint, als ſei Etwas ohne allen Zuſammenhang mit einem Andern in unſer Bewußtſeyn gekommen: daß aber dies nicht geſchehen könne, iſt eben, wie oben geſagt, die Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, und hat in dem erwähnten Kapitel ſeine nähere Erörterung gefunden. Jedes unſrer Phantaſie ſich plötzlich darſtellende Bild, auch jedes Urtheil, das nicht auf ſeinen vorher gegenwärtig geweſenen Grund folgt, muß durch einen Willensakt hervorgerufen ſeyn, der ein Motiv hat, obwohl das Motiv, weil es geringfügig, und der Willensakt, weil ſeine Erfüllung ſo leicht iſt, daß ſie mit ihm zugleich da iſt, oft nicht wahrgenommen werden.

§. 45.

Gedächtniß.

Die Eigenthümlichkeit des erkennenden Subjekts, daß es in Vergegenwärtigung von Vorſtellungen dem Willen deſto leichter gehorcht, je öfter ſolche Vorſtellungen ihm ſchon gegenwärtig geweſen ſind, d. h. ſeine *Uebungsfähigkeit*, iſt das *Gedächtniß*. Der gewöhnlichen Darſtellung deſſelben, als eines Behältniſſes, in welchem wir einen Vorrath fertiger Vorſtellungen aufbewahrten, die wir folglich immer hätten, nur ohne uns derſelben immer bewußt zu ſeyn, — kann ich nicht beiſtimmen. Die willkührliche Wiederholung gegenwärtig geweſener Vorſtellungen wird durch Uebung ſo leicht, daß, ſobald ein Glied einer Reihe von Vorſtellungen uns gegenwärtig geworden iſt, wir alsbald die übrigen, ſelbſt oft ſcheinbar gegen unſern Willen, hinzurufen. Will man von dieſer Eigenthümlichkeit unſeres Vorſtellungsvermögens ein Bild (wie Plato eines giebt, indem er das Gedächtniß mit einer weichen Maſſe vergleicht, welche Eindrücke annimmt und bewahrt), ſo ſcheint mir das richtigſte das eines Tuchs, welches die Falten, in die es oft gelegt iſt, nachher gleichſam von ſelbſt wieder ſchlägt. Wie der Leib dem Willen durch Uebung gehorchen lernt, eben ſo das Vorſtellungsvermögen. Keineswegs iſt, wie die gewöhnliche Darſtellung es annimmt, eine Erinnerung immer die ſelbe Vorſtellung, die gleichſam aus ihrem Behältniß wieder hervorgeholt wird, ſondern jedesmal entſteht wirklich eine neue, nur mit beſondrer Leichtigkeit durch die Uebung: daher kommt es, daß Phantasmen, welche wir im Gedächtniß aufzubewahren glauben, eigentlich aber nur durch öftere Wiederholung üben, unvermerkt ſich ändern, was wir inne werden, wenn wir einen alten bekannten Gegenſtand nach langer Zeit wiederſehn und er dem Bilde, das wir von ihm mitbringen, nicht vollkommen entſpricht. Dies könnte nicht ſeyn, wenn wir ganz fertige Vorſtellungen aufbewahrten.

Hieraus erklärt ſich, warum die Umgebungen und Begebenheiten unſrer Kindheit ſich ſo tief dem Gedächtniß einprägen; weil wir nämlich als Kinder nur wenige und hauptſächlich anſchauliche Vorſtellungen haben und wir dieſe daher, um beſchäftigt zu ſeyn, unabläſſig wiederholen. Bei Menſchen, die zum Selbſtdenken wenig Fähigkeit haben, iſt dieſes ihr ganzes Leben hindurch (und zwar nicht nur mit anſchaulichen Vorſtellungen, ſondern auch mit Begriffen und Worten) der Fall, daher ſolche bisweilen, wenn nämlich nicht Stumpfheit und Geiſtesträgheit es verhindert, ein ſehr gutes Gedächtniß haben. Dagegen hat das Genie bisweilen kein vorzügliches Gedächtniß, wie Rouſſeau Dies von ſich ſelbſt angiebt: es wäre daraus zu erklären, daß dem Genie die große Menge neuer Gedanken und Kombinationen zu vielen Wiederholungen keine Zeit läßt; wiewohl daſſelbe ſich wohl nicht leicht mit einem ganz ſchlechten Gedächtniß findet, weil die größere Energie und Beweglichkeit der geſammten Denkkraft hier die anhaltende Uebung erſetzt. Man kann demnach ſagen: das Gedächtniß ſteht unter zwei einander antagoniſtiſchen Einflüſſen: dem der Energie des Vorſtellungsvermögens einerſeits und dem der Menge der dieſes beſchäftigenden Vorſtellungen andrerſeits. Je kleiner der erſte Faktor, deſto kleiner muß auch der andere ſeyn, um ein gutes Gedächtniß zu liefern; und je größer der zweite, deſto größer muß der andere ſeyn. Hieraus erklärt ſich auch, warum Menſchen, die unabläſſig Romane leſen, dadurch ihr Gedächtniß verlieren; weil nämlich auch bei ihnen, eben wie beim Genie, die Menge von Vorſtellungen, die hier aber nicht eigne Gedanken und Kombinationen, ſondern fremde, raſch vorüberziehende Zuſammenſtellungen ſind, zur Wiederholung und Uebung keine Zeit noch Geduld läßt: und was beim Genie die Uebung kompenſirt geht ihnen ab. Uebrigens unterliegt die ganze Sache noch der Korrektion, daß Jeder das meiſte Gedächtniß hat für Das, was ihn intereſſirt, das wenigſte für das Uebrige. Daher vergißt mancher große Geiſt die kleinen Angelegenheiten und Vorfälle des täglichen Lebens, imgleichen die ihm bekannt gewordenen unbedeutenden Menſchen, unglaublich ſchnell; während beſchränkte Köpfe das Alles trefflich behalten: nichtsdeſtoweniger wird Jener für die ihm wichtigen Dinge und für das an ſich ſelbſt Bedeutende ein gutes, wohl gar ein ſtupendes Gedächtniß haben.

Ueberhaupt aber iſt leicht einzuſehen, daß wir am beſten ſolche Reihen von Vorſtellungen behalten, welche unter ſich am Bande einer oder mehrerer der angegebenen Arten von Gründen und Folgen zuſammenhängen; ſchwerer aber die, welche nicht unter ſich, ſondern nur mit unſerm Willen nach dem Geſetze der Motivation verknüpft, d. h. willkührlich zuſammengeſtellt ſind. Bei jenen nämlich iſt in dem uns a priori bewußten Formalen die Hälfte der Mühe uns erlaſſen: Dieſes, wie überhaupt alle Kenntniß a priori, hat auch wohl Plato's Lehre, daß alles Lernen nur ein Erinnern ſei, veranlaßt.

Achtes Kapitel.

Allgemeine Bemerkungen und Reſultate.

---

§. 46.

Die ſyſtematiſche Ordnung.

Die Reihenfolge, in welcher ich die verſchiedenen Geſtaltungen unſeres Satzes aufgeſtellt habe, iſt nicht die ſyſtematiſche, ſondern bloß der Deutlichkeit wegen gewählt, um das Bekanntere und Das, welches das Uebrige am wenigſten vorausſetzt, voranzuſchicken; gemäß der Regel des Ariſtoteles: και μαϑησεως ουκ απο του πρωτου, και της του πραγματος αρχης ενιοτε αρκτεον, αλλ᾽ ὅϑεν ῥαστ᾽ αν μαϑοι. (et doctrina non a primo, ac rei principio aliquando inchoanda est, sed unde quis facilius discat. Metaph. IV, 1. Die ſyſtematiſche Ordnung, in der die Klaſſen der Gründe folgen müßten, iſt aber dieſe. Zuerſt müßte der Satz vom Seynsgrund angeführt werden und zwar von dieſem wieder zuerſt ſeine Anwendung auf die Zeit, als welche das einfache, nur das Weſentliche enthaltende Schema aller übrigen Geſtaltungen des Satzes vom zureichenden Grunde, ja, der Urtypus aller Endlichkeit iſt. Dann müßte, nach Aufſtellung des Seynsgrundes auch im Raum, das Geſetz der Kauſalität, dieſem das der Motivation folgen und der Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens zuletzt aufgeſtellt werden; da die andern auf unmittelbare Vorſtellungen, dieſer aber auf Vorſtellungen aus Vorſtellungen geht.

Die hier ausgeſprochene Wahrheit, daß die Zeit das einfache, nur das Weſentliche enthaltende Schema aller Geſtaltungen des Satzes vom Grunde iſt, erklärt uns die abſolut vollkommene Klarheit und Genauigkeit der Arithmetik, worin keine andere Wiſſenſchaft ihr gleichkommen kann. Alle Wiſſenſchaften nämlich beruhen auf dem Satze vom Grunde, indem ſie durchweg Verknüpfungen von Gründen und Folgen ſind. Die Zahlenreihe nun aber iſt die einfache und alleinige Reihe der Seynsgründe und Folgen in der Zeit: wegen dieſer vollkommenen Einfachheit, indem nichts ihr zur Seite liegen bleibt, noch irgendwo unbeſtimmte Beziehungen ſind, läßt ſie an Genauigkeit, Apodikticität und Deutlichkeit nichts zu wünſchen übrig. Hierin ſtehn alle andern Wiſſenſchaften ihr nach; ſogar die Geometrie: weil aus den drei Dimenſionen des Raums ſo viele Beziehungen hervorgehn, daß die Ueberſicht derſelben ſowohl der reinen, wie der empiriſchen Anſchauung zu ſchwer fällt; daher die komplicirteren Aufgaben der Geometrie nur durch Rechnung gelöſt werden, die Geometrie alſo eilt, ſich in Arithmetik aufzulöſen. Daß die übrigen Wiſſenſchaften mancherlei verdunkelnde Elemente enthalten, brauche ich nicht darzuthun.

§. 47.

Zeitverhältniß zwiſchen Grund und Folge.

Nach den Geſetzen der Kauſalität und der Motivation muß der Grund der Folge, der Zeit nach, vorhergehn. Dies iſt durchaus weſentlich, wie ich ausführlich dargethan habe im 2. Bande meines Hauptwerks, Kap. 4, S. 41, 42; worauf ich hier verweiſe, um mich nicht zu wiederholen. Danach wird man ſich nicht irre machen laſſen durch Beiſpiele, wie Kant (Krit. d. rein. Vern. erſte Aufl. S. 202, fünfte Aufl. S. 248) eines anführt, nämlich daß die Urſache der Stubenwärme, der Ofen, mit dieſer ſeiner Wirkung zugleich ſei, — ſobald man nur bedenkt, daß nicht ein Ding Urſach des andern, ſondern ein Zuſtand Urſach des andern iſt. Der Zuſtand des Ofens, daß er eine höhere Temperatur, als das ihn umgebende Medium hat, muß der Mittheilung des Ueberſchuſſes ſeiner Wärme an dieſes vorhergehn; und da nun jede erwärmte Luftſchicht einer hinzuſtrömenden kälteren Platz macht, erneuert ſich der erſte Zuſtand, die Urſach, und folglich auch der zweite, die Wirkung, ſo lange, als Ofen und Stube nicht dieſelbe Temperatur haben. Es iſt hier alſo nicht eine dauernde Urſach, Ofen, und eine dauernde Wirkung, Stubenwärme, die zugleich wären, ſondern eine Kette von Veränderungen, nämlich eine ſtete Erneuerung zweier Zuſtände, deren einer Wirkung des andern iſt. Wohl aber iſt aus dieſem Beiſpiel zu erſehn, welchen unklaren Begriff von der Kauſalität ſogar noch Kant hatte.

Hingegen der Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens bringt kein Zeitverhältniß mit ſich, ſondern allein ein Verhältniß für die Vernunft: alſo ſind vor und nach hier ohne Bedeutung.

Beim Satz vom Grunde des Seyns iſt, ſofern er in der Geometrie gilt, ebenfalls kein Zeitverhältniß, ſondern allein ein räumliches, von dem ſich ſagen ließe alles wäre zugleich, wenn nicht das Zugleich hier, ſowohl als das Nacheinander, ohne Bedeutung wäre. In der Arithmetik dagegen iſt der Seynsgrund nichts anderes, als eben das Zeitverhältniß ſelbſt.

§. 48.

Reciprokation der Gründe.

Der Satz vom zureichenden Grunde kann in jeder ſeiner Bedeutungen ein hypothetiſches Urtheil begründen, wie denn auch jedes hypothetiſche Urtheil zuletzt auf ihm beruht, und immer bleiben dabei die Geſetze der hypothetiſchen Schlüſſe gültig, nämlich: vom Daſeyn des Grundes auf das Daſeyn der Folge, und vom Nichtſeyn der Folge auf das Nichtſeyn des Grundes, iſt der Schluß richtig: aber vom Nichtſeyn des Grundes auf das Nichtſeyn der Folge, und vom Daſeyn der Folge auf das Daſeyn des Grundes iſt der Schluß unrichtig. Nun iſt es merkwürdig, daß dennoch in der Geometrie faſt überall auch vom Daſeyn der Folge auf das Daſeyn des Grundes und vom Nichtſeyn des Grundes auf das Nichtſeyn der Folge geſchloſſen werden kann. Dies kommt daher, daß, wie §. 37 gezeigt iſt, jede Linie die Lage der andern beſtimmt und es dabei einerlei iſt von welcher man anfangen, d. h. welche man als Grund und welche als Folge betrachten will. Man kann hievon ſich überzeugen, indem man ſämmtliche geometriſche Lehrſätze durchgeht. Nur da, wo nicht bloß von Figur, d. h. von Lage der Linien, ſondern von Flächeninhalt, abgeſehn von der Figur, die Rede iſt, kann man meiſtens nicht vom Daſeyn der Folge auf das Daſeyn des Grundes ſchließen, oder vielmehr die Sätze reciprociren und das Bedingte zur Bedingung machen. Ein Beiſpiel hievon giebt der Satz: Wenn Dreiecke gleiche Grundlinien und gleiche Höhen haben, ſind ſie an Flächeninhalt gleich. Er läßt ſich nicht alſo umkehren: Wenn Dreiecke gleichen Flächeninhalt haben, ſind auch ihre Grundlinien und Höhen gleich. Denn die Höhen können ſich auch umgekehrt wie die Grundlinien verhalten.

Daß das Geſetz der Kauſalität keine Reciprokation zulaſſe, indem die Wirkung nie die Urſach ihrer Urſache ſeyn könne, und daher der Begriff der Wechſelwirkung, ſeinem eigentlichen Sinne nach, nicht zuläſſig ſei, iſt ſchon oben §. 20 zur Sprache gekommen. — Eine Reciprokation nach dem Satz vom Grunde des Erkennens könnte nur bei Wechſelbegriffen Statt finden; indem nur die Sphären dieſer ſich gegenſeitig decken. Außerdem giebt ſie den circulus vitiosus.

§. 49.

Die Nothwendigkeit.

Der Satz vom zureichenden Grunde, in allen ſeinen Geſtalten, iſt das alleinige Princip und der alleinige Träger aller und jeder Nothwendigkeit. Denn Nothwendigkeit hat keinen andern wahren und deutlichen Sinn, als den der Unausbleiblichkeit der Folge, wenn der Grund geſetzt iſt. Demnach iſt jede Nothwendigkeit bedingt; abſolute, d. h. unbedingte, Nothwendigkeit alſo eine contradictio in adjecto. Denn Nothwendig-ſeyn kann nie etwas Anderes beſagen, als aus einem gegebenen Grunde folgen. Will man es hingegen definiren „was nicht nichtſeyn kann"; ſo giebt man eine bloße Worterklärung und flüchtet ſich, um die Sacherklärung zu vermeiden, hinter einen höchſt abſtrakten Begriff; von wo man jedoch ſogleich herauszutreiben iſt durch die Frage, wie es denn möglich, oder nur denkbar, ſei, daß irgend etwas nicht nichtſeyn könne; da ja doch alles Daſeyn bloß empiriſch gegeben iſt? Da ergiebt ſich denn, daß es nur inſofern möglich ſei, als irgend ein *Grund* geſetzt oder vorhanden iſt, aus dem es folgt. Nothwendigſeyn und Aus einem gegebenen Grunde folgen ſind mithin Wechſelbegriffe, welche als ſolche überall einer an die Stelle des andern geſetzt werden können.

Demnach giebt es, den vier Geſtalten des Satzes vom Grunde gemäß, eine vierfache Nothwendigkeit. 1) Die logiſche, nach dem Satz vom Erkenntnißgrunde, vermöge welcher, wenn man die Prämiſſen hat gelten laſſen, die Konkluſion unweigerlich zuzugeben iſt. 2) Die phyſiſche, nach dem Geſetz der Kauſalität, vermöge welcher, ſobald die Urſache eingetreten iſt, die Wirkung nicht ausbleiben kann. 3) Die mathematiſche, nach dem Satz vom Grunde des Seyns, vermöge welcher jedes von einem wahren geometriſchen Lehrſatze ausgeſagte Verhältniß ſo iſt, wie er es beſagt, und jede richtige Rechnung unwiderleglich bleibt. 4) Die moraliſche, vermöge welcher jeder Menſch, auch jedes Thier, nach eingetretenem Motiv, die Handlung vollziehn *muß*, welche ſeinem angeborenen und unveränderlichen Charakter allein gemäß iſt und demnach jetzt ſo unausbleiblich, wie jede andere Wirkung einer Urſache, erfolgt; wenn ſie gleich nicht ſo leicht, wie jede andere, vorherzuſagen iſt, wegen der Schwierigkeit der Ergründung und vollſtändigen Kenntniß des individuellen empiriſchen Charakters und der ihm beigegebenen Erkenntnißſphäre; als welche zu erforſchen ein ander Ding iſt, als die Eigenſchaften eines Mittelſalzes kennen zu lernen und danach ſeine Reaktion vorherzuſagen. Ich darf nicht müde werden, dies zu wiederholen, wegen der Ignoranten und Dummköpfe, welche die einhellige Belehrung ſo vieler großen Geiſter für nichts achtend, noch immer, zu Gunſten ihrer Rockenphiloſophie, das Gegentheil zu behaupten dreiſt genug ſind. Bin ich doch kein Philoſophieprofeſſor, der nöthig hätte, vor dem Unverſtande des andern Bücklinge zu machen.

§. 50.

Reihen der Gründe und Folgen.

Nach dem Geſetz der Kauſalität iſt die Bedingung immer wieder bedingt und zwar auf gleiche Art: daher entſteht a parte ante eine series in infinitum. Eben ſo iſt es mit dem Seynsgrund im Raum: jeder relative Raum iſt eine Figur, hat Gränzen, die ihn mit einem andern in Verbindung ſetzen und wieder die Figur dieſes andern bedingen, und ſo nach allen Dimenſionen, in infinitum. Betrachtet man aber eine einzelne Figur in ſich, ſo hat die Reihe der Seynsgründe ein Ende; weil man von einem gegebenen Verhältniß anhub: wie auch die Reihe der Urſachen ein Ende hat, wenn man bei irgend einer Urſach beliebig ſtehn bleibt. In der Zeit hat die Reihe der Seynsgründe ſowohl a parte ante, wie parte post eine unendliche Ausdehnung, indem jeder Augenblick durch einen früheren bedingt iſt und den folgenden nothwendig herbeiführt, die Zeit alſo weder Anfang noch Ende haben kann. Die Reihe der Erkenntnißgründe dagegen, d. h. eine Reihe von Urtheilen, deren jedes dem andern logiſche Wahrheit ertheilt, endigt immer irgendwo, nämlich entweder in einer empiriſchen, oder transſcendentalen, oder metalogiſchen Wahrheit. Iſt das erſtere, alſo eine empiriſche Wahrheit der Grund des oberſten Satzes, darauf man geführt worden, und man fährt fort zu fragen Warum; ſo iſt was man jetzt verlangt kein Erkenntnißgrund mehr, ſondern eine Urſach: d. h. die Reihe der Gründe des Erkennens geht über in die Reihe der Gründe des Werdens. Macht man nun aber es ein Mal umgekehrt, läßt nämlich die Reihe der Gründe des Werdens, damit ſie ein Ende finden könne, übergehn in die Reihe der Gründe des Erkennens; ſo iſt Dies nie durch die Natur der Sache herbeigeführt, ſondern durch ſpecielle Abſicht, alſo ein Kniff, und zwar iſt es das unter dem Namen des ontologiſchen Beweiſes bekannte Sophisma. Nämlich nachdem man, durch den kosmologiſchen Beweis, zu einer Urſache gelangt iſt, bei welcher man ſtehn zu bleiben Belieben trägt, um ſie zur *erſten* zu machen, das Geſetz der Kauſalität jedoch ſich nicht ſo zur Ruhe bringen läßt, ſondern fortfahren will, Warum zu fragen; ſo ſchafft man es heimlich bei Seite und ſchiebt ihm den ihm von Weitem ähnlich ſehenden Satz vom Erkenntnißgrunde unter, giebt alſo, ſtatt der hier verlangten Urſach, einen Erkenntnißgrund, der aus dem zu beweiſenden, ſeiner Realität nach alſo noch problematiſchen, Begriff ſelbſt geſchöpft wird und der nun, weil er doch ein Grund iſt, als Urſache figuriren muß. Natürlich hat man jenen Begriff ſchon zum voraus darauf eingerichtet, indem man die Realität, allenfalls, des Anſtandes halber, noch in ein Paar Hüllen gewickelt, hineinlegte und ſich alſo die nunmehrige, freudige Ueberraſchung, ſie darin zu finden, vorbereitete, — wie wir Dies ſchon oben, §. 7, näher beleuchtet haben. — Beruht hingegen eine Kette von Urtheilen zuletzt auf einem Satz von transſcendentaler, oder metalogiſcher Wahrheit, und man fährt fort zu fragen Warum; ſo giebt es darauf keine Antwort, weil die Frage keinen Sinn hat, nämlich nicht weiß, was für einen Grund ſie fordert. — Von den Motiven giebt es zwar Reihen, indem der Entſchluß zur Erreichung eines Zwecks, Motiv wird des Entſchluſſes zu einer ganzen Reihe von Mitteln: doch endigt dieſe Reihe immer a parte priori in einer Vorſtellung aus den zwei erſten Klaſſen, woſelbſt das Motiv liegt, welches urſprünglich vermochte, dieſen individuellen Willen in Bewegung zu ſetzen. Daß es nun Dieſes konnte, iſt ein Datum zur Erkenntniß des hier gegebenen empiriſchen Charakters: warum dieſer aber dadurch bewegt werde, kann nicht beantwortet werden, weil der intelligible Charakter außer der Zeit liegt und nie Objekt wird. Die Reihe der Motive als ſolcher findet alſo in einem ſolchen letzten Motiv ihr Ende und geht, jenachdem ihr letztes Glied ein reales Objekt, oder ein bloßer Begriff war, über in die Reihe der Urſachen, oder in die der Erkenntnißgründe.

§. 51.

Jede Wiſſenſchaft hat eine der Geſtaltungen des Satzes vom Grunde vor den andern zum Leitfaden.

Weil die Frage Warum immer einen zureichenden Grund will und die Verbindung der Erkenntniſſe nach dem Satz vom zureichenden Grunde die Wiſſenſchaft vom bloßen Aggregat von Erkenntniſſen unterſcheidet, iſt §. 4 geſagt worden, daß das Warum die Mutter der Wiſſenſchaften ſei. Auch findet ſich, daß in jeder derſelben Eine der Geſtaltungen unſres Satzes, vor den übrigen, der Leitfaden iſt; obgleich in derſelben auch die andern, nur mehr untergeordnet, Anwendung finden. So iſt in der reinen Mathematik der Seynsgrund Hauptleitfaden (obgleich die Darſtellung in den Beweiſen nur am Erkenntnißgrunde fortſchreitet); in der angewandten tritt zugleich das Geſetz der Kauſalität auf; und dieſes gewinnt ganz die Oberherrſchaft in der Phyſik, Chemie, Geologie u. a. m. Der Satz vom Grunde des Erkennens findet durchaus in allen Wiſſenſchaften ſtarke Anwendung, da in allen das Beſondre aus dem Allgemeinen erkannt wird. Hauptleitfaden und faſt allein herrſchend aber iſt er in der Botanik, Zoologie, Mineralogie und andern klaſſifizirenden Wiſſenſchaften. Das Geſetz der Motivation iſt, wenn man alle Motive und Maximen, welche ſie auch ſeien, als Gegebenes betrachtet, aus dem man das Handeln erklärt, Hauptleitfaden der Geſchichte, Politik, pragmatiſchen Pſychologie u. a. — wenn man aber die Motive und Maximen ſelbſt, ihrem Werth und Urſprung nach, zum Gegenſtand der Unterſuchung macht, Leitfaden der Ethik. Im 2. Bande meines Hauptwerks findet man, Kap. 12, S. 126, die oberſte Eintheilung der Wiſſenſchaften nach dieſem Princip ausgeführt.

§. 52.

Zwei Hauptreſultate.

Ich habe mich beſtrebt, in dieſer Abhandlung zu zeigen, daß der Satz vom zureichenden Grund ein gemeinſchaftlicher Ausdruck ſei für vier ganz verſchiedene Verhältniſſe, deren jedes auf einem beſonderen und (da der Satz vom zureichenden Grund ein ſynthetiſcher a priori iſt) a priori gegebenen Geſetze beruht, von welchen vier, nach dem Grundſatz der Specifikation gefundenen, Geſetzen, nach dem Grundſatz der Homogeneität angenommen werden muß, daß, ſo wie ſie in einem gemeinſchaftlichen Ausdruck zuſammentreffen, ſie auch aus einer und derſelben Urbeſchaffenheit unſers ganzen Erkenntnißvermögens, als ihrer gemeinſchaftlichen Wurzel, entſpringen, welche demnach anzuſehen wäre als der innerſte Keim aller Dependenz, Relativität, Inſtabilität und Endlichkeit der Objekte unſeres in Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunft, Subjekt und Objekt befangenen Bewußtſeyns, oder derjenigen Welt, welche der hohe Plato wiederholentlich als das αει γιγνομενον μεν και απολλυμενον, οντως δε ουδεποτε ον, deren Erkenntniß nur eine δοξα μετ᾽ αισθησεως αλογου wäre, herabſetzt, und welche das Chriſtenthum, mit richtigem Sinn, nach derjenigen Geſtaltung unſeres Satzes, welche ich §. 46 als ſein einfachſtes Schema und den Urtypus aller Endlichkeit bezeichnet habe, die *Zeitlichkeit* nennt.

Iſt mir die Ableitung dieſes Reſultats durch gegenwärtige Abhandlung gelungen; ſo wäre, dächte ich, an jeden Philoſophen, der, bei ſeinen Spekulationen, auf den Satz vom zureichenden Grunde einen Schluß baut, oder überhaupt nur von einem Grunde ſpricht, die Forderung zu machen, daß er beſtimme welche Art von Grund er meine. Man könnte glauben, daß, ſo oft von einem Grunde die Rede iſt, Jenes ſich von ſelbſt ergebe und keine Verwechſelung möglich ſei. Allein es finden ſich nur gar zu viele Beiſpiele, theils daß die Ausdrücke Grund und Urſach verwechſelt und ohne Unterſcheidung gebraucht werden, theils daß im *Allgemeinen* von einem Grund und Begründeten, Princip und Principiat, Bedingung und Bedingten geredet wird, ohne nähere Beſtimmung; vielleicht eben weil man ſich im Stillen eines unberechtigten Gebrauchs dieſer Begriffe bewußt iſt. So ſpricht ſelbſt Kant von dem Ding an ſich als dem *Grunde* der Erſcheinung. So ſpricht er (Krit. d. r. V. 5. Aufl. S. 590) von einem *Grunde* der *Möglichkeit* aller Erſcheinung; von einem *intelligiblen Grund* der Erſcheinungen; von einer *intelligiblen Urſach*, einem *unbekannten Grund* der Möglichkeit der ſinnlichen Reihe überhaupt (592); von einem den Erſcheinungen *zum Grunde* liegenden *transſcendentalen Objekt* und dem *Grunde* warum unſre Sinnlichkeit dieſe vielmehr als alle andern oberſten Bedingungen habe (S. 641); und ſo an mehreren Stellen. Welches alles mir ſchlecht zu paſſen ſcheint zu jenen gewichtigen, tiefſinnigen, ja unſterblichen Worten: (S. 591) „daß die Zufälligkeit [1] der Dinge *ſelbſt nur Phänomen* ſei und auf keinen andern Regreſſus führen könne, als den empiriſchen, der die Phänomene beſtimmt.“

Daß, ſeit Kant, die Begriffe Grund und Folge, Princip und Principiat u. ſ. w. noch viel unbeſtimmter und ganz und gar transſcendent gebraucht ſind, weiß Jeder dem die neueren philoſophiſchen Schriften bekannt ſind.

---

[1] Die empiriſche Zufälligkeit iſt gemeint, welche bei Kant ſo viel bedeutet, wie Abhängigkeit von andern Dingen; worüber ich auf meine Rüge, S. 521 meiner „Kritik der Kantiſchen Philoſophie“ verweiſe.

Gegen dieſen unbeſtimmten Gebrauch des Wortes Grund und mit ihm des Satzes vom zureichenden Grunde überhaupt iſt Folgendes meine Einwendung und zugleich das zweite, mit dem erſten genau verbundene Reſultat, welches dieſe Abhandlung über ihren eigentlichen Gegenſtand giebt. Obgleich die vier Geſetze unſeres Erkenntnißvermögens, deren gemeinſchaftlicher Ausdruck der Satz vom zureichenden Grunde iſt, durch ihren gemeinſamen Charakter, und dadurch, daß alle Objekte des Subjekts unter ſie vertheilt ſind, ſich ankündigen als durch Eine und dieſelbe Urbeſchaffenheit und innere Eigenthümlichkeit des als Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunft erſcheinenden Erkenntnißvermögens geſetzt, ſo daß ſogar, wenn man ſich einbildete, es könnte eine neue, fünfte Klaſſe von Objekten entſtehn, dann ebenfalls vorauszuſetzen wäre, daß in ihr auch der Satz vom zureichenden Grund in einer neuen Geſtalt auftreten würde; ſo dürfen wir dennoch nicht von einem Grunde ſchlechthin ſprechen, und es giebt ſo wenig einen Grund überhaupt, wie einen Triangel überhaupt, anders, als in einem abſtrakten, durch diskurſives Denken gewonnenen Begriff, der als Vorſtellung aus Vorſtellungen, nichts weiter iſt, als ein Mittel Vieles durch Eines zu denken. Wie jeder Triangel ſpitz-, recht- oder ſtumpf-winklicht, gleichſeitig, gleichſchenklicht oder ungleichſeitig ſeyn muß; ſo muß auch (da wir nur vier und zwar beſtimmt geſonderte Klaſſen von Objekten haben) jeder Grund zu einer der angegebenen vier möglichen Arten der Gründe gehören und demnach innerhalb einer der vier angegebenen möglichen Klaſſen von Objekten unſers Vorſtellungsvermögens, — die folglich, mit ſammt dieſem Vermögen, d. h. der ganzen Welt, ſein Gebrauch ſchon als gegeben vorausſetzt und ſich diesſeit hält, — gelten, nicht aber außerhalb derſelben, oder gar außerhalb aller Objekte. Sollte dennoch Jemand hierüber anders denken, und meinen, Grund überhaupt ſei etwas Anderes, als der aus den vier Arten der Gründe abgezogene, ihr Gemeinſchaftliches ausdrückende Begriff; ſo könnten wir den Streit der Realiſten und Nominaliſten erneuen, wobei ich in gegenwärtigem Fall auf der Seite der letztern ſtehn müßte.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Fig. 1.

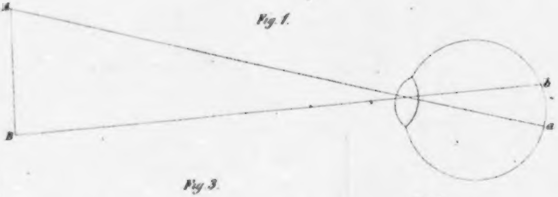


Fig. 2.

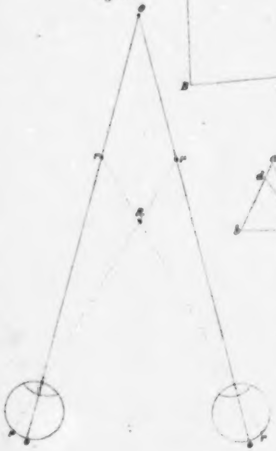


Fig. 3.

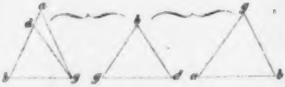

a
d
b
g
b
g
d
g
a
b

Fig. 4.

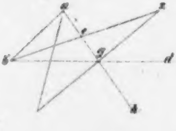


Fig. 5.

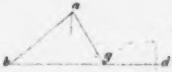
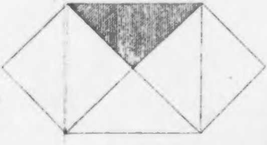


Fig. 6.



Philos 1684
P 341

Parerga und Paralipomena:

kleine philoſophiſche Schriften,

von

Arthur Schopenhauer.

Vitam impendere vero.

Erſter Band.

Berlin,
Druck und Verlag von A. W. Hayn.
1851.

AD
BIBL. UNIV.
MONAC.

Universitäts
München
Bibliothek

Vorwort.

Dieſe, meinen wichtigeren, ſyſtematiſchen Werken nachgeſandten Nebenarbeiten beſtehn theils aus einigen Abhandlungen über beſondere, ſehr verſchiedenartige Themata, theils aus vereinzelten Gedanken über noch mannigfaltigere Gegenſtände, — Alles hier zuſammengebracht, weil es, meiſtens ſeines Stoffes halber, in jenen ſyſtematiſchen Werken keine Stelle finden konnte, Einiges jedoch nur weil es zu ſpät gekommen, um die ihm gebürende daſelbſt einzunehmen.

Hiebei nun habe ich zwar zunächſt Leſer im Auge gehabt, denen meine zuſammenhängenden und inhaltsſchwereren Werke bekannt ſind; ſogar werden ſolche vielleicht noch manche ihnen erwünſchte Aufklärung hier finden: im Ganzen aber wird der Inhalt dieſer Bände, mit Ausnahme weniger Stellen, auch Denen verſtändlich und genießbar ſeyn, welche eine ſolche Bekanntſchaft nicht mitbringen. Jedoch wird der mit meiner Philoſophie Vertraute immer noch etwas voraushaben; weil dieſe auf Alles, was ich denke und ſchreibe, ſtets ihr Licht, und ſollte es auch nur aus der Ferne ſeyn, zurückwirft; wie denn auch andrerſeits ſie ſelbſt von Allem, was aus meinem Kopfe hervorgeht, immer noch einige Beleuchtung empfängt.

Frankfurt a. M., im December 1850.

Inhalt.

Seite
Skizze einer Geſchichte der Lehre vom Idealen und Realen 1
Fragmente zur Geſchichte der Philoſophie 29
Ueber die Univerſitäts-Philoſophie 129
Transſcendente Spekulation über die anſcheinende Abſichtlichkeit im Schickſale des Einzelnen 189
Verſuch über das Geiſterſehn und was damit zuſammenhängt 213
Aphorismen zur Lebensweisheit 297

Skitze einer Geſchichte

der

Lehre vom Idealen und Realen.

Multi pertransibunt, et augebitur scientia.
Dan. 12, 4.

Skizze einer Geſchichte
der
Lehre vom Idealen und Realen.

Carteſius gilt deshalb mit Recht für den Vater der neuern Philoſophie, weil er zuerſt ſich das Problem zum Bewußtſeyn gebracht hat, um welches ſeitdem alles Philoſophiren ſich hauptſächlich dreht: das Problem vom Idealen und Realen, d. h. die Frage, was in unſerer Erkenntniß objektiv und was darin ſubjektiv ſei, alſo was darin etwanigen, von uns verſchiedenen Dingen, und was uns ſelber zuzuſchreiben ſei. — In unſerm Kopfe nämlich entſtehen, nicht auf innern, — etwan von der Willkür, oder dem Gedankenzuſammenhange ausgehenden, — folglich auf äußern Anlaß, Bilder. Dieſe Bilder allein ſind das uns unmittelbar Bekannte, das Gegebene. Welches Verhältniß mögen ſie haben zu Dingen, die völlig geſondert und unabhängig von uns exiſtirten und irgendwie Urſache dieſer Bilder würden? Haben wir Gewißheit, daß überhaupt ſolche Dinge nur daſind? und geben, in dieſem Fall, die Bilder uns auch über deren Beſchaffenheit Aufſchluß? — Dies iſt das Problem, und in Folge deſſelben iſt, ſeit 200 Jahren, das Hauptbeſtreben der Philoſophen, das Ideale, d. h. Das, was unſerer Erkenntniß allein und als ſolcher angehört, von dem Realen, d. h. dem unabhängig von ihr Vorhandenen, rein zu ſondern, durch einen in der rechten Linie wohlgeführten Schnitt, und ſo das Verhältniß Beider zu einander feſtzuſtellen.

Wirklich ſcheinen weder die Philoſophen des Alterthums, noch auch die Scholaſtiker, zu einem deutlichen Bewußtſeyn dieſes philoſophiſchen Urproblems gekommen zu ſeyn; wiewohl ſich eine Spur davon, als Idealismus, ja auch als Lehre von der Idealität der Zeit, im Plotinos findet, und zwar Enneas III, lib. 7. c. 10, woſelbſt er lehrt, die Seele habe die Welt gemacht, indem ſie aus der Ewigkeit in die Zeit getreten ſei. Da heißt es z. B. *ου γαρ τις αυτου τουτου του παντος τοπος, η ψυχη.* (neque datur alius hujus universi locus, quam anima.) wie auch: *δει δε ουκ εξωθεν της ψυχης λαμβανειν τον χρονον, ὡσπερ ουδε τον αιωνα εκει εξω του οντος.* (oportet autem nequaquam extra animam tempus accipere, quemadmodum neque aeternitatem ibi extra id, quod ens appellatur.); womit eigentlich ſchon Kants Idealität der Zeit ausgeſprochen iſt. Und im folgenden Kapitel: *οὑτος ὁ βιος τον χρονον γεννᾳ· διο και ειρηται ἁμα τῳδε τῳ παντι γεγονεναι, ὁτι ψυχη αυτον μετα τουδε του παντος εγεννησεν* (haec vita nostra tempus gignit: quamobrem dictum est, tempus simul cum hoc universo factum esse; quia anima tempus una cum hoc universo progenuit). Dennoch bleibt das deutlich erkannte und deutlich ausgeſprochene Problem das charakteriſtiſche Thema der neuern Philoſophie, nachdem die hierzu nöthige Beſonnenheit im Carteſius zuerſt erwacht war, als welcher ergriffen wurde von der Wahrheit, daß wir zunächſt auf unſer eigenes Bewußtſeyn beſchränkt ſind und die Welt uns allein als Vorſtellung gegeben iſt: durch ſein bekanntes dubito, cogito, ergo sum wollte er das allein Gewiſſe des ſubjektiven Bewußtſeyns, im Gegenſatz des Problematiſchen alles Uebrigen, hervorheben. Er alſo deckte die Kluft auf, welche zwiſchen dem Subjektiven, oder Idealen, und dem Objektiven, oder Realen, liegt. Dieſe Einſicht kleidete er ein in den Zweifel an der Exiſtenz der Außenwelt: allein durch ſeinen dürftigen Ausweg aus dieſem, — daß nämlich der liebe Gott uns doch wohl nicht betrügen werde, — zeigte er, wie tief und ſchwer zu löſen das Problem ſei. Inzwiſchen war durch ihn dieſer Skrupel in die Philoſophie gekommen und mußte fortfahren beunruhigend zu wirken, bis zu ſeiner gründlichen Erledigung. Das Bewußtſeyn, daß ohne gründliche Kenntniß und Aufklärung des dargelegten Unterſchiedes kein ſicheres und genügendes Syſtem möglich ſei, war von Dem an vorhanden, und die Frage konnte nicht mehr abgewieſen werden.

Sie zu erledigen, erdachte zunächſt Malebranche das Syſtem der gelegentlichen Urſachen. Er faßte das Problem ſelbſt, in ſeinem ganzen Umfange, deutlicher, ernſtlicher, tiefer auf, als Carteſius. (Recherches de la vérité, livre III, seconde partie.) Dieſer hatte die Realität der Auſſenwelt auf den Kredit Gottes angenommen; wobei es ſich freilich wunderlich ausnimmt, daß, während die andern theiſtiſchen Philoſophen aus der Exiſtenz der Welt die Exiſtenz Gottes zu erweiſen bemüht ſind, Carteſius umgekehrt erſt aus der Exiſtenz und Wahrhaftigkeit Gottes die Exiſtenz der Welt beweiſt: es iſt der umgekehrte kosmologiſche Beweis. Auch hierin einen Schritt weiter gehend, lehrt Malebranche, daß wir alle Dinge unmittelbar in Gott ſelbſt ſehn. Dies heißt freilich ein Unbekanntes durch ein noch Unbekannteres erklären. Ueberdies ſehen wir, nach ihm, nicht nur alle Dinge in Gott; ſondern dieſer iſt auch das allein Wirkende in denſelben, ſo daß die phyſiſchen Urſachen es bloß ſcheinbar, bloſſe causes occasionelles ſind. (Rech. d. l. vér. liv. VI. seconde partie, ch. 3). So haben wir denn ſchon hier im Weſentlichen den Pantheismus des Spinoza, der mehr von Malebranche als von Carteſius gelernt zu haben ſcheint.

Ueberhaupt könnte man ſich wundern, daß nicht ſchon im 17. Jahrhundert der Pantheismus einen vollſtändigen Sieg über den Theismus davon getragen hat; da die originellſten, ſchönſten und gründlichſten Europäiſchen Darſtellungen deſſelben (denn gegen die Upaniſchaden der Veden gehalten iſt freilich das Alles nichts) ſämmtlich in jenem Zeitraum ans Licht traten: nämlich durch Bruno, Malebranche, Spinoza und Skotus Erigena, welcher Letztere, nachdem er viele Jahrhunderte hindurch vergeſſen und verloren geweſen war, zu Oxford wiedergefunden wurde und 1681, alſo 4 Jahre nach Spinoza's Tode, zum erſten Male gedruckt, an's Licht trat. Dies ſcheint zu beweiſen, daß die Einſicht Einzelner ſich nicht geltend machen kann, ſo lange der Geiſt der Zeit nicht reif iſt, ſie aufzunehmen; wie denn gegentheils in unſern Tagen der Pantheismus, obzwar nur in der eklektiſchen und konfuſen Schellingiſchen Auffriſchung dargelegt, zur herrſchenden Denkungsart der Gelehrten und ſelbſt der Gebildeten geworden iſt; weil nämlich Kant mit der Beſiegung des theiſtiſchen Dogmatismus vorangegangen war und ihm Platz gemacht hatte, wodurch der Geiſt der Zeit auf ihn vorbereitet war, wie ein gepflügtes Feld auf die Saat. Im 17. Jahrhundert hingegen verließ die Philoſophie wieder jenen

Weg und gelangte danach einerſeits zu Locke, dem Bako und Hobbes vorgearbeitet hatten, und anderſeits, durch Leibnitz, zu Chriſtian Wolf: dieſe Beiden herrſchten ſodann, im 18. Jahrhundert, vorzüglich in Deutſchland, wenn gleich zuletzt nur noch ſofern ſie in den ſynkretiſtiſchen Eklekticismus aufgenommen worden waren.

Des Malebranche tiefſinnige Gedanken aber ſcheinen den nächſten Anlaß gegeben zu haben zu Leibnitzens Syſtem der harmonia praestabilita, deſſen zu ſeiner Zeit ausgebreiteter Ruhm und hohes Anſehn einen Beleg dazu giebt, daß das Abſurde am leichteſten in der Welt Glück macht. Obgleich ich mich nicht rühmen kann, von Leibnitzens Monaden, die zugleich mathematiſche Punkte, körperliche Atome und Seelen ſind, eine deutliche Vorſtellung zu haben; ſo ſcheint mir doch ſoviel außer Zweifel, daß eine ſolche Annahme, wenn ein Mal feſtgeſtellt, dazu dienen könnte, alle ferneren Hypotheſen zur Erklärung des Zuſammenhangs zwiſchen Idealem und Realem ſich zu erſparen und die Frage dadurch abzufertigen, daß Beide ſchon in den Monaden völlig identifizirt ſeien, (weshalb auch in unſern Tagen Schelling, als Urheber des Identitätsſyſtems, ſich wieder daran geletzt hat). Dennoch hat es dem berühmten philoſophirenden Mathematikus, Polyhiſtor und Politikus nicht gefallen, ſie dazu zu benutzen; ſondern er hat, zum letzteren Zweck, eigens die präſtabilirte Harmonie erſonnen. Dieſe nun liefert uns zwei gänzlich verſchiedene Welten, jede unfähig, auf die andere irgend zu wirken (principia philos. §. 84. und examen du sentiment du P. Malebranche, p. 500 sq. der Oeuvres de Leibnitz, publ. p. Raspe), jede die völlig überflüſſige Doublette der andern, welche nun aber doch ein Mal beide daſeyn, genau einander parallel laufen und auf ein Haar mit einander Takt halten ſollen; daher der Urheber beider, gleich Anfangs, die genaueſte Harmonie zwiſchen ihnen ſtabilirt hat, in welcher ſie nun ſchönſtens neben einander fortlaufen. Hierbei hat Leibnitz die bloſſe Thatſache, welche das Problem ausmacht, daß nämlich die Welt uns unmittelbar bloß als unſere Vorſtellung gegeben iſt, ſchon verlaſſen, um ihr das Dogma von einer Körperwelt und einer Geiſterwelt, zwiſchen denen keine Brücke möglich ſei, zu ſubſtituiren; indem er die Frage nach dem Verhältniß der Vorſtellungen zu den Dingen an ſich ſelbſt zuſammenflicht mit der nach der Möglichkeit der Bewegungen des Leibes durch den Willen, und nun beide zuſammen auflöſt, durch ſeine harmonia praestabilita (Brucker hist. ph. Tom IV. P. II, p. 425). Die monſtroſe Abſurdität ſeiner Annahme wurde ſchon durch einige ſeiner Zeitgenoſſen, beſonders Bayle, mittelſt Darlegung der daraus fließenden Konſequenzen, ins hellſte Licht geſtellt. (Siehe, in Leibnitzens kleinen Schriften, überſetzt von Huth anno 1740, die Anmerkung zu S. 79, in welcher Leibnitz ſelbſt die empörenden Folgen ſeiner Behauptung darzulegen ſich genöthigt ſieht.) Jedoch beweiſt gerade die Abſurdität der Annahme, zu der ein denkender Kopf, durch das vorliegende Problem, getrieben wurde, die Größe, die Schwierigkeit, die Perplexität deſſelben und wie wenig man es durch bloſſes Wegläugnen, wie in unſern Tagen gewagt worden iſt, beſeitigen und ſo den Knoten zerhauen kann. —

Spinoza geht wieder unmittelbar vom Carteſius aus: daher behielt er Anfangs, als Carteſianer auftretend, ſogar den Dualismus ſeines Lehrers bei, ſetzte demnach eine substantia cogitans und eine substantia extensa, jene als Subjekt, dieſe als Objekt der Erkenntniß. Später hingegen, als er auf eigenen Füßen ſtand, fand er, daß beide eine und dieſelbe Subſtanz wären, von verſchiedenen Seiten angeſehn, alſo Ein Mal als substantia extensa, das andere als substantia cogitans aufgefaßt. Dies heißt nun eigentlich, daß die Unterſcheidung von Denkendem und Ausgedehntem, oder Geiſt und Körper, eine ungegründete, alſo unſtatthafte ſei; daher nun nicht weiter von ihr hätte geredet werden ſollen. Allein er behält ſie inſofern immer noch bei, als er unermüdlich wiederholt, daß Beide Eins ſeien. Hieran knüpft er nun noch, durch ein bloſſes Sic etiam, daß modus extensionis et idea illius modi una eademque est res (Eth. P. II. prop. 7 schol.); womit gemeint iſt, daß unſere Vorſtellung von Körpern und dieſe Körper ſelbſt Eins und Daſſelbe ſeien. Hierzu iſt jedoch das Sic etiam ein ungenügender Uebergang: denn daraus, daß der Unterſchied zwiſchen Geiſt und Körper oder zwiſchen dem Vorſtellenden und dem Ausgedehnten, ungegründet iſt, folgt keineswegs, daß der Unterſchied zwiſchen unſerer Vorſtellung und einem außerhalb derſelben vorhandenen Objektiven und

Realen, dieſes von Carteſius aufgeworfene Ur-Problem, auch ungegründet ſei. Das Vorſtellende und das Vorgeſtellte mögen immerhin gleichartig ſeyn; ſo bleibt dennoch die Frage, ob aus Vorſtellungen in meinem Kopf auf das Daſeyn von mir verſchiedener, an ſich ſelbſt, d. h. unabhängig davon, exiſtirender Weſen ſicher zu ſchließen ſei. Die Schwierigkeit iſt nicht die, wozu vorzüglich Leibnitz ſie verdrehen möchte, daß zwiſchen den angenommenen Seelen und der Körperwelt, als zweien ganz heterogenen Arten von Subſtanzen, gar keine Einwirkung und Gemeinſchaft Statt haben könne, weshalb er den phyſiſchen Einfluß leugnete: denn dieſe Schwierigkeit iſt bloß eine Folge der rationalen Pſychologie, braucht alſo nur, wie von Spinoza geſchieht, als eine Fiktion bei Seite geſchoben zu werden: und überdies iſt gegen die Behaupter derſelben, als argumentum ad hominem, ihr Dogma geltend zu machen, daß ja Gott, der doch ein Geiſt ſei, die Körper-Welt geſchaffen habe und fortwährend regiere, alſo ein Geiſt unmittelbar auf Körper wirken könne. Vielmehr iſt und bleibt die Schwierigkeit bloß die Carteſianiſche, daß die Welt, welche allein uns unmittelbar gegeben iſt, ſchlechterdings nur eine ideale, d. h. aus bloſſen Vorſtellungen in unſerm Kopf beſtehende iſt; während wir, über dieſe hinaus, von einer realen, d. h. von unſerm Vorſtellen unabhängig daſeienden Welt zu urtheilen unternehmen. Dieſes Problem alſo hat Spinoza, dadurch daß er den Unterſchied zwiſchen substantia cogitans und substantia extensa aufhebt, noch nicht gelöſt, ſondern allenfalls den phyſiſchen Einfluß jetzt wieder zuläſſig gemacht. Dieſer aber taugt doch nicht, die Schwierigkeit zu löſen: denn das Geſetz der Kauſalität iſt erwieſenermaaſſen ſubjektiven Urſprungs; aber auch wenn es umgekehrt aus der äußern Erfahrung ſtammte, dann würde es eben mit zu jener in Frage geſtellten, uns bloß ideell gegebenen Welt gehören; ſo daß es keinen Falls eine Brücke zwiſchen dem abſolut Objektiven und dem Subjektiven abgeben kann, vielmehr bloß das Band iſt, welches die Erſcheinungen unter einander verknüpft. (Siehe Welt als W. und V. Bd. 2. S. 12.)

Um jedoch die oben angeführte Identität der Ausdehnung und der Vorſtellung von ihr näher zu erklären, ſtellt Spinoza etwas auf, welches die Anſicht des Malebranche und die des

Leibnitz zugleich in ſich faßt. Ganz gemäß nämlich dem Malebranche, ſehen wir alle Dinge in Gott: rerum singularium ideae non ipsa ideata, sive res perceptas, pro causa agnoscunt, sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans. Eth. P. II, pr. 5; und dieſer Gott iſt auch zugleich das Reale und Wirkende in ihnen, eben wie bei Malebranche. Da jedoch Spinoza mit dem Namen Deus die Welt bezeichnet; ſo iſt dadurch am Ende nichts erklärt. Zugleich nun aber iſt bei ihm, wie bei Leibnitz, ein genauer Parallelismus zwiſchen der ausgedehnten und der vorgeſtellten Welt: ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum. P. II. pr. 7. und viele ähnliche Stellen. Dies iſt die harmonia praestabilita des Leibnitz; nur daß hier nicht, wie bei dieſem, die vorgeſtellte und die objektiv ſeiende Welt völlig getrennt bleiben, bloß vermöge einer zum voraus und von außen regulirten harmonia einander entſprechend; ſondern wirklich Eines und Daſſelbe ſind. Wir haben hier alſo zuvörderſt einen gänzlichen Realismus, ſofern das Daſeyn der Dinge ihrer Vorſtellung in uns ganz genau entſpricht, indem ja Beide Eins ſind; demnach erkennen wir die Dinge an ſich: ſie ſind an ſich ſelbſt extensa, wie ſie auch, ſofern ſie als cogitata auftreten, d. h. in unſrer Vorſtellung von ihnen, ſich als extensa darſtellen. (Beiläufig bemerkt, iſt hier der Urſprung der Schellingiſchen Identität des Realen und Idealen). Begründet wird nun alles Dieſes eigentlich nur durch bloſſe Behauptung. Die Darſtellung iſt ſchon durch die Zweideutigkeit des in einem ganz uneigentlichen Sinne gebrauchten Wortes Deus, und auch noch auſſerdem, undeutlich; daher er ſich in Dunkelheit verliert und es am Ende heißt: nec impraesentiarum haec clarius possum explicare. Undeutlichkeit der Darſtellung entſpringt aber immer aus Undeutlichkeit des eigenen Verſtehens und Durchdenkens der Philoſopheme. Was in der Muſik der „reine Satz", das iſt in der Philoſophie die vollkommene Deutlichkeit, ſofern ſie die conditio sine qua non iſt, ohne deren Erfüllung Alles ſeinen Werth verliert und wir ſagen müſſen: quodcunque ostendis mihi sic incredulus odi. Muß man doch ſogar in Angelegenheiten des gewöhnlichen, praktiſchen Lebens ſorgfältig, durch Deutlichkeit, möglichen Mißverſtändniſſen vorbeugen; wie denn ſollte man im ſchwierigſten, abſtruſeſten, kaum erreichbaren Gegenſtande des Denkens, den Aufgaben der Philoſophie, ſich unbeſtimmt, ja räthſelhaft ausdrücken dürfen? Die gerügte Dunkelheit in der Lehre des Spinoza entſpringt daraus, daß er nicht, unbefangen, von der Natur der Dinge, wie ſie vorliegt, ausging, ſondern vom Carteſianismus, und demnach von allerlei überkommenen Begriffen, wie Deus, substantia, perfectio etc., die er nun, durch Umwege, mit ſeiner Wahrheit in Einklang zu ſetzen bemüht war. Hinſichtlich des Verhältniſſes der Lehre Spinoza's zu der des Carteſius erinnere ich hier an Das, was ich in der „Welt als W. und V.," Bd. 2. S. 639, darüber geſagt habe. Aber durch jenes Ausgehn von den Begriffen der Carteſianiſchen Philoſophie iſt nicht nur viel Dunkelheit und Anlaß zum Mißverſtehn in die Darſtellung des Spinoza gekommen; ſondern er iſt dadurch auch in viele ſchreiende Paradoxien, offenbare Falſchheiten, ja Abſurditäten und Widerſprüche gerathen, wodurch das viele Wahre und Vortreffliche ſeiner Lehre eine höchſt unangenehme Beimiſchung von ſchlechterdings Unverdaulichem erhalten hat und der Leſer zwiſchen Bewunderung und Verdruß hin und her geworfen wird. In der hier zu betrachtenden Rückſicht aber iſt der Grundfehler des Spinoza, daß er die Durchſchnittslinie zwiſchen dem Idealen und Realen, oder der ſubjektiven und objektiven Welt, vom unrechten Punkte aus gezogen hat. Die *Ausdehnung* nämlich iſt keineswegs der Gegenſatz der *Vorſtellung*, ſondern liegt ganz innerhalb dieſer. Als ausgedehnt ſtellen wir die Dinge vor, und ſofern ſie ausgedehnt ſind, ſind ſie unſere Vorſtellung: ob aber, unabhängig von unſerm Vorſtellen, irgend etwas ausgedehnt, ja überhaupt irgend etwas vorhanden ſei, iſt die Frage und das urſprüngliche Problem. Dieſes wurde ſpäter, durch *Kant*, ſoweit unleugbar richtig, gelöſt, daß die Ausdehnung, oder Räumlichkeit, einzig und allein in der Vorſtellung liege, alſo dieſer anhänge, indem der ganze Raum die bloſſe Form derſelben ſei; wonach denn unabhängig von unſerm Vorſtellen kein Ausgedehntes vorhanden ſeyn kann, und auch ganz gewiß nicht iſt. Die Durchſchnittslinie des Spinoza iſt demnach ganz in die ideale Seite gefallen und er iſt bei der *vorgeſtellten* Welt ſtehn geblieben: dieſe alſo, bezeichnet durch ihre Form der Ausdehnung, hält er für das Reale, mithin für unabhängig vom Vorgeſtelltwerden, d. h. an ſich, vorhanden. Da hat er dann freilich Recht zu ſagen, daß Das, was ausgedehnt iſt, und Das, was vorgeſtellt wird, — d. h. unſere Vorſtellung von Körpern und dieſe Körper ſelbſt, — Eines und Daſſelbe ſei (P. II. pr. 7. schol.). Denn allerdings ſind die Dinge nur als Vorgeſtellte ausgedehnt und als Ausgedehnte vorſtellbar: die Welt als Vorſtellung und die Welt im Raume iſt una eademque res: dies können wir ganz und gar zugeben. Wäre nun die Ausdehnung eine Eigenſchaft der Dinge an ſich; ſo wäre unſere Anſchauung eine Erkenntniß der Dinge an ſich: er nimmt es auch ſo an, und hierin beſteht ſein Realismus. Weil er aber dieſen nicht begründet, nicht nachweiſt, daß unſerer Anſchauung einer räumlichen Welt eine von dieſer Anſchauung unabhängige räumliche Welt entſpricht; ſo bleibt das Grundproblem ungelöſt. Dies aber kommt eben daher, daß die Durchſchnittslinie zwiſchen dem Realen und Idealen, dem Objektiven und Subjektiven, dem Ding an ſich und der Erſcheinung, nicht richtig getroffen iſt: vielmehr führt er, wie geſagt, den Schnitt mitten durch die ideale, ſubjektive, erſcheinende Seite der Welt, alſo durch die Welt als Vorſtellung, zerlegt dieſe in das Ausgedehnte oder Räumliche, und unſere Vorſtellung von demſelben, und iſt dann ſehr bemüht zu zeigen, daß Beide nur Eines ſind; wie ſie es auch in der That ſind. Eben weil Spinoza ganz auf der idealen Seite der Welt bleibt, da er in dem zu ihr gehörigen Ausgedehnten ſchon das Reale zu finden vermeinte, und wie ihm demzufolge die anſchauliche Welt das einzige Reale auſſer uns und das Erkennende (cogitans) das einzige Reale in uns iſt; — ſo verlegt er auch andrerſeits das alleinige wahrhaft Reale, den Willen, ins Ideale, indem er ihn einen bloſſen modus cogitandi ſeyn läßt, ja, ihn mit dem Urtheil identifizirt. Man ſehe Eth. II. die Beweiſe der prop. 48 et 49, wo es heißt: per voluntatem intelligo affirmandi et negandi facultatem. — und wieder: concipiamus singularem aliquam volitionem, nempe modum cogitandi, quo mens affirmat, tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis. — Ueberhaupt hat Spinoza den großen Fehler, daß er abſichtlich die Worte mißbraucht zur Bezeichnung von Begriffen, welche in der ganzen Welt andere Namen führen, und dagegen ihnen die Bedeutung nimmt, die ſie überall haben: ſo nennt er „Gott", was überall „die Welt" heißt; „das Recht" was überall „die Gewalt" heißt; und „den Willen", was überall „das Urtheil" heißt. Wir ſind ganz berechtigt, hierbei an den Hetmann der Koſaken in Kotzebue's Benjowsky zu erinnern. —

Berkeley, wenn gleich ſpäter und ſchon mit Kenntniß Locke's, ging auf dieſem Wege der Carteſianer konſequent weiter und wurde dadurch der Urheber des eigentlichen und wahren Idealismus, d. h. der Erkenntniß, daß das im Raum Ausgedehnte und ihn Erfüllende, alſo die anſchauliche Welt überhaupt, ſein Daſeyn als ein ſolches ſchlechterdings nur in unſerer Vorſtellung haben kann, und daß es abſurd, ja widerſprechend iſt, ihm als einem ſolchen noch ein Daſeyn auſſerhalb aller Vorſtellung und unabhängig vom erkennenden Subjekt beizulegen und demnach eine an ſich ſelbſt exiſtirende Materie anzunehmen. Dies iſt eine ſehr richtige und tiefe Einſicht: in ihr beſteht aber auch ſeine ganze Philoſophie. Das Ideale hatte er getroffen und rein geſondert; aber das Reale wußte er nicht zu finden, bemüht ſich auch nur wenig darum und erklärt ſich nur gelegentlich, ſtückweiſe und unvollſtändig darüber. Gottes Wille und Allmacht iſt ganz unmittelbar Urſache aller Erſcheinungen der anſchaulichen Welt, d. h. aller unſerer Vorſtellungen. Wirkliche Exiſtenz kommt nur den erkennenden und wollenden Weſen zu, dergleichen wir ſelbſt ſind: dieſe alſo machen, neben Gott, das Reale aus. Sie ſind Geiſter, d. h. eben erkennende und wollende Weſen: denn Wollen und Erkennen hält auch er für ſchlechterdings unzertrennlich. Er hat mit ſeinen Vorgängern auch Dies gemein, daß er Gott für bekannter, als die vorliegende Welt, und daher eine Zurückführung auf ihn für eine Erklärung hält. Ueberhaupt legte ſein geiſtlicher, ſogar biſchöflicher Stand ihm zu ſchwere Feſſeln an und beſchränkte ihn auf einen beengenden Gedankenkreis, gegen den er nirgends anſtoſſen durfte; daher er denn nicht weiter konnte, ſondern, in ſeinem Kopfe, Wahres und Falſches lernen mußte, ſich zu vertragen, ſo gut es gehn wollte. Dies läßt ſich ſogar auf die Werke aller dieſer Philoſophen, mit Ausnahme des Spinoza, ausdehnen: ſie alle verdirbt der jeder Prüfung unzugängliche, jeder Unterſuchung abgeſtorbene, mithin wirklich als eine fixe Idee auftretende jüdiſche Theismus, der bei jedem Schritte ſich der Wahrheit in den Weg ſtellt; ſo daß der Schaden, den er hier in Theoretiſchen anrichtet, als Seitenſtück desjenigen auftritt, den er, ein Jahrtauſend hindurch, im Praktiſchen, ich meyne in Religionskriegen, Glaubenstribunalen und Völkerbekehrungen durch das Schwerdt, angerichtet hat.

Die genaueſte Verwandſchaft zwiſchen **Malebranche**, **Spinoza** und **Berkeley** iſt nicht zu verkennen: auch ſehn wir ſie ſämmtlich ausgehn vom **Carteſius**, ſofern ſie das von ihm in der Geſtalt des Zweifels an der Exiſtenz der Außenwelt dargelegte Grundproblem feſthalten und zu löſen ſuchen, indem ſie die Trennung und Beziehung der idealen, ſubjektiven, d. h. in unſerer Vorſtellung allein gegebenen, und der realen, objektiven, unabhängig davon, alſo an ſich beſtehenden Welt zu erforſchen bemüht ſind. Daher iſt, wie geſagt, dieſes Problem die Axe, um welches die ganze Philoſophie neuerer Zeit ſich dreht.

Von jenen Philoſophen unterſcheidet nun **Locke** ſich dadurch, daß er, wahrſcheinlich weil er unter Hobbe's und Bako's Einfluß ſteht, ſich ſo nahe als möglich an die Erfahrung und den gemeinen Verſtand anſchließt, hyperphyſiſche Hypotheſen möglichſt vermeidend. Das **Reale** iſt ihm die **Materie**, und ohne ſich an den Leibnitziſchen Skrupel über die Unmöglichkeit einer Kauſalverbindung zwiſchen der immateriellen, denkenden, und der materiellen, ausgedehnten Subſtanz zu kehren, nimmt er zwiſchen der Materie und dem erkennenden Subjekt geradezu phyſiſchen Einfluß an. Hierbei aber geht er, mit ſeltener Beſonnenheit und Redlichkeit, ſo weit, zu bekennen, daß möglicherweiſe das Erkennende und Denkende ſelbſt auch Materie ſeyn könne (on hum. underst. L. IV. c. 3. §. 6); was ihm ſpäter das wiederholte Lob des großen **Voltaire**, zu ſeiner Zeit hingegen die boshaften Angriffe eines verſchmitzten anglikaniſchen Pfaffen, des Biſchofs v. Worceſter, zugezogen hat.*) Bei ihm nun erzeugt das Reale, d. i. die Materie, im Erkennenden, durch „Impuls“, d. i. Stoß, Vorſtellungen, oder das Ideale (ibid. L. I. c. 8, §. 11). Wir haben alſo hier einen recht maſſiven Realismus, der, eben durch ſeine Exorbitanz den Widerſpruch hervorrufend, den Berkeley'ſchen Idealismus veranlaßte, deſſen ſpezieller Entſtehungspunkt vielleicht Das iſt, was Locke, am Ende des 2. § des 21. Kap. des 2. Buchs, mit ſo auffallend geringer Beſonnenheit vorbringt und unter Anderm ſagt: solidity, extention, figure, motion and rest, would be really in the world, as they are, whether there were any sensible being to perceive them, or not. (Undurchdringlichkeit, Ausdehnung, Geſtalt, Bewegung und Ruhe würden, wie ſie ſind, wirklich in der Welt ſeyn, gleichviel ob es irgend ein empfindendes Weſen, ſie wahrzunehmen, gäbe, oder nicht.) Sobald man nämlich ſich hierüber beſinnt, muß man es als falſch erkennen: dann aber ſteht der Berkeley'ſche Idealismus da und iſt unleugbar. Inzwiſchen überſieht auch Locke nicht jenes Grundproblem, die Kluft zwiſchen den Vorſtellungen in uns und den unabhängig von uns exiſtirenden Dingen, alſo den Unterſchied des Idealen und Realen: in der Hauptſache fertigt er es jedoch ab durch Argumente des geſunden, aber rohen Verſtandes und durch Berufung auf das Zureichende unſerer Erkenntniß von den Dingen für praktiſche Zwecke (ibid. L. IV. c. 4 et 9); was offenbar nicht zur Sache iſt und nur zeigt, wie tief hier der Empirismus unter dem Problem bleibt. Nun aber führt eben ſein Realismus ihn dahin, das in unſerer Erkenntniß dem Realen Ent-

---

*) Es giebt keine lichtſcheuere Kirche, als die engliſche; weil eben keine andere ſo große pekuniäre Intereſſen auf dem Spiel hat, wie ſie, deren Einkünfte 5 Millionen Pfund Sterling betragen, welches 40000 Pfd. St. mehr ſeyn ſoll, als die des geſammten übrigen Chriſtlichen Klerus beider Hemiſphären zuſammen genommen. Andererſeits giebt es keine Nation, welche es ſo ſchmerzlich iſt, durch den degradirendeſten Köhlerglauben methodiſch verdummt

---

zu ſehn, wie die an Intelligenz alle übrigen übertreffende engliſche. Die Wurzel des Uebels iſt, daß es in England kein Miniſterium des öffentlichen Unterrichts giebt, daher dieſer bisher ganz in den Händen der Pfaffenſchaft geblieben iſt, welche dafür geſorgt hat, daß ⅔ der Nation nicht leſen und ſchreiben können, ja ſogar ſich gelegentlich erfrecht, mit der lächerlichſten Vermeſſenheit gegen die Naturwiſſenſchaften zu belfern. Es iſt daher Menſchenpflicht, Licht, Aufklärung und Wiſſenſchaft durch alle nur erſinnliche Kanäle nach England einzuſchwärzen, damit jenen wohlgemäſteteſten aller Pfaffen ihr Handwerk endlich gelegt werde. Engländern von Bildung auf dem Feſtlande ſoll man, wenn ſie ihren jüdiſchen Sabbatsaberglauben und ſonſtige ſtupide Bigoterie zur Schau tragen, mit unverhohlenem Spotte begegnen, — until they be shamed into common sense. Denn Dergleichen iſt ein Skandal für Europa und darf nicht länger geduldet werden.

ſprechende zu beſchränken auf die den Dingen, wie ſie an ſich ſelbſt ſind, inhärirenden Eigenſchaften und dieſe zu unterſcheiden von den bloß unſrer Erkenntniß derſelben, alſo allein dem Idealen, angehörenden: demgemäß nennt er nun dieſe die ſekundären, jene erſteren aber die primären Eigenſchaften. Dieſes iſt der Urſprung des ſpäter, in der Kantiſchen Philoſophie, ſo höchſt wichtig werdenden Unterſchiedes zwiſchen Ding an ſich und Erſcheinung. Hier alſo iſt der wahre genetiſche Anknüpfungspunkt der Kantiſchen Lehre an die frühere Philoſophie, nämlich an Locke. Befördert und näher veranlaßt wurde jene durch Hume's ſkeptiſche Einwürfe gegen Locke's Lehre: hingegen hat ſie zur Leibnitz-Wolfiſchen Philoſophie nur ein polemiſches Verhältniß.

Als jene primären Eigenſchaften nun, welche ausſchließlich Beſtimmungen der Dinge an ſich ſelbſt ſeyn, mithin ihnen auch außerhalb unſrer Vorſtellung und unabhängig von dieſer zukommen ſollen, ergeben ſich lauter ſolche, welche man an ihnen nicht wegdenken kann: nämlich Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Geſtalt, Bewegung, oder Ruhe, und Zahl. Alle übrigen werden als ſekundär erkannt, nämlich als Erzeugniſſe der Einwirkung jener primären Eigenſchaften auf unſere Sinnesorgane, und als bloße Empfindungen in dieſen: dergleichen ſind Farbe, Ton, Geſchmack, Geruch, Härte, Weiche, Glätte, Rauhigkeit u. ſ. w. Dieſe haben demnach mit der ſie erregenden Beſchaffenheit in den Dingen an ſich nicht die mindeſte Aehnlichkeit, ſondern ſind zurückzuführen auf jene primären Eigenſchaften als ihre Urſachen, und dieſe allein ſind rein objektiv und wirklich in den Dingen vorhanden. (ibid. L. I. c. 8. §. 7, seqq.) Von dieſen ſind daher unſere Vorſtellungen derſelben wirklich getreue Kopien, welche genau die Eigenſchaften wiedergeben, die in den Dingen an ſich ſelbſt vorhanden ſind (l. c. §. 15. Ich wünſche dem Leſer Glück, welcher hier das Poſſirlichwerden des Realismus wirklich empfindet). Wir ſehn alſo, daß Locke von der Beſchaffenheit der Dinge an ſich, deren Vorſtellungen wir von auſſen empfangen, in Abrechnung bringt, was Aktion der Nerven der Sinnesorgane iſt: eine leichte, faßliche, unbeſtreitbare Betrachtung. Auf dieſem Wege aber that ſpäter Kant den unermeßlich größern Schritt, auch in Abrechnung zu bringen was

Aktion unſers Gehirns (dieſer ungleich größern Nervenmaſſe) iſt; wodurch alsdann alle jene angeblich primären Eigenſchaften zu ſekundären und die vermeintlichen Dinge an ſich zu bloßen Erſcheinungen herabſinken, das wirkliche Ding an ſich aber, jetzt auch von jenen Eigenſchaften entblößt, als eine ganz unbekannte Größe, ein bloßes x, übrig bleibt. Dies erforderte nun freilich eine ſchwierige, tiefe, gegen Anfechtungen des Mißverſtandes und Unverſtandes lange zu vertheidigende Analyſe.

Locke deducirt ſeine primären Eigenſchaften der Dinge nicht, giebt auch weiter keinen Grund an, warum gerade dieſe und keine andern rein objektiv ſeien, als nur den, daß ſie unvertilgbar ſind. Forſchen wir nun ſelbſt, warum er diejenigen Eigenſchaften der Dinge, welche ganz unmittelbar auf die Empfindung wirken, folglich geradezu von auſſen kommen, für nicht objektiv vorhanden erklärt, hingegen Dies denen zugeſteht, welche (wie ſeitdem erkannt worden) aus den ſelbſteigenen Funktionen unſers Intellekts entſpringen; ſo iſt der Grund hiervon dieſer, daß das objektiv anſchauende Bewußtſeyn (das Bewußtſeyn anderer Dinge) nothwendig eines komplicirten Apparats bedarf, als deſſen Funktion es auftritt, folglich ſeine weſentlichſten Grundbeſtimmungen ſchon von innen feſtgeſtellt ſind, weshalb die allgemeine Form, d. i. Art und Weiſe, der Anſchauung, aus der allein das a priori Erkennbare hervorgehn kann, ſich darſtellt als das Grundgewebe der angeſchauten Welt und demnach auftritt als das ſchlechthin Nothwendige, Ausnahmsloſe und auf keine Weiſe je Wegzubringende, ſo daß es als Bedingung alles Uebrigen und ſeiner mannigfaltigen Verſchiedenheit ſchon zum voraus feſtſteht. Bekanntlich iſt Dies zunächſt Zeit und Raum und was aus ihnen folgt und nur durch ſie möglich iſt. An ſich ſelbſt ſind Zeit und Raum leer: ſoll nun etwas hineinkommen; ſo muß es auftreten als Materie, d. h. aber als ein Wirkendes, mithin als Kauſalität: denn die Materie iſt durch und durch lautere Kauſalität: ihr Seyn beſteht in ihrem Wirken, und umgekehrt: ſie iſt eben nur die objektiv aufgefaßte Verſtandesform der Kauſalität ſelbſt. (Ueb. d. vierf. Wurzel d. Satzes v. Grund, 2. Aufl., S. 77; wie auch Welt als W. und V. Bd. 1 S. 9 und Bd. 2, S. 48 und 49). Daher alſo kommt es, daß Locke's primäre Eigenſchaften lauter ſolche ſind, die ſich nicht wegdenken laſſen,

— welches eben deutlich genug ihren ſubjektiven Urſprung anzeigt, indem ſie unmittelbar aus der Beſchaffenheit des Anſchauungsapparats ſelbſt hervorgehn, — daß er mithin gerade Das, was, als Gehirnfunktion, noch viel ſubjektiver iſt, als die direkt von außen veranlaßte, oder doch wenigſtens näher beſtimmte Sinnesempfindung, für ſchlechthin objektiv hält.

Inzwiſchen iſt es ſchön zu ſehn, wie, durch alle dieſe verſchiedenen Auffaſſungen und Erklärungen, das von Carteſius aufgeworfene Problem des Verhältniſſes zwiſchen dem Idealen und dem Realen immer mehr entwickelt und aufgehellt, alſo die Wahrheit gefördert wird. Freilich geſchah Dies unter Begünſtigung der Zeitumſtände, oder richtiger der Natur, als welche in dem kurzen Zeitraum zweier Jahrhunderte über ein halbes Dutzend denkender Köpfe in Europa geboren werden und zur Reife gedeihen ließ; wozu, als Angebinde des Schickſals, noch kam, daß dieſe, mitten in einer nur dem Nutzen und Vergnügen fröhnenden, alſo niedrig geſinnten Welt, ihrem erhabenen Berufe folgen durften, unbekümmert um das Belfern der Pfaffen und das Faſeln, oder abſichtsvolle Treiben, der jedesmaligen Philoſophieprofeſſoren.

Da nun Locke, ſeinem ſtrengen Empirismus gemäß, auch das Kauſalitätsverhältniß uns erſt durch die Erfahrung bekannt werden ließ, beſtritt Hume nicht, wie Recht geweſen wäre, dieſe falſche Annahme; ſondern, indem er ſofort das Ziel überſchoß, die Realität des Kauſalitätsverhältniſſes ſelbſt, und zwar durch die an ſich richtige Bemerkung, daß die Erfahrung doch nie mehr, als ein bloßes Folgen der Dinge auf einander, nicht aber ein eigentliches Erfolgen und Bewirken, einen nothwendigen Zuſammenhang, ſinnlich und unmittelbar, geben könne. Es iſt allbekannt, wie dieſer ſkeptiſche Einwurf Hume's der Anlaß wurde zu Kant's ungleich tieferen Unterſuchungen der Sache, welche ihn zu dem Reſultat geführt haben, daß die Kauſalität, und dazu auch noch Raum und Zeit, a priori von uns erkannt werden, d. h. vor aller Erfahrung in uns liegen, und daher zum ſubjektiven Antheil der Erkenntniß gehören; woraus dann weiter folgt, daß alle jene primären, d. i. abſoluten Eigenſchaften der Dinge, welche Locke feſtgeſtellt hatte, da ſie ſämmtlich aus reinen Beſtimmungen der Zeit, des Raums und der Kauſalität zuſammengeſetzt ſind, nicht den Dingen an ſich ſelbſt eigen ſeyn können, ſondern unſerer Erkenntnißweiſe derſelben inhäriren, folglich nicht zum Realen, ſondern zum Idealen zu zählen ſind; woraus dann endlich ſich ergiebt, daß wir die Dinge in keinem Betracht erkennen, wie ſie an ſich ſind, ſondern einzig und allein in ihren Erſcheinungen. Hiernach nun aber bleibt das Reale, das Ding an ſich ſelbſt, als ein völlig Unbekanntes, ein bloßes x, ſtehn, und fällt die ganze anſchauliche Welt dem Idealen zu, als eine bloße Vorſtellung, eine Erſcheinung, der jedoch, eben als ſolcher, irgendwie ein Reales, ein Ding an ſich, entſprechen muß. —

Von dieſem Punkte aus habe endlich ich noch einen Schritt gethan und glaube, daß es der letzte ſeyn wird. Ich habe nämlich mich darauf beſonnen, daß zwar, wie ſich aus den hier dargelegten Forſchungen aller meiner Vorgänger ergiebt, das abſolut Reale, oder das Ding an ſich ſelbſt, uns nimmermehr geradezu von außen, auf dem Wege der bloßen Vorſtellung, gegeben werden kann, weil es unvermeidlich im Weſen dieſer liegt, ſtets nur das Ideale zu liefern; daß hingegen, weil doch wir ſelbſt unſtreitig real ſind, aus dem Innern unſers eigenen Weſens die Erkenntniß des Realen irgendwie zu ſchöpfen ſeyn muß. In der That nun tritt es hier, auf eine unmittelbare Weiſe, in's Bewußtſeyn, nämlich als Wille. Danach fällt nunmehr bei mir die Durchſchnittslinie zwiſchen dem Realen und Idealen ſo aus, daß die ganze anſchauliche und objektiv ſich darſtellende Welt, mit Einſchluß des eigenen Leibes eines Jeden, ſammt Raum und Zeit und Kauſalität, mithin ſammt dem Ausgedehnten des Spinoza und der Materie des Locke, als Vorſtellung, dem Idealen angehört; als das Reale aber allein der Wille übrig bleibt, welchen meine ſämmtlichen Vorgänger unbedenklich und unbeſehens, als ein bloßes Reſultat der Vorſtellung und des Denkens, ins Ideale, geworfen hatten, ja, welchen Carteſius und Spinoza ſogar mit dem Urtheil identifizirten.*) Dadurch iſt nun auch bei mir die Ethik ganz unmittelbar und ohne allen Vergleich feſter mit der Metaphyſik verknüpft, als in irgend einem andern Syſteme. *Wille* und *Vorſtellung* allein ſind von Grund aus verſchieden, ſofern ſie den letzten und fundamentalen Gegenſatz in allen Dingen der Welt ausmachen und nichts weiter übrig laſſen. Das vorgeſtellte Ding und die Vorſtellung von ihm iſt das Selbe, aber auch nur das *vorgeſtellte* Ding, nicht das Ding *an ſich* ſelbſt: dieſes iſt ſtets *Wille*, unter welcher Geſtalt auch immer er ſich in der Vorſtellung darſtellen mag.

---

*) Spinoza, l. c. — Cartesius, in meditationibus de prima philosophia, Medit. 4, p. 28.

Anhang.

Leſer, welche mit Dem, was im Laufe dieſes Jahrhunderts in Deutſchland für Philoſophie gegolten hat, bekannt ſind, könnten vielleicht ſich wundern, in dem Zwiſchenraume zwiſchen *Kant* und mir, weder den Fichte'ſchen Idealismus noch das Syſtem der abſoluten Identität des Realen und Idealen erwähnt zu ſehn, als welche doch unſerm Thema ganz eigentlich anzugehören ſcheinen. Ich habe ſie aber deswegen nicht mit aufzählen können, weil, meines Erachtens, *Fichte*, *Schelling* und *Hegel* keine Philoſophen ſind, indem ihnen das erſte Erforderniß hiezu, Ernſt und Redlichkeit des Forſchens, abgeht. Sie ſind bloße Sophiſten: ſie wollten ſcheinen, nicht ſeyn, und haben nicht die Wahrheit, ſondern ihr eigenes Wohl und Fortkommen in der Welt geſucht. Anſtellung von den Regierungen, Honorar von Studenten und Buchhändlern und, als Mittel zu dieſem Zweck, möglichſt viel Aufſehn und Spektakel mit ihrer Scheinphiloſophie, — Das waren die Leitſterne und begeiſternden Genien dieſer Schüler der Weisheit. Daher beſtehn ſie nicht die Eintrittskontrole und können nicht eingelaſſen werden in die ehrwürdige Geſellſchaft der Denker für das Menſchengeſchlecht.

Inzwiſchen haben ſie in Einer Sache excellirt, nämlich in der Kunſt, das Publikum zu berücken und ſich für Das, was ſie nicht waren, geltend zu machen; wozu unſtreitig Talent gehört, nur nicht philoſophiſches. Daß ſie hingegen in der Philoſophie nichts Wirkliches leiſten konnten, lag, im letzten Grunde, daran, daß *ihr Intellekt nicht frei geworden*, ſondern im Dienſte des **Willens** geblieben war: da kann er zwar für dieſen und deſſen Zwecke außerordentlich viel leiſten, für die Philoſophie hingegen, wie für die Kunſt, nichts. Denn dieſe machen gerade zur erſten Bedingung, daß der Intellekt bloß aus eigenem Antriebe thätig ſei und, für die Zeit dieſer Thätigkeit, aufhöre, dem Willen dienſtbar zu ſeyn, d. h. die Zwecke der eigenen Perſon im Auge zu haben. Er ſelbſt aber, wenn allein aus eigenem Triebe thätig, kennt, ſeiner Natur nach, keinen andern Zweck, als eben nur die Wahrheit. Daher reicht es, um ein Philoſoph, d. h. ein Liebhaber der Weisheit (die keine andere als die Wahrheit iſt) zu ſeyn, nicht hin, daß man die Wahrheit liebe, ſoweit ſie mit dem eigenen Intereſſe, oder dem Willen der Vorgeſetzten, oder den Satzungen der Kirche, oder den Vorurtheilen und dem Geſchmack der Zeitgenoſſen, vereinbar iſt: ſo lange man es dabei bewenden läßt, iſt man nur ein φιλαυτος, kein φιλοσοφος. Denn dieſer Ehrentitel iſt eben dadurch ſchön und weiſe erſonnen, daß er beſagt, man liebe die Wahrheit ernſtlich und von ganzem Herzen, alſo unbedingt, ohne Vorbehalt, über Alles, ja, nöthigenfalls, Allem zum Trotz. Hiervon nun aber iſt der Grund eben der oben angegebene, daß der Intellekt **frei** geworden iſt, in welchem Zuſtande er gar kein anderes Intereſſe auch nur kennt und verſteht, als das der Wahrheit: die Folge aber iſt, daß man alsdann gegen allen Lug und Trug, welches Kleid er auch trage, einen unverſöhnlichen Haß faßt. Damit wird man freilich es in der Welt nicht weit bringen; wohl aber in der Philoſophie. — Hingegen iſt es, für dieſe, ein ſchlimmes Auſpicium, wenn man, angeblich auf die Erforſchung der Wahrheit ausgehend, damit anfängt, aller Aufrichtigkeit, Redlichkeit, Lauterkeit, Lebewohl zu ſagen, und nur darauf bedacht iſt, ſich für Das geltend zu machen, was man nicht iſt. Dann nimmt man, eben wie jene drei Sophiſten, bald ein falſches Pathos, bald einen erkünſtelten hohen Ernſt, bald die Miene unendlicher Ueberlegenheit an, um zu imponiren, wo man überzeugen zu können verzweifelt, ſchreibt unüberlegt, weil man, nur um zu ſchreiben denkend, das Denken bis zum Schreiben aufgeſpart hatte, ſucht jetzt palpable Sophismen als Beweiſe einzuſchwärzen, hohlen und ſinnleeren Wortkram für tiefe Gedanken auszugeben, beruft ſich auf intellektuelle Anſchauung, oder auf abſolutes Denken und Selbſtbewegung der Begriffe, perhorrescirt ausdrücklich den Standpunkt der „Reflexion", d. h. der vernünftigen Beſinnung, unbefangenen Ueberlegung und redlichen Darſtellung, alſo überhaupt den eigentlichen, normalen Gebrauch der Vernunft, deklarirt demgemäß eine unendliche Verachtung gegen die „Reflexionsphiloſophie", mit welchem Namen man jeden zuſammenhängenden, Folgen aus Gründen ableitenden Gedankengang, wie er alles frühere Philoſophiren ausmacht, bezeichnet, und wird demnach, wenn man dazu mit genugſamer und durch die Erbärmlichkeit des Zeitalters ermuthigter Frechheit ausgeſtattet iſt, ſich etwan ſo darüber auslaſſen: „es iſt nicht ſchwer einzuſehn, „daß die Manier, einen Satz aufzuſtellen, Gründe für ihn anzuführen, und den entgegengeſetzten durch Gründe eben ſo zu „widerlegen, nicht die Form iſt, in der die Wahrheit auftreten „kann. Die Wahrheit iſt die Bewegung ihrer an ſich ſelbſt" u. ſ. w. (Hegel, Vorrede zur Phänomenologie des Geiſtes, S. LVII, in der Geſammtausgabe S. 36). Ich denke, es iſt nicht ſchwer einzuſehn, daß wer Dergleichen voranſchickt, ein unverſchämter Scharlatan iſt, der die Gimpel bethören will und merkt, daß er an den Deutſchen des 19. Jahrhunderts ſeine Leute gefunden hat.

Wenn man alſo demgemäß, angeblich dem Tempel der Wahrheit zueilend, die Zügel dem Intereſſe der eigenen Perſon übergiebt, welches ſeitabwärts und nach ganz andern Leitſternen blickt, etwan nach dem Geſchmack und den Schwächen der Zeitgenoſſen, nach der Religion des Landes, beſonders aber nach den Abſichten und Winken der Regierenden, — o wie ſollte man da den auf hohen, abſchüſſigen, kahlen Felſen gelegenen Tempel der Wahrheit erreichen! — Wohl mag man dann, durch das ſichere Band des Intereſſes, eine Schaar recht eigentlich hoffnungsvoller, nämlich Protektion und Anſtellungen hoffender Schüler an ſich knüpfen, die zum Schein eine Sekte, in der That eine Faktion bilden, von deren vereinigten Stentorſtimmen man nunmehr als ein Weiſer ohne Gleichen in alle vier Winde ausgeſchrien wird: das Intereſſe der Perſon wird befriedigt, das der Wahrheit iſt verrathen.

Aus dieſem Allen erklärt ſich die peinliche Empfindung, von der man ergriffen wird, wenn man, nach dem Studio der im Obigen durchmuſterten wirklichen Denker, an die Schriften Fichtes und Schellings, oder gar an den, mit gränzenloſem, aber gerechtem Vertrauen zur deutſchen Niaiſerie, frech hingeſchmierten Unſinn Hegels geht.*) Bei Jenen hatte man überall ein *redliches* Forſchen nach Wahrheit und ein eben ſo *redliches* Bemühen, ihre Gedanken Andern mitzutheilen, gefunden. Daher fühlt wer im Kant, Locke, Hume, Malebranche, Spinoza, Carteſius lieſt ſich erhoben und von Freude durchdrungen: dies wirkt die Gemeinſchaft mit einem edlen Geiſte, welcher denkt und zu denken giebt. Das Umgekehrte von dieſem Allen findet Statt, beim Leſen der oben genannten drei deutſchen Sophiſten. Ein Unbefangener, der ein Buch von ihnen aufmacht und dann ſich frägt, ob Dies der Ton eines Denkers, der belehren, oder der eines Scharlatans, der täuſchen will, ſei, kann nicht fünf Minuten darüber in Zweifel bleiben: ſo ſehr athmet hier Alles *Unredlichkeit*. Der Ton ruhiger Unterſuchung, der alle bisherige Philoſophie charakteriſirt hatte, iſt vertauſcht gegen den der unerſchütterlichen Gewißheit, wie er der Scharlatanerie in jeder Art und jeder Zeit eigen iſt, die aber hier beruhen ſoll auf vorgeblich unmittelbarer, intellektualer Anſchauung, oder abſolutem, d. h. vom Subjekt, alſo auch ſeiner Fehlbarkeit, unabhängigem Denken. Aus jeder Seite, jeder Zeile ſpricht das Bemühen, den Leſer zu berücken, zu betrügen, bald ihn durch Imponiren zu verdutzen, bald ihn durch unverſtändliche Phraſen, ja durch baaren Unſinn, zu betäuben, bald ihn durch die Frechheit im Behaupten zu verblüffen, kurz, ihm Staub in die Augen zu ſtreuen und ihn nach Möglichkeit zu myſtifiziren. Daher kann die Empfindung, welche man bei dem in Rede ſtehenden Uebergange, in Hinſicht auf das Theoretiſche ſpürt, derjenigen verglichen werden, welche, in Hinſicht auf das Praktiſche, Einer haben mag, der, aus einer Geſellſchaft von Ehrenmännern kommend, in eine Gaunerherberge gerathen wäre. Welch ein würdiger Mann iſt doch der von eben jenen drei Sophiſten ſo gering geſchätzte und verſpottete *Chriſtian Wolf*, in Vergleich mit ihnen! Er hatte und gab doch wirkliche Gedanken: ſie aber bloße Wortgebilde, Phraſen, in der Abſicht zu täuſchen. Demnach iſt der wahre, unterſcheidende Charakter der Philoſophie dieſer ganzen, ſogenannten Nachkantiſchen Schule *Unredlichkeit*, ihr Element blauer Dunſt und perſönliche Zwecke ihr Ziel. Ihre Koryphäen waren bemüht, zu *ſcheinen*, nicht zu *ſeyn*: ſie ſind daher Sophiſten, nicht Philoſophen. Spott der Nachwelt, der ſich auf ihre Verehrer erſtreckt, und dann Vergeſſenheit warten ihrer. Mit der angegebenen Tendenz dieſer Leute hängt, beiläufig geſagt, auch der zankende, ſcheltende Ton zuſammen, der, als obligate Begleitung, überall Schellings Schriften durchzieht. — Wäre nun dieſem Allen nicht ſo, wäre mit Redlichkeit, ſtatt mit Imponiren und Windbeuteln zu Werke gegangen worden; ſo könnte *Schelling*, als welcher entſchieden der Begabteſte unter den Dreien iſt, in der Philoſophie doch den untergeordneten Rang eines vor der Hand nützlichen Eklektikers einnehmen; ſofern er aus den Lehren des Plotinos, des Spinoza, Jakob Böhms, Kants und der Naturwiſſenſchaft neuerer Zeit ein Amalgam bereitet hat, das die große Leere, welche die negativen Reſultate der Kantiſchen Philoſophie herbeigeführt hatten, einſtweilen ausfüllen konnte, bis ein Mal eine wirklich neue Philoſophie herankäme und die durch jene geforderte Befriedigung eigentlich gewährte.

---

*) Die Hegel'ſche Afterweisheit iſt recht eigentlich jener Mühlſtein im Kopfe des Schülers im Fauſt. Wenn man einen Jüngling abſichtlich verdummen und zu allem Denken völlig unfähig machen will; ſo giebt es kein probateres Mittel, als das fleißige Studium Hegelſcher Originalwerke: denn dieſe monſtroſen Zuſammenfügungen von Worten, die ſich aufheben und widerſprechen, ſo daß der Geiſt irgend etwas dabei zu denken vergeblich ſich abmartert, bis er endlich ermattet zuſammenſinkt, vernichten in ihm allmälig die Fähigkeit zum Denken ſo gänzlich, daß, von Dem an, hohle, leere Floskeln ihm für Gedanken gelten. Dazu nun noch die durch Wort und Beiſpiel aller Reſpektsperſonen dem Jünglinge beglaubigte Einbildung, jener Wortkram ſei die wahre, hohe Weisheit! — Wenn ein Mal ein Vormund beſorgen ſollte, ſein Mündel könnte für ſeine Pläne zu klug werden; ſo ließe ſich durch ein fleißiges Studium der Hegel'ſchen Philoſophie dieſem Unglück vorbeugen.

Wie Kinder mit den zu ernſten Zwecken beſtimmten Waffen, oder ſonſtigem Geräthe der Erwachſenen ſpielen, ſo haben die hier in Betracht genommenen drei Sophiſten es mit dem Gegenſtande, über deſſen Behandlung ich hier referire, gemacht, indem ſie zu den mühſäligen, zweihundertjährigen Unterſuchungen grübelnder Philoſophen das komiſche Widerſpiel lieferten. Nachdem nämlich *Kant* das große Problem des Verhältniſſes zwiſchen dem an ſich Exiſtirenden und unſern Vorſtellungen mehr als je auf die Spitze geſtellt und dadurch es der Löſung um ein Vieles näher gebracht hatte, tritt Fichte auf mit der Behauptung, daß hinter den Vorſtellungen weiter nichts ſtäke; ſie wären eben nur Produkte des erkennenden Subjekts, des Ich. Während er hiedurch Kanten zu überbieten ſuchte, brachte er bloß eine Karikatur der Philoſophie deſſelben zu Tage, indem er, unter beſtändiger Anwendung der jenen drei Pſeudophiloſophen bereits nachgerühmten Methode, das Reale ganz aufhob und nichts als das Ideale übrig ließ. Dann kam Schelling, der, in ſeinem Syſtem der abſoluten Identität des Realen und Idealen, jenen ganzen Unterſchied für nichtig erklärte, und behauptete, das Ideale ſei auch das Reale, es ſei eben Alles Eins; wodurch er das ſo mühſam, mittelſt der allmälig und ſchrittweiſe ſich entwickelnden Beſonnenheit, Geſonderte wieder wild durch einander zu werfen und Alles zu vermiſchen trachtete (Schelling, vom Verhältniß der Naturphil. zur Fichte'ſchen, S. 14 — 21). Der Unterſchied des Idealen und Realen wird eben dreiſt weggeläugnet, unter Nachahmung der oben gerügten Fehler Spinoza's. Dabei werden ſogar Leibnitzen's Monaden, dieſe monſtroſe Identifikation zweier Undinge, nämlich der Atome und der untheilbaren, urſprünglich und weſentlich erkennenden Individuen, genannt Seelen, wieder hervorgeholt, feierlich apotheoſirt und zu Hülfe genommen (Schelling, Ideen z. Naturphil. 2. Aufl. S. 38 u. 82). Den Namen der Identitätsphiloſophie führt die Schelling'ſche Naturphiloſophie, weil ſie, in Spinoza's Fußſtapfen tretend, drei Unterſchiede, die dieſer aufgehoben hatte, ebenfalls aufhebt, nämlich den zwiſchen Gott und Welt, den zwiſchen Leib und Seele, und endlich auch den zwiſchen dem Idealen und Realen in der angeſchauten Welt. Dieſer letztere Unterſchied aber hängt, wie oben, bei Betrachtung Spinoza's, gezeigt worden, keineswegs von jenen beiden andern ab; ſo wenig, daß, je mehr man ihn hervorgehoben hat, deſto mehr jene beiden andern dem Zweifel unterlegen ſind: denn ſie ſind auf dogmatiſche Beweiſe (die Kant umgeſtoßen hat) gegründet, er hingegen auf einen einfachen Akt der Beſinnung. Dem Allen entſprechend wurde von Schelling auch die Metaphyſik mit der Phyſik identifizirt, und demgemäß auf eine bloß phyſikaliſch-chemiſche Diatribe der hohe Titel „von der Weltſeele“ geſetzt. Alle eigentlich metaphyſiſchen Probleme, wie ſie dem menſchlichen Bewußtſeyn ſich unermüdlich aufdringen, ſollten durch ein dreiſtes Wegläugnen, mittelſt Machtſprüchen, beſchwichtigt werden. Hier iſt die Natur eben weil ſie iſt, aus ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt, wir ertheilen ihr den Titel Gott, damit iſt ſie abgefunden und wer mehr verlangt iſt ein Narr: der Unterſchied zwiſchen Subjektivem und Objektivem iſt eine bloße Schulfakſe, ſo auch die ganze Kantiſche Philoſophie, deren Unterſcheidung von a priori und a posteriori nichtig iſt: unſere empiriſche Anſchauung liefert ganz eigentlich die Dinge an ſich u. ſ. w. Man ſehe „Ueber das Verhältniß der Naturphiloſophie zur Fichte'ſchen S. 51 und 67,“ woſelbſt auch S. 61. ausdrücklich geſpottet wird über Die, „welche recht eigentlich darüber erſtaunen, daß nicht nichts iſt, und ſich nicht ſatt darüber wundern können, daß wirklich etwas exiſtirt.“ So ſehr alſo ſcheint dem Herrn von Schelling ſich Alles von ſelbſt zu verſtehn. Im Grunde aber iſt ein dergleichen Gerede eine in vornehme Phraſen gehüllte Appellation an den ſogenannten geſunden, d. h. rohen Verſtand. Uebrigens erinnere ich hier an das im 2. Bande meines Hauptwerks, Kap. 17 gleich Anfangs, Geſagte. Für unſern Gegenſtand bezeichnend und gar naiv iſt im angeführten Buche Schellings noch die Stelle S. 69: „hätte die Empirie ihren Zweck vollkommen erreicht; ſo „würde ihr Gegenſatz mit der Philoſophie und mit dieſem die „Philoſophie ſelbſt, als eigene Sphäre oder Art der Wiſſenſchaft, „verſchwinden: alle Abſtraktionen löſten ſich auf in die unmittelbare „freundliche“ Anſchauung: das Höchſte wäre ein Spiel der „Luſt und der Einfalt, das Schwerſte leicht, das Unſinnlichſte „ſinnlich, und der Menſch dürfte froh und frei im Buche der „Natur leſen.“ — Das wäre freilich allerliebſt! Aber ſo ſteht es nicht mit uns: dem Denken läßt ſich nicht ſo die Thüre weiſen. Die ernſte, alte Sphinx mit ihrem Räthſel liegt unbeweglich da und ſtürzt ſich darum, daß ihr ſie für ein Geſpenſt erklärt, nicht vom Felſen. Als, eben deshalb, Schelling ſpäter ſelbſt merkte, daß die metaphyſiſchen Probleme ſich nicht durch Machtſprüche abweiſen laſſen, lieferte er einen eigentlich metaphyſiſchen Verſuch, in ſeiner Abhandlung über die Freiheit, welche jedoch eine bloße metaphyſiſche Phantaſie, ein conte bleu, iſt, daher es eben kommt, daß der Vortrag, ſo oft er den demonſtrirenden Ton annimmt (z. B. S. 453, ff.), eine entſchieden komiſche Wirkung hat.

Durch ſeine Lehre von der Identität des Realen und Idealen hatte demnach Schelling das Problem, welches, ſeit Carteſius es auf die Bahn gebracht, von allen großen Denkern behandelt und endlich von Kant auf die äußerſte Spitze getrieben war, dadurch zu löſen geſucht, daß er den Knoten zerhaute, indem er den Gegenſatz zwiſchen Beiden ableugnete. Mit Kanten, von dem er auszugehen vorgab, trat er dadurch eigentlich in geraden Widerſpruch. Inzwiſchen hatte er wenigſtens den urſprünglichen und eigentlichen Sinn des Problems feſtgehalten, als welcher das Verhältniß zwiſchen unſerer Anſchauung und dem Seyn und Weſen, an ſich ſelbſt, der in dieſer ſich darſtellenden Dinge betrifft: allein, weil er ſeine Lehre hauptſächlich aus dem Spinoza ſchöpfte, nahm er bald von Dieſem die Ausdrücke Denken und Seyn auf, welche das in Rede ſtehende Problem ſehr ſchlecht bezeichnen und ſpäter Anlaß zu den tollſten Monſtroſitäten wurden. Spinoza hatte mit ſeiner Lehre, daß substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc jam sub illo attributo comprehenditur (II., 7. sch.); oder scilicet mens et corpus una endemque est res, quae jam sub cogitationis, jam sub extensionis attributo concipitur (III, 2. sch.), zunächſt den Carteſianiſchen Gegenſatz von Leib und Seele aufheben wollen: auch mag er erkannt haben, daß das empiriſche Objekt von unſerer Vorſtellung davon nicht verſchieden iſt. Schelling nahm nun von ihm die Ausdrücke Denken und Seyn an, welche er allmälig denen von Anſchauen, oder vielmehr Angeſchautem, und Ding an ſich ſubſtituirte. (Neue Zeitſchrift für ſpekul. Phyſik, erſten Bandes erſtes Stück: „Fernere Darſtellungen" u. ſ. w.) Denn das Verhältniß unſerer Anſchauung der Dinge zum Seyn und Weſen an ſich derſelben iſt das große Problem, deſſen Geſchichte ich hier ſkizzire; nicht aber das unſerer Gedanken, d. h. Begriffe; da dieſe ganz offenbar und unleugbar bloße Abſtraktionen aus dem anſchaulich Erkannten ſind, entſtanden durch beliebiges Wegdenken, oder Fallenlaſſen, einiger Eigenſchaften und Beibehalten anderer; woran zu zweifeln keinem vernünftigen Menſchen einfallen kann.*) Dieſe Begriffe und Gedanken, welche die Klaſſe der nichtanſchaulichen Vorſtellungen ausmachen, haben daher zum Weſen und Seyn an ſich der Dinge nie ein unmittelbares Verhältniß, ſondern allemal nur ein mittelbares, nämlich unter Vermittelung der Anſchauung: dieſe iſt es, welche einerſeits ihnen den Stoff liefert, und andererſeits in Beziehung zu den Dingen an ſich, d. h. zu dem unbekannten, in der Anſchauung ſich objektivirenden, ſelbſteigenen Weſen der Dinge ſteht.

Der von Schelling dem Spinoza entnommene, ungenaue Ausdruck gab nun ſpäter dem geiſt- und geſchmackloſen Scharlatan Hegel, welcher in dieſer Hinſicht als der Hanswurſt Schellings auftritt, Anlaß, die Sache dahin zu verdrehen, daß das Denken ſelbſt und im eigentlichen Sinn, alſo die Begriffe, identiſch ſeyn ſollten mit dem Weſen an ſich der Dinge: alſo das *in abstracto* Gedachte als ſolches und unmittelbar ſollte Eins ſeyn mit dem objektiv Vorhandenen an ſich ſelbſt, und demgemäß ſollte denn auch die Logik zugleich die wahre Metaphyſik ſeyn: demnach brauchten wir nur zu denken, oder die Begriffe walten zu laſſen, um zu wiſſen, wie die Welt da draußen abſolut beſchaffen ſei. Danach wäre Alles, was in einem Hirnkaſten ſpukt, ſofort wahr und real. Weil nun ferner „je toller je beſſer" der Wahlſpruch der Philoſophaſter dieſer Periode war; ſo wurde dieſe Abſurdität durch die zweite geſtützt, daß nicht wir dächten, ſondern die Begriffe allein und ohne unſer Zuthun den Gedankenprozeß vollzögen, welcher daher die dialektiſche Selbſtbewegung des Begriffs genannt wurde und nun eine Offenbarung aller Dinge *in et extra naturam* ſeyn ſollte. Dieſer Fratze lag nun aber eigentlich noch eine andere zum Grunde, welche ebenfalls auf Misbrauch der Wörter beruhte und zwar nie deutlich ausgeſprochen wurde, jedoch unzweifelhaft dahinter ſteckt. Schelling hatte, nach Spinoza's Vorgang, die Welt Gott betitelt. Hegel nahm Dies nach dem Wortſinn. Da nun das Wort eigentlich ein perſönliches Weſen, welches, unter andern mit der Welt durchaus inkompatibeln Eigenſchaften, auch die der Allwiſſenheit hat, bedeutet; ſo wurde von ihm nun auch dieſe auf die Welt übertragen, woſelbſt ſie natürlich keine andere Stelle erhalten konnte, als unter der albernen Stirn des Menſchen; wonach denn dieſer nur ſeinen Gedanken freien Lauf (dialektiſche Selbſtbewegung) zu laſſen brauchte, um alle Myſterien Himmels und der Erde zu offenbaren, nämlich in dem abſoluten Gallimathias der Hegel'ſchen Dialektik. Eine Kunſt hat dieſer Hegel wirklich verſtanden, nämlich die, die Deutſchen bei der Naſe zu führen. Das iſt aber keine große. Wir ſehn ja, mit welchen Poſſen er die deutſche Gelehrtenwelt 30 Jahre lang in Reſpekt halten konnte. Doch genug von ihnen und ihrem Urheber, deſſen Verehrung wir der Däniſchen Akademie der Wiſſenſchaften überlaſſen wollen, als welche in ihm einen summus philosophus nach ihrem Sinn erkannt hat und daher Reſpekt vor ihm fordert, in ihrem, meiner Preisſchrift über das Fundament der Moral, zu bleibendem Andenken, beigedrucktem Urtheile, welches eben ſo ſehr wegen ſeines Scharfſinns, als wegen ſeiner denkwürdigen Redlichkeit, der Vergeſſenheit entzogen zu werden verdiente, wie auch, weil es einen lukulenten Beleg liefert zu Labruyere's gar ſchönem Ausſpruch: du même fonds, dont on néglige un homme de mérite, l'on sait encore admirer un sot.

---

*) Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom Grund, 2. Aufl. §. 26.

Fragmente
zur
Geſchichte der Philoſophie.

Fragmente
zur
Geſchichte der Philoſophie.

§. 1.
Ueber dieſelbe.

Statt der ſelbſteigenen Werke der Philoſophen allerlei Darlegungen ihrer Lehren, oder überhaupt Geſchichte der Philoſophie zu leſen, iſt wie wenn man ſich ſein Eſſen von einem Andern kauen laſſen wollte. Würde man wohl Weltgeſchichte leſen, wenn es Jedem freiſtände, die ihn intereſſirenden Begebenheiten der Vorzeit mit eigenen Augen zu ſchauen? Hinſichtlich der Geſchichte der Philoſophie nun aber iſt ihm eine ſolche Autopſie ihres Gegenſtandes wirklich zugänglich, nämlich in den ſelbſteigenen Schriften der Philoſophen; woſelbſt er dann immerhin, der Kürze halber, ſich auf wohlgewählte Hauptkapitel beſchränken mag; um ſo mehr, als ſie alle von Wiederholungen ſtrotzen, die man ſich erſparen kann. Auf dieſe Weiſe alſo wird er das Weſentliche ihrer Lehren authentiſch und unverfälſcht kennen lernen, während er aus den, jetzt jährlich zu halben Dutzenden erſcheinenden Geſchichten der Philoſophie bloß empfängt, was davon in den Kopf eines Philoſophieprofeſſors gegangen iſt und zwar ſo, wie es ſich daſelbſt ausnimmt; wobei es ſich von ſelbſt verſteht, daß die Gedanken eines großen Geiſtes bedeutend einſchrumpfen müſſen, um im drei-pfund-Gehirn ſo eines Paraſiten der Philoſophie Platz zu finden, aus welchem ſie nun wieder, in den jedesmaligen Jargon des Tages gekleidet, hervorkommen ſollen, begleitet von ſeiner altklugen Beurtheilung. — Ueberdies läßt ſich berechnen, daß ſo ein geldverdienender Geſchichtſchreiber der Philoſophie kaum den zehnten Theil der Schriften, darüber er Bericht erſtattet, auch nur geleſen haben kann: ihr wirkliches Studium erfordert ein ganzes, langes und arbeitſames Leben, wie es ehemals, in den alten, fleißigen Zeiten, der wackere Brucker daran geſetzt hat. Was hingegen können wohl ſolche Leutchen, die, abgehalten durch beſtändige Vorleſungen, Amtsgeſchäfte, Ferienreiſen und Zerſtreuungen, meiſtens ſchon in ihren früheren Jahren mit Geſchichten der Philoſophie auftreten, Gründliches erforſcht haben? Dazu aber wollen ſie auch noch pragmatiſch ſeyn, die Nothwendigkeit des Entſtehens und der Folge der Syſteme ergründet haben und darthun, und nun gar noch jene ernſten, ächten Philoſophen der Vorzeit beurtheilen, zurechtweiſen und meiſtern. Wie kann es anders kommen, als daß ſie die älteren, und Einer den Andern ausſchreiben, dann aber, um Dies zu verbergen, die Sachen mehr und mehr verderben, indem ſie ihnen die moderne Tournüre des laufenden Quinquenniums zu geben beſtrebt ſind, wie ſie denn auch nach dem Geiſte deſſelben ſolche beurtheilen. — Sehr zweckmäßig dagegen würde eine von redlichen und einſichtigen Gelehrten gemeinſchaftlich und gewiſſenhaft gemachte Sammlung der wichtigen Stellen und weſentlichen Kapitel ſämmtlicher Hauptphiloſophen ſeyn, in chronologiſch-pragmatiſcher Ordnung zuſammengeſtellt, ungefähr in der Art, wie zuerſt Gedike, und ſpäter Ritter und Preller es mit der Philoſophie des Alterthums gemacht haben; jedoch viel ausführlicher: alſo eine mit Sorgfalt und Sachkenntniß verfertigte große und allgemeine Chreſtomathie.

Die Fragmente, welche nun ich hier gebe, ſind wenigſtens nicht traditionell, d. h. abgeſchrieben; vielmehr ſind es Gedanken, veranlaßt durch das eigene Studium der Originalwerke.

§. 2.

Vorſokratiſche Philoſophie.

Die Eleatiſchen Philoſophen ſind wohl die erſten, welche des Gegenſatzes inne geworden ſind, zwiſchen dem Angeſchauten und dem Gedachten, φαινομενα und νοουμενα. Das Letztere allein war ihnen das wahrhaft Seiende, das οντως ον. — Von dieſem behaupteten ſie ſodann, daß es Eines, unveränderlich und unbeweglich ſei; nicht aber eben ſo von den φαινομενοις, d. i. dem Angeſchauten, Erſcheinenden, empiriſch Gegebenen, als von welchem ſo etwas zu behaupten geradezu lächerlich geweſen wäre; daher denn einſt der ſo mißverſtandene Satz, auf die bekannte Art, vom Diogenes widerlegt wurde. Sie unterſchieden alſo eigentlich ſchon zwiſchen Erſcheinung, *φαινομενον*, und Ding an ſich, *οντως ον*. Letzteres konnte nicht ſinnlich angeſchaut, ſondern nur denkend erfaßt werden, war demnach *νοουμενον*. (Arist. metaph. I, 5. p. 986 et **Scholia** edit. Berol. p. p. 429, 430, et 509.) In den Scholien zum Ariſtoteles (p. 460, 536, 544 et 798) wird des Parmenides Schrift *τα κατα δοξαν* erwähnt: das wäre alſo die Lehre von der Erſcheinung, die Phyſik, geweſen: ihr wird ohne Zweifel ein anderes Werk, *τα κατ' αληθειαν*, die Lehre vom Ding an ſich, alſo die Metaphyſik, entſprochen haben. Von Meliſſos ſagt ein Scholion des Philoponos geradezu: *εν τοις προς αληθειαν ἑν ειναι λεγων το ον, εν τοις προς δοξαν δυο* (müßte heißen *πολλα*) *φησιν ειναι*. — Der Gegenſatz der Eleaten, und wahrſcheinlich auch durch ſie hervorgerufen, iſt Herakleitos, ſofern er unaufhörliche Bewegung aller Dinge lehrte, wie ſie die abſolute Unbeweglichkeit: er blieb demnach beim *φαινομενον* ſtehn. (Arist. de coelo, III, 1. p. 298. edit. Berol.) Dadurch nun wieder rief er, als ſeinen Gegenſatz, die Ideenlehre Plato's hervor; wie dies aus der Darſtellung des Ariſtoteles (Metaph. p. 1078) ſich ergiebt.

Es iſt bemerkenswerth, daß wir die ſehr wenigen Haupt-Lehrſätze der vorſokratiſchen Philoſophen, welche ſich erhalten haben, in den Schriften der Alten unzählige Mal wiederholt finden; darüber hinaus jedoch ſehr wenig: ſo z. B. die Lehren des Anaxagoras vom *νους* und den *ὁμοιομερειαι*, — die des Empedokles von *φιλια και νεικος* und den vier Elementen, — die des Demokritos und Leukippos von den Atomen und den *ειδωλοις*, — die des Herakleitos vom beſtändigen Fluß der Dinge, — die der Eleaten, wie oben auseinandergeſetzt, — die der Pythagoreer von den Zahlen, der Metempſychoſe u. ſ. f.

Die erwähnten beiden Dogmen des Anaxagoras ſtehn übrigens in genauer Verbindung. — Nämlich *παντα εν πασιν* iſt ſeine ſymboliſche Bezeichnung des Homoiomeriendogma's. In der chaotiſchen Urmaſſe ſtaken demnach, ganz fertig vorhanden, die partes similares (im phyſiologiſchen Sinne) aller Dinge.

Um ſie auszuſcheiden und zu ſpecifiſch verſchiedenen Dingen (partes dissimilares) zuſammenzuſetzen, zu ordnen und zu formen, bedurfte es eines νους, der, durch Ausleſen der Beſtandtheile, die Konfuſion in Ordnung brächte; da ja das Chaos die vollſtändigſte Miſchung aller Subſtanzen enthielt (Scholia in Aristot. p. 337.). Jedoch hatte der νους dieſe erſte Scheidung nicht vollkommen zu Stande gebracht; daher in jedem Dinge noch immer die Beſtandtheile aller übrigen, wenn gleich in geringerem Maaße, anzutreffen waren: παλιν γαρ παν εν παντι μεμικται (ibid.) —

Empedokles hingegen hatte, ſtatt zahlloſer Homoiomerien, nur vier Elemente, — aus welchen nunmehr die Dinge als Produkte, nicht, wie beim Anaxagoras, als Edukte hervorgehn ſollten. Die vereinende und ſcheidende, alſo ordnende Rolle des νους aber ſpielen bei ihm φιλια και νεικος, Liebe und Haß. Das iſt Beides gar ſehr viel geſcheuter. Nicht dem Intellekt (νους) nämlich, ſondern dem Willen (φιλια και νεικος) überträgt er die Anordnung der Dinge, und die verſchiedenartigen Subſtanzen ſind nicht, wie beim Anaxagoras, bloße Edukte; ſondern wirkliche Produkte. Ließ Anaxagoras ſie durch einen ſondernden Verſtand, ſo läßt ſie hingegen Empedokles durch blinden Trieb, d. i. erkenntnißloſen Willen, zu Stande gebracht werden.

Ueberhaupt iſt Empedokles ein ganzer Mann, und ſeinem φιλια και νεικος liegt ein tiefes und wahres apperçu zum Grunde. Schon in der unorganiſchen Natur ſehn wir die Stoffe, nach den Geſetzen der Wahlverwandſchaft, einander ſuchen oder fliehen, ſich verbinden und trennen. Die aber, welche ſich chemiſch zu verbinden die ſtärkſte Neigung zeigen, die jedoch nur im Zuſtande der Flüſſigkeit befriedigt werden kann, treten in den entſchiedenſten elektriſchen Gegenſatz, wenn ſie im feſten Zuſtande in Berührung miteinander kommen: ſie gehn jetzt in entgegengeſetzte Polaritäten feindlich auseinander, um ſich ſodann wieder zu ſuchen und zu umarmen. Und was iſt denn überhaupt der in der ganzen Natur unter den verſchiedenſten Formen durchgängig auftretende polare Gegenſatz Anderes, als eine ſtets erneuerte Entzweiung, auf welche die inbrünſtig begehrte Verſöhnung folgt? So iſt denn wirklich φιλια και νεικος überall vorhanden und nur nach Maaßgabe der Umſtände wird jedesmal das Eine, oder das Andere hervortreten. Demgemäß können auch wir ſelbſt mit jedem Menſchen, der uns nahe kommt, augenblicklich befreundet, oder verfeindet ſeyn: die Anlage zu Beidem iſt da und wartet auf die Umſtände. Bloß die Klugheit heißt uns, auf dem Indifferenzpunkt der Gleichgültigkeit verharren; wiewohl er zugleich der Gefrierpunkt iſt. Eben ſo iſt auch der fremde Hund, dem wir uns nähern, augenblicklich bereit, das freundliche, oder das feindliche Regiſter zu ziehn und ſpringt leicht vom Bellen und Knurren zum Wedeln über; wie auch umgekehrt. Was dieſem durchgängigen Phänomene des *φιλια και νεικος* zum Grunde liegt, iſt allerdings zuletzt der große Urgegenſatz zwiſchen der Einheit aller Weſen, nach ihrem Seyn an ſich, und ihrer gänzlichen Verſchiedenheit in der Erſcheinung, als welche das principium individuationis zur Form hat.

Vor Allem aber iſt, unter den Lehren des Empedokles, ſein entſchiedener Peſſimismus beachtenswerth. Er hat das Elend unſeres Daſeyns vollkommen erkannt und die Welt iſt ihm, ſo gut wie den wahren Chriſten, ein Jammerthal, — *Ατης λειμων*. Schon er vergleicht ſie, wie ſpäter Plato, mit einer finſtern Höhle, in der wir eingeſperrt wären. In unſerm irdiſchen Daſeyn ſieht er einen Zuſtand der Verbannung und des Elends, und der Leib iſt der Kerker der Seele. Dieſe Seelen haben einſt ſich in einem unendlich glücklichen Zuſtande befunden und ſind durch eigene Schuld und Sünde in das gegenwärtige Verderben gerathen, in welches ſie, durch ſündigen Wandel, ſich immer mehr verſtricken und in den Kreislauf der Metempſychoſe gerathen, hingegen durch Tugend und Sittenreinheit, zu welcher auch die Enthaltung von thieriſcher Nahrung gehört, und durch Abwendung von den irdiſchen Genüſſen und Wünſchen wieder in den ehemaligen Zuſtand zurückgelangen können. — Alſo die ſelbe Urweisheit, die den Grundgedanken des Brahmanismus und Buddhaismus, ja, auch des wahren Chriſtenthums (darunter nicht der optimiſtiſche, jüdiſch-proteſtantiſche Rationalismus zu verſtehn iſt) ausmacht, hat auch dieſer uralte Grieche ſich zum Bewußtſeyn gebracht; wodurch der consensus gentium darüber ſich vervollſtändigt. Daß Empedokles, den die Alten durchgängig als einen Pythagoreer bezeichnen, dieſe Anſicht vom Pythagoras überkommen habe, iſt wahrſcheinlich; zumal, da im Grunde auch

Plato ſie theilt, der ebenfalls noch unter dem Einfluſſe des Pythagoras ſteht. Zur Lehre von der Metempſychoſe, die mit dieſer Weltanſicht zuſammenhängt, bekennt Empedokles ſich auf das Entſchiedenſte. — Die Stellen der Alten, welche, nebſt ſeinen eigenen Verſen, von jener Weltauffaſſung des Empedokles Zeugniß ablegen, findet man mit großem Fleiße zuſammengeſtellt in Sturzii Empedocles Agrigentinus, S. S. 448 — 458.

Auch in den übrigen Lehrmeinungen dieſer vorſokratiſchen Philoſophen läßt ſich viel Wahres nachweiſen, davon ich einige Beiſpiele geben will.

Nach Kant's und Laplace's Kosmogonie, welche durch Herſchels Beobachtungen noch eine faktiſche Beſtätigung a posteriori erhalten hat, die nun wieder wankend zu machen, Lord Roſſe mit ſeinem Rieſenreflektor, zum Troſt des Engliſchen Klerus, bemüht iſt, — geſtalten ſich aus langſam gerinnenden und dann kreiſenden, leuchtenden Nebeln, durch Kondenſation, die Planetenſyſteme: da behält, nach Jahrtauſenden, wieder Anaximenes Recht, welcher Luft und Dunſt für den Grundſtoff aller Dinge erklärte (Schol. in Arist. p. 514.). Zugleich aber auch erhalten Empedokles und Demokritos Beſtätigung; da ſchon ſie, eben wie Laplace, Urſprung und Beſtand der Welt aus einem Wirbel, *δινη*, erklärten (Arist. op. ed. Berol. p. 295, et Scholia p. 351.), worüber, als eine Gottloſigkeit, auch ſchon Ariſtophanes (Nubes, v. 820.) ſpottet; eben wie heut zu Tage über die Laplace'ſche Theorie die engliſchen Pfaffen, denen dabei, wie bei jeder zu Tage kommenden Wahrheit, unwohl zu Muthe, nämlich um ihre Pfründen Angſt wird. — Ja, ſogar führt gewiſſermaaßen unſere chemiſche Stöchiometrie auf die Pythagoriſche Zahlenphiloſophie zurück: *τα γαρ παθη και αἱ ἑξεις των αριθμων των εν τοις ὀυσι παθων τε και ἑξεων αιτια, ὁιον το διπλασιον, το επιτριτον, και ἡμιολιον* (Schol. in Arist. p. 543 et 829.). — Daß das Kopernikaniſche Syſtem von den Pythagoreern anticipirt worden war iſt bekannt; ja, es war dem Kopernikus bekannt. Aber ſelbſt Fourier's und Cordier's Entdeckungen über die Wärme im Innern der Erde ſind Beſtätigungen der Lehre Jener: *ελεγον δε Πυθαγορειοι πυρ ειναι δημιουργικον περι το μεσον και κεντρον της γης, το αναθαλπουν την γην και ζωοποιουν.* Schol. in Arist. p. 504. Und wenn, in Folge eben jener Entdeckungen, die Erdrinde heut zu Tage angeſehn wird als eine dünne Schichte zwiſchen zwei Medien (Atmoſphäre und heiße, flüſſige Metalle und Metalloide), deren Berührung einen Brand verurſachen muß, der jene Rinde vernichtet; ſo beſtätigt Dies die Meinung, daß die Welt zuletzt durch Feuer verzehrt werden wird; in welcher alle alten Philoſophen übereinſtimmen und welche auch die Hindu theilen (lettres édifiantes édit. de 1819. Vol. 7. p. 114.). — Bemerkt zu werden verdient auch noch, daß, wie aus Ariſtoteles (Metaph. I, 5. p. 986) zu erſehn, die Pythagoreer, unter dem Namen der δεκα αρχαι, gerade das Yn und Yang der Chineſen aufgefaßt hatten.

Daß die Metaphyſik der Muſik, wie ich ſolche in meinem Hauptwerke (Bd. 1. §. 52 und Bd. 2 Kap. 39) dargelegt habe, als eine Auslegung der Pythagoriſchen Zahlenphiloſophie angeſehn werden kann, habe ich ſchon dort kurz angedeutet und will es hier noch etwas näher erläutern; wobei ich nun aber die eben angeführten Stellen als dem Leſer gegenwärtig vorausſetze. — Demzufolge alſo drückt die Melodie alle Bewegungen des Willens, wie er ſich im menſchlichen Selbſtbewußtſeyn kund giebt, d. h. alle Affekte, Gefühle u. ſ. w. aus; die Harmonie hingegen bezeichnet die Stufenleiter der Objektivation des Willens in der übrigen Natur. Die Muſik iſt, in dieſem Sinn, eine zweite Wirklichkeit, welche der erſten völlig parallel geht, übrigens aber ganz anderer Art und Beſchaffenheit iſt; alſo vollkommene Analogie, jedoch gar keine Aehnlichkeit mit ihr hat. Nun aber iſt die Muſik, als ſolche, nur in unſerm Gehörnerven und Gehirn vorhanden: außerhalb, oder an ſich (im Lockiſchen Sinne verſtanden), beſteht ſie aus lauter Zahlenverhältniſſen: nämlich zunächſt, ihrer Quantität nach, hinſichtlich des Takts; und dann, ihrer Qualität nach, hinſichtlich der Stufen der Tonleiter, als welche auf den arithmetiſchen Verhältniſſen der Vibrationen beruhen; oder, mit anderen Worten, wie in ihrem rhythmiſchen, ſo auch in ihrem harmoniſchen Element. Hienach alſo iſt das ganze Weſen der Welt, ſowohl als Mikrokosmos, wie als Makrokosmos, allerdings durch bloße Zahlenverhältniſſe auszudrücken, mithin gewiſſermaaßen auf ſie zurückzuführen: in dieſem Sinne hätte dann Pythagoras Recht, das eigentliche Weſen der Dinge in die Zahlen zu ſetzen. — Was ſind nun aber Zahlen? — Succeſſionsverhältniſſe, deren Möglichkeit auf der Zeit beruht.

Wenn man lieſt was über die Zahlenphiloſophie der Pythagoreer in den Scholien zum Ariſtoteles (p. 829 ed. Berol.) geſagt wird; ſo kann man auf die Vermuthung gerathen, daß der ſo ſeltſame und geheimnißvolle, an das Abſurde ſtreifende Gebrauch des Wortes λογος im Eingang des dem Johannes zugeſchriebenen Evangeliums, wie auch die früheren Analoga deſſelben beim Philo, von der Pythagoriſchen Zahlenphiloſophie abſtammen, nämlich von der Bedeutung des Wortes λογος im arithmetiſchen Sinn, als Zahlenverhältniß, ratio numerica; da ein ſolches Verhältniß, nach den Pythagoreern, die innerſte und unzerſtörbare Eſſenz jedes Weſens ausmacht, alſo deſſen erſtes und urſprüngliches Principium, αρχη, iſt; wonach denn von jedem Dinge gälte εν αρχῃ ην ὁ λογος. Man berückſichtige dabei, daß Ariſtoteles (de anima I, 1) ſagt: τα παϑη λογοι ενυλοι εισι, et mox: ὁ μεν γαρ λογος ειδος του πραγματος. Auch wird man dadurch an den λογος σπερματικος der Stoiker erinnert, auf welchen ich bald zurückkommen werde.

Nach der Biographie des Pythagoras von Jamblichos hat derſelbe ſeine Bildung hauptſächlich in Aegypten, wo er von ſeinem 22. bis zum 56. Jahre geweilt, und zwar von den Prieſtern daſelbſt, erhalten. Im 56. Jahre zurückgekehrt, hatte er wohl eigentlich die Abſicht, eine Art Prieſterſtaat, eine Nachahmung der Aegyptiſchen Tempelhierarchien, wiewohl unter den bei Griechen nothwendigen Modifikationen, zu gründen: dies gelang ihm nicht im Vaterlande Samos, jedoch gewiſſermaaßen in Kroton. Da nun Aegyptiſche Kultur und Religion ohne Zweifel aus Indien ſtammte; ſo erklärt ſich hieraus des Pythagoras Vorſchrift der Enthaltung von thieriſcher Nahrung, namentlich das Verbot Ochſen zu ſchlachten (Jambl. vit. Pyth. c. 28, §. 150), wie auch die anbefohlene Schonung aller Thiere, desgleichen ſeine Lehre von der Metempſychoſe, ſeine weißen Gewänder, ſeine ewige Geheimnißkrämerei, welche die ſymboliſchen Sprüche veranlaßte und ſich ſogar auf mathematiſche Theoreme erſtreckte, ferner die Gründung einer Art Prieſterkaſte, mit ſtrenger Disciplin und vielem Ceremoniell, das Anbeten der Sonne (c. 35, §. 256) und viel Anderes. Ich glaube demnach, daß die allerdings hoch anzuſchlagende Weisheit und Erkenntniß des Pythagoras nicht ſowohl in Dem beſtanden hat, was er gedacht, als in Dem, was er gelernt hatte; alſo weniger eigene, als fremde war. Sonſt würde er ſie auch aufgeſchrieben haben, um ſeine Gedanken vom Untergange zu retten: hingegen das erlernte Fremde blieb an der Quelle geſichert.

§. 3.

Sokrates.

Die Weisheit des Sokrates iſt ein philoſophiſcher Glaubensartikel. Daß der Platoniſche Sokrates eine ideale, alſo poetiſche Perſon ſei, die Platoniſche Gedanken ausſpricht, liegt am Tage; am Xenophontiſchen hingegen iſt nicht gerade viel Weisheit zu finden. Nach Lukianos (Philopſeudes, 24) hätte Sokrates einen dicken Bauch gehabt; welches eben nicht zu den Abzeichen des Genies gehört. — Eben ſo zweifelhaft jedoch ſteht es, hinſichtlich der hohen Geiſtesfähigkeiten, mit allen Denen, welche nicht geſchrieben haben, alſo auch mit dem Pythagoras. Ein großer Geiſt muß doch allmälig ſeinen Beruf und ſeine Stellung zur Menſchheit erkennen, folglich zu dem Bewußtſeyn gelangen, daß er nicht zur Heerde, ſondern zu den Hirten, ich meyne zu den Erziehern des Menſchengeſchlechtes, gehört: hieraus aber wird ihm die Verpflichtung klar werden, ſeine unmittelbare und geſicherte Einwirkung nicht auf die Wenigen, welche der Zufall in ſeine Nähe bringt, zu beſchränken; ſondern ſie auf die Menſchheit auszudehnen, damit ſie, in dieſer, die Ausnahmen von ihr, die Vorzüglichen, alſo Seltenen, erreichen könne. Das Organ aber, womit man zur Menſchheit redet, iſt allein die Schrift: mündlich redet man bloß zu einer Anzahl Individuen; daher was ſo geſagt wird, im Verhältniß zum Menſchengeſchlechte, Privatſache bleibt. Denn ſolche Individuen ſind für die edle Saat meiſtens ein ſchlechter Boden, in welchem ſie entweder gar nicht treibt, oder in ihren Erzeugniſſen ſchnell degenerirt: die Saat ſelbſt alſo muß bewahrt werden. Dies aber geſchieht nicht durch Tradition, als welche bei jedem Schritte verfälſcht wird, ſondern allein durch die Schrift, dieſer einzigen treuen Aufbewahrerin der Gedanken. Zudem hat nothwendig jeder tiefdenkende Geiſt den Trieb, zu ſeiner eigenen Befriedigung, ſeine Gedanken feſtzuhalten und ſie zu möglichſter Deutlichkeit und Beſtimmtheit zu bringen, folglich ſie in Worten zu verkörpern. Dies aber geſchieht vollkommen allererſt durch die Schrift: denn der ſchriftliche Vortrag iſt ein weſentlich anderer, als der mündliche; indem er allein die höchſte Präciſion, Konciſion und prägnante Kürze zuläßt, folglich zum reinen Ektypos des Gedankens wird. Dieſem Allen zufolge wäre es in einem Denker ein wunderlicher Uebermuth, die wichtigſte Erfindung des Menſchengeſchlechts unbenutzt laſſen zu wollen. Sonach wird es mir ſchwer, an den eigentlich großen Geiſt Derer zu glauben, die nicht geſchrieben haben: vielmehr bin ich geneigt, ſie für hauptſächlich praktiſche Helden zu halten, die mehr durch ihren Charakter, als durch ihren Kopf wirkten. Die erhabenen Urheber des Upaniſchads der Veden haben geſchrieben: wohl aber mag die Sanhita der Veden, aus bloßen Gebeten beſtehend, ſich Anfangs nur mündlich fortgepflanzt haben.

Zwiſchen Sokrates und Kant laſſen ſich gar manche Aehnlichkeiten nachweiſen. Beide verwerfen allen Dogmatismus: Beide bekennen eine völlige Unwiſſenheit in Sachen der Metaphyſik und ſetzen ihre Eigenthümlichkeit in das deutliche Bewußtſeyn dieſer Unwiſſenheit. Beide behaupten, daß hingegen das Praktiſche, Das, was der Menſch zu thun und zu laſſen habe, völlig gewiß ſei und zwar durch ſich ſelbſt, ohne fernere theoretiſche Begründung. Beide hatten das Schickſal, daß ihre nächſten Nachfolger und deklarirten Schüler dennoch in eben jenen Grundlagen von ihnen abwichen und, die Metaphyſik bearbeitend, völlig dogmatiſche Syſteme aufſtellten; daß ferner dieſe Syſteme höchſt verſchieden ausfielen, jedoch alle darin übereinſtimmten, daß ſie von der Lehre des Sokrates, reſpective Kants, ausgegangen zu ſeyn behaupteten. — Da ich ſelbſt Kantianer bin, will ich hier mein Verhältniß zu ihm mit Einem Worte bezeichnen. Kant lehrt, daß wir über die Erfahrung und ihre Möglichkeit hinaus nichts wiſſen können: ich gebe Dies zu, behaupte jedoch, daß die Erfahrung ſelbſt, in ihrer Geſammtheit, einer Auslegung fähig ſei, und habe dieſe zu geben verſucht, indem ich ſie wie eine Schrift entzifferte, nicht aber wie alle früheren Philoſophen, mittelſt ihrer bloßen Formen über ſie hinauszugehn unternahm, was eben Kant als unſtatthaft nachgewieſen hatte. —

Der Vortheil der *Sokratiſchen* Methode, wie wir ſie aus dem Plato kennen lernen, beſteht darin, daß man ſich die Gründe der Sätze, welche man zu beweiſen beabſichtigt, vom Kollokutor oder Gegner, einzeln zugeben läßt, ehe er die Folgen derſelben überſehn hat; da er hingegen aus einem didaktiſchen Vortrage, in fortlaufender Rede, Folgen und Gründe gleich als ſolche zu erkennen Gelegenheit haben und daher dieſe angreifen würde, wenn ihm jene nicht gefielen. — Inzwiſchen gehört zu den Dingen, die Plato uns aufbinden möchte, auch dieſes, daß, mittelſt Anwendung jener Methode, die Sophiſten und andere Narren ſich ſo in aller Gelaſſenheit hätten vom Sokrates darthun laſſen, daß ſie es ſind. Daran iſt nicht zu denken; ſondern etwan beim letzten Viertel des Wegs, oder überhaupt ſobald ſie merkten wo es hinaus ſollte, hätten ſie, durch Abſpringen, oder Leugnen des vorher Geſagten, oder abſichtliche Mißverſtändniſſe, und was noch ſonſt für Schliche und Schikanen die rechthaberiſche Unredlichkeit inſtinktmäßig anwendet, dem Sokrates ſein künſtlich angelegtes Spiel verdorben und ſein Netz zerriſſen; oder aber ſie wären ſo grob und beleidigend geworden, daß er bei Zeiten ſeine Haut in Sicherheit zu bringen, rathſam gefunden haben würde. Denn, wie ſollte nicht auch den Sophiſten das Mittel bekannt geweſen ſeyn, durch welches Jeder ſich Jedem gleich ſetzen und ſelbſt die größte intellektuelle Ungleichheit augenblicklich ausgleichen kann: es iſt die Beleidigung. Zu dieſer fühlt daher die niedrige Natur eine ſogar inſtinktive Aufforderung, ſobald ſie geiſtige Ueberlegenheit zu ſpüren anfängt. —

§. 4.

Plato.

Schon beim *Plato* finden wir den Urſprung einer gewiſſen falſchen Dianoiologie, welche in heimlich metaphyſiſcher Abſicht, nämlich zum Zweck einer rationalen Pſychologie und daran hängender Unſterblichkeitslehre, aufgeſtellt wird. Dieſelbe hat ſich nachmals als eine Truglehre vom zäheſten Leben erwieſen; da ſie, durch die ganze alte, mittlere und neue Philoſophie hindurch, ihr Daſeyn friſtete, bis **Kant**, der Alleszermalmer, ihr endlich auf den Kopf ſchlug. Die hier gemeinte Lehre iſt der Rationalismus der Erkenntnißtheorie, mit metaphyſiſchem Endzweck. Sie läßt ſich, in der Kürze, ſo reſumiren. Das Erkennende in uns iſt eine, vom Leibe grundverſchiedene immaterielle Subſtanz, genannt Seele: der Leib hingegen iſt ein Hinderniß der Erkenntniß. Daher iſt alle durch die Sinne vermittelte Erkenntniß trüglich: die allein wahre, richtige und ſichere hingegen iſt die von aller Sinnlichkeit (alſo aller Anſchauung) freie und entfernte, mithin das reine Denken, d. i. das Operiren mit abſtrakten Begriffen ganz allein. Denn dieſes verrichtet die Seele ganz aus eigenen Mitteln: folglich wird es am beſten nachdem ſie ſich vom Leibe getrennt hat, alſo wenn wir todt ſind, von Statten gehn. — Dergeſtalt alſo ſpielt hier die Dianoiologie der rationalen Pſychologie, zum Behuf ihrer Unſterblichkeitslehre, in die Hände. Dieſe Lehre, wie ich ſie hier reſumirt habe, findet man ausführlich und deutlich im Phädo Kap. 10. Etwas anders gefaßt iſt ſie im Timäus, aus welchem Sextus Empirikus ſie ſehr präcis und klar mit folgenden Worten referirt: *Παλαια τις παρα τοις φυσικοις κυλιεται δοξα περι του τα ὁμοια των ὁμοιων ειναι γνωριστικα.* **Mox:** *Πλατων δε, εν τῳ Τιμαιῳ, προς παραστασιν του ασωματον ειναι την ψυχην, τῳ αυτῳ γενει της αποδειξεως κεχρηται. Ει γαρ ἡ μεν ὁρασις, φησι, φωτος αντιλαμβανομενη, ευθυς εστι φωτοειδης, ἡ δε ακοη αερα πεπληγμενον κρινουσα, ὁπερ εστι την φωνην, ευθυς αεροειδης θεωρειται, ἡ δε οσφρησις ατμους γνωριζουσα παντως εστι ατμοειδης, και ἡ γευσις χυλους, χυλοειδης· κατ᾽ αναγκην και ἡ ψυχη τας ασωματους ιδεας λαμβανουσα, καθαπερ τας εν τοις αριθμοις και τας εν τοις περασι των σωματων* (alſo reine Mathematik) *γινεται τις ασωματος* (adv. Math. VII, 116 et 119). (vetus quaedam, a physicis usque probata, versatur opinio, quod similia similibus cognoscantur. — — Mox: Plato, in Timaeo, ad probandum, animam esse incorpoream, usus est eodem genere demonstrationis: „nam si visio,“ inquit, „apprehendens lucem statim est luminosa, auditus autem aërem percussum judicans, nempe vocem, protinus cernitur ad aëris accedens speciem, odoratus autem cognoscens vapores, est omnino vaporis aliquam habens formam, et gustus, qui humores, humoris habens speciem; necessario et anima, ideas suscipiens incorporeas, ut quae sunt in numeris et in finibus corporum, est incoporea.**)

Selbſt Ariſtoteles läßt, wenigſtens hypothetiſch, dieſe Argumentation gelten, da er im erſten Buch de anima (c. 1.) ſagt, daß die geſonderte Exiſtenz der Seele danach auszumachen wäre, ob dieſer irgend eine Aeußerung zukäme, an welcher der Leib nicht Theil hätte: eine ſolche ſchiene vor Allem das Denken zu ſeyn. Sollte aber ſelbſt dieſes nicht ohne Anſchauung und Phantaſie möglich ſeyn; dann könne daſſelbe auch nicht ohne den Leib Statt finden. (εἰ δέ ἐστι καὶ τὸ νοεῖν φαντασία τις, ἢ μὴ ἄνευ φαντασίας, οὐκ ἐνδέχοιτ' ἂν οὐδὲ τοῦτο ἄνευ σώματος εἶναι.) Eben jene oben geſtellte Bedingung nun aber, alſo die Prämiſſe der Argumentation, läßt Ariſtoteles nicht gelten, ſofern er nämlich Das lehrt, was man ſpäter in dem Satz nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensibus formulirt hat: man ſehe hierüber de anima III, 8. Schon er alſo ſah ein, daß alles rein und abſtrakt Gedachte ſeinen ganzen Stoff und Inhalt doch erſt vom Angeſchauten erborgt hat. Dies hat auch die Scholaſtiker beunruhigt. Deshalb bemühte man ſich ſchon im Mittelalter darzuthun, daß es reine Vernunfterkenntniſſe gäbe, d. h. Gedanken, die auf keine Bilder Bezug hätten, alſo ein Denken, welches allen Stoff aus ſich ſelbſt nähme. Die Bemühungen und Kontroverſe über dieſen Punkt findet man im Pomponatius, de immortalitate animi, zuſammengeſtellt, da dieſer eben ſein Hauptargument daher nimmt. — Dem beſagten Erforderniß zu genügen ſollten nun die Universalia und die Erkenntniſſe a priori, als aeternae veritates aufgefaßt, dienen. Welche Ausführung die Sache ſodann durch Carteſius und ſeine Schule erhalten hat, habe ich bereits dargelegt in der dem §. 6 meiner Preisſchrift über die Grundlage der Moral beigefügten ausführlichen Anmerkung, in welcher ich auch die leſenswerthen eigenen Worte des Carteſianers de la Forge beigebracht habe. Denn gerade die falſchen Lehren jedes Philoſophen findet man, in der Regel, am deutlichſten von ſeinen Schülern ausgedrückt; weil dieſe nicht, wie wohl der Meiſter ſelbſt, bemüht ſind, diejenigen Seiten ſeines Syſtems, welche die Schwäche deſſelben verrathen könnten, möglichſt dunkel zu halten; da ſie noch kein Arg daraus haben.

Spinoza nun aber ſtellte bereits dem ganzen Carteſianiſchen Dualismus ſeine Lehre Substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur entgegen, und zeigte dadurch ſeine große Ueberlegenheit. Leibnitz hingegen blieb fein artig auf dem Wege des Carteſius und der Orthodoxie. Dies aber eben rief ſodann das der Philoſophie ſo überaus heilſame Streben des vortrefflichen Locke hervor, als welcher endlich auf Unterſuchung des Urſprungs der Begriffe drang und den Satz no innate ideas (keine angeborne Begriffe), nachdem er ihn ausführlich dargethan, zur Grundlage ſeiner Philoſophie machte. Die Franzoſen, für welche ſeine Philoſophie durch Condillac bearbeitet wurde, giengen, wiewohl aus demſelben Grunde, in der Sache bald zu weit, indem ſie den Satz penser est sentir aufſtellten und ihn urgirten. Schlechthin genommen iſt dieſer Satz falſch: jedoch liegt das Wahre darin, daß jedes Denken theils das Empfinden, als Ingrediens der Anſchauung, die ihm ſeinen Stoff liefert, vorausſetzt, theils ſelbſt, eben ſowohl wie das Empfinden, durch körperliche Organe bedingt iſt; nämlich wie dieſes durch die Sinnennerven, ſo jenes durch das Gehirn, und Beides iſt Nerventhätigkeit. Nun aber hielt auch die franzöſiſche Schule jenen Satz nicht ſeiner ſelbſt wegen ſo feſt, ſondern ebenfalls in metaphyſiſcher und zwar materialiſtiſcher, Abſicht; eben wie die Platoniſch-Carteſianiſch-Leibnitziſchen Gegner den falſchen Satz, daß die allein richtige Erkenntniß der Dinge im reinen Denken beſtehe, auch nur in metaphyſiſcher Abſicht feſtgehalten hatten, um daraus die Immaterialität der Seele zu beweiſen. — Kant allein führt zur Wahrheit aus dieſen beiden Irrwegen und aus einem Streit, in welchem beide Parteien eigentlich nicht redlich verfahren; da ſie Dianoiologie vorgeben, aber auf Metaphyſik gerichtet ſind und deshalb die Dianoiologie verfälſchen. Kant alſo ſagt: allerdings giebt es reine Vernunfterkenntniß, d. h. Erkenntniſſe a priori, die aller Erfahrung vorhergängig ſind, folglich auch ein Denken, das ſeinen Stoff keiner durch die Sinne vermittelten Erkenntniß verdankt: aber eben dieſe Erkenntniß a priori, obwohl nicht aus der Erfahrung geſchöpft, hat doch nur zum Behuf der Erfahrung Werth und Gültigkeit: denn ſie iſt nichts Anderes als das

Innewerden unſers eigenen Erkenntnißapparats und ſeiner Einrichtung (Gehirnfunktion), oder wie Kant es ausdrückt, die Form des erkennenden Bewußtſeyns ſelbſt, die ihren Stoff allererſt durch die, mittelſt der Sinnesempfindung, hinzukommende empiriſche Erkenntniß erhält, ohne dieſe aber leer und unnütz iſt. Dieſerhalb eben nennt ſich ſeine Philoſophie die Kritik der reinen Vernunft. Hiedurch nun fällt alle jene metaphyſiſche Pſychologie und fällt mit ihr alle reine Seelenthätigkeit des Plato. Denn wir ſehn, daß die Erkenntniß, ohne die Anſchauung, welche der Leib vermittelt, keinen Stoff hat, daß mithin das Erkennende, als ſolches, ohne Vorausſetzung des Leibes, nichts iſt, als eine leere Form; noch zu geſchweigen, daß jedes Denken eine phyſiologiſche Funktion des Gehirns iſt, eben wie das Verdauen eine des Magens.

Wenn nun demnach Plato's Anweiſung, das Erkennen abzuziehn und rein zu halten von aller Gemeinſchaft mit dem Leibe, den Sinnen und der Anſchauung ſich als zweckwidrig, verkehrt, ja unmöglich ergiebt; ſo können wir jedoch als das berichtigte Analogon derſelben meine Lehre betrachten, daß nur das von aller Gemeinſchaft mit dem Willen rein gehaltene, und doch intuitive Erkennen die höchſte Objektivität und deshalb Vollkommenheit erreicht; — worüber ich auf das dritte Buch meines Hauptwerks verweiſe.

§. 5.

Ariſtoteles.

Als Grundcharakter des Ariſtoteles ließe ſich angeben der allergrößte Scharfſinn, verbunden mit Umſicht, Beobachtungsgabe, Vielſeitigkeit und Mangel an Tiefſinn. Seine Weltanſicht iſt flach, wenn auch ſcharfſinnig durchgearbeitet. Der Tiefſinn findet ſeinen Stoff in uns ſelbſt; der Scharfſinn muß ihn von außen erhalten, um Data zu haben. Nun aber waren zu jener Zeit die empiriſchen Data theils ärmlich, theils ſogar falſch. Daher iſt heut zu Tage das Studium des Ariſtoteles nicht ſehr belohnend, während das des Plato es im höchſten Grade bleibt. Der gerügte Mangel an Tiefſinn beim Ariſtoteles wird natürlich am ſichtbarſten in der Metaphyſik, als wo der bloße Scharfſinn nicht, wie wohl anderwärts, ausreicht; daher er dann in dieſer am allerwenigſten befriedigt. Seine Metaphyſik iſt größtentheils ein Hin- und Her-Reden über die Philoſopheme ſeiner Vorgänger, die er von ſeinem Standpunkt aus, meiſtens nach vereinzelten Ausſprüchen derſelben, kritiſirt nnd widerlegt, ohne eigentlich in ihren Sinn einzugehn, vielmehr wie Einer, der von außen die Fenſter einſchlägt. Eigene Dogmen ſtellt er wenige, oder keine, wenigſtens nicht im Zuſammenhange, auf. Daß wir ſeiner Polemik einen großen Theil unſrer Kenntniß der älteren Philoſopheme verdanken iſt ein zufälliges Verdienſt. Den Plato feindet er am meiſten gerade hier an, wo dieſer ſo ganz an ſeinem Platz iſt. Die „Ideen“ deſſelben kommen ihm, wie etwas, das er nicht verdauen kann, immer wieder in den Mund: er iſt entſchloſſen, ſie nicht gelten zu laſſen. — Scharfſinn reicht in den Erfahrungswiſſenſchaften aus: daher hat Ariſtoteles eine vorwaltend empiriſche Richtung. Da nun aber, ſeit jener Zeit, die Empirie ſolche Fortſchritte gemacht hat, daß ſie zu ihrem damaligen Zuſtande ſich verhält wie das männliche Alter zu den Kinderjahren; ſo können die Erfahrungswiſſenſchaften heut zu Tage direkte nicht ſehr durch ſein Studium gefördert werden, wohl aber indirekte, durch die Methode und das eigentlich Wiſſenſchaftliche, was ihn charakteriſirt und durch ihn in die Welt geſetzt wurde. In der Zoologie jedoch iſt er auch noch jetzt, wenigſtens im Einzelnen, von direktem Nutzen. Ueberhaupt nun aber giebt ſeine empiriſche Richtung ihm den Hang, ſtets in die Breite zu gehn; wodurch er von dem Gedankenfaden, den er aufgenommen, ſo leicht und ſo oft ſeitwärts abſpringt, daß er faſt unfähig iſt, irgend einen Gedankengang auf die Länge und bis ans Ende zu verfolgen: nun aber beſteht gerade hierin das tiefe Denken. Er hingegen jagt überall die Probleme auf, berührt ſie jedoch nur und geht, ohne ſie zu löſen, oder auch nur gründlich zu diskutiren, ſofort zu etwas Anderm über. Daher denkt ſein Leſer ſo oft „jetzt wird's kommen“; aber es kommt nichts: und daher ſcheint, wann er ein Problem angeregt hat und auf eine kurze Strecke es verfolgt, ſo häufig die Wahrheit ihm auf der Zunge zu ſchweben; aber plötzlich iſt er bei etwas Anderm und läßt uns im Zweifel ſtecken. Denn er kann nichts feſthalten, ſondern ſpringt von Dem, was er vorhat, zu etwas Anderm, das ihm eben einfällt, über, wie ein Kind ein Spielzeug fallen läßt, um ein anderes, welches es eben anſichtig wird, zu ergreifen: Dies iſt die ſchwache

Seite ſeines Geiſtes: es iſt die Lebhaftigkeit der Oberflächlichkeit. Hieraus erklärt es ſich, daß, obwohl Ariſtoteles ein höchſt ſyſtematiſcher Kopf war, da von ihm die Sonderung und Klaſſifikation der Wiſſenſchaften ausgegangen iſt, es dennoch ſeinem Vortrage durchgängig an ſyſtematiſcher Anordnung fehlt und wir den methodiſchen Fortſchritt, ja die Trennung des Ungleichartigen und Zuſammenſtellung des Gleichartigen darin vermiſſen. Er handelt die Dinge ab, wie ſie ihm einfallen, ohne ſie vorher durchdacht und ſich ein deutliches Schema entworfen zu haben: er denkt mit der Feder in der Hand, was zwar eine große Erleichterung für den Schriftſteller, aber eine große Beſchwerde für den Leſer iſt. Daher das Planloſe und Ungenügende ſeiner Darſtellung; daher kommt er hundert Mal auf das Selbe zu reden, weil ihm Fremdartiges dazwiſchen gelaufen war; daher kann er nicht bei einer Sache bleiben, ſondern geht vom Hundertſten ins Tauſendſte; daher führt er, wie eben beſchrieben, den auf die Löſung der angeregten Probleme geſpannten Leſer bei der Naſe herum; daher fängt er, nachdem er einer Sache mehrere Seiten gewidmet hat, ſeine Unterſuchung derſelben plötzlich von vorne an mit λαβωμεν ουν αλλην αρχην της σκεψεως, und Das ſechs Mal in einer Schrift; daher paßt auf ſo viele Exordien ſeiner Bücher und Kapitel das quid feret hic tanto dignum promissor hiatu; daher, mit Einem Wort, iſt er ſo oft konfus und ungenügend. Ausnahmsweiſe hat er es freilich anders gehalten; wie denn z. B. die drei Bücher Rhetorik durchweg ein Muſter wiſſenſchaftlicher Methode ſind, ja, eine architektoniſche Symmetrie zeigen, die das Vorbild der Kantiſchen geweſen ſeyn mag.

Der radikale Gegenſatz des Ariſtoteles, wie in der Denkungsart, ſo auch in der Darſtellung, iſt Plato. Dieſer hält ſeinen Hauptgedanken feſt, wie mit eiſerner Hand, verfolgt den Faden deſſelben, werde er auch noch ſo dünn, in alle Verzweigungen, durch die Irrgänge der längſten Geſpräche, und findet ihn wieder nach allen Epiſoden. Man ſieht daran, daß er ſeine Sache, ehe er an's Schreiben ging, reiflich und ganz durchdacht, und zu ihrer Darſtellung eine künſtliche Anordnung entworfen hatte. Daher iſt jeder Dialog ein planvolles Kunſtwerk, deſſen ſämmtliche Theile wohlberechneten, oft abſichtlich auf eine Weile ſich verbergenden Zuſammenhang haben und deſſen häufige Epiſoden von ſelbſt und oft unerwartet zurückleiten auf den, durch ſie nunmehr aufgehellten Hauptgedanken. Plato wußte ſtets, im ganzen Sinne des Worts, was er wollte und beabſichtigte; wenn er gleich meiſtens die Probleme nicht zu einer entſchiedenen Löſung führt, ſondern es bei der gründlichen Diskuſſion derſelben bewenden läßt. Es darf uns daher nicht ſo ſehr wundern, wenn, wie einige Berichte, beſonders im Aelian (var. hist. III, 19. IV, 9 etc.), angeben, zwiſchen dem Plato und dem Ariſtoteles ſich bedeutende perſönliche Disharmonie gezeigt hat, auch wohl Plato hin und wieder etwas geringſchätzend vom Ariſtoteles geredet haben mag, deſſen Herumflankiren, Irrlichterliren und Abſpringen eben mit ſeiner Polymathie verwandt, dem Plato aber ganz antipathiſch iſt. Schillers Gedicht „Breite und Tiefe" kann auch auf den Gegenſatz zwiſchen Ariſtoteles und Plato angewandt werden.

Trotz dieſer empiriſchen Geiſtesrichtung war dennoch Ariſtoteles kein konſequenter und methodiſcher Empiriker; daher er vom wahren Vater des Empirismus, dem Bako von Verulam, geſtürzt und ausgetrieben werden mußte. Wer recht eigentlich verſtehn will, in welchem Sinn und warum dieſer der Gegner und Ueberwinder des Ariſtoteles und ſeiner Methode iſt, der leſe die Bücher des Ariſtoteles de generatione et corruptione. Da findet er ſo recht das Räſonniren a priori über die Natur, welches ihre Vorgänge aus bloßen Begriffen verſtehn und erklären will: ein beſonders grelles Beiſpiel liefert L. II, c. 4, als wo eine Chemie a priori konſtruirt wird. Dagegen trat Bako auf, mit dem Rath, nicht das Abſtrakte, ſondern das Anſchauliche, die Erfahrung, zur Quelle der Erkenntniß der Natur zu machen. Der glänzende Erfolg deſſelben iſt der gegenwärtige hohe Stand der Naturwiſſenſchaften, von welchem aus wir mitleidig lächelnd auf dieſe Ariſtoteliſchen Quälereien herabſehn. In der beſagten Hinſicht iſt es ſehr merkwürdig, daß die eben erwähnten Bücher des Ariſtoteles ſogar den Urſprung der Scholaſtik ganz deutlich erkennen laſſen, ja, die ſpitzfindige, wortkramende Methode dieſer ſchon darin anzutreffen iſt. — Zu demſelben Zweck ſind auch die Bücher de coelo ſehr brauchbar und daher leſenswerth. Gleich die erſten Kapitel ſind ein rechtes Muſter der Methode aus bloßen Begriffen das Weſen der Natur erkennen und beſtimmen zu wollen, und das Mislingen liegt hier zu Tage. Da wird uns Kap. 8 aus bloßen Begriffen und locis communibus bewieſen, daß es nicht mehrere Welten gebe, und Kap. 12, eben ſo über den Lauf der Geſtirne ſpekulirt. Es iſt ein konſequentes Vernünfteln aus falſchen Begriffen, eine ganz eigene Natur-Dialektik, welche es unternimmt, aus gewiſſen allgemeinen Grundſätzen, die das Vernünftige und Schickliche ausdrücken ſollen, a priori zu entſcheiden, wie die Natur ſeyn und verfahren müſſe. Indem wir nun einen ſo großen, ja ſtupenden Kopf, wie bei dem Allen Ariſtoteles doch iſt, ſo tief in Irrthümern dieſer Art verſtrickt ſehn, die ihre Gültigkeit bis noch vor ein Paar hundert Jahren behauptet haben, wird uns zuvörderſt deutlich, wie ſehr viel die Menſchheit dem Kopernikus, Kepler, Galiläi, Bako, Robert Hook und Neuton verdankt. Im Kap. 7 u. 8 des zweiten Buchs legt Ariſtoteles uns ſeine ganze abſurde Anordnung des Himmels dar: die Sterne ſtecken feſt auf der ſich drehenden Hohlkugel, Sonne und Planeten auf ähnlichen näheren: die Reibung beim Drehen verurſacht Licht und Wärme: die Erde ſteht ausdrücklich ſtill. Das Alles möchte hingehn, wenn vorher nichts Beſſeres dageweſen wäre: aber wenn er ſelbſt uns, Kap. 13, die ganz richtigen Anſichten der Pythagoreer über Geſtalt, Lage und Bewegung der Erde vorführt, um ſie zu verwerfen; ſo muß dies unſre Indignation erregen. Sie wird ſteigen, wenn wir aus ſeiner häufigen Polemik gegen Empedokles, Herakleitos und Demokritos ſehn, wie alle dieſe ſehr viel richtigere Einſichten in die Natur gehabt, auch die Erfahrung beſſer beachtet haben, als der ſeichte Schwätzer, den wir hier vor uns haben. Empedokles hatte ſogar ſchon eine durch den Umſchwung entſtehende und der Schwere entgegenwirkende Tangentialkraft gelehrt (II, 1 et 13, dazu die Scholien, p. 491). Weit entfernt dergleichen gehörig ſchätzen zu können, läßt Ariſtoteles nicht ein Mal die richtigen Anſichten jener Aelteren über die wahre Bedeutung des Oben und Unten gelten, ſondern tritt auch hierin der, dem oberflächlichen Scheine folgenden Meinung des großen Haufens bei (IV, 2.). Nun aber kommt in Betracht, daß dieſe ſeine Anſichten Anerkennung und Verbreitung fanden, alles Frühere und Beſſere verdrängten und ſo ſpäterhin die Grundlage des Hipparchus und dann des Ptolemäiſchen Weltſyſtems wurden, mit welchem die Menſchheit ſich bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts hat ſchleppen müſſen, allerdings zum großen Vortheil der jüdiſch-chriſtlichen Religionslehren, als welche mit dem Kopernikaniſchen Weltſyſteme im Grunde unverträglich ſind; wie denn auch die katholiſche Kirche dies ſofort richtig erkannt und demgemäß jenes Syſtem verfolgt hat; worüber daher ſich ſo ſehr und mit Zetergeſchrei über die Bedrängniß des Galiläi zu verwundern einfältig iſt: denn omnis natura vult esse conservatrix sui. Wer weiß, ob nicht irgend eine ſtille Erkenntniß, oder wenigſtens Ahndung dieſer Kongenialität des Ariſtoteles mit der Kirchenlehre, und der durch ihn beſeitigten Gefahr, zu ſeiner übermäßigen Verehrung im Mittelalter beigetragen hat? Wer weiß, ob nicht Mancher, angeregt durch die Berichte deſſelben über die älteren aſtronomiſchen Syſteme, im Stillen, lange vor Kopernikus, die Wahrheiten eingeſehn hat, die dieſer, nach vieljährigem Zaudern und im Begriff aus der Welt zu ſcheiden, endlich zu proklamiren wagte?

§. 6.

Stoiker.

Ein gar ſchöner und tiefſinniger Begriff bei den Stoikern iſt der des *λογος σπερματικος*, wiewohl ausführlichere Berichte über ihn, als uns zugekommen, zu wünſchen wären (Diog. Laert. VII, 136. — Plut. de plac. phil. I, 7. — Stob. ecl. I, p. 372.). Doch iſt ſoviel klar, daß dadurch Das gedacht wird, was in den ſucceſſiven Individuen einer Gattung, die identiſche Form derſelben behauptet und erhält, indem es vom Einen auf das Andere übergeht; alſo gleichſam der im Samen verkörperte Begriff der Gattung. Ihm ſehr nahe verwandt iſt der Begriff der forma substantialis bei den Scholaſtikern, als durch welchen das innere Princip des Komplexes ſämmtlicher Eigenſchaften eines jeden Naturweſens gedacht wird: ſein Gegenſatz iſt die materia prima, die reine Materie, ohne alle Form und Qualität. Die Seele des Menſchen iſt eben ſeine forma substantialis. Was beide Begriffe unterſcheidet iſt, daß der *λογος σπερματικος* bloß lebenden und ſich fortpflanzenden, die forma substantialis aber auch unorganiſchen Weſen zukommt;

imgleichen, daß dieſe zunächſt das Individuum, jener geradezu die Gattung im Auge hat: inzwiſchen ſind offenbar beide der Platoniſchen Idee verwandt. Erklärungen der forma substantialis findet man im Skotus Erigena de divis. nat. Lib. III, p. 139 der Oxforder Ausgabe; im Giordano Bruno, della causa, dial. 3. p. 252 seqq. und ausführlich in den disputationibus metaphysicis des Suarez (Disp. 15, sect. 1.), dieſem ächten Kompendio der ganzen Scholaſtiſchen Weisheit, woſelbſt man ihre Bekanntſchaft zu ſuchen hat, nicht aber in dem breiten Geträtſche geiſtloſer deutſcher Philoſophieprofeſſoren, dieſer Quinteſſenz aller Schaalheit und Langweiligkeit. —

Ueber den wahren Geiſt und die eigentlichen Principien der Stoiſchen Moral wird man aus des Arrian's Diſſertationen zur Epikteteiſchen Philoſophie keine gründliche Aufſchlüſſe erhalten: vielmehr iſt dies Buch in Form und Gehalt unbefriedigend. Erſtlich, die Form anlangend, vermißt man darin jede Spur von Methode, von ſyſtematiſcher Abhandlung, ja auch nur von regelmäßiger Fortſchreitung. In Kapiteln, die ohne Ordnung und Zuſammenhang an einander gereiht ſind, wird unabläſſig wiederholt, daß man alles Das für nichts zu achten habe, was nicht Aeußerung unſers eigenen Willens iſt, daß man mithin Alles, was Menſchen ſonſt bewegt, durchaus antheilslos anſehn ſolle: Dies iſt die Stoiſche αταραξια. Nämlich, was nicht εφ' ἡμιν iſt, das wäre auch nicht προς ἡμας. Dieſes koloſſale Paradoxon wird aber nicht abgeleitet, aus irgend welchen Grundſätzen; ſondern die wunderlichſte Geſinnung von der Welt wird uns zugemuthet, ohne daß zu derſelben ein Grund angegeben würde. Statt deſſen findet man endloſe Deklamationen, in unermüdlich wiederkehrenden Ausdrücken und Wendungen. Denn die Folgeſätze aus jenen wunderlichen Maximen werden auf das Ausführlichſte und Lebhafteſte dargelegt, und wird demnach mannigfaltig geſchildert, wie der Stoiker ſich aus nichts in der Welt etwas mache. Dazwiſchen wird jeder anders Geſinnte beſtändig Sklav und Narr geſchimpft. Vergebens aber hofft man auf die Angabe irgend eines deutlichen und triftigen Grundes zur Annahme jener ſeltſamen Denkungsart; da ein ſolcher doch viel mehr wirken würde, als alle Deklamationen und Schimpfwörter des ganzen dicken Buches. So aber iſt dieſes, mit ſeinen hyperboliſchen Schilderungen des Stoiſchen Gleichmuthes, ſeinen unermüdlich wiederholten Lobpreiſungen der heiligen Schutzpatrone Kleanthes, Chryſippos, Zeno, Krates, Diogenes, Sokrates, und ſeinem Schimpfen auf alle anders Denkenden eine wahre Kapuzinerpredigt. Einer ſolchen angemeſſen iſt dann freilich auch das Planloſe und Deſultoriſche des ganzen Vortrags. Was die Ueberſchrift eines Kapitels angiebt iſt nur der Gegenſtand des Anfangs deſſelben: bei erſter Gelegenheit wird abgeſprungen und nun, nach dem nexus idearum, vom Hundertſten aufs Tauſendſte übergegangen. Soviel von der Form.

Was nun den Gehalt betrifft, ſo iſt derſelbe, auch abgeſehn davon, daß das Fundament ganz fehlt, keineswegs ächt und rein ſtoiſch; ſondern hat eine ſtarke fremde Beimiſchung, die nach einer chriſtlich-jüdiſchen Quelle ſchmeckt. Der unleugbarſte Beweis hiervon iſt der Theismus, der auf allen Seiten zu finden und auch Träger der Moral iſt: der Kyniker und der Stoiker handeln hier im Auftrage Gottes, deſſen Wille iſt ihre Richtſchnur, ſie ſind in denſelben ergeben, hoffen auf ihn u. dgl. m. Der ächten, urſprünglichen Stoa iſt dergleichen ganz fremd: da iſt Gott und die Welt Eines, und ſo einen denkenden, wollenden, befehlenden, vorſorgenden Menſchen von einem Gott kennt man gar nicht. Jedoch nicht nur im Arrian, ſondern in den meiſten heidniſchen, philoſophiſchen Schriftſtellern der erſten Chriſtlichen Jahrhunderte, ſehn wir den jüdiſchen Theismus, der bald darauf, als Chriſtenthum, Volksglaube werden ſollte, bereits durchſchimmern, gerade ſo wie heut zu Tage, in den Schriften der Gelehrten, der in Indien einheimiſche Pantheismus durchſchimmert, der auch erſt ſpäter in den Volksglauben überzugehn beſtimmt iſt. Ex oriente lux.

Aus dem angegebenen Grunde nun wieder iſt auch die hier vorgetragene Moral ſelbſt nicht rein ſtoiſch: ſogar ſind manche Vorſchriften derſelben nicht mit einander zu vereinigen; daher ſich freilich keine gemeinſame Grundprincipien derſelben aufſtellen ließen. Eben ſo iſt auch der Kynismus ganz verfälſcht, durch die Lehre, daß der Kyniker es hauptſächlich um Andrer Willen ſeyn ſolle, nämlich, um durch ſein Beiſpiel auf ſie zu wirken, als ein Bote Gottes, und um, durch Einmiſchung in ihre Angelegenheiten, ſie zu lenken. Daher wird geſagt: „in einer Stadt von lauter Weiſen, würde gar kein Kyniker nöthig ſeyn;" desgleichen, daß er geſund, ſtark und reinlich ſeyn ſolle, um die Leute nicht abzuſtoßen. Wie fern liegt doch Dies vom Selbſtgenügen der alten ächten Kyniker! Allerdings ſind Diogenes und Krates Hausfreunde und Rathgeber vieler Familien geweſen: aber Das war ſekundär und accidentell, keineswegs Zweck des Kynismus.

Dem *Arrian* ſind alſo die eigentlichen Grundgedanken des Kynismus, wie der Stoiſchen Ethik, ganz abhanden gekommen: ſogar ſcheint er nicht ein Mal das Bedürfniß derſelben gefühlt zu haben. Er predigt eben Selbſtverläugnung, weil ſie ihm gefällt, und ſie gefällt ihm vielleicht nur weil ſie ſchwer und der menſchlichen Natur entgegen, das Predigen inzwiſchen leicht iſt. Die Gründe zur Selbſtverläugnung hat er nicht geſucht: daher glaubt man bald einen Chriſtlichen Asketen, bald wieder einen Stoiker zu hören. Denn die Maximen Beider treffen allerdings oft zuſammen; aber die Grundſätze, worauf ſie beruhen, ſind ganz verſchieden. Ich verweiſe in dieſer Hinſicht auf mein Hauptwerk, Bd. 1, §. 16, und Bd. 2, Kap. 16, — woſelbſt, und wohl zum erſten Male, der wahre Geiſt des Kynismus und der Stoa, gründlich dargelegt iſt.

Die Inkonſequenz des *Arrian* tritt ſogar auf eine lächerliche Art hervor, in dieſem Zuge, daß er, bei der unzählige Mal wiederholten Schilderung des vollkommenen Stoikers, auch allemal ſagt: „er tadelt Niemanden, klagt weder über Götter noch Menſchen, ſchilt Niemanden," — dabei aber iſt ſein ganzes Buch größtentheils im ſcheltenden Ton, der oft ins Schimpfen übergeht, abgefaßt.

Bei dem Allen ſind in dem Buche hin und wieder ächt Stoiſche Gedanken anzutreffen, die Arrian, oder Epiktet, aus den alten Stoikern geſchöpft hat: und eben ſo iſt der Kynismus in einzelnen Zügen treffend und lebhaft geſchildert. Auch iſt ſtellenweiſe viel geſunder Verſtand darin enthalten, wie auch treffende, aus dem Leben gegriffene Schilderungen der Menſchen und ihres Thuns. Der Stil iſt leicht und fließend, aber ſehr breit.

Daß Epiktets Encheiridion ebenfalls vom Arrian abgefaßt ſei, wie F. A. Wolf uns in ſeinen Vorleſungen verſicherte, glaube ich nicht. Daſſelbe hat viel mehr Geiſt in wenigeren Worten, als die Diſſertationen, hat durchgängig geſunden Sinn, keine leere Deklamationen, keine Oſtentation, iſt bündig und treffend, dabei im Ton eines wohlmeinend rathenden Freundes geſchrieben; da hingegen die Diſſertationen meiſtens im ſcheltenden und vorwerfenden Tone reden. Der Gehalt beider Bücher iſt im Ganzen derſelbe; nur daß das Encheiridion höchſt wenig vom Theismus der Diſſertationen hat. — Vielleicht war das Encheiridion das eigene Kompendium des Epiktet, welches er ſeinen Zuhörern diktirte; die Diſſertationen aber, das ſeinen, jenes kommentirenden, freien Vorträgen vom Arrian nachgeſchriebene Heft.

§. 7.

Neuplatoniker.

Die Lektüre der Neuplatoniker erfordert viel Geduld; weil es ihnen ſämmtlich an Form und Vortrag gebricht. Bei Weitem beſſer, als die andern, iſt jedoch, in dieſer Hinſicht, Porphyrius: er iſt der einzige, der deutlich und zuſammenhängend ſchreibt; ſo daß man ihn ohne Widerwillen lieſt.

Hingegen iſt der ſchlechteſte Jamblichos: voll kraſſen Aberglaubens und plumper Dämonologie, und dazu eigenſinnig. Zwar hat er noch eine andere, gleichſam eſoteriſche Anſicht der Magie und Theurgie: doch ſind ſeine Aufſchlüſſe über dieſe nur flach und unbedeutend. Im Ganzen iſt er ein höchſt elender Skribent: beſchränkt, verſchroben, grob, abergläubiſch und konfus. Man ſieht deutlich, daß was er lehrt durchaus nicht aus ſeinem eigenen Nachdenken entſprungen iſt; ſondern es ſind fremde, kaum halb verſtandene, aber deſto hartnäckiger behauptete Dogmen: daher auch iſt er voll Widerſprüche.

Proklus nun wieder iſt ein ſeichter, breiter, fader Schwätzer. Sein Kommentar zu Plato's Alkibiades, einem der ſchlechteſten Platoniſchen Dialogen, der auch unächt ſeyn mag, iſt das breiteſte, weitſchweifigſte Gewäſche von der Welt. Da wird über jedes, auch das unbedeutendeſte Wort Plato's endlos geſchwätzt und ein tiefer Sinn darin geſucht. Das von Plato mythiſch und allegoriſch Geſagte wird im eigentlichen Sinne und ſtreng dogmatiſch genommen, und Alles in's Abergläubiſche und Theoſophiſche verdreht. Dennoch iſt nicht zu leugnen, daß in der erſten Hälfte jenes Kommentars einige ſehr gute Gedanken anzutreffen ſind, die aber wohl mehr der Schule, als dem Proklus, angehören mögen. Ein höchſt gewichtiger Satz ſogar iſt es, der den fasciculum primum partis primae beſchließt: *αἱ των ψυχων εφεσεις τα μεγιστα συντελουσι προς τους βιους, και ου πλαττομενοις εξωθεν εοικαμεν, αλλ' εφ' ἑαυτων προβαλλομεν τας αἱρεσεις, καθ' ἁς διαζωμεν.* (animorum appetitus [ante hanc vitam concepti] plurimam vim habent in vitas eligendas, nec extrinsecus fictis similes sumus, sed nostra sponte facimus electiones, secundum quas deinde vitas transigimus). Das hat freilich ſeine Wurzel im Plato, kommt aber auch nahe an Kants Lehre vom intelligibeln Charakter und ſteht gar hoch über den glatten und bornirten Lehren von der Freiheit des individuellen Willens, der jedes Mal ſo und auch anders kann, mit welchen unſere Philoſophieprofeſſoren, ſtets den Katechismus vor Augen habend, ſich bis auf den heutigen Tag ſchleppen. Auguſtinus und Luther ihrerſeits hatten ſich mit der Gnadenwahl geholfen. Das war gut für jene gottergebenen Zeiten, da man noch bereit war, wenn es Gott gefiele, in Gottes Namen zum Teufel zu fahren: aber in unſrer Zeit iſt nur bei der Aſeität des Willens Schutz zu finden, und muß erkannt werden, daß, wie Proklus es hat, *ου πλαττομενοις εξωθεν εοικαμεν.*

Plotinos nun endlich, der wichtigſte von Allen, iſt ſich ſelber ſehr ungleich, und die einzelnen Enneaden ſind von höchſt verſchiedenem Werth und Gehalt: die vierte iſt vortrefflich. Darſtellung und Stil ſind jedoch auch bei ihm meiſtentheils ſchlecht: ſeine Gedanken ſind nicht geordnet, nicht vorher überlegt; ſondern er hat eben in den Tag hineingeſchrieben, wie es kam. Von der liederlichen, nachläſſigen Art, mit der er dabei zu Werke gegangen, berichtet, in ſeiner Biographie, Porphyrius. Daher übermannt ſeine breite, langweilige Weitſchweifigkeit und Konfuſion oft alle Geduld, ſo daß man ſich wundert, wie nur dieſer Wuſt hat auf die Nachwelt kommen können. Meiſtens hat er den Stil eines Kanzelredners, und wie dieſer das Evangelium, ſo tritt er Platoniſche Lehren platt: wobei auch er was Plato mythiſch, ja halb metaphoriſch geſagt hat zum ausdrücklichen proſaiſchen Ernſt herabzieht, und Stunden lang am ſelben Gedanken kaut, ohne aus eigenen Mitteln etwas hinzuzuthun. Dabei verfährt er revelirend, nicht demonſtrirend, ſpricht alſo durchgängig ex tripode, erzählt die Sachen, wie er ſie ſich denkt, ohne ſich auf eine Begründung irgend einzulaſſen. Und dennoch ſind bei ihm große, wichtige und tiefſinnige Wahrheiten zu finden, die er auch allerdings ſelbſt verſtanden hat: denn er iſt keineswegs ohne Einſicht; daher er durchaus geleſen zu werden verdient und die hiezu erforderliche Geduld reichlich belohnt.

Den Aufſchluß über dieſe widerſprechenden Eigenſchaften des Plotinos finde ich darin, daß er, und die Neuplatoniker überhaupt, nicht eigentliche Philoſophen, nicht Selbſtdenker ſind; ſondern was ſie vortragen iſt eine fremde, überkommene, jedoch von ihnen meiſtens wohl verdauete und aſſimilirte Lehre. Es iſt nämlich Indo-Aegyptiſche Weisheit, die ſie der Griechiſchen Philoſophie haben einverleiben wollen und als hiezu paſſendes Verbindungsglied, oder Uebergangsmittel, oder menstruum, die Platoniſche Philoſophie, namentlich ihrem in's Myſtiſche hinüberſpielenden Theile nach, gebrauchen. Von dieſem indiſchen, durch Aegypten vermittelten Urſprunge der Neuplatoniſchen Dogmen zeugt zunächſt und unleugbar die ganze All-Eins-Lehre des Plotinos, wie wir ſie vorzüglich in der 4. Enneade dargeſtellt finden. Gleich das erſte Kapitel des erſten Buches derſelben, *περι ουσιας ψυχης*, giebt, in großer Kürze, die Grundlehre ſeiner ganzen Philoſophie, von einer *ψυχη*, die urſprünglich Eine und nur mittelſt der Körperwelt in viele zerſplittert ſei. Beſonders intereſſant iſt das 8. Buch dieſer Enneade, welches darſtellt, wie jene *ψυχη* durch ein ſündliches Streben in dieſen Zuſtand der Vielheit gerathen ſei: ſie trage demnach eine doppelte Schuld, erſtlich, die ihres Herabkommens in dieſe Welt, und zweitens die ihrer ſündhaften Thaten in derſelben: für jene büße ſie durch das zeitliche Daſeyn überhaupt; für dieſe, welches die geringere, durch die Seelenwanderung, (c. 5.). Offenbar der ſelbe Gedanke, wie die Chriſtliche Erbſünde und Partikularſünde. Vor Allem leſenswerth aber iſt das 9. Buch, woſelbſt, im Kap. 3, *ει πασαι αἱ ψυχαι μια*, aus der Einheit jener Weltſeele, unter Anderm, die Wunder des animaliſchen Magnetismus erklärt werden, namentlich die auch jetzt vorkommende Erſcheinung, daß die Somnambule ein leiſe geſprochenes Wort in größter Entfernung vernimmt,

— was freilich durch eine Kette mit ihr in Rapport ſtehender Perſonen vermittelt werden muß. — Sogar tritt beim Plotinos, wahrſcheinlich zum erſten Male in der occidentaliſchen Philoſophie, der dem Orient ſchon damals längſt geläufige Idealismus auf, indem (Enn. III. L. 7, c. 10.) gelehrt wird, die Seele habe die Welt gemacht, indem ſie aus der Ewigkeit in die Zeit trat; mit der Erläuterung: *ου γαρ τις αυτου τουδε του παντος τοπος, ἡ ψυχή* (neque est alter hujus universi locus, quam anima), ja, die Idealität der Zeit wird ausgeſprochen, in den Worten: *δει δε ουκ εξωθεν της ψυχης λαμβανειν τον χρονον, ὥσπερ ουδε τον αιωνα εκει εξω του οντος*, (oportet autem nequaquam extra animam tempus accipere.) Jenes *εκει* (jenſeits) iſt der Gegenſatz des *ενθαδε* (dieſſeits) und ein ihm ſehr geläufiger Begriff, den er näher erklärt durch *κοσμος νοητος* und *κοσμος αισθητος*, mundus intelligibilis et sensibilis, auch durch *τα ανω, και τα κατω.* Die Idealität der Zeit erhält noch, in Kap. 11 und 12, ſehr gute Erläuterungen. Daran knüpft ſich die ſchöne Erklärung, daß wir in unſerm zeitlichen Zuſtande nicht ſind, was wir ſeyn ſollen und möchten, daher wir von der Zukunft ſtets das Beſſere erwarten und der Erfüllung unſers Mangels entgegenſehn, woraus denn die Zukunft und ihre Bedingung, die Zeit, entſteht (c. 2 et 3.). Einen ferneren Beleg des indiſchen Urſprungs giebt uns die vom Jamblichos (de mysteriis, Sect. 4, c. 4 et 5.), vorgetragene Metempſychoſenlehre, wie auch ebendaſelbſt (Sect. 5, c. 6.) die Lehre von der endlichen Befreiung und Erlöſung aus den Banden des Geborenwerdens und Sterbens, *ψυχης καθαρσις, και τελειωσις, και ἡ απο της γενεσεως απαλλαγη*, und (c. 12.) *το εν ταις θυσιαις πυρ ἡμας απολυει των της γενεσεως δεσμων*, alſo eben jene, in allen indiſchen Religionsbüchern vorgetragene Verheißung, welche Engliſch durch final emancipation, als Erlöſung, bezeichnet wird. Hiezu kommt endlich noch (a. a. O. Sect. 7, c. 2.) der Bericht von einem Aegyptiſchen Symbol, welches einen ſchaffenden Gott, der auf dem Lotus ſitzt, darſtellt: offenbar der weltſchaffende Brahma, ſitzend auf der Lotusblume, die dem Nabel des Wiſchnu entſprießt, wie er häufig abgebildet iſt, z. B. in Langles, monuments de l'Hindoustan, Vol. 1. ad p. 175; in Coleman's Mythology of the Hindus, Tab.

5, u. a. m. Dies Symbol iſt, als ſicherer Beweis des Hindoſtaniſchen Urſprungs der Aegyptiſchen Religion, höchſt wichtig, wie, in derſelben Hinſicht, auch die vom Porphyrius, de abstinentia Lib. II, gegebene Nachricht, daß in Aegypten die Kuh heilig war und nicht geſchlachtet werden durfte. — Sogar der, von Porphyrius, in ſeinem Leben des Plotinos, erzählte Umſtand, daß dieſer, nachdem er mehrere Jahre Schüler des Ammonius Sackas geweſen, mit dem Heere Gordians nach Perſien und Indien hat gehn wollen, was durch Gordians Niederlage und Tod vereitelt wurde, deutet darauf hin, daß die Lehre des Ammonius Indiſchen Urſprungs war und Plotinos ſie jetzt aus der Quelle reiner zu ſchöpfen beabſichtigte.

§. 8.

Gnoſtiker.

Die Kabbaliſtiſche und die Gnoſtiſche Philoſophie, bei deren Urhebern, als Juden und Chriſten, der Monotheismus vorweg feſtſtand, ſind Verſuche, den ſchreienden Widerſpruch zwiſchen der Hervorbringung der Welt durch ein allmächtiges, allgütiges und allweiſes Weſen, und der traurigen, mangelhaften Beſchaffenheit eben dieſer Welt aufzuheben. Sie führen daher, zwiſchen die Welt und jene Welturſache, eine Reihe Mittelweſen ein, durch deren Schuld ein Abfall und durch dieſen erſt die Welt entſtanden ſei. Sie wälzen alſo gleichſam die Schuld vom Souverän auf die Miniſter. Angedeutet war dies Verfahren freilich ſchon durch den Mythos vom Sündenfall, der überhaupt der Glanzpunkt des Judenthums iſt. Jene Weſen nun alſo ſind, bei den Gnoſtikern, das *πληρωμα*, die Aeonen, die *ὕλη*, der Demiurgos u. ſ. w. Die Reihe wurde von jedem Gnoſtiker beliebig verlängert.

Das ganze Verfahren iſt dem analog, daß, um den Widerſpruch, den die angenommene Verbindung und wechſelſeitige Einwirkung einer materiellen und immateriellen Subſtanz im Menſchen mit ſich führt, zu mildern, phyſiologiſche Philoſophen Mittelweſen einzuſchieben ſuchten, wie Nervenflüſſigkeit, Nervenäther, Lebensgeiſter und dergl. Beides verdeckt was es nicht aufzuheben vermag.

§. 9.

Skotus Erigena.

Dieſer bewundernswürdige Mann gewährt uns den intereſſanten Anblick des Kampfes zwiſchen ſelbſterkannter, ſelbſtgeſchaueter Wahrheit und lokalen, durch frühe Einimpfung fixirten, allem Zweifel, wenigſtens allem direkten Angriff, entwachſenen Dogmen, nebſt dem daraus hervorgehenden Streben einer edlen Natur, die ſo entſtandene Diſſonanz irgendwie zum Einklang zurückzuführen. Dies kann dann aber freilich nur dadurch geſchehn, daß die Dogmen gewendet, gedreht und nöthigenfalls verdreht werden, bis ſie ſich der ſelbſterkannten Wahrheit nolentes volentes anſchmiegen, als welche das dominirende Princip bleibt, jedoch genöthigt wird, in einem ſeltſamen und ſogar beſchwerlichen Gewande einherzugehn. Dieſe Methode weiß Erigena, in ſeinem großen Werke de divisione naturae, überall mit Glück durchzuführen, bis er endlich auch an den Urſprung des Uebels und der Sünde, nebſt den angedrohten Qualen der Hölle, ſich damit machen will: hier ſcheitert ſie, und zwar am Optimismus, der eine Folge des jüdiſchen Monotheismus iſt. Er lehrt, im 5. Buch, die Rückkehr aller Dinge in Gott und die metaphyſiſche Einheit und Untheilbarkeit der ganzen Menſchheit, ja, der ganzen Natur. Nun frägt ſich: wo bleibt die Sünde? ſie kann nicht mit in den Gott; — wo iſt die Hölle, mit ihrer endloſen Qual, wie ſie verheißen worden? — wer ſoll hinein? die Menſchheit iſt ja erlöſt, und zwar ganz. — Hier bleibt das Dogma unüberwindlich. Erigena windet ſich kläglich, durch weitläuftige Sophismen, die auf Worte hinauslaufen, wird endlich zu Widerſprüchen und Abſurditäten genöthigt, zumal da die Frage nach dem Urſprung der Sünde unvermeidlicherweiſe mit hineingekommen, dieſer nun aber weder in Gott, noch auch in dem von ihm geſchaffenen Willen liegen kann; weil ſonſt Gott der Urheber der Sünde wäre; welches Letztere er vortrefflich einſieht, S. 287 der Oxforder editio princeps von 1681. Nun wird er zu Abſurditäten getrieben: da ſoll die Sünde weder eine Urſache noch ein Subjekt haben: malum incausale est, ... penitus incausale et insubstantiale est: ibid. — Der tiefere Grund dieſer Uebelſtände iſt, daß die Lehre von der Erlöſung der Menſchheit und der Welt, welche offenbar indiſchen Urſprungs iſt, eben auch die indiſche Lehre vorausſetzt, nach welcher der Urſprung der Welt (dieſes Sanſara des Buddhaiſten) ſelbſt ſchon vom Uebel, nämlich eine ſündliche That des Brahma ,iſt, welcher Brahma nun wieder wir eigentlich ſelbſt ſind: denn die indiſche Mythologie iſt überall durchſichtig. Hingegen im Chriſtenthum hat jene Lehre von der Erlöſung der Welt gepfropft werden müſſen auf den jüdiſchen Theismus, wo der Herr die Welt nicht nur gemacht, ſondern auch nachher ſie vortrefflich gefunden hat: *παντα καλα λιαν.* Hinc illae lacrimae: hieraus erwachſen jene Schwierigkeiten, die Erigena vollkommen erkannte, wiewohl er, in ſeinem Zeitalter, nicht wagen durfte, das Uebel an der Wurzel anzugreifen. Inzwiſchen iſt er von Hindoſtaniſcher Milde: er verwirft die vom Chriſtenthum geſetzte ewige Verdammniß und Strafe: alle Kreatur, vernünftige, thieriſche, vegetabiliſche und lebloſe, muß, ihrer innern Eſſenz nach, ſelbſt durch den nothwendigen Lauf der Natur, zur ewigen Seeligkeit gelangen: denn ſie iſt von der ewigen Güte ausgegangen. Aber den Heiligen und Gerechten allein wird die gänzliche Einheit mit Gott, Deificatio. Uebrigens iſt Erigena ſo redlich, die große Verlegenheit, in welche ihn der Urſprung der Uebels verſetzt, nicht zu verbergen: er legt ſie, in der angeführten Stelle des 5. Buches, deutlich dar. In der That iſt der Urſprung des Uebels die Klippe an welcher, ſo gut wie der Pantheismus, auch der Theismus ſcheitert: denn Beide impliciren Optimismus. Nun aber ſind das Uebel und die Sünde, Beide in ihrer furchtbaren Größe, nicht wegzuleugnen, ja, durch die verheißenen Strafen für die Letztere, wird das Erſtere nur noch vermehrt. Woher nun alles Dieſes, in einer Welt, die entweder ſelbſt ein Gott, oder das wohlgemeinte Werk eines Gottes iſt? Wenn die theiſtiſchen Gegner des Pantheismus dieſem entgegen ſchreien „was? alle die böſen, ſchrecklichen, ſcheußlichen Weſen ſollen Gott ſeyn?" — ſo können die Pantheiſten erwidern: „wie? alle jene böſen, ſchrecklichen, ſcheußlichen Weſen ſoll ein Gott, de gaieté de coeur, hervorgebracht haben?" — In derſelben Noth, wie hier, finden wir den Erigena auch noch in dem andern ſeiner auf uns gekommenen Werke, dem Buche de praedestinatione, welches jedoch dem de divisione naturae weit nachſteht; wie er denn in demſelben auch nicht als Philoſoph, ſondern als Theolog auſtritt. Auch hier alſo quält er ſich erbärmlich mit jenen Widerſprüchen, welche ihren letzten Grund darin haben, daß das Chriſtenthum auf das Judenthum geimpft iſt. Seine Bemühungen ſtellen ſolche aber nur in noch helleres Licht. Der Gott ſoll Alles, Alles und in Allem Alles gemacht haben; das ſteht feſt: — „folglich auch das Böſe und das Uebel.“ Dieſe unausweichbare Konſequenz iſt wegzuſchaffen und Erigena ſieht ſich genöthigt, erbärmliche Wortklaubereien vorzubringen. Da ſollen das Uebel und das Böſe gar nicht ſeyn, ſollen alſo nichts ſeyn. — Den Teufel auch! — Oder aber der freie Wille ſoll an ihnen Schuld ſeyn: dieſen nämlich habe der Gott zwar geſchaffen, jedoch frei; daher es ihn nicht angeht, was derſelbe nachher vornimmt: denn er war ja eben frei, d. h. konnte ſo und auch anders, konnte alſo gut, ſowohl wie ſchlecht ſeyn. — Bravo! — Die Wahrheit aber iſt, daß Freiſeyn und Geſchaffenſeyn zwei einander aufhebende, alſo ſich widerſprechende Eigenſchaften ſind; daher die Behauptung, Gott habe Weſen geſchaffen, und ihnen zugleich Freiheit des Willens ertheilt, eigentlich beſagt, er habe ſie geſchaffen und zugleich nicht geſchaffen. Denn operari sequitur esse, d. h. die Wirkungen, oder Aktionen, jedes irgend möglichen Dinges können nie etwas anders, als die Folge ſeiner Beſchaffenheit ſeyn; welche ſelbſt ſogar nur an ihnen erkannt wird. Daher müßte ein Weſen, um in dem hier geforderten Sinne frei zu ſeyn, gar keine Beſchaffenheit haben, d. h. aber gar nichts ſeyn, alſo ſeyn und nicht ſeyn zugleich. Denn was iſt muß auch etwas ſeyn: eine Exiſtenz ohne Eſſenz läßt ſich nicht ein Mal denken. Iſt nun ein Weſen geſchaffen; ſo iſt es ſo geſchaffen, wie es beſchaffen iſt: mithin iſt es ſchlecht geſchaffen, wenn es ſchlecht beſchaffen iſt, und ſchlecht beſchaffen, wenn es ſchlecht handelt, d. h. wirkt. Demzufolge wälzt die Schuld der Welt, eben wie ihr Uebel, welches ſo wenig wie jene abzuleugnen iſt, ſich immer auf ihren Urheber zurück, von welchem es abzuwälzen, wie früher Auguſtinus, ſo hier Skotus Erigena ſich jämmerlich abmühet.

Soll hingegen ein Weſen moraliſch frei ſeyn; ſo darf es nicht geſchaffen ſeyn, ſondern muß Aſeität haben, d. h. ein urſprüngliches, aus eigener Urkraft und Machtvollkommenheit exiſtirendes ſeyn, und nicht auf ein anderes zurückweiſen. Dann iſt ſein Daſeyn ſein eigener Schöpfungsakt, der ſich in der Zeit entfaltet und ausbreitet, zwar eine ein für alle Mal entſchiedene Beſchaffenheit dieſes Weſens an den Tag legt, welche jedoch ſein eigenes Werk iſt, für deren ſämmtliche Aeußerungen die Verantwortlichkeit alſo auf ihm ſelbſt haftet. — Soll nun ferner ein Weſen für ſein Thun *verantwortlich*, alſo ſoll es *zurechnungsfähig* ſeyn; ſo muß es *frei* ſeyn. Alſo aus der Verantwortlichkeit und Imputabilität, die unſer Gewiſſen ausſagt, folgt ſehr ſicher, daß der Wille frei ſei; hieraus aber wieder, daß er das Urſprüngliche ſelbſt, mithin nicht bloß das Handeln, ſondern ſchon das Daſeyn und Weſen des Menſchen ſein eigenes Werk ſei. Ueber alles Dieſes verweiſe ich auf meine Abhandlung über die Freiheit des Willens, wo man es ausführlich und unwiderleglich auseinandergeſetzt findet; daher eben die Philoſophieprofeſſoren dieſe gekrönte Preisſchrift durch das unverbrüchlichſte Schweigen zu ſekretiren geſucht haben. — Die Schuld der Sünde und des Uebels fällt allemal von der Natur auf ihren Urheber zurück. Iſt nun dieſer der in allen ihren Erſcheinungen ſich darſtellende *Wille* ſelbſt; ſo iſt jene an den rechten Mann gekommen: ſoll es hingegen ein Gott ſeyn; ſo widerſpricht die Urheberſchaft der Sünde und des Uebels ſeiner Göttlichkeit. —

Beim Leſen des *Dionyſius Areopagita*, auf den Erigena ſich ſo häufig beruft, habe ich gefunden, daß derſelbe ganz und gar ſein Vorbild geweſen iſt. Sowohl der Pantheismus Erigena's, als ſeine Theorie des Böſen und des Uebels, findet ſich, den Grundzügen nach, ſchon beim Dionyſius: freilich aber iſt bei Dieſem nur angedeutet was Erigena entwickelt, mit Kühnheit ausgeſprochen und mit Feuer dargeſtellt hat. Erigena hat unendlich mehr Geiſt, als Dionyſius: allein den Stoff und die Richtung der Betrachtungen hat ihm Dionyſius gegeben und ihm alſo mächtig vorgearbeitet. Daß Dionyſius unächt ſei, thut nichts zur Sache: es iſt gleichviel, wie der Verfaſſer des Buches de divinis nominibus geheißen hat. Da er indeſſen wahrſcheinlich in Alexandrien lebte, ſo glaube ich, daß er, auf eine anderweitige, uns unbekannte Art, auch der Kanal geweſen iſt, durch welchen ein Tröpfchen indiſcher Weisheit bis zum Erigena gelangt ſeyn mag; da, wie *Colebrooke* in ſeiner Abhandlung über die Philoſophie der Hindu (in Colebrooke's miscellaneous essays Vol. I, p. 244.) bemerkt hat, der Lehrſatz III. der Karika des Kapila ſich beim Erigena findet.

§. 10.

Die Scholaſtik.

Den eigentlich bezeichnenden Charakter der Scholaſtik möchte ich darin ſetzen, daß ihr das oberſte Kriterium der Wahrheit die heilige Schrift iſt, an welche man demnach von jedem Vernunftſchluß immer noch appelliren kann. — Zu ihren Eigenthümlichkeiten gehört, daß ihr Vortrag durchgängig einen polemiſchen Charakter hat: jede Unterſuchung wird bald in eine Kontroverſe verwandelt, deren pro et contra neues pro et contra erzeugt und ihr dadurch den Stoff giebt, der ihr außerdem bald ausgehn würde. Die verborgene, letzte Wurzel dieſer Eigenthümlichkeit liegt aber in dem Widerſtreit zwiſchen Vernunft und Offenbarung. —

Die gegenſeitige Berechtigung des Realismus und Nominalismus und dadurch die Möglichkeit des ſo lange und hartnäckig geführten Streites darüber läßt ſich folgendermaaßen recht faßlich machen.

Die verſchiedenartigſten Dinge nenne ich roth, wenn ſie dieſe Farbe haben. Offenbar iſt roth ein bloßer Name, durch den ich dieſe Erſcheinung bezeichne, gleichviel, woran ſie vorkomme. Eben ſo nun ſind alle Gemeinbegriffe bloße Namen, Eigenſchaften zu bezeichnen, die an verſchiedenen Dingen vorkommen: dieſe Dinge hingegen ſind das Wirkliche und Reale. So hat der Nominalismus offenbar Recht.

Hingegen wenn wir beachten, daß alle jene wirklichen Dinge, welchen allein die Realität ſoeben zugeſprochen wurde, zeitlich ſind, folglich bald untergehn; während die Eigenſchaften, wie Roth, Hart, Weich, Lebendig, Pflanze, Pferd, Menſch, welche es ſind, die jene Namen bezeichnen, davon unangefochten fortbeſtehn und demzufolge allezeit daſind; ſo finden wir, daß dieſe Eigenſchaften, welche eben durch Gemeinbegriffe, deren Bezeichnung jene Namen ſind, gedacht werden, kraft ihrer unvertilgbaren Exiſtenz, viel mehr Realität haben; daß mithin dieſe den

Begriffen, nicht den Einzelweſen, beizulegen ſei: demnach hat der Realismus Recht.

Der Nominalismus führt eigentlich zum Materialismus: denn, nach Aufhebung ſämmtlicher Eigenſchaften, bleibt am Ende nur die Materie übrig. Sind nun die Begriffe bloſſe Namen, die Einzeldinge aber das Reale; ihre Eigenſchaften, als einzelne an ihnen, vergänglich; ſo bleibt als das Fortbeſtehende, mithin Reale, allein die Materie.

Genau genommen nun aber kommt die oben dargelegte Berechtigung des Realismus eigentlich nicht ihm, ſondern der Platoniſchen Ideenlehre zu, deren Erweiterung er iſt. Die ewigen Formen und Eigenſchaften der natürlichen Dinge, εἴδη, ſind es, welche unter allem Wechſel fortbeſtehn und denen daher eine Realität höherer Art beizulegen iſt, als den Individuen, in denen ſie ſich darſtellen. Hingegen den bloßen, nicht anſchaulich zu belegenden Abſtraktis iſt Das nicht nachzurühmen: was iſt z. B. Reales an ſolchen Begriffen wie „Verhältniß, Unterſchied, Sonderung, Nachtheil, Unbeſtimmtheit“ u. dgl. m.?

Eine gewiſſe Verwandſchaft, oder wenigſtens ein Parallelismus der Gegenſätze, wird augenfällig, wenn man den Plato dem Ariſtoteles, den Auguſtinus dem Pelagius, die Realiſten den Nominaliſten gegenüberſtellt. Man könnte behaupten, daß gewiſſermaaßen ein polares Auseinandertreten der menſchlichen Denkweiſe hierin ſich kund gäbe, — welches, höchſt merkwürdigerweiſe, zum erſten Male und am entſchiedenſten ſich in zwei ſehr großen Männern ausgeſprochen hat, die zugleich und neben einander lebten.

§. 11.

Bako von Verulam.

In einem anderen und ſpecieller beſtimmten Sinn, als der eben bezeichnete, war der ausdrückliche und abſichtliche Gegenſatz zum Ariſtoteles **Bako von Verulam**. Jener nämlich hatte zuvörderſt die richtige Methode, um von allgemeinen Wahrheiten zu beſondern zu gelangen, alſo den Weg abwärts, gründlich dargelegt: das iſt die Syllogiſtik, das **Organum Aristotelis**. Dagegen zeigte **Bako** den Weg aufwärts, indem er die Methode, von beſondern Wahrheiten zu allgemeinen zu gelangen, darlegte: dies iſt die Induktion, im Gegenſatz der Deduktion, und ihre Darſtellung iſt das novum organum, welcher Ausdruck im Gegenſatz zum Ariſtoteles gewählt, beſagen ſoll: „eine ganz andre Manier es anzugreifen.“ — Des Ariſtoteles, aber noch viel mehr der Ariſtoteliker Irrthum lag in der Vorausſetzung, daß ſie eigentlich ſchon alle Wahrheit beſäßen, daß dieſe nämlich enthalten ſei in ihren Axiomen, alſo in gewiſſen Sätzen a priori, oder die für ſolche gelten, und daß es, um die beſonderen Wahrheiten zu gewinnen, bloß der Ableitung aus jenen bedürfe. Ein Ariſtoteliſches Beiſpiel hievon gaben ſeine Bücher de coelo. Dagegen nun zeigte Bako, mit Recht, daß jene Axiome ſolchen Gehalt gar nicht hätten, daß die Wahrheit noch gar nicht in dem damaligen Syſtem des menſchlichen Wiſſens läge, vielmehr außerhalb, alſo nicht daraus zu entwickeln, ſondern erſt hineinzubringen wäre, und daß folglich erſt durch Induktion allgemeine und wahre Sätze, von großem und reichem Inhalt, gewonnen werden müßten.

Die Scholaſtiker, an der Hand des Ariſtoteles, dachten: wir wollen zuvörderſt das Allgemeine feſtſtellen: das Beſondere wird daraus fließen, oder mag überhaupt nachher darunter Platz finden, wie es kann. Wir wollen demnach zuvörderſt ausmachen, was dem ens, dem Dinge überhaupt zukomme: das den einzelnen Dingen Eigenthümliche mag nachher allmälig, allenfalls auch durch die Erfahrung, herangebracht werden: am Allgemeinen kann Das nie etwas ändern. — Bako dagegen ſagte: wir wollen zuvörderſt die einzelnen Dinge ſo vollſtändig, wie nur immer möglich, kennen lernen: dann werden wir zuletzt erkennen, was das Ding überhaupt ſei.

Inzwiſchen ſteht Bako dem Ariſtoteles darin nach, daß ſeine Methode zum Wege aufwärts keineswegs ſo regelrecht, ſicher und unfehlbar iſt, wie die des Ariſtoteles zum Wege abwärts. Ja, Bako ſelbſt hat, bei ſeinen phyſikaliſchen Unterſuchungen, die im neuen Organon gegebenen Regeln ſeiner Methode bei Seite geſetzt.

Bako war hauptſächlich auf Phyſik gerichtet. Was er für dieſe that, nämlich von vorne anfangen, das that, gleich darauf, für Metaphyſik Carteſius.

§. 12.

Die Philoſophie der Neueren.

In den Rechenbüchern pflegt die Richtigkeit der Löſung eines Exempels ſich durch das Aufgehen deſſelben, d. h. dadurch, daß kein Reſt bleibt, kund zu geben. Mit der Löſung des Räthſels der Welt hat es ein ähnliches Bewandniß. Sämmtliche Syſteme ſind Rechnungen, die nicht aufgehn: ſie laſſen einen Reſt, oder auch, wenn man ein chemiſches Gleichniß vorzieht, einen unauflöslichen Niederſchlag. Dieſer beſteht darin, daß, wenn man aus ihren Sätzen folgerecht weiter ſchließt, die Ergebniſſe nicht zu der vorliegenden realen Welt paſſen, nicht mit ihr ſtimmen, vielmehr manche Seiten derſelben dabei ganz unerklärlich bleiben. So z. B. ſtimmt zu den materialiſtiſchen Syſtemen, welche aus der mit bloß mechaniſchen Eigenſchaften ausgeſtatteten Materie, und gemäß den Geſetzen derſelben, die Welt entſtehn laſſen, nicht die durchgängige bewundrungswürdige Zweckmäßigkeit der Natur, noch das Daſeyn der Erkenntniß, in welcher doch ſogar jene Materie allererſt ſich darſtellt. Dies alſo iſt ihr Reſt. — Mit den theiſtiſchen Syſtemen wiederum, nicht minder jedoch mit den pantheiſtiſchen, ſind die überwiegenden phyſiſchen Uebel und die moraliſche Verderbniß der Welt nicht in Uebereinſtimmung zu bringen: dieſe alſo bleiben als Reſt ſtehn, oder als unauflöslicher Niederſchlag liegen. — Zwar ermangelt man in ſolchen Fällen nicht, dergleichen Reſte mit Sophismen, nöthigenfalls auch mit bloßen Worten und Phraſen zuzudecken: allein auf die Länge hält das nicht Stich. Da wird dann wohl, weil doch das Exempel nicht aufgeht, nach einzelnen Rechnungsfehlern geſucht, bis man endlich ſich geſtehn muß, der Anſatz ſelbſt ſei falſch geweſen. Wenn hingegen die durchgängige Konſequenz und Zuſammenſtimmung aller Sätze eines Syſtems bei jedem Schritte begleitet iſt von einer eben ſo durchgängigen Uebereinſtimmung mit der Erfahrungswelt, ohne daß zwiſchen Beiden ein Mißklang je hörbar würde; — ſo iſt Dies das Kriterium der Wahrheit deſſelben, das verlangte Aufgehn des Rechnungsexempels. Imgleichen, daß ſchon der Anſatz falſch geweſen ſei, will ſagen, daß man die Sache ſchon Anfangs nicht am rechten Ende angegriffen hatte, wodurch man nachher von Irrthum zu Irrthum geführt wurde. Denn es iſt mit der Philoſophie wie mit gar vielen

Dingen: Alles kommt darauf an, daß man ſie am rechten Ende angreife. Das zu erklärende Phänomen der Welt bietet nun aber unzählige Enden dar, von denen nur Eines das rechte ſeyn kann: es gleicht einem verſchlungenen Fadengewirre, mit vielen daran hängenden, falſchen Endfäden: nur wer den wirklichen herausfindet kann das Ganze entwirren. Dann aber entwickelt ſich leicht Eines aus dem Andern, und daran wird kenntlich, daß es das rechte Ende geweſen ſei. Auch einem Labyrinth kann man es vergleichen, welches hundert Eingänge darbietet, die in Korridore öffnen, welche alle, nach langen und vielfach verſchlungenen Windungen, am Ende wieder hinausführen; mit Ausnahme eines einzigen, deſſen Windungen wirklich zum Mittelpunkte leiten, woſelbſt das Idol ſteht. Hat man dieſen Eingang getroffen, ſo wird man den Weg nicht verfehlen: durch keinen andern aber kann man je zum Ziele gelangen. — Ich verhehle nicht, der Meinung zu ſeyn, daß nur der Wille in uns das rechte Ende des Fadengewirres, der wahre Eingang des Labyrinthes, ſei.

Carteſius hingegen gieng, nach dem Vorgang der Metaphyſik des Ariſtoteles, vom Begriff der Subſtanz aus, und mit dieſem ſehn wir auch noch alle ſeine Nachfolger ſich ſchleppen. Er nahm jedoch zwei Arten von Subſtanz an: die denkende und die ausgedehnte. Dieſe ſollten nun durch influxus physicus auf einander wirken; welcher ſich aber bald als ſein Reſt auswies. Derſelbe hatte nämlich Statt, nicht bloß von außen nach innen, beim Vorſtellen der Körperwelt, ſondern auch von innen nach außen, zwiſchen dem Willen (der unbedenklich dem Denken zugezählt wurde) und den Leibesaktionen. Das nähere Verhältniß zwiſchen dieſen beiden Arten der Subſtanz ward nun das Hauptproblem, wobei ſo große Schwierigkeiten entſtanden, daß man in Folge derſelben zum Syſtem der causes occasionelles und der harmonia praestabilita getrieben wurde. Malebranche nämlich hielt den influxus physicus für undenkbar; wobei er jedoch nicht in Erwägung zog, daß derſelbe bei der Schöpfung und Leitung der Körperwelt durch einen Gott, der ein Geiſt iſt, ohne Bedenken angenommen wird. Er ſetzte alſo an deſſen Stelle die causes occasionelles und nous voyons tout en Dieu: hier liegt ſein Reſt. — Auch Spinoza, in ſeines Lehrers Fußſtapfen tretend, ging noch von jenem Begriffe der Subſtanz aus; gleich als ob derſelbe ein Gegebenes wäre. Jedoch erklärte er beide Arten der Subſtanz, die denkende und die ausgedehnte, für Eine und dieſelbe: wodurch denn die obige Schwierigkeit vermieden war. Dadurch nun aber wurde ſeine Philoſophie hauptſächlich negativ, lief nämlich auf ein bloßes Negiren der zwei großen Carteſiſchen Gegenſätze hinaus; indem er ſein Identificiren auch auf den andern von Carteſius aufgeſtellten Gegenſatz, Gott und Welt, ausdehnte. Die hiedurch entſtehende Deifikation der Welt ließ nun aber keine wahre Ethik zu und war zudem in ſchreiendem Widerſpruch mit den phyſiſchen Uebeln und der moraliſchen Ruchloſigkeit dieſer Welt. Hier alſo iſt ſein Reſt.

Den Begriff der Subſtanz, von welchem dabei auch Spinoza ausgeht, nimmt er, wie geſagt, als ein Gegebenes. Zwar definirt er ihn, ſeinen Zwecken gemäß: allein er kümmert ſich nicht um deſſen Urſprung. Denn erſt Locke war es, der, bald nach ihm, die große Lehre aufſtellte, daß ein Philoſoph, der irgend etwas aus Begriffen ableiten oder beweiſen will, zuvörderſt den Urſprung jedes ſolchen Begriffs zu unterſuchen habe; da der Inhalt deſſelben, und was aus dieſem folgen mag, gänzlich durch ſeinen Urſprung, als die Quelle aller mittelſt deſſelben erreichbaren Erkenntniß, beſtimmt wird. Hätte aber Spinoza nach dem Urſprung jenes Begriffes der Subſtanz geforſcht; ſo hätte er zuletzt finden müſſen, daß dieſer ganz allein die Materie iſt und daher der wahre Inhalt des Begriffs kein anderer, als eben die weſentlichen und a priori angebbaren Eigenſchaften dieſer. In der That findet Alles, was Spinoza ſeiner Subſtanz nachrühmt, ſeinen Beleg an der Materie, und nur da: ſie iſt unentſtanden, alſo urſachlos, ewig, eine einzige und alleinige, und ihre Modifikationen ſind Ausdehnung und Erkenntniß; Letztere nämlich als ausſchließliche Eigenſchaft des Gehirns, welches materiell iſt. Spinoza iſt demnach ein unbewußter Materialiſt: jedoch iſt die Materie, welche, wenn man es ausführt, ſeinen Begriff realiſirt und empiriſch belegt, nicht die falſch gefaßte und atomiſtiſche des Demokritos und der ſpätern Franzöſiſchen Materialiſten, als welche keine andern, als mechaniſche Eigenſchaften hat; ſondern die richtig gefaßte, mit allen ihren unerklärlichen Qualitäten ausgeſtattete: über dieſen Unterſchied verweiſe ich auf mein Hauptwerk, Bd. 2. Kap. 24, S. 315 ff. — Dieſe Methode, den Begriff der Subſtanz unbeſehen aufzunehmen, um ihn zum Ausgangspunkt zu machen, finden wir aber ſchon bei den Eleaten, wie beſonders aus dem Ariſtoteliſchen Buche de Xenophane etc. zu erſehn. Auch Xenophanes nämlich geht aus vom ὄν, d. i. der Subſtanz, und die Eigenſchaften derſelben werden demonſtrirt, ohne daß vorher gefragt oder geſagt würde, woher er denn ſeine Kenntniß von einem ſolchen Dinge habe: geſchähe hingegen Dieſes, ſo würde deutlich zu Tage kommen, wovon er eigentlich redet, d. h. welche Anſchauung es zuletzt ſei, die ſeinem Begriff zum Grunde liegt und ihm Realität ertheilt; und da würde am Ende wohl nur die Materie ſich ergeben, als von welcher alles Das gilt, was er ſagt. In den folgenden Kapiteln, über Zeno, erſtreckt nun die Uebereinſtimmung mit Spinoza ſich bis auf die Darſtellung und die Ausdrücke. Man kann daher kaum umhin anzunehmen, daß Spinoza dieſe Schrift gekannt und benutzt habe; da zu ſeiner Zeit Ariſtoteles', wenn auch vom Bako angegriffen, noch immer in hohem Anſehn ſtand, auch gute Ausgaben, mit Lateiniſcher Verſion, vorhanden waren. Danach wäre denn Spinoza ein bloßer Erneuerer der Eleaten, wie Gaſſendi des Epikur. Wir aber erfahren abermals, wie über die Maaßen ſelten, in allen Fächern des Denkens und Wiſſens, das wirklich Neue und ganz Urſprüngliche iſt.

Uebrigens, und namentlich in formeller Hinſicht, beruht jenes Ausgehn des Spinoza vom Begriff der Subſtanz auf dem falſchen Grundgedanken, den er von ſeinem Lehrer Carteſius und dieſer vom Anſelmus von Kanterbury überkommen hatte, nämlich auf dieſem, daß jemals aus der essentia die existentia hervorgehn könne, d. h. daß aus einem bloſſen Begriff ein Daſeyn ſich folgern laſſe, welches demgemäß ein nothwendiges ſeyn würde; oder, mit andern Worten, daß, vermöge der Beſchaffenheit, oder Definition, einer bloß gedachten Sache, es nothwendig werde, daß ſie nicht mehr eine bloß gedachte, ſondern eine wirklich vorhandene ſei. Carteſius hatte dieſen falſchen Grundgedanken angewandt auf den Begriff des ens perfectissimum; Spinoza aber nahm den der substantia oder causa sui, (welches Letztere eine contradictio in adjecto ausſpricht): man ſehe ſeine erſte Definition, die ſein πρῶτον ψεῦδος iſt, am Eingang der Ethik, und dann prop. 7 des erſten Buchs. Der Unterſchied der Grundbegriffe beider Philoſophen beſteht beinahe nur im Ausdruck: dem Gebrauche derſelben aber als Ausgangspunkte, alſo als Gegebener, liegt beim Einen, wie beim Andern, die Verkehrtheit zum Grunde, aus der abſtrakten Vorſtellung die anſchauliche entſpringen zu laſſen; während in Wahrheit alle abſtrakte Vorſtellung aus der anſchaulichen entſteht und daher durch dieſe begründet wird. Wir haben alſo hier ein fundamentales ὕστερον πρότερον.

Eine Schwierigkeit beſonderer Art hat Spinoza ſich dadurch aufgebürdet, daß er ſeine alleinige Subſtanz Deus nannte; da dieſes Wort zur Bezeichnung eines ganz andern Begriffs bereits eingenommen war und er nun fortwährend zu kämpfen hat gegen die Mißverſtändniſſe, welche daraus entſtehen, daß der Leſer, ſtatt des Begriffs, den er nach Spinoza's erſten Erklärungen bezeichnen ſoll, immer noch den damit verbindet, den es ſonſt bezeichnet. Hätte er das Wort nicht gebraucht, ſo wäre er langer und peinlicher Erörterungen im erſten Buche überhoben geweſen. Aber er that es, damit ſeine Lehre weniger Anſtoß fände; welcher Zweck dennoch verfehlt wurde.

Im zweiten Buche legt er die zwei Modi ſeiner alleinigen Subſtanz dar als Ausdehnung und Vorſtellung (extensio et cogitatio), welches eine offenbar falſche Eintheilung iſt, da die Ausdehnung durchaus nur für und in der Vorſtellung da iſt, alſo dieſer nicht entgegenzuſetzen, ſondern unterzuordnen war.

Leibnitz nun wieder ſeinerſeits hatte es ebenfalls mit **Subſtanzen** zu thun, deren er aber eine Unzahl annahm, jedoch ſolche, die, nach Umſtänden, bald ausgedehnt, bald denkend und auch beides zugleich wären, — genannt Monaden: die Vermittelung zwiſchen den bloßen Gedanken dieſer Subſtanzen und dem wirklich und an ſich ſelbſt Ausgedehnten übernahm eine, von der Centralmonade präſtabilirte Harmonie. — Hier, möchte man ſagen, iſt Alles Neſt. Indeſſen muß man, um **Leibnitzen** Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen, an die Betrachtungsweiſe der **Materie**, die damals Locke und Neuten geltend machten, erinnern, in welcher nämlich dieſe, als abſolut todt, rein paſſiv und willenlos, bloß mit mechaniſchen Kräften begabt und nur mathematiſchen Geſetzen unterworfen, daſteht. Dagegen nun erinnerte

Leibnitz zuvörderſt an die formas substantiales der Scholaſtiker und gelangte danach zu der Einſicht, daß ſelbſt die bloß mechaniſchen Kräfte der Materie, außer welchen man damals kaum noch andere kannte, oder gelten ließ, etwas Geiſtiges zur Unterlage haben mußten. Dieſes nun aber wußte er ſich nicht anders deutlich zu machen, als durch die höchſt unbeholfene Fiktion, daß die Materie aus lauter Seelchen beſtände, welche zugleich Atome wären und meiſtens im Zuſtande der Betäubung ſich befänden, jedoch ein Analogon der perceptio und des appetitus hätten. Hiebei führte ihn Dies irre, daß er, wie alle Andern, ſammt und ſonders, zur Grundlage und conditio sine qua non alles Geiſtigen die Erkenntniß machte, ſtatt des Willens; welchem ich zuallererſt das ihm gebührende Primat vindicirt habe; wodurch Alles in der Philoſophie umgeſtaltet wird. Indeſſen verdient Leibnitzens Beſtreben, dem Geiſte und der Materie ein und daſſelbe Prinzip zum Grunde zu legen, Anerkennung. Sogar könnte man darin eine Vorahndung meiner Lehre finden, aber quam velut trans nebulam vidit. — Die belobte Grundanſicht Leibnitzens iſt am deutlichſten ausgeſprochen in einigen kleinern franzöſiſchen Schriften, wie système nouveau de la nature u. a. m., die aus dem Journal des savans und der Ausgabe von Dütens in die Erdmann'ſche Ausgabe aufgenommen ſind. Auch befindet ſich eine wohlgewählte Zuſammenſtellung hieher gehöriger Stellen Leibnitzens S. 335 — 340 ſeiner „kleineren philoſophiſchen Schriften, überſetzt von Köhler und revidirt von Huth.“ Jena 1740.

Kant wurde von dem Subſtanzen-Problem nicht direkt berührt: er iſt darüber hinaus. Bei ihm iſt der Begriff der Subſtanz eine Kategorie, alſo eine bloße Denkform a priori. Durch dieſe, in ihrer nothwendigen Anwendung auf die ſinnliche Anſchauung, wird nun aber nichts ſo, wie es an ſich ſelbſt iſt, erkannt: daher mag das Weſen, welches ſowohl den Körpern, als den Seelen zum Grunde lieget, an ſich ſelbſt gar wohl Eines und Daſſelbe ſeyn. Dies iſt ſeine Lehre. Sie bahnte mir den Weg zu der Einſicht, daß der eigene Leib eines Jeden nur die in ſeinem Gehirn entſtehende Anſchauung ſeines Willens iſt, welches Verhältniß ſodann auf alle Körper ausgedehnt die Auflöſung der Welt in Wille und Vorſtellung ergab.

Jener Begriff der Subſtanz nun aber, welchen Carteſius, dem Ariſtoteles getreu, zum Hauptbegriff der Philoſophie gemacht hatte, und mit deſſen Definition demgemäß, jedoch nach Weiſe der Eleaten, auch Spinoza anhebt, ergiebt ſich, bei genauer und redlicher Unterſuchung, als ein höheres, aber unberechtigtes, Abſtraktum des Begriffs der Materie, welches nämlich, neben dieſer, auch das untergeſchobene Kind immaterielle Subſtanz befaſſen ſollte; wie ich Dies ausführlich dargelegt habe in meiner „Kritik der Kantiſchen Philoſophie" S. 550 ff. der 2. Aufl. Hievon aber auch abgeſehn, taugt der Begriff der Subſtanz ſchon darum nicht zum Ausgangspunkte der Philoſophie, weil er jedenfalls ein objektiver iſt. Alles Objektive nämlich iſt für uns ſtets nur mittelbar; das Subjektive allein iſt das Unmittelbare: dieſes darf daher nicht übergangen, ſondern von ihm muß ſchlechterdings ausgegangen werden. Dies hat nun zwar Carteſius auch gethan, ja, er war der Erſte, der es erkannte und that; weshalb eben mit ihm eine neue Haupt-Epoche der Philoſophie anhebt: allein er thut es bloß präliminariſch, beim allererſten Anlauf, nach welchem er ſogleich die objektive, abſolute Realität der Welt, auf den Kredit der Wahrhaftigkeit Gottes, annimmt und von nun an ganz objektiv weiter philoſophirt. Hiebei läßt er überdies ſich nun eigentlich noch einen bedeutenden circulus vitiosus zu Schulden kommen. Er beweiſt nämlich die objektive Realität der Gegenſtände aller unſrer anſchaulichen Vorſtellungen aus dem Daſeyn Gottes, als ihres Urhebers, deſſen Wahrhaftigkeit nicht zuläßt, daß er uns täuſche: das Daſeyn Gottes ſelbſt aber beweiſt er aus der uns angebornen Vorſtellung, die wir von ihm, als dem allervollkommenſten Weſen, angeblich hätten.

Mit dem ſubjektiven Ausgangspunkt hat alſo zuerſt Berkeley wahren Ernſt gemacht und das unumgänglich Nothwendige deſſelben unumſtößlich dargethan. Er iſt der Vater des Idealismus: dieſer aber iſt die Grundlage aller wahren Philoſophie, iſt auch ſeitdem, wenigſtens als Ausgangspunkt, durchgängig feſtgehalten worden, wenn gleich jeder folgende Philoſoph andere Modulationen und Ausweichungen daran verſucht hat. So nämlich ging auch ſchon Locke vom Subjektiven aus, indem er einen großen Theil der Eigenſchaften der Körper unſrer Sinnesempfindung vindicirte. Jedoch iſt zu bemerken, daß ſeine Zurückführung aller qualitativen Unterſchiede, als ſekundärer Eigenſchaften, auf bloß quantitative, nämlich der Größe, Geſtalt, Lage u. ſ. w., als die allein primären, d. h. objektiven Eigenſchaften, im Grunde noch die Lehre des Demokritos iſt, der eben ſo alle Qualitäten zurückführte auf Geſtalt, Zuſammenſetzung und Lage der Atome: wie Dieſes beſonders deutlich zu erſehn iſt aus des Ariſtoteles Metaphyſik, Buch I, Kap. 4, und aus Theophraſtus de sensu c. 61 — 65. — Locke wäre inſofern ein Erneuerer der Demokritiſchen Philoſophie, wie Spinoza der Eleatiſchen. Auch hat er ja wirklich den Weg zum nachherigen Franzöſiſchen Materialismus angebahnt. Unmittelbar jedoch hat er, durch dieſe vorläufige Unterſcheidung des Subjektiven vom Objektiven der Anſchauung, Kanten vorgearbeitet, der nun, ſeine Richtung und Spur in viel höherem Sinne verfolgend, dahin gelangte, das Subjektive vom Objektiven rein zu ſondern, bei welchem Proceß nun freilich dem Subjektiven ſo Vieles zufiel, daß das Objektive nur noch als ein ganz dunkler Punkt, ein nicht weiter erkennbares Etwas ſtehn blieb, — das Ding an ſich. Dieſes habe nun ich wieder auf das Weſen zurückgeführt, welches wir in unſerm Selbſtbewußtſeyn als den Willen vorfinden, bin alſo auch hier abermals an die ſubjektive Erkenntnißquelle zurückgegangen. Anders konnte es aber auch nicht ausfallen; weil eben, wie geſagt, alles Objektive ſtets nur ein Sekundäres, nämlich eine Vorſtellung iſt. Daher alſo dürfen wir den innerſten Kern der Weſen, das Ding an ſich, durchaus nicht außerhalb, ſondern nur in uns, alſo im Subjektiven ſuchen, als dem allein Unmittelbaren. Hiezu kommt, daß wir beim Objektiven nie zu einem Ruhepunkt, einem Letzten und Urſprünglichen gelangen können, weil wir daſelbſt im Gebiete der Vorſtellungen ſind, dieſe aber ſämmtlich und weſentlich den Satz vom Grunde, in ſeinen vier Geſtalten, zur Form haben, wonach der Forderung deſſelben jedes Objekt ſogleich verfällt und unterliegt: z. B. auf ein angenommenes objektives Abſolutum dringt ſogleich die Frage Woher? und Warum? zerſtörend ein, vor der es weichen und fallen muß. Anders verhält es ſich, wenn wir uns in die ſtille, wiewohl dunkele Tiefe des Subjekts verſenken. Hier aber droht uns freilich die Gefahr, in Myſticismus zu gerathen. Wir dürfen alſo aus dieſer Quelle nur Das ſchöpfen, was als thatſächlich wahr, Allen und Jedem zugänglich, folglich durchaus unleugbar iſt.

§. 13.

Noch einige Erläuterungen zur Kantiſchen Philoſophie.

Der eigentliche Geiſt der Kantiſchen Philoſophie, ihr Grundgedanke und wahrer Sinn, läßt ſich auf mancherlei Weiſe faſſen und darſtellen: dergleichen verſchiedene Wendungen und Ausdrücke der Sache aber werden, der Verſchiedenheit der Köpfe gemäß, die eine vor der andern geeignet ſeyn, Dieſem oder Jenem das rechte Verſtändniß jener ſehr tiefen und deshalb ſchwierigen Lehre zu eröffnen. Folgendes iſt ein abermaliger Verſuch dieſer Art, welcher auf Kants Tiefe meine Klarheit zu werfen unternimmt.*)

Der Mathematik liegen Anſchauungen unter, auf welche ihre Beweiſe ſich ſtützen: weil aber dieſe Anſchauungen nicht empiriſch, ſondern a priori ſind; ſo ſind ihre Lehren apodiktiſch. Die Philoſophie hingegen hat, als das Gegebene, davon ſie ausgeht und welches ihren Beweiſen Nothwendigkeit (Apodikticität) ertheilen ſoll, bloße Begriffe. Denn auf der bloß empiriſchen Anſchauung geradezu fußen, kann ſie nicht; weil ſie das Allgemeine der Dinge, nicht das Einzelne, zu erklären unternimmt, wobei ihre Abſicht iſt, über das empiriſch Gegebene hinaus zu führen. Da bleiben ihr nun nichts, als die allgemeinen Begriffe, indem dieſe doch nicht das Anſchauliche, rein Empiriſche, ſind. Dergleichen Begriffe müſſen alſo die Grundlage ihrer Lehren und Beweiſe abgeben, und von ihnen muß, als einem Vorhandenen und Gegebenen, ausgegangen werden. Demnach nun iſt die Philoſophie eine Wiſſenſchaft aus bloßen Begriffen; während die Mathematik eine aus der Konſtruktion (anſchaulichen Darſtellung) ihrer Begriffe iſt. Genau genommen jedoch iſt es nur die Beweisführung der Philoſophie, welche von bloßen Begriffen ausgeht. Dieſe nämlich kann nicht, gleich der mathematiſchen von einer Anſchauung ausgehn; weil eine ſolche entweder die reine a priori, oder die empiriſche ſeyn müßte: die letztere giebt keine Apodikticität; die erſtere liefert nur Mathematik. Will ſie daher irgendwie ihre Lehren durch Beweisführung ſtützen; ſo muß dieſe beſtehn in der richtigen logiſchen Folgerung aus den zum Grunde gelegten Begriffen. — Hiermit war es denn auch recht gut von Statten gegangen, die ganze lange Scholaſtik hindurch und ſelbſt noch in der von Carteſius begründeten neuen Epoche; ſo daß wir noch den Spinoza und Leibnitzen dieſe Methode befolgen ſehn. Endlich aber war es dem Locke eingefallen, den Urſprung der Begriffe zu unterſuchen und da war das Reſultat geweſen, daß alle Allgemein-Begriffe, ſo weit gefaßt ſie auch ſeyn mögen, aus der Erfahrung, d. h. aus der vorliegenden, ſinnlich anſchaulichen, empiriſch realen Welt, oder aber auch aus der innern Erfahrung, wie ſie die empiriſche Selbſtbeobachtung einem Jeden liefert, geſchöpft ſind, mithin ihren ganzen Inhalt nur von dieſen Beiden haben, folglich auch nie mehr liefern können, als was äußere, oder innere Erfahrung hineingelegt hat. Hieraus hätte, der Strenge nach, ſchon geſchloſſen werden ſollen, daß ſie nie über die Erfahrung hinaus, d. h. nie zum Ziele führen können: allein Locke gieng, mit den aus der Erfahrung geſchöpften Grundſätzen, über die Erfahrung hinaus.

---

*) Ich bemerke hier, ein für allemal, daß die Seitenzahl der erſten Aufl. der Kritik der reinen Vernunft, nach der ich zu citiren pflege, auch der Roſenkranziſchen Auflage beigefügt iſt.

Im weitergeführten Gegenſatz zu den früheren und zur Berichtigung der Lockiſchen Lehre zeigte nun Kant, daß es zwar einige Begriffe gebe, die eine Ausnahme von obiger Regel machen, alſo nicht aus der Erfahrung ſtammen; aber zugleich auch, daß eben dieſe theils aus der reinen, d. i. a priori gegebenen Anſchauung des Raumes und der Zeit geſchöpft ſind, theils die eigenthümlichen Funktionen unſers Verſtandes ſelbſt, zum Behuf der, beim Gebrauch, nach ihnen ſich richtenden Erfahrung, ausmachen; daß mithin ihre Gültigkeit ſich nur auf mögliche, und allemal durch die Sinne zu vermittelnde, Erfahrung erſtreckt, indem ſie ſelbſt bloß beſtimmt ſind, dieſe, mit ſammt ihrem geſetzmäßigen Hergange, auf Anregung der Sinnesempfindung, in uns zu erzeugen; daß ſie alſo, an ſich ſelbſt gehaltlos, allen Stoff und Gehalt allein von der Sinnlichkeit erwarten, um mit ihr alsdann die Erfahrung hervorzubringen, abgeſehn von dieſer aber keinen Inhalt, noch Bedeutung haben, indem ſie nur unter Vorausſetzung der auf Sinnesempfindung beruhenden Anſchauung gültig ſind und ſich weſentlich auf dieſe beziehn. Hieraus nun folgt, daß ſie nicht die Führer abgeben können, uns über alle Möglichkeit der Erfahrung hinaus zu leiten; und hieraus wieder, daß *Metaphyſik*, als Wiſſenſchaft von Dem, was jenſeits der Natur, d. h. eben über die Möglichkeit der Erfahrung hinaus, liegt, *unmöglich* iſt.

Weil nun alſo der eine Beſtandtheil der Erfahrung, nämlich der allgemeine, formelle und geſetzmäßige, a priori erkennbar iſt, eben deshalb aber auf den weſentlichen und geſetzmäßigen Funktionen unſers eigenen Intellekts beruht; der andere hingegen, nämlich der beſondere, materielle und zufällige, aus der Sinnesempfindung entſpringt; ſo ſind ja beide *ſubjektiven* Urſprungs. Hieraus folgt, daß die geſammte Erfahrung, nebſt der in ihr ſich darſtellenden Welt, eine bloße *Erſcheinung*, d. h. ein zunächſt und unmittelbar nur für das es erkennende Subjekt Vorhandenes, iſt: jedoch weiſt dieſe Erſcheinung auf irgend ein ihr zum Grunde liegendes *Ding an ſich ſelbſt* hin, welches jedoch, als ſolches, ſchlechthin unerkennbar iſt. — Dies ſind nun die negativen Reſultate der Kantiſchen Philoſophie.

Ich habe dabei zu erinnern, daß Kant thut, als ob wir bloß erkennende Weſen wären und alſo außer der *Vorſtellung* durchaus kein Datum hätten; während wir doch allerdings noch ein anderes, in dem von jener toto genere verſchiedenen *Willen* in uns, beſitzen. Er hat dieſen zwar auch in Betrachtung genommen, aber nicht in der theoretiſchen, ſondern bloß in der bei ihm von dieſer ganz geſonderten praktiſchen Philoſophie, nämlich einzig und allein um die Thatſache der rein moraliſchen Bedeutſamkeit unſers Handelns feſtzuſtellen und darauf eine moraliſche Glaubenslehre, als Gegengewicht der theoretiſchen Unwiſſenheit, folglich auch Unmöglichkeit aller Theologie, welcher wir, laut Obigem, anheim fallen, zu gründen. —

Kants Philoſophie wird auch, zum Unterſchiede und ſogar im Gegenſatz aller andern, als *Transſcendentalphiloſophie*, näher, als *transſcendentaler Idealismus*, bezeichnet. Der Ausdruck „transſcendent“ iſt nicht mathematiſchen, ſondern philoſophiſchen Urſprungs, da er ſchon den Scholaſtikern geläufig war. In die Mathematik wurde er allererſt durch Leibnitz eingeführt, um zu bezeichnen quod Algebrae vires transscendit, alſo alle Operationen, welche zu vollziehn die gemeine Arithmetik und die Algebra nicht ausreichen, wie z. B. zu einer Zahl den Logarithmus, oder umgekehrt, zu finden; oder auch zu einem Bogen, rein arithmetiſch, ſeine trigonometriſchen Funktionen, oder umgekehrt; überhaupt alle Probleme, die nur durch einen ins Unendliche fortgeſetzten Kalkul zu löſen ſind. Die Scholaſtiker aber bezeichneten als *transſcendent* die alleroberſten Begriffe, nämlich ſolche, welche noch allgemeiner, als die zehn Kategorien des Ariſtoteles wären: noch *Spinoza* braucht das Wort in dieſem Sinn. *Jordanus Brunus* (della causa etc. dial. 4.) nennt *transſcendent* die Prädikate, welche allgemeiner ſind, als der Unterſchied der körperlichen und unkörperlichen Subſtanz, welche alſo der Subſtanz überhaupt zukommen: ſie betreffen, nach ihm, jene gemeinſchaftliche Wurzel, in der das Körperliche mit dem Unkörperlichen Eines ſei, und welche die wahre, urſprüngliche Subſtanz iſt, ja er ſieht eben hierin einen Beweis, daß es eine ſolche geben müſſe. *Kant* nun endlich verſteht zuvörderſt unter *transſcendental* die Anerkennung des Aprioriſchen und daher bloß Formalen in unſrer Erkenntniß, *als eines ſolchen*; d. h. die Einſicht, daß dergleichen Erkenntniß von der Erfahrung unabhängig ſei, ja, dieſer ſelbſt die unwandelbare Regel, nach der ſie ausfallen muß, vorſchreibe; verbunden mit dem Verſtändniß, warum ſolche Erkenntniß dies ſei und vermöge; nämlich weil ſie die *Form* unſers Intellekts ausmache; alſo in Folge ihres ſubjektiven Urſprungs: demnach iſt eigentlich nur die Kritik der reinen Vernunft *transſcendental*. Im Gegenſatz hiezu nennt er *transſcendent* den Gebrauch, oder vielmehr Mißbrauch, jenes rein Formalen in unſrer Erkenntniß über die Möglichkeit der Erfahrung hinaus: Daſſelbe benennt er auch hyperphyſiſch. Demnach heißt, kurz geſagt, *transſcendental* ſo viel, wie „vor aller Erfahrung;“ *transſcendent* hingegen „über alle Erfahrung hinaus.“ Demgemäß läßt Kant die Metaphyſik nur als Transſcendentalphiloſophie gelten, d. h. als die Lehre von dem in unſerm erkennenden Bewußtſeyn enthaltenen Formalen, *als einem ſolchen*, und von der dadurch herbeigeführten Beſchränkung, vermöge welcher die Erkenntniß der Dinge an ſich uns unmöglich iſt, indem die Erfahrung nichts, als bloße Erſcheinungen liefern kann. Das Wort „metaphyſiſch" iſt jedoch bei ihm nicht ganz ſynonym mit „transſcendental:" nämlich alles a priori Gewiſſe, aber die Erfahrung Betreffende heißt bei ihm metaphyſiſch; hingegen die Belehrung darüber, daß es eben nur wegen ſeines ſubjektiven Urſprungs und als rein Formales a priori gewiß ſei, heißt allein transſcendental. Darum alſo iſt, wie geſagt, allein die Kritik der reinen Vernunft, und überhaupt die kritiſche (d. h. Kantiſche) Philoſophie, transſcendental: metaphyſiſch hingegen ſind die „Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft," auch die der „Tugendlehre" u. ſ. w. —

Indeſſen läßt der Begriff einer Transſcendentalphiloſophie ſich noch in tieferm Sinne faſſen, wenn man den innerſten Geiſt der Kantiſchen Philoſophie darin zu koncentriren unternimmt, etwan in folgender Art. Daß die ganze Welt uns nur auf eine ſekundäre Weiſe, als Vorſtellung, Bild in unſerm Kopfe, Gehirnphänomen, hingegen der eigene Wille uns, im Selbſtbewußtſeyn, unmittelbar gegeben iſt; daß demnach eine Trennung, ja ein Gegenſatz, zwiſchen unſerm eigenen Daſeyn und dem der Welt Statt findet, — Dies iſt eine bloße Folge unſrer individuellen und animaliſchen Exiſtenz, mit deren Aufhören es daher wegfällt. Bis dahin aber iſt es uns unmöglich, jene Grund- und Urform unſers Bewußtſeyns, welche Das iſt, was man als das Zerfallen in Subjekt und Objekt bezeichnet, in Gedanken aufzuheben; weil alles Denken und Vorſtellen ſie zur Vorausſetzung hat: daher laſſen wir ſie ſtets als das Urweſentliche und die Grundbeſchaffenheit der Welt ſtehn und gelten; während ſie in der That nur die Form unſers animaliſchen Bewußtſeyns und der durch daſſelbe vermittelten Erſcheinungen iſt. Hieraus nun aber entſpringen alle jene Fragen, über Anfang, Ende, Gränzen und Entſtehung der Welt, über unſere eigene Fortdauer nach dem Tode u. ſ. w. Sie beruhen demnach alle auf einer falſchen Vorausſetzung, welche Das, was nur die Form der Erſcheinung, d. h. der durch ein animaliſches, cerebrales Bewußtſeyn vermittelten Vorſtellungen iſt, dem Dinge an ſich ſelbſt beilegt und demnach für die Ur- und Grundbeſchaffenheit der Welt ausgiebt. Dies iſt der Sinn des Kantiſchen Ausdrucks: alle ſolche Fragen ſind transſcendent. Sie ſind daher, nicht bloß subjective, ſondern an und für ſich ſelbſt, d. h. objective, gar keiner Antwort fähig. Denn ſie ſind Probleme, welche mit Aufhebung unſers cerebralen Bewußtſeyns und des auf ihm beruhenden Gegenſatzes gänzlich wegfallen und doch als wären ſie unabhängig davon aufgeſtellt werden. Wer z. B. frägt, ob er nach ſeinem Tode fortdauere, hebt, in hypothesi, ſein animaliſches Gehirnbewußtſeyn auf; frägt jedoch nach Etwas, das nur unter Vorausſetzung deſſelben beſteht, indem es auf der Form deſſelben, nämlich Subjekt, Objekt, Raum und Zeit, beruht; nämlich nach ſeinem individuellen Daſeyn. Eine Philoſophie nun, welche alle dieſe Bedingungen und Beſchränkungen als ſolche zum deutlichen Bewußtſeyn bringt, iſt transſcendental und, ſofern ſie die allgemeinen Grundbeſtimmungen der objektiven Welt dem Subjekt vindicirt, iſt ſie transſcendentaler Idealismus. — Allmälig wird man einſehn, daß die Probleme der Metaphyſik nur inſofern unlösbar ſind, als in den Fragen ſelbſt ſchon ein Widerſpruch enthalten iſt.

Der transſcendentale Idealismus macht inzwiſchen der vorliegenden Welt ihre empiriſche Realität durchaus nicht ſtreitig, ſondern beſagt nur, daß dieſe keine unbedingte ſei, indem ſie unſere Gehirnfunktionen, aus denen die Formen der Anſchauung, alſo Zeit, Raum und Kauſalität entſtehn, zur Bedingung hat; daß mithin dieſe empiriſche Realität ſelbſt nur die Realität einer Erſcheinung ſei. Wenn nun in derſelben ſich uns eine Vielheit von Weſen darſtellt, von denen ſtets das Eine vergeht und ein Anderes entſteht, wir aber wiſſen, daß nur mittelſt der Anſchauungsform des Raumes die Vielheit, und mittelſt der der Zeit das Vergehn und Entſtehn möglich ſei; ſo erkennen wir, daß ein ſolcher Hergang keine abſolute Realität habe, d. h. daß er dem in jener Erſcheinung ſich darſtellenden Weſen an ſich ſelbſt nicht zukomme, welches wir vielmehr, wenn man jene Erkenntnißformen, wie das Glas aus dem Kaleidoſkop, wegziehn könnte, zu unſerer Verwunderung, als ein einziges und bleibendes vor uns haben würden, als unvergänglich, unveränderlich und, unter allem ſcheinbaren Wechſel, vielleicht ſogar bis auf die ganz einzelnen Beſtimmungen herab, identiſch. In Gemäßheit dieſer Anſicht laſſen ſich folgende drei Sätze aufſtellen:

1) Die alleinige Form der Realität iſt die Gegenwart: in ihr allein iſt das Reale unmittelbar anzutreffen und ſtets ganz und vollſtändig enthalten.

2) Das wahrhaft Reale iſt von der Zeit unabhängig, alſo in jedem Zeitpunkt Eines und das Selbe.

3) Die Zeit iſt die Anſchauungsform unſers Intellekts und daher dem Dinge an ſich fremd.

Dieſe drei Sätze ſind im Grunde identiſch. Wer ſowohl ihre Identität, als ihre Wahrheit deutlich einſieht, hat einen großen Fortſchritt in der Philoſophie gemacht, indem er den Geiſt des transſcendentalen Idealismus begriffen hat.

Ueberhaupt, wie folgenreich iſt nicht Kants Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit, welche er ſo trocken und ſchmucklos dargelegt hat; — während eben gar nichts ſich ergiebt aus dem hochtrabenden, prätenſionsvollen und abſichtlich unverſtändlichen Geſchwätze der drei bekannten Sophiſten, welche die Aufmerkſamkeit eines, Kants unwürdigen Publikums von ihm auf ſich zogen. Vor Kant, läßt ſich ſagen, waren wir in der Zeit; jetzt iſt die Zeit in uns. Im erſtern Falle iſt die Zeit *real*, und wir werden, wie Alles, was in ihr liegt, von ihr verzehrt. Im zweiten Fall iſt die Zeit *ideal*: ſie liegt in uns. Da fällt zunächſt die Frage hinſichtlich der Zukunft nach dem Tode weg. Denn, bin ich nicht; ſo iſt auch keine Zeit mehr. Es iſt nur ein täuſchender Schein, der mir eine Zeit zeigt, die fortliefe, ohne mich, nach meinem Tode: alle drei Abſchnitte der Zeit, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, ſind auf gleiche Weiſe mein Produkt, gehören mir an; nicht aber ich vorzugsweiſe dem einen, oder dem andern von ihnen. — Wiederum eine andere Folgerung, die ſich aus dem Satze, daß die Zeit dem Weſen an ſich der Dinge nicht zukommt, ziehn ließe, wäre dieſe, daß, in irgend einem Sinne, das Vergangene *nicht* vergangen ſei, ſondern Alles, was jemals wirklich und wahrhaft geweſen, im Grunde auch noch ſeyn müſſe; indem ja die Zeit nur einem Theaterwaſſerfall gleicht, der herabzuſtrömen ſcheint, während er, als ein bloßes Rad, nicht von der Stelle kommt; — wie ich, Dieſem analog, ſchon längſt, in meinem Hauptwerke, den Raum einem in Facetten geſchliffenen Glaſe verglichen habe, welches uns das einfach Vorhandene in zahlloſer Vervielfältigung erblicken läßt.

Ja, wenn wir auf die Gefahr hin, an Schwärmerei zu ſtreifen, uns noch mehr in die Sache vertiefen; ſo kann es uns vorkommen, als ob wir, bei ſehr lebhafter Vergegenwärtigung unſerer eigenen, weit zurückliegenden Vergangenheit, eine unmittelbare Ueberzeugung davon erhielten, daß die Zeit das eigentliche Weſen der Dinge nicht antaſtet, ſondern nur zwiſchen dieſes und uns eingeſchoben iſt, als ein bloßes Medium der Wahrnehmung, nach deſſen Wegnahme Alles wieder daſeyn würde; wie auch andrerſeits unſer ſo treues und lebendiges Erinnerungsvermögen ſelbſt, in welchem jenes Längſtvergangene ein unverwelkliches Daſeyn behält, Zeugniß davon ablegt, daß ebenfalls in uns etwas iſt, das nicht mit altert, folglich nicht im Bereich der Zeit liegt. —

Die Haupttendenz der Kantiſchen Philoſophie iſt, die gänzliche Diverſität des Realen und Idealen darzuthun, nachdem ſchon Locke hierin die Bahn gebrochen hatte. — Obenhin kann man ſagen: das Ideale iſt die ſich räumlich darſtellende, anſchauliche Geſtalt, mit allen an ihr wahrnehmbaren Eigenſchaften; das Reale hingegen iſt das Ding an, in und für ſich ſelbſt, unabhängig von ſeinem Vorgeſtelltwerden im Kopf eines Andern, oder ſeinem eigenen. Allein die Gränze zwiſchen Beiden zu ziehn iſt ſchwer und doch gerade Das, worauf es ankommt. Locke hatte gezeigt, daß Alles, was an jener Geſtalt, Farbe, Klang, Glätte, Rauhe, Härte, Weiche, Kälte, Wärme u. ſ. w. iſt, (ſekundäre Eigenſchaften) bloß ideal ſei, alſo dem Dinge an ſich ſelbſt nicht zukomme; weil nämlich darin nicht das Seyn und Weſen, ſondern bloß das Wirken des Dinges uns gegeben ſei, und zwar ein ſehr einſeitig beſtimmtes Wirken, nämlich das auf die ganz ſpecifiſch determinirte Empfänglichkeit unſrer fünf Sinneswerkzeuge, vermöge welcher z. B. der Schall nicht auf das Auge, das Licht nicht auf das Ohr wirkt. Ja, das Wirken der Körper auf die Sinneswerkzeuge beſteht bloß darin, daß es dieſe in die ihnen eigenthümliche Thätigkeit verſetzt; faſt ſo, wie wenn ich den Faden ziehe, der die Flötenuhr ins Spiel verſetzt. Als das Reale hingegen, welches dem Dinge an ſich ſelbſt zukäme, ließ Locke noch ſtehn Ausdehnung, Form, Undurchdringlichkeit, Bewegung oder Ruhe, und Zahl, — welche er deshalb primäre Eigenſchaften nannte. Mit unendlich überlegener Beſonnenheit zeigte nun ſpäter Kant, daß auch dieſe Eigenſchaften nicht dem rein objektiven Weſen der Dinge, oder dem Dinge an ſich ſelbſt, zukommen, alſo nicht ſchlechthin real ſeyn können; weil ſie durch Raum, Zeit und Kauſalität bedingt ſeien, dieſe aber, und zwar ihrer ganzen Geſetzmäßigkeit und Beſchaffenheit nach, uns vor aller Erfahrung gegeben und genau bekannt ſeien; daher ſie präformirt in uns liegen müſſen, ſo gut wie die ſpecifiſche Art der Empfänglichkeit und Thätigkeit jedes unſerer Sinne. Ich habe demgemäß es geradezu ausgeſprochen, daß jene Formen der Antheil des Gehirns an der Anſchauung ſind, wie die ſpecifiſchen Sinnesempfindungen der der reſpectiven Sinnesorgane. Schon Kanten zufolge alſo iſt das rein objektive, von unſerm Vorſtellen und deſſen Apparat unabhängige Weſen der Dinge, welches er das Ding an ſich nennt, alſo das eigentlich Reale, im Gegenſatz des Idealen, ein von der ſich uns anſchaulich darſtellenden Geſtalt ganz und gar Verſchiedenes, dem ſogar, da es von Raum und Zeit unabhängig ſeyn ſoll, eigentlich weder Ausdehnung, noch Dauer beizulegen iſt; obwohl es allen Dem was Ausdehnung, und Dauer hat, die Kraft dazuſeyn ertheilt.

Das Locke'ſche Reale, im Gegenſatz des Idealen, iſt im Grunde die Materie, zwar entblößt von allen den Eigenſchaften, die er, als ſekundäre, d. h. durch unſre Sinnesorgane bedingte, beſeitigt; aber doch ein, an und für ſich, als ein Ausgedehntes u. ſ. w. Exiſtirendes, deſſen bloßer Reflex, oder Abbild, die Vorſtellung in uns ſei. Hiebei bringe ich nun in Erinnerung, daß ich (über die vierfache Wurzel, 2. Aufl. S. 77, und, weniger ausführlich, in der Welt als W. und V. Bd. 1, S. 9 und Bd. 2, S. 48.) dargethan habe, daß das Weſen der Materie durchaus nur in ihrem Wirken beſteht, mithin die Materie durch und durch Kauſalität iſt, und daß, da bei ihr, als ſolcher gedacht, von jeder beſondern Qualität, alſo von jeder ſpecifiſchen Art des Wirkens, abgeſehn wird, ſie das Wirken, oder die reine, aller nähern Beſtimmungen entbehrende Kauſalität, die Kauſalität in abstracto iſt; welches ich, zu gründlicherem Verſtändniß, a. a. O. nachzuſehn bitte. Nun aber hatte Kant ſchon gelehrt, wiewohl erſt ich den richtigen Beweis dafür gegeben habe, daß alle Kauſalität nur Form unſers Verſtandes, alſo nur für den Verſtand und im Verſtande vorhanden ſei. Hienach ſehn wir jetzt jenes vermeinte Reale Locke's, die Materie, auf dieſem Wege ganz und gar in das Ideale, und damit in das Subjekt, zurückgehn, d. h. allein in der Vorſtellung und für die Vorſtellung exiſtiren. — Schon Kant hat allerdings, durch ſeine Darſtellung, dem Realen, oder dem Ding an ſich, die Materialität genommen: allein ihm iſt es auch nur als ein völlig unbekanntes x ſtehn geblieben. Ich aber habe zuletzt als das wahrhaft Reale, oder das Ding an ſich, welches allein ein wirkliches, von der Vorſtellung und ihren Formen unabhängiges Daſeyn hat, den Willen in uns nachgewieſen; während man dieſen, bis dahin, unbedenklich dem Idealen beigezählt hatte. Man ſieht hienach, daß Locke, Kant und ich in genauer Verbindung ſtehn, indem wir, im Zeitraum faſt zweier Jahrhunderte, die allmälige Entwickelung eines zuſammenhängenden, ja einheitlichen Gedankenganges darſtellen. Als ein Verbindungsglied in dieſer Kette iſt auch noch David Hume zu betrachten, wiewohl eigentlich nur im Betreff des Geſetzes der Kauſalität. In Hinſicht auf dieſen und ſeinen Einfluß habe ich die obige Darſtellung nun noch durch Folgendes zu ergänzen.

Locke, wie auch der in ſeine Fußſtapfen tretende Condillac und deſſen Schüler, zeigen und führen aus, daß der in einem Sinnesorgan eingetretenen Empfindung eine Urſache derſelben außerhalb unſers Leibes, und ſodann den Verſchiedenheiten ſolcher Wirkung (Sinnesempfindung) auch Verſchiedenheiten der Urſachen entſprechen müſſen, endlich auch, welche dies möglicherweiſe ſeyn können; woraus dann die oben berührte Unterſcheidung zwiſchen primären und ſekundären Eigenſchaften hervorgeht. Damit nun ſind ſie fertig und jetzt ſteht für ſie eine objektive Welt im Raume da, von lauter Dingen an ſich, welche zwar farblos, geruchlos, geräuſchlos, weder warm noch kalt u. ſ. w., jedoch ausgedehnt, geſtaltet, undurchdringlich, beweglich und zählbar ſind. Allein das Axiom ſelbſt, kraft deſſen jener Uebergang vom Innern zum Aeußern und ſonach jene ganze Ableitung und Inſtallirung von Dingen an ſich geſchehn iſt, alſo das Geſetz der Kauſalität, haben ſie, wie alle früheren Philoſophen, als ſich von ſelbſt verſtehend genommen und keiner Prüfung ſeiner Gültigkeit unterworfen. Hierauf richtete nun Hume ſeinen ſkeptiſchen Angriff, indem er die Gültigkeit jenes Geſetzes in Zweifel ſtellte; weil nämlich die Erfahrung, aus der ja, eben jener Philoſophie zufolge, alle unſere Kenntniſſe ſtammen ſollten, doch niemals den kauſalen Zuſammenhang ſelbſt, ſondern immer nur die bloße Succeſſion der Zuſtände in der Zeit, alſo nie ein Erfolgen, ſondern ein bloßes Folgen liefern könne, welches, eben als ſolches, ſich ſtets nur als ein zufälliges, nie als ein nothwendiges erweiſe. Dies ſchon dem geſunden Verſtande widerſtrebende, jedoch nicht leicht zu widerlegende Argument veranlaßte nun Kanten, dem wahren Urſprung des Begriffs der Kauſalität nachzuforſchen: wo er denn fand, daß dieſer in der weſentlichen und angeborenen Form unſeres Verſtandes ſelbſt, alſo im Subjekt, liege, nicht aber im Objekt, indem er nicht erſt von außen uns beigebracht würde. Hiedurch nun aber war jene ganze objektive Welt Locke's und Condillac's wieder in das Subjekt hineingezogen; da Kant den Leitfaden zu ihr als ſubjektiven Urſprungs nachgewieſen hatte. Denn, ſo ſubjektiv die Sinnesempfindung iſt, ſo ſubjektiv iſt jetzt auch die Regel, welcher zufolge ſie als Wirkung einer Urſache aufzufaſſen iſt; welche Urſache es doch allein iſt, die als objektive Welt angeſchaut wird; indem ja das Subjekt ein draußen befindliches Objekt bloß in Folge der Eigenthümlichkeit ſeines Intellekts, zu jeder Veränderung eine Urſache vorauszuſetzen, annimmt, alſo eigentlich nur es aus ſich herausprojicirt, in einen zu dieſem Zwecke bereiten Raum, welcher ſelbſt ebenfalls ein Produkt ſeiner eigenen und urſprünglichen Beſchaffenheit iſt, ſo gut wie die ſpecifiſche Empfindung in den Sinnesorganen, auf deren Anlaß der ganze Vorgang eintritt. Jene Locke'ſche objektive Welt von Dingen an ſich war demnach durch Kant in eine Welt von bloßen Erſcheinungen in unſerm Erkenntnißapparat verwandelt worden, und dies um ſo vollſtändiger, als, wie der Raum, in dem ſie ſich darſtellen, ſo auch die Zeit, in der ſie vorüberziehn, als unleugbar ſubjektiven Urſprungs von ihm nachgewieſen war.

Bei allem Dieſen aber ließ Kant noch immer, ſo gut wie Locke, das Ding an ſich beſtehn, d. h. etwas, das unabhängig von unſern Vorſtellungen, als welche uns bloße Erſcheinungen liefern, vorhanden wäre und eben dieſen Erſcheinungen zum Grunde läge. So ſehr nun Kant auch hierin, an und für ſich, Recht hatte; ſo war doch aus den von ihm aufgeſtellten Prinzipien die Berechtigung dazu nicht abzuleiten. Hier lag daher die Achillesferſe ſeiner Philoſophie, und dieſe hat, durch die Nachweiſung jener Inkonſequenz, die ſchon erlangte Anerkennung unbedingter Gültigkeit und Wahrheit wieder einbüßen müſſen: allein im letzten Grunde geſchah ihr dabei dennoch Unrecht. Denn ganz gewiß iſt keineswegs die Annahme eines Dinges an ſich hinter den Erſcheinungen, eines realen Kerns unter ſo vielen Hüllen, unwahr; da vielmehr die Ableugnung deſſelben abſurd wäre; ſondern nur die Art, wie Kant ein ſolches Ding an ſich einführte und mit ſeinen Principien zu vereinigen ſuchte, war fehlerhaft. Im Grunde iſt es demnach nur ſeine Darſtellung (dies Wort im umfaſſendeſten Sinne genommen) der Sache, nicht dieſe ſelbſt, welche den Gegnern unterlag, und in dieſem Sinne ließe ſich behaupten, daß die gegen ihn geltend gemachte Argumentation doch eigentlich nur ad hominem, nicht ad rem geweſen ſei. Jedenfalls aber findet hier das Indiſche Sprichwort wieder Anwendung: kein Lotus ohne Stengel. Kanten leitete die ſicher gefühlte Wahrheit, daß hinter jeder Erſcheinung ein an ſich ſelbſt Seiendes, von dem ſie ihren Beſtand erhält, alſo hinter der Vorſtellung ein Vorgeſtelltes liege. Aber er unternahm, dieſes aus der gegebenen Vorſtellung ſelbſt abzuleiten, unter Hinzuziehung ihrer uns a priori bewußten Geſetze, welche jedoch, gerade weil ſie dieſes ſind, nicht auf ein von der Erſcheinung, oder Vorſtellung, Unabhängiges und Verſchiedenes leiten können; weshalb man zu dieſem einen ganz andern Weg einzuſchlagen hat. Die Inkonſequenzen, in welche Kant, durch den fehlerhaften Gang, den er in dieſer Hinſicht genommen, ſich verwickelt hatte, wurden ihm dargethan von G. E. Schultze, der, in ſeiner ſchwerfälligen und weitläuftigen Manier die Sache auseinandergeſetzt hat, zuerſt anonym im „Aeneſidemus" (beſonders S. 374 — 381), und ſpäter in ſeiner „Kritik der theoretiſchen Philoſophie" (Bd. 2. S. 205 ff.); wogegen Reinhold Kant's Vertheidigung, jedoch ohne ſonderlichen Erfolg, geführt hat.

Ich will hier das der ganzen Kontroverſe zum Grunde liegende eigentlich Weſentliche der Sache ſelbſt, unabhängig von der Schultzeſchen Auffaſſung derſelben, ein Mal auf meine Weiſe recht deutlich hervorheben. — Eine ſtrenge Ableitung des Dinges an ſich hat

Kant nie gegeben, vielmehr hat er daſſelbe von ſeinen Vorgängern, namentlich Locke, überkommen und als etwas, an deſſen Daſeyn nicht zu zweifeln ſei, indem es ſich eigentlich von ſelbſt verſtehe, beibehalten; ja, er durfte dies gewiſſermaaßen. Nach Kants Entdeckungen nämlich enthält unſre empiriſche Erkenntniß ein Element, welches nachweisbar ſubjektiven Urſprungs iſt, und ein anderes, von dem dieſes nicht gilt: dieſes letztere bleibt alſo objektiv, weil kein Grund iſt, es für ſubjektiv zu halten. Demgemäß leugnet Kants transſcendentaler Idealismus das objektive Weſen der Dinge, oder die von unſerer Auffaſſung unabhängige Realität derſelben, zwar ſoweit, als das Apriori in unſerer Erkenntniß ſich erſtreckt; jedoch nicht weiter; weil eben der Grund zum Ableugnen nicht weiter reicht: was darüber hinausliegt läßt er demnach beſtehn, alſo alle ſolche Eigenſchaften der Dinge, welche ſich nicht a priori konſtruiren laſſen. Denn keineswegs iſt das ganze Weſen der gegebenen Erſcheinungen, d. h. der Körperwelt, von uns a priori beſtimmbar, ſondern bloß die allmeine Form ihrer Erſcheinung iſt es, und dieſe läßt ſich zurückführen auf Raum, Zeit und Kauſalität, nebſt der geſammten Geſetzlichkeit dieſer drei Formen. Hingegen das durch alle jene a priori vorhandenen Formen unbeſtimmt Gelaſſene, alſo das hinſichtlich auf ſie Zufällige, iſt eben die Manifeſtation des Dinges an ſich ſelbſt. Nun kann der empiriſche Gehalt der Erſcheinungen, d. h. jede nähere Beſtimmung derſelben, jede in ihnen auftretende phyſiſche Qualität, nicht anders, als a posteriori erkannt werden: dieſe empiriſchen Eigenſchaften (oder vielmehr die gemeinſame Quelle derſelben) verbleiben ſonach dem Dinge an ſich ſelbſt, als Aeußerungen ſeines ſelbſteigenen Weſens, durch das Medium aller jener aprioriſchen Formen hindurch. Dieſes Aposteriori, welches, bei jeder Erſcheinung, in das Apriori gleichſam eingehüllt, auftritt, aber doch jedem Weſen ſeinen ſpeciellen und individuellen Charakter ertheilt, iſt demnach der Stoff der Erſcheinungswelt, im Gegenſatz ihrer Form. Da nun dieſer Stoff keineswegs aus den von Kant ſo ſorgfältig nachgeſuchten und, durch das Merkmal der Apriorität, ſicher nachgewieſenen, am Subjekt haftenden Formen der Erſcheinung abzuleiten iſt, vielmehr nach Abzug alles aus dieſen Fließenden noch übrig bleibt, alſo ſich als ein zweites völlig diſtinktes Element der empiriſchen Erſcheinung und als eine jenen Formen fremde Zuthat vorfindet; dabei aber auch andrerſeits keineswegs von der Willkür des erkennenden Subjekts ausgeht, vielmehr dieſer oft entgegenſteht; ſo nahm Kant keinen Anſtand, dieſen Stoff der Erſcheinung dem Dinge an ſich ſelbſt zu laſſen, mithin als ganz von außen kommend anzuſehn; weil er doch irgend woher kommen, oder, wie Kant ſich ausdrückt, irgend einen Grund haben muß. Da wir nun aber ſolche allein a posteriori erkennbare Eigenſchaften durchaus nicht iſoliren und von den a priori gewiſſen getrennt und gereinigt auffaſſen können, ſondern ſie immer in dieſe gehüllt auftreten; ſo lehrt Kant, daß wir zwar das Daſeyn der Dinge an ſich, aber nichts darüber hinaus erkennen, alſo nur wiſſen, daß ſie ſind, aber nicht was ſie ſind; daher denn das Weſen der Dinge an ſich bei ihm als eine unbekannte Größe, ein x, ſtehn bleibt. Denn die Form der Erſcheinung bekleidet und verbirgt überall das Weſen des Dinges an ſich ſelbſt. Höchſtens läßt ſich noch Dieſes ſagen: da jene aprioriſchen Formen allen Dingen, als Erſcheinungen, ohne Unterſchied zukommen, indem ſie von unſerm Intellekt ausgehn; die Dinge dabei aber doch ſehr bedeutende Unterſchiede aufweiſen; ſo iſt Das, was dieſe Unterſchiede, alſo die ſpecifiſche Verſchiedenheit der Dinge, beſtimmt, das Ding an ſich ſelbſt.

Die Sache ſo angeſehn, ſcheint alſo Kants Annahme und Vorausſetzung der Dinge an ſich, ungeachtet der Subjektivität aller unſerer Erkenntnißformen, ganz wohl befugt und gegründet. Dennoch weiſt ſie ſich als unhaltbar aus, wenn man jenes, ihr alleiniges Argument, nämlich den empiriſchen Gehalt in allen Erſcheinungen, genau prüft und ihn bis zu ſeinem Urſprunge verfolgt. Allerdings nämlich iſt in der empiriſchen Erkenntniß und deren Quelle, der anſchaulichen Vorſtellung, ein von ihrer, uns a priori bewußten Form unabhängiger Stoff vorhanden. Die nächſte Frage iſt, ob dieſer Stoff objektiven, oder ſubjektiven Urſprungs ſei; weil er nur im erſtern Falle das Ding an ſich verbürgen kann. Gehn wir ihm daher bis zu ſeinem Urſprunge nach; ſo finden wir dieſen nirgends anders, als in unſrer Sinnesempfindung: denn eine auf der Netzhaut des Auges, oder im Gehörnerven, oder in den Fingerſpitzen eintretende Veränderung iſt es, welche die anſchauliche Vorſtellung einleitet, d. h.

den ganzen Apparat unſrer a priori bereit liegenden Erkenntnißformen zuerſt in dasjenige Spiel verſetzt, deſſen Reſultat die Wahrnehmung eines äußerlichen Objekts iſt. Auf jene empfundene Veränderung im Sinnesorgane nämlich wird zunächſt, mittelſt einer nothwendigen und unausbleiblichen Verſtandesfunktion a priori, das *Geſetz der Kauſalität* angewandt: dieſes leitet, mit ſeiner aprioriſchen Sicherheit und Gewißheit, auf eine *Urſache* jener Veränderung, welche, da ſie nicht in der Willkür des Subjekts ſteht, jetzt als ein ihm *Aeußerliches* ſich darſtellt, eine Eigenſchaft, die ihre Bedeutung erſt erhält mittelſt der Form des *Raumes*, welche letztere aber ebenfalls der eigene Intellekt zu dieſem Behuf alsbald hinzufügt, wodurch nun alſo jene nothwendig vorauszuſetzende *Urſache* ſich ſofort anſchaulich darſtellt, als ein *Objekt* im Raume, welches die von ihr in unſern Sinnesorganen bewirkten Veränderungen als ſeine Eigenſchaften an ſich trägt. Dieſen ganzen Hergang findet man ausführlich und gründlich dargelegt in der 2. Aufl. meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde §. 21. Nun aber iſt ja doch die Sinnesempfindung, welche zu dieſem Vorgange den Ausgangspunkt und unſtreitig den ganzen *Stoff* zur empiriſchen Anſchauung liefert, etwas ganz und gar Subjektives, und da nun ſämmtliche Erkenntniß-*Formen*, mittelſt welcher aus jenem Stoffe die objektive anſchauliche Vorſtellung entſteht und nach außen projicirt wird, Kants ganz richtiger Nachweiſung zufolge, ebenfalls ſubjektiven Urſprungs ſind; ſo iſt klar, daß ſowohl Stoff als Form der anſchaulichen Vorſtellung aus dem Subjekt entſpringen. Hienach löſt nun unſere ganze empiriſche Erkenntniß ſich in zwei Beſtandtheile auf, welche beide ihren Urſprung *in uns ſelbſt* haben, nämlich die Sinnesempfindung und die a priori gegebenen, alſo in den Funktionen unſers Intellekts, oder Gehirns, gelegenen Formen, Zeit, Raum und Kauſalität, denen übrigens Kant noch elf andere, von mir als überflüſſig und unſtatthaft nachgewieſene Kategorien des Verſtandes hinzugefügt hatte. Demzufolge liefert die anſchauliche Vorſtellung und unſre, auf ihr beruhende, empiriſche Erkenntniß in Wahrheit keine Data zu Schlüſſen auf Dinge an ſich, und Kant war, nach ſeinen Principien, nicht befugt, ſolche anzunehmen. Wie alle früheren, ſo hatte auch die Locke'ſche Philoſophie das Geſetz der Kauſalität als ein abſolutes genommen und war dadurch berechtigt, von der Sinnesempfindung auf äußere, unabhängig von uns wirklich vorhandene Dinge zu ſchließen. Dieſer Uebergang von der Wirkung zur Urſache iſt jedoch der einzige Weg, um geradezu vom Innern und ſubjektiv Gegebenen zum Aeußern und objektiv Vorhandenen zu gelangen. Nachdem aber *Kant* das Geſetz der Kauſalität der Erkenntnißform des Subjekts vindicirt hatte, ſtand ihm dieſer Weg nicht mehr offen: auch hat er ſelbſt oft genug davor gewarnt, von der Kategorie der Kauſalität transſcendenten, d. h. über die Erfahrung und ihre Möglichkeit hinausgehenden Gebrauch zu machen.

In der That iſt das Ding an ſich auf dieſem Wege nimmermehr zu erreichen, und überhaupt nicht auf dem der rein *objektiven* Erkenntniß, als welche immer Vorſtellung bleibt, als ſolche aber im Subjekt wurzelt und nie etwas von der Vorſtellung wirklich Verſchiedenes liefern kann. Sondern nur dadurch kann man zum Dinge an ſich gelangen, daß man ein Mal *den Standpunkt verlegt*, nämlich ſtatt wie bisher immer nur von Dem auszugehn, was *vorſtellt*, ein Mal ausgeht von Dem was *vorgeſtellt wird*. Dies iſt Jedem aber nur bei einem einzigen Dinge möglich, als welches ihm auch von innen zugänglich und dadurch ihm auf zweifache Weiſe gegeben iſt: es iſt ſein eigner Leib, der, in der objektiven Welt, eben auch als Vorſtellung im Raume daſteht, zugleich aber ſich dem eigenen *Selbſtbewußtſeyn* als *Wille* kund giebt. Dadurch aber liefert er den Schlüſſel aus, zunächſt zum Verſtändniß aller ſeiner durch äußere Urſachen (hier Motive) hervorgerufenen Aktionen und Bewegungen, als welche, ohne dieſe innere und unmittelbare Einſicht in ihr Weſen, uns eben ſo unverſtändlich und unerklärbar bleiben würden, wie die nach Naturgeſetzen und als Aeußerungen der Naturkräfte eintretenden Veränderungen der uns in objektiver Anſchauung allein gegebenen übrigen Körper; und ſodann zu dem des bleibenden *Subſtrats* aller dieſer Aktionen, in welchem die Kräfte zu denſelben wurzeln, — alſo dem Leibe ſelbſt. Dieſe unmittelbare Erkenntniß, welche Jeder vom Weſen ſeiner eigenen, ihm außerdem ebenfalls nur in der objektiven Anſchauung, gleich allen andern, gegebenen Erſcheinung hat, muß nachher auf die übrigen, in letzterer Weiſe allein gegebenen Erſcheinungen analogiſch übertragen werden und wird alsdann der Schlüſſel zur Erkenntniß des innern Weſens der Dinge, d. h. der Dinge an ſich ſelbſt. Zu dieſer alſo kann man nur gelangen auf einem, von der rein objektiven Erkenntniß, welche bloße Vorſtellung bleibt, ganz verſchiedenen Wege, indem man nämlich das Selbſtbewußtſeyn des immer nur als animaliſches Individuum auftretenden Subjekts der Erkenntniß zu Hülfe nimmt und es zum Ausleger des Bewußtſeyns andrer Dinge, d. i. des anſchauenden Intellekts macht. Dies iſt der Weg, den ich gegangen bin, und es iſt der allein rechte, die enge Pforte zur Wahrheit.

Statt nun dieſen Weg einzuſchlagen, verwechſelte man Kants Darſtellung mit dem Weſen der Sache, glaubte mit jener auch dieſes widerlegt, hielt was im Grunde nur argumenta ad hominem waren für argumenta ad rem, und erklärte demnach, in Folge jener Schulziſchen Angriffe, Kants Philoſophie für unhaltbar. — Dadurch ward nunmehr das Feld für die Sophiſten und Windbeutel frei. Als der erſte dieſer Art ſtellte ſich Fichte ein, der, da das Ding an ſich eben in Mißkredit gekommen war, flugs ein Syſtem ohne alles Ding an ſich verfertigte, mithin die Annahme von irgend etwas, das nicht durch und durch bloß unſere Vorſtellung wäre, verwarf, alſo das erkennende Subjekt Alles in Allem ſeyn, oder doch aus eigenen Mitteln Alles hervorbringen ließ. Zu dieſem Zweck hob er ſogleich das Weſentliche und Verdienſtlichſte der Kantiſchen Lehre, die Unterſcheidung des Apriori vom Aposteriori, und dadurch der Erſcheinung vom Ding an ſich, auf, indem er alles für Apriori erklärte, natürlich ohne Beweiſe für ſolche monſtroſe Behauptung: ſtatt derer gab er theils ſophiſtiſche, ja, ſogar aberwitzige Scheindemonſtrationen, deren Abſurdität ſich unter der Larve des Tiefſinns und der angeblich aus dieſem entſprungenen Unverſtändlichkeit verbarg; theils berief er ſich, frank und frech, auf intellektuale Anſchauung, d. h. eigentlich auf Inſpiration. Für ein aller Urtheilskraft ermangelndes, Kant's unwürdiges Publikum, reichte das freilich aus: dieſes hielt Ueberbieten für Uebertreffen und erklärte ſonach Fichten für einen noch viel größern Philoſophen als Kant. Ja, noch bis auf den heutigen Tag fehlt es nicht an philoſophiſchen Schriftſtellern, die jenen traditionell gewordenen falſchen Ruhm Fichte's auch der neuen Generation aufzubinden bemüht ſind und ganz ernſthaft verſichern, was Kant bloß verſucht habe, das wäre durch den Fichte zu Stande gebracht: er ſei eigentlich der Rechte. Dieſe Herren legen durch ihr Midas-Urtheil in zweiter Inſtanz, ihre gänzliche Unfähigkeit, Kanten irgend zu verſtehn, ja, überhaupt ihren deplorabeln Unverſtand ſo palpabel deutlich an den Tag, daß hoffentlich das heranwachſende, endlich enttäuſchte Geſchlecht ſich hüten wird, mit ihren zahlreichen Geſchichten der Philoſophie und ſonſtigen Schreibereien Zeit und Kopf zu verderben. — Bei dieſer Gelegenheit will ich eine kleine Schrift ins Andenken zurückrufen, aus der man erſehn kann, welchen Eindruck Fichte's perſönliche Erſcheinung und Treiben auf unbefangene Zeitgenoſſen machte: ſie heißt „Kabinet Berliner Charaktere“ und iſt 1808, ohne Druckort, erſchienen: ſie ſoll von Buchholz ſeyn; worüber ich jedoch keine Gewißheit habe.

Bald trat, ſeines Vorgängers würdig, Schelling in Fichte's Fußſtapfen, die er jedoch verließ, um ſeine eigene Erfindung, die abſolute Identität des Subjektiven und Objektiven, oder Idealen und Realen, zu verkündigen, welche darauf hinausläuft, daß Alles, was ſeltene Geiſter, wie Locke und Kant, mit unglaublichem Aufwand von Scharfſinn und Nachdenken geſondert hatten, nur wieder zuſammenzugießen ſei in den Brei jener abſoluten Identität. Denn die Lehre dieſer beiden Denker läßt ſich ganz paſſend bezeichnen als die von der abſoluten Diverſität des Idealen und Realen, oder Subjektiven und Objektiven. Jetzt aber ging es weiter von Verirrungen zu Verirrungen. War ein Mal durch Fichten die Unverſtändlichkeit der Rede eingeführt und der Schein des Tiefſinns an die Stelle des Denkens geſetzt; ſo war der Saame geſtreut, dem eine Korruption nach der andern und endlich die in unſern Tagen aufgegangene, gänzliche Demoraliſation der Philoſophie, und durch ſie der ganzen Litteratur, entſprießen ſollte.

Auf Schelling folgte jetzt ſchon eine philoſophiſche Miniſterkreatur, der, in politiſcher, obendrein mit einem Fehlgriff bedienter Abſicht, von oben herunter zum großen Philoſophen geſtämpelte Hegel, ein platter, geiſtloſer, ekelhaft-widerlicher, unwiſſender Scharlatan, der, mit beiſpielloſer Frechheit, Aberwitz und Unſinn zuſammenſchmierte, welche von ſeinen feilen Anhängern als unſterbliche Weisheit ausposaunt und von Dummköpfen richtig dafür genommen wurde, wodurch ein ſo vollſtändiger Chorus der Bewundrung entſtand, wie man ihn nie zuvor vernommen hatte.*) Die einem ſolchen Menſchen gewaltſam verſchaffte, ausgebreitete geiſtige Wirkſamkeit hat den intellektuellen Verderb einer ganzen gelehrten Generation zur Folge gehabt. Der Bewunderer jener Afterphiloſophie wartet der Hohn der Nachwelt, dem jetzt ſchon der Spott der Nachbarn, lieblich zu hören, präludirt; — oder ſollte es meinen Ohren nicht wohlklingen, wenn die Nation, deren gelehrte Kaſte meine Leiſtungen, 30 Jahre hindurch, für nichts und weniger als nichts, für keines Blickes würdig, geachtet hat, — von den Nachbarn den Ruhm erhält, das ganz Schlechte, das Abſurde, das Unſinnige und dabei materiellen Abſichten Dienende, als höchſte und unerhörte Weisheit 30 Jahre lang verehrt, ja vergöttert zu haben! Ich ſoll wohl auch, als ein guter Patriot, mich im Lobe der Deutſchen und des Deutſchthums ergehn, und mich freuen, dieſer und keiner andern Nation angehört zu haben! Allein es iſt, wie das Spaniſche Sprichwort ſagt: cada uno cuenta de la feria, como le va en ella. (Jeder berichtet von der Meſſe, je nachdem es ihm darauf ergangen.) Geht zu den Demokolaken und laßt euch loben. Tüchtige, plumpe, von Miniſtern aufgepuffte, brav Unſinn ſchmierende Scharlatane, ohne Geiſt und ohne Verdienſt, Das iſt's, was den Deutſchen gehört; nicht Männer wie ich. — Dies iſt das Zeugniß welches ich ihnen, beim Abſchiede, zu geben habe. Wieland (Briefe an Merk S. 239) nennt es ein Unglück, ein Deutſcher geboren zu ſeyn: Bürger, Mozart, Beethoven u. A. m. würden ihm beigeſtimmt haben: ich auch. Es beruht darauf, daß *σοφον ειναι δει τον επιγνωσομενον τον σοφον*, oder il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit.

Zu den glänzendeſten und verdienſtlichſten Seiten der Kantiſchen Philoſophie gehört unſtreitig die transſcendentale Dialektik, durch welche er die ſpekulative Theologie und Pſychologie dermaaßen aus dem Fundament gehoben hat, daß man ſeitdem, auch mit dem beſten Willen, nicht im Stande geweſen iſt, ſie wieder aufzurichten. Welche Wohlthat für den menſchlichen Geiſt! Oder ſehn wir nicht, während der ganzen Periode, ſeit dem Wiederaufleben der Wiſſenſchaften bis zu ihm, die Gedanken ſelbſt der größten Männer eine ſchiefe Richtung annehmen, ja, oft ſich völlig verrenken, in Folge jener beiden, den ganzen Geiſt lähmenden, aller Unterſuchung erſt entzogenen und danach ihr abgeſtorbenen, ſchlechterdings unantaſtbaren Vorausſetzungen? Werden uns nicht die erſten und weſentlichſten Grundanſichten unſerer ſelbſt und aller Dinge verſchroben und verfälſcht, wenn wir mit der Vorausſetzung daran gehn, daß das Alles von außen, nach Begriffen und durchdachten Abſichten, durch ein perſönliches, mithin individuelles Weſen hervorgebracht und eingerichtet ſei? imgleichen, daß das Grundweſen des Menſchen ein Denkendes wäre und er aus zwei gänzlich heterogenen Theilen beſtehe, die zuſammengekommen und zuſammengelöthet wären, ohne zu wiſſen, wie, und nun mit einander fertig zu werden hätten, ſo gut es gehn wollte, um bald wieder nolentes volentes ſich auf immer zu trennen? Wie ſtark Kants Kritik dieſer Vorſtellungen und ihrer Gründe auf alle Wiſſenſchaften eingewirkt habe, iſt daraus erſichtlich, daß ſeitdem, wenigſtens in der höhern deutſchen Litteratur, jene Vorausſetzungen allenfalls nur noch in einem figürlichen Sinne vorkommen, aber nicht mehr ernſtlich gemacht werden: ſondern man überläßt ſie den Schriften für das Volk und den Philoſophieprofeſſoren, die damit ihr Brod verdienen. Namentlich halten unſere naturwiſſenſchaftlichen Werke ſich von dergleichen rein, während hingegen die engliſchen, durch dahin zielende Redensarten und Diatriben, oder durch Apologien, ſich in unſern Augen herabſetzen. Noch dicht vor Kant ſtand es in dieſer Hinſicht ganz anders: ſo ſehn wir z. B. ſelbſt den eminenten Lichtenberg, deſſen Jugendbildung noch vorkantiſch war, in ſeinem Aufſatz über Phyſiognomik, ernſthaft und mit Ueberzeugung jenen Gegenſatz von Seele und Leib feſthalten und dadurch ſeine Sache verderben.

---

*) Man ſehe die Vorrede zu meinen „Grundprobleme der Ethik."

Wer dieſen hohen Werth der transſcendentalen Dialektik erwägt, wird es nicht überflüſſig finden, daß ich hier etwas ſpecieller auf dieſelbe eingehe. Zunächſt lege ich daher Kennern und Liebhabern der Vernunftkritik folgenden Verſuch vor, in der Kritik der rationalen Pſychologie, wie ſie allein in der erſten Ausgabe vollſtändig vorliegt, — während ſie in den folgenden kaſtrirt auftritt, — das Argument, welches daſelbſt S. 361

ff. unter dem Titel „Paralogismus der Perſonalität“ kritiſirt wird, ganz anders zu faſſen und demnach zu kritiſiren. Denn Kants allerdings tiefſinnige Darſtellung deſſelben iſt nicht nur überaus ſubtil und ſchwer verſtändlich, ſondern ihr iſt auch vorzuwerfen, daß ſie den Gegenſtand des Selbſtbewußtſeyns, oder in Kants Sprache, des innern Sinnes, plötzlich und ohne weitere Befugniß, als den Gegenſtand eines fremden Bewußtſeyns, ſogar einer äußern Anſchauung nimmt, um ihn dann nach Geſetzen und Analogien der Körperwelt zu beurtheilen; ja, daß ſie ſich (S. 363) erlaubt, zwei verſchiedene Zeiten, die eine im Bewußtſeyn des beurtheilten, die andere in dem des urtheilenden Subjekts anzunehmen, welche nicht zuſammenſtimmten. — Ich würde alſo dem beſagten Argumente der Perſönlichkeit eine ganz andere Wendung geben und es demnach in folgenden zwei Sätzen darſtellen:

1) Man kann, hinſichtlich aller Bewegung überhaupt, welcher Art ſie auch ſeyn möge, a priori feſtſtellen, daß ſie allererſt wahrnehmbar wird durch den Vergleich mit irgend einem Ruhenden; woraus folgt, daß auch der Lauf der Zeit, mit Allem in ihr, nicht wahrgenommen werden könnte, wenn nicht etwas wäre, das an demſelben keinen Theil hat, und mit deſſen Ruhe wir die Bewegung jenes vergleichen. Wir urtheilen hierin freilich nach Analogie der Bewegung im Raum: aber Raum und Zeit müſſen immer dienen, einander wechſelſeitig zu erläutern, daher wir eben auch die Zeit unter dem Bilde einer geraden Linie uns vorſtellen müſſen, um ſie anſchaulich auffaſſend, a priori zu konſtruiren. Demzufolge alſo können wir uns nicht vorſtellen, daß, wenn Alles in unſerm Bewußtſeyn, zugleich und zuſammen, im Fluſſe der Zeit fortrückte, dieſes Fortrücken dennoch wahrnehmbar ſeyn ſollte; ſondern hiezu müſſen wir ein Feſtſtehendes vorausſetzen, an welchem die Zeit mit ihrem Inhalt vorüberflöſſe. Für die Anſchauung des äußern Sinnes leiſtet dies die Materie, als die bleibende Subſtanz, unter dem Wechſel der Accidenzien; wie dies auch Kant darſtellt, im Beweiſe zur „erſten Analogie der Erfahrung“, S. 183 der erſten Ausgabe. An eben dieſer Stelle iſt es jedoch, wo er den ſchon ſonſt von mir gerügten, unerträglichen, ja ſeinen eigenen Lehren widerſprechenden Fehler begeht, zu ſagen, daß nicht die Zeit ſelbſt verflöſſe, ſondern nur

die Erſcheinungen in ihr. Daß Dies grundfalſch ſei, beweiſt die uns Allen inwohnende feſte Gewißheit, daß, wenn auch alle Dinge im Himmel und auf Erden plötzlich ſtille ſtänden, doch die Zeit, davon ungeſtört, ihren Lauf fortſetzen würde; ſo daß, wenn ſpäterhin die Natur ein Mal wieder in Gang geriethe, die Frage nach der Länge der dageweſenen Pauſe, an ſich ſelbſt einer ganz genauen Beantwortung fähig ſeyn würde. Wäre Dem anders; ſo müßte mit der Uhr auch die Zeit ſtille ſtehn, oder, wenn jene liefe, mitlaufen. Gerade dies Sachverhältniß aber, nebſt unſerer Gewißheit a priori darüber, beweiſt unwiderſprechlich, daß die Zeit in unſerm Kopfe, nicht aber draußen, ihren Verlauf, und alſo ihr Weſen, hat. — Im Gebiete der äußern Anſchauung, ſagte ich, iſt das Beharrende die Materie: bei unſerm Argument der Perſönlichkeit hingegen iſt die Rede bloß von der Wahrnehmung des innern Sinnes, in welche auch die des äußern erſt wieder aufgenommen wird. Daher alſo ſagte ich, daß wenn unſer Bewußtſeyn mit ſeinem geſammten Inhalt, gleichmäßig im Strome der Zeit ſich fortbewegte, wir dieſer Bewegung nicht inne werden könnten. Alſo muß hiezu im Bewußtſeyn ſelbſt etwas Unbewegliches ſeyn. Dieſes aber kann nichts Anderes ſeyn, als das erkennende Subjekt ſelbſt, als welches dem Laufe der Zeit und dem Wechſel ihres Inhalts unerſchüttert und unverändert zuſchaut. Vor ſeinem Blicke läuft das Leben wie ein Schauſpiel zu Ende. Wie wenig es ſelbſt an dieſem Laufe Theil hat, wird uns ſogar fühlbar, wenn wir, im Alter, die Scenen der Jugend und Kindheit uns lebhaft vergegenwärtigen.

2) Innerlich, im Selbſtbewußtſeyn, oder, mit Kant zu reden, durch den innern Sinn, erkenne ich mich allein in der Zeit. Nun aber kann es, objektiv betrachtet, in der bloßen Zeit allein kein Beharrliches geben; weil ſolches eine Dauer, dieſe aber ein Zugleichſeyn, und dieſes wieder den Raum vorausſetzt, — (die Begründung dieſes Satzes findet man in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, 2. Aufl. §. 18, ſodann „Welt als W. u. V.“ Bd. 1, §. 4. S. 10, 11 u. S. 531). Deſſungeachtet nun aber finde ich mich thatſächlich als das beharrende, d. h. bei allem Wechſel meiner Vorſtellungen immerdar bleibende Subſtrat derſelben, welches zu dieſen Vorſtellun-

gen ſich eben ſo verhält, wie die Materie zu ihren wechſelnden Accidenzien, folglich, eben ſo wohl wie dieſe, den Namen der Subſtanz verdient und, da es unräumlich, folglich unausgedehnt iſt, den der einfachen Subſtanz. Da nun aber, wie geſagt, in der bloßen Zeit, für ſich allein, gar kein Beharrendes vorkommen kann, die in Rede ſtehende Subſtanz jedoch andrerſeits nicht durch den äußern Sinn, folglich nicht im Raume wahrgenommen wird; ſo müſſen wir, um ſie uns dennoch, dem Laufe der Zeit gegenüber, als ein Beharrliches zu denken, ſie als außerhalb der Zeit gelegen annehmen und demnach ſagen: alles Objekt liegt in der Zeit, hingegen das eigentliche erkennende Subjekt nicht. Da es nun außerhalb der Zeit auch kein Aufhören, oder Ende, giebt; ſo hätten wir, am erkennenden Subjekt in uns, eine beharrende, jedoch weder räumliche, noch zeitliche, folglich unzerſtörbare Subſtanz.

Um nun dieſes ſo gefaßte Argument der Perſönlichkeit als einen Paralogismus nachzuweiſen, müßte man ſagen, daß der zweite Satz deſſelben eine empiriſche Thatſache zur Hülfe nimmt, der ſich dieſe andere entgegenſtellen läßt, daß das erkennende Subjekt doch an das Leben und ſogar an das Wachen gebunden iſt, ſeine Beharrlichkeit während Beider alſo keineswegs beweiſt, daß ſie auch außerdem beſtehn könne. Denn dieſe faktiſche Beharrlichkeit, für die Dauer des bewußten Zuſtandes, iſt noch weit entfernt, ja, toto genere verſchieden von der Beharrlichkeit der Materie (dieſem Urſprung und alleiniger Realiſirung des Begriffs Subſtanz), welche wir in der Anſchauung kennen und nicht bloß ihre faktiſche Dauer, ſondern ihre nothwendige Unzerſtörbarkeit und die Unmöglichkeit ihrer Vernichtung a priori einſehn. Aber nach Analogie dieſer wahrhaft unzerſtörbaren Subſtanz iſt es doch, daß wir eine denkende Subſtanz in uns annehmen möchten, die alsdann einer endloſen Fortdauer gewiß wäre. Abgeſehen nun davon, daß dies Letztere die Analogie mit einer bloßen Erſcheinung (der Materie) wäre, ſo beſteht der Fehler, den die dialektiſche Vernunft in obigem Beweiſe begeht, darin, daß ſie die Beharrlichkeit des Subjekts, beim Wechſel aller ſeiner Vorſtellungen in der Zeit, nun ſo behandelt, wie die Beharrlichkeit der uns in der Anſchauung gegebenen Materie, und demnach Beide unter den Begriff der Subſtanz zuſammenfaßt, um nun Alles, was ſie, wiewohl unter den Bedingungen der Anſchauung, von der Materie a priori ausſagen kann, namentlich Fortdauer durch alle Zeit, nun auch jener angeblichen, immateriellen Subſtanz beizulegen, wenngleich die Beharrlichkeit dieſer vielmehr nur darauf beruht, daß ſie ſelbſt als in gar keiner Zeit, geſchweige in aller, liegend angenommen wird, wodurch die Bedingungen der Anſchauung, in Folge welcher die Unzerſtörbarkeit der Materie a priori ausgeſagt wird, hier ausdrücklich aufgehoben ſind, namentlich die Räumlichkeit. Auf dieſer aber gerade beruht (nach eben den oben angeführten Stellen meiner Schriften) die Beharrlichkeit derſelben.

Inzwiſchen giebt der Paralogismus der Perſönlichkeit, wie ich ihn gefaßt habe, in ſeinem erſten Argument den Beweis a priori, daß in unſerm Bewußtſeyn irgend etwas Beharrliches liegen müſſe, und im zweiten Argument weiſt er daſſelbe a posteriori nach. Im Ganzen genommen, ſcheint hier das Wahre, welches, wie in der Regel jedem Irrthum, ſo auch dem der rationalen Pſychologie zum Grunde liegt, hier ſeine Wurzel zu haben. Dies Wahre iſt, daß ſelbſt in unſerm empiriſchen Bewußtſeyn allerdings ein ewiger Punkt nachgewieſen werden kann, aber auch nur ein Punkt, und auch gerade nur nachgewieſen, ohne daß man Stoff zu fernerer Beweisführung daraus erhielte. Ich weiſe hier auf meine eigene Lehre zurück, nach welcher das erkennende Subjekt Das iſt, was Alles erkennt, aber nicht erkannt wird: dennoch erfaſſen wir es als den feſten Punkt, an welchem die Zeit mit allen Vorſtellungen vorüberläuft, indem ihr Lauf ſelbſt allerdings nur im Gegenſatz zu einem Bleibenden erkannt werden kann. Ich habe dieſes den Berührungspunkt des Objekts mit dem Subjekt genannt. Das Subjekt des Erkennens iſt bei mir, wie der Leib, als deſſen Gehirn-Funktion es ſich objektiv darſtellt, Erſcheinung des Willens, der, als das alleinige Ding an ſich, hier das Subſtrat des Korrelats aller Erſcheinungen, d. i. des Subjekts der Erkenntniß, iſt. —

Wenden wir uns nunmehr zur rationalen Kosmologie; ſo finden wir an ihren Antinomien prägnante Ausdrücke der aus dem Satze vom Grunde entſpringenden Perplexität, die von jeher zum Philoſophiren getrieben hat. Dieſe nun, auf einem etwas andern Wege, deutlicher und unumwundener hervorzuheden, als dort geſchehn, iſt die Abſicht folgender Darſtellung, welche nicht, wie die Kantiſche, bloß dialektiſch, mit abſtrakten Begriffen operirt, ſondern ſich unmittelbar an das anſchauende Bewußtſeyn wendet.

Die Zeit kann keinen Anfang haben, und keine Urſache kann die erſte ſeyn. Beides iſt a priori gewiß, alſo unbeſtreitbar: denn aller Anfang iſt in der Zeit, ſetzt ſie alſo voraus; und jede Urſach muß eine frühere hinter ſich haben, deren Wirkung ſie iſt. Wie hätte alſo jemals ein erſter Anfang der Welt und der Dinge eintreten können? (Danach erſcheint denn freilich der erſte Vers des Pentateuchs als eine petitio principii und zwar im allereigentlichſten Sinne des Worts.) Aber nun andrerſeits: wenn ein erſter Anfang nicht geweſen wäre; ſo könnte die jetzige reale Gegenwart nicht erſt jetzt ſeyn, ſondern wäre ſchon längſt geweſen: denn zwiſchen ihr und dem erſten Anfange müſſen wir irgend einen, jedoch beſtimmten und begränzten Zeitraum annehmen, der nun aber, wenn wir den Anfang läugnen, d. h. ihn ins Unendliche hinaufrücken, mit hinaufrückt. Aber ſogar auch wenn wir einen erſten Anfang ſetzen; ſo iſt uns damit im Grunde doch nicht geholfen: denn, haben wir auch dadurch die Kauſalkette beliebig abgeſchnitten; ſo wird alsbald die bloße Zeit ſich uns beſchwerlich erweiſen. Nämlich die immer erneuerte Frage „warum jener erſte Anfang nicht ſchon früher eingetreten?“ wird ihn ſchrittweiſe, in der anfangsloſen Zeit, immer weiter hinaufſchieben, wodurch dann die Kette der zwiſchen ihm und uns liegenden Urſachen dermaaßen in die Höhe gezogen wird, daß ſie nimmer lang genug werden kann, um bis zur jetzigen Gegenwart herab zu reichen, wonach es alsdann zu dieſer immer noch nicht gekommen ſeyn würde. Dem widerſtreitet nun aber, daß ſie doch jetzt ein Mal wirklich da iſt und ſogar unſer einziges Datum zu der Rechnung ausmacht. Die Berechtigung nun aber zur obigen, ſo unbequemen Frage entſteht daraus, daß der erſte Anfang, eben als ſolcher, keine ihm vorhergängige Urſache vorausſetzt und gerade darum eben ſo gut hätte Trillionen Jahre früher eintreten können. Bedurfte er nämlich keiner Urſache zum eintreten, ſo hatte er auch auf keine zu warten, mußte demnach ſchon unendlich früher eingetreten ſeyn, weil nichts dawar, ihn zu hemmen. Denn, dem erſten

Anfange darf, wie nichts als ſeine Urſach, ſo auch nichts als ſein Hinderniß vorhergehn: er hat alſo ſchlechterdings auf nichts zu warten und kommt nie früh genug. Daher alſo iſt, in welchen Zeitpunkt man ihn auch ſetzen mag, nie einzuſehn, warum er nicht ſchon ſollte viel früher dageweſen ſeyn. Dies alſo ſchiebt ihn immer weiter hinauf: weil nun aber doch die Zeit ſelbſt durchaus keinen Anfang haben kann; ſo iſt allemal bis zum gegenwärtigen Augenblick eine unendliche Zeit, eine Ewigkeit, abgelaufen: daher iſt dann auch das Hinaufſchieben des Weltanfangs ein endloſes, ſo daß von ihm bis zu uns jede Kauſalkette zu kurz ausfällt, in Folge wovon wir dann von demſelben nie bis zur Gegenwart herabgelangen. Dies kommt daher, daß uns ein gegebener und feſter Anknüpfungspunkt (point d'attache) fehlt, daher wir einen ſolchen beliebig irgendwo annehmen, derſelbe aber ſtets vor unſern Händen zurückweicht, die Unendlichkeit hinauf. — So fällt es alſo aus, wenn wir einen *erſten Anfang* ſetzen und davon ausgehn: wir gelangen nie von ihm *zur Gegenwart herab*.

Gehn wir hingegen umgekehrt von der doch wirklich gegebenen *Gegenwart* aus: dann gelangen wir, wie ſchon gemeldet, nie zum *erſten Anfang* hinauf; da jede Urſache, zu der wir hinauf ſchreiten, immer Wirkung einer frühern geweſen ſeyn muß, welche dann ſich wieder im ſelben Fall befindet, und dies durchaus kein Ende erreichen kann. Jetzt wird uns alſo die Welt anfangslos, wie die unendliche Zeit ſelbſt; wobei unſre Einbildungskraft ermüdet und unſer Verſtand keine Befriedigung erhält.

Dieſe beide entgegengeſetzten Anſichten ſind demnach einem Stocke zu vergleichen, deſſen *eines* Ende, und zwar welches man will, man bequem faſſen kann, wobei jedoch das andere ſich immer ins Unendliche verlängert. Das Weſentliche der Sache aber läßt ſich in dem Satze reſumiren, daß die Zeit, als ſchlechthin unendlich, immer viel zu groß ausfällt für eine in ihr als *endlich* angenommene Welt. Im Grunde aber beſtätigt ſich hiebei doch wieder die Wahrheit der „Antitheſe" in der Kantiſchen Antinomie; weil ſich, wenn wir von dem allein Gewiſſen und wirklich Gegebenen, der realen Gegenwart, ausgehn, die Anfangsloſigkeit ergiebt; hingegen der erſte Anfang bloß eine beliebige

Annahme iſt, die ſich aber auch als ſolche nicht mit dem beſagten allein Gewiſſen und Wirklichen, der Gegenwart, vereinbaren läßt. — Wir haben übrigens dieſe Betrachtungen als ſolche anzuſehn, welche die Ungereimtheiten aufdecken, die aus der Annahme der abſoluten Realität der Zeit hervorgehn; folglich als Beſtätigungen der Grundlehre Kants.

Die Frage, ob die Welt dem Raume nach begränzt, oder unbegränzt ſei, iſt nicht ſchlechthin transſcendent; vielmehr an ſich ſelbſt empiriſch; da die Sache immer noch im Bereich möglicher Erfahrung liegt, welche wirklich zu machen nur durch unſere eigene phyſiſche Beſchaffenheit uns benommen bleibt. A priori giebt es hier kein demonſtrabel ſicheres Argument, weder für die eine, noch die andere Alternative; ſo daß die Sache wirklich einer Antinomie ſehr ähnlich ſieht, ſofern, bei der einen, wie der andern Annahme, bedeutende Uebelſtände ſich hervorthun. Nämlich eine begränzte Welt im unendlichen Raume, ſchwindet, ſei ſie auch noch ſo groß, zu einer unendlich kleinen Größe, und man frägt, wozu denn der übrige Raum da ſei? Andrerſeits wieder kann man nicht faſſen, daß kein Fixſtern der äußerſte im Raume ſeyn ſollte. — Beiläufig geſagt, würden die Planeten eines ſolchen nur während der einen Hälfte ihres Jahres Nachts einen geſtirnten Himmel haben, während der andern aber einen ungeſtirnten, — der auf die Bewohner einen ſehr unheimlichen Eindruck machen müßte. Demnach läßt jene Frage ſich auch ſo ausdrücken: giebt es einen Fixſtern, deſſen Planeten in dieſem Prädikamente ſtehn oder nicht? Hier zeigt ſie ſich als offenbar empiriſch.

Ich habe in meiner Kritik der Kantiſchen Philoſophie die ganze Annahme der Antimonien als falſch und illuſoriſch nachgewieſen. Auch wird, bei gehöriger Ueberlegung, Jeder es zum Voraus als unmöglich erkennen, daß Begriffe, die richtig aus den Erſcheinungen und den a priori gewiſſen Geſetzen derſelben abgezogen, ſodann aber, denen der Logik gemäß, zu Urtheilen und Schlüſſen verknüpft ſind, auf Widerſprüche führen ſollten. Denn alsdann müßten in der anſchaulich gegebenen Erſcheinung ſelbſt, oder in dem geſetzmäßigen Zuſammenhang ihrer Glieder, Widerſprüche liegen; welches eine unmögliche Annahme iſt. Denn das Anſchauliche als ſolches kennt gar keinen Widerſpruch: dieſer hat, in Beziehung auf daſſelbe keinen Sinn, noch Bedeutung. Denn er exiſtirt bloß in der abſtrakten Erkenntniß der Reflexion: man kann wohl, offen oder verſteckt, etwas zugleich ſetzen und nicht ſetzen, d. h. ſich widerſprechen: aber es kann nicht etwas Wirkliches zugleich ſeyn und nicht ſeyn. Das Gegentheil des Obigen hat freilich Zeno Eleatikus, mit ſeinen bekannten Sophismen, und auch Kant, mit ſeinen Antinomien, darthun wollen. Daher alſo verweiſe ich auf meine Kritik der Letzteren.

Kants Verdienſt um die ſpekulative Theologie iſt ſchon oben im allgemeinen berührt worden. Um daſſelbe noch mehr hervorzuheben, will ich jetzt, in größter Kürze, das Weſentliche der Sache auf meine Weiſe recht faßlich zu machen ſuchen.

In der Chriſtlichen Religion iſt das Daſeyn Gottes eine ausgemachte Sache und über alle Unterſuchung erhaben. So iſt es Recht: denn dahin gehört es und iſt daſelbſt durch Offenbarung begründet. Ich halte es daher für einen Mißgriff der Rationaliſten, wenn ſie, in ihren Dogmatiken, das Daſeyn Gottes anders, als aus der Schrift, zu beweiſen verſuchen: ſie wiſſen, in ihrer Unſchuld, nicht, wie gefährlich dieſe Kurzweil iſt. Die Philoſophie hingegen iſt eine Wiſſenſchaft und hat als ſolche keine Glaubensartikel: demzufolge darf in ihr nichts als daſeiend angenommen werden, als was entweder empiriſch geradezu gegeben, oder aber durch unzweifelhafte Schlüſſe nachgewieſen iſt. Dieſe glaubte man nun freilich längſt zu beſitzen, als Kant die Welt hierüber enttäuſchte und ſogar die Unmöglichkeit ſolcher Beweiſe ſo ſicher darthat, daß ſeitdem kein Philoſoph in Deutſchland wieder verſucht hat, dergleichen aufzuſtellen. Hiezu aber war er durchaus befugt; ja, er that etwas höchſt Verdienſtliches: denn ein theoretiſches Dogma, welches mitunter ſich herausnimmt, Jeden, der es nicht gelten läßt, zum Schurken zu ſtämpeln, verdiente doch wohl, daß man ihm ein Mal ernſtlich auf den Zahn fühlte.

Mit jenen angeblichen Beweiſen verhält es ſich nun folgendermaaßen. Da ein Mal die Wirklichkeit des Daſeyns Gottes nicht, durch empiriſche Ueberführung, gezeigt werden kann; ſo wäre der nächſte Schritt eigentlich geweſen, die Möglichkeit deſſelben auszumachen, wobei man ſchon Schwierigkeiten genug würde angetroffen haben. Statt Deſſen aber unternahm man, ſogar die Nothwendigkeit deſſelben zu beweiſen, alſo Gott als nothwendiges Weſen darzuthun. Nun iſt Nothwendigkeit, wie ich oft genug nachgewieſen habe, überall nichts Anderes, als Abhängigkeit einer Folge von ihrem Grunde, alſo das Eintreten oder Setzen der Folge, weil der Grund gegeben iſt. Hiezu hatte man demnach unter den vier von mir nachgewieſenen Geſtalten des Satzes vom Grunde die Wahl, und fand nur die zwei erſten brauchbar. Demgemäß entſtanden zwei theologiſche Beweiſe, der kosmologiſche und der ontologiſche, der eine nach dem Satz vom Grunde des Werdens (Urſach), der andere nach dem vom Grunde des Erkennens. Der erſte will, nach dem Geſetze der Kauſalität, jene Nothwendigkeit als eine phyſiſche darthun, indem er die Welt als eine Wirkung auffaßt, die eine Urſache haben müſſe. Dieſem kosmologiſchen Beweiſe wird ſodann als Beiſtand und Unterſtützung der phyſikotheologiſche beigegeben. Das kosmologiſche Argument wird am ſtärkſten in der Wolfiſchen Faſſung deſſelben, folglich ſo ausgedrückt: „wenn irgend etwas exiſtirt; ſo exiſtirt auch ein ſchlechthin nothwendiges Weſen,“ — zu verſtehn, entweder das Gegebene ſelbſt, oder die erſte der Urſachen, durch welche daſſelbe zum Daſeyn gelangt iſt. Letzteres wird dann angenommen. Dieſer Beweis giebt zunächſt die Blöße, ein Schluß von der Folge auf den Grund zu ſeyn, welcher Schlußweiſe ſchon die Logik alle Anſprüche auf Gewißheit abſpricht. Sodann ignorirt er, daß wir, wie ich oft gezeigt habe, etwas als nothwendig nur denken können, inſofern es Folge, nicht inſofern es Grund eines gegebenen Andern iſt. Ferner beweiſt das Geſetz der Kauſalität, in dieſer Weiſe angewandt, zu viel: denn wenn es uns hat von der Welt auf ihre Urſache leiten müſſen, ſo erlaubt es uns auch nicht, bei dieſer ſtehn zu bleiben, ſondern führt uns weiter zu deren Urſach, und ſo immerfort, unbarmherzig weiter, in infinitum. Dies bringt ſein Weſen ſo mit ſich. Uns ergeht es dabei, wie dem Göthe'ſchen Zauberlehrling, deſſen Geſchöpf zwar auf Befehl anfängt, aber nicht wieder aufhört. Hiezu kommt noch, daß die Kraft und Gültigkeit des Geſetzes der Kauſalität ſich allein auf die Form der Dinge, nicht auf ihre Materie erſtreckt. Es iſt der Leitfaden des Wechſels der Formen, weiter nichts: die Materie bleibt von allem Entſtehn und Vergehn derſelben unberührt; welches wir vor aller Erfahrung einſehn und daher gewiß wiſſen. Endlich unterliegt der kosmologiſche Beweis dem transſcendentalen Argument, daß das Geſetz der Kauſalität nachweisbar ſubjektiven Urſprungs, daher bloß auf *Erſcheinungen* für unſern Intellekt, nicht auf das Weſen der *Dinge an ſich ſelbſt* anwendbar iſt. — Subſidiariſch wird, wie geſagt, dem kosmologiſchen Beweiſe der *phyſikotheologiſche* beigegeben, welcher der von jenem eingeführten Annahme zugleich Beleg, Beſtätigung, Plauſibilität, Farbe und Geſtalt ertheilen will. Allein er kann immer nur unter Vorausſetzung jenes erſten Beweiſes, deſſen Erläuterung und Amplifikation er iſt, auftreten. Sein Verfahren beſteht dann darin, daß er jene vorausgeſetzte erſte Urſache der Welt zu einem erkennenden und wollenden Weſen ſteigert, indem er, durch Induktion aus den vielen Folgen, die ſich durch einen ſolchen Grund erklären ließen, dieſen feſtzuſtellen ſucht. Induktion kann aber höchſtens große Wahrſcheinlichkeit, nie Gewißheit geben: überdies iſt, wie geſagt, der ganze Beweis ein durch den erſten bedingter. Wenn man aber näher und ernſtlich auf dieſe ſo beliebte Phyſikotheologie eingeht und nun gar ſie im Lichte meiner Philoſophie prüft; ſo ergiebt ſie ſich als die Ausführung einer falſchen Grundanſicht der Natur, welche die *unmittelbare* Erſcheinung, oder Objektivation, des Willens zu einer bloß *mittelbaren* herabſetzt, alſo ſtatt in den Naturweſen das urſprüngliche, urkräftige, erkenntnißloſe und eben deshalb unfehlbar ſichere Wirken des Willens zu erkennen, es auslegt als ein bloß ſekundäres, erſt am Lichte der Erkenntniß und am Leitfaden der Motive vor ſich gegangenes; und ſonach das von innen aus Getriebene auffaßt als von außen gezimmert, gemodelt und geſchnitzt. Denn, wenn der Wille, als das Ding an ſich, welches durchaus *nicht* Vorſtellung iſt, im Akte ſeiner Objektivation, aus ſeiner Urſprünglichkeit in die Vorſtellung tritt, und man nun an das in ihr ſich Darſtellende mit der Vorausſetzung geht, es ſei ein in der Welt der Vorſtellung ſelbſt, alſo in Folge der *Erkenntniß*, zu Stande Gebrachtes; dann freilich ſtellt es ſich dar als ein nur mittelſt überſchwänglich vollkommener Erkenntniß, die alle Objekte und ihre Verkettungen auf ein Mal überblickt, Mögliches, d. i. als ein Werk der höchſten Weisheit. Hierüber verweiſe ich auf meine Abhandlung vom Willen in der Natur, beſonders S. S. 43 — 62 derſelben, unter der Rubrik „vergleichende Anatomie“, und auf mein Hauptwerk Bd. 2, Kap. 26 am Anfang.

Der zweite theologiſche Beweis, der ontologiſche, nimmt, wie geſagt, nicht das Geſetz der Kauſalität, ſondern den Satz vom Grunde des Erkennens zum Leitfaden; wodurch denn die Nothwendigkeit des Daſeyns Gottes hier eine logiſche iſt. Nämlich durch bloß analytiſches Urtheilen, aus dem Begriffe Gott, ſoll ſich hier ſein Daſeyn ergeben; ſo daß man dieſen Begriff nicht zum Subjekt eines Satzes machen könne, darin ihm das Daſeyn abgeſprochen würde; weil nämlich Dies dem Subjekt des Satzes widerſprechen würde. Dies iſt logiſch richtig, iſt aber auch ſehr natürlich und ein leicht zu durchſchauender Taſchenſpielerſtreich. Nachdem man nämlich mittelſt der Handhabe des Begriffs „Vollkommenheit,“ oder auch „Realität“, den man als terminus medius gebraucht, das Prädikat des Daſeyns in das Subjekt hineingelegt hat, kann es nicht fehlen, daß man es nachher daſelbſt wieder vorfindet und nun es durch ein analytiſches Urtheil exponirt. Aber die Berechtigung zur Aufſtellung des ganzen Begriffs iſt damit keineswegs nachgewieſen: vielmehr war er entweder ganz willkürlich erſonnen, oder aber durch den kosmologiſchen Beweis eingeführt, bei welchem Alles auf phyſiſche Nothwendigkeit zurückläuft. Chr. Wolff ſcheint Dies wohl eingeſehn zu haben; da er in ſeiner Metaphyſik vom kosmologiſchen Argument allein Gebrauch macht und Dies ausdrücklich bemerkt.

Allerdings ſtützen beide theologiſche Beweiſe ſich gegenſeitig, können aber darum doch nicht ſtehn. Der kosmologiſche hat den Vorzug, daß er Rechenſchaft giebt, wie er zum Begriff eines Gottes gekommen iſt, und nun durch ſeinen Adjunkt, den phyſikotheologiſchen Beweis, denſelben plauſibel macht. Der ontologiſche hingegen kann gar nicht nachweiſen, wie er zu ſeinem Begriff vom allerrealſten Weſen gekommen ſei, giebt alſo entweder vor, derſelbe ſei angeboren, oder er borgt ihn vom kosmologiſchen Beweis und ſucht ihn dann aufrecht zu halten durch erhaben klingende Sätze vom Weſen, das nicht anders als ſeiend gedacht werden könne, deſſen Daſeyn ſchon in ſeinem Begriffe läge u. ſ. w. Inzwiſchen werden wir der Erfindung des ontologiſchen Beweiſes den Ruhm des Scharfſinns und der Subtilität nicht verſagen, wenn wir Folgendes erwägen. Um eine gegebene Exiſtenz zu erklären, weiſen wir ihre Urſache nach, in Beziehung auf welche ſie dann als eine nothwendige ſich darſtellt; welches als Erklärung gilt. Allein dieſer Weg führt, wie genugſam gezeigt, auf einen regressus in infinitum, kann daher nie bei einem Letzten, das einen fundamentalen Erklärungsgrund abgäbe, anlangen. Anders nun würde es ſich verhalten, wenn wirklich die Exiſtenz irgend eines Weſens aus ſeiner Eſſenz, alſo ſeinem bloßen Begriff, oder ſeiner Definition, ſich folgern ließe. Dann nämlich würde es als ein nothwendiges, (welches, hier, wie überall, nur beſagt „ein aus ſeinem Grunde Folgendes") erkannt werden, ohne dabei an etwas Anderes, als an ſeinen eigenen Begriff gebunden zu ſeyn, mithin, ohne daß ſeine Nothwendigkeit eine bloß vorübergehende und momentane, nämlich eine ſelbſt wieder bedingte und danach auf endloſe Reihen führende wäre, wie es die kauſale Nothwendigkeit allemal iſt. Vielmehr würde alsdann der bloße Erkenntnißgrund ſich in einen Realgrund, alſo eine Urſache verwandelt haben und ſo ſich vortrefflich eignen, nunmehr den letzten und dadurch feſten Anknüpfungspunkt für alle Kauſalreihen abzugeben: man hätte alſo dann, was man ſucht. Daß aber das Alles illuſoriſch iſt haben wir oben geſehn, und es iſt wirklich, als habe ſchon Ariſtoteles einer ſolchen Sophiſtikation vorbeugen wollen, als er ſagte: *το δε ειναι ουκ ουσια ουδενι*· ad nullius rei essentiam pertinet existentia (Analyt. post. II, 7). Unbekümmert hierum ſtellte, nachdem Anſelmus von Canterbury zu einem dergleichen Gedankengange die Bahn gebrochen hatte, nachmals Carteſius den Begriff Gottes als einen ſolchen, der das Geforderte leiſtete, auf, Spinoza aber den der Welt, als der allein exiſtirenden Subſtanz, welche danach causa sui wäre, i. e. quae per se est et per se concipitur, quamobrem nulla alia re eget ad existendum: dieſer ſo etablirten Welt ertheilt er ſodann, honoris causa, den Titel Deus, — um alle Leute zufrieden zu ſtellen. Es iſt aber eben noch immer der ſelbe tour de passe-passe, der das logiſch Nothwendige für ein real Nothwendiges uns in die Hände ſpielen will, und der, nebſt andern ähnlichen Täuſchungen, endlich Anlaß gab, zu Locke's großer Unterſuchung des Urſprunges der Begriffe. Eine ſpeciellere Darſtellung des Verfahrens jener beiden Dogmatiker enthält meine Abhandlung über den Satz vom Grund, in der 2. Auflage, §§. 7 und 8.

Nachdem nun Kant, durch ſeine Kritik der ſpekulativen Theologie, dieſer den Todesſtoß gegeben hatte, mußte er den Eindruck hievon zu mildern ſuchen, alſo ein Beſänftigungsmittel, als Anodynon, darauf legen; analog dem Verfahren Hume's, der, im letzten ſeiner ſo leſenswerthen, wie unerbittlichen Dialogues on natural religion, uns eröffnet, das Alles wäre nur Spaaß geweſen, ein bloßes exercitium logicum. Dem alſo entſprechend gab Kant, als Surrogat der Beweiſe des Daſeyns Gottes, ſein Poſtulat der praktiſchen Vernunft und die daraus entſtehende Moraltheologie, welche, ohne allen Anſpruch auf objektive Gültigkeit für das Wiſſen, oder die theoretiſche Vernunft, volle Gültigkeit in Beziehung auf das Handeln, oder für die praktiſche Vernunft, haben ſollte, wodurch denn ein Glauben ohne Wiſſen begründet wurde, — damit die Leute doch nur etwas in die Hand kriegten. Seine Darſtellung, wenn wohl verſtanden, beſagt nichts Anderes, als daß die Annahme eines nach dem Tode vergeltenden, gerechten Gottes ein brauchbares und ausreichendes regulatives Schema ſei, zum Behuf der Auslegung der gefühlten, ernſten, ethiſchen Bedeutſamkeit unſers Handelns, wie auch der Leitung dieſes Handelns ſelbſt; alſo gewiſſermaaßen eine Allegorie der Wahrheit, ſo daß, in dieſer Hinſicht, auf welche allein es doch zuletzt ankommt, jene Annahme die Stelle der Wahrheit vertreten könne, wenn ſie auch theoretiſch, oder objektiv, nicht zu rechtfertigen ſei. — Ein analoges Schema, von gleicher Tendenz, aber viel größerm Wahrheitsgehalt, ſtärkerer Plauſibilität und demnach unmittelbarerem Werth, iſt das Dogma des Brahmanismus, von der vergeltenden Metempſychoſe, wonach wir in der Geſtalt eines jeden von uns verletzten Weſens einſt müſſen wiedergeboren werden, um alsdann die ſelbe Verletzung zu erleiden. — Im angegebenen Sinne alſo hat man Kants Moraltheologie zu nehmen, indem man dabei berückſichtigt, daß er ſelbſt nicht ſo unumwunden, wie hier geſchieht, über das eigentliche Sachverhältniß ſich ausdrücken durfte, ſondern, indem er das Monſtrum einer theoretiſchen

Lehre von bloß praktiſcher Gültigkeit aufſtellte, bei den Klügeren auf das granum salis gerechnet hat.

Auch ließen nicht ein Mal die Philoſophieprofeſſoren ſich lange daran genügen; obwohl ſie durch Kants Kritik der ſpekulativen Theologie in bedeutende Verlegenheit geſetzt waren. Denn von Alters her hatten ſie ihren ſpeciellen Beruf darin erkannt, das Daſeyn und die Eigenſchaften Gottes darzulegen und ihn zum Hauptgegenſtand ihres Philoſophirens zu machen; daher, wenn die Schrift lehrt, daß Gott die Raben auf dem Felde ernährt, ich hinzuſetzen muß: und die Philoſophieprofeſſoren auf den Kathedern. Ja, ſogar noch heutigen Tages verſichern ſie ganz dreiſt, das Abſolutum, (bekanntlich der neumodiſche Titel für den lieben Gott) und deſſen Verhältniß zur Welt ſei das eigentliche Thema der Philoſophie, und dieſes näher zu beſtimmen, auszumalen und durchzuphantaſiren ſind ſie nach wie vor beſchäftigt. Denn allerdings möchten die Regierungen, welche für ein dergleichen Philoſophiren Geld hergeben, aus den philoſophiſchen Hörſälen auch gute Chriſten und fleißige Kirchengänger hervorgehn ſehn. Wie mußte alſo den Herren von der lukrativen Philoſophie zu Muthe werden, als, durch den Beweis, daß alle Beweiſe der ſpekulativen Theologie unhaltbar und daß alle, ihr auserwähltes Thema betreffenden Erkenntniſſe unſerm Intellekt ſchlechterdings unzugänglich ſeien, Kant ihnen das Koncept ſo ſehr weit verrückt hatte? Sie hatten ſich anfänglich durch ihr bekanntes Hausmittel, das Ignoriren, dann aber durch Beſtreiten zu helfen geſucht: aber das hielt auf die Länge nicht Stich. Da haben ſie denn ſich auf die Behauptung geworfen, das Daſeyn Gottes ſei zwar keines Beweiſes fähig, bedürfe aber auch deſſelben nicht: denn es verſtände ſich von ſelbſt, wäre die ausgemachteſte Sache von der Welt, wir könnten es gar nicht bezweifeln, wir hätten ein „Gottesbewußtſeyn“, unſre Vernunft wäre das Organ für unmittelbare Erkenntniſſe von überweltlichen Dingen, die Belehrung über dieſe würde unmittelbar von ihr vernommen, und darum eben heiße ſie Vernunft! (Ich bitte freundlichſt, hier meine Abhandlung über den Satz vom Grund in der 2. Aufl. §. 34, desgleichen meine Grundprobleme der Ethik S. 148 — 154, endlich auch meine Kritik der Kantiſchen Philoſophie S. 574 — 575 nachzuſehn). Nach Andern lieferte ſie jedoch bloße Ahndungen; hingegen wieder Andere hatten gar intellektuale Anſchauungen! Abermals Andere erfanden das abſolute Denken, d. i. ein ſolches, bei welchem der Menſch ſich nicht nach den Dingen umzuſehn braucht, ſondern, in göttlicher Allwiſſenheit, beſtimmt, wie ſie ein für alle Mal ſeien. Dies iſt unſtreitig die bequemſte unter allen jenen Erfindungen. Sämmtlich aber griffen ſie zum Wort „Abſolutum", welches eben nichts Anderes iſt, als der kosmologiſche Beweis in nuce, oder vielmehr in einer ſo ſtarken Zuſammenziehung, daß er, mikroſkopiſch geworden, ſich den Augen entzieht, ſo unerkannt durchſchlüpſt und nun für etwas ſich von ſelbſt Verſtehendes ausgegeben wird: denn in ſeiner wahren Geſtalt darf er, ſeit dem Kantiſchen examen rigorosum, ſich nicht mehr blicken laſſen; wie ich dies in der 2. Aufl. meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde S. 36 ff. und auch in meiner Kritik der Kantiſchen Philoſophie S. 544 näher ausgeführt habe. Wer zuerſt, vor ungefähr 50 Jahren, den Pfiff gebraucht habe, unter dieſem alleinigen Wort Abſolutum den explodirten und proſkribirten kosmologiſchen Beweis incognito einzuſchwärzen, weiß ich nicht mehr anzugeben: aber der Pfiff war den Fähigkeiten des Publikums richtig angemeſſen: denn bis auf den heutigen Tag kurſirt Abſolutum als baare Münze. Kurzum, es hat den Philoſophieprofeſſoren, trotz der Kritik der Vernunft und ihren Beweiſen, noch nie an authentiſchen Nachrichten vom Daſeyn Gottes und ſeinem Verhältniß zur Welt gefehlt, in deren ausführlicher Mittheilung, nach ihnen, das Philoſophiren ganz eigentlich beſtehen ſoll. Allein, wie man ſagt, „kupfernes Geld kupferne Waare", ſo iſt dieſer bei ihnen ſich von ſelbſt verſtehende Gott eben auch danach: er hat weder Hand, noch Fuß. Darum halten ſie mit ihm ſo hinterm Berge, oder vielmehr hinter einem ſchallenden Wortgebäude, daß man kaum einen Zipfel von ihm gewahr wird. Wenn man ſie nur zwingen könnte, ſich deutlich darüber zu erklären, was bei dem Worte Gott ſo eigentlich zu denken ſei; dann würden wir ſehn, ob er ſich von ſelbſt verſteht. Nicht ein Mal eine natura naturans (in die ihr Gott oft überzugehn droht) verſteht ſich von ſelbſt; da wir den Leukipp, Demokrit, Epikur und Lukrez ohne eine ſolche die Welt aufbauen ſehn: dieſe Männer aber waren, bei allen ihren Irrthümern, immer noch mehr werth, als eine

Legion Wetterfahnen, deren Erwerbs-Philoſophie ſich nach dem Winde dreht. Eine natura naturans wäre aber noch lange kein Gott. Im Begriffe derſelben iſt vielmehr bloß die Einſicht enthalten, daß hinter den ſo ſehr vergänglichen und raſtlos wechſelnden Erſcheinungen der natura naturata eine unvergängliche und unermüdliche Kraft verborgen liegen müſſe, vermöge deren jene ſich ſtets erneuerten, indem vom Untergange derſelben ſie ſelbſt nicht mitgetroffen würde. Wie die natura naturata der Gegenſtand der Phyſik iſt, ſo die natura naturans der der Metaphyſik. Dieſe wird zuletzt uns darauf führen, daß auch wir ſelbſt zur Natur gehören, und folglich ſowohl von natura naturata als von natura naturans nicht nur das nächſte und deutlichſte, ſondern ſogar das einzige uns auch von innen zugängliche Specimen an uns ſelbſt beſitzen. Da ſodann die ernſte und genaue Reflexion auf uns ſelbſt uns als den Kern unſres Weſens den Willen erkennen läßt; ſo haben wir daran eine unmittelbare Offenbarung der natura naturans, die wir danach auf alle übrigen, uns nur einſeitig bekannten Weſen zu übertragen befugt ſind. So gelangen wir dann zu der großen Wahrheit, daß die natura naturans, oder das Ding an ſich, der Wille in unſerm Herzen; die natura naturata aber, oder die Erſcheinung, die Vorſtellung in unſerm Kopfe iſt. Von dieſem Reſultate jedoch auch abgeſehn, iſt ſo viel offenbar, daß die bloße Unterſcheidung einer natura naturans und naturata noch lange kein Theismus, ja noch nicht ein Mal Pantheismus iſt; da zu dieſem (wenn er nicht bloße Redensart ſeyn ſoll) die Hinzufügung gewiſſer moraliſcher Eigenſchaften erfordert wäre, die der Welt offenbar nicht zukommen, z. B. Güte, Weisheit, Glückſäligkeit u. ſ. w. Ueberdies iſt Pantheismus ein ſich ſelbſt aufhebender Begriff; weil der Begriff eines Gottes eine von ihm verſchiedene Welt, als weſentliches Korrelat deſſelben, vorausſetzt. Soll hingegen die Welt ſelbſt ſeine Rolle übernehmen; ſo bleibt eben eine abſolute Welt, ohne Gott; daher Pantheismus nur eine Euphemie für Atheismus iſt. Dieſer letztere Ausdruck aber enthält ſeinerſeits eine Erſchleichung, indem er vorweg annimmt, der Theismus verſtehe ſich von ſelbſt, wodurch er das affirmanti incumbit probatio ſchlau umgeht; während vielmehr der ſogenannte Atheismus das jus primi occupantis hat und erſt vom Theismus aus dem Felde geſchlagen werden muß. Ich erlaube mir hiezu die Bemerkung, daß die Menſchen unbeſchnitten, folglich nicht als Juden auf die Welt kommen. — Aber ſogar auch die Annahme irgend einer von der Welt verſchiedenen Urſache derſelben iſt noch kein Theismus. Dieſer verlangt nicht nur eine von der Welt verſchiedene, ſondern eine intelligente, d. h. erkennende und wollende, alſo perſönliche, mithin auch individuelle Welturſache: eine ſolche iſt es ganz allein, die das Wort Gott bezeichnet. Ein unperſönlicher Gott iſt gar kein Gott, ſondern bloß ein mißbrauchtes Wort, ein Unbegriff, eine contradictio in adjecto, ein Schiboleth für Philoſophieprofeſſoren, welche, nachdem ſie die Sache haben aufgeben müſſen, mit dem Worte durchzuſchleichen bemüht ſind. Andrerſeits nun aber iſt die Perſönlichkeit, d. h. die ſelbſtbewußte Individualität, welche erſt *erkennt* und dann dem Erkannten gemäß *will*, ein Phänomen, welches uns ganz allein aus der, auf unſerm kleinen Planeten vorhandenen, animaliſchen Natur bekannt und mit dieſer ſo innig verknüpft iſt, daß es von ihr getrennt und unabhängig zu denken, wir nicht nur nicht befugt, ſondern auch nicht ein Mal fähig ſind. Ein Weſen ſolcher Art nun aber als den Urſprung der Natur ſelbſt, ja, alles Daſeyns überhaupt anzunehmen, iſt ein koloſſaler und überaus kühner Gedanke, über den wir erſtaunen würden, wenn wir ihn zum erſten Male vernähmen und er nicht, durch die frühzeitigſte Einprägung und beſtändige Wiederholung, uns geläufig, ja, zur zweiten Natur, faſt möchte ich ſagen, zur fixen Idee geworden wäre. Daher ſei es beiläufig erwähnt, daß nichts mir die Aechtheit des *Kaspar Hauſer* ſo ſehr beglaubigt hat, als die Angabe, daß die ihm vorgetragene, ſogenannte natürliche Theologie ihm nicht ſonderlich hat einleuchten wollen, wie man es doch erwartet hatte; wozu noch kommt, daß er (nach dem „Briefe des Grafen Stanhope an den Schullehrer Meyer") eine ſonderbare Ehrfurcht vor der Sonne bezeugte. — Nun aber in der Philoſophie zu lehren, jener theologiſche Grundgedanke verſtände ſich von ſelbſt und die Vernunft wäre eben nur die Fähigkeit, denſelben unmittelbar zu faſſen und als wahr zu erkennen, iſt ein unverſchämtes Vorgeben. Nicht nur darf in der Philoſophie ein ſolcher Gedanke nicht ohne den vollgültigſten Beweis angenommen werden, ſondern ſogar der Religion iſt er durchaus nicht weſentlich: Dies bezeugt die auf Erden am zahlreichſten vertretene Religion, der uralte, jetzt 300 Millionen Anhänger zählende, höchſt moraliſche, ja asketiſche, ſogar auch den zahlreichſten Klerus ernährende Buddhaismus, indem er einen ſolchen Gedanken durchaus nicht zuläßt, vielmehr ihn ausdrücklich perhorrescirt, und recht ex professo, nach unſerm Ausdruck, atheiſtiſch iſt. *)

Dem Obigen zufolge iſt der Anthropomorphismus eine dem Theismus durchaus weſentliche Eigenſchaft, und zwar beſteht derſelbe nicht etwan bloß in der menſchlichen Geſtalt, ſelbſt nicht allein in den menſchlichen Affekten und Leidenſchaften; ſondern in dem Grundphänomen ſelbſt, nämlich in dem eines, zu ſeiner Leitung, mit einem Intellekt ausgerüſteten Willens, welches Phänomen uns, wie geſagt, bloß aus der animaliſchen Natur,

---

*) „Der Zaradebura, Ober-Rahan, (Oberprieſter) der Buddhaiſten in Ava zählt in einem Aufſatz über ſeine Religion, den er einem katholiſchen Biſchofe gab, zu den ſechs verdammlichen Ketzereien auch die Lehre, daß ein Weſen daſei, welches die Welt und alle Dinge in der Welt geſchaffen habe, und das allein würdig ſei angebetet zu werden; Francis Buchanan, on the religion of the Burmas, in the Asiatic Researches Vol. 6, p. 268. Auch verdient hier angeführt zu werden, was in derſelben Sammlung, Bd. 15, S. 148, erwähnt wird, daß nämlich die Buddhaiſten vor keinem Götterbilde ihr Haupt beugen, als Grund angebend, daß das Urweſen die ganze Natur durchdringe, folglich auch in ihren Köpfen ſei. Desgleichen, daß der grundgelehrte Orientaliſt und Petersburger Akademiker J. J. Schmidt, in ſeinen „Forſchungen im Gebiete der älteren Bildungsgeſchichte Mittelaſiens“, Petersburg 1824, S. 180 ſagt: „Das Syſtem des Buddhaismus kennt kein ewiges, „unerſchaffenes, einiges göttliches Weſen, das vor allen Zeiten war und alles „Sichtbare und Unſichtbare erſchaffen hat. Dieſe Idee iſt ihm ganz fremd, „und man findet in den buddhaiſtiſchen Büchern nicht die geringſte Spur „davon. Eben ſo wenig giebt es eine Schöpfung“ u. ſ. w. — Wo bleibt nun da das „Gottesbewußtſeyn“ der von Kant und der Wahrheit bedrängten Philoſophieprofeſſoren? Wie iſt daſſelbe auch nur damit zu vereinigen, daß die Sprache der Chineſen, welche doch ungefähr ⅓ des ganzen Menſchengeſchlechts ausmachen, für Gott und Schaffen gar keine Ausdrücke hat? daher ſchon der erſte Vers des Pentateuchs ſich in dieſelbe nicht überſetzen läßt, zur großen Perplexität der Miſſionarien, welcher Sir George Staunton durch ein eigenes Buch hat zur Hülfe kommen wollen; es heißt: an inquiry into the proper mode of rendering the word God in translating the Sacred Scriptures into the Chinese language, Lond. 1848. (Unterſuchung über die paſſende Art, beim Ueberſetzen der heiligen Schrift ins Chineſiſche, das Wort Gott auszudrücken.)

am vollkommenſten aus der menſchlichen, bekannt iſt und ſich allein als Individualität, die, wenn ſie eine vernünftige iſt, Perſönlichkeit heißt, denken läßt. Sogar gehört eben deshalb zu einem Gotte auch ein Himmel, darin er thront und regiert. Viel mehr dieſerhalb, als wegen der Redensart im Buche Joſua, wurde das Kopernikaniſche Weltſyſtem von der Kirche ſogleich mit Ingrimm empfangen, und wir finden, dem entſprechend, 100 Jahre ſpäter den Jordanus Brunus als Verfechter jenes Syſtems und des Pantheismus zugleich. Die Verſuche, den Theismus vom Anthropomorphismus zu reinigen, greifen, indem ſie nur an der Schaale zu arbeiten wähnen, geradezu ſein innerſtes Weſen an: durch ihr Bemühen, ſeinen Gegenſtand abſtrakt zu faſſen, ſublimiren ſie ihn zu einer undeutlichen Nebelgeſtalt, deren Umriß, unter dem Streben die menſchliche Figur zu vermeiden, allmälig ganz verfließt; wodurch denn der kindliche Grundgedanke ſelbſt endlich zu nichts verflüchtigt wird. Den rationaliſtiſchen Theologen aber, denen dergleichen Verſuche eigenthümlich ſind, kann man überdies vorwerfen, daß ſie geradezu mit der heiligen Urkunde in Widerſpruch treten, welche ſagt: „Gott ſchuf den Menſchen ihm zum Bilde: zum Bilde Gottes ſchuf er ihn.“

In einem gewiſſen Sinne könnte man allerdings, mit Kant, den Theismus ein praktiſches Poſtulat nennen, jedoch in einem ganz andern, als den er gemeint hat. Der Theismus nämlich iſt in der That kein Erzeugniß der Erkenntniß, ſondern des Willens. Wenn er urſprünglich theoretiſch wäre, wie könnten denn alle ſeine Beweiſe ſo unhaltbar ſeyn? Aus dem Willen aber entſpringt er folgendermaaßen. Die beſtändige Noth, welche das Herz (Willen) des Menſchen bald ſchwer beängſtigt, bald heftig bewegt und ihn fortwährend im Zuſtande des Fürchtens und Hoffens erhält, während die Dinge, von denen er hofft und fürchtet, nicht in ſeiner Gewalt ſtehn, ja, der Zuſammenhang der Kauſalketten, an denen ſolche herbeigeführt werden, nur eine kurze Spanne weit von ſeiner Erkenntniß erreicht werden kann; — dieſe Noth, dies ſtete Fürchten und Hoffen, bringt ihn dahin, daß er die Hypoſtaſe perſönlicher Weſen macht, von denen Alles abhienge. Von ſolchen nun läßt ſich vorausſetzen, daß ſie, gleich andern Perſonen, für Bitte und Schmeichelei, Dienſt und Gabe, empfänglich, alſo traktabler ſeyn werden, als die ſtarre Nothwendigkeit, die unerbittlichen, gefühlloſen Naturkräfte nnd die dunkeln Mächte des Weltlaufs. Sind nun Anfangs, wie es natürlich iſt, dieſer Götter, nach Verſchiedenheit der Angelegenheiten, mehrere; ſo werden ſie ſpäter, durch das Bedürfniß, Konſequenz, Ordnung und Einheit in die Erkenntniß zu bringen, Einem unterworfen oder gar auf Einen reducirt werden, — der nun freilich, wie mir Göthe ein Mal bemerkt hat, ſehr undramatiſch iſt; weil mit Einer Perſon ſich nichts anfangen läßt. Das Weſentliche jedoch iſt der Drang des geängſteten Menſchen, ſich niederzuwerfen und Hülfe anzuflehen, in ſeiner häufigen, kläglichen und großen Noth. Damit alſo ſein Herz (Wille) die Erleichterung des Betens und den Troſt des Hoffens habe, muß ſein Intellekt ihm einen Gott ſchaffen; nicht aber umgekehrt, weil ſein Intellekt auf einen Gott logiſch richtig geſchloſſen hat, betet er. Laßt ihn ohne Noth, Wünſche und Bedürfniſſe ſeyn, etwan ein bloß intellektuelles, willenloſes Weſen; ſo braucht er keinen Gott und macht auch keinen. Das Herz, d. i. der Wille, hat in ſeiner ſchweren Bedrängniß das Bedürfniß, allmächtigen, folglich übernatürlichen Beiſtand anzurufen: weil alſo gebetet werden ſoll, wird ein Gott hypoſtaſirt; nicht umgekehrt. Daher iſt das Theoretiſche der Theologie aller Völker ſehr verſchieden, an Zahl und Beſchaffenheit der Götter: aber daß ſie helfen können und es thun, wenn man ihnen dient und ſie anbetet, — Dies haben ſie alle gemein; weil es der Punkt iſt, darauf es ankommt. Zugleich aber iſt Dieſes das Muttermal, woran man die Abkunft aller Theologie erkennt, nämlich, daß ſie aus dem Willen, aus dem Herzen entſprungen ſei, nicht aus dem Kopf, oder der Erkenntniß; wie vorgegeben wird. Einige wenige Völker giebt es, welche, gleichſam das Moll dem Dur vorziehend, ſtatt der Götter, bloß böſe Geiſter haben, von denen durch Opfer und Gebete erlangt wird, daß ſie nicht ſchaden. Im Reſultat iſt, der Hauptſache nach, kein großer Unterſchied. Dergleichen Völker ſcheinen auch die Urbewohner der Indiſchen Halbinſeln und Ceylons, vor Einführung des Brahmanismus und Buddhaismus, geweſen zu ſeyn, und deren Abkömmlinge ſollen zum Theil noch eine ſolche kakodämonologiſche Religion haben; wie auch manche wilde Völker. Daher ſtammt auch der dem Cingaleſiſchen Buddhaismus beigemiſchte Kappuismus. — Imgleichen gehören hierher die von Layard beſuchten Teufelsanbeter in Meſopotamien.

Kant hat, um das Anſtößige ſeiner Kritik aller ſpekulativen Theologie zu mildern, derſelben nicht nur die Moraltheologie, ſondern auch die Verſicherung beigefügt, daß, wenn gleich das Daſeyn Gottes unbewieſen bleiben müßte, es doch auch eben ſo unmöglich ſei, das Gegentheil davon zu beweiſen; wobei ſich Viele beruhigt haben, indem ſie nicht merkten, daß er, mit verſtellter Einfalt, das affirmanti incumbit probatio ignorirte, wie auch, daß die Zahl der Dinge, deren Nichtdaſeyn ſich nicht beweiſen läßt, unendlich iſt. Noch mehr hat er natürlich ſich gehütet, die Argumente nachzuweiſen, deren man zu einem apagogiſchen Gegenbeweiſe ſich wirklich bedienen könnte, wenn man etwan nicht mehr ſich bloß defenſiv verhalten, ſondern ein Mal aggreſſiv verfahren wollte. Dieſer Art wären etwan folgende:

1) Zuvörderſt iſt die traurige Beſchaffenheit einer Welt, deren lebende Weſen dadurch beſtehn, daß ſie einander auffreſſen, die hieraus hervorgehende Noth und Angſt alles Lebenden, die Menge und koloſſale Größe der Uebel, die Mannigfaltigkeit und Unvermeidlichkeit der oft zum Entſetzlichen anwachſenden Leiden, die Laſt des Lebens ſelbſt und ſein Hineilen zum bittern Tode, ehrlicherweiſe nicht damit zu vereinigen, daß ſie das Werk vereinter Allgüte, Allweisheit und Allmacht ſeyn ſollte. Hiegegen ein Geſchrei zu erheben, iſt eben ſo leicht, wie es ſchwer iſt, der Sache mit triftigen Gründen zu begegnen.

2) Zwei Punkte ſind es, die nicht nur jeden denkenden Menſchen beſchäftigen, ſondern auch den Anhängern jeder Religionen zumeiſt am Herzen liegen, daher Kraft und Beſtand der Religion auf ihnen beruht: erſtlich die transſcendente moraliſche Bedeutſamkeit unſers Handelns, und zweitens unſre Fortdauer nach dem Tode. Wenn eine Religion für dieſe beiden Punkte gut geſorgt hat; ſo iſt alles Uebrige Nebenſache. Ich werde daher hier den Theismus in Beziehung auf den erſten, unter der folgenden Nummer aber in Beziehung auf den zweiten Punkt prüfen.

Mit der Moralität unſers Handelns alſo hat der Theismus einen zwiefachen Zuſammenhang, nämlich einen a parte ante und einen a parte post, d. h. hinſichtlich der Gründe und hinſichtlich der Folgen unſers Thuns. Den letztern Punkt zuerſt zu nehmen; ſo giebt der Theismus zwar der Moral eine Stütze, jedoch eine von der roheſten Art, ja, eine, durch welche die wahre und reine Moralität des Handelns im Grunde aufgehoben wird. Der Gott nämlich, welcher Anfangs der Schöpfer war, tritt zuletzt als Rächer und Vergelter auf. Rückſicht auf einen ſolchen kann allerdings tugendhafte Handlungen hervorrufen: allein dieſe werden, da Furcht vor Strafe, oder Hoffnung auf Lohn ihr Motiv iſt, nicht rein moraliſch ſeyn; vielmehr wird das Innere einer ſolchen Tugend auf klugen und wohl überlegenden Egoismus zurücklaufen. In letzter Inſtanz kommt es dabei allein auf die Feſtigkeit des Glaubens an unerweisliche Dinge an: iſt dieſe vorhanden; ſo wird man allerdings nicht anſtehen, eine kurze Friſt Leiden für eine Ewigkeit Freuden zu übernehmen, und der eigentlich leitende Grundſatz der Moral wird ſeyn: „warten können." Allein Jeder, der einen Lohn ſeiner Thaten ſucht, ſei es in dieſer Welt, oder in einer künftigen, iſt ein Egoiſt: entgeht ihm der gehoffte Lohn; ſo iſt es gleichviel, ob Dies durch den Zufall geſchehe, der dieſe Welt beherrſcht, oder durch die Leerheit des Wahns, der ihm die künftige erbaute. Dieſerwegen untergräbt auch **Kants** Moraltheologie eigentlich die Moral.

A parte ante nun wieder iſt der Theismus ebenfalls mit der Moral im Widerſtreit; weil er Freiheit und Zurechnungsfähigkeit aufhebt. Denn an einem Weſen, welches, ſeiner existentia und essentia nach, das Werk eines andern iſt, läßt ſich weder Schuld noch Verdienſt denken. Kann es doch, gleich jedem andern, nur irgend denkbaren Weſen, nicht anders, als ſeiner Beſchaffenheit gemäß wirken und dadurch dieſe kund geben: wie es aber beſchaffen iſt, ſo iſt es hier geſchaffen. Handelt es nun ſchlecht; ſo kommt dies daher, daß es ſchlecht iſt, und dann iſt die Schuld nicht ſeine, ſondern Deſſen, der es gemacht hat. Unvermeidlich iſt der Urheber ſeines Daſeyns und ſeiner Beſchaffenheit, dazu auch noch der Umſtände, in die es geſetzt worden, auch der Urheber ſeines Wirkens und ſeiner Thaten, als welche durch dies Alles ſo ſicher beſtimmt ſind, wie durch zwei Winkel und eine Linie der Triangel. Die Richtigkeit dieſer Argumentation haben, während die Andern ſie verſchmitzt und feigherzig ignorirten, S. Auguſtinus, Hume und Kant ſehr wohl eingeſehn und eingeſtanden; worüber ich ausführlich berichtet habe in meiner Preisſchrift über die Freiheit des Willens, S. 67 ff. Eben um dieſe furchtbare und exterminirende Schwierigkeit zu eludiren, hat man die Freiheit des Willens, das liberum arbitrium indifferentiae, erfunden, welches eine ganz monſtroſe Fiktion enthält und daher von allen denkenden Köpfen ſtets beſtritten und ſchon längſt verworfen, vielleicht aber nirgends ſo ſyſtematiſch und gründlich widerlegt iſt, wie in der ſoeben angeführten Schrift. Mag immerhin der Pöbel ſich noch ferner mit der Willensfreiheit ſchleppen, auch der litterariſche, auch der philoſophirende Pöbel: was kümmert das uns! Die Behauptung, daß ein gegebenes Weſen frei ſei, d. h. unter gegebenen Umſtänden ſo und auch anders handeln könne, beſagt, daß es eine existentia ohne alle essentia habe, d. h. daß es bloß ſei, ohne irgend etwas zu ſeyn; alſo daß es nichts ſei, dabei aber doch ſei; mithin, daß es zugleich ſei und nicht ſei. Alſo iſt Dies der Gipfel der Abſurdität, aber nichtsdeſtoweniger gut für Leute, welche nicht die Wahrheit, ſondern ihr Futter ſuchen und daher nie etwas gelten laſſen werden, was nicht in ihren Kram, in die fable convenue, von der ſie leben, paßt: ſtatt des Widerlegens dient ihrer Ohnmacht das Ignoriren. Und auf die Meinungen ſolcher βοσκήματα, in terram prona et ventri obedientia ſollte man ein Gewicht legen?! — Alles was iſt, das iſt auch etwas, hat ein Weſen, eine Beſchaffenheit, einen Charakter: dieſem gemäß muß es wirken, muß es handeln (welches heißt nach Motiven wirken), wann die äußern Anläſſe kommen, welche die einzelnen Aeußerungen deſſelben hervorlocken. Wo nun daſſelbe das Daſeyn, die existentia, herhat, da hat es auch das Was, die Beſchaffenheit, die essentia, her; weil beide zwar im Begriffe verſchieden, jedoch nicht in der Wirklichkeit trennbar ſind. Was aber eine essentia, d. h. eine Natur, einen Charakter, eine Beſchaffenheit, hat, kann ſtets nur dieſer gemäß und nie anders wirken: bloß die Zeit und die nähere Geſtalt und Beſchaffenheit der einzelnen Handlungen wird dabei jedes Mal durch die eintretenden Motive beſtimmt. Daß der Schöpfer den Menſchen frei geſchaffen habe, beſagt eine Unmöglichkeit, nämlich daß er ihm eine existentia ohne essentia verliehen, alſo ihm das Daſeyn bloß in abstracto gegeben habe, indem er ihm überließ, als was er daſeyn wolle. Hierüber bitte ich den §. 20 meiner Abhandlung über das Fundament der Moral nachzuleſen. — Moraliſche Freiheit und Verantwortlichkeit, oder Zurechnungsfähigkeit, ſetzen ſchlechterdings Aſeität voraus. Die Handlungen werden ſtets aus dem Charakter, d. i. aus der eigenthümlichen und daher unveränderlichen Beſchaffenheit eines Weſens, unter Einwirkung und nach Maaßgabe der Motive mit Nothwendigkeit hervorgehn: alſo muß daſſelbe, ſoll es verantwortlich ſeyn, urſprünglich und aus eigener Machtvollkommenheit exiſtiren; es muß, ſeiner existentia und essentia nach, ſelbſt ſein eigenes Werk und der Urheber ſeiner ſelbſt ſeyn, wenn es der wahre Urheber ſeiner Thaten ſeyn ſoll. Oder, wie ich es in meinen beiden Preisſchriften ausgedrückt habe, die Freiheit kann nicht im operari, muß alſo im esse liegen: denn vorhanden iſt ſie allerdings.

Da dieſes Alles nicht nur a priori demonſtrabel iſt, ſondern ſogar die tägliche Erfahrung uns deutlich lehrt, daß Jeder ſeinen moraliſchen Charakter ſchon fertig mit auf die Welt bringt und ihm bis ans Ende unwandelbar treu bleibt, und da ferner dieſe Wahrheit im realen, praktiſchen Leben ſtillſchweigend, aber ſicher, vorausgeſetzt wird, indem Jeder ſein Zutrauen, oder Mißtrauen, zu einem Andern den ein Mal an den Tag gelegten Charakterzügen deſſelben gemäß auf immer feſtſtellt; ſo könnte man ſich wundern, wie doch nur, ſeit beiläufig 1600 Jahren, das Gegentheil theoretiſch behauptet und demnach gelehrt wird, alle Menſchen ſeien, in moraliſcher Hinſicht, urſprünglich ganz gleich, und die große Verſchiedenheit ihres Handelns entſpringe nicht aus urſprünglicher, angeborner Verſchiedenheit der Anlage und des Charakters, eben ſo wenig aber aus den eintretenden Umſtänden und Anläſſen; ſondern eigentlich aus gar nichts, welches Garnichts ſodann den Namen „freier Wille" erhält. — Allein dieſe abſurde Lehre wird nothwendig gemacht durch eine andere, ebenfalls rein theoretiſche Annahme, mit der ſie genau zuſammenhängt, nämlich durch dieſe, daß die Geburt des Menſchen der abſolute Anfang ſeines Daſeyns ſei, indem derſelbe aus nichts geſchaffen (ein terminus ad hoc) werde. Wenn nun, unter dieſer Vorausſetzung, das Leben noch eine moraliſche Bedeutung und Tendenz behalten ſoll; ſo muß dieſe freilich erſt im Laufe deſſelben ihren Urſprung finden, und zwar aus nichts, wie dieſer ganze ſo gedachte Menſch aus nichts iſt: denn jede Beziehung auf eine vorhergängige Bedingung, ein früheres Daſeyn, oder eine außerzeitliche That, auf dergleichen doch die unermeßliche, urſprüngliche und angeborene Verſchiedenheit der moraliſchen Charaktere deutlich zurückweiſt, bleibt hier, ein für alle Mal, ausgeſchloſſen. Daher alſo die abſurde Fiktion eines freien Willens. — Die Wahrheiten ſtehn bekanntlich alle im Zuſammenhange; aber auch die Irrthümer machen einander nöthig, — wie *eine* Lüge eine zweite erfordert, oder wie zwei Karten, gegen einander geſtemmt, ſich wechſelſeitig ſtützen, — ſo lange nichts ſie beide umſtößt.

3) Nicht viel beſſer, als mit der Willensfreiheit, ſteht es, unter Annahme des Theismus, mit unſrer Fortdauer nach dem Tode. Was von einem Andern geſchaffen iſt hat einen Anfang ſeines Daſeyns gehabt. Daß nun daſſelbe, nachdem es doch eine unendliche Zeit gar nicht geweſen, von nun an in alle Ewigkeit fortdauern ſolle, iſt eine über die Maaßen kühne Annahme. Bin ich allererſt bei meiner Geburt aus Nichts geworden und geſchaffen; ſo iſt die höchſte Wahrſcheinlichkeit vorhanden, daß ich im Tode wieder zu nichts werde. Unendliche Dauer a parte post und Nichts a parte ante geht nicht zuſammen. Nur was ſelbſt urſprünglich, ewig, ungeſchaffen iſt, kann unzerſtörbar ſeyn. Allenfalls können daher die im Tode verzagen, welche glauben, vor 30 oder 60 Jahren ein reines Nichts geweſen und aus dieſem ſodann als das Werk eines Andern, hervorgegangen zu ſeyn; da ſie jetzt die ſchwere Aufgabe haben, anzunehmen, daß ein ſo entſtandenes Daſeyn, ſeines ſpäten, erſt nach Ablauf einer unendlichen Zeit eingetretenen Anfangs ungeachtet, doch von endloſer Dauer ſeyn werde. Hingegen, wie ſollte der den Tod fürchten, der ſich als das urſprüngliche und ewige Weſen, die Quelle alles Daſeyns ſelbſt, erkennt, und weiß, daß außer ihm eigentlich nichts exiſtirt; der mit dem Spruche des heiligen Upaniſchads hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est im Munde, oder doch im Herzen, ſein individuelles Daſeyn endigt. Alſo nur er kann, bei konſequentem Denken, ruhig ſterben. Denn, wie geſagt, *Aſeität* iſt die Bedingung, wie der Zurechnungsfähigkeit, ſo auch der Un-

ſterblichkeit. Dieſem entſprechend iſt in Indien die Verachtung des Todes und die vollkommenſte Gelaſſenheit, ſelbſt Freudigkeit im Sterben recht eigentlich zu Hauſe. Das Judenthum hingegen, welches urſprünglich die alleinige rein monotheiſtiſche, einen wirklichen Gott-Schöpfer Himmels und der Erden lehrende Religion iſt, hat, mit vollkommener Konſequenz, keine Unſterblichkeitslehre, alſo auch keine Vergeltung nach dem Tode, ſondern bloß zeitliche Strafen und Belohnungen; wodurch es ſich ebenfalls von allen andern Religionen unterſcheidet. Die dem Judenthum entſproſſenen zwei Religionen ſind, indem ſie, aus beſſeren, ihnen anderweitig bekannt gewordenen Glaubenslehren, die Unſterblichkeit hinzunahmen, hierin eigentlich inkonſequent geworden.

Daß, wie eben geſagt, das Judenthum die alleinige rein monotheiſtiſche, d. h. einen Gott-Schöpfer als Urſprung aller Dinge lehrende Religion ſei, iſt ein Verdienſt, welches man, unbegreiflicher Weiſe, zu verbergen bemüht geweſen iſt, indem man ſtets behauptet und gelehrt hat, alle Völker verehrten den wahren Gott, wenn auch unter andern Namen. Hieran fehlt jedoch nicht nur viel, ſondern Alles. Daß der Buddhaismus, alſo die Religion, welche durch die überwiegende Anzahl ihrer Bekenner die vornehmſte auf Erden iſt, durchaus und ausdrücklich atheiſtiſch ſei, iſt durch die Uebereinſtimmung aller unverfälſchten Zeugniſſe und Urſchriften außer Zweifel geſetzt. Auch die Veden lehren keinen Gott-Schöpfer, ſondern eine Weltſeele, genannt das Brahm (im neutro), wovon der, dem Nabel des Wiſchnu entſproſſene Brahma, mit den vier Geſichtern und als Theil des Trimurti, bloß eine populäre Perſonifikation, in der ſo höchſt durchſichtigen Indiſchen Mythologie iſt. Auch iſt ſein Hervorbringen der Welt ein ſündlicher Akt, eben wie die Weltinkarnation des Brahm. Sodann dem Ormuzd der Zendaveſta iſt, wie wir wiſſen, Ahriman ebenbürtig, und beide ſind aus der ungemeſſenen Zeit, Zervane Akerene (wenn es damit ſeine Richtigkeit hat), hervorgegangen. In der Mythologie der Griechen und Römer finden wir zwar Götter, als Väter von Göttern und beiläufig von Menſchen (obwohl dieſe urſprünglich die Töpferarbeit des Prometheus ſind), jedoch keinen Gott-Schöpfer. Denn daß ſpäterhin ein Paar mit dem Judenthum bekannt gewordene

Philoſophen den Vater Zeus zu einem ſolchen haben umdeuten wollen, kümmert dieſen nicht; ſo wenig, wie daß ihn, ohne ſeine Erlaubniß dazu eingeholt zu haben, Dante, in ſeiner Hölle, mit dem Domeneddio, deſſen unerhörte Rachſucht und Grauſamkeit daſelbſt celebrirt und ausgemalt wird, ohne Umſtände identificiren will; z. B. C. 14, 70. C. 31, 92. Endlich iſt auch die unzählige Mal wiederholte Nachricht, daß die nordamerikaniſchen Wilden unter dem Namen des großen Geiſtes Gott, den Schöpfer Himmels und der Erden, verehrten, mithin reine Theiſten wären, ganz unrichtig. Dieſer Irrthum iſt neuerlich widerlegt worden, durch eine Abhandlung über die nordamerikaniſchen Wilden, welche John Scouler in einer 1846 gehaltenen Sitzung der Londoner ethnographiſchen Geſellſchaft vorgeleſen hat und von welcher l'institut, journal des sociétés savantes, Sect. 2, Juliet 1847, einen Auszug giebt. Er ſagt: „Wenn man uns, in den Berichten über die Superſtitionen der Indianer, vom großen Geiſte ſpricht, ſind wir geneigt, anzunehmen, daß dieſer Ausdruck eine Vorſtellung bezeichne, die mit der, welche wir daran knüpfen, übereinſtimmt und daß ihr Glaube ein einfacher, natürlicher Theismus ſei. Allein dieſe Auslegung iſt von der richtigen ſehr weit entfernt. Die Religion dieſer Indianer iſt vielmehr ein reiner Fetiſchismus, der in Zaubermitteln und Zaubereien beſteht. In dem Berichte Tanner's, der von Kindheit an unter ihnen gelebt hat, ſind die Details getreu und merkwürdig, hingegen weit verſchieden von den Erfindungen gewiſſer Schriftſteller: man erſieht nämlich daraus, daß die Religion dieſer Indianer wirklich nur ein Fetiſchismus iſt, dem ähnlich, welcher ehemals bei den Finnen und noch jetzt bei den ſibiriſchen Völkern angetroffen wird. Bei den öſtlich vom Gebirge wohnenden Indianern beſteht der Fetiſch bloß in erſtwelchem Gegenſtande, dem man geheimnißvolle Eigenſchaften beilegt" u. ſ. w.

Dieſem Allen zufolge hat die hier in Rede ſtehende Meinung vielmehr ihrem Gegentheile Platz zu machen, daß nämlich nur ein einziges, zwar ſehr kleines, unbedeutendes und geringgeſchätztes, aber nun ein Mal dazu auserwähltes Volk reinen Monotheismus, oder die Erkenntniß des wahren Gottes, gehabt habe; und auch dieſes nicht durch Philoſophie, ſondern allein durch Offenbarung; wie es auch dieſer angemeſſen iſt: denn welchen Werth hätte eine Offenbarung, die nur Das lehrte, was man auch ohne ſie wüßte! — Daß kein anderes Volk einen ſolchen Gedanken jemals gefaßt hat, muß demnach zur Werthſchätzung der Offenbarung beitragen.

§. 14.

Einige Bemerkungen über meine eigene Philoſophie.

Wohl kaum iſt irgend ein philoſophiſches Syſtem ſo einfach und aus ſo wenigen Elementen zuſammengeſetzt, wie das meinige; daher ſich daſſelbe mit Einem Blick leicht überſchauen und zuſammenfaſſen läßt. Dies beruht zuletzt auf der völligen Einheit und Uebereinſtimmung ſeiner Grundgedanken, und iſt überhaupt ein günſtiges Zeichen für ſeine Wahrheit, die ja der Einfachheit verwandt iſt: *ἁπλους ὁ της ἀληθειας λογος εστι·* simplex sigillum veri. Man könnte mein Syſtem bezeichnen als *immanenten Dogmatismus*: denn ſeine Lehrſätze ſind zwar dogmatiſch, gehn jedoch nicht über die in der Erfahrung gegebene Welt hinaus; ſondern erklären bloß *was dieſe ſei*, indem ſie dieſelbe in ihre letzten Beſtandtheile zerlegen. Nämlich der alte, von *Kant* umgeſtoßene Dogmatismus (nicht weniger die Windbeuteleien der drei modernen Univerſitäts-Sophiſten) iſt *transſcendent*; indem er über die Welt hinausgeht, um ſie aus etwas Anderem zu erklären: er macht ſie zur Folge eines Grundes, auf welchen er aus ihr ſchließt. Meine Philoſophie hingegen hub mit dem Satz an, daß es allein *in* der Welt und unter Vorausſetzung derſelben Gründe und Folgen gebe; indem der Satz vom Grunde, in ſeinen vier Geſtalten, bloß die allgemeinſte Form des Intellekts ſei, in dieſem aber allein, als dem wahren locus mundi, die objektive Welt daſtehe. —

In andern philoſophiſchen Syſtemen iſt die Konſequenz dadurch zu Wege gebracht, daß Satz aus Satz gefolgert wird. Hiezu aber muß nothwendigerweiſe der eigentliche Gehalt des Syſtems ſchon in den alleroberſten Sätzen vorhanden ſeyn; wodurch denn das Uebrige, als daraus abgeleitet, ſchwerlich anders, als monoton, arm, leer und langweilig ausfallen kann, weil es eben nur entwickelt und wiederholt, was in den Grundſätzen ſchon ausgeſagt war. Dieſe traurige Folge der demonſtrativen Ableitung wird am fühlbarſten bei Chr. Wolff: aber ſogar Spinoza, der jene Methode ſtreng befolgte, hat dieſem Nachtheil derſelben nicht ganz entgehn können; wiewohl er, durch ſeinen Geiſt, dafür zu kompenſiren gewußt hat. — Meine Sätze hingegen beruhen meiſtens nicht auf Schlußketten, ſondern unmittelbar auf der anſchaulichen Welt ſelbſt, und die, in meinem Syſteme, ſo ſehr wie in irgend einem, vorhandene ſtrenge Konſequenz iſt in der Regel nicht eine auf bloß logiſchem Wege gewonnene; vielmehr iſt es diejenige natürliche Uebereinſtimmung der Sätze, welche unausbleiblich dadurch eintritt, daß ihnen ſämmtlich dieſelbe intuitive Erkenntniß, nämlich die anſchauliche Auffaſſung des ſelben, nur ſucceſſive von verſchiedenen Seiten betrachteten Objekts, alſo der realen Welt, in allen ihren Phänomenen, unter Berückſichtigung des Bewußtſeyns, darin ſie ſich darſtellt, zum Grunde liegt. Deshalb auch habe ich über die Zuſammenſtimmung meiner Sätze ſtets außer Sorgen ſeyn können; ſogar noch dann, wann einzelne derſelben mir, wie bisweilen eine Zeit lang der Fall geweſen, unvereinbar ſchienen: denn die Uebereinſtimmung fand ſich nachher richtig von ſelbſt ein, in dem Maaße, wie die Sätze vollzählig zuſammenkamen; weil ſie bei mir eben nichts Anderes iſt, als die Uebereinſtimmung der Realität mit ſich ſelbſt, die ja niemals fehlen kann. Dies iſt Dem analog, daß wir bisweilen, wenn wir ein Gebäude zum erſten Mal und nur von Einer Seite erblicken, den Zuſammenhang ſeiner Theile noch nicht verſtehn, jedoch gewiß ſind, daß er nicht fehlt und ſich zeigen wird, ſobald wir ganz herumgekommen. Dieſe Art der Zuſammenſtimmung aber iſt, vermöge ihrer Urſprünglichkeit und weil ſie unter beſtändiger Kontrole der Erfahrung ſteht, eine vollkommen ſichere: hingegen jene abgeleitete, die der Syllogismus allein zu Wege bringt, kann leicht ein Mal falſch befunden werden; ſobald nämlich irgend ein Glied der langen Kette unächt, locker befeſtigt, oder ſonſt fehlerhaft beſchaffen iſt. Dem entſprechend hat meine Philoſophie einen breiten Boden, auf welchem Alles unmittelbar und daher ſicher ſteht; während die andern Syſteme hoch aufgeführten Thürmen gleichen: bricht hier eine Stütze, ſo ſtürzt Alles ein. — Alles hier Geſagte läßt ſich in den Satz zuſammenfaſſen, daß meine Phi-

Univ. Bibl. München

loſophie auf dem analytiſchen, nicht auf dem ſynthetiſchen Wege entſtanden und dargeſtellt iſt.

Als den eigenthümlichen Charakter meines Philoſophirens darf ich anführen, daß ich überall den Dingen auf den Grund zu kommen ſuche, indem ich nicht ablaſſe, ſie bis auf das letzte, real Gegebene zu verfolgen. Dies geſchieht vermöge eines natürlichen Hanges, der es mir faſt unmöglich macht, mich bei irgend noch allgemeiner und abſtrakter, daher noch unbeſtimmter Erkenntniß, bei bloßen Begriffen, geſchweige bei Worten zu beruhigen; ſondern mich weiter treibt, bis ich die letzte Grundlage aller Begriffe und Sätze, die allemal anſchaulich iſt, nackt vor mir habe, welche ich dann entweder als Urphänomen ſtehn laſſen muß, wo möglich aber ſie noch in ihre Elemente auflöſe, jedenfalls das Weſen der Sache bis aufs Aeußerſte verfolgend. Dieſerwegen wird man einſt (natürlich nicht, ſo lange ich lebe) erkennen, daß die Behandlung des ſelben Gegenſtandes von irgend einem früheren Philoſophen, gegen die meinige gehalten, flach erſcheint. Daher hat die Menſchheit Manches, was ſie nie vergeſſen wird, von mir gelernt, und werden meine Schriften nicht untergehn. —

Von einem Willen läßt auch der Theismus die Welt ausgehn, von einem Willen die Planeten in ihren Bahnen geleitet und eine Natur auf ihrer Oberfläche hervorgerufen werden; nur daß er, kindiſcher Weiſe, dieſen Willen nach außen verlegt und ihn erſt mittelbar, nämlich unter Dazwiſchentretung der Erkenntniß und der Materie, nach menſchlicher Art, auf die Dinge einwirken läßt; während bei mir der Wille nicht ſowohl auf die Dinge, als in ihnen wirkt; ja, ſie ſelbſt gar nichts anderes, als eben ſeine Sichtbarkeit ſind. Man ſieht jedoch an dieſer Uebereinſtimmung, daß wir Alle das Urſprüngliche nicht anders, denn als einen Willen zu denken vermögen. Der Pantheismus nennt den in den Dingen wirkenden Willen einen Gott; wovon ich die Abſurdität oft und ſtark genug gerügt habe: ich nenne ihn den Willen zum Leben; weil dies das letzte Erkennbare an ihm ausſpricht. — Dies nämliche Verhältniß der Mittelbarkeit zur Unmittelbarkeit tritt abermals in der Moral ein. Die Chriſten wollen eine Ausgleichung zwiſchen Dem, was Einer thut, und Dem, was er leidet: ich auch. Sie aber nehmen ſolche erſt mittelſt der Zeit und eines Richters und Vergelters an; ich hingegen unmittelbar; indem ich im Thäter und im Dulder das ſelbe Weſen nachweiſe. Die Pantheiſten können keine ernſtlich gemeinte Moral haben; — da bei ihnen Alles göttlich und vortrefflich iſt. —

Ich habe viel Tadel darüber erfahren, daß ich, philoſophirend, mithin theoretiſch, das Leben als jammervoll und keineswegs wünſchenswerth dargeſtellt habe: doch aber wird wer praktiſch die entſchiedenſte Geringſchätzung deſſelben an den Tag legt gelobt, ja bewundert; und wer um Erhaltung deſſelben ſorgſam bemüht iſt. wird verachtet. —

Kaum hatten meine Schriften auch nur die Aufmerkſamkeit Einzelner erregt; ſo ließ ſich ſchon, hinſichtlich meines Grundgedankens, die Prioritätsklage vernehmen, und wurde angeführt, daß Schelling ein Mal geſagt hätte „Wollen iſt Urſeyn" und was man ſonſt in der Art irgend aufzubringen vermochte. — Hierüber iſt, in Betreff der Sache ſelbſt zu ſagen, daß die Wurzel meiner Philoſophie ſchon in der Kantiſchen liegt, beſonders in der Lehre vom empiriſchen und intelligibeln Charakter, überhaupt aber darin, daß, ſo oft Kant ein Mal mit dem Ding an ſich etwas näher ans Licht tritt, es allemal als Wille durch ſeinen Schleier hervorſieht; worauf ich in meiner Kritik der Kantiſchen Philoſophie ausdrücklich aufmerkſam gemacht und demzufolge geſagt habe, daß meine Philoſophie nur das zu-Ende-denken der ſeinigen ſei. Daher darf man ſich nicht wundern, wenn in den ebenfalls von Kant ausgehenden Philoſophemen Fichte's und Schelling's ſich Spuren des ſelben Grundgedankens finden laſſen; wiewohl ſie dort ohne Folge, Zuſammenhang und Durchführung auftreten, und demnach als ein bloßer Vorſpuk meiner Lehre anzuſehen ſind. Im Allgemeinen aber iſt über dieſen Punkt zu ſagen, daß von jeder großen Wahrheit ſich, ehe ſie gefunden worden, ein Vorgefühl kund giebt, eine Ahndung, ein undeutliches Bild, wie im Nebel, und ein vergebliches Haſchen, ſie zu ergreifen; weil eben die Fortſchritte der Zeit ſie vorbereitet haben. Demgemäß präludiren dann vereinzelte Ausſprüche. Allein nur wer eine Wahrheit aus ihren Gründen erkannt und in ihren Folgen durchdacht, ihren ganzen Inhalt entwickelt, den Umfang ihres Bereichs überſehn und ſie ſonach, mit vollem Bewußtſeyn ihres Werthes und ihrer Geltung, deutlich und zuſammenhängend dargelegt hat, der iſt ihr Urheber. Daß ſie hingegen, in alter oder neuer Zeit, irgend ein Mal mit halbem Bewußtſeyn und faſt wie ein Reden im Schlaf, ausgeſprochen worden und demnach ſich daſelbſt finden läßt, wenn man hinterher danach ſucht, bedeutet, wenn ſie auch totidem verbis daſteht, nicht viel mehr, als wäre es totidem litteris; gleichwie der Finder einer Sache nur Der iſt, welcher ſie, ihren Werth erkennend, aufhob und bewahrte; nicht aber Der, welcher ſie zufällig ein Mal in die Hand nahm und wieder fallen ließ; oder, wie Kolumbus der Entdecker Amerika's iſt, nicht aber der erſte Schiffbrüchige, den die Wellen ein Mal dort abwarfen. Dies eben iſt der Sinn des Donatiſchen pereant qui ante nos nostra dixerunt. Endlich ſei es mir noch erlaubt, über dieſen Punkt eine Stelle des Helvetius in Erinnerung zu bringen, deren Anführung ich jedoch bitte, mir nicht als Eitelkeit und Uebermuth auszulegen, ſondern allein die Richtigkeit des darin ausgedrückten Gedankens im Auge zu behalten, es dahin ſtehn laſſend, ob irgend etwas davon auf mich Anwendung finden könne, oder nicht. Quiconque se plait à considérer l'esprit humain voit, dans chaque siècle, cinq ou six hommes d'esprit tourner autour de la découverte que fait l'homme de génie. Si l'honneur en reste à ce dernier, c'est que cette découverte est, entre ses mains, plus féconde que dans les mains de tout autre; c'est qu' il rend ses idées avec plus de force et de netteté; et qu' enfin on voit toujours à la manière différente, dont les hommes tirent parti d'un principe ou d'une découverte, à qui ce principe ou cette découverte appartient (De l'esprit. IV, 1.). —

In Folge des alten, unverſöhnlichen Krieges, den überall und immerdar Unfähigkeit und Dummheit gegen Geiſt und Verſtand führt, — ſie durch Legionen, er durch Einzelne vertreten, — hat Jeder, der das Werthvolle und Aechte bringt, einen ſchweren Kampf zu beſtehn, gegen Unverſtand, Stumpfheit, verdorbenen Geſchmack, Privatintereſſen und Neid, alle in würdiger Allianz, nämlich in der, von welcher Chamfort ſagt: en examinant la ligue des sots contre les gens d'esprit, on croirait voir une conjuration de valets pour écarter les maîtres. Mir aber war außerdem noch ein ungewöhnlicher Feind hinzugegeben: ein großer Theil Derer, welche in meinem Fache das Urtheil des Publikums zu leiten Beruf und Gelegenheit hatten, war angeſtellt und beſoldet, das Allerſchlechteſte, die Hegelei, zu verbreiten, zu loben, ja in den Himmel zu erheben. Dies kann aber nicht gelingen, wenn man zugleich das Gute, auch nur einigermaaßen, will gelten laſſen. Hieraus erkläre ſich der ſpätere Leſer die ihm ſonſt räthſelhafte Thatſache, daß ich meinen eigentlichen Zeitgenoſſen ſo fremd geblieben bin, wie der Mann im Monde. Jedoch hat ein Gedankenſyſtem, welches, auch beim Ausbleiben aller Theilnahme Anderer, ſeinen Urheber ein langes Leben hindurch unabläſſig und lebhaft zu beſchäftigen und zu anhaltender, unbelohnter Arbeit anzuſpornen vermag, eben hieran ein Zeugniß für ſeinen Werth und ſeine Wahrheit. Ohne alle Aufmunterung von außen hat die Liebe zu meiner Sache ganz allein, meine vielen Tage hindurch, mein Streben aufrecht gehalten und mich nicht ermüden laſſen: mit Verachtung blickte ich dabei auf den lauten Ruhm des Schlechten. Denn beim Eintritt ins Leben hatte mein Genius mir die Wahl geſtellt, entweder die Wahrheit zu erkennen, aber mit ihr Niemanden zu gefallen; oder aber, mit den Andern das Falſche zu lehren, unter Anhang und Beifall: mir war ſie nicht ſchwer geworden. Demgemäß nun aber wurde das Schickſal meiner Philoſophie das Widerſpiel deſſen, welches die Hegelei hatte, ſo ganz und gar, daß man beide als die Kehrſeiten des ſelben Blattes anſehn kann, der Beſchaffenheit beider Philoſophien gemäß. Die Hegelei, ohne Wahrheit, ohne Klarheit, ohne Geiſt, ja ohne Menſchenverſtand, dazu noch im Gewand des ekelhafteſten Gallimathias, den man je gehört, auftretend, wurde eine oktroyirte nnd priviligirte Kathederphiloſophie, folglich ein Unſinn, der ſeinen Mann nährte. Meine, zur ſelben Zeit mit ihr auftretende Philoſophie hatte zwar alle Eigenſchaften, welche jener abgiengen: allein ſie war keinen höhern Zwecken gemäß zugeſchnitten, bei den damaligen Zeitläuften für das Katheder gar nicht geeignet und alſo, wie man ſpricht, nichts damit zu machen. Da folgte es, wie Tag auf Nacht, daß die Hegelei die Fahne wurde, der Alles zulief, meine Philoſophie hingegen weder Beifall, noch Anhänger fand, vielmehr mit übereinſtimmender Abſichtlichkeit, gänzlich ignorirt, vertuſcht, wo möglich erſtickt wurde; weil durch ihre Gegenwart jenes ſo erkleckliche Spiel geſtört worden wäre, wie Schattenſpiel an der Wand durch hereinfallendes Tageslicht. Demgemäß nun alſo wurde ich die eiſerne Maske, oder, wie der edele Dorguth ſagt, der Kaspar Hauſer, der Philoſophieprofeſſoren: abgeſperrt von Luft und Licht, damit mich Keiner ſähe und meine angeborenen Anſprüche nicht zur Geltung gelangen könnten.

Ueber

die Univerſitäts-Philoſophie.

Ἡ ἀτιμία φιλοσοφίᾳ διὰ ταῦτα προσπέπτωκεν, ὅτι οὐ κατ' ἀξίαν αὐτῆς ἅπτονται· οὐ γὰρ νόθους ἔδει ἅπτεσθαι, ἀλλὰ γνησίους.

Plato, de rep. VII.

Ueber
die Univerſitäts-Philoſophie.

Daß die Philoſophie auf Univerſitäten gelehrt wird, iſt ihr allerdings auf mancherlei Weiſe erſprießlich. Sie erhält damit eine öffentliche Exiſtenz und ihre Standarte iſt aufgepflanzt vor den Augen der Menſchen; wodurch ſtets von Neuem ihr Daſeyn in Erinnerung gebracht und bemerklich wird. Der Hauptgewinn hieraus wird aber ſeyn, daß mancher junge und fähige Kopf mit ihr bekannt gemacht und zu ihrem Studio auferweckt wird. Inzwiſchen muß man zugeben, daß der zu ihr Befähigte und eben daher ihrer Bedürftige ſie auch wohl auf andern Wegen antreffen und kennen lernen würde. Denn was ſich liebt und für einander geboren iſt findet ſich leicht zuſammen: verwandte Seelen grüßen ſich ſchon aus der Ferne. Einen Solchen nämlich wird jedes Buch irgend eines ächten Philoſophen, das ihm in die Hände fällt, mächtiger und wirkſamer anregen, als der Vortrag eines Kathederphiloſophen, wie ihn der Tag giebt, es vermag. Auch ſollte auf den Gymnaſien der Plato fleißig geleſen werden, als welcher das wirkſamſte Erregungsmittel des philoſophiſchen Geiſtes iſt. Ueberhaupt aber bin ich allmälig der Meinung geworden, daß der erwähnte Nutzen der Kathederphiloſophie von dem Nachtheil überwogen werde, den die Philoſophie als Profeſſion der Philoſophie als freier Wahrheitsforſchung, oder die Philoſophie im Auftrage der Regierung der Philoſophie im Auftrage der Natur und der Menſchheit bringt.

Zuvörderſt nämlich wird eine Regierung nicht Leute beſolden, um Dem, was ſie durch tauſend von ihr angeſtellte Prieſter, oder Religionslehrer, von allen Kanzeln verkünden läßt, direkt, oder auch nur indirekt, zu widerſprechen; da Dergleichen, in dem Maaße, als es wirkte, jene erſtere Veranſtaltung unwirkſam machen müßte. Denn bekanntlich heben Urtheile einander nicht allein durch den kontradiktoriſchen, ſondern auch durch den bloß konträren Gegenſatz auf: z. B. dem Urtheil „die Roſe iſt roth" widerſpricht nicht allein dieſes „ſie iſt nicht roth"; ſondern auch ſchon dieſes „ſie iſt gelb", als welches hierin eben ſo viel, ja, mehr leiſtet. Daher der Grundſatz improbant secus docentes. Durch dieſen Umſtand gerathen aber die Univerſitätsphiloſophen in eine ganz eigenthümliche Lage, deren öffentliches Geheimniß hier ein Mal Worte finden mag. In allen andern Wiſſenſchaften nämlich haben die Profeſſoren derſelben bloß die Verpflichtung, nach Kräften und Möglichkeit, zu lehren was wahr und richtig iſt. Ganz allein bei den Profeſſoren der Philoſophie iſt die Sache cum grano salis zu verſtehn. Hier nämlich hat es mit derſelben ein eigenes Bewandniß, welches darauf beruht, daß das Problem ihrer Wiſſenſchaft das ſelbe iſt, worüber auch die Religion, in ihrer Weiſe, Aufſchluß ertheilt; deshalb ich dieſe als die Metaphyſik des Volkes bezeichnet habe. Demnach nun ſollen zwar auch die Profeſſoren der Philoſophie allerdings lehren was wahr und richtig iſt: aber eben dieſes muß im Grunde und im Weſentlichen das Selbe ſeyn, was die Landesreligion auch lehrt, als welche ja ebenfalls wahr und richtig iſt. Hieraus entſprang jener naive, ſchon in meiner Kritik der Kantiſchen Philoſophie angezogene Ausſpruch eines ganz reputirlichen Philoſophieprofeſſors, im Jahr 1840: „leugnet eine Philoſophie die Grundideen des Chriſtenthums; ſo „iſt ſie entweder falſch, oder, *wenn auch wahr, doch unbrauchbar.*" Man ſieht daraus, daß in der Univerſitätsphiloſophie die Wahrheit nur eine ſekundäre Stelle einnimmt und, wenn es gefordert wird, aufſtehn muß, einer andern Eigenſchaft Platz zu machen. — Dies alſo unterſcheidet auf den Univerſitäten die Philoſophie von allen andern daſelbſt kathederſäſſigen Wiſſenſchaften.

In Folge hievon wird, ſo lange die Kirche beſteht, auf den Univerſitäten ſtets nur eine ſolche Philoſophie gelehrt werden dürfen, welche, mit durchgängiger Rückſicht auf die Landesreligion abgefaßt, dieſer im Weſentlichen parallel läuft und daher ſtets, — allenfalls kraus figurirt, ſeltſam verbrämt und dadurch ſchwer verſtändlich gemacht, — doch im Grunde und in der Hauptſache nichts Anderes, als eine Paraphraſe und Apologie der Landesreligion iſt. Den unter dieſen Beſchränkungen Lehrenden bleibt ſonach nichts Anderes übrig, als nach neuen Wendungen und Formen zu ſuchen, unter welchen ſie den in abſtrakte Ausdrücke verkleideten und dadurch fade gemachten Inhalt der Landesreligion aufſtellen, der alsdann Philoſophie heißt. Will jedoch Einer oder der Andre außerdem noch etwas thun; ſo wird er entweder in benachbarte Fächer divagiren, oder ſeine Zuflucht zu allerlei unſchuldigen Pößchen nehmen, wie etwan ſchwere analytiſche Rechnungen über das Aequilibrium der Vorſtellungen im menſchlichen Kopfe auszuführen, und ähnliche Späße. Inzwiſchen bleiben die ſolchermaaßen beſchränkten Univerſitätsphiloſophen bei der Sache ganz wohlgemuth; weil ihr eigentlicher Ernſt darin liegt, mit Ehren ein redliches Auskommen für ſich, nebſt Weib und Kind, zu erwerben, auch ein gewiſſes Anſehn vor den Leuten zu genießen; hingegen das tiefbewegte Gemüth eines wirklichen Philoſophen, deſſen ganzer und großer Ernſt im Aufſuchen eines Schlüſſels zu unſerm, ſo räthſelhaften wie mißlichen Daſeyn liegt, von ihnen zu den mythologiſchen Weſen gezählt wird; wenn nicht etwan gar der damit Behaftete, ſollte er ihnen je vorkommen, ihnen als von Monomanie beſeſſen erſcheint. Denn daß es mit der Philoſophie ſo recht eigentlicher, bitterer Ernſt ſeyn könne, läßt wohl, in der Regel, kein Menſch ſich weniger träumen, als ein Docent derſelben; gleichwie der ungläubigſte Chriſt der Papſt zu ſeyn pflegt. Daher gehört es denn auch zu den ſeltenſten Fällen, daß ein wirklicher Philoſoph zugleich ein Docent der Philoſophie geweſen wäre. Daß gerade Kant dieſen Ausnahmsfall darſtellt, habe ich, nebſt den Gründen und Folgen der Sache, im zweiten Bande meines Hauptwerkes, K. 17, S. 162, bereits erörtert. Uebrigens liefert zu der oben aufgedeckten konditionellen Exiſtenz aller Univerſitätsphiloſophie einen Beleg das bekannte Schickſal Fichte's; wenn auch dieſer im Grunde ein bloßer Sophiſt, kein wirklicher Philoſoph, war. Er hatte es nämlich gewagt, in ſeinem Philoſophiren die Lehren der Landesreligion außer Acht zu laſſen; wovon die Folge ſeine Kaſſation war und zudem noch, daß der Pöbel ihn inſultirte. Auch hat die Strafe bei ihm angeſchlagen, indem, nach ſeiner ſpätern Anſtellung in Berlin, das abſolute

Ich ſich ganz gehorſamſt in den lieben Gott verwandelt hat und die ganze Lehre überhaupt einen überaus chriſtlichen Anſtrich erhielt; wovon beſonders die „Anweiſung zum ſeligen Leben" zeugt. Bemerkenswerth iſt bei ſeinem Falle noch der Umſtand, daß man ihm zum Hauptvergehn den Satz, Gott ſei nichts Anderes, als eben die moraliſche Weltordnung ſelbſt, anrechnete; während ſolcher doch nur wenig verſchieden iſt vom Ausſpruch des Evangeliſten Johannes: Gott iſt die Liebe.

Es iſt demnach leicht abzuſehn, daß, unter ſolchen Umſtänden, die Kathederphiloſophie nicht wohl umhin kann, es zu zu mach...

„Wie eine der langbeinigen Cikaden,
Die immer fliegt und fliegend ſpringt —
Und gleich im Gras ihr altes Liedchen ſingt."

Das Bedenkliche bei der Sache iſt auch bloß die doch einzuräumende Möglichkeit, daß die letzte dem Menſchen erreichbare Einſicht in die Natur der Dinge, in ſein eigenes Weſen und das der Welt nicht gerade zuſammenträfe mit den Lehren, welche theils dem ehemaligen Völkchen der Juden eröffnet worden, theils vor 1800 Jahren in Jeruſalem aufgetreten ſind. Dieſes Bedenken auf Ein Mal niederzuſchlagen, erfand der Philoſophieprofeſſor Hegel den Ausdruck „abſolute Religion", mit dem er denn auch ſeinen Zweck erreichte; da er ſein Publikum gekannt hat: auch iſt ſie für die Kathederphiloſophie wirklich und recht eigentlich abſolut, d. h. eine ſolche, die abſolut und ſchlechterdings wahr ſeyn ſoll und muß, ſonſt — — — — —! — Andere wieder, von dieſen Wahrheitsforſchern, ſchmelzen Philoſophie und Religion zu einem Kentauren zuſammen, den ſie Religionsphiloſophie nennen; pflegen auch zu lehren, Religion und Philoſophie ſeien eigentlich das Selbe; — welcher Satz jedoch nur in dem Sinne wahr zu ſeyn ſcheint, in welchem Franz I., in Beziehung auf Karl V., ſehr verſöhnlich geſagt haben ſoll: „was mein Bruder Karl will, das will ich auch," — nämlich Mailand. Wieder andere machen nicht ſo viele Umſtände, ſondern reden geradezu von einer Chriſtlichen Philoſophie; — welches ungefähr ſo herauskommt, wie wenn man von einer Chriſtlichen Arithmetik reden wollte, die fünf gerade ſeyn ließe. Dergleichen von Glaubenslehren entnommene Epitheta ſind zudem der Philoſophie offenbar unanſtändig, da ſie ſich für den Verſuch der Vernunft giebt, aus eigenen Mitteln und unabhängig von aller Auktorität das Problem des Daſeyns zu löſen. Als eine Wiſſenſchaft hat ſie es durchaus nicht damit zu thun, was geglaubt werden darf, oder ſoll, oder muß; ſondern bloß damit, was ſich wiſſen läßt. Sollte Dieſes nun auch als etwas ganz Anderes ſich ergeben, als was man zu glauben hat; ſo würde ſelbſt dadurch der Glaube nicht beeinträchtigt ſeyn: denn dafür iſt er Glaube, daß er enthält was man nicht wiſſen kann. Könnte man daſſelbe auch wiſſen; ſo würde der Glaube als ganz unnütz und ſelbſt lächerlich daſtehn; etwan wie wenn über Gegenſtände der Mathematik noch eine Glaubenslehre aufgeſtellt würde. Iſt man aber etwan überzeugt, daß die ganze und volle Wahrheit in der Landesreligion enthalten und ausgeſprochen ſei; nun, ſo halte man ſich daran und begebe ſich alles Philoſophirens. Aber man wolle nicht ſcheinen was man nicht iſt. Das Vorgeben unbefangener Wahrheitsforſchung, mit dem Entſchluß, die Landesreligion zum Reſultat, ja zum Maaßſtabe und zur Kontrole derſelben zu machen, iſt unerträglich, und eine ſolche, an die Landesreligion, wie der Kettenhund an die Mauer, gebundene Philoſophie iſt nur das ärgerliche Zerrbild der höchſten und edelſten Beſtrebung der Menſchheit. Inzwiſchen iſt gerade ein Hauptabſatzartikel der Univerſitätsphiloſophen eben jene, oben als Kentaur bezeichnete Religionsphiloſophie, die eigentlich auf eine Art Gnoſis hinausläuft. Auch Programmentitel, wie de verae philosophiae erga religionem pietate, eine paſſende Inſchrift auf ſo einen philoſophiſchen Schaafſtall, bezeichnen recht deutlich die Tendenz und die Motive der Kathederphiloſophie. Zwar nehmen dieſe zahmen Philoſophen bisweilen einen Anlauf, der gefährlich ausſieht: allein man kann die Sache mit Ruhe abwarten, überzeugt, daß ſie doch bei dem Ein für alle Mal geſteckten Ziele anlangen werden. Ja, bisweilen fühlt man ſich verſucht zu glauben, daß ſie ihre ernſtlich gemeinten philoſophiſchen Forſchungen ſchon vor ihrem zwölften Jahre abgethan und bereits damals ihre Anſicht vom Weſen der Welt, und was dem anhängt, für immer feſtgeſtellt hätten; weil ſie, nach allen philoſophiſchen Diskuſſionen und halsbrechenden Abwegen, unter verwegenen Führern, doch immer wieder bei Dem anlangen, was uns in jenem Alter plauſibel gemacht zu werden pflegt, und es ſogar als Kriterium der Wahrheit zu nehmen ſcheinen. Alle die heterodoxen philoſophiſchen Lehren, mit welchen ſie dazwiſchen, im Laufe ihres Lebens, ſich haben beſchäftigen müſſen, ſcheinen ihnen nur dazuſeyn, um widerlegt zu werden und dadurch jene erſteren deſto feſter zu etabliren. Man muß ſogar es bewundern, wie ſie, mit ſo vielen argen Ketzereien ihr Leben zubringend, doch ihre innere philoſophiſche Unſchuld ſo rein zu bewahren gewußt haben.

Wem, nach dieſem Allen, noch ein Zweifel über Geiſt und Zweck der Univerſitätsphiloſophie bliebe, der betrachte das Schickſal der Hegelſchen Afterweisheit. Hat es ihr etwan geſchadet, daß ihr Grundgedanken der abſurdeſte Einfall, daß er eine auf den Kopf geſtellte Welt, eine philoſophiſche Hanswurſtiade*) war und ihr Inhalt der hohlſte, ſinnleerſte Wortkram, an welchem jemals Strohköpfe ihr Genüge gehabt, und daß ihr Vortrag, in den Werken des Urhebers ſelbſt, der widerwärtigſte und unſinnigſte Gallimathias iſt, ja, an die Deliramente der Tollhäusler erinnert? O nein, nicht im Mindeſten! Vielmehr hat ſie dabei, 20 Jahre hindurch, als die glänzendeſte Kathederphiloſophie, die je Gehalt und Honorar einbrachte, florirt und iſt fett geworden, iſt nämlich in ganz Deutſchland, durch Hunderte von Büchern, als der endlich erreichte Gipfel menſchlicher Weisheit und als die Philoſophie der Philoſophien verkündet, ja, in den Himmel erhoben worden: Studenten wurden darauf examinirt und Profeſſoren darauf angeſtellt; wer nicht mitwollte, wurde von dem dreiſt gemachten Repetenten ihres ſo lenkſamen, wie geiſtloſen Urhebers für einen „Narrn auf eigene Hand“ erklärt, und ſogar die Wenigen, welche eine ſchwache Oppoſition gegen dieſen Unfug wagten, traten mit derſelben nur ſchüchtern, unter Anerkennung des „großen Geiſtes und überſchwänglichen Genies“ — jenes abgeſchmackten Philoſophaſters auf. Den Beleg zu dem hier Geſagten giebt die geſammte Litteratur des ſaubern Treibens, welche, als nunmehr geſchloſſene Akten, hingeht, durch den Vorhof höhniſch lachender Nachbarn, zu jenem Richterſtuhle, wo wir uns wiederſehn, zum Tribunal der Nachwelt, welches, unter andern Implementen, auch eine Schandglocke führt, die ſogar über ganze Zeitalter geläutet werden kann. — Was nun aber iſt es denn endlich geweſen, das jener Gloria ein ſo plötzliches Ende gemacht, den Sturz der bestia triunfante herbei gezogen und die ganze große Armee ihrer Söldner und Gimpel zerſtreut hat, bis auf einige Ueberbleibſel, die noch als Nachzügler und Marodeurs, unter der Fahne der „Halle'ſchen Jahrbücher" zuſammengerottet, ein Weilchen ihr Unweſen, zum öffentlichen Skandal, treiben durften, und ein Paar armſälige Pinſel, die was man ihnen in den Jünglingsjahren aufgebunden noch heute glauben und damit hauſiren gehn? — Nichts Anderes, als daß Einer den boshaften Einfall gehabt hat, nachzuweiſen, daß das eine Univerſitätsphiloſophie ſei, die bloß ſcheinbar und nur den Worten nach, nicht aber wirklich und im eigentlichen Sinne mit der Landesreligion übereinſtimme: hier alſo lag die Achillesferſe. Wir ſehn daraus,

---

*) Siehe meine Kritik der Kantiſchen Philoſophie 2. Aufl. S. 572.

„welch eine Qualität
Den Ausſchlag giebt, den Mann erhöht,"

oder was das eigentliche Kriterium der Wahrheit und Geltungsfähigkeit einer Philoſophie auf deutſchen Univerſitäten ſei und worauf es dabei ankomme; außerdem ja ein derartiger Angriff, auch abgeſehn von der Verächtlichkeit jeder Verketzerung, hätte ganz kurz mit *ουδεν προς Διονυσον* abgefertigt werden müſſen.

Wer zu derſelben Einſicht noch fernerer Belege bedarf, betrachte das Nachſpiel zu der großen Hegel-Farce, nämlich die gleich darauf folgende, ſo überaus zeitgemäße Konverſion des Herrn v. Schelling vom Spinozismus zum Bigotismus und ſeine darauf folgende Verſetzung von München nach Berlin, unter Trompetenſtößen aller Zeitungen, nach deren Andeutungen man hätte glauben können, er bringe dahin den perſönlichen Gott, nach welchem ſo großes Begehr war, in der Taſche mit; worauf denn der Zudrang der Studenten ſo groß wurde, daß ſie ſogar durch die Fenſter in den Hörſaal ſtiegen; dann, am Ende des Kurſus, das Groß-Mannsdiplom, welches eine Anzahl Profeſſoren der Univerſität, die ſeine Zuhörer geweſen, ihm unterthänigſt überbrachten, und überhaupt die ganze, höchſt glänzende und nicht weniger lukrative Rolle deſſelben in Berlin, die er ohne Erröthen durchgeſpielt hat; und das im hohen Alter, wo die Sorge um das Andenken, das man hinterläßt, in edleren Naturen jede andere überwiegt. Man könnte bei ſo etwas ordentlich wehmüthig werden; ja man könnte beinahe meynen, die Philoſophieprofeſſoren ſelbſt müßten dabei erröthen: doch das iſt Schwärmerei. Wem nun aber nach Betrachtung einer ſolchen Konſummation nicht die Augen aufgehn über die Kathederphiloſophie und ihre Helden, Dem iſt nicht zu helfen.

Inzwiſchen verlangt die Billigkeit, daß man die Univerſitätsphiloſophie nicht bloß, wie hier geſchehn, aus dem Standpunkte des angeblichen, ſondern auch aus dem des wahren und eigentlichen Zweckes derſelben beurtheile. Dieſer nämlich läuft darauf hinaus, daß die künftigen Referendarien, Advokaten, Aerzte, Kandidaten und Schulmänner auch im Innerſten ihrer Ueberzeugungen diejenige Richtung erhalten, welche den Abſichten, die der Staat und ſeine Regierung mit ihnen haben, angemeſſen iſt. Dagegen habe ich nichts einzuwenden, beſcheide mich alſo in dieſer Hinſicht. Denn über die Nothwendigkeit, oder Entbehrlichkeit eines ſolchen Staatsmittels zu urtheilen, halte ich mich nicht für kompetent; ſondern ſtelle es denen anheim, welche die ſchwere Aufgabe haben, Menſchen zu regieren, d. h. unter vielen Millionen eines, der großen Mehrzahl nach, gränzenlos egoiſtiſchen, ungerechten, unbilligen, unredlichen, neidiſchen, boshaften und dabei ſehr beſchränkten und queerköpfigen Geſchlechtes, Geſetz, Ordnung, Ruhe und Friede aufrecht zu erhalten und die Wenigen, denen irgend ein Beſitz zu Theil geworden, zu ſchützen gegen die Unzahl Derer, welche nichts, als ihre Körperkräfte haben. Die Aufgabe iſt ſo ſchwer, daß ich mich wahrlich nicht vermeſſe, über die dabei anzuwendenden Mittel mit ihnen zu rechten. Denn „ich danke Gott an jedem Morgen, daß ich nicht brauch' für's Röm'ſche Reich zu ſorgen," — iſt ſtets mein Wahlſpruch geweſen.

Aber ein Anderes bleibt das Verhältniß einer ſolchen Univerſitätsphiloſophie zum Staat, und ein Anderes ihr Verhältniß zur Philoſophie ſelbſt und an ſich, welche, in dieſer Beziehung, als die reine Philoſophie, von jener, als der angewandten, unterſchieden werden könnte. Dieſe nämlich kennt keinen andern Zweck als die Wahrheit, und da möchte ſich ergeben, daß jeder andere, mittelſt ihrer angeſtrebte, dieſem verderblich wird. Ihr hohes Ziel iſt die Befriedigung jenes edelen Bedürfniſſes, von mir das metaphyſiſche genannt, welches der Menſchheit, zu allen Zeiten, ſich innig und lebhaft fühlbar macht, am ſtärkſten aber, wann, wie eben jetzt, das Anſehn der Glaubenslehre mehr und mehr geſunken iſt. Dieſe nämlich, als auf die große Maſſe des Menſchengeſchlechts berechnet und derſelben angemeſſen, kann bloß allegoriſche Wahrheit enthalten, welche ſie jedoch als sensu proprio wahr geltend zu machen hat. Dadurch nun aber wird, bei immer weiterer Verbreitung jeder Art hiſtoriſcher, phyſikaliſcher, und ſogar philoſophiſcher Kenntniſſe, die Anzahl der Menſchen, denen ſie nicht mehr genügen kann, immer größer, und dieſe wird mehr und mehr auf Wahrheit sensu proprio dringen. Was aber kann alsdann, dieſer Anforderung gegenüber, eine ſolche nervis alienis mobile Kathederpuppe leiſten! Wie weit wird man da noch reichen mit der oktroyirten Rockenphiloſophie, oder mit hohlen Wortgebäuden, mit nichtsſagenden, oder ſelbſt die gemeinſten und faßlichſten Wahrheiten durch Wortſchwall verundeutlichenden Floskeln, oder gar mit hegeliſchem abſoluten Nonſens! — Und nun noch andrerſeits, wenn dann auch wirklich der redliche Johannes aus der Wüſte käme, der, in Felle gekleidet und von Heuſchrecken genährt, von all dem Unweſen unberührt geblieben, unterweilen, mit reinem Herzen und ganzem Ernſt, der Forſchung nach Wahrheit obgelegen hätte und deren Früchte jetzt anböte; welchen Empfang hätte er zu gewärtigen von jenen zu Staatszwecken gedungenen Geſchäftsmännern der Katheder, die mit Weib und Kind von der Philoſophie zu leben haben, deren Loſung daher iſt primum vivere, deinde philosophari, die demgemäß den Markt in Beſitz genommen und ſchon dafür geſorgt haben, daß hier nichts gelte, als was ſie gelten laſſen, mithin Verdienſte nur exiſtiren, ſofern es ihnen und ihrer Mittelmäßigkeit beliebt, ſie anzuerkennen. Sie haben nämlich die Aufmerkſamkeit des ohnehin kleinen, ſich mit Philoſophie befaſſenden Publikums am Leitſeil; da daſſelbe auf Sachen, die nicht, wie die poetiſchen Produktionen, Ergötzung, ſondern Belehrung, und zwar pekuniär unfruchtbare Belehrung, verheißen, ſeine Zeit, Mühe und Anſtrengung wahrlich nicht verwenden wird, ohne vorher volle Verſicherung darüber zu haben, daß ſolche auch reichlich belohnt werden. Dieſe nun erwartet es, ſeinem angeerbten Glauben, daß wer von einer Sache lebt, es auch ſei, der ſie verſteht, zuſolge, von den Männern des Fachs, welche denn auch, auf Kathedern und in Kompendien, Journalen und Litteraturzeitungen ſich mit Zuverſicht als die eigentlichen Meiſter der Sache geriren: von dieſen demnach läßt es ſich das Beachtenswerthe und ſein Gegentheil vorſchmecken und ausſuchen. — O, wie wird es dir da ergehn, mein armer Johannes aus der Wüſte, wenn, wie zu erwarten ſteht, was Du bringſt nicht der ſtillſchweigenden Konvention der Herren von der lukrativen Philoſophie gemäß abgefaßt iſt! Sie werden dich anſehn als Einen, der den Geiſt des Spieles nicht gefaßt hat und dadurch es ihnen Allen zu verderben droht; mithin als ihren gemeinſamen Feind und Widerſacher. Wäre was du bringſt nun auch das größte Meiſterſtück des menſchlichen Geiſtes; vor ihren Augen könnte es doch nimmermehr Gnade finden. Denn es wäre ja nicht ad normam conventionis abgefaßt, folglich nicht der Art, daß ſie es zum Gegenſtand ihres Kathedervortrags machen könnten, um nun auch davon zu leben. Wenn es aber dennoch durchdränge, wenn es, als belehrend und Aufſchlüſſe enthaltend, die Aufmerkſamkeit des Publikums erregte und von dieſem des Studiums werth befunden würde; ſo müßte es ja in demſelben Maaße die kathederfähige Philoſophie um eben jene Aufmerkſamkeit, ja, um ihren Kredit und, was noch ſchlimmer iſt, um ihren Abſatz bringen. Di meliora! Daher darf dergleichen nicht aufkommen, und müſſen hiegegen Alle für Einen Mann ſtehn. Die Methode und Taktik hiezu giebt ein glücklicher Inſtinkt, wie er jedem Weſen zu ſeiner Selbſterhaltung verliehen iſt, bald an die Hand. Nämlich das Beſtreiten und Widerlegen einer, der normu conventionis zuwiderlaufenden Philoſophie iſt oft, zumal wo man wohl gar Verdienſte und gewiſſe, nicht durch das Profeſſordiplom ertheilbare Eigenſchaften wittert, eine bedenkliche Sache, an die man, in letzterem Falle, ſich gar nicht wagen darf, indem dadurch die Werke, deren Unterdrückung indicirt iſt, Notorietät erhalten und die Neugierigen hinzulaufen würden, alsdann aber höchſt unangenehme Vergleichungen angeſtellt werden könnten und der Ausgang mißlich ſeyn dürfte. Hingegen einhellig, als Brüder gleichen Sinnes, wie gleichen Vermögens, eine ſolche ungelegene Leiſtung als non avenue betrachten; mit der unbefangenſten Miene das Bedeutendeſte als ganz unbedeutend, das tief Durchdachte und für die Jahrhunderte Vorhandene als nicht der Rede werth aufnehmen, um ſo es zu erſticken; hämiſch die Lippen zuſammenbeißen und dazu ſchweigen, ſchweigen mit jenem ſchon vom alten Seneka denunzirten silentium, quod livor indixerit (ep. 79); und unterweilen nur deſto lauter über die abortiven Geiſteskinder und Mißgeburten der Genoſſenſchaft krähen, in dem beruhigenden Bewußtſeyn, daß ja Das, wovon Keiner weiß, ſo gut wie nicht vorhanden iſt, und daß die Sachen in der Welt für Das gelten, was ſie ſcheinen und heißen, nicht für Das, was ſie ſind; — Dies iſt die ſicherſte und gefahrloſeſte Methode gegen Verdienſte, welche ich demnach allen Flachköpfen, die ihren Unterhalt durch Dinge ſuchen, zu denen höhere Begabtheit gehört, beſtens empfohlen haben wollte.

Jedoch ſollen hier keineswegs, als über ein inauditum nefas, die Götter angerufen werden: iſt doch dies Alles nur eine Scene des Schauſpiels, welches wir zu allen Zeiten, in allen Künſten und Wiſſenſchaften, vor Augen haben, nämlich den alten Kampf Derer, die für die Sache leben, mit Denen, die von ihr leben, oder Derer, die es ſind, mit Denen, die es vorſtellen. Den Einen iſt ſie der Zweck, zu welchem ihr Leben das bloße Mittel iſt; den Andern das Mittel, ja die läſtige Bedingung zum Leben, zum Wohlſeyn, zum Genuß, zum Familienglück, als in welchen allein ihr wahrer Ernſt liegt; weil hier die Gränze ihrer Wirkungsſphäre von der Natur gezogen iſt. Wer dies exemplificirt ſehn und näher kennen lernen will, ſtudire Litterargeſchichte und leſe die Biographien großer Meiſter in jeder Art und Kunſt. Da wird er ſehn, daß es zu allen Zeiten ſo geweſen iſt, und begreifen, daß es auch ſo bleiben wird. In der Vergangenheit erkennt es Jeder; faſt Keiner in der Gegenwart. Die glänzenden Blätter der Litterargeſchichte ſind, beinahe durchgängig, zugleich die tragiſchen. In allen Fächern bringen ſie uns vor Augen, wie, in der Regel, das Verdienſt hat warten müſſen, bis die Narren ausgenarrt hatten, das Gelag zu Ende und Alles zu Bette gegangen war: dann erhob es ſich, wie ein Geſpenſt aus tiefer Nacht, um ſeinen, ihm vorenthaltenen Ehrenplatz doch endlich noch als Schatten einzunehmen.

Wir inzwiſchen haben es hier allein mit der Philoſophie und ihren Vertretern zu thun. Da finden wir nun zunächſt, daß von jeher ſehr wenige Philoſophen Profeſſoren der Philoſophie geweſen ſind, und verhältnißmäßig noch wenigere Profeſſoren der Philoſophie Philoſophen; daher man ſagen könnte, daß, wie die idioelektriſchen Körper keine Leiter der Elektricität ſind, ſo die Philoſophen keine Profeſſoren der Philoſophie. In der That ſteht dem Selbſtdenker dieſe Beſtellung beinahe mehr im Wege, als jede andere. Denn das philoſophiſche Katheder iſt gewiſſermaaßen ein öffentlicher Beichtſtuhl, wo man coram populo ſein Glaubensbekenntniß ablegt. Sodann iſt der wirklichen Erlangung gründlicher, oder gar tiefer Einſichten, alſo dem wahren Weiſewerden, faſt nichts ſo hinderlich, wie der beſtändige Zwang, weiſe zu ſcheinen, das Auskramen vorgeblicher Erkenntniſſe, vor den lernbegierigen Schülern, und das Antworten-bereit-haben auf alle erſinnliche Fragen. Das Schlimmſte aber iſt, daß einen Mann in ſolcher Lage, bei jedem Gedanken, der etwan noch in ihm aufſteigt, ſchon die Sorge beſchleicht, wie ſolcher zu den Abſichten hoher Vorgeſetzter paſſen würde: Dies paralyſirt ſein Denken ſo ſehr, daß ſchon die Gedanken ſelbſt nicht mehr aufzuſteigen wagen. Der Wahrheit iſt die Atmoſphäre der Freiheit unentbehrlich. Ueber die exceptio, quae firmat regulam, daß Kant ein Profeſſor geweſen, habe ich ſchon oben das Nöthige erwähnt, und füge nur hinzu, daß auch Kants Philoſophie eine großartigere, entſchiedenere, reinere und ſchönere geworden ſeyn würde, wenn er nicht jene Profeſſur bekleidet hätte; obwohl er, ſehr weiſe, den Philoſophen möglichſt vom Profeſſor geſondert hielt, indem er ſeine eigene Lehre nicht auf dem Katheder vortrug. (Siehe Roſenkranz, Geſchichte der Kantiſchen Philoſophie S. 148.)

Sehe ich nun aber auf die, in dem halben Jahrhundert, welches ſeit Kants Wirkſamkeit verſtrichen iſt, auftretenden, angeblichen Philoſophen zurück; ſo erblicke ich leider keinen, dem ich nachrühmen könnte, ſein wahrer und ganzer Ernſt ſei die Erforſchung der Wahrheit geweſen: vielmehr finde ich ſie alle, wenn auch nicht immer mit deutlichem Bewußtſeyn, auf den bloßen Schein der Sache, auf Effektmachen, Imponiren, ja, Myſtificiren bedacht und eifrig bemüht, den Beifall der Vorgeſetzten und nächſtdem der Studenten zu erlangen; wobei der letzte Zweck immer bleibt, den Ertrag der Sache, mit Weib und Kind, behaglich zu verſchmauſen. So iſt es aber auch eigentlich der menſchlichen Natur gemäß, welche, wie jede thieriſche Natur, als unmittelbare Zwecke nur Eſſen, Trinken und Pflege der Brut kennt, dazu aber, als ihre beſondere Apanage, nur noch die Sucht zu glänzen und zu ſcheinen erhalten hat. Hingegen iſt zu wirklichen und ächten Leiſtungen in der Philoſophie, wie in der Poeſie und den ſchönen Künſten, die erſte Bedingung ein ganz abnormer Hang, der, gegen die Regel der menſchlichen Natur, an die Stelle des ſubjektiven Strebens nach dem Wohl der eigenen Perſon, ein völlig objektives, auf eine der Perſon fremde Leiſtung gerichtetes Streben ſetzt und eben dieſerhalb ſehr treffend excentriſch genannt, mitunter wohl auch als Donquichottiſch verſpottet wird. Aber ſchon Ariſtoteles hat es geſagt: *ου χρη δε, κατα τους παραινουντας, ανθρωπινα φρονειν ανθρωπον οντα, ουδε θνητα τον θνητον, αλλ', εφ' ὅσον ενδεχεται, αθανατιζειν, και παντα ποιειν προς το ζην κατα το κρατιστον των εν αὐτῳ.* (neque vero nos oportet humana sapere ac sentire, ut quidam monent, quum simus homines; neque mortalia, quum mortales; sed nos ipsos, quoad ejus fieri potest, a mortalitate vindicare, atque omnia facere, ut ei nostri parti, quae in nobis est optima, convenienter vivamus, (Eth. Nic. X. 7). Eine ſolche Geiſtesrichtung iſt allerdings eine höchſt ſeltene Anomalie, deren Früchte jedoch, eben deswegen, im Laufe der Zeit, der ganzen Menſchheit zu Gute kommen; da ſie glücklicherweiſe von der Gattung ſind, die ſich aufbewahren läßt. Näher: man kann die Denker eintheilen in ſolche, die für ſich ſelbſt, und ſolche, die für Andere denken: dieſe ſind die Regel, jene die Ausnahme. Erſtere ſind demnach Selbſtdenker im zwiefachen, und Egoiſten im edelſten Sinne des Worts: ſie allein ſind es, von denen die Welt Belehrung empfängt. Denn nur das Licht, welches Einer ſich ſelber angezündet hat, leuchtet nachmals auch Andern; ſo daß von Dem, was Seneka in moraliſcher Hinſicht behauptet, alteri vivas oportet, si vis tibi vivere (ep. 48), in intellektualer das Umgekehrte gilt: tibi cogites oportet, si omnibus cogitasse volueris. Dies aber iſt gerade die ſeltene, durch keinen Vorſatz und guten Willen zu erzwingende Anomalie, ohne welche jedoch, in der Philoſophie, kein wirklicher Fortſchritt möglich iſt. Denn für Andere, oder überhaupt für mittelbare Zwecke, geräth nimmermehr ein Kopf in die höchſte, dazu eben erforderte, Anſpannung, als welche gerade das Vergeſſen ſeiner ſelbſt und aller Zwecke verlangt; ſondern da bleibt es beim Schein und Vorgeben der Sache. Da werden zwar allenfalls einige vorgefundene Begriffe auf mancherlei Weiſe kombinirt und ſo gleichſam ein Kartenhäuſerbau damit vorgenommen: aber nichts Neues und Aechtes kommt dadurch in die Welt. Nun nehme man noch hinzu, daß Leute, denen das eigene Wohl der wahre Zweck, das Denken nur Mittel dazu iſt, ſtets die temporären Bedürfniſſe und Neigungen der Zeitgenoſſen, die Abſichten der Befehlenden u. dgl. m. im Auge behalten müſſen. Dabei läßt ſich nicht nach der Wahrheit zielen, die, ſelbſt bei redlich auf ſie gerichtetem Blicke, unendlich ſchwer zu treffen iſt.

Ueberhaupt aber, wie ſollte der, welcher für ſich, nebſt Weib und Kind, ein redliches Auskommen ſucht, zugleich ſich der Wahrheit weihen! der Wahrheit, die zu allen Zeiten ein gefährlicher Begleiter, ein überall unwillkommener Gaſt geweſen iſt, — die vermuthlich auch deshalb nackt dargeſtellt wird, weil ſie nichts mitbringt, nichts auszutheilen hat, ſondern nur ihrer ſelbſt wegen geſucht ſeyn will. Zwei ſo verſchiedenen Herren, wie der Welt und der Wahrheit, die nichts, als den Anfangsbuchſtaben, gemein haben, läßt ſich zugleich nicht dienen: das Unternehmen führt zur Heuchelei, zur Augendienerei, zur Achſelträgerei. Da kann es geſchehn, daß aus einem Prieſter der Wahrheit ein Verfechter des Truges wird, der eifrig lehrt was er ſelbſt nicht glaubt, dabei der vertrauensvollen Jugend die Zeit und den Kopf verdirbt, auch wohl gar, mit Verleugnung alles litterariſchen Gewiſſens, zum Präkonen einflußreicher Pfuſcher, z. B. frömmelnder Strohköpfe, ſich hergiebt; oder auch, daß er, weil vom Staat und zu Staatszwecken beſoldet, nun den Staat zu apotheoſiren, ihn zum Gipfelpunkt alles menſchlichen Strebens und aller Dinge zu machen, ſich angelegen ſeyn läßt, und dadurch nicht nur den philoſophiſchen Hörſal in eine Schule der platteſten Philiſterei umſchafft, ſondern am Ende, wie z. B. Hegel, zu der empörenden Lehre gelangt, daß die Beſtimmung des Menſchen im Staat aufgehe, — etwan wie die der Biene im

Bienenkorb; wodurch das hohe Ziel unſres Daſeyns den Augen ganz entrückt wird.

Daß die Philoſophie ſich nicht zum Brodgewerbe eigne, hat ſchon Plato in ſeinen Schilderungen der Sophiſten, die er dem Sokrates gegenüberſtellt, dargethan, am allerergötzlichſten aber im Eingang des Protagoras das Treiben und den Succeß dieſer Leute mit unübertrefflicher Komik geſchildert. Das Gelderdienen mit der Philoſophie war und blieb, bei den Alten, das Merkmal, welches den Sophiſten vom Philoſophen unterſchied. Daß aus dieſem Grunde Sokrates den Ariſtipp unter die Sophiſten verwies und auch Ariſtoteles ihn dahin zählt, habe ich bereits in meinem Hauptwerk, Bd. 2. K. 17. S. 162, nachgewieſen. Die Meinung war in dieſem Punkt ſo unerſchütterlich, daß wir ſie ſelbſt noch unter den ſpätern Kaiſern in voller Geltung finden; indem ſogar noch beim Philoſtratus (Lib. I. c. 13) Apollonius von Tyana ſeinem Gegner Euphrates das *την σοφιαν καπηλευειν* (sapientiam cauponari) zum Hauptvorwurf macht, auch in ſeiner 51ſten Epiſtel eben dieſem ſchreibt: *επιτιμωσι σοι τινες, ὡς ειληφοτι χρηματα παρα του βασιλεως· ὁπερ ουκ ατοπον, ει μη φαινοιο φιλοσοφιας ειληφεναι μισθον, και τοσαυτακις, και επι τοσουτον, και παρα του πεπιστευκοτος ειναι σε φιλοσοφον.* (Reprehendunt te quidam, quod pecuniam ab imperatore acceperis: quod absonum non esset, nisi videreris philosophiae mercedem accepisse, et toties, et tam magnam, et ab illo, qui te philosophum esse putabat). In Uebereinſtimmung hiemit ſagt er, in der 42ſten Epiſtel, von ſich ſelbſt, daß er nöthigenfalls ein Almoſen, aber nie, ſelbſt nicht im Fall der Bedürftigkeit, einen Lohn für ſeine Philoſophie annehmen würde: *Εαν τις Απολλωνιῳ χρηματα διδω, και ὁ διδους αξιος νομιζηται, ληψεται δεομενος· φιλοσοφιας δε μισθον ου ληψεται, κ'αν δεηται.* (Si quis Apollonio pecunias dederit et qui dat dignus judicatus fuerit ab eo; si opus habuerit, accipiet. Philosophiae vero mercedem, ne si indigeat quidem, accipiet). Dieſe uralte Anſicht hat ihren guten Grund und beruht darauf, daß die Philoſophie gar viele Berührungspunkte mit dem menſchlichen Leben, dem öffentlichen, wie dem der Einzelnen, hat; weshalb, wenn Erwerb damit getrieben wird, alsbald die Abſicht das Uebergewicht über die Einſicht erhält und aus angeblichen Philoſophen bloße Paraſiten der Philoſophie werden: ſolche aber werden dem Wirken der ächten Philoſophen hemmend und feindlich entgegentreten, ja, ſich gegen ſie verſchwören, um nur was ihre Sache fördert zur Geltung zu bringen. Denn ſobald es Erwerb gilt, kann es leicht dahin kommen, daß, wo der Vortheil es heiſcht, allerlei niedrige Mittel, Einverſtändniſſe, Koalitionen u. ſ. w. angewandt werden, um, zu materiellen Zwecken, dem Falſchen und Schlechten Eingang und Geltung zu verſchaffen; wobei es nothwendig wird, das entgegenſtehende Wahre, Aechte und Werthvolle zu unterdrücken. Solchen Künſten aber iſt kein Menſch weniger gewachſen, als ein wirklicher Philoſoph, der etwan mit ſeiner Sache unter das Treiben dieſer Gewerbsleute gerathen wäre. — Den ſchönen Künſten, ſelbſt der Poeſie, ſchadet es wenig, daß ſie auch zum Erwerbe dienen: denn jedes ihrer Werke hat eine geſonderte Exiſtenz für ſich, und das Schlechte kann das Gute ſo wenig verdrängen, wie verdunkeln. Aber die Philoſophie iſt ein Ganzes, alſo eine Einheit, und iſt auf Wahrheit, nicht auf Schönheit gerichtet: es giebt vielerlei Schönheit, aber nur eine Wahrheit; wie viele Muſen, aber nur eine Minerva. Eben deshalb darf der Dichter getroſt verſchmähen, das Schlechte zu geiſſeln; aber der Philoſoph kann in den Fall kommen, dies thun zu müſſen. Denn das zur Geltung gelangte Schlechte ſtellt hier ſich dem Guten geradezu feindlich entgegen, und das wuchernde Unkraut verdrängt die brauchbare Pflanze. Die Philoſophie iſt, ihrer Natur nach, exkluſiv: ſie begründet ja die Denkungsart des Zeitalters: daher duldet das herrſchende Syſtem, wie die Söhne der Sultane, kein anderes neben ſich. Dazu kommt, daß hier das Urtheil höchſt ſchwierig, ja, ſchon die Erlangung der Data zu demſelben mühevoll iſt. Wird hier, durch Kunſtgriffe, das Falſche in Cours gebracht und überall, als das Wahre und Aechte, von belohnten Stentorſtimmen ausgeſchrien; ſo wird der Geiſt der Zeit vergiftet, das Verderben ergreift alle Zweige der Litteratur, aller höhere Geiſtesaufſchwung ſtockt, und dem wirklich Guten und Aechten in jeder Art iſt ein Bollwerk entgegengeſetzt, das lange vorhält. Dies ſind die Früchte der φιλοσοφια μισϑοφορος. Man ſehe, zur Erläuterung, den Unfug, der ſeit Kant mit der Philoſophie getrieben und was dabei aus ihr geworden iſt. Aber erſt die wahre Geſchichte der Hegelſchen Scharlatanerie und der Wege ihrer Verbreitung wird einſt die rechte Illuſtration zu dem Geſagten liefern.

Dieſem Allem zufolge wird Der, dem es nicht um Staatsphiloſophie und Spaaßphiloſophie, ſondern um Erkenntniß und daher um ernſtlich gemeinte, folglich rückſichtsloſe Wahrheitsforſchung zu thun iſt, ſie überall eher zu ſuchen haben, als auf den Univerſitäten, als wo ihre Schweſter, die Philoſophie ad normam conventionis, das Regiment führt und den Küchenzettel ſchreibt. Ja, ich neige mich mehr und mehr zu der Meinung, daß es für die Philoſophie heilſamer wäre, wenn ſie aufhörte, ein Gewerbe zu ſeyn, und nicht mehr im bürgerlichen Leben, durch Profeſſoren repräſentirt, aufträte. Sie iſt eine Pflanze, die wie die Alpenroſe und die Fluenblume, nur in freier Bergluft gedeiht, hingegen bei künſtlicher Pflege ausartet. Jene Repräſentanten der Philoſophie im bürgerlichen Leben repräſentiren ſie meiſtens doch nur ſo, wie der Schauſpieler den König. Waren etwan die Sophiſten, welche Sokrates ſo unermüdlich befehdete und die Plato zum Thema ſeines Spottes macht, etwas Anderes, als Profeſſoren der Philoſophie und Rhetorik? Ja, iſt es nicht eigentlich jene uralte Fehde, welche, ſeitdem nie ganz erloſchen, noch heute von mir fortgeführt wird? Die höchſten Beſtrebungen des menſchlichen Geiſtes vertragen ſich nun ein Mal nicht mit dem Erwerb: ihre edele Natur kann ſich damit nicht amalgamiren. — Allenfalls möchte es mit der Univerſitätsphiloſophie noch hingehn, wenn die angeſtellten Lehrer derſelben ihrem Beruf dadurch zu genügen dächten, daß ſie, nach Weiſe der anderen Profeſſoren, das vorhandene, einſtweilen als wahr geltende Wiſſen ihres Faches an die heranwachſende Generation weiter gäben, alſo das Syſtem des zuletzt dageweſenen wirklichen Philoſophen ihren Zuhörern treu und genau auseinanderſetzten und ihnen die Sachen klein kauten: — Das gienge, ſage ich, allenfalls, wenn ſie dazu nur ſoviel Urtheil, oder wenigſtens Takt, mitbrächten, nicht bloße Sophiſten, wie z. B. einen Fichte, einen Schelling, geſchweige einen Hegel, auch für Philoſophen zu halten. Allein nicht nur fehlt es in der Regel ihnen an beſagten Eigenſchaften, ſondern ſie ſind in dem unglücklichen Wahne befangen, es gehöre zu ihrem Amte, daß auch ſie ſelbſt die Philoſophen ſpielten und die Welt mit den Früchten ihres Tiefſinns beſchenkten. Aus dieſem Wahne gehen nun jene ſo kläglichen, wie zahlreichen Produktionen hervor, in welchen Alltagsköpfe, ja mitunter ſolche, die nicht ein Mal Alltagsköpfe ſind, *die* Probleme behandeln, auf deren Löſung ſeit Jahrtauſenden die äußerſten Anſtrengungen der ſeltenſten, mit den außerordentlichſten Fähigkeiten ausgerüſteten, ihre eigene Perſon über die Liebe zur Wahrheit vergeſſenden und von der Leidenſchaft des Strebens nach Licht mitunter bis in den Kerker, ja, auf's Schafott getriebenen Köpfe gerichtet geweſen ſind; Köpfe, deren Seltenheit ſo groß iſt, daß die Geſchichte der Philoſophie, welche, ſeit dritthalbtauſend Jahren neben der Geſchichte der Staaten, als ihr Grundbaß, hergeht, kaum $\frac{1}{100}$ ſo viele namhafte Philoſophen aufzuweiſen hat, als die Staatengeſchichte namhafte Monarchen: denn es ſind keine andern, als die ganz vereinzelten Köpfe, in welchen die Natur zu einem deutlicheren Bewußtſeyn ihrer ſelbſt gekommen war, als in andern. Eben dieſe aber ſtehn der Gewöhnlichkeit und der Menge ſo fern, daß den meiſten erſt nach ihrem Tode, oder höchſtens im ſpäten Alter, eine gerechte Anerkennung geworden iſt. Hat doch z. B. ſogar der eigentliche, hohe Ruhm des *Ariſtoteles*, der ſpäter ſich weiter, als irgend einer, verbreitete, allem Anſchein nach, erſt 200 Jahre nach ſeinem Tode begonnen. *Epikuros*, deſſen Name, noch heut zu Tage, ſogar dem großen Haufen bekannt iſt, hat in Athen, bis zu ſeinem Tode, völlig ungekannt gelebt. (Sen. ep. 79) *Bruno* und *Spinoza* kamen erſt im zweiten Jahrhundert nach ihrem Tode zur Geltung und Ehre. Selbſt der ſo klar und populär ſchreibende *David Hume* war, obwohl er ſeine Werke längſt geliefert hatte, 50 Jahre alt, als man anfieng ihn zu beachten. *Kant* wurde erſt nach ſeinem 60. Jahre berühmt. Mit den Kathederphiloſophen unſerer Tage freilich gehn die Sachen ſchneller; da ſie keine Zeit zu verlieren haben: nämlich der *eine* Profeſſor verkündet die Lehre ſeines auf der benachbarten Univerſität florirenden Kollegen, als den endlich erreichten Gipfel menſchlicher Weisheit; und ſofort iſt dieſer ein großer Philoſoph, der unverzüglich ſeinen Platz in der Geſchichte der Philoſophie einnimmt, nämlich in derjenigen, welche ein dritter Kollege zur nächſten Meſſe in Arbeit hat, der nun ganz unbefangen den unſterblichen Namen der Märtyrer der Wahrheit, aus allen Jahrhunderten, die werthen Namen ſeiner eben jetzt florirenden wohlbeſtallten Kollegen anreiht, als eben ſo viele Philoſophen, die auch in Reihe und Glied treten können, da ſie ſehr viel Papier gefüllt und allgemeine kollegialiſche Beachtung gefunden haben. Da heißt es dann z. B. „Ariſtoteles und Herbart,“ oder „Spinoza und Hegel,“ „Plato und Schleiermacher,“ und die erſtaunte Welt muß ſehn, daß die Philoſophen, welche die karge Natur ehemals im Laufe der Jahrhunderte nur vereinzelt hervorzubringen vermochte, während dieſer letzten Decennien, unter den bekanntlich ſo hoch begabten Deutſchen, überall wie die Pilze aufgeſchoſſen ſind. Natürlich wird dieſer Glorie des Zeitalters auf alle Weiſe nachgeholfen; daher, ſei es in gelehrten Zeitſchriften, oder auch in ſeinen eigenen Werken, der eine Philoſophieprofeſſor nicht ermangeln wird, die verkehrten Einfälle des andern mit wichtiger Miene und amtlichem Ernſt in genaue Erwägung zu ziehn; ſo daß es ganz ausſieht, als handelte es ſich hier um wirkliche Fortſchritte der menſchlichen Erkenntniß. Dafür wiederfährt ſeinem Abortus nächſtens die ſelbe Ehre, und wir wiſſen ja, daß nihil officiosius, quam cum mutuum muli scabunt. So viele gewöhnliche Köpfe, die ſich von Amts und Berufs wegen verpflichtet glauben, Das vorzuſtellen, was die Natur mit ihnen am allerwenigſten beabſichtigt hatte, und die Laſten zu wälzen, welche die Schultern geiſtiger Rieſen erfordern, bieten aber im Ernſt ein gar klägliches Schauſpiel dar. Denn den Heiſern ſingen zu hören, den Lahmen tanzen zu ſehn, iſt peinlich; aber den beſchränkten Kopf philoſophirend zu vernehmen iſt unerträglich. Um nun den Mangel an wirklichen Gedanken zu verbergen, machen Manche ſich einen imponirenden Apparat von langen, zuſammengeſetzten Worten, intrikaten Floskeln, unabſehbaren Perioden, neuen und unerhörten Ausdrücken, welches Alles zuſammen dann einen möglichſt ſchwierigen und gelehrt klingenden Jargon abgiebt. Jedoch ſagen ſie, mit dem Allen, — nichts: man empfängt keine Gedanken, fühlt ſeine Einſicht nicht vermehrt, ſondern muß aufſeufzen: „das Klappern der Mühle höre ich wohl, aber das Mehl ſehe ich nicht;“ oder auch, man ſieht nur zu deutlich, welche dürftige, gemeine, platte und rohe Anſichten hinter dem hochtrabenden Bombaſt ſtecken. O! daß man ſolchen

Spaaßphiloſophen einen Begriff beibringen könnte von dem wahren und furchtbaren Ernſt, mit welchem das Problem des Daſeyns den Denker ergreift und ſein Innerſtes erſchüttert! Da würden ſie keine Spaaßphiloſophen mehr ſeyn können, nicht mehr, mit Gelaſſenheit, müßige Flauſen aushecken, vom abſoluten Gedanken, oder vom Widerſpruch, der in allen Grundbegriffen ſtekken ſoll, noch mit beneidenswerthem Genügen ſich an hohlen Nüſſen letzen, wie „die Welt iſt das Daſeyn des Unendlichen im Endlichen,“ und „der Geiſt iſt der Reflex des Unendlichen im Endlichen,“ u. ſ. w. Es wäre ſchlimm für ſie: denn ſie wollen nun ein Mal Philoſophen ſeyn und ganz originelle Denker. Nun aber iſt, daß ein gewöhnlicher Kopf ungewöhnliche Gedanken haben ſollte, gerade ſo wahrſcheinlich, wie daß eine Eiche Aprikoſen trüge. Die *gewöhnlichen* Gedanken hingegen hat Jeder ſchon ſelbſt und braucht ſie nicht zu leſen: folglich kann, da es in der Philoſophie bloß auf Gedanken, nicht auf Erfahrungen und Thatſachen ankommt, durch gewöhnliche Köpfe hier nie etwas geleiſtet werden. Einige, des Uebelſtandes ſich bewußt, haben ſich einen Vorrath fremder, meiſt unvollkommen, ſtets flach aufgefaßter Gedanken aufgeſpeichert, die freilich in ihren Köpfen immer noch in Gefahr ſind, ſich in bloße Phraſen und Worte zu verflüchtigen. Mit dieſen ſchieben ſie dann hin und her, und ſuchen allenfalls, ſie, wie Dominoſteine, an einander zu paſſen: ſie vergleichen nämlich was Dieſer geſagt hat, und was Jener, und was wieder ein Andrer, und noch Einer, und ſuchen daraus klug zu werden. Vergeblich würde man bei ſolchen Leuten irgend eine feſte, auf anſchaulicher Baſis ruhende und daher durchweg zuſammenhängende Grundanſicht von den Dingen und der Welt ſuchen: eben deshalb haben ſie über nichts eine ganz entſchiedene Meinung, oder beſtimmtes, feſtes Urtheil; ſondern ſie tappen mit ihren erlernten Gedanken, Anſichten und Exceptionen wie im Nebel umher. Sie haben eigentlich auch nur auf Wiſſen und Gelehrſamkeit zum Weiterlehren hingearbeitet. Das möchte ſeyn: aber dann ſollen ſie nicht die Philoſophen ſpielen, hingegen den Hafer von der Spreu zu unterſcheiden verſtehn.

Die wirklichen Denker haben auf *Einſicht*, und zwar ihrer ſelbſt wegen, hingearbeitet; weil ſie die Welt, in der ſie ſich befanden, doch irgend wie ſich verſtändlich zu machen inbrünſtiglich begehrten; nicht aber um zu lehren und zu ſchwätzen. Daher erwächſt in ihnen langſam und allmälig, in Folge anhaltender Meditation, eine feſte, zuſammenhängende Grundanſicht, die zu ihrer Baſis allemal die anſchauliche Auffaſſung der Welt hat, und von der Wege ausgehn zu allen ſpeciellen Wahrheiten, welche ſelbſt wieder Licht zurückwerfen auf jene Grundanſicht. Daraus folgt denn auch, daß ſie über jedes Problem des Lebens und der Welt wenigſtens eine entſchiedene, wohl verſtandene und mit dem Ganzen zuſammenhängende Meinung haben, und daher niemanden mit leeren Phraſen abzufinden brauchen, wie hingegen jene Erſteren thun, die man ſtets mit dem Vergleichen und Abwägen fremder Meinungen, ſtatt mit den Dingen ſelbſt, beſchäftigt findet, wonach man glauben könnte, es ſei die Rede von entfernten Ländern, über welche man die Berichte der wenigen, dort hingelangten Reiſenden kritiſch zu vergleichen hätte, nicht aber von der, auch vor ihnen ausgebreitet und klar daliegenden, wirklichen Welt. Jedoch bei ihnen heißt es:

> Pour nous, Messieurs, nous avons l'habitude
> De rédiger au long, de point en point,
> Ce qu'on pensa, mais nous ne pensons point.
>
> Voltaire.

Das Schlimmſte bei dem ganzen Treiben, das ſonſt immerhin, für den kurioſen Liebhaber, ſeinen Fortgang haben möchte, iſt jedoch Dieſes: es liegt in ihrem Intereſſe, daß das Flache und Geiſtloſe für etwas gelte. Das kann es aber nicht, wenn dem etwan auftretenden Aechten, Großen, Tiefgedachten ſofort ſein Recht widerfährt. Um daher dieſes zu erſticken und das Schlechte ungehindert in Cours zu bringen, ballen ſie, nach Art aller Schwachen, ſich zuſammen, bilden Kliquen und Partheien, bemächtigen ſich der Litteraturzeitungen, in welchen ſie, wie auch in eigenen Büchern, mit tiefer Ehrfurcht und wichtiger Miene von ihren reſpectiven Meiſterwerken reden und auf ſolche Art das kurzſichtige Publikum bei der Naſe herumführen. Ihr Verhältniß zu den wirklichen Philoſophen iſt ungefähr das der ehemaligen Meiſterſänger zu den Dichtern. Zur Erläuterung des Geſagten ſehe man die meſſentlich erſcheinenden Schreibereien der Kathederphiloſophen, nebſt den dazu aufſpielenden Litteraturzeitungen: wer ſich darauf verſteht betrachte die Verſchmitztheit, mit der dieſe letzteren, vorkommenden Falls, bemüht ſind, das Bedeutende als unbedeutend zu vertuſchen und die Kniffe, die ſie gebrauchen, es der Aufmerkſamkeit des Publikums zu entziehn. Nun aber gehe man auf dieſem Wege und mit dieſen Betrachtungen immer weiter zurück, bis zum Anfange dieſes Jahrhunderts, ſehe, was früher die Schellingianer, dann aber noch viel ärger die Hegelianer in den Tag hineingeſündigt haben: man überwinde ſich, man durchblättere den ekelhaften Wuſt! denn ihn zu leſen iſt keinem Menſchen zuzumuthen. Dann überlege und berechne man die unſchätzbare Zeit, nebſt dem Papier und Gelde, welches das Publikum, ein halbes Jahrhundert hindurch, an dieſen Pfuſchereien hat verlieren müſſen. Freilich iſt auch die Geduld des Publikums unbegreiflich, welches das, Jahr aus, Jahr ein, fortgeſetzte Geträtſche geiſtloſer Philoſophaſter lieſt, ungeachtet der marternden Langweiligkeit, die wie ein dicker Nebel darauf brütet, eben weil man lieſt und lieſt, ohne je eines Gedankens habhaft zu werden, indem der Schreiber, dem ſelbſt nichts Deutliches und Beſtimmtes vorſchwebte, Worte auf Worte, Phraſen auf Phraſen häuft und doch nichts ſagt, weil er nichts zu ſagen hat, nichts weiß, nichts denkt, dennoch reden will und daher ſeine Worte wählt, nicht je nachdem ſie ſeine Gedanken und Einſichten treffender ausdrücken, ſondern je nachdem ſie ſeinen Mangel daran geſchickter verbergen. Dergleichen jedoch wird gedruckt, gekauft und geleſen: und ſo geht es nun ſchon ein halbes Jahrhundert hindurch, ohne daß die Leſer dabei inne würden, daß ſie, wie man im Spaniſchen ſagt, papan viento, d. h. bloße Luft ſchlucken. Inzwiſchen muß ich, um gerecht zu ſeyn, erwähnen, daß, um dieſe Klappermühle im Gange zu erhalten, oft noch ein ganz eigener Kunſtgriff angewandt wird, deſſen Erfindung auf die Herren Fichte und Schelling zurückzuführen iſt. Ich meine den verſchmitzten Kniff, dunkel, d. h. unverſtändlich, zu ſchreiben; wobei die eigentliche Fineſſe iſt, ſeinen Gallimathias ſo einzurichten, daß der Leſer glauben muß, es liege an ihm, wenn er denſelben nicht verſteht; während der Schreiber ſehr wohl weiß, daß es an ihm ſelbſt liegt, indem er eben nichts eigentlich Verſtehbares, d. h. klar Gedachtes, mitzutheilen hat. Ohne dieſen Kunſtgriff hätten die Herren Fichte und Schelling ihren Pſeudo-Ruhm nicht auf die Beine bringen können.

Aber bekanntlich hat denſelben Kunſtgriff Keiner ſo dreiſt und in ſo hohem Grade ausgeübt, wie Hegel. Hätte Dieſer gleich Anfangs den abſurden Grundgedanken ſeiner Afterphiloſophie, — nämlich dieſen, den wahren und natürlichen Hergang der Sache gerade auf den Kopf zu ſtellen und demnach die Allgemein-Begriffe, welche wir aus der empiriſchen Anſchauung abſtrahiren, die mithin durch Wegdenken von Beſtimmungen entſtehn, folglich je allgemeiner deſto leerer ſind, zum Erſten, zum Urſprünglichen, zum wahrhaft Realen (zum Ding an ſich, in Kantiſcher Sprache) zu machen, in Folge Deſſen die empiriſch-reale Welt allererſt ihr Daſeyn habe, — hätte er, ſage ich, dieſes monſtroſe *ὑστερον προτερον*, ja dieſen ganz eigentlich aberwitzigen Einfall, nebſt dem Beiſatz, daß ſolche Begriffe, ohne unſer Zuthun, ſich ſelber dächten und bewegten, gleich Anfangs in klaren, verſtändlichen Worten deutlich dargelegt; ſo würde Jeder ihm ins Geſicht gelacht, oder die Achſeln gezuckt und die Poſſe keiner Beachtung werth gehalten haben. Dann aber hätte ſelbſt Feilheit und Niederträchtigkeit vergebens in die Poſaune ſtoßen können, um der Welt das Abſurdeſte, welches ſie je geſehn, als die höchſte Weisheit aufzulügen und die deutſche Gelehrtenwelt, mit ihrer Urtheilskraft, auf immer zu kompromittiren. Hingegen unter der Hülle des unverſtändlichen Gallimathias, da gieng es, da machte der Aberwitz Glück:

> Omnia enim stolidi magis admirantur amantque,
> Inversis quae sub verbis latitantia cernunt.
>
> Lucr. I, 642.

Durch ſolche Beiſpiele ermuthigt ſuchte ſeitdem faſt jeder armſäligſte Skribler etwas darin, mit pretiöſer Dunkelheit zu ſchreiben, damit es ausſähe, als vermöchten keine Worte ſeine hohen, oder tiefen Gedanken auszudrücken. Statt auf jede Weiſe bemüht zu ſeyn, ſeinem Leſer deutlich zu werden, ſcheint er ihm oft neckend zuzurufen: „Gelt, du kannſt nicht rathen was ich mir dabei denke!“ Wenn nun Jener, ſtatt zu antworten, „darum werd' ich mich den Teufel ſcheeren,“ und das Buch wegzuwerfen, ſich vergeblich daran abmüht; ſo denkt er am Ende, es müſſe doch etwas höchſt Geſcheutes, nämlich ſogar ſeine Faſſungskraft Ueberſteigendes ſeyn, und nennt nun, mit hohen Augenbrauen, ſeinen Autor einen tiefſinnigen Denker. Eine Folge dieſer ganzen ſaubern Methode iſt, unter andern, daß, wenn man in England etwas als ſehr dunkel, ja, ganz unverſtändlich bezeichnen will, man ſagt it is like german metaphysics; ungefähr wie man in Frankreich ſagt c'est clair comme la bouteille à l'encre.

Es iſt wohl überflüſſig, hier zu erwähnen, doch kann es nicht zu oft geſagt werden, daß, im Gegentheil, gute Schriftſteller ſtets eifrig bemüht ſind, ihren Leſer zu nöthigen, genau eben Das zu denken, was ſie ſelbſt gedacht haben: denn wer etwas Rechtes mitzutheilen hat, wird ſehr darauf bedacht ſeyn, daß es nicht verloren gehe. Deshalb beruht der gute Stil hauptſächlich darauf, daß man wirklich etwas zu ſagen habe: bloß dieſe Kleinigkeit iſt es, die den meiſten Schriftſtellern unſrer Tage abgeht und dadurch Schuld iſt an ihrem ſo ſchlechten Vortrage. Beſonders aber iſt der generiſche Charakter der philoſophiſchen Schriften dieſes Jahrhunderts das Schreiben, ohne eigentlich etwas zu ſagen zu haben: er iſt ihnen allen gemeinſam und kann daher auf gleiche Weiſe am Salat, wie am Hegel, am Herbart, wie am Schleiermacher ſtudirt werden. Da wird, nach homoiopathiſcher Methode, das ſchwache Minimum eines Gedankens mit 50 Seiten Wortſchwall diluirt und nun, mit gränzenloſem Zutrauen zur wahrhaft deutſchen Geduld des Leſers, ganz gelaſſen, Seite nach Seite, ſo fortgeträtſcht. Vergebens hofft der zu dieſer Lektüre verurtheilte Kopf auf eigentliche, ſolide und ſubſtantielle Gedanken: er verſchmachtet, wie der Reiſende in der arabiſchen Wüſte. Nun nehme man dagegen irgend einen wirklichen Philoſophen zur Hand, gleichviel aus welcher Zeit, aus welchem Lande, ſei es Plato oder Ariſtoteles, Karteſius, oder Hume, Malebranche, oder Locke, Spinoza, oder Kant: immer begegnet man einem ſchönen und gedankenreichen Geiſte, der Erkenntniß hat und Erkenntniß wirkt, beſonders aber ſtets redlich bemüht iſt, ſich mitzutheilen daher er dem empfänglichen Leſer, bei jeder Zeile, die Mühe des Leſens unmittelbar vergilt. Was nun die Schreiberei unſerer Philoſophaſter ſo überaus gedankenarm und dadurch langweilig macht iſt zwar, im letzten Grunde, die Armuth ihres Geiſtes, zunächſt aber Dieſes, daß ihr Vortrag ſich durchgängig in höchſt abſtrakten, allgemeinen und überaus weiten Begriffen bewegt, daher auch meiſtens nur in unbeſtimmten, ſchwankenden, verblaſenen Ausdrücken einherſchreitet. Zu dieſem aerobatiſchen Gange ſind ſie aber genöthigt; weil ſie ſich hüten müſſen, die Erde zu berühren, als wo ſie, auf das Reale, Beſtimmte, Einzelne und Klare ſtoßend, lauter gefährliche Klippen antreffen würden, an denen ihre Wort-Dreimaſter ſcheitern könnten. Denn ſtatt Sinne und Verſtand feſt und unverwandt zu richten auf die anſchaulich vorliegende Welt, als auf das eigentlich und wahrhaft Gegebene, das Unverfälſchte und an ſich ſelbſt dem Irrthum nicht Ausgeſetzte, durch welches hindurch wir daher in das Weſen der Dinge einzudringen haben, — kennen ſie nichts, als nur die höchſten Abſtraktionen, wie Seyn, Weſen, Werden, Abſolutes, Unendliches, u. ſ. f., gehen ſchon von dieſen aus und bauen daraus Syſteme, deren Gehalt zuletzt auf bloße Worte hinausläuft, die alſo eigentlich nur Seifenblaſen ſind, eine Weile damit zu ſpielen, jedoch den Boden der Realität nicht berühren können, ohne zu platzen.

Wenn, bei allen Dem, der Nachtheil, welchen die Unberufenen und Unbefähigten den Wiſſenſchaften bringen, bloß dieſer wäre, daß ſie darin nichts leiſten; wie es in den ſchönen Künſten hiebei ſein Bewenden hat; ſo könnte man ſich darüber tröſten und hinwegſetzen. Allein hier bringen ſie poſitiven Schaden, zunächſt dadurch, daß ſie, um das Schlechte in Anſehn zu erhalten, Alle im natürlichen Bunde gegen das Gute ſtehn und aus allen Kräften bemüht ſind, es nicht aufkommen zu laſſen. Denn darüber täuſche man ſich nicht, daß, zu allen Zeiten, auf dem ganzen Erdenrunde und in allen Verhältniſſen, eine von der Natur ſelbſt angezettelte Verſchwörung aller mittelmäßigen, ſchlechten und dummen Köpfe gegen Geiſt und Verſtand exiſtirt. Gegen dieſe ſind ſie ſämmtlich getreue und zahlreiche Bundesgenoſſen. Oder iſt man etwan ſo treuherzig, zu glauben, daß ſie vielmehr nur auf die Ueberlegenheit warten, um ſolche anzuerkennen, zu verehren und zu verkündigen, um danach ſich ſelbſt ſo recht zu nichts herabgeſetzt zu ſehn? — Gehorſamer Diener! Sondern: tantum quisque laudat, quantum se posse sperat imitari. „Stümper, und nichts als Stümper, ſoll es geben auf der Welt; damit wir auch etwas ſeien!“ Dies iſt ihre eigentliche Loſung, und die Befähigten nicht aufkommen zu laſſen ein ihnen ſo natürlicher Inſtinkt, wie der der Katze iſt, Mäuſe zu fangen. Man erinnere ſich auch hier der am Schluſſe der vorhergegangenen Abhandlung beigebrachten ſchönen Stelle Chamfort's. Sei doch ein Mal das öffentliche Geheimniß ausgeſprochen; ſei das Mondkalb an's Tageslicht gezogen; ſo ſeltſam auch es ſich in demſelben ausnimmt: allezeit und überall, in allen Lagen und Verhältniſſen, haßt Beſchränktheit und Dummheit nichts auf der Welt ſo inniglich und ingrimmiglich, wie den Verſtand, den Geiſt, das Talent. Daß ſie hierin ſich ſtets treu bleibt, zeigt ſie in allen Sphären, Angelegenheiten und Beziehungen des Lebens, indem ſie überall jene zu unterdrücken, ja auszurotten und zu vertilgen bemüht iſt, um nur allein dazuſeyn. Keine Güte, keine Milde kann ſie mit der Ueberlegenheit der Geiſteskraft ausſöhnen. So iſt es, ſteht nicht zu ändern, wird auch immer ſo bleiben. Und welche furchtbare Majorität hat ſie dabei auf ihrer Seite! Dies iſt ein Haupthinderniß der Fortſchritte der Menſchheit in jeder Art. Wie nun aber kann es, unter ſolchen Umſtänden, hergehn auf dem Gebiete, wo nicht ein Mal, wie in andern Wiſſenſchaften, der gute Kopf, nebſt Fleiß und Ausdauer, ausreicht, ſondern ganz eigenthümliche, ſogar nur auf Koſten des perſönlichen Glückes vorhandene Anlagen erfordert werden! Denn wahrlich, die uneigennützigſte Aufrichtigkeit des Strebens, der unwiderſtehliche Drang nach Enträthſelung des Daſeyns, der Ernſt des Tiefſinns, der in das Innerſte der Weſen einzudringen ſich anſtrengt, und die ächte Begeiſterung für die Wahrheit, — dies ſind die erſten und unerläßlichen Bedingungen zu dem Wageſtücke, von Neuem hinzutreten vor die uralte Sphinx, mit einem abermaligen Verſuch, ihr ewiges Räthſel zu löſen, auf die Gefahr, hinabzuſtürzen, zu ſo vielen Vorangegangenen, in den finſtern Abgrund der Vergeſſenheit.

Ein fernerer Nachtheil, den, in allen Wiſſenſchaften, das Treiben der Unberufenen bringt, iſt, daß es den Tempel des Irrthums aufbaut, an deſſen nachheriger Niederreißung gute Köpfe und redliche Gemüther bisweilen ihre Lebenszeit hindurch ſich abzuarbeiten haben. Und nun gar in der Philoſophie, im allgemeinſten, wichtigſten und ſchwierigſten Wiſſen! Will man hiezu ſpecielle Belege, ſo bringe man ſich das ſcheußliche Beiſpiel der Hegelei vor Augen, jener frechen Afterweisheit, welche, an die Stelle des eigenen, beſonnenen und redlichen Denkens und Forſchens, als philoſophiſche Methode die dialektiſche Selbſtbewegung der Begriffe ſetzte, alſo ein objektives Gedankenautomaton, welches frei in der Luft, oder im Empyreum, ſeine Gambolen auf eigene Hand mache, deren Spuren, Fährten, oder Ichnolithen die Hegel'ſchen und Hegelianiſchen Skripturen wären, welche doch vielmehr nur etwas unter ſehr flachen und dickſchaligen Stirnen Ausgehecktes und, weit entfernt ein abſolut Objektives zu ſeyn, etwas höchſt Subjektives, noch dazu von ſehr mittelmäßigen Subjekten Erdachtes ſind. Danach aber betrachte man die Höhe und Dauer dieſes Babelbaues und erwäge den unberechenbaren Schaden, den eine ſolche, durch äußere, fremdartige Mittel der ſtudirenden Jugend aufgezwungene, abſolute Unſinnsphiloſophie dem an ihr herangewachſenen Geſchlechte und dadurch dem ganzen Zeitalter hat bringen müſſen. Sind nicht unzählige Köpfe der gegenwärtigen Gelehrtengeneration dadurch von Grund aus verſchroben und verdorben? Stecken ſie nicht voll korrupter Anſichten und laſſen, wo man Gedanken erwartet, hohle Phraſen, nichtsſagendes Wiſchiwaſchi, ekelhaften Hegeljargon vernehmen? Iſt ihnen nicht die ganze Lebensanſicht verrückt und die platteſte, philiſterhafteſte, ja, niedrigſte Geſinnung an die Stelle der edlen und hohen Gedanken, welche noch ihre nächſten Vorfahren beſeelten, getreten? Mit Einem Worte, ſteht nicht die am Brütofen der Hegelei herangereifte Jugend da, als am Geiſte kaſtrirte Männer, unfähig zu denken und voll der lächerlichſten Präſumtion? wahrlich, am Geiſte ſo beſchaffen, wie am Leibe gewiſſe Thronerben, welche man weiland durch Ausſchweifungen, oder Pharmaka, zur Regierung, oder doch zur Fortführung ihres Stammes, unfähig zu machen ſuchte; geiſtig entnervt, des regelrechten Gebrauchs ihrer Vernunft beraubt, ein Gegenſtand des Mitleids, ein bleibendes Thema der Vaterthränen. — Nun aber höre man noch von der andern Seite, welche anſtößigen Urtheile über die Philoſophie ſelbſt und überhaupt, welche ungegründete Vorwürfe gegen ſie laut werden. Bei näherer Unterſuchung findet ſich dann, daß dieſe Schmäher unter Philoſophie eben nichts anderes, als das geiſtloſe und abſichtsvolle Gewäſche jenes elenden Scharlatans und das Echo deſſelben in den hohlen Köpfen ſeiner abgeſchmackten Verehrer verſtehn: Das meynen ſie wirklich, ſei Philoſophie! Sie kennen eben keine andere. Freilich iſt beinahe die ganze jüngere Zeitgenoſſenſchaft von der Hegelei, gleich wie von der Franzoſenkrankheit, infizirt worden; und wie dieſes Uebel alle Säfte vergiftet, ſo hat jene alle ihre Geiſteskräfte verdorben; daher die jüngeren Gelehrten heut zu Tage meiſtens keines geſunden Gedankens, auch keines natürlichen Ausdrucks mehr fähig ſind. In ihren Köpfen iſt nicht bloß kein einziger richtiger, ſondern auch nicht ein Mal ein einziger deutlicher und beſtimmter Begriff von irgend etwas vorhanden: der wüſte, leere Wortkram hat ihre Denkkraft aufgelöſt und verſchwemmt. Dazu kommt noch, daß das Uebel der Hegelei nicht minder ſchwer auszutreiben iſt, als die ſoeben damit verglichene Krankheit, wenn es ein Mal recht eingedrungen iſt in succum et sanguinem. Hingegen es in die Welt zu ſetzen und zu verbreiten war ziemlich leicht; da ja die Einſichten bald genug aus dem Felde geſchlagen ſind, wenn man Abſichten gegen ſie aufmarſchiren läßt, d. h. zur Verbreitung von Meinungen und Feſtſtellung von Urtheilen ſich materieller Mittel und Wege bedient. Die argloſe Jugend geht auf die Univerſität voll kindlichen Vertrauens und blickt mit Ehrfurcht auf die angeblichen Inhaber alles Wiſſens, und nun gar auf den präſumtiven Ergründer unſers Daſeyns, auf den Mann, deſſen Ruhm ſie von tauſend Zungen enthuſiaſtiſch verkündigen hört und auf deſſen Lehrvortrag ſie bejahrte Staatsmänner lauſchen ſieht. Sie geht alſo hin, bereit zu lernen, zu glauben und zu verehren. Wenn ihr nun da, unter dem Namen der Philoſophie, ein völlig auf den Kopf geſtellter Gedankenwuſt, eine Lehre von der Identität des Seyns und des Nichts, eine Zuſammenſtellung von Worten, dabei dem geſunden Kopfe alles Denken ausgeht, ein Wiſchiwaſchi, das an's Tollhaus erinnert, dargereicht wird, dazu noch ausſtaffirt mit Zügen kraſſer Ignoranz und koloſſalen Unverſtandes, wie ich ſolche dem Hegel aus ſeinem Studentenkompendio unwiderſprechlich und unwiderſprochen nachgewieſen habe, in der Vorrede zu meiner Ethik, um nämlich daſelbſt der Däniſchen Akademie, dieſer glücklich inokulirten Lobrednerin der Pfuſcher und Schutzpatrone philoſophiſcher Scharlatane, ihren summus philosophus ſo recht unter die Naſe zu reiben; — nun, da wird die arg- und urtheilsloſe Jugend auch ſolches Zeug verehren, wird eben denken, in ſolchem Abrakadabra müſſe ja wohl die Philoſophie beſtehn, und wird davongehn mit einem gelähmten Kopf, in welchem fortan bloße Worte für Gedanken gelten, mithin auf immer unfähig, wirkliche Gedanken hervorzubringen, alſo kaſtrirt am Geiſte. Daraus erwächſt denn ſo eine Generation impotenter, verſchrobener, aber überaus anſpruchsvoller Köpfe, ſtrotzend von Abſichten, blutarm an Einſichten, wie wir ſie jetzt vor uns haben. Das iſt die Geiſtesgeſchichte Tauſender, deren Jugend und ſchönſte Kraft durch jene Afterweisheit verpeſtet worden iſt; während auch ſie hätten der Wohlthat theilhaft werden ſollen, welche die Natur, als ihr ein Kopf wie Kant gelang, vielen Generationen bereitete. — Mit der wirklichen, von freien Leuten, bloß ihrer ſelbſt wegen getriebenen und keine andere Stütze als die ihrer Argumente habenden Philoſophie, hätte dergleichen Mißbrauch nie getrieben werden können; ſondern nur mit der Univerſitätsphiloſophie, als welche ſchon von Hauſe aus ein Staatsmittel iſt, weshalb wir denn auch ſehn, daß, zu allen Zeiten, der Staat ſich in die philoſophiſchen Streitigkeiten der Univerſitäten gemiſcht und Partei ergriffen hat, mochte es ſich um Realiſten und Nominaliſten, oder Ariſtoteliker und Ramiſten, oder Karteſianer und Ariſtoteliker, um Chriſtian Wolff, oder Kant, oder Fichte, oder Hegel, oder was ſonſt handeln.

Zu den Nachtheilen, welche die Univerſitätsphiloſophie der wirklichen und ernſtlich gemeinten gebracht hat, gehört ganz beſonders das ſoeben berührte Verdrängtwerden der Kantiſchen Philoſophie durch die Windbeuteleien der drei ausposaunten Sophiſten. Nämlich erſt Fichte und dann Schelling, die Beide doch nicht ohne Talent waren, endlich aber gar der plumpe und ekelhafte Scharlatan Hegel, dieſer perniciöſe Menſch, der einer ganzen Generation die Köpfe völlig desorganiſirt und verdorben hat, wurden ausgeſchrien als die Männer, welche Kants Philoſophie weiter geführt hätten, darüber hinausgelangt wären und ſo, eigentlich auf ſeinen Nacken tretend, eine ungleich höhere Stufe der Erkenntniß und Einſicht erreicht hätten, von welcher aus ſie nun faſt mitleidig auf Kants mühſälige Vorarbeit zu ihrer Herrlichkeit herabſähen: ſie alſo wären erſt die eigentlich großen Philoſophen. Was Wunder, daß die jungen Leute, — ohne eigenes Urtheil und ohne jenes, oft ſo heilſame Mißtrauen gegen die Lehrer, welches nur der exceptionelle, d. h. mit Urtheilskraft und folglich auch mit dem Gefühl derſelben, ausgeſtattete Kopf ſchon auf die Univerſität mitbringt, — eben glaubten, was ſie vernahmen, und folglich vermeinten, ſich mit den ſchwerfälligen Vorarbeiten zu der neuen hohen Weisheit, alſo mit dem alten, ſteifen Kant, nicht lange aufhalten zu dürfen; ſondern mit raſchen Schritten dem neuen Weisheitstempel zueilten, in welchem demgemäß, unter dem Lobgeſang ſtultifizirter Adepten, jetzt jene drei Windbeutel ſucceſſiv auf dem Altar geſeſſen haben. Nun iſt aber leider von dieſen drei Götzen der Univerſitätsphiloſophie nichts zu lernen: ihre Schriften ſind Zeitverderb, ja, Kopfverderb, am meiſten freilich die Hegelſchen. Die Folge dieſes Ganges der Dinge iſt geweſen, daß allmälig die eigentlichen Kenner der Kantiſchen Philoſophie ausgeſtorben ſind, alſo, zur Schande des Zeitalters, dieſe wichtigſte aller je aufgeſtellten philoſophiſchen Lehren ihr Daſeyn nicht als ein lebendiges, in den Köpfen ſich erhaltendes, hat fortſetzen können; ſondern nur noch im todten Buchſtaben, in den Werken ihres Urhebers, vorhanden iſt, um auf ein weiſeres, oder vielmehr nicht bethörtes und myſtifizirtes Geſchlecht zu warten. Demgemäß wird man kaum noch bei einigen wenigen, älteren Gelehrten ein gründliches Verſtändniß der Kantiſchen Philoſophie finden. Hingegen haben die philoſophiſchen Schriftſteller unſerer Tage die ſkandalöſeſte Unkenntniß derſelben an den Tag gelegt, welche am anſtößigſten in ihren Darſtellungen dieſer Lehre erſcheint, aber auch ſonſt, ſobald ſie auf die Kantiſche Philoſophie zu ſprechen kommen und etwas davon zu wiſſen affektiren, deutlich hervortritt: da wird man denn entrüſtet, zu ſehn, daß Leute, die von der Philoſophie leben, die wichtigſte Lehre, welche ſeit 2000 Jahren aufgeſtellt worden und mit ihnen faſt gleichzeitig iſt, nicht eigentlich und wirklich kennen. Ja, es geht ſo weit, daß ſie die Titel Kantiſcher Schriften falſch citiren, auch gelegentlich Kanten das gerade Gegentheil von dem ſagen laſſen, was er geſagt hat, ſeine termini technici bis zur Sinnloſigkeit verſtümmeln und ohne alle Ahndung des von ihm damit Bezeichneten gebrauchen. Denn freilich, mittelſt eines flüchtigen Durchblätterns der Kantiſchen Werke, wie es ſolchen Vielſchreibern und philoſophiſchen Geſchäftsleuten, welche zudem vermeinen, das Alles längſt „hinter ſich" zu haben, allein zuſteht, die Lehre jenes tiefen Geiſtes kennen zu lernen, geht nicht an, ja, iſt ein lächerliches Vermeſſen; ſagte doch Reinhold, Kants erſter Apoſtel, daß er erſt nach fünfmaligem, angeſtrengtem Durchſtudiren der Kritik der reinen Vernunft in den eigentlichen Sinn derſelben eingedrungen wäre. Aus den Darſtellungen, die ſolche Leute liefern, vermeint dann wieder ein bequemes und naſegeführtes Publikum in kürzeſter Zeit und ohne alle Mühe Kants Philoſophie ſich aneignen zu können! Dies aber iſt durchaus unmöglich. Nie wird man ohne eigenes, eifriges und oft wiederholtes Studium der Kantiſchen Hauptwerke auch nur einen Begriff von dieſer wichtigſten aller je dageweſenen philoſophiſchen Erſcheinungen erhalten. Denn Kant iſt vielleicht der originellſte Kopf, den jemals die Natur hervorgebracht hat. Mit ihm und in ſeiner Weiſe zu denken, iſt etwas, das mit gar nichts Anderm irgend verglichen werden kann: denn er beſaß einen Grad von klarer, ganz eigenthümlicher Beſonnenheit, wie ſolche niemals irgend einem andern Sterblichen zu Theil geworden iſt. Man gelangt zum Mitgenuß derſelben, wenn man, durch fleißiges und ernſtliches Studium eingeweiht, es dahin bringt, daß man, beim Leſen der eigentlich tiefſinnigen Kapitel der Kritik der reinen Vernunft, der Sache ſich ganz hingebend, nunmehr wirklich mit Kants Kopfe denkt, wodurch man hoch über ſich ſelbſt hinausgehoben wird. So z. B., wenn man ein Mal wieder die „Grundſätze des reinen Verſtandes“ durchnimmt, zumal die „Analogien der Erfahrung“ betrachtet und nun in den tiefen Gedanken der ſynthetiſchen Einheit der Apperception eindringt. Man fühlt ſich alsdann dem ganzen traumartigen Daſeyn, in welches wir verſenkt ſind, auf wunderſame Weiſe, entrückt und entfremdet, indem man die Urelemente deſſelben jedes für ſich in die Hand erhält und nun ſieht, wie Zeit, Raum, Kauſalität, durch die ſynthetiſche Einheit der Apperception aller Erſcheinungen verknüpft, dieſen erfahrungsmäßigen Komplex des Ganzen und ſeinen Verlauf möglich machen, worin unſere, durch den Intellekt ſo ſehr bedingte Welt beſteht, die eben deshalb bloße Erſcheinung iſt. Die ſynthetiſche Einheit der Apperception iſt nämlich derjenige Zuſammenhang der Welt als eines Ganzen, welcher auf den Geſetzen unſers Intellekts beruht und daher unverbrüchlich iſt. In der Darſtellung derſelben weiſt Kant die Urgrundgeſetze der Welt nach, da, wo ſie mit denen unſers Intellekts in Eins zuſammenlaufen, und hält ſie uns, auf Einen Faden gereiht, vor. Dieſe Betrachtungsweiſe, welche Kanten ausſchließlich eigen iſt, läßt ſich beſchreiben als der entfremdeteſte Blick, der jemals auf die Welt geworfen worden, und als der höchſte Grad von Objektivität. Ihr zu folgen gewährt einen geiſtigen Genuß, dem vielleicht kein anderer gleich kommt. Denn er iſt höherer Art, als der, den Poeten gewähren, welche freilich Jedem zugänglich ſind, während dem hier geſchilderten Genuſſe Mühe und Anſtrengung vorhergegangen ſeyn müſſen. Was aber wiſſen von demſelben unſere heutigen Profeſſionsphiloſophen? Wahrhaftig nichts. Kürzlich las ich eine pſychologiſche Diatribe von einem derſelben, in der viel von Kants „ſynthetiſcher Apperception“ (sic) die Rede iſt: denn Kants Kunſtausdrücke gebrauchen ſie gar zu gern, wenn auch nur, wie hier, halb aufgeſchnappt und dadurch ſinnlos geworden. Dieſer nun meynte, darunter wäre wohl die angeſtrengte Aufmerkſamkeit zu verſtehn! Dieſe nämlich, nebſt ähnlichen Sächelchen, machen ſo die Favoritthemata ihrer Kinderſchulenphiloſophie aus. In der That haben die Herren gar keine Zeit, noch Luſt, noch Trieb den Kant zu ſtudiren: — er iſt ihnen ſo gleichgültig, wie ich es bin. Für ihren verfeinerten Geſchmack gehören ganz andere Leute. Nämlich was der ſcharfſinnige Herbart und der große Schleiermacher, oder gar „Hegel ſelbſt“ geſagt hat, — das iſt Stoff für ihre Meditation und ihnen angemeſſen. Zudem ſehn ſie herzlich gern den „Alleszermalmer Kant“ in Vergeſſenheit gerathen, und beeilen ſich, ihn zur todten, hiſtoriſchen Erſcheinung zu machen, zur Leiche, zur Mumie, der ſie dann ohne Furcht ins Angeſicht ſehn können. Denn er hat im allergrößten Ernſt dem jüdiſchen Theismus in der Philoſophie ein Ende gemacht; — welches ſie gern vertuſchen, verhehlen und ignoriren; weil ſie ohne denſelben nicht leben, — ich meyne nicht eſſen und trinken, — können.

Nach einem ſolchen Rückſchritt vom größten Fortſchritt, den jemals die Philoſophie gemacht, darf es uns nicht wundern, daß das angebliche Philoſophiren dieſer Zeit einem völlig unkritiſchen Verfahren, einer unglaublichen, ſich unter hochtrabenden Phraſen verſteckenden Rohheit und einem naturaliſtiſchen Tappen, viel ärger, als es je vor Kant geweſen, anheim gefallen iſt. Da wird denn z. B. mit der Unverſchämtheit, welche rohe Unwiſſenheit verleiht, überall und ohne Umſtände von der *moraliſchen Freiheit*, als einer ausgemachten, ja, unmittelbar gewiſſen Sache, desgleichen von Gottes Daſeyn und Weſen, als ſich von ſelbſt verſtehenden Dingen, wie auch von der „*Seele*" als einer allbekannten Perſon geredet; ja ſogar der Ausdruck „angeborene Ideen," der ſeit *Locke's* Zeit ſich hatte verkriechen müſſen, wagt ſich wieder hervor. Hieher gehört auch die plumpe Unverſchämtheit, mit der die Hegelianer, in allen ihren Schriften, ohne Umſtände und Einführung, ein Langes und Breites über den ſogenannten „*Geiſt*" reden, ſich darauf verlaſſend, daß man durch ihren Gallimathias viel zu ſehr verblüfft ſei, als daß, wie es Recht wäre, Einer dem Herrn Profeſſor zu Leibe ginge mit der Frage: „Geiſt? wer iſt denn der Burſche? und woher kennt ihr ihn? iſt er nicht etwan bloß eine beliebige und bequeme Hypoſtaſe, die ihr nicht ein Mal definirt, geſchweige deducirt, oder beweiſt? Glaubt ihr ein Publikum von alten Weibern vor euch zu haben?" — Das wäre die geeignete Sprache gegen einen ſolchen Philoſophaſter.

Als einen beluſtigenden Charakterzug des Philoſophirens dieſer Gewerbsleute, habe ich ſchon oben, bei Gelegenheit der „ſynthetiſchen Apperception," gezeigt, daß, obwohl ſie Kants Philoſophie, als ihnen ſehr unbequem, zudem viel zu ernſthaft, nicht gebrauchen, auch ſolche nicht mehr recht verſtehen können, ſie dennoch gern, um ihrem Geſchwätze einen wiſſenſchaftlichen Anſtrich zu geben, mit Ausdrücken aus derſelben um ſich werfen, ungefähr wie die Kinder mit des Papa's Hut, Stock und Degen ſpielen. So machen es z. B. die Hegelianer mit dem Worte „Kategorien", womit ſie eben allerlei weite allgemeine Begriffe bezeichnen; unbekümmert um Ariſtoteles und Kant, in glücklicher Unſchuld. Ferner iſt in der Kantiſchen Philoſophie ſtark die Rede vom *immanenten und transſcendenten* Gebrauch, nebſt Gültigkeit, unſrer Erkenntniſſe: auf dergleichen gefährliche Unterſcheidungen ſich einzulaſſen, wäre freilich für unſere Spaaßphiloſophen nicht gerathen. Aber die Ausdrücke hätten ſie doch gar zu gern; weil ſie ſo gelehrt klingen. Da bringen ſie dieſe denn ſo an, daß, weil ja doch ihre Philoſophie zum Hauptgegenſtande immer nur den lieben Gott hat, welcher daher auch als ein guter alter Bekannter, der keiner Einführung bedarf, darin auftritt, ſie nun disputiren, ob er in der Welt drinne ſtecke, oder aber draußen bleibe, d. h. alſo in einem Raume, wo keine Welt iſt, ſich aufhalte: im erſten Falle nun tituliren ſie ihn immanent, und im andern transſcendent, thun dabei natürlich höchſt ernſthaft und gelehrt, reden Hegeljargon dazu, und es iſt ein allerliebſter Spaaß, — der nur uns älteren Leute an den Kupferſtich in Falk's ſatiriſchem Almanach erinnert, welcher Kanten darſtellt, im Luftballon gen Himmel fahrend und ſeine ſämmtlichen Garderobenſtücke, nebſt Hut und Perücke, herabwerfend auf die Erde, woſelbſt Affen ſie aufleſen und ſich damit ſchmücken. Auch an der Universität [illegible]

Daß nun aber das Verdrängtwerden der ernſten, tiefſinnigen und redlichen Philoſophie Kants, durch die Windbeuteleien bloßer, von perſönlichen Zwecken geleiteter Sophiſten, den nachtheiligſten Einfluß auf die Bildung des Zeitalters gehabt habe, iſt nicht zu bezweifeln. Zumal iſt die Anpreiſung eines ſo völlig werthloſen, ja, durchaus verderblichen Kopfes, wie Hegel, als des erſten Philoſophen dieſer und jeder Zeit, zuverläſſig die Urſache der ganzen Degradation der Philoſophie und, in Folge davon, des Verfalls der höhern Litteratur überhaupt, während der letzten 30 Jahre geweſen. Wehe der Zeit, wo, in der Philoſophie, Frechheit und Unſinn Einſicht und Verſtand verdrängt haben! Denn die Früchte nehmen den Geſchmack des Bodens an, auf welchem ſie gewachſen ſind. Was laut, öffentlich, allſeitig angeprieſen wird, das wird geleſen, iſt alſo die Geiſtesnahrung des ſich ausbildenden Geſchlechts: dieſe aber hat auf deſſen Säfte und nachher auf deſſen Erzeugniſſe den entſchiedenſten Einfluß. Daher beſtimmt die herrſchende Philoſophie einer Zeit ihren Geiſt. Herrſcht nun alſo die Philoſophie des abſoluten Unſinns, gelten aus der Luft gegriffene und unter Tollhäuslergeſchwätz vorgebrachte Abſurditäten für große Gedanken, — nun da entſteht, nach ſolcher Ausſaat, das ſaubere Geſchlecht, ohne Geiſt, ohne Wahrheitsliebe, ohne Redlichkeit, ohne Geſchmack, ohne Aufſchwung zu irgend etwas Edlem, zu irgend etwas über die materiellen Intereſſen, zu denen auch die politiſchen gehören, Hinausliegendem, — wie wir es da vor uns ſehn. Hieraus iſt es zu erklären, wie auf das Zeitalter, da Kant philoſophirte, Göthe dichtete, Mozart komponirte, das jetzige hat folgen können, das der politiſchen Dichter, der noch politiſcheren Philoſophen, der hungrigen, vom

Lug und Trug der Litteratur ihr Leben friſtenden Litteraten und der die Sprache muthwillig verhunzenden Tintenklexer jeder Art. — Es nennt ſich, mit einem ſeiner ſelbſtgemachten Worte, ſo charakteriſtiſch, wie euphoniſch, die „Jetztzeit": ja wohl Jetztzeit, d. h. da man nur an das Jetzt denkt und keinen Blick auf die kommende und richtende Zeit zu werfen wagt. Ich wünſche ich könnte dieſer „Jetztzeit" in einem Zauberſpiegel zeigen, wie ſie in den Augen der Nachwelt ſich ausnehmen wird. Sie nennt inzwiſchen jene ſo eben belobte Vergangenheit die „Zopfzeit". Aber an jenen Zöpfen ſaßen Köpfe; jetzt hingegen ſcheint mit dem Stengel auch die Frucht verſchwunden zu ſeyn.

Die Anhänger Hegels haben demnach ganz Recht, wenn ſie behaupten, daß der Einfluß ihres Meiſters auf ſeine Zeitgenoſſen unermeßlich geweſen ſei. Eine ganze Gelehrten-Generation am Geiſte völlig paralyſirt, zu allem Denken unfähig gemacht, ja, ſo weit gebracht zu haben, daß ſie nicht mehr weiß, was Denken ſei, ſondern das muthwilligſte und zugleich abgeſchmackteſte Spielen mit Worten und Begriffen, oder das gedankenloſeſte Saalbadern über die hergebrachten Themata der Philoſophie, mit aus der Luft gegriffenen Behauptungen, oder völlig ſinnleeren, oder gar aus Widerſprüchen beſtehenden Sätzen für philoſophiſches Denken hält, — das iſt der gerühmte Einfluß des Hegels geweſen. Man vergleiche nur ein Mal die Lehrbücher der Hegelianer, wie ſie noch heut zu Tage zu erſcheinen ſich erdreiſten, mit denen einer geringgeſchätzten, beſonders aber von ihnen und allen Nachkantiſchen Philoſophen mit unendlicher Verachtung angeſehenen Zeit, der ſogenannten eklektiſchen Periode, dicht vor Kant; und man wird finden, daß die letzteren zu jenen ſich immer noch verhalten wie Gold, — nicht zu Kupfer, ſondern zu Miſt. Denn in jenen Büchern von Feder, Plattner u. A. m. findet man doch immer noch einen reichen Vorrath wirklicher und zum Theil wahrer, ſelbſt werthvoller Gedanken und treffender Bemerkungen, ein redliches Ventiliren philoſophiſcher Probleme, eine Anregung zum eigenen Nachdenken, eine Anleitung zum Philoſophiren, zumal aber durchweg ein ehrliches Verfahren. In ſo einem Produkte der Hegelſchen Schule hingegen ſucht man vergeblich nach irgend einem wirklichen Gedanken, — es enthält keinen einzigen, — nach irgend einer Spur ernſtlichen und aufrichtigen Nachdenkens, — das iſt der Sache fremd: nichts ſindet man, als verwegene Zuſammenſtellungen von Worten, die einen Sinn, ja, einen tiefen Sinn zu haben ſcheinen ſollen, aber bei einiger Prüfung ſich entlarven als ganz hohle, völlig ſinn- und gedankenleere Floskeln und Wortgehäuſe, mit denen der Schreiber ſeinen Leſer keineswegs zu belehren, ſondern bloß zu täuſchen ſucht, damit dieſer glaube, einen Denker vor ſich zu haben, während es ein Menſch iſt, der gar nicht weiß, was denken iſt, ein Sünder ohne alle Einſicht und noch dazu ohne Kenntniſſe. Dies iſt die Folge davon, daß, während andere Sophiſten, Scharlatane und Obſkuranten doch nur die Erkenntniß verfälſchten und verdarben, Hegel ſogar das Organ der Erkenntniß, den Verſtand ſelbſt verdorben hat. Indem er nämlich die Verleiteten nöthigte, einen aus dem gröbſten Unſinn beſtehenden Gallimathias, ein Gewebe aus contradictionibus in adjecto, ein Gewäſche wie aus dem Tollhauſe, als Vernunfterkenntniß in ihren Kopf hineinzuzwängen, wurde das Gehirn der armen jungen Leute, die ſo etwas mit gläubiger Hingebung laſen und als die höchſte Weisheit ſich anzueignen ſuchten, ſo aus den Fugen gerenkt, daß es zum wirklichen Denken auf immer unfähig geblieben iſt. Demzufolge ſieht man ſie noch bis auf den heutigen Tag herumgehn, im ekelhaften Hegeljargon reden, den Meiſter preiſen und ganz ernſtlich vermeinen, Sätze, wie „die Natur iſt die Idee in ihrem Andersſeyn" ſagten etwas. Junges friſches Gehirn auf ſolche Art zu desorganiſiren iſt wahrlich eine Sünde, die weder Verzeihung noch Schonung verdient. Dies alſo iſt der gerühmte Einfluß Hegel's auf ſeine Zeitgenoſſen geweſen und leider hat er wirklich ſich weit erſtreckt und verbreitet. Denn die Folge war auch hier der Urſache angemeſſen. — Wie nämlich das Schlimmſte, was einem Staate wiederfahren kann, iſt, daß die verworfenſte Klaſſe, der Hefen der Geſellſchaft an's Ruder kommt; ſo kann der Philoſophie und allem von ihr Abhängigen, alſo dem ganzen Wiſſen und Geiſtesleben der Menſchheit, nichts Schlimmeres begegnen, als daß ein Alltagskopf, der ſich bloß einerſeits durch ſeine Obſequioſität, und andrerſeits durch ſeine Frechheit im Unſinnſchreiben auszeichnet, mithin ſo ein Hegel, als das größte Genie und als der Mann, in welchem die Philoſophie ihr lang verfolgtes Ziel endlich und für immer erreicht hat, mit größtem, ja beiſpielloſem Nachdruck proklamirt wird. Denn die Folge eines ſolchen Hochverraths am Edelſten der

Menſchheit iſt nachher ein Zuſtand, wie jetzt der philoſophiſche, und dadurch der litterariſche überhaupt, in Deutſchland: Unwiſſenheit mit Unverſchämtheit verbrüdert an der Spitze, Kamaraderie an der Stelle der Verdienſte, völlige Verworrenheit aller Grundbegriffe, gänzliche Desorientation und Desorganiſation der Philoſophie, Plattköpfe als Reformatoren der Religion, freches Auftreten des Materialismus und Beſtialismus, Unkenntniß der alten Sprachen und Verhunzen der eigenen durch hirnloſe Wortbeſchneiderei und niederträchtige Buchſtabenzählerei, nach ſelbſteigenem Ermeſſen der Ignoranten und Dummköpfe, u. ſ. f. u. ſ. f. — ſeht nur um euch! Sogar als äußerliches Symptom der überhand nehmenden Rohheit erblickt ihr den konſtanten Begleiter derſelben, — den langen Bart, dieſes Geſchlechtsabzeichen, mitten im Geſicht, welches beſagt, daß man die Maskulinität, die man mit den Thieren gemein hat, der Humanität vorzieht, indem man vor Allem ein Mann, mas, und erſt nächſtdem ein Menſch ſeyn will. Das Abſcheeren der Bärte, in allen hochgebildeten Zeitaltern und Ländern, iſt aus dem richtigen Gefühl des Gegentheils entſtanden, vermöge deſſen man vor Allem ein Menſch, gewiſſermaaßen ein Menſch in abstracto, mit Hintanſetzung des thieriſchen Geſchlechtsunterſchiedes, ſeyn möchte. Hingegen hat die Bartlänge ſtets mit der Barbarei, an die ſchon ihr Name erinnert, gleichen Schritt gehalten. — Die fernere und ſekundäre Folge des in Rede ſtehenden Verrathes an der Philoſophie kann denn auch nicht ausbleiben: ſie iſt Verachtung der Nation bei den Nachbarn, und des Zeitalters bei der Nachwelt. Denn wie man's treibt, ſo gehts, und da wird nichts geſchenkt.

Oben habe ich von dem mächtigen Einfluß der Geiſtesnahrung auf das Zeitalter geredet. Dieſer nun beruht darauf, daß ſie ſowohl den Stoff, wie die Form des Denkens beſtimmt. Daher kommt gar viel darauf an, was gelobt und demnach geleſen wird. Denn das Denken mit einem wahrhaft großen Geiſte ſtärkt den eigenen, ertheilt ihm eine regelrechte Bewegung, verſetzt ihn in den richtigen Schwung: es wirkt analog der Hand des Schreibmeiſters, welche die des Kindes führt. Hingegen das Denken mit Leuten, die es eigentlich auf bloßen Schein, mithin auf Täuſchung des Leſers abgeſehn haben, wie Fichte, Schelling und Hegel, verdirbt den Kopf in eben dem Maaße; nicht weniger das Denken mit Queerköpfen, oder mit ſolchen, die ſich ihren Verſtand verkehrt angezogen haben, von denen Herbart ein Beiſpiel iſt. Ueberhaupt aber iſt das Leſen der Schriften ſelbſt auch nur gewöhnlicher Köpfe, in Fächern, wo es ſich nicht um Thatſachen, oder deren Ermittelung, handelt, ſondern bloß eigene Gedanken den Stoff ausmachen, eine heilloſe Verſchwendung der eigenen Zeit und Kraft. Denn was dergleichen Leute denken kann jeder Andere auch denken: daß ſie ſich zum Denken förmlich zurechtgeſetzt und es darauf angelegt haben, beſſert die Sache durchaus nicht; da es ihre Kräfte nicht erhöht und man meiſtens dann am wenigſten denkt, wann man förmlich ſich dazu zurechtgeſetzt hat. Dazu kommt noch, daß ihr Intellekt ſeiner natürlichen Beſtimmung, im Dienſte des Willens zu arbeiten, getreu bleibt; wie dies eben normal iſt. Darum aber liegt ihrem Treiben und Denken ſtets eine Abſicht zum Grunde: ſie haben allezeit Zwecke und erkennen nur in Bezug auf dieſe, mithin nur Das, was dieſen entſpricht. Die willensfreie Aktivität des Intellekts, welche die Bedingung der reinen Objektivität und dadurch aller großen Leiſtungen iſt, bleibt ihnen ewig fremd, iſt ihrem Herzen eine Fabel. Für ſie haben nur Zwecke Intereſſe, nur Zwecke Realität: denn in ihnen bleibt das Wollen vorwaltend. Daher alſo iſt es doppelt thöricht, an ihren Produktionen ſeine Zeit zu verſchwenden. Allein was das Publikum nie erkennt und begreift, weil es gute Gründe hat, es nicht erkennen zu wollen, iſt die Ariſtokratie der Natur. Daher legt es ſo bald die Seltenen und Wenigen, welchen, im Laufe der Jahrhunderte, die Natur den hohen Beruf des Nachdenkens über ſie, oder auch der Darſtellung des Geiſtes ihrer Werke, ertheilt hatte, aus den Händen, um ſich mit den Produktionen des neueſten Stümpers bekannt zu machen. Iſt einmal ein Heros dageweſen; ſo ſtellt es bald einen Schächer daneben, — als ungefähr auch ſo Einen. Hat ein Mal die Natur in günſtigſter Laune das ſeltenſte ihrer Erzeugniſſe, einen wirklich über das gewöhnliche Maaß hinaus begabten Geiſt, aus ihren Händen hervorgehn laſſen, hat das Schickſal, in milder Stimmung, ſeine Ausbildung geſtattet, ja, haben ſeine Werke endlich „den Widerſtand der ſtumpfen Welt beſiegt“ und ſind als Muſter anerkannt und anempfohlen, — da dauert es nicht lange ſo kommen die Leute mit einem Erdenkloß Ihres Gelichters herangeſchleppt, um ihn daneben auf den Altar zu ſtellen; eben weil ſie nicht begreifen, nicht ahnden, wie ariſtokratiſch die Natur iſt: ſie iſt es ſo ſehr, daß auf 300 Millionen ihrer Fabrikwaare noch nicht Ein wahrhaft großer Geiſt kommt; daher man alsdann Dieſen gründlich kennen lernen, ſeine Werke als eine Art Offenbarung betrachten, ſie unermüdlich leſen und diurna nocturnaque manu abnutzen, dagegen aber ſämmtliche Alltagsköpfe liegen laſſen ſoll, als Das, was ſie ſind, nämlich als etwas ſo Gemeines und Alltägliches, wie die Fliegen an der Wand.

In der Philoſophie iſt der oben geſchilderte Hergang auf das Troſtloſeſte eingetreten: neben Kant wird durchgängig und überall, nämlich als eben noch ſo Einer, Fichte genannt: „Kant und Fichte“ iſt zur ſtehenden Phraſe geworden. „Seht, wie wir Aepfel ſchwimmen!“ ſagte der — — — Gleiche Ehre widerfährt dem Schelling, ja, — proh pudor! — ſogar dem Unſinnsſchmierer und Kopfverderber Hegel! Der Gipfel dieſes Parnaſſus wurde nämlich immer breiter getreten. — „Habt ihr Augen! habt ihr Augen!“ möchte man, wie Hamlet ſeiner nichtswürdigen Mutter, einem ſolchen Publiko zurufen. Ach, ſie haben keine! es ſind ja noch immer die Selben, welche überall und jederzeit das ächte Verdienſt haben verkümmern laſſen, um ihre Huldigung Nachäffern und Manieriſten, in jeder Gattung, darzubringen. So wähnen ſie denn auch, Philoſophie zu ſtudiren, wenn ſie die allmeſſentlichen Ausgeburten von Köpfen leſen, in deren dumpfen Bewußtſeyn ſogar die bloßen Probleme der Philoſophie ſo wenig anklingen, wie die Glocke im luftleeren Recipienten; ja, von Köpfen, welche, ſtreng genommen, von der Natur zu nichts Anderem gemacht und ausgerüſtet wurden, als, eben wie die Uebrigen, ein ehrliches Gewerbe in der Stille zu treiben, oder das Feld zu bauen, und die Vermehrung des Menſchengeſchlechts zu beſorgen, jedoch vermeinen, von Amts und Pflicht wegen, „ſchellenlaute Thoren“ ſeyn zu müſſen. Ihr beſtändiges Dareinreden und Mitredenwollen gleicht dem der Tauben, die ſich in die Konverſation miſchen, wirkt daher auf die zu allen Zeiten nur ganz vereinzelt Erſcheinenden, welche von Natur den Beruf und daher den wirklichen Trieb haben, der Erforſchung der höchſten Wahrheiten obzuliegen, nur als ein ſtörendes und verwirrendes Geräuſch; wenn es nicht gar, wie ſehr oft der Fall iſt, ihre Stimme abſichtlich erſtickt, weil was ſie vorbringen nicht in den Kram jener Leute paßt, denen es mit nichts, als mit Abſichten und materiellen Zwecken Ernſt ſeyn kann, und die, vermöge ihrer beträchtlichen Anzahl, bald ein Geſchrei zu Wege bringen, bei dem Keiner mehr ſein eigenes Wort vernimmt. Heut zu Tage haben ſie ſich die Aufgabe geſtellt, der Kantiſchen Philoſophie, wie der Wahrheit, zum Trotz, ſpekulative Theologie, rationale Pſychologie, Freiheit des Willens, totale und abſolute Verſchiedenheit des Menſchen von den Thieren, mittelſt Ignoriren der allmäligen Abſtufungen des Intellekts in der Thierreihe, zu lehren, wodurch ſie nur als remora der redlichen Wahrheitsforſchung wirken. Spricht ein Mann, wie ich, ſo ſtellen ſie ſich als hörten ſie nichts. Der Pfiff iſt gut, wenn auch nicht neu. Ich will aber doch ein Mal ſehn, ob man nicht einen Dachs aus ſeinem Loche herauszerren kann.

Die Univerſitäten nun aber ſind offenbar der Heerd alles jenes Spiels, welches die Abſicht mit der Philoſophie treibt. Nur mittelſt ihrer konnten **Kants**, eine Weltepoche in der Philoſophie begründende Leiſtungen verdrängt werden durch die Windbeuteleien eines **Fichte**, die wieder bald darauf ihm ähnliche Geſellen verdrängten. Dies hätte nimmermehr geſchehn können vor einem eigentlich philoſophiſchen Publiko, d. h. einem ſolchen, welches die Philoſophie, ohne andere Abſicht, bloß ihrer ſelbſt wegen ſucht, alſo vor dem freilich zu allen Zeiten äußerſt kleinen Publiko wirklich denkender und ernſtlich von der räthſelhaften Beſchaffenheit unſers Daſeyns ergriffener Köpfe. Nur mittelſt der Univerſitäten, vor einem Publiko aus Studenten, die Alles, was dem Herrn Profeſſor zu ſagen beliebt, gläubig annehmen, iſt der ganze philoſophiſche Skandal dieſer letzten 50 Jahre möglich geweſen. Der Grundirrthum hiebei liegt nämlich darin, daß die Univerſitäten auch in Sachen der Philoſophie das große Wort und die entſcheidende Stimme ſich anmaaßen, welche allenfalls den drei obern Fakultäten, jeder in ihrem Bereiche, zukommt. Daß jedoch in der Philoſophie, als einer Wiſſenſchaft, die erſt gefunden werden ſoll, die Sache ſich anders verhält, wird überſehn; wie auch, daß bei Beſetzung philoſophiſcher Lehrſtühle, nicht, wie bei andern, allein die Fähigkeiten, ſondern noch mehr die Geſinnungen des Kandidaten in Betracht kommen. Demgemäß nun aber denkt der Student, daß, wie der Profeſſor der Theologie ſeine Dogmatik, der juriſtiſche Profeſſor ſeine Pandekten, der mediciniſche ſeine Pathologie inne hat und beſitzt; ſo müßte auch der allerhöchſten Orts angeſtellte Profeſſor der Metaphyſik dieſe inne haben und beſitzen. Er geht demnach mit kindlichem Vertrauen in deſſen Kollegia, und da er daſelbſt einen Mann findet, der, mit der Miene wohlbewußter Ueberlegenheit, alle je dageweſenen Philoſophen von oben herab kritiſirt; ſo zweifelt er nicht, daß er vor die rechte Schmiede gekommen ſei, und prägt ſich alle hier ſprudelnde Weisheit ſo gläubig ein, als ſäße er vor dem Dreifuß der Pythia. Natürlich giebt es, von Dem an, für ihn keine andere Philoſophie, als die ſeines Profeſſors. Die wirklichen Philoſophen, die Lehrer der Jahrhunderte, ja Jahrtauſende, die aber in den Bücherſchränken ſchweigend und ernſt auf Die warten, welche ihrer begehren, läßt er, als veraltet und widerlegt, ungeleſen: er hat ſie, wie ſein Profeſſor, „hinter ſich." Dagegen kauft er ſich die meſſentlich erſcheinenden Geiſteskinder ſeines Profeſſors, deren meiſtens oft wiederholte Auflagen allein aus ſolchem Hergang der Sache zu erklären ſind. Denn auch nach den Univerſitätsjahren behält, in der Regel, Jeder eine gläubige Anhänglichkeit an ſeinen Profeſſor, deſſen Geiſtesrichtung er früh angenommen und mit deſſen Manier er ſich befreundet hat. Dadurch erhalten denn dergleichen philoſophiſche Mißgeburten eine ihnen ſonſt unmögliche Verbreitung, ihre Urheber aber eine einträgliche Celebrität. Wie hätte es außerdem geſchehn können, daß z. B. ein ſolcher Komplex von Verkehrtheiten, wie die „Einleitung in die Philoſophie" von Herbart, fünf Auflagen erlebte? Daher ſchreibt ſich denn wieder der Narrenübermuth, mit welchem (z. B. S. 234, 35, der vierten Auflage) dieſer entſchiedene Querkopf vornehm auf Kant herabſieht und ihn mit Nachſicht zurechtweiſt. —

Betrachtungen dieſer Art und namentlich der Rückblick auf das ganze Treiben mit der Philoſophie auf Univerſitäten, ſeit Kants Abgange, ſtellen in mir mehr und mehr die Meinung feſt, daß, wenn es überhaupt eine Philoſophie geben ſoll, d. h. wenn es dem menſchlichen Geiſte vergönnt ſeyn ſoll, ſeine höchſten und edelſten Kräfte dem, ohne allen Vergleich, wichtigſten aller Probleme zuwenden zu dürfen, Dies nur dann mit Erfolg geſchehn kann, wann die Philoſophie allem Einfluſſe des Staates entzogen bleibt, und daß demnach dieſer ſchon ein Großes für ſie thut und ihr ſeine Humanität und ſeinen Edelmuth genugſam beweiſt, wenn er ſie nicht verfolgt, ſondern ſie gewähren läßt und ihr Beſtand vergönnt, als einer freien Kunſt, die übrigens ihr eigener Lohn ſeyn muß; wogegen er des Aufwandes für Profeſſuren derſelben ſich überhoben achten kann; weil die Leute, die *von* der Philoſophie leben wollen, höchſt ſelten eben Die ſeyn werden, welche eigentlich *für* ſie leben, bisweilen aber ſogar Die ſeyn können, welche verſteckterweiſe *gegen* ſie machiniren.

Oeffentliche Lehrſtühle gebüren allein den bereits geſchaffenen, wirklich vorhandenen Wiſſenſchaften, welche man daher eben nur gelernt zu haben braucht, um ſie lehren zu können, die alſo im Ganzen bloß weiter zu geben ſind, wie das auf dem ſchwarzen Brette gebräuchliche tradere beſagt; wobei es jedoch den fähigeren Köpfen unbenommen bleibt, ſie zu bereichern, zu berichtigen, und zu vervollkommnen. Aber eine Wiſſenſchaft, die noch gar nicht exiſtirt, die ihr Ziel noch nicht erreicht hat, nicht ein Mal ihren Weg ſicher kennt, ja deren Möglichkeit noch beſtritten wird, eine ſolche Wiſſenſchaft durch Profeſſoren lehren zu laſſen iſt eigentlich abſurd. Die natürliche Folge davon iſt, daß Jeder von Dieſen glaubt, ſein Beruf ſei, die noch fehlende Wiſſenſchaft zu ſchaffen; nicht bedenkend, daß einen ſolchen Beruf nur die Natur, nicht aber das Miniſterium des öffentlichen Unterrichts ertheilen kann. Er verſucht es daher, ſo gut es gehn will, ſetzt baldigſt ſeine Mißgeburt in die Welt und giebt ſie für die lang erſehnte Sophia aus, wobei es an einem dienſtwilligen Kollegen, der bei ihrer Taufe als ſolcher zu Gevatter ſteht, gewiß nicht fehlen wird. Danach werden dann die Herren, weil ſie ja von der Philoſophie leben, ſo dreiſt, daß ſie ſich *Philoſophen* nennen, und demnach auch vermeinen, ihnen gebüre das große Wort und die Entſcheidung in Sachen der Philoſophie, ja, daß ſie am Ende gar noch *Philoſophenverſammlungen* (eine contradictio in adjecto, da Philoſophen ſelten im Dual und faſt nie im Plural zugleich auf der Welt ſind) anſagen und dann ſchaarenweiſe zuſammenlaufen, das Wohl der Philoſophie zu berathen!

Vor Allem jedoch werden ſolche Univerſitätsphiloſophen beſtrebt ſeyn, der Philoſophie diejenige Richtung zu geben, welche den ihnen am Herzen liegenden, oder vielmehr gelegten Zwecken entſpricht, und hiezu, erforderlichen Falls ſogar die Lehren der ächten frühern Philoſophen modeln und verdrehen, zur Noth ſogar verfälſchen, nur damit herauskomme was ſie brauchen. Da nun das Publikum ſo kindiſch iſt, ſtets nach dem Neueſten zu greifen, ihre Schriften aber doch den Titel Philoſophie führen; ſo iſt die Folge, daß, durch die Abgeſchmacktheit, oder Verkehrtheit, oder Unſinnigkeit, oder wenigſtens marternde Langweiligkeit derſelben, gute Köpfe, welche Neigung zur Philoſophie ſpüren, von ihr wieder zurückgeſchreckt werden, wodurch ſie ſelbſt allmälig in Miskredit geräth, wie Dies bereits der Fall iſt.

Aber nicht nur ſteht es mit den eigenen Schöpfungen der Herren ſchlecht, ſondern die Periode ſeit Kant beweiſt auch, daß ſie nicht ein Mal im Stande ſind, das von großen Köpfen Geleiſtete, als ſolches Anerkannte und demnach ihrer Obhut Uebergebene feſt zu halten und zu bewahren. Haben ſie ſich nicht die Kantiſche Philoſophie aus den Händen ſpielen laſſen, durch Fichte und Schelling? Nennen ſie nicht noch, durchgängig und höchſt ſkandalöſer und ehrenrühriger Weiſe, den Windbeutel Fichte ſtets neben Kant, als ungefähr ſeines Gleichen? Trat nicht, nachdem die oben genannten zwei Philoſophaſter Kants Lehre verdrängt und antiquirt hatten, an die Stelle der ſtrengen, von Kant aller Metaphyſik geſetzten Kontrole die zügelloſeſte Phantaſterei? Haben ſie dieſe nicht theils brav mitgemacht, theils unterlaſſen, ihr, mit der Kritik der Vernunft in der Hand, ſich feſt entgegenzuſtellen? weil ſie nämlich es gerathener fanden, die eingetretene laxe Obſervanz zu benutzen, um entweder ihre ſelbſtausgeheckten Sächelchen, z. B. Herbartiſche Poſſen und Frieſe'ſches Altweibergeſchwätz, und überhaupt Jeder ſeine eigene Marotte, zu Markte zu bringen, oder auch um Lehren der Landesreligion als philoſophiſche Ergebniſſe einſchwärzen zu können. Hat dies Alles nicht den Weg gebahnt zur ſkandalöſeſten philoſophiſchen Scharlatanerie, deren je die Welt ſich zu ſchämen gehabt hat, zum Treiben des Hegels und ſeiner erbärmlichen Geſellen? Haben nicht ſelbſt Die, welche dem Unweſen ſich widerſetzten, dabei ſtets, unter tiefen Bücklingen, vom großen Genie und gewaltigen Geiſte jenes Scharlatans und Unſinnsſchmierers geredet und dadurch bewieſen, daß ſie Pinſel ſind? Sind nicht hievon (der Wahrheit zur Steuer ſei es geſagt) Krug und Fries allein auszunehmen, welche gegen den Kopfverderber geradezu auftretend, ihm bloß die Schonung erwieſen haben, die nun ein Mal jeder Philoſophieprofeſſor unwiderruflich gegen den andern ausübt? Hat nicht der Lerm und das Geſchrei, welches die deutſchen Univerſitätsphiloſophen, in Bewunderung jener drei Sophiſten, erhoben, endlich auch in England und Frankreich allgemeine Aufmerkſamkeit erregt, welche jedoch, nach näherer Unterſuchung der Sache, ſich in Gelächter auflöſte? — Beſonders aber zeigen ſie ſich als treuloſe Wächter und Bewahrer der im Laufe der Jahrhunderte ſchwer errungenen und endlich ihrer Obhut anvertrauten Wahrheiten, ſobald es ſolche ſind, die nicht in ihren Kram paſſen, d. h. nicht zu den Reſultaten einer platten, rationaliſtiſchen, optimiſtiſchen, eigentlich bloß Jüdiſchen Theologie ſtimmen, als welche der im Stillen vorherbeſchloſſene Zielpunkt ihres ganzen Philoſophirens und ſeiner hohen Redensarten iſt. Dergleichen Lehren alſo, welche die ernſtlich gemeinte Philoſophie nicht ohne große Anſtrengung zu Tage gefördert hat, werden ſie zu obliteriren, zu vertuſchen, zu verdrehen und herabzuziehn ſuchen zu Dem, was in ihren Studentenerziehungsplan und beſagte Rockenphiloſophie paßt. Ein empörendes Beiſpiel dieſer Art giebt die Lehre von der Freiheit des Willens. Nachdem die ſtrenge Nothwendigkeit aller menſchlichen Willensakte durch die vereinten und ſucceſſiven Anſtrengungen großer Köpfe, wie Hobbes, Spinoza, Prieſtley und Hume unwiderleglich dargethan worden, auch Kant die Sache als bereits vollkommen ausgemacht genommen hatte;*) thun ſie mit Einem Male, als wäre nichts geſchehn, verlaſſen ſich auf die Unwiſſenheit ihres Publikums und nehmen in Gottes Namen, noch am heutigen Tage, in faſt allen ihren Lehrbüchern die Freiheit des Willens als eine ausgemachte und ſogar unmittelbar gewiſſe Sache. Wie verdient ein ſolches Verfahren benannt zu werden? Wenn eine ſolche, von allen den eben genannten Philoſophen ſo feſt als irgend eine, begründete Lehre dennoch von ihnen verhehlt, oder verläugnet wird, um ſtatt ihrer die entſchiedene Abſurdität vom freien Willen, weil ſie ein nothwendiges Beſtandſtück ihrer Rockenphiloſophie iſt, den Studenten aufzubinden; ſind da die Herren nicht eigentlich die Feinde der Philoſophie? Und weil nun (denn conditio optima est ultimi. Sen. ep. 79.) die Lehre von der ſtrengen Neceſſitation aller Willensakte nirgends ſo gründlich, klar, zuſammenhängend und vollſtändig dargethan iſt, als in meiner von der Norwegiſchen Societät der Wiſſenſchaften redlich gekrönten Preisſchrift; ſo findet man, ihrer alten Politik, mir überall mit dem paſſiven Widerſtande zu begegnen, gemäß, dieſe Schrift weder in ihren Büchern, noch in ihren gelehrten Journalen und Litteraturzeitungen irgend erwähnt: ſie iſt aufs ſtrengſte ſekretirt und wird comme non avenue angeſehn, wie Alles, was nicht in ihren erbärmlichen Kram paßt, wie meine Ethik überhaupt, ja, wie alle meine Werke. Meine Philoſophie intereſſirt eben die Herren nicht: das kommt aber daher, daß die Ergründung der Wahrheit ſie nicht intereſſirt. Was ſie hingegen intereſſirt, das ſind ihre Gehalte, ihre Honorarlouisd'ors und ihre Hofrathstitel. Zwar intereſſirt ſie auch die Philoſophie: inſofern nämlich, als ſie ihr Brod von derſelben haben: inſofern intereſſirt ſie die Philoſophie. Was alſo ſoll ihnen meine Preisſchrift über die Freiheit des Willens, und wäre ſie von zehn Akademien gekrönt? Dagegen aber wird was Plattköpfe aus ihrer Schaar über den Gegenſtand ſeitdem gefaſelt haben, wichtig gemacht und anempfohlen. Brauch' ich ein ſolches Benehmen zu qualifiziren? Sind Das Leute, welche die Philoſophie, die Rechte der Vernunft, die Freiheit des Denkens vertreten? — Ein anderes Beiſpiel der Art liefert die ſpekulative Theologie. Nachdem Kant alle Beweiſe, die ihre Stützen ausmachten, unter ihr weggezogen und ſie dadurch radikal umgeſtoßen hat, hält Das meine Herren von der lukrativen Philoſophie keineswegs ab, noch 60 Jahre hinterher die ſpekulative Theologie für den ganz eigentlichen und weſentlichen Gegenſtand der Philoſophie auszugeben und, weil ſie jene explodirten Beweiſe wieder aufzunehmen ſich doch nicht unterſtehn, jetzt ohne Umſtände, nur immerfort vom Abſolutum zu reden, welches Wort gar nichts Anderes iſt, als ein Enthymem, ein Schluß mit nicht ausgeſprochenen Prämiſſen, Behufs der feigen Verlarvung und hinterliſtigen Erſchleichung des kosmologiſchen Beweiſes, als welcher in eigener Geſtalt ſich, ſeit

---

*) Sein auf den kategoriſchen Imperativ gegründetes Poſtulat der Freiheit iſt bei ihm bloß von praktiſcher, nicht von theoretiſcher Gültigkeit. Man ſehe meine „Grundprobleme der Ethik.“ S. 80 u. 146.

Kant nicht mehr ſehn laſſen darf und daher in dieſer Verkleidung eingeſchwärzt werden muß. Als hätte Kant von dieſem letzteren Kniff eine Vorahndung gehabt, ſagt er ausdrücklich: „Man hat zu allen Zeiten von dem abſolut-nothwendigen Weſen geredet und ſich nicht ſowohl Mühe gegeben, zu verſtehn, ob und wie man ſich ein Ding von dieſer Art auch nur denken könne, als vielmehr deſſen Daſeyn zu beweiſen. — — — Denn alle Bedingungen, die der Verſtand jederzeit bedarf, um etwas als nothwendig anzuſehn, vermittelſt des Wortes Unbedingt, wegwerfen, macht mir noch lange nicht verſtändlich, ob ich alsdann durch einen Begriff eines Unbedingtnothwendigen noch etwas, oder vielleicht gar nichts denke.“ (Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl. S. 592; 5. Aufl. S. 620). Ich erinnere hier nochmals an meine Lehre, daß Nothwendigſeyn durchaus und überall nichts Anderes beſagt, als aus einem vorhandenen und gegebenen Grunde folgen: ein ſolcher Grund iſt alſo gerade die Bedingung aller Nothwendigkeit: demnach iſt das Unbedingt-nothwendige eine contradictio in adjecto, alſo gar kein Gedanke, ſondern ein hohles Wort, — freilich ein im Bau der Profeſſorenphiloſophie gar häufig angewendetes Material. — Hieher gehört ferner, daß, Locke's großer, Epoche machender Grundlehre vom Nichtvorhandenſeyn angeborener Ideen, und allen ſeitdem und auf dem Grunde derſelben, namentlich durch Kant gemachten Fortſchritten in der Philoſophie zum Trotz, die Herren von der φιλοσοφια μισϑοφορος ganz ungenirt, ihren Studenten ein „Gottesbewußtſeyn“, überhaupt ein unmittelbares Erkennen, oder Vernehmen, metaphyſiſcher Gegenſtände durch die Vernunft aufbinden. Es hilft nichts, daß Kant, mit dem Aufwande des ſeltenſten Scharfſinns und Tiefſinns, dargethan hat, die theoretiſche Vernunft könne zu Gegenſtänden, die über die Möglichkeit aller Erfahrung hinaus liegen, nimmermehr gelangen: die Herren kehren ſich an ſo etwas nicht; ſondern ohne Umſtände lehren ſie, ſeit 50 Jahren, die Vernunft habe ganz unmittelbare, abſolute Erkenntniſſe, ſei eigentlich ein von Hauſe aus auf Metaphyſik angelegtes Vermögen, welches, über alle Möglichkeit der Erfahrung hinaus, das ſogenannte Ueberſinnliche, das Abſolutum, den lieben Gott und was dergleichen noch weiter ſeyn ſoll, unmittelbar erkenne und ſicher erfaſſe. Daß aber unſere Vernunft ein ſolches, die geſuchten Gegenſtände der Metaphyſik, nicht *mittelſt Schlüſſe*, ſondern *unmittelbar* erkennendes Vermögen ſei, iſt offenbar eine Fabel, oder gerade heraus geſagt, eine palpable Lüge; da es nur einer redlichen, ſonſt aber nicht ſchwierigen Selbſtprüfung bedarf, um ſich von der Grundloſigkeit eines ſolchen Vorgebens zu überzeugen: zudem es ſonſt auch ganz anders mit der Metaphyſik ſtehn müßte. Daß dennoch eine ſolche, alles Grundes, außer der Verlegenheit und den ſchlauen Abſichten ihrer Verbreiter, entbehrende, für die Philoſophie grundverderbliche Lüge, ſeit einem halben Jahrhundert, zum ſtehenden, tauſend und aber tauſend Mal wiederholten Katheder-Dogma geworden, und, dem Zeugniß der größten Denker zum Trotz, der ſtudirenden Jugend aufgebunden wird, gehört zu den ſchlimmſten Früchten der Univerſitätsphiloſophie.

Solcher Vorbereitung jedoch entſprechend, iſt bei den Kathederphiloſophen das eigentliche und weſentliche Thema der Metaphyſik die Auseinanderſetzung des Verhältniſſes Gottes zur Welt: die weitläuftigſten Erörterungen deſſelben füllen ihre Lehrbücher. Dieſen Punkt ins Reine zu bringen, glauben ſie ſich vor Allem berufen und bezahlt; und da iſt es nun ergötzlich zu ſehn, wie altklug und gelehrt ſie vom Abſolutum, oder Gott, reden, ſich ganz ernſthaft gebärdend, als wüßten ſie wirklich irgend etwas davon: es erinnert an den Ernſt, mit welchem die Kinder ihr Spiel betreiben. Da erſcheint denn jede Meſſe eine neue Metaphyſik, welche aus einem weitläuftigen Bericht über den lieben Gott beſteht, auseinanderſetzt, wie es eigentlich mit ihm ſtehe und wie er dazu gekommen ſei, die Welt gemacht oder geboren, oder ſonſt wie hervorgebracht zu haben, ſo daß es ſcheint, ſie erhielten halbjährlich über ihn die neueſten Berichte. Manche gerathen nun aber dabei in eine gewiſſe Verlegenheit, deren Wirkung hochkomiſch ausfällt. Sie haben nämlich einen ordentlichen, perſönlichen Gott, wie er im A. T. ſteht, zu lehren: das wiſſen ſie. Andrerſeits jedoch iſt, ſeit ungefähr 40 Jahren, der Spinoziſtiſche Pantheismus, nach welchem das Wort Gott ein Synonym von Welt iſt, unter den Gelehrten und ſogar den bloß Gebildeten, durchaus vorherrſchend und allgemeine Mode: das möchten ſie doch auch nicht ſo ganz fahren laſſen; dürfen jedoch nach dieſer verbotenen Schüſſel eigentlich die Hand nicht ausſtrecken. Nun ſuchen ſie ſich durch ihr gewöhnliches Mittel, dunkele, verworrene, konfuſe Phraſen und hohlen Wortkram, zu helfen, wobei ſie ſich jämmerlich drehen und winden: da ſieht man denn Einige in Einem Athem verſichern, der Gott ſei von der Welt total, unendlich und himmelweit, ganz eigentlich himmelweit, verſchieden, zugleich aber ganz und gar mit ihr verbunden und Eins, ja, ſtecke bis über die Ohren drinne; wodurch ſie mich dann jedes Mal an den Weber Bottom im Johannisnachtstraum erinnern, welcher verſpricht, zu brüllen, wie ein entſetzlicher Löwe, zugleich aber doch ſo ſanft, wie nur irgend eine Nachtigal flöten kann.

Hingegen die Kritik der reinen Vernunft, mit ihren Beweiſen a priori der Unmöglichkeit aller Gotteserkenntniß, iſt ihnen Schnickſchnack, durch den ſie ſich nicht irre machen laſſen: ſie wiſſen wozu ſie daſind. Ihnen einzuwenden, daß ſich nichts Unphiloſophiſcheres denken läßt, als immerfort von etwas zu reden, von deſſen Daſeyn man erwieſenſtermaaßen keine Kenntniß und von deſſen Weſen man gar keinen Begriff hat, — iſt naſeweiſes Einreden: ſie wiſſen wozu ſie daſind. — Ich bin ihnen bekanntlich Einer, der tief unter ihrer Notiz und Aufmerkſamkeit ſteht, und durch die gänzliche Nichtbeachtung meiner Werke haben ſie an den Tag zu legen vermeint, was ich ſei (wiewohl ſie gerade dadurch an den Tag gelegt haben was ſie ſind): daher wird es, wie Alles, was ich ſeit 35 Jahren vorgebracht habe, in den Wind geredet ſeyn, wenn ich ihnen ſage, daß Kant nicht geſcherzt hat, daß wirklich und im vollſten Ernſt, die Philoſophie keine Theologie iſt, noch jemals ſeyn kann; daß ſie vielmehr etwas ganz Anderes, von jener völlig Verſchiedenes iſt. Ja, wie bekanntlich jede andere Wiſſenſchaft durch Einmiſchung von Theologie verdorben wird, ſo auch die Philoſophie, und zwar am allermeiſten; wie Solches die Geſchichte derſelben bezeugt: daß Dies ſogar auch von der Moral gelte, habe ich in meiner Abhandlung über das Fundament derſelben ſehr deutlich dargethan; daher die Herren auch über dieſe mäuschenſtill geweſen ſind; getreu ihrer Taktik des paſſiven Widerſtandes. Die Theologie nämlich deckt mit ihrem Schleier alle Probleme der Philoſophie zu und macht daher nicht nur die Löſung, ſondern ſogar die Auffaſſung derſelben unmöglich. Alſo, wie geſagt, die Kritik der reinen Vernunft iſt ganz ernſtlich der Kündigungsbrief der bisherigen ancilla theologiae geweſen, welche darin, Ein für alle Mal, ihrer geſtrengen Gebieterin den Dienſt aufgeſagt hat. Seitdem hat nun dieſe ſich mit einem Mietling begnügt, der die zurückgelaſſene Livree des ehemaligen Dieners, bloß zum Schein, gelegentlich anzieht; wie in Italien, wo dergleichen Subſtitute zumal am Sonntage häufig zu ſehn und daher unter dem Namen der Domenichini bekannt ſind.

Allein an der Univerſitätsphiloſophie haben Kants Kritiken und Argumente freilich ſcheitern müſſen. Denn da heißt es: sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas: die Philoſophie ſoll Theologie ſeyn, und wenn die Unmöglichkeit der Sache von zwanzig Kanten bewieſen wäre: wir wiſſen, wozu wir daſind: in majorem Dei gloriam ſind wir da. Nachdem alſo Kant allen möglichen Beweiſen der ſpekulativen Theologie den Nerv ſo rein durchſchnitten hatte, daß ſeitdem ſich Niemand mehr mit ihnen hat befaſſen mögen; da beſteht denn das philoſophiſche Beſtreben, ſeit faſt funfzig Jahren, in allerlei Verſuchen, die Theologie fein leiſe zu erſchleichen, und die philoſophiſchen Schriften ſind meiſtens nichts Anderes, als fruchtloſe Belebungsverſuche an einem entſeelten Leichnam. So haben denn z. B. die Herren von der lukrativen Philoſophie im Menſchen ein Gottesbewußtſeyn entdeckt, welches bis dahin aller Welt entgangen war, und werfen damit, durch die wechſelſeitige Einſtimmung und die Unſchuld ihres nächſten Publikums dreiſt gemacht, keck und kühn um ſich, wodurch ſie am Ende gar die ehrlichen Holländer der Univerſität Leyden verführt haben; ſo daß dieſe, die Winkelzüge der Philoſophieprofeſſoren richtig für Fortſchritte der Wiſſenſchaft anſehend, ganz treuherzig, am 15. Februar 1844, die Preisfrage geſtellt haben: quid statuendum de Sensu Dei, qui dicitur, menti humanae indito, u. ſ. w. Vermöge eines ſolchen „Gottesbewußtſeyns" wäre denn Das, was mühſam zu beweiſen alle Philoſophen, bis auf Kant, ſich abarbeiteten, etwas unmittelbar Bewußtes. Welche Pinſel müßten aber dann alle jene früheren Philoſophen geweſen ſeyn, die ſich ihr Leben lang abgemüht haben, Beweiſe für eine Sache aufzuſtellen, deren wir uns geradezu bewußt ſind, welches beſagt, daß wir ſie noch unmittelbarer erkennen, als daß 2 Mal 2 vier iſt, als wozu doch ſchon Ueberlegung gehört. Eine ſolche Sache beweiſen zu wollen, müßte ja ſeyn, wie wenn man beweiſen wollte, daß die Augen ſehn, die Ohren hören und die Naſe rieche. Und welch unvernünftiges Vieh müßten doch die Anhänger der, nach der Zahl ihrer Bekenner, vornehmſten Religion auf Erden, die Buddhaiſten, ſeyn, deren Religionseifer ſo groß iſt, daß in Tibet beinahe der ſechſte Menſch dem geiſtlichen Stande angehört und damit dem Cölibat verfallen iſt, deren Glaubenslehre jedoch zwar eine höchſt lautere, erhabene, liebevolle, ja ſtreng asketiſche Moral (die nicht, wie die Chriſtliche, die Thiere vergeſſen hat) trägt und ſtützt, allein nicht nur entſchieden atheiſtiſch iſt, ſondern ſogar ausdrücklich den Theismus perhorrescirt. Die Perſönlichkeit iſt nämlich ein Phänomen, das uns nur aus unſerer animaliſchen Natur bekannt und daher, von dieſer geſondert, nicht mehr deutlich denkbar iſt: ein ſolches nun zum Urſprung und Prinzip der Welt zu machen, iſt immer ein Satz, der nicht ſogleich Jedem in den Kopf will; geſchweige daß er ſchon von Hauſe aus darin wurzelte und lebte. Ein unperſönlicher Gott hingegen iſt eine bloße Philoſophieprofeſſorenflauſe, eine contradictio in adjecto, ein leeres Wort, die Gedankenloſen abzufinden, oder die Vigilanten zu beſchwichtigen.

Zwar athmen alſo die Schriften unſerer Univerſitäts-Philoſophen den lebendigſten Eifer für die Theologie; dagegen aber ſehr geringen für die Wahrheit. Denn ohne Scheu vor dieſer werden Sophismen, Erſchleichungen, Verdrehungen, falſche Aſſertionen, mit unerhörter Dreiſtigkeit, angewandt, ja angehäuft, werden ſogar, wie oben ausgeführt, der Vernunft unmittelbare, überſinnliche Erkenntniſſe, — alſo angeborene Ideen, — angedichtet, oder richtiger angelogen; Alles einzig und allein um Theologie herauszubringen: nur Theologie! nur Theologie! um jeden Preis, Theologie! — Ich möchte den Herren unmaaßgeblich zu bedenken geben, daß immerhin Theologie viel werth ſeyn mag; ich aber doch etwas kenne, das jedenfalls noch mehr werth iſt, nämlich die Redlichkeit; Redlichkeit, wie im Handel und Wandel, ſo auch im Denken und Lehren: die ſollte mir um keine Theologie feil ſeyn.

Wie nun aber die Sachen ſtehn, muß, wer es mit der Kritik der reinen Vernunft ernſtlich genommen, überhaupt es ehrlich gemeint und demnach keine Theologie zu Markte zu bringen hat, jenen Herren gegenüber, freilich zu kurz kommen. Brächte er auch das Vortrefflichſte, das je die Welt geſehen, und tiſchte er alle Weisheit Himmels und der Erden auf; ſie werden dennoch Augen und Ohren abwenden, wenn es keine Theologie iſt; ja, je mehr Verdienſt ſeine Sache hat, deſto mehr wird ſie, nicht ihre Bewunderung, ſondern ihren Groll erregen; deſto determinirteren paſſiven Widerſtand werden ſie ihr entgegenſtellen, alſo mit deſto hämiſcherem Schweigen ſie zu erſticken ſuchen, zugleich aber deſto lautere Enkomien über die lieblichen Geiſteskinder der gedankenreichen Genoſſenſchaft anſtimmen, damit nur die ihnen verhaßte Stimme der Einſicht und Aufrichtigkeit nicht durchdringe. So nämlich verlangt es, in dieſem Zeitalter ſkeptiſcher Theologen und rechtgläubiger Philoſophen, die Politik der Herren, welche ſich mit Weib und Kind von der Wiſſenſchaft ernähren, welcher meiner Eins, ein langes Leben hindurch, alle ſeine Kräfte opfert. Denn ihnen kommt es, den Winken hoher Vorgeſetzten gemäß, nur auf Theologie an: alles Andere iſt Nebenſache. Definiren ſie doch ſchon von vorne herein, Jeder in ſeiner Sprache, Wendung und Verſchleierung, die Philoſophie als ſpekulative Theologie und geben das Jagdmachen auf Theologie ganz naiv als den weſentlichen Zweck der Philoſophie an. Sie wiſſen nichts davon, daß man frei und unbefangen an das Problem des Daſeyns gehn und die Welt, nebſt dem Bewußtſeyn, darin ſie ſich darſtellt, als das allein Gegebene, das Problem, das Räthſel der alten Sphinx, vor die man hier kühn getreten iſt, betrachten ſoll. Sie ignoriren klüglich, daß Theologie, wenn ſie Eingang in die Philoſophie verlangt, gleich allen andern Lehren, erſt ihr Kreditiv vorzuweiſen hat, das dann geprüft wird auf dem Büreau der Kritik der reinen Vernunft, als welche bei allen Denkenden noch in vollſtem Anſehn ſteht, und an demſelben, durch die komiſchen Grimaſſen, welche die Kathederphiloſophen des Tages gegen ſie zu ſchneiden bemüht ſind, wahrlich nicht das Geringſte eingebüßt hat. Ohne ein vor ihr beſtehendes Kreditiv alſo findet die Theologie keinen Eintritt und ſoll ihn weder ertrotzen, noch erſchleichen, noch auch erbetteln, mit Berufung darauf, daß Kathederphiloſophen nun ein Mal nichts Anderes feil haben dürfen: — mögen ſie doch die Boutique ſchließen. Denn die Philoſophie iſt keine Kirche und keine Religion. Sie iſt das kleine, nur äußerſt Wenigen zugängliche Fleckchen auf der Welt, wo die ſtets und überall gehaßte und verfolgte Wahrheit ein Mal alles Druckes und Zwanges ledig ſeyn, gleichſam ihre Saturnalien, die ja auch dem Sklaven freie Rede geſtatten, feiern, ja ſogar die Prärogative und das große Wort haben, abſolut allein herrſchen und kein Anderes neben ſich gelten laſſen ſoll. Die ganze Welt nämlich, und Alles in ihr, iſt voller Abſicht und meiſtens niedriger, gemeiner und ſchlechter Abſicht: nur Ein Fleckchen ſoll, ausgemachterweiſe, von dieſer frei bleiben und ganz allein der Einſicht offen ſtehn, und zwar der Einſicht in die wichtigſten, Allen angelegenſten Verhältniſſe: — Das iſt die Philoſophie. Oder verſteht man es etwan anders? nun, dann iſt Alles Spaaß und Komödie, — „wie Das denn wohl zu Zeiten kommen mag.“ — Freilich nach den Kompendien der Kathederphiloſophen zu urtheilen, ſollte man eher denken, die Philoſophie wäre eine Anleitung zur Frömmigkeit, ein Inſtitut Kirchengänger zu bilden; da ja die ſpekulative Theologie meiſtens gleich unverholen als der weſentliche Zweck und Ziel der Sache vorausgeſetzt und mit allen Segeln und Rudern nur darauf hingeſteuert wird. Gewiß aber iſt, daß alle und jede Glaubensartikel, ſie mögen nun offen und unverholen in die Philoſophie hineingetragen ſeyn, wie Dies in der Scholaſtik geſchah, oder durch petitiones principii, falſche Axiome, erlogene innere Erkenntnißquellen, Gottesbewußtſeyne, Scheinbeweiſe, hochtrabende Phraſen und Gallimathias eingeſchwärzt werden, wie es heut zu Tage Brauch iſt, der Philoſophie zum entſchiedenen Verderb gereichen; weil all Dergleichen die klare, unbefangene, rein objektive Auffaſſung der Welt und unſers Daſeyns, dieſe erſte Bedingung alles Forſchens nach Wahrheit, unmöglich macht.

Unter der Benennung und Firma der Philoſophie und in fremdartigem Gewande die Grunddogmen der Landesreligion, welche man alsdann, mit einem Hegel's würdigen Ausdruck, „die abſolute Religion“ titulirt, vortragen, mag eine recht nützliche Sache ſeyn; ſofern es dient, die Studenten den Zwecken des Staates beſſer anzupaſſen, imgleichen auch das leſende Publikum im Glauben zu befeſtigen: aber Dergleichen für Philoſophie ausgeben heißt denn doch eine Sache für Das verkaufen, was ſie nicht iſt. Wenn Dies und alles Obige ſeinen ungeſtörten Fortgang behält, muß mehr und mehr die Univerſitätsphiloſophie zu einer remora der Wahrheit werden. Denn es iſt um alle Philoſophie geſchehn, wenn zum Maaßſtab ihrer Beurtheilung, oder gar zur Richtſchnur ihrer Sätze, etwas Anderes genommen wird, als ganz allein die Wahrheit, die, ſelbſt bei aller Redlichkeit des Forſchens und aller Anſtrengung der überlegenſten Geiſteskraft, ſo ſchwer zu erreichende Wahrheit: es führt dahin, daß ſie zu einer bloßen fable convenue wird, wie Fontenelle die Geſchichte nennt. Nie wird man in der Löſung der Probleme, welche unſer ſo unendlich räthſelhaftes Daſeyn uns von allen Seiten entgegenhält, auch nur einen Schritt weiter kommen, wenn man nach einem vorgeſteckten Ziele philoſophirt. Daß aber Dies der generiſche Charakter der verſchiedenen Species jetziger Univerſitätsphiloſophie ſei, wird wohl Niemand leugnen: denn nur zu ſichtbar kolliminiren alle ihre Syſteme und Sätze nach Einem Zielpunkt. Dieſer iſt zudem nicht ein Mal das eigentliche, das neuteſtamentliche Chriſtenthum, oder der Geiſt deſſelben, als welcher ihnen zu hoch, zu ätheriſch, zu excentriſch, zu ſehr nicht von dieſer Welt, daher zu peſſimiſtiſch und hiedurch zur Apotheoſe des „Staats" ganz ungeeignet iſt; ſondern es iſt bloß das Judenthum, die Lehre, daß die Welt ihr Daſeyn von einem höchſt vortrefflichen, perſönlichen Weſen habe, daher auch ein allerliebſtes Ding und *παντα καλα λιαν* ſei. Dies iſt ihnen aller Weisheit Kern, und dahin ſoll die Philoſophie führen, oder, ſträubt ſie ſich, geführt werden. Daher denn auch der Krieg, den, ſeit dem Sturz der Hegelei, alle Profeſſoren gegen den ſogenannten Pantheismus führen, in deſſen Perhorrescirung ſie wetteifern, einmüthig den Stab über ihn brechend. Iſt etwan dieſer Eifer aus der Entdeckung triftiger und ſchlagender Gründe gegen denſelben entſprungen? Oder ſieht man nicht vielmehr, mit welcher Rathloſigkeit und Angſt ſie nach Gründen gegen jenen in urſprünglicher Kraft ruhig daſtehenden und ſie belächelnden Gegner ſuchen? kann man daher noch bezweifeln, daß bloß die Inkompatibilität jener Lehre mit der „abſoluten Religion" es iſt, warum ſie nicht wahr ſeyn ſoll, nicht ſoll, und wenn die ganze Natur ſie mit tauſend und aber tauſend Kehlen verkündigte. Die Natur ſoll ſchweigen, damit das Judenthum ſpreche.

Wenn nun ferner, neben der „abſoluten Religion," noch irgend etwas bei ihnen Berückſichtigung findet; ſo verſteht es ſich, daß es die ſonſtigen Wünſche eines hohen Miniſteriums, bei dem die Macht Profeſſuren zu geben und zu nehmen iſt, ſeyn werden. Iſt doch daſſelbe die Muſe, welche ſie begeiſtert und ihren Lukubrationen vorſteht, daher wohl auch am Eingange, in Form einer Dedikation, ordentlich angerufen wird. Das ſind mir die Leute, die Wahrheit aus dem Brunnen zu ziehn, den Schleier des Truges zu zerreißen und aller Verfinſterung Hohn zu ſprechen.

Zu keinem Lehrfache wären, der Natur der Sache nach, ſo entſchieden Leute von überwiegenden Fähigkeiten und durchdrungen von Liebe zur Wiſſenſchaft und Eifer für die Wahrheit erfordert, als da, wo die Reſultate der höchſten Anſtrengungen des menſchlichen Geiſtes, in der wichtigſten aller Angelegenheiten, der Blüthe einer neuen Generation, im lebendigen Worte, übergeben, ja, der Geiſt der Forſchung in ihr erweckt werden ſoll. Andrerſeits aber wieder halten die Miniſterien dafür, daß kein Lehrfach auf die innerſte Geſinnung der künftigen gelehrten, alſo den Staat und die Geſellſchaft eigentlich lenkenden Klaſſe ſo viel Einfluß hat, wie gerade dieſes; daher es nur mit den allerdevoteſten, ihre Lehre gänzlich nach dem Willen und jedesmaligen Anſichten des Miniſteriums zuſchneidenden Männern beſetzt werden darf. Natürlich iſt es dann die erſtere dieſer beiden Anforderungen, welche zurückſtehn muß. Wer nun aber mit dieſem Stande der Dinge nicht bekannt iſt, dem kann es zu Zeiten vorkommen, als ob ſeltſamerweiſe gerade die entſchiedenſten Schaafsköpfe ſich der Wiſſenſchaft des Plato und Ariſtoteles gewidmet hätten.

Ich kann hier nicht die beiläufige Bemerkung unterdrücken, daß eine ſehr nachtheilige Vorſchule zur Profeſſur der Philoſophie die Hauslehrerſtellen ſind, welche beinahe Alle, die jemals jene bekleideten, nach ihren Univerſitätsſtudien, mehrere Jahre hindurch verſehn haben. Denn ſolche Stellen ſind eine rechte Schule der Unterwürfigkeit und Fügſamkeit. Beſonders wird man darin gewohnt, ſeine Lehren ganz und gar dem Willen des Brodherrn zu unterwerfen und keine anderen als deſſen Zwecke zu kennen. Dieſe, früh angenommene Gewohnheit wurzelt ein und wird zur zweiten Natur; ſo daß man nachher, als Philoſophieprofeſſor, nichts natürlicher findet, als auch die Philoſophie eben ſo den Wünſchen des die Profeſſuren beſetzenden Miniſteriums gemäß zuzuſchneiden und zu modeln; woraus denn am Ende philoſophiſche Anſichten, oder gar Syſteme, wie auf Beſtellung gemacht, hervorgehn. Da hat die Wahrheit ſchönes Spiel! — Hier ſtellt ſich freilich heraus, daß um dieſer unbedingt zu huldigen, um wirklich zu philoſophiren, zu ſo vielen Bedingungen faſt unumgänglich auch noch dieſe kommt, daß man auf eigenen Beinen ſtehe und keinen Herrn kenne, wonach denn das *δος μοι που στω* in gewiſſem Sinne auch hier gälte. Wenigſtens haben die allermeiſten von Denen, die je etwas Großes in der Philoſophie leiſteten, ſich in dieſem Falle befunden. Spinoza war ſich der Sache ſo deutlich bewußt, daß er die ihm angetragene Profeſſur gerade deshalb ausſchlug.

Ἡμισυ γαρ τ'αρετης αποαινυται ευρυοπα Ζευς
Ανερος, ευτ' αν μιν κατα δουλιον ἠμαρ ἑλῃσιν.

Das wirkliche Philoſophiren verlangt Unabhängigkeit:

Πας γαρ ανηρ πενιῃ δεδμημενος ουτε τι ειπειν,
Ουθ' ἑρξαι δυναται, γλωσσα δε οἱ δεδεται.
Theogn.

Dafür jedoch iſt der ächte Philoſoph, ſeiner Natur nach, ein genügſames Weſen und bedarf nicht viel, um unabhängig zu leben: denn allemal wird ſein Wahlſpruch Shenſtone's Satz ſeyn: liberty is a more invigorating cordial than Tokay. (Freiheit iſt eine kräftigere Herzſtärkung, als Tokayer.)

Wenn nun alſo es ſich bei der Sache um nichts Anderes handelte, als um die Förderung der Philoſophie und das Vordringen auf dem Wege zur Wahrheit; ſo würde ich als das Beſte empfehlen, daß man die Spiegelfechterei, welche damit auf den Univerſitäten getrieben wird, einſtellte. Denn dieſe ſind wahrlich nicht der Ort für ernſtlich und redlich gemeinte Philoſophie, deren Stelle dort nur zu oft eine in ihre Kleider geſteckte und aufgeputzte Drahtpuppe einnehmen und als ein nervis alienis mobile lignum paradiren und geſtikuliren muß. Wenn nun aber gar eine ſolche Kathederphiloſophie noch durch unverſtändliche, gehirnbetäubende Phraſen, neugeſchaffene Worte und unerhörte Einfälle, deren Abſurdes ſpekulativ und transſcendental genannt wird, die Stelle wirklicher Gedanken erſetzen will;

ſo wird ſie zu einer Parodie der Philoſophie, die dieſe in Miskredit bringt; welches in unſern Tagen der Fall geweſen iſt. Wie kann denn auch, unter allem ſolchen Treiben, ſelbſt nur die Möglichkeit jenes tiefen Ernſtes, der neben der Wahrheit Alles geringſchätzt und die erſte Bedingung zur Philoſophie iſt, beſtehen! — Der Weg zur Wahrheit iſt ſteil und lang: mit einem Block am Fuße wird ihn Keiner zurücklegen; vielmehr thäten Flügel Noth. Demnach alſo wäre ich dafür, daß die Philoſophie aufhörte, ein Gewerbe zu ſeyn: die Erhabenheit ihres Strebens verträgt ſich nicht damit; wie ja Dieſes ſchon die Alten erkannt haben. Auch Voltaire ſagt ganz richtig: les gens de lettres, qui ont rendu le plus de services au petit nombre d'êtres pensans répandus dans le monde, sont les lettrés isolés, les vrais savans, renfermés dans leur cabinet, qui n'ont ni argumenté sur les bancs de l'université, ni dit les choses à moitié dans les académies: et ceux-là ont presque toujours été persécutés. — Alle der Philoſophie von außen gebotene Hülfe iſt, ihrer Natur nach, verdächtig: denn das Intereſſe jener iſt zu hoher Art, als daß es mit dem Treiben dieſer niedrig geſinnten Welt eine aufrichtige Verbindung eingehn könnte. Dagegen hat ſie ihren eigenen Leitſtern, der nie untergeht. Darum laſſe man ſie gewähren, ohne Beihülfe, aber auch ohne Hinderniſſe, und gebe nicht dem ernſten, von der Natur geweihten und ausgerüſteten Pilger zum hochgelegenen Tempel der Wahrheit den Geſellen bei, dem es eigentlich nur um ein gutes Nachtlager und eine Abendmahlzeit zu thun iſt: denn es iſt zu beſorgen, daß er, um nach dieſen einlenken zu dürfen, Jenem ein Hinderniß in den Weg wälzen werde.

Dieſem Allen zufolge halte ich, von den Staatszwecken, wie geſagt, abſehend und bloß das Intereſſe der Philoſophie betrachtend, für wünſchenswerth, daß aller Unterricht in derſelben auf Univerſitäten ſtreng beſchränkt werde auf den Vortrag der Logik, als einer abgeſchloſſenen und ſtreng beweisbaren Wiſſenſchaft, und auf eine ganz succincte vorzutragende und durchaus in Einem Semeſter von Thales bis Kant zu abſolvirende Geſchichte der Philoſophie, damit ſie, in Folge ihrer Kürze und Ueberſichtlichkeit, den eigenen Anſichten des Herrn Profeſſors möglichſt wenig Spielraum geſtatte. Denn die eigentliche Bekanntſchaft mit den Philoſophen läßt ſich durchaus nur in ihren eigenen Werken machen und keineswegs durch Relationen aus zweiter Hand; — wovon ich die Gründe bereits in der Vorrede zur zweiten Ausgabe meines Hauptwerkes dargelegt habe. Daher alſo möchte ich den Kathedervortrag beſchränken auf den Zweck einer allgemeinen Orientirung auf dem Felde der bisherigen philoſophiſchen Leiſtungen, mit Beſeitigung aller Ausführungen, wie auch aller Pragmaticität der Darſtellung, die weiter gehn wollte, als bis zur Nachweiſung der unverkennbaren Anknüpfungspunkte der ſucceſſiv auftretenden Syſteme an früher dageweſene; alſo ganz im Gegenſatz der Anmaaßung Hegelianiſcher Geſchichtſchreiber der Philoſophie, welche jedes Syſtem als nothwendig eintretend darthun, und ſonach, die Geſchichte der Philoſophie a priori konſtruirend, uns beweiſen, daß jeder Philoſoph gerade Das, was er gedacht hat, und nichts Anderes, habe denken müſſen; wobei denn der Herr Profeſſor ſo recht bequem ſie Alle von oben herab überſieht, wo nicht gar belächelt. Der Sünder! als ob nicht Alles das Werk einzelner und einziger Köpfe geweſen wäre, die ſich in der ſchlechten Geſellſchaft dieſer Welt eine Weile haben herumſtoßen müſſen, damit ſolche gerettet und erlöſt werde aus den Banden der Rohheit und Verdummung; Köpfe, die eben ſo individuell, wie ſelten ſind, daher von jedem derſelben das Arioſtiſche natura il fece, e poi ruppe lo stampo in vollem Maaße gilt; — und als ob, wenn Kant an den Blattern geſtorben wäre, auch ein Andrer die Kritik der reinen Vernunft würde geſchrieben haben, — wohl einer von Jenen, aus der Fabrikwaare der Natur und mit ihrem Fabrikzeichen auf der Stirn, ſo Einer mit der normalen Ration von drei Pfund groben Gehirns, hübſch feſter Textur, in zolldicker Hirnſchaale wohl verwahrt, beim Geſichtswinkel von 70°, dem matten Herzſchlag, den trüben, ſpähenden Augen, den ſtark entwickelten Freßwerkzeugen, der ſtockenden Rede und dem ſchwerfälligen, ſchleppenden Gange, als welcher Takt hält mit der Krötenagilität ſeiner Gedanken: — ja, ja, wartet nur, die werden euch Kritiken der reinen Vernunft und auch Syſteme machen, ſobald nur der vom Profeſſor berechnete Zeitpunkt da und die Reihe an ſie gekommen iſt, — dann, wann die Eichen Aprikoſen tragen. — Die Herren haben freilich gute Gründe, möglichſt viel der Erziehung und Bildung zuzuſchreiben, ſogar, wie wirklich Einige thun, die angeborenen Talente ganz zu leugnen und auf alle Weiſe ſich gegen die Wahrheit zu verſchanzen, daß Alles darauf ankommt, wie Einer aus den Händen der Natur hervorgegangen ſei, welcher Vater ihn gezeugt und welche Mutter ihn empfangen habe, ja, auch noch zu welcher Stunde; daher man keine Iliaden ſchreiben wird, wenn man zur Mutter eine Gans und zum Vater eine Schlafmütze gehabt hat; auch nicht, wenn man auf ſechs Univerſitäten ſtudirt. Es iſt nun aber doch nicht anders: ariſtokratiſch iſt die Natur, ariſtokratiſcher, als irgend ein Feudal- und Kaſtenweſen. Demgemäß läuft ihre Pyramide von einer ſehr breiten Baſis in einen gar ſpitzen Gipfel aus. Und wenn es dem Pöbel und Geſindel, welches nichts über ſich dulden will, auch gelänge, alle andern Ariſtokratien umzuſtoßen; ſo müßte es dieſe doch beſtehn laſſen, — und ſoll keinen Dank dafür haben: denn die iſt ſo ganz eigentlich „von Gottes Gnaden."

Transſcendente Spekulation

über die

anſcheinende Abſichtlichkeit

im

Schickſale des Einzelnen.

> *Τὸ εἰκῇ οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ζωῇ, ἀλλὰ μία ἁρμονία καὶ τάξις.*
>
> Plotin. Enn. IV, L. 4, c. 35.

Ueber

die anſcheinende Abſichtlichkeit

im

Schickſale des Einzelnen.

Obgleich die hier mitzutheilenden Gedanken zu keinem feſten Reſultate führen, ja, vielleicht eine bloße metaphyſiſche Phantaſie genannt werden könnten; ſo habe ich mich doch nicht entſchließen können, ſie der Vergeſſenheit zu übergeben; weil ſie Manchem, wenigſtens zum Vergleich mit ſeinen eigenen, über denſelben Gegenſtand gehegten, willkommen ſeyn werden. Auch ein Solcher jedoch iſt zu erinnern, daß an ihnen Alles zweifelhaft iſt, nicht nur die Löſung, ſondern ſogar das Problem. Demnach hat man hier nichts weniger, als entſchiedene Aufſchlüſſe zu erwarten, vielmehr die bloße Ventilation eines ſehr dunkeln Sachverhältniſſes, welches jedoch vielleicht Jedem, im Verlaufe ſeines eigenen Lebens, oder beim Rückblick auf daſſelbe, ſich öfter aufgedrungen hat. Sogar mögen unſere Betrachtungen darüber vielleicht nicht viel mehr ſeyn, als ein Tappen und Taſten im Dunkeln, wo man merkt, daß wohl etwas daſei, jedoch nicht recht weiß, wo, noch was. Wenn ich dabei dennoch bisweilen in den poſitiven, oder gar dogmatiſchen Ton gerathen ſollte; ſo ſei hier ein für alle Mal geſagt, daß dies bloß geſchieht, um nicht durch ſtete Wiederholung der Formeln des Zweifels und der Muthmaaßung weitſchweifig und matt zu werden; daß es mithin nicht ernſtlich zu nehmen iſt.

Der Glaube an eine ſpecielle Vorſehung, oder ſonſt eine übernatürliche Lenkung der Begebenheiten im individuellen Lebenslauf, iſt zu allen Zeiten allgemein beliebt geweſen, und ſogar in denkenden, aller Superſtition abgeneigten Köpfen findet er ſich bisweilen unerſchütterlich feſt, ja, wohl gar außer allem

Zuſammenhange mit irgend welchen beſtimmten Dogmen. — Zuvörderſt läßt ſich ihm entgegenſetzen, daß er, nach Art alles Götterglaubens, nicht eigentlich aus der Erkenntniß, ſondern aus dem Willen entſprungen, nämlich zunächſt das Kind unſrer Bedürftigkeit ſei. Denn die Data, welche bloß die Erkenntniß dazu geliefert hätte, ließen ſich vielleicht darauf zurückführen, daß der Zufall, welcher uns hundert arge, und wie durchdacht tückiſche Streiche ſpielt, dann und wann ein Mal auserleſen günſtig ausfällt, oder auch mittelbar ſehr gut für uns ſorgt. In allen ſolchen Fällen erkennen wir in ihm die Hand der Vorſehung, und zwar am deutlichſten dann, wann er, unſrer eigenen Einſicht zuwider, ja, auf von uns verabſcheuten Wegen, uns zu einem beglückenden Ziele hingeführt hat; wo wir alsdann ſagen tunc bene navigavi, cum naufragium feci, und der Gegenſatz zwiſchen Wahl und Führung ganz unverkennbar, zugleich aber zum Vortheil der letzteren, fühlbar wird. Eben dieſerhalb tröſten wir, bei widrigen Zufällen, uns auch wohl mit dem oft bewährten Sprüchlein „wer weiß wozu es gut iſt," — welches eigentlich aus der Einſicht entſprungen iſt, daß, obwohl der Zufall die Welt beherrſcht, er doch den Irrthum zum Mitregenten hat und, weil wir Dieſem, eben ſo ſehr als Jenem, unterworfen ſind, vielleicht eben Das ein Glück iſt, was uns jetzt als ein Unglück erſcheint. So fliehen wir dann von den Streichen des einen Welttyrannen zum andern, indem wir vom Zufall an den Irrthum appelliren.

Hievon jedoch abgeſehn, iſt, dem bloßen, reinen, offenbaren Zufall eine Abſicht unterzulegen, ein Gedanke, der an Verwegenheit ſeines Gleichen ſucht. Dennoch glaube ich, daß Jeder, wenigſtens Ein Mal in ſeinem Leben, ihn lebhaft gefaßt hat. Auch findet man ihn bei allen Völkern und neben allen Glaubenslehren; wiewohl am entſchiedenſten bei den Mohammedanern. Es iſt ein Gedanke, der, je nachdem man ihn verſteht, der abſurdeſte, oder der tiefſinnigſte ſeyn kann. Gegen die Beiſpiele inzwiſchen, wodurch man ihn belegen möchte, bleibt, ſo frappant ſie auch bisweilen ſeyn mögen, die ſtehende Einrede dieſe, daß es das größte Wunder wäre, wenn niemals ein Zufall unſere Angelegenheiten gut, ja, ſelbſt beſſer beſorgte, als unſer Verſtand und unſere Einſicht es vermocht hätten.

Daß Alles, ohne Ausnahme, was geſchieht, mit ſtrenger Nothwendigkeit eintritt, iſt eine a priori einzuſehende, folglich unumſtößliche Wahrheit: ich will ſie hier den demonſtrablen Fatalismus nennen. In meiner Preisſchrift über die Freiheit des Willens ergiebt ſie ſich (S. 62) als das Reſultat aller vorhergegangenen Unterſuchungen. Sie wird empiriſch und a posteriori beſtätigt, durch die nicht mehr zweifelhafte Thatſache, daß magnetiſche Somnambule, daß mit dem zweiten Geſichte begabte Menſchen, ja, daß bisweilen die Träume des gewöhnlichen Schlafs, das Zukünftige geradezu und genau vorher verkünden. Am auffallendſten iſt dieſe empiriſche Beſtätigung meiner Theorie der ſtrengen Nothwendigkeit alles Geſchehenden beim zweiten Geſicht. Denn das vermöge deſſelben, oft lange vorher Verkündete ſehn wir nachmals, ganz genau und mit allen Nebenumſtänden, wie ſie angegeben waren, eintreten, ſogar dann, wann man ſich abſichtlich und auf alle Weiſe bemüht hatte, es zu hintertreiben, oder die eintreffende Begebenheit, wenigſtens in irgend einem Nebenumſtande, von der mitgetheilten Viſion abweichen zu machen; welches ſtets vergeblich geweſen iſt; indem dann gerade Das, welches das vorher Verkündete vereiteln ſollte, allemal es herbeizuführen gedient hat. Fälle dieſer letztern Art findet man, von dem grundehrlichen Bende Bendſen mitgetheilt, im 3ten Hefte des achten Bandes des Archivs für thieriſchen Magnetismus von Kieſer (beſonders Beiſp. 4, 12, 14, 16); wie einen in Jung Stillings Theorie der Geiſterkunde §. 155. Wäre nun die Gabe des zweiten Geſichts ſo häufig, wie ſie ſelten iſt; ſo würden unzählige Vorfälle, vorherverkündet, genau eintreffen und der unleugbare faktiſche Beweis der ſtrengen Nothwendigkeit alles und jedes Geſchehenden, Jedem zugänglich, allgemein vorliegen. Dann würde kein Zweifel mehr darüber bleiben, daß, ſo ſehr auch der Lauf der Dinge ſich als rein zufällig darſtellt, er es im Grunde doch nicht iſt, vielmehr alle dieſe Zufälle ſelbſt, τα εικῃ φερομενα, von einer, tief verborgenen Nothwendigkeit, ειμαρμενῃ, umfaßt werden deren bloßes Werkzeug der Zufall ſelbſt iſt. In dieſe einen Blick zu thun, iſt von jeher das Beſtreben aller Mantik geweſen. Aus der in Erinnerung gebrachten, thatſächlichen Mantik nun aber folgt eigentlich nicht bloß, daß alle Begebenheiten mit vollſtändiger Nothwendigkeit eintreten; ſondern auch, daß ſie irgendwie ſchon zum Voraus beſtimmt und objektiv feſtgeſtellt ſind, indem ſie ja dem Seherauge als ein Gegenwärtiges ſich darſtellen: indeſſen ließe ſich dieſes allenfalls noch auf die bloße Nothwendigkeit ihres Eintritts in Folge des Verlaufs der Kauſalkette zurückführen. Jedenfalls aber iſt die Einſicht, oder vielmehr die Anſicht, daß jene Nothwendigkeit alles Geſchehenden keine blinde ſei, alſo der Glaube an einen eben ſo planmäßigen, wie nothwendigen Hergang in unſerm Lebenslauf, ein Fatalismus höherer Art, der jedoch nicht, wie der einfache, ſich demonſtriren läßt, auf welchen aber dennoch vielleicht Jeder, früher oder ſpäter, ein Mal geräth und ihn, nach Maaßgabe ſeiner Denkungsart, eine Zeit lang, oder auf immer feſthält. Wir können denſelben, zum Unterſchiede von dem gewöhnlichen und demonſtrabeln, den transſcendenten Fatalismus nennen. Er ſtammt nicht, wie jener, aus einer eigentlich theoretiſchen Erkenntniß, noch aus der zu dieſer nöthigen Unterſuchung, als zu welcher Wenige befähigt ſeyn würden; ſondern er ſetzt ſich aus den Erfahrungen des eigenen Lebenslaufs allmälig ab. Unter dieſen nämlich machen ſich Jedem gewiſſe Vorgänge bemerklich, welche einerſeits, vermöge ihrer beſondern und großen Zweckmäßigkeit für ihn, den Stämpel einer moraliſchen, oder innern Nothwendigkeit, andrerſeits jedoch den der äußern, gänzlichen Zufälligkeit deutlich ausgeprägt an ſich tragen. Das öftere Vorkommen derſelben führt allmälig zu der Anſicht, die oft zur Ueberzeugung wird, daß der Lebenslauf des Einzelnen, ſo verworren er auch ſcheinen mag, ein in ſich übereinſtimmendes, beſtimmte Tendenz und belehrenden Sinn habendes Ganzes ſei, ſo gut wie das durchdachteſte Epos. Die durch denſelben ihm ertheilte Belehrung nun aber bezöge ſich allein auf ſeinen individuellen Willen, — welcher, im letzten Grunde, ſein individueller Irrthum iſt. Denn nicht in der Weltgeſchichte, wie die Profeſſorenphiloſophie es wähnt, iſt Plan und Ganzheit, ſondern im Leben des Einzelnen. Die Völker exiſtiren ja bloß in abstracto: die Einzelnen ſind das Reale. Daher iſt die Weltgeſchichte ohne direkte metaphyſiſche Bedeutung: ſie iſt eigentlich bloß eine zufällige Konfiguration: ich erinnere hier an Das was ich, „Welt als W. und V.“ Bd. 1. §. 35, darüber geſagt habe. — Alſo in Hinſicht auf das eigene individuelle Schickſal erwächſt in Vielen jener transſcendente Fatalismus, zu welchem die aufmerkſame Betrachtung des eigenen Lebens, nachdem ſein Faden zu einer beträchtlichen Länge ausgeſponnen worden, vielleicht Jedem ein Mal Anlaß giebt, und der nicht nur viel Troſtreiches, ſondern vielleicht auch viel Wahres hat; daher er zu allen Zeiten, ſogar als Dogma, behauptet worden. Als völlig unbefangen verdient das Zeugniß eines erfahrenen Welt- und Hofmannes und dazu in einem Neſtoriſchen Alter abgelegt, hier angeführt zu werden, nämlich das des neunzigjährigen Knebel, der in einem Briefe ſagt: „Man wird, bei genauer Beobachtung finden, daß in dem „Leben der meiſten Menſchen ſich ein gewiſſer Plan findet, der, „durch die eigene Natur, oder durch die Umſtände, die ſie führen, „ihnen gleichſam vorgezeichnet iſt. Die Zuſtände ihres Lebens „mögen noch ſo abwechſelnd und veränderlich ſeyn, es zeigt ſich „doch am Ende ein Ganzes, das unter ſich eine gewiſſe Uebereinſtimmung bemerken läßt. — — — — Die Hand eines beſtimmten Schickſals, ſo verborgen ſie auch wirken mag, zeigt ſich „auch genau, ſie mag nun durch äußere Wirkung, oder innere „Regung, bewegt ſeyn: ja, widerſprechende Gründe bewegen ſich „oftmals in ihrer Richtung. So verwirrt der Lauf iſt, ſo zeigt „ſich immer Grund und Richtung durch.“ (Knebel's litterariſcher Nachlaß. 2. Aufl. 1840. Bd. 3. S. 452.)

Die hier ausgeſprochene Planmäßigkeit im Lebenslauf eines Jeden läßt ſich nun zwar zum Theil aus der Unveränderlichkeit und ſtarren Konſequenz des angeborenen Charakters erklären, als welche den Menſchen immer in das ſelbe Gleis zurückbringt. Was dieſem Charakter eines Jeden das Angemeſſenſte iſt erkennt er ſo unmittelbar und ſicher, daß er, in der Regel, es gar nicht in das deutliche, reflektirte Bewußtſeyn aufnimmt, ſondern unmittelbar und wie inſtinctmäßig danach handelt. Dieſe Art von Erkenntniß iſt inſofern, als ſie ins Handeln übergeht, ohne ins deutliche Bewußtſeyn gekommen zu ſeyn, den reflex actions des Marſhal Hall zu vergleichen. Vermöge derſelben verfolgt und ergreift Jeder, dem nicht, entweder von außen, oder von ſeinen eigenen falſchen Begriffen und Vorurtheilen, Gewalt geſchieht, das ihm individuell Angemeſſene, auch ohne ſich darüber Rechenſchaft geben zu können; wie die im Sande, von der Sonne bebrütete und aus dem Ei gekrochene Schildkröte, auch ohne das Waſſer erblicken zu können, ſogleich die gerade Richtung dahin einſchlägt. Dies alſo iſt der innere Kompaß, der geheime Zug, der Jeden richtig auf den Weg bringt, welcher allein der ihm angemeſſene iſt, deſſen gleichmäßige Richtung er aber erſt gewahr wird, nachdem er ihn zurückgelegt hat. — Dennoch ſcheint Dies, dem mächtigen Einfluß und der großen Gewalt der äußern Umſtände gegenüber, nicht ausreichend: und dabei iſt es nicht ſehr glaublich, daß das Wichtigſte in der Welt, der durch ſo vieles Thun, Plagen und Leiden erkaufte menſchliche Lebenslauf, auch nur die andere Hälfte ſeiner Lenkung, nämlich den von außen kommenden Theil, ſo ganz eigentlich und rein aus der Hand eines wirklich blinden, an ſich ſelbſt gar nichts ſeienden und aller Anordnung entbehrenden Zufalls erhalten ſollte. Vielmehr wird man verſucht, zu glauben, daß, — wie es gewiſſe Bilder giebt, welche dem bloßen Auge nur verzerrte und verſtümmelte Ungeſtalten, hingegen in einem koniſchen Spiegel geſehn regelrechte menſchliche Figuren zeigen, — ſo die rein empiriſche Auffaſſung des Weltlaufs jenem Anſchauen des Bildes mit nacktem Auge gleicht, das Verfolgen der Abſicht des Schickſals hingegen dem Anſchauen im koniſchen Spiegel, der das dort auseinander Geworfene verbindet und ordnet. Jedoch läßt dieſer Anſicht ſich immer noch die andere entgegenſtellen, daß der planmäßige Zuſammenhang, welchen wir in den Begebenheiten unſers Lebens wahrzunehmen glauben, nur eine unbewußte Wirkung unſrer ordnenden und ſchematiſirenden Phantaſie ſei, derjenigen ähnlich, vermöge welcher wir auf einer befleckten Wand menſchliche Figuren und Gruppen deutlich und ſchön erblicken, indem wir planmäßigen Zuſammenhang in Flecke bringen, die der blindeſte Zufall geſtreut hat. Inzwiſchen iſt doch zu vermuthen, daß Das, was, im höchſten und wahrſten Sinne des Wortes, für uns das Rechte und Zuträgliche iſt, wohl nicht Das ſeyn kann, was bloß projektirt, aber nie ausgeführt wurde, was alſo nie eine andere Exiſtenz, als die in unſern Gedanken, erhielt, — die vani disegni, che non han' mai loco des Arioſto, — und deſſen Vereitelung durch den Zufall wir nachher Zeit Lebens zu betrauern hätten; ſondern vielmehr Das, was real ausgeprägt wird im großen Bilde der Wirklichkeit und wovon wir, nachdem wir deſſen Zweckmäßigkeit erkannt haben, mit Ueberzeugung ſagen sic erat in fatis, ſo hat es kommen müſſen; daher denn für die Realiſirung des in dieſem Sinne Zweckmäßigen auf irgend eine Weiſe geſorgt ſeyn müßte, durch eine im tiefſten Grunde der Dinge liegende Einheit des Zufälligen und Nothwendigen. Vermöge dieſer müßten, beim menſchlichen Lebenslauf, die innere, ſich als inſtinktartiger Trieb darſtellende Nothwendigkeit, ſodann die vernünftige Ueberlegung und endlich die äußere Einwirkung der Umſtände ſich wechſelſeitig dergeſtalt in die Hände arbeiten, daß ſie, am Ende deſſelben, wann er ganz durchgeführt iſt, ihn als ein wohlgeründetes, vollendetes Kunſtwerk erſcheinen ließen; obgleich vorher, als er noch im Werden war, an demſelben, wie an jedem erſt angelegten Kunſtwerk, ſich oft weder Plan, noch Zweck, erkennen ließ. Wer aber erſt nach der Vollendung hinzuträte und ihn genau betrachtete, müßte ſo einen Lebenslauf anſtaunen als das Werk der überlegteſten Vorherſicht, Weisheit und Beharrlichkeit. Die Bedeutſamkeit deſſelben im Ganzen jedoch würde ſeyn, je nachdem das Subjekt deſſelben ein gewöhnliches, oder außerordentliches war. — Die Natur freilich thut Alles nur für die Gattung und nichts bloß für das Individuum; weil ihr Jene Alles, Dieſes nichts iſt. Allein was wir hier als wirkend vorausſetzen wäre nicht die Natur, ſondern das jenſeit der Natur liegende Metaphyſiſche, welches in jedem Individuo ganz und ungetheilt exiſtirt, dem daher Dieſes Alles gilt.

Zwar müßte man eigentlich, um über dieſe Dinge in's Reine zu kommen, zuvor folgende Fragen beantworten: iſt ein gänzliches Mißverhältniß zwiſchen dem Charakter und dem Schickſal eines Menſchen möglich? — oder paßt, auf die Hauptſache geſehn, jedes Schickſal zu jedem Charakter? — oder endlich fügt wirklich eine geheime, unbegreifliche Nothwendigkeit, dem Dichter eines Drama's zu vergleichen, Beide jedes Mal paſſend an einander? — Aber eben hierüber ſind wir nicht im Klaren.

Inzwiſchen glauben wir, unſerer Thaten in jedem Augenblicke Herr zu ſeyn. Allein, wenn wir auf unſern zurückgelegten Lebensweg zurückſehn und zumal unſere unglücklichen Schritte, nebſt ihren Folgen, ins Auge faſſen; ſo begreifen wir oft nicht, wie wir haben Dieſes thun, oder Jenes unterlaſſen können; ſo daß es ausſieht, als hätte eine fremde Macht unſre Schritte gelenkt. Deshalb ſagt Shakeſpeare:

> Fate, show thy force: ourselves we do not owe;
> What is decreed must be, and be this so!
>
> Twelfth-night, A. 1. sc. 5.
>
> (Jetzt kannſt du deine Macht, o Schickſal, zeigen:
> Was ſeyn ſoll muß geſchehn, und Keiner iſt ſein eigen.)

Auch Göthe ſagt, im Götz von Berlichingen (Akt 5.): „wir „Menſchen führen uns nicht ſelbſt: böſen Geiſtern iſt Macht über „uns gelaſſen, daß ſie ihren Muthwillen an unſerm Verderben „üben.“ Ja, ſchon der Prophet Jeremias hat es geſagt: „des Menſchen Thun ſtehet nicht in ſeiner Gewalt, und ſtehet in Niemandes Macht, wie er wandele, oder ſeinen Gang richte.“ (10, 23.) Dies Alles beruht darauf, daß unſere Thaten das nothwendige Produkt zweier Faktoren ſind, deren einer, unſer Charakter, unabänderlich feſt ſteht, uns jedoch nur a posteriori, alſo allmälig, bekannt wird; der andere aber ſind die Motive: dieſe liegen außerhalb und werden durch den Weltlauf herbeigeführt, beſtimmen jedoch den gegebenen Charakter, unter Vorausſetzung ſeiner feſtſtehenden Beſchaffenheit, mit einer Nothwendigkeit, welche der mechaniſchen gleichkommt. Das über den ſo erfolgenden Verlauf nun aber urtheilende Ich iſt das Subjekt des Erkennens, als ſolches jenen Beiden fremd und bloß der kritiſche Zuſchauer ihres Wirkens. Da mag es denn freilich zu Zeiten ſich verwundern.

Hat man aber ein Mal den Geſichtspunkt jenes transſcendenten Fatalismus gefaßt und betrachtet nun von ihm aus ein individuelles Leben; ſo hat man bisweilen das wunderlichſte aller Schauſpiele vor Augen, an dem Kontraſte zwiſchen der offenbaren, phyſiſchen Zufälligkeit einer Begebenheit und ihrer moraliſch-metaphyſiſchen Nothwendigkeit, welche letztere jedoch nie demonſtrabel iſt, vielmehr immer noch bloß eingebildet ſeyn kann. Um Dieſes durch ein allbekanntes Beiſpiel, welches zugleich, wegen ſeiner Grellheit, geeignet iſt, als Typus der Sache zu dienen, ſich zu veranſchaulichen, betrachte man Schiller's „Gang nach dem Eiſenhammer.“ Hier nämlich ſieht man Fridolins Verzögerung, durch den Dienſt bei der Meſſe, ſo ganz zufällig herbeigeführt, wie ſie andrerſeits für ihn ſo höchſt wichtig und nothwendig iſt. Vielleicht wird Jeder, bei gehörigem Nachdenken, in ſeinem eigenen Lebenslaufe analoge Fälle finden können, wenn gleich nicht ſo wichtige, noch ſo deutlich ausgeprägte. Gar Mancher aber wird hierdurch zu der Annahme getrieben werden, daß eine geheime und unerklärliche Macht alle Wendungen und Windungen unſers Lebenslaufes, zwar ſehr oft gegen unſere einſtweilige Abſicht, jedoch ſo, wie es der objektiven Ganzheit und ſubjektiven Zweckmäßigkeit deſſelben angemeſſen, mithin unſerm eigentlichen wahren Beſten förderlich iſt, leitet; ſo, daß wir gar oft die Thorheit der in entgegengeſetzter Richtung gehegten Wünſche hinterher erkennen. Ducunt volentem fata, nolentem trahunt. — Sen. ep. 107. Eine ſolche Macht nun müßte, mit einem unſichtbaren Faden alle Dinge durchziehend, auch die, welche die Kauſalkette ohne alle Verbindung mit einander läßt, ſo verknüpfen, daß ſie, im erforderten Moment, zuſammenträfen. Sie würde demnach die Begebenheiten des wirklichen Lebens ſo gänzlich beherrſchen, wie der Dichter die ſeines Drama's: Zufall aber und Irrthum, als welche zunächſt und unmittelbar in den regelmäßigen, kauſalen Lauf der Dinge ſtörend eingreifen, würden die bloßen Werkzeuge ihrer unſichtbaren Hand ſeyn.

Mehr als Alles treibt uns zu der kühnen Annahme einer ſolchen, aus der Einheit der tiefliegenden Wurzel der Nothwendigkeit und Zufälligkeit entſpringenden und unergründlichen Macht die Rückſicht hin, daß die beſtimmte, ſo eigenthümliche Individualität jedes Menſchen in phyſiſcher, moraliſcher und intellektueller Hinſicht, die ihm Alles in Allem iſt und daher aus der höchſten metaphyſiſchen Nothwendigkeit entſprungen ſeyn muß, andrerſeits (wie ich in meinem Hauptwerke Bd. 2, Kap. 43 dargethan habe) als das nothwendige Reſultat des moraliſchen Charakters des Vaters, der intellektuellen Fähigkeit der Mutter und der geſammten Korporiſation Beider ſich ergiebt; die Verbindung dieſer Eltern nun aber, in der Regel, durch augenſcheinlich zufällige Umſtände herbeigeführt worden iſt. Hier alſo drängt ſich uns die Forderung, oder das metaphyſiſch-moraliſche Poſtulat, einer letzten Einheit der Nothwendigkeit und Zufälligkeit unwiderſtehlich auf. Von dieſer einheitlichen Wurzel Beider einen deutlichen Begriff zu erlangen, halte ich jedoch für unmöglich: nur ſoviel läßt ſich ſagen, daß ſie zugleich Das wäre, was die Alten Schickſal, εἱμαρμενη, πεπρωμενη, fatum nannten, Das, was ſie unter dem leitendenden Genius jedes Einzelnen verſtanden, nicht minder aber auch Das, was die Chriſten als Vorſehung, *προνοια*, verehren. Dieſe Drei unterſcheiden ſich zwar dadurch, daß das Fatum blind, die beiden Andern ſehend gedacht werden: aber dieſer anthropomorphiſtiſche Unterſchied fällt weg und verliert alle Bedeutung bei dem tiefinnern, metaphyſiſchen Weſen der Dinge, in welchem allein wir die Wurzel jener unerklärlichen Einheit des Zufälligen mit dem Nothwendigen, welche ſich als der geheime Lenker aller menſchlichen Dinge darſtellt, zu ſuchen haben.

Die Vorſtellung von dem, jedem Einzelnen beigegebenen und ſeinem Lebenslaufe vorſtehenden Genius ſoll Hetruriſchen Urſprungs ſeyn, war inzwiſchen bei den Alten allgemein verbreitet. Das Weſentliche derſelben enthält ein Vers des Menandros, den Plutarch (de tranq. an.) uns aufbehalten hat:

> *Ἁπαντὶ δαιμων ανδρι συμπαραστατει*
> *Ευθυς γενομενῳ, μυσταγωγος του βιου*
> *Αγαθος.*

(hominem unumquemque, simul in lucem est editus, sectatur Genius, vitae qui auspicium facit, bonus nimirum.) Sehr ſchön drückt die Sache Horaz aus:

> Scit Genius, natale comes qui temperat astrum,
> Naturae deus humanae, mortalis in unum-
> Quodque caput, vultu mutabilis, albus et ater.
> (II. epist. 2, 187.)

Eine gar leſenswerthe Stelle über dieſen Genius findet man im Apulejus, de deo Socratis S. 236, 38 Bip. Aber noch merkwürdiger iſt die des Proklos in ſeinem Kommentar zum Alkibiades des Platon S. 77. ed. Creuzer: *ὁ γαρ πασαν ἡμων την ζωην ιθυνων και τας τε αἱρεσεις ἡμων αποπληρων, τας προ της γενεσεως, και τας της εἱμαρμενης δοσεις και των μοιρηγενετων θεων, ετι δε τας εκ της προνοιας ελλαμψεις χορηγων και παραμετρων, οὗτος ὁ δαιμων εστι. κ. τ. λ.* Ueberaus tiefſinnig hat den ſelben Gedanken Theophraſtus Paracelſus gefaßt, da er ſagt: „Damit aber das Fatum wohl erkannt werde, „iſt es alſo, daß jeglicher Menſch einen Geiſt hat, der außerhalb „ihm wohnt und ſetzt ſeinen Stuhl in die obern Sterne. Derſel„bige gebraucht die Boſſen [Typen, davon Boſſiren] ſeines Mei-

„ſters: derſelbige iſt der, der da die praesagia demſelben vorzeigt „und nachzeigt: denn ſie bleiben nach dieſem. Dieſe Geiſter heißen „Fatum." (Theophr. Werke Straßb. 1603. Fol. Bd. 2. S. 36.) Beachtenswerth iſt es, daß eben dieſer Gedanke ſchon beim Plutarch zu finden iſt, da er ſagt, daß außer dem in den irdiſchen Leib verſenkten Theil der Seele ein andrer, reinerer Theil derſelben außerhalb über dem Haupte des Menſchen ſchwebend bleibt, als ein Stern ſich darſtellend und mit Recht ſein Dämon, Genius, genannt wird, welcher ihn leitet und dem der Weiſere willig folgt. Die Stelle iſt zum Herſetzen zu lang, ſie ſteht de genio Socratis c. 22. Die Hauptphraſe iſt: *το μεν ουν ὑποβρυχιον εν τῳ σωματι φερομενον Ψυχη λεγεται· το δε φθορας λειφθεν, οἱ πολλοι Νουν καλουντες, εντος ειναι νομιζουσιν αυτων· οἱ δε ορθως ὑπονοουντες, ὡς εκτος οντα, Δαιμονα προσαγορευουσι.* Beiläufig bemerke ich, daß das Chriſtenthum, welches bekanntlich die Götter und Dämonen aller Heiden gern in Teufel verwandelte, aus dieſem Genius der Alten den spiritus familiaris der Gelehrten und Magiker gemacht zu haben ſcheint. — Die Chriſtliche Vorſtellung von der Providenz iſt zu bekannt, als daß es nöthig wäre, dabei zu verweilen. — Alles Dieſes ſind jedoch nur bildliche, allegoriſche Auffaſſungen der in Rede ſtehenden Sache; wie es denn überhaupt uns nicht vergönnt iſt, die tiefſten und verborgenſten Wahrheiten anders, als im Bilde und Gleichniß zu erfaſſen.

In Wahrheit jedoch kann jene verborgene und ſogar die äußern Einflüſſe lenkende Macht ihre Wurzel zuletzt doch nur in unſerm eigenen, geheimnißvollen Innern haben; da ja das *Α* und *Ω* alles Daſeyns zuletzt in uns ſelbſt liegt. Allein auch nur die bloße Möglichkeit hievon werden wir, ſelbſt im glücklichſten Falle, wieder nur mittelſt Analogien und Gleichniſſe, einigermaaßen und aus großer Ferne abſehn können.

Die nächſte Analogie nun alſo mit dem Walten jener Macht zeigt uns die Teleologie der Natur, indem ſie das Zweckmäßige, als ohne Erkenntniß des Zweckes eintretend, darbietet, zumal da, wo die äußere, d. h. die zwiſchen verſchiedenen, ja verſchiedenartigen, Weſen und ſogar im Unorganiſchen Statt findende Zweckmäßigkeit hervortritt; wie denn ein frappantes Beiſpiel dieſer Art das Treibholz giebt, indem es gerade den baumloſen Polarländern vom Meere reichlich zugeführt wird; und ein anderes der Umſtand, daß das Feſtland unſers Planeten ganz nach dem Nordpol hingedrängt liegt, deſſen Winter, aus aſtronomiſchen Gründen, acht Tage kürzer und dadurch wieder viel milder iſt, als der des Südpols. Jedoch auch die innere, im abgeſchloſſenen Organismus ſich unzweideutig kund gebende Zweckmäßigkeit, die ſolche vermittelnde, überraſchende Zuſammenſtimmung der Technik der Natur mit ihrem bloßen Mechanismus, oder des nexus finalis mit dem nexus effectivus, (hinſichtlich welcher ich auf mein Hauptwerk Bd. 2. Kap. 26. S. 334—339 verweiſe) läßt uns analogiſch abſehn, wie das, von verſchiedenen, ja weit entlegenen Punkten Ausgehende und ſich anſcheinend Fremde doch zum letzten Endzweck konſpirirt und daſelbſt richtig zuſammentrifft, nicht durch Erkenntniß geleitet, ſondern vermöge einer aller Möglichkeit der Erkenntniß vorhergängigen Nothwendigkeit höherer Art. — Ferner, wenn man die von Kant und ſpäter von Laplace aufgeſtellte Theorie der Entſtehung unſers Planetenſyſtems, deren Wahrſcheinlichkeit der Gewißheit ſehr nahe ſteht, ſich vergegenwärtigt und auf Betrachtungen der Art, wie ich ſie in meinem Hauptwerke Bd. 2, Kap. 25, S. 324 angeſtellt habe, geräth, alſo überdenkt, wie aus dem Spiele blinder, ihren unabänderlichen Geſetzen folgender Naturkräfte, zuletzt dieſe wohlgeordnete, bewundrungswürdige Planetenwelt hervorgehn mußte; ſo hat man auch hieran eine Analogie, welche dienen kann, im Allgemeinen und aus der Ferne, die Möglichkeit davon abzuſehn, daß ſelbſt der individuelle Lebenslauf von den Begebenheiten, welche das oft ſo kapriziöſe Spiel des blinden Zufalls ſind, doch gleichſam planmäßig, ſo geleitet werde, wie es dem wahren und letzten Beſten der Perſon angemeſſen iſt. Dies angenommen, könnte das Dogma von der Vorſehung, als durchaus anthropomorphiſtiſch, zwar nicht unmittelbar und sensu proprio als wahr gelten; wohl aber wäre es der mittelbare, allegoriſche und mythiſche Ausdruck einer Wahrheit, und daher, wie alle religiöſen Mythen, zum praktiſchen Behuf und zur ſubjektiven Beruhigung vollkommen ausreichend, in dem Sinne wie z. B. Kants Moraltheologie, die ja auch nur als ein Schema zur Orientirung, mithin allegoriſch, zu verſtehn iſt: — es wäre alſo, mit Einem Worte, zwar nicht wahr, aber doch ſo gut wie wahr. Wie nämlich in jenen dumpfen und blinden Urkräften der Natur, aus deren Wechſelſpiel das Planetenſyſtem hervorgeht, ſchon eben der Wille zum Leben, welcher nachher in den vollendeteſten Erſcheinungen der Welt auftritt, das im Innern Wirkende und Leitende iſt und er, ſchon dort, mittelſt ſtrenger Naturgeſetze, auf ſeine Zwecke hinarbeitend, die Grundfeſte zum Bau der Welt und ihrer Ordnung vorbereitet, indem z. B. der zufälligſte Stoß, oder Schwung, die Schiefe der Ekliptik und die Schnelligkeit der Rotation auf immer beſtimmt, und das Endreſultat die Darſtellung ſeines ganzen Weſens ſeyn muß, eben weil dieſes ſchon in jenen Urkräften ſelbſt thätig iſt; — eben ſo nun ſind alle, die Handlungen eines Menſchen beſtimmenden Begebenheiten, nebſt der ſie herbeiführenden Kauſalverknüpfung, doch auch nur die Objektivation des ſelben Willens, der auch in dieſem Menſchen ſelbſt ſich darſtellt; woraus ſich, wenn auch nur wie im Nebel, abſehn läßt, daß ſie ſogar zu den ſpeciellſten Zwecken jenes Menſchen ſtimmen und paſſen müſſen, in welchem Sinne ſie alsdann jene geheime Macht bilden, die das Schickſal des Einzelnen leitet und als ſein Genius, oder ſeine Vorſehung, allegoriſirt wird. Rein objektiv betrachtet aber iſt und bleibt es der durchgängige, Alles umfaſſende, ausnahmsloſe Kauſalzuſammenhang, — vermöge deſſen Alles, was geſchieht, durchaus und ſtreng nothwendig eintritt, — welcher die Stelle der bloß mythiſchen Weltregierung vertritt, ja, den Namen derſelben zu führen ein Recht hat.

Dieſes uns näher zu bringen, kann folgende allgemeine Betrachtung dienen. „Zufällig" bedeutet das Zuſammentreffen, in der Zeit, des kauſal nicht Verbundenen. Nun iſt aber nichts abſolut zufällig; ſondern auch das Zufälligſte iſt nur ein auf entfernterem Wege herangekommenes Nothwendiges; indem entſchiedene, in der Kauſalkette hoch herauf liegende Urſachen ſchon längſt nothwendig beſtimmt haben, daß es gerade jetzt, und daher mit jenem Andern gleichzeitig, eintreten mußte. Jede Begebenheit nämlich iſt das einzelne Glied einer Kette von Urſachen und Wirkungen, welche in der Richtung der Zeit fortſchreitet. Solcher Ketten aber giebt es unzählige, vermöge des Raums, neben einander. Jedoch ſind dieſe nicht einander ganz fremd und ohne allen Zuſammenhang unter ſich; vielmehr ſind ſie vielſach mit einander verflochten: z. B. mehrere jetzt gleichzeitig wirkende Urſachen, deren jede eine andere Wirkung hervorbringt, ſind hoch herauf aus einer gemeinſamen Urſache entſprungen und daher einander ſo verwandt, wie die Urenkel eines Ahnherrn: und andrerſeits bedarf oft eine jetzt eintretende einzelne Wirkung des Zuſammentreffens vieler verſchiedener Urſachen, die, jede als Glied ihrer eigenen Kette, aus der Vergangenheit herankommen. Sonach nun bilden alle jene, in der Richtung der Zeit fortſchreitenden Kauſalketten ein großes, gemeinſames, vielfach verſchlungenes Netz, welches ebenfalls, mit ſeiner ganzen Breite, ſich in der Richtung der Zeit fortbewegt und eben den Weltlauf ausmacht. Verſinnlichen wir uns jetzt jene einzelnen Kauſalketten durch Meridiane, die in der Richtung der Zeit lägen; ſo kann überall das Gleichzeitige und eben deshalb nicht in direktem Kauſalzuſammenhange Stehende, durch Parallelkreiſe angedeutet werden. Obwohl nun das unter demſelben Parallelkreiſe Gelegene nicht unmittelbar von einander abhängt; ſo ſteht es doch, vermöge der Verflechtung des ganzen Netzes, oder der ſich, in der Richtung der Zeit fortwälzenden Geſammtheit aller Urſachen und Wirkungen, mittelbar in irgend einer, wenn auch entfernten, Verbindung: ſeine jetzige Gleichzeitigkeit iſt daher eine nothwendige. Hierauf nun beruht das zufällige Zuſammentreffen aller Bedingungen einer in höherem Sinne nothwendigen Begebenheit; das Geſchehn Deſſen, was das Schickſal gewollt hat, und das Eintreffen zur rechten Zeit der im Lebenslauf des Einzelnen wichtigen und entſcheidenden Anläſſe und Umſtände, ja endlich wohl gar auch der Eintritt der Omina, an welche der Glaube ſo allgemein und unvertilgbar iſt, daß er ſelbſt in den überlegenſten Köpfen nicht ſelten Raum gefunden hat. Denn da nichts abſolut zufällig iſt, vielmehr Alles nothwendig eintritt und ſogar die Gleichzeitigkeit ſelbſt, des kauſal nicht Zuſammenhängenden, die man den Zufall nennt, eine nothwendige iſt, indem ja das jetzt Gleichzeitige ſchon durch Urſachen in der entfernteſten Vergangenheit als ein ſolches beſtimmt wurde; ſo ſpiegelt ſich Alles in Allem, klingt Jedes in Jedem wieder und iſt auch auf die Geſammtheit der Dinge jener bekannte, dem Zuſammenwirken im Organismus geltende Ausſpruch des Hippokrates anwendbar: *Ξυρροια μια, συμπνοια μια, παντα συμπαθεα.* —

Eine zweite Analogie, welche, von einer ganz anderen Seite, zu einem indirekten Verſtändniß des in Betrachtung genommenen transſcendenten Fatalismus beitragen kann, giebt der Traum, mit welchem ja überhaupt das Leben eine längſt anerkannte und gar oft ausgeſprochene Aehnlichkeit hat; ſo ſehr, daß ſogar Kants transſcendentaler Idealismus aufgefaßt werden kann als die deutlichſte Darlegung dieſer traumartigen Beſchaffenheit unſers bewußten Daſeyns; wie ich Dies in meiner Kritik ſeiner Philoſophie auch ausgeſprochen habe. — Und zwar iſt es dieſe Analogie mit dem Traume, welche uns, wenn auch wieder nur in neblichter Ferne, abſehn läßt, wie die geheime Macht, welche die uns berührenden, äußeren Vorgänge, zum Behufe ihrer Zwecke mit uns, beherrſcht und lenkt, doch ihre Wurzel in der Tiefe unſeres eigenen, unergründlichen Weſens haben könnte. Auch im Traume nämlich treffen die Umſtände, welche die Motive unſerer Handlungen daſelbſt werden, als äußerliche und von uns ſelbſt unabhängige, ja oft verabſcheute, rein zufällig zuſammen: dabei aber iſt dennoch zwiſchen ihnen eine geheime und zweckmäßige Verbindung; indem eine verborgene Macht, welcher alle Zufälle im Traume gehorchen, auch dieſe Umſtände, und zwar einzig und allein in Beziehung auf uns, lenkt und fügt. Das Allerſeltſamſte hiebei aber iſt, daß dieſe Macht zuletzt keine andere ſeyn kann, als unſer eigener Wille, jedoch von einem Standpunkte aus, der nicht in unſer träumendes Bewußtſeyn fällt; daher es kommt, daß die Vorgänge des Traums ſo oft ganz gegen unſere Wünſche in demſelben ausſchlagen, uns in Erſtaunen, in Verdruß, ja, in Schrecken und Todesangſt verſetzen, ohne daß das Schickſal, welches wir doch heimlich ſelbſt lenken, zu unſerer Rettung herbeikäme; imgleichen, daß wir begierig nach etwas fragen, und eine Antwort erhalten, über die wir erſtaunen; oder auch wieder, — daß wir ſelbſt gefragt werden, wie etwan in einem Examen, und unfähig ſind die Antwort zu finden, worauf ein Anderer, zu unſrer Beſchämung, ſie vortrefflich giebt; während doch im einen, wie im andern Fall, die Antwort immer nur aus unſern eigenen Mitteln kommen kann. Dieſe geheimnißvolle, von uns ſelbſt ausgehende Leitung der Begebenheiten im Traume noch deutlicher zu machen und ihr Verfahren dem Verſtändniß näher zu bringen, giebt es noch eine Erläuterung, welche allein dieſes leiſten kann, die nun aber unumgänglich obſcöner Natur iſt; daher ich von Leſern, die werth ſind, daß ich zu ihnen rede, vorausſetze, daß ſie daran weder Anſtoß nehmen, noch die Sache von der lächerlichen Seite auffaſſen werden. Es giebt bekanntlich Träume, deren die Natur ſich zu einem materiellen Zwecke bedient, nämlich zur Ausleerung der überfüllten Saamenbläschen. Träume dieſer Art zeigen natürlich ſchlüpfrige Scenen: daſſelbe thun aber mitunter auch andere Träume, die jenen Zweck gar nicht haben, noch erreichen. Hier tritt nun der Unterſchied ein, daß, in den Träumen der erſten Art, die Schönen und die Gelegenheit ſich uns bald günſtig erweiſen; wodurch die Natur ihren Zweck erreicht: in den Träumen der andern Art hingegen treten der Sache, die wir auf das heftigſte begehren, ſtets neue Hinderniſſe in den Weg, welche zu überwinden wir vergeblich ſtreben, ſo daß wir am Ende doch nicht zum Ziele gelangen. Wer dieſe Hinderniſſe ſchafft und unſern lebhaften Wunſch Schlag auf Schlag vereitelt, das iſt doch nur unſer eigener Wille; jedoch von einer Region aus, die weit über das vorſtellende Bewußtſeyn im Traume hinausliegt und daher in dieſem als unerbittliches Schickſal auftritt. — Sollte es nun mit dem Schickſal in der Wirklichkeit und mit der Planmäßigkeit, die vielleicht Jeder, in ſeinem eigenen Lebenslaufe, demſelben abmerkt, nicht ein Bewandniß haben können, das dem am Traume dargelegten analog wäre? Bisweilen geſchieht es, daß wir einen Plan entworfen und lebhaft ergriffen haben, von dem ſich ſpäter ausweiſt, daß er unſerm wahren Wohl keineswegs gemäß war; den wir inzwiſchen eifrig verfolgen, jedoch nun hiebei eine Verſchwörung des Schickſals gegen denſelben erfahren, als welches alle ſeine Maſchinerie in Bewegung ſetzt, ihn zu vereiteln; wodurch es uns dann endlich, wider unſern Willen, auf den uns wahrhaft angemeſſenen Weg zurückſtößt. Bei einem ſolchen abſichtlich ſcheinenden Widerſtande brauchen manche Leute die Redensart: „ich merke, es ſoll nicht ſeyn;“ andere nennen es ominös, noch andere einen Fingerzeig Gottes: ſämmtlich aber theilen ſie die Anſicht, daß, wenn das Schickſal ſich einem Plane mit ſo offenbarer Hartnäckigkeit entgegenſtellt, wir ihn aufgeben ſollten; weil er, als zu unſerer uns unbewußten Beſtimmung nicht paſſend, doch nicht verwirklicht werden wird und wir uns, durch halsſtarriges

Verfolgen deſſelben, nur noch härtere Rippenſtöße des Schickſals zuziehn, bis wir endlich wieder auf dem rechten Wege ſind; oder auch weil, wenn es uns gelänge, die Sache zu forciren, ſolche uns nur zum Schaden und Unheil gereichen würde. Hier findet das oben Angeführte ducunt volentem fata, nolentem trahunt ſeine ganze Beſtätigung. In manchen Fällen kommt nun hinterher wirklich zu Tage, daß die Vereitelung eines ſolchen Planes unſerm wahren Wohle durchaus förderlich geweſen iſt: Dies könnte daher auch da der Fall ſeyn, wo es uns nicht kund wird; zumal wenn wir als unſer wahres Wohl das metaphyſiſch-moraliſche betrachten. — Sehn wir nun aber von hier zurück auf das Hauptergebniß meiner geſammten Philoſophie, daß nämlich Das, was das Phänomen der Welt darſtellt und erhält, der Wille iſt, der auch in jedem Einzelnen lebt und ſtrebt, und erinnern wir uns zugleich der ſo allgemein anerkannten Aehnlichkeit des Lebens mit dem Traume; ſo können wir, alles Bisherige zuſammenfaſſend, es uns, ganz im Allgemeinen, als möglich denken, daß, auf analoge Weiſe, wie Jeder der heimliche Theaterdirektor ſeiner Träume iſt, ſo auch jenes Schickſal, welches unſern wirklichen Lebenslauf beherrſcht, irgendwie zuletzt von jenem Willen ausgehe, der unſrer eigener iſt, welcher jedoch hier, wo er als Schickſal aufträte, von einer Region aus wirkte, die weit über unſer vorſtellendes, individuelles Bewußtſeyn hinausliegt, während hingegen dieſes die Motive liefert, die unſern empiriſch erkennbaren, individuellen Willen leiten, der daher oft auf das heftigſte zu kämpfen hat mit jenem unſerm, als Schickſal ſich darſtellenden Willen, unſerm leitenden Genius, unſerm „Geiſt der außerhalb uns wohnt und ſeinen Stuhl in die obern „Sterne ſetzt,“ als welcher das individuelle Bewußtſeyn weit überſieht und daher, unerbittlich gegen daſſelbe, als äußern Zwang Das veranſtaltet und feſtſtellt, was herauszufinden er demſelben nicht überlaſſen durfte und doch nicht verfehlt wiſſen will.

Das Befremdliche, ja Exorbitante dieſes gewagten Satzes zu mindern mag zuvörderſt eine Stelle im Skotus Erigena dienen, bei der zu erinnern iſt, daß ſein Deus, als welcher ohne Erkenntniß iſt und von welchem Zeit und Raum, nebſt den zehn Ariſtoteliſchen Kategorien, nicht zu prädiciren ſind, ja, dem überhaupt nur Ein Prädikat bleibt, *Wille*, — offenbar nichts Anderes iſt, als was bei mir der Wille zum Leben: est etiam alia species ignorantiae in **Deo**, quando ea, quae praescivit et praedestinavit, ignorare dicitur, dum adhuc in rerum factarum cursibus experimento non apparuerint (**De** divis. nat. p. 83 edit. **Oxford**.). Und bald darauf: tertia species divinae ignorantiae est, per quam **Deus** dicitur ignorare ea, quae nondum experimento actionis et operationis in effectibus manifeste apparent; quorum tamen invisibiles rationes in seipso, a seipso creatas et sibi ipsi cognitas possidet. —

Wenn wir nun, um die dargelegte Anſicht uns einigermaaßen faßlich zu machen, die anerkannte Aehnlichkeit des individuellen Lebens mit dem Traume zu Hülfe genommen haben; ſo iſt andrerſeits auf den Unterſchied aufmerkſam zu machen, daß im bloßen Traume das Verhältniß einſeitig iſt, nämlich nur *ein* Ich wirklich will und empfindet, während die Uebrigen nichts, als Phantome ſind; im großen Traume des Lebens hingegen ein wechſelſeitiges Verhältniß Statt findet, indem nicht nur der Eine im Traume des Andern, gerade ſo wie es daſelbſt nöthig iſt, figurirt, ſondern auch dieſer wieder in dem ſeinigen; ſo daß, vermöge einer wirklichen harmonia praestabilita, Jeder doch nur Das träumt, was ihm, ſeiner eigenen metaphyſiſchen Lenkung gemäß, angemeſſen iſt, und alle Lebensträume ſo künſtlich in einander geflochten ſind, daß Jeder erfährt, was ihm gedeihlich iſt und zugleich leiſtet, was Andern nöthig; wonach denn eine etwanige große Weltbegebenheit ſich dem Schickſale vieler Tauſende, Jedem auf individuelle Weiſe, anpaßt. Alle Ereigniſſe im Leben eines Menſchen ſtänden demnach in zwei grundverſchiedenen Arten des Zuſammenhangs: erſtlich, im objektiven, kauſalen Zuſammenhange des Naturlaufs; zweitens, in einem ſubjektiven Zuſammenhange, der nur in Beziehung auf das ſie erlebende Individuum vorhanden und ſo ſubjektiv wie deſſen eigene Träume iſt, in welchem jedoch ihre Succeſſion und Inhalt ebenfalls nothwendig beſtimmt iſt, aber in der Art, wie die Succeſſion der Scenen eines Drama's, durch den Plan des Dichters. Daß nun jene beiden Arten des Zuſammenhangs zugleich beſtehn und die nämliche Begebenheit, als ein Glied zweier ganz verſchiedener Ketten, doch beiden ſich genau einfügt, in Folge wovon jedes Mal das Schickſal des Einen zum Schickſal des Andern paßt und Jeder der Held ſeines eigenen, zugleich aber auch der Figurant im fremden Drama iſt. Dies iſt freilich etwas, das alle unſere Faſſungskraft überſteigt und nur vermöge der wunderſamſten harmonia praestabilita als möglich gedacht werden kann. Aber wäre es andrerſeits nicht engbrüſtiger Kleinmuth, es für unmöglich zu halten, daß die Lebensläufe aller Menſchen in ihrem Ineinandergreifen eben ſo viel concentus und Harmonie haben ſollten, wie der Komponiſt den vielen, ſcheinbar durch einander tobenden Stimmen ſeiner Symphonie zu geben weiß? Auch wird unſere Scheu vor jenem koloſſalen Gedanken ſich mindern, wenn wir uns erinnern, daß das Subjekt des großen Lebenstraumes in gewiſſem Sinne nur Eines iſt, der Wille zum Leben, und daß alle Vielheit der Erſcheinungen durch Zeit und Raum bedingt iſt. Geht man nun darauf ein, nimmt man jene doppelte Kette aller Begebenheiten an, vermöge deren jedes Weſen einerſeits ſeiner ſelbſt wegen da iſt, ſeiner Natur gemäß mit Nothwendigkeit handelt und wirkt und ſeinen eigenen Gang geht, andrerſeits aber auch für die Auffaſſung eines fremden Weſens und die Einwirkung auf daſſelbe ſo ganz beſtimmt und geeignet iſt, wie die Bilder in deſſen Träumen; — ſo wird man Dieſes auf die ganze Natur, alſo auch auf Thiere und erkenntnißloſe Weſen, auszudehnen haben. Da eröffnet ſich dann abermals eine Ausſicht auf die Möglichkeit der omina, praesagia und portenta, indem nämlich Das, was, nach dem Laufe der Natur, *nothwendig* eintritt, doch andrerſeits wieder anzuſehn iſt als bloßes Bild für mich und Staffage *meines* Lebenstraumes, bloß in Bezug auf *mich* geſchehend und exiſtirend, oder auch als bloßer Widerſchein und Widerhall *meines* Thuns und Erlebens; wonach dann das Natürliche und urſächlich nachweisbar Nothwendige eines Ereigniſſes das Ominoſe deſſelben keineswegs aufhöbe, und eben ſo dieſes nicht jenes. Daher ſind Die ganz auf dem Irrwege, welche das Ominoſe eines Ereigniſſes dadurch zu beſeitigen vermeinen, daß ſie die natürlichen und nothwendig wirkenden Urſachen deſſelben recht deutlich nachweiſen. Denn an dieſen zweifelt kein vernünftiger Menſch; ſondern gerade daraus, daß die ins Unendliche hinaufreichende Kette der Urſachen und

Wirkungen, mit der ihr eigenen, ſtrengen Nothwendigkeit und unvordenklichen Prädeſtination, den Eintritt dieſes Ereigniſſes, in ſolchem bedeutſamen Augenblick, unvermeidlich feſtgeſtellt hat, erwächſt demſelben das Ominoſe. Andrerſeits jedoch ſehn wir mit dem Glauben an die Omina auch der Aſtrologie wieder die Thüre geöffnet; da die geringſte, als ominos geltende Begebenheit, der Flug eines Vogels, das Begegnen eines Menſchen u. dgl. durch eine eben ſo unendlich lange und eben ſo ſtreng nothwendige Kette von Urſachen bedingt iſt, wie der berechenbare Stand der Geſtirne, zu einer gegebenen Zeit. Nur ſteht freilich die Konſtellation ſo hoch, daß die Hälfte der Erdbewohner ſie zugleich ſieht; während dagegen das Omen nur im Bereich des betreffenden Einzelnen erſcheint. Will man übrigens die Möglichkeit des Ominoſen ſich noch durch ein Bild verſinnlichen; ſo kann man Den, der, bei einem wichtigen Schritt in ſeinem Lebenslauf, deſſen Folgen noch die Zukunft verbirgt, ein gutes, oder ſchlimmes Omen erblickt und dadurch gewarnt oder beſtärkt wird, einer Saite vergleichen, welche, wenn angeſchlagen, ſich ſelbſt nicht hört, jedoch die, in Folge ihrer Vibration mitklingende, fremde Saite vernähme. —

Kants Unterſcheidung des Dinges an ſich von ſeiner Erſcheinung, nebſt meiner Zurückführung des erſteren auf den Willen und der letzteren auf die Vorſtellung, giebt uns die Möglichkeit, die Vereinbarkeit dreier Gegenſätze, wenn auch nur unvollkommen und aus der Ferne, abzuſehn.

Dieſe ſind:

1) Der, zwiſchen der Freiheit des Willens an ſich ſelbſt und der durchgängigen Nothwendigkeit aller Handlungen des Individuums.

2) Der, zwiſchen dem Mechanismus und der Technik der Natur, oder dem nexus effectivus und dem nexus finalis, oder der rein kauſalen und der teleologiſchen Erklärbarkeit der Naturprodukte. (Hierüber Kants Kritik der Urtheilskraft §. 78, und mein Hauptwerk Bd. 2. Kap. 26. S. 334 — 339.)

3) Der, zwiſchen der offenbaren Zufälligkeit aller Begebenheiten im individuellen Lebenslauf und ihrer moraliſchen Nothwendigkeit zur Geſtaltung deſſelben, gemäß einer transſcendenten

Zweckmäßigkeit für das Individuum: — oder, in populärer Sprache, zwiſchen dem Naturlauf und der Vorſehung.

Die Klarheit unſerer Einſicht in die Vereinbarkeit jedes dieſer drei Gegenſätze iſt, obwohl bei keinem derſelben vollkommen, doch genügender beim erſten als beim zweiten, am geringſten aber beim dritten. Inzwiſchen wirft das, wenn auch unvollkommene, Verſtändniß der Vereinbarkeit eines jeden dieſer Gegenſätze allemal Licht auf die zwei andern zurück, indem es als ihr Bild und Gleichniß dient. —

Worauf nun endlich dieſe ganze, hier in Betrachtung genommene, geheimnißvolle Lenkung des individuellen Lebenslaufs es eigentlich abgeſehn habe, läßt ſich nur ſehr im Allgemeinen angeben. Bleiben wir bei den einzelnen Fällen ſtehn; ſo ſcheint es oft, daß ſie nur unſer zeitliches, einſtweiliges Wohl im Auge habe. Dieſes jedoch kann, wegen ſeiner Geringfügigkeit, Unvollkommenheit, Futilität und Vergänglichkeit, nicht im Ernſt ihr letztes Ziel ſeyn: alſo haben wir dieſes in unſerm ewigen, über das individuelle Leben hinausgehenden Daſeyn zu ſuchen. Und da läßt ſich dann nur ganz im Allgemeinen ſagen, unſer Lebenslauf werde, mittelſt jener Lenkung, ſo regulirt, daß von dem Ganzen der durch denſelben uns aufgehenden Erkenntniß der metaphyſiſch zweckdienlichſte Eindruck auf den Willen, als welcher der Kern und das Weſen an ſich des Menſchen iſt, entſtehe. Denn obgleich der Wille zum Leben ſeine Antwort am Laufe der Welt überhaupt, als der Erſcheinung ſeines Strebens, erhält; ſo iſt dabei doch jeder Menſch jener Wille zum Leben auf eine ganz individuelle und einzige Weiſe, gleichſam ein individualiſirter Akt deſſelben; deſſen genügende Beantwortung daher auch nur eine ganz beſtimmte Geſtaltung des Weltlaufs, gegeben in den ihm eigenthümlichen Erlebniſſen, ſeyn kann. Da wir nun, aus den Reſultaten meiner Philoſophie des Ernſtes (im Gegenſatz bloßer Profeſſoren- oder Spaaß-Philoſophie), das Abwenden des Willens vom Leben als das letzte Ziel des zeitlichen Daſeyns erkannt haben; ſo müſſen wir annehmen, daß dahin ein Jeder, auf die ihm ganz individuell angemeſſene Art, alſo auch oft auf weiten Umwegen, allmälig geleitet werde. Da nun ferner Glück und Genuß dieſem Zwecke eigentlich entgegenarbeiten; ſo ſehn wir, Dieſem entſprechend, jedem Lebenslauf, Unglück und Leiden unausbleiblich eingewebt, wiewohl in ſehr ungleichem Maaße und nur ſelten im überfüllten, nämlich in den tragiſchen Ausgängen; wo es dann ausſieht, als ob der Wille gewiſſermaaßen mit Gewalt zur Abwendung vom Leben getrieben werden und gleichſam durch den Kaiſerſchnitt zur Wiedergeburt gelangen ſollte.

So geleitet dann jene unſichtbare und nur in zweifelhaftem Scheine ſich kund gebende Lenkung uns bis zum Tode, dieſem eigentlichen Reſultat und inſofern Zweck des Lebens. In der Stunde deſſelben drängen alle die geheimnißvollen (wenn gleich eigentlich in uns ſelbſt wurzelnden) Mächte, die das ewige Schickſal des Menſchen beſtimmen, ſich zuſammen und treten in Aktion. Aus ihrem Konflikt ergiebt ſich der Weg, den er jetzt zu wandern hat, bereitet nämlich ſeine Palingeneſie ſich vor, nebſt allem Wohl und Wehe, welches in ihr begriffen und von Dem an unwiderruflich beſtimmt iſt. — Hierauf beruht der hochernſte, *wichtige, feierliche und furchtbare Charakter der Todesſtunde*. Sie iſt eine Kriſis, im ſtärkſten Sinne des Worts, — ein Weltgericht.

Verſuch

über das Geiſterſehn

und

was damit zuſammenhängt.

Und laß dir rathen, habe
Die Sonne nicht zu lieb und nicht die Sterne
Komm, folge mir ins dunkle Reich hinab!
Göthe.

Verſuch
über Geiſterſehn
und
was damit zuſammenhängt.

Die in dem ſuperklugen, verfloſſenen Jahrhundert, allen fruheren zum Trotz, überall, wenn auch nicht gebannten, doch geächteten Geſpenſter ſind, wie ſchon vorher die Magie, während dieſer letzten 25 Jahre, in Deutſchland rehabilitirt worden. Vielleicht nicht mit Unrecht. Denn die Beweiſe gegen ihre Exiſtenz waren theils metaphyſiſche, die, als ſolche, auf unſicherm Grunde ſtanden; theils empiriſche, die doch nur bewieſen, daß, in den Fällen, wo keine zufällige, oder abſichtlich veranſtaltete Täuſchung aufgedeckt worden war, auch nichts vorhanden geweſen ſei, was, mittelſt Reflexion der Lichtſtrahlen, auf die Retina, oder, mittelſt Vibration der Luft, auf das Tympanum hätte wirken können. Dies ſpricht jedoch bloß gegen die Anweſenheit von Körpern, deren Gegenwart aber auch niemand behauptet hatte, ja deren Kundgebung auf die beſagte phyſiſche Weiſe, die Wahrheit einer Geiſtererſcheinung aufheben würde. Denn eigentlich liegt ſchon im Begriff eines Geiſtes, daß ſeine Gegenwart uns auf ganz anderm Wege kund wird, als die eines Körpers. Was ein Geiſterſeher, der ſich ſelbſt recht verſtände und auszudrücken wüßte, behaupten würde, iſt bloß die Anweſenheit eines Bildes in ſeinem anſchauenden Intellekt, vollkommen ununterſcheidbar von dem, welches, unter Vermittelung des Lichtes und ſeiner Augen, daſelbſt von Körpern veranlaßt wird, und dennoch ohne wirkliche Gegenwart ſolcher Körper; desgleichen, in Hinſicht auf das hörbar Gegenwärtige, Geräuſche, Töne und Laute, ganz und gar gleich den durch vibrirende Körper und Luft in ſeinem Ohr hervorgebrachten, doch ohne die Anweſenheit oder Bewegung ſolcher Körper. Eben hier liegt die Quelle des Mißverſtändniſſes, welches Alles für und wider die Realität der Geiſtererſcheinungen Geſagte durchzieht. Nämlich die Geiſtererſcheinung ſtellt ſich dar, völlig wie eine Körpererſcheinung: ſie iſt jedoch keine, und ſoll es auch nicht ſeyn. Dieſe Unterſcheidung iſt ſchwer und verlangt Sachkenntniß, ja philoſophiſches und phyſiologiſches Wiſſen. Denn es kommt darauf an, zu begreifen, daß eine Einwirkung gleich der von einem Körper nicht nothwendig die Anweſenheit eines Körpers vorausſetze.

Vor Allem daher müſſen wir uns hier zurückrufen und bei allem Folgenden gegenwärtig erhalten, was ich öfter ausführlich dargethan habe (beſonders in der 2. Aufl. meiner Abhandlung über den Satz vom zureichenden Grunde §. 21, und außerdem „über das Sehn und die Farben“ §. 1. — Theoria colorum, II. — Welt als W. und V. Bd. 1. S. 12 — 14. — Bd. 2. Kap. 2. —), daß nämlich unſere Anſchauung der Außenwelt nicht bloß ſenſual, ſondern hauptſächlich intellektual, d. h. (objektiv ausgedrückt) cerebral iſt. — Die Sinne geben nie mehr, als eine bloße Empfindung in ihrem Organ, alſo einen an ſich höchſt dürftigen Stoff, aus welchem allererſt der Verſtand, durch Anwendung des ihm a priori bewußten Geſetzes der Kauſalität, und der eben ſo a priori ihm einwohnenden Formen, Raum und Zeit, dieſe Körperwelt aufbaut. Die Erregung zu dieſem Anſchauungsakte geht, im wachen und normalen Zuſtande, allerdings von der Sinnesempfindung aus, indem dieſe die Wirkung iſt, zu welcher der Verſtand die Urſache ſetzt. Warum aber ſollte es nicht möglich ſeyn, daß auch ein Mal eine von einer ganz andern Seite, alſo von innen, vom Organismus ſelbſt ausgehende Erregung zum Gehirn gelangen und von dieſem, mittelſt ſeiner eigenthümlichen Funktion und dem Mechanismus derſelben gemäß, eben ſo wie jene verarbeitet werden könnte? nach dieſer Verarbeitung aber würde die Verſchiedenheit des urſprünglichen Stoffes nicht mehr zu erkennen ſeyn; ſo wie am Chylus nicht die Speiſe, aus der er bereitet worden. Bei einem etwanigen wirklichen Falle dieſer Art würde ſodann die Frage entſtehen, ob auch die entferntere Urſache der dadurch hervorgebrachten Erſcheinung niemals weiter zu ſuchen wäre, als im Innern des Organismus; oder ob ſie, beim Ausſchluß aller Sinnesempfindung, dennoch eine *äußere* ſeyn könne, welche dann freilich, in dieſem Falle, nicht phyſiſch oder körperlich gewirkt haben würde; und, wenn Dies, welches Verhältniß die gegebene Erſcheinung zur Beſchaffenheit einer ſolchen entfernten äußern Urſache haben könne, alſo ob ſie Indicia über dieſe enthielte, ja wohl gar das Weſen derſelben in ihr ausgedrückt wäre. Demnach würden wir auch hier, eben wie bei der Körperwelt, auf die Frage nach dem Verhältniß der Erſcheinung zum Dinge an ſich geführt werden. Dies aber iſt der transſcendentale Standpunkt, von welchem aus es ſich vielleicht ergeben könnte, daß der Geiſtererſcheinung nicht mehr noch weniger Idealität anhienge, als der Körpererſcheinung, die ja bekanntlich unausweichbar dem Idealismus unterliegt und daher nur auf weitem Umwege auf das Ding an ſich, d. h. das wahrhaft Reale, zurückgeführt werden kann. Da nun wir als dieſes Ding an ſich den *Willen* erkannt haben; ſo giebt dies Anlaß zu der Vermuthung, daß vielleicht ein ſolcher, wie den Körpererſcheinungen, ſo auch den Geiſtererſcheinungen zum Grunde liege. Alle bisherigen Erklärungen der Geiſtererſcheinungen ſind *ſpiritualiſtiſche* geweſen: eben als ſolche erleiden ſie die Kritik Kants, im erſten Theile ſeiner „Träume eines Geiſterſehers." Ich verſuche hier eine *idealiſtiſche* Erklärung. —

Nach dieſer überſichtlichen und anticipirenden Einleitung zu den jetzt folgenden Unterſuchungen, nehme ich den ihnen angemeſſenen, langſamern Gang an. Nur bemerke ich, daß ich den Thatbeſtand, worauf ſie ſich beziehn, als dem Leſer bekannt vorausſetze. Denn theils iſt mein Fach nicht das erzählende, alſo auch nicht die Darlegung von Thatſachen, ſondern die Theorie zu denſelben; theils müßte ich ein dickes Buch ſchreiben, wenn ich alle die magnetiſchen Krankengeſchichten, Traumgeſichte, Geiſtererſcheinungen u. ſ. w., die unſerm Thema als Stoff zum Grunde liegen und bereits in vielen Büchern erzählt ſind, wiederholen wollte; endlich auch habe ich keinen Beruf den Skepticismus der Ignoranz zu bekämpfen, deſſen ſuperkluge Gebärden täglich mehr außer Kredit kommen und bald nur noch in England Cours haben werden. Wer heut zu Tage die Thatſachen des animaliſchen Magnetismus und ſeines Hellſehns bezweifelt, iſt nicht ungläubig, ſondern unwiſſend zu nennen. Aber ich muß mehr, ich muß die Bekanntſchaft mit wenigſtens einigen der in großer Anzahl vorhandenen Bücher über Geiſtererſcheinungen, oder anderweitige Kunde von dieſen vorausſetzen. Selbſt die auf ſolche Bücher verweiſenden Citate gebe ich nur dann, wann es ſpecielle Angaben oder ſtreitige Punkte betrifft. Im übrigen ſetze ich bei meinem Leſer, den ich mir als einen mich ſchon anderweitig kennenden denke, das Zutrauen voraus, daß, wenn ich etwas als faktiſch feſtſtehend annehme, es mir aus guten Quellen, oder aus eigener Erfahrung, bekannt ſei.

Zunächſt nun alſo frägt ſich, ob denn wirklich in unſerm anſchauenden Intellekt, oder Gehirn, anſchauliche Bilder, vollkommen und ununterſcheidbar gleich denen, welche daſelbſt die auf die äußeren Sinne wirkende Gegenwart der Körper veranlaßt, ohne dieſen Einfluß entſtehn können. Glücklicherweiſe benimmt uns hierüber eine uns ſehr vertraute Erſcheinung jeden Zweifel: nämlich der Traum.

Die Träume für bloßes Gedankenſpiel, bloße Phantaſiebilder ausgeben zu wollen, zeugt von Mangel an Beſinnung, oder an Redlichkeit: denn offenbar ſind ſie von dieſen ſpecifiſch verſchieden. Phantaſiebilder ſind ſchwach, matt, unvollſtändig, einſeitig und ſo flüchtig, daß man das Bild eines Abweſenden kaum einige Sekunden gegenwärtig zu erhalten vermag, und ſogar das lebhafteſte Spiel der Phantaſie hält keinen Vergleich aus mit jener handgreiflichen Wirklichkeit, die der Traum uns vorführt. Es iſt ganz falſch, Dies daraus erklären zu wollen, daß die Bilder der Phantaſie durch den gleichzeitigen Eindruck der realen Außenwelt geſtört und geſchwächt würden: denn auch in der tiefſten Stille der finſterſten Nacht vermag die Phantaſie nichts hervorzubringen, was jener objektiven Anſchaulichkeit und Leibhaftigkeit des Traumes irgend nahe käme. Zudem ſind Phantaſiebilder ſtets durch die Gedankenaſſociation, oder durch Motive herbeigeführt und vom Bewußtſeyn ihrer Willkürlichkeit begleitet. Der Traum hingegen ſteht da, als ein völlig Fremdes, ſich, wie die Außenwelt, ohne unſer Zuthun, ja wider unſern Willen aufdringendes. Alle ſeine Gegenſtände erſcheinen beſtimmt und deutlich, wie die Wirklichkeit, nicht etwan bloß in Bezug auf uns, alſo flächenartig-einſeitig, oder nur in der Hauptſache und in allgemeinen Umriſſen angegeben; ſondern genau ausgeführt, bis auf die kleinſten und zufälligſten Einzelheiten und die uns oft hinderlichen und im Wege ſtehenden Nebenumſtände herab: da wirft jeder Körper ſeinen Schatten, und jedes Hinderniß muß erſt beſeitigt werden, gerade wie in der Wirklichkeit. Das durchaus Objektive deſſelben zeigt ſich ferner darin, daß ſeine Vorgänge meiſtens gegen unſre Erwartung, oft gegen unſern Wunſch ausfallen, ſogar bisweilen unſer Erſtaunen erregen; nicht weniger auch in der dramatiſchen Richtigkeit der Charaktere und Handlungen, welche die artige Bemerkung veranlaßt hat, daß Jeder, während er träumt, ein Shakeſpeare ſei. In Folge alles Dieſen iſt die Täuſchung, die der Traum erzeugt, ſo ſtark, daß die Wirklichkeit ſelbſt, welche beim Erwachen vor uns ſteht, oft erſt zu kämpfen hat und Zeit gebraucht, ehe ſie zum Worte kommen kann, um uns von der Trüglichkeit des ſchon nicht mehr vorhandenen, ſondern bloß dageweſenen Traumes zu überzeugen. Auch hinſichtlich der Erinnerung ſind wir, bei unbedeutenden Vorgängen, bisweilen im Zweifel, ob ſie geträumt oder wirklich geſchehn ſeien: wenn hingegen Einer zweifelt, ob etwas geſchehn ſei, oder er es ſich bloß eingebildet habe; ſo wirft er auf ſich ſelbſt den Verdacht des Wahnſinns. Dies Alles beweiſt, daß der Traum eine ganz eigenthümliche Funktion unſers Gehirns und durchaus verſchieden iſt von der bloßen Einbildungskraft und ihrer Rumination. — Auch Ariſtoteles ſagt: *το ενυπνιον εστιν αισθημα, τροπον τινα* (somnium quodammodo sensum est): de somno et vigilia. c. 2. Auch macht er die feine und richtige Bemerkung, daß wir, im Traume ſelbſt, uns abweſende Dinge noch durch die Phantaſie vorſtellen. Hieraus aber läßt ſich folgern, daß, während des Traumes, die Phantaſie noch disponibel, alſo nicht ſie ſelbſt das Medium, oder Organ, des Traumes ſei.

Andrerſeits wieder hat der Traum eine nicht zu leugnende Aehnlichkeit mit dem Wahnſinn. Nämlich, was das träumende Bewußtſeyn vom wachen hauptſächlich unterſcheidet, iſt der Mangel an Gedächtniß, oder vielmehr an zuſammenhängender, beſonnener Rückerinnerung. Wir träumen uns in wunderliche, ja unmögliche Lagen und Verhältniſſe, ohne daß es uns einfiele, nach den Relationen derſelben zum Abweſenden und den Urſachen ihres Eintritts zu forſchen; wir vollziehen ungereimte Handlungen, weil wir des ihnen Entgegenſtehenden nicht eingedenk ſind. Längſt Verſtorbene figuriren noch immer als Lebende in unſern Träumen; weil wir im Traume uns nicht darauf beſinnen, daß ſie todt ſind. Oft ſehn wir uns wieder in den Verhältniſſen, die in unſrer frühen Jugend beſtanden, von den damaligen Perſonen umgeben, Alles beim Alten; weil alle ſeitdem eingetretenen Veränderungen und Umgeſtaltungen vergeſſen ſind. Es ſcheint alſo wirklich, daß im Traume, bei der Thätigkeit aller Geiſteskräfte, das Gedächtniß allein nicht recht disponibel ſei. Hierauf eben beruht ſeine Aehnlichkeit mit dem Wahnſinn, welcher, wie ich (Welt als W. und V. Bd. 1. §. 36. und Bd. 2. Kap. 32.) gezeigt habe, im Weſentlichen auf eine gewiſſe Zerrüttung des Erinnerungsvermögens zurückzuführen iſt. Von dieſem Geſichtspunkt aus läßt ſich daher der Traum als ein kurzer Wahnſinn, der Wahnſinn als ein langer Traum bezeichnen.

Wie jede Veränderung in der realen Welt ſchlechterdings nur in Folge einer ihr vorhergegangenen andern, ihrer Urſache, eintreten kann; ſo iſt auch der Eintritt aller Gedanken und Vorſtellungen in unſer Bewußtſeyn dem Satze vom Grunde überhaupt unterworfen; daher ſolche jedesmal entweder durch einen äußern Eindruck auf die Sinne, oder aber, nach den Geſetzen der Aſſociation (worüber Kap. 14 im zweiten Bande meines Hauptwerks) durch einen ihnen vorhergängigen Gedanken hervorgerufen ſeyn müſſen; außerdem ſie nicht eintreten könnten. Dieſem Satze vom Grunde, als dem ausnahmsloſen Princip der Abhängigkeit und Bedingtheit aller irgend für uns vorhandenen Gegenſtände, müſſen nun auch die Träume, hinſichtlich ihres Eintritts, irgendwie unterworfen ſeyn: allein auf welche Weiſe ſie ihm unterliegen, iſt ſehr ſchwer auszumachen. Denn das Charakteriſtiſche des Traumes iſt die ihm weſentliche Bedingung des Schlafs, d. h. der aufgehobenen normalen Thätigkeit des Gehirns und der Sinne: erſt wann dieſe Thätigkeit feiert, kann der Traum eintreten; gerade ſo, wie die Bilder der Laterna magika erſt erſcheinen können, nachdem man die Beleuchtung des Zimmers aufgehoben hat. Demnach wird der Eintritt, mithin auch der Stoff des Traums zuvörderſt nicht durch äußere Eindrücke auf die Sinne herbeigeführt: einzelne Fälle, wo, bei leichtem Schlummer, äußere Töne, auch wohl Gerüche, noch ins Senſorium gedrungen ſind und Einfluß auf den Traum erlangt haben, ſind ſpecielle Ausnahmen, von denen ich hier abſehe. Nun aber iſt ſehr beachtenswerth, daß die Träume auch nicht durch die Gedankenaſſociation herbeigeführt werden. Denn ſie entſtehn entweder mitten im tiefen Schlafe, dieſer eigentlichen Ruhe des Gehirns, welche wir als eine vollkommene, mithin als ganz bewußtlos anzunehmen alle Urſache haben; wonach hier ſogar die Möglichkeit der Gedankenaſſociation wegfällt: oder aber ſie entſtehn beim Uebergang aus dem wachen Bewußtſeyn in den Schlaf, alſo beim Einſchlafen: ſogar bleiben ſie hiebei eigentlich nie ganz aus und geben eben dadurch uns Gelegenheit, die volle Ueberzeugung zu gewinnen, daß ſie durch keine Gedankenaſſociation mit den wachen Vorſtellungen verknüpft ſind, ſondern den Faden dieſer unberührt laſſen, um ihren Stoff und Anlaß ganz wo anders, wir wiſſen nicht woher, zu nehmen. Dieſe erſten Traumbilder des Einſchlafenden nämlich ſind, was ſich leicht beobachten läßt, ſtets ohne irgend einigen Zuſammenhang mit den Gedanken, unter denen er eingeſchlafen iſt, ja, ſie ſind dieſen ſo auffallend heterogen, daß dem darüber Nachdenkenden ſich die Frage aufdrängt, wodurch wohl die Wahl und Beſchaffenheit derſelben beſtimmt werden möge! Sie haben überdies (wie Burdach im 3. Bande ſeiner Phyſiologie fein und richtig bemerkt) das Unterſcheidende, daß ſie keine zuſammenhängende Begebenheit darſtellen und wir auch meiſtentheils nicht ſelbſt als handelnd darin auftreten, wie in den andern Träumen; ſondern ſie ſind ein rein objektives Schauſpiel, beſtehend aus vereinzelten Bildern, die beim Einſchlafen plötzlich aufſteigen. Da wir oft ſogleich wieder darüber erwachen, können wir uns vollkommen überzeugen, daß ſie mit den noch augenblicklich vorher dageweſenen Gedanken niemals die mindeſte Aehnlichkeit, die entfernteſte Analogie, oder ſonſtige Beziehung zu ihnen haben, vielmehr uns durch das ganz Unerwartete ihres Inhalts überraſchen, als welcher unſerm vorherigen Gedankengange eben ſo fremd iſt, wie irgend ein Gegenſtand der Wirklichkeit, der, im wachen Zuſtande, auf die zufälligſte Weiſe, plötzlich in unſere Wahrnehmung tritt. — Der Faden alſo, den der Satz vom Grunde uns in die Hand giebt, ſcheint uns hier an beiden Enden, dem innern und dem äußern, abgeſchnitten zu ſeyn. Allein das iſt nicht möglich, nicht denkbar. Nothwendig muß irgend eine Urſache vorhanden ſeyn, welche jene Traumgeſtalten herbeiführt und ſie durchgängig beſtimmt; ſo daß aus ihr ſich müßte genau erklären laſſen, warum z. B. mir, den bis zum Augenblick des Einſchlummerns ganz andere Gedanken beſchäftigten, jetzt plötzlich ein blühender, vom Winde leiſe bewegter, Baum, und nichts Anderes ſich darſtellt, ein ander Mal aber eine Magd, mit einem Korbe auf dem Kopf, wieder ein ander Mal eine Reihe Soldaten, u. ſ. f.

Da nun alſo bei der Entſtehung der Träume, ſei es unter dem Einſchlafen, oder im bereits eingetretenen Schlaf, dem Gehirne, dieſem alleinigen Sitz und Organ aller Vorſtellungen, ſowohl die Erregung von außen, durch die Sinne, als die von innen, durch die Gedanken abgeſchnitten iſt; ſo bleibt uns keine andere Annahme übrig, als daß daſſelbe irgend eine rein phyſiologiſche Erregung dazu, aus dem Innern des Organismus, erhalte. Dem Einfluſſe dieſes ſind zum Gehirne zwei Wege offen: der der Nerven und der der Gefäße. Die Lebenskraft hat während des Schlafes, d. h. des Einſtellens aller animaliſchen Funktionen, ſich gänzlich auf das organiſche Leben geworfen, und iſt daſelbſt, unter einiger Verringerung des Athmens, des Pulſes, der Wärme, auch faſt aller Sekretionen, hauptſächlich mit der langſamen Reproduktion, der Herſtellung alles Verbrauchten, der Heilung alles Verletzten und der Beſeitigung aller eingeriſſenen Unordnungen, beſchäftigt; daher der Schlaf die Zeit iſt, während welcher die vis naturae medicatrix, in allen Krankheiten, die heilſamen Kriſen herbeiführt, in welchen ſie alsdann den entſcheidenden Sieg über das vorhandene Uebel erkämpft, und wonach daher der Kranke, mit dem ſichern Gefühl der herankommenden Geneſung, erleichtert und freudig erwacht. Aber auch bei dem Geſunden wirkt ſie das Selbe, nur in ungleich geringerm Grade an allen Punkten, wo es nöthig iſt; daher auch er beim Erwachen das Gefühl der Herſtellung und Erneuerung hat: beſonders hat im Schlafe das Gehirn ſeine, im Wachen nicht ausführbare, Nutrition erhalten; wovon die hergeſtellte Klarheit des Bewußtſeyns die Folge iſt. Alle dieſe Operationen ſtehn unter der Leitung und Kontrole des plaſtiſchen

Nervenſyſtems, alſo der ſämmtlichen großen Ganglien, oder Nervenknoten, welche, in der ganzen Länge des Rumpfs, durch leitende Nervenſtränge mit einander verbunden, den großen ſympathiſchen Nerven oder den innern Nervenheerd, ausmachen. Dieſer iſt vom äußern Nervenheerde, dem Gehirn, als welches ausſchließlich der Leitung der äußern Verhältniſſe obliegt und deshalb einen nach außen gerichteten Nervenapparat und durch ihn veranlaßte Vorſtellungen hat, ganz geſondert und iſolirt; ſo daß, im normalen Zuſtande, ſeine Operationen nicht ins Bewußtſeyn gelangen, nicht empfunden werden. Inzwiſchen hat derſelbe doch einen mittelbaren und ſchwachen Zuſammenhang mit dem Cerebralſyſtem, durch dünne und fernher anaſtomoſirende Nerven: auf dem Wege derſelben wird, bei abnormen Zuſtänden, oder gar Verletzungen der innern Theile, jene Iſolation in gewiſſem Grade durchbrochen, wonach ſolche, dumpfer oder deutlicher, als Schmerz ins Bewußtſeyn eindringen. Hingegen im normalen und geſunden Zuſtande gelangt, auf dieſem Wege, von den Vorgängen und Bewegungen in der ſo komplicirten und thätigen Werkſtätte des organiſchen Lebens, von dem leichtern, oder erſchwerten Fortgange deſſelben, nur ein äußerſt ſchwacher, verlorener Nachhall ins Senſorium: dieſer wird im Wachen, wo das Gehirn an ſeinen eigenen Operationen, alſo am Empfangen äußerer Eindrücke, am Anſchauen, auf deren Anlaß, und am Denken, volle Beſchäftigung hat, gar nicht wahrgenommen; ſondern hat höchſtens einen geheimen und unbewußten Einfluß, aus welchem diejenigen Aenderungen der Stimmung entſtehn, von denen keine Rechenſchaft aus objektiven Gründen ſich geben läßt. Beim Einſchlafen jedoch, als wo die äußern Eindrücke zu wirken aufhören und auch die Regſamkeit der Gedanken, im Innern des Senſoriums, allmälig erſtirbt, da werden jene ſchwachen Eindrücke, die aus dem innern Nervenheerde des organiſchen Lebens, auf mittelbarem Wege, heraufdringen, imgleichen jede geringe Modifikation des Blutumlaufs, da ſie ſich den Gefäßen des Gehirns mittheilt, fühlbar, — wie die Kerze zu ſcheinen anfängt, wann die Abenddämmerung eintritt; oder wie wir bei Nacht die Quelle rieſeln hören, die der Lärm des Tages unvernehmbar machte. Eindrücke, die viel zu ſchwach ſind, als daß ſie auf das wache, d. h. thätige, Gehirn wirken könnten, vermögen, wann ſeine eigene Thätigkeit ganz eingeſtellt wird, eine leiſe Erregung ſeiner einzelnen Theile und ihrer vorſtellenden Kräfte hervorzubringen; — wie eine Harfe von einem fremden Tone nicht widerklingt, während ſie ſelbſt geſpielt wird, wohl aber, wenn ſie ſtill dahängt. Hier alſo muß die Urſache der Entſtehung und, mittelſt ihrer, auch die durchgängige nähere Beſtimmung jener beim Einſchlafen aufſteigenden Traumgeſtalten liegen, und nicht weniger die der, aus der abſoluten mentalen Ruhe des tiefen Schlafes ſich erhebenden, dramatiſchen Zuſammenhang habenden Träume; nur daß zu dieſen, da ſie eintreten, wann das Gehirn ſchon in tiefer Ruhe und gänzlich ſeiner Nutrition hingegeben iſt, eine bedeutend ſtärkere Anregung von innen erfordert ſeyn muß; daher eben es auch nur dieſe Träume ſind, welche, in einzelnen, ſehr ſeltenen Fällen, prophetiſche, oder fatidike Bedeutung haben, und Horaz ganz richtig ſagt:

post mediam noctem, cum somnia vera.

Denn die letzten Morgenträume verhalten ſich, in dieſer Hinſicht, denen beim Einſchlafen gleich, ſofern das ausgeruhte und geſättigte Gehirn wieder leicht erregbar iſt.

Alſo jene ſchwachen Nachhälle aus der Werkſtätte des organiſchen Lebens ſind es, welche in die, der Apathie entgegenſinkende, oder ihr bereits hingegebene, ſenſorielle Thätigkeit des Gehirnes dringen und ſie ſchwach, zudem auf einem ungewöhnlichen Wege und von einer andern Seite, als im Wachen, erregen: aus ihnen jedoch muß dieſelbe, da allen andern Anregungen der Zugang geſperrt iſt, den Anlaß und Stoff zu ihren Traumgeſtalten nehmen, ſo heterogen dieſe auch ſolchen Eindrücken ſeyn mögen. Denn, wie das Auge, durch mechaniſche Erſchütterung, oder durch innere Nervenkonvulſion, Empfindungen von Helle und Leuchten erhalten kann, die den durch äußeres Licht verurſachten völlig gleich ſind; wie bisweilen das Ohr, in Folge abnormer Vorgänge in ſeinem Innern, Töne jeder Art hört; wie eben ſo der Geruchsnerve ohne alle äußere Urſache ganz ſpecifiſch beſtimmte Gerüche empfindet; wie auch die Geſchmacksnerven auf analoge Weiſe affizirt werden; wie alſo alle Sinnesnerven ſowohl von innen, als von außen, zu ihren eigenthümlichen Empfindungen erregt werden können; auf gleiche Weiſe kann auch das Gehirn durch Reize, die aus dem Innern des

Organismus kommen, beſtimmt werden, ſeine Funktion der Anſchauung raumerfüllender Geſtalten zu vollziehn; wo denn die ſo entſtandenen Erſcheinungen gar nicht zu unterſcheiden ſeyn werden von den durch Empfindungen in den Sinnesorganen veranlaßten, welche durch äußere Urſachen hervorgerufen wurden. Wie nämlich der Magen aus Allem, was er bewältigen kann, Chymus, und die Gedärme aus dieſem Chylus bereiten, dem man ſeinen Urſtoff nicht anſieht; eben ſo reagirt auch das Gehirn, auf alle zu ihm gelangende Erregungen, mittelſt Vollziehung der *ihm* eigenthümlichen Funktion. Dieſe beſteht zunächſt im Entwerfen von Bildern im Raum, als welcher ſeine Anſchauungsform iſt, nach allen drei Dimenſionen; ſodann im Bewegen derſelben in der Zeit und am Leitfaden der Kauſalität, als welche ebenfalls die Funktionen ſeiner ihm eigenthümlichen Thätigkeit ſind. Denn allezeit wird es nur ſeine eigene Sprache reden: in dieſer daher interpretirt es auch jene ſchwachen, während des Schlafs, von innen zu ihm gelangenden Eindrücke; eben wie die ſtarken und beſtimmten, im Wachen, auf dem regelmäßigen Wege, von außen kommenden: auch jene alſo geben ihm den Stoff zu *Bildern*, welche denen auf Anregung der äußern Sinne entſtehenden vollkommen gleichen; obſchon zwiſchen den beiden Arten von veranlaſſenden Eindrücken kaum irgend eine Aehnlichkeit ſeyn mag. Aber ſein Verhalten hiebei läßt ſich mit dem eines Tauben vergleichen, der aus einigen in ſein Ohr gelangten Vokalen, ſich eine ganze, wiewohl falſche, Phraſe zuſammenſetzt; oder wohl gar mit dem eines Verrückten, den ein zufällig gebrauchtes Wort auf wilde, ſeiner fixen Idee entſprechende Phantaſien bringt. Jedenfalls ſind es jene ſchwachen Nachhälle gewiſſer Vorgänge im Innern des Organismus, welche, bis zum Gehirn hinauf ſich verlierend, den Anlaß zu ſeinen Träumen abgeben: dieſe werden daher auch durch die Art jener Eindrücke ſpecieller beſtimmt, indem ſie wenigſtens das Stichwort von ihnen erhalten haben; ja, ſie werden, ſo gänzlich verſchieden von jenen ſie auch ſeyn mögen, doch ihnen irgendwie analogiſch, oder wenigſtens ſymboliſch entſprechen, und zwar am genaueſten denen, die während des *tiefen* Schlafes das Gehirn zu erregen vermögen; weil ſolche, wie geſagt, ſchon bedeutend ſtärker ſeyn müſſen. Da nun ferner dieſe innern Vorgänge des organiſchen Lebens auf das zur Auffaſſung der Außenwelt beſtimmte Senſorium ebenfalls nach Art eines *ihm* Fremden und Aeußeren einwirken; ſo werden die auf ſolchen Anlaß in ihm entſtehenden Anſchauungen ganz *unerwartete* und ſeinem etwan kurz zuvor noch dageweſenen Gedankengange völlig heterogene und fremde Geſtalten ſeyn; wie wir Dieſes, beim Einſchlafen und baldigem Wiedererwachen aus demſelben, zu beobachten Gelegenheit haben.

Dieſe ganze Auseinanderſetzung lehrt uns vor der Hand weiter nichts kennen, als die nächſte Urſache des Eintritts des Traumes, oder die Veranlaſſung deſſelben, welche zwar auch auf ſeinen Inhalt Einfluß haben, jedoch an ſich ſelbſt dieſem ſo ſehr heterogen ſeyn muß, daß die Art ihrer Verwandſchaft uns ein Geheimniß bleibt. Noch räthſelhafter iſt der phyſiologiſche Vorgang im Gehirn ſelbſt, darin eigentlich das Träumen beſteht. Der Schlaf nämlich iſt die Ruhe des Gehirns, der Traum dennoch eine gewiſſe Thätigkeit deſſelben: ſonach müſſen wir, damit kein Widerſpruch entſtehe, jene für eine nur relative und dieſe für eine irgendwie limitirte und nur partielle erklären. In welchem Sinne nun ſie dieſes ſei, ob den Theilen des Gehirns, oder dem Grad ſeiner Erregung, oder der Art ſeiner innern Bewegung nach, und wodurch eigentlich ſie ſich vom wachen Zuſtande unterſcheide, wiſſen wir wieder nicht. — Es giebt keine Geiſteskraft, die ſich im Traume nie thätig erwieſe: dennoch zeigt der Verlauf deſſelben, wie auch unſer eigenes Benehmen darin, oft außerordentlichen Mangel an Urtheilskraft, imgleichen, wie ſchon oben erörtert, an Gedächtniß.

Hinſichtlich auf unſern Hauptgegenſtand bleibt die Thatſache ſtehn, daß wir ein Vermögen haben zur anſchaulichen Vorſtellung raumerfüllender Gegenſtände und zum Vernehmen und Verſtehn von Tönen und Stimmen jeder Art, Beides ohne die äußere Anregung der Sinnesempfindungen, welche hingegen zu unſrer *wachen* Anſchauung die Veranlaſſung, den Stoff, oder die empiriſche Grundlage, liefern, mit derſelben jedoch darum keineswegs identiſch ſind; da ſolche durchaus *intellektual* iſt und nicht bloß ſenſual; wie ich dies öfter dargethan und bereits oben die betreffenden Hauptſtellen angeführt habe. Jene, keinem Zweifel unterworfene Thatſache nun aber haben wir feſt zu halten: denn ſie iſt das *Urphänomen*, auf welches alle unſere ferneren Erklärungen zurückweiſen, indem ſie nur die ſich noch weiter erſtreckende Thätigkeit des bezeichneten Vermögens darthun werden. Zur Benennung deſſelben wäre der bezeichnendeſte Ausdruck der, welchen die Schotten für eine beſondere Art ſeiner Aeußerung oder Anwendung ſehr ſinnig gewählt haben, geleitet von dem richtigen Takt, den die eigenſte Erfahrung verleiht: er heißt: second sight, das zweite Geſicht. Denn die hier erörterte Fähigkeit zu träumen iſt in der That ein zweites, nämlich nicht, wie das erſte, durch die äußern Sinne vermitteltes Anſchauungsvermögen, deſſen Gegenſtände jedoch, der Art und Form nach, die ſelben ſind, wie die des erſten; woraus zu ſchließen, daß es, eben wie dieſes eine Funktion des Gehirns iſt. Jene Schottiſche Benennung würde daher die paſſendeſte ſeyn, um die ganze Gattung der hieher gehörigen Phänomene zu bezeichnen und ſie auf ein Grund-Vermögen zurückzuführen: da jedoch die Erfinder derſelben ſie zur Bezeichnung einer beſondern, ſeltenen und höchſt merkwürdigen Aeußerung jenes Vermögens verwendet haben; ſo darf ich nicht, ſo gern ich es auch möchte, ſie gebrauchen, die ganze Gattung jener Anſchauungen, oder genauer, das ſubjektive Vermögen, welches ſich in ihnen allen kund giebt, zu bezeichnen. Für dieſes bleibt mir daher keine paſſendere Benennung, als die des Traumorgans, als welche die ganze in Rede ſtehende Anſchauungsweiſe durch diejenige Aeußerung derſelben bezeichnet, die Jedem bekannt und geläufig iſt. Ich werde mich alſo derſelben zur Bezeichnung des dargelegten, vom äußern Eindruck auf die Sinne unabhängigen Anſchauungsvermögens bedienen.

Die Gegenſtände, welche daſſelbe im gewöhnlichen Traume uns vorführt, ſind wir gewohnt als ganz illuſoriſch zu betrachten; da ſie beim Erwachen verſchwinden. Inzwiſchen iſt Dieſem doch nicht allemal ſo, und es iſt, in Hinſicht auf unſer Thema, ſehr wichtig, die Ausnahme hievon aus eigener Erfahrung kennen zu lernen, was vielleicht Jeder könnte, wenn er die gehörige Aufmerkſamkeit auf die Sache verwendete. Es giebt nämlich einen Zuſtand, in welchem wir zwar ſchlafen und träumen; jedoch eben nur die uns umgebende Wirklichkeit ſelbſt träumen. Demnach ſehn wir alsdann unſer Schlafgemach, mit Allem, was darin iſt, werden auch etwan eintretende Menſchen gewahr, wiſſen uns ſelbſt im Bett, Alles richtig und genau. Und doch ſchlafen wir, mit feſt geſchloſſenen Augen: wir träumen; nur iſt was wir träumen wahr und wirklich. Es iſt nicht anders, als ob alsdann unſer Schädel durchſichtig geworden wäre, ſo daß die Außenwelt nunmehr, ſtatt durch den Umweg und die enge Pforte der Sinne, geradezu und unmittelbar ins Gehirn käme. Dieſer Zuſtand iſt vom wachen viel ſchwerer zu unterſcheiden, als der gewöhnliche Traum; weil beim Erwachen daraus keine Umgeſtaltung der Umgebung, alſo gar keine objektive Veränderung, vorgeht. Nun iſt aber (ſiehe Welt a. W. u. V. Bd. 1. §. 5. S. 19) das Erwachen das alleinige Kriterium zwiſchen Wachen und Traum, welches demnach hier, ſeiner objektiven und hauptſächlichen Hälfte nach, wegfällt. Nämlich beim Erwachen aus einem Traum der in Rede ſtehenden Art geht bloß eine ſubjektive Veränderung mit uns vor, welche darin beſteht, daß wir plötzlich eine Umwandelung des Organs unſrer Wahrnehmung ſpüren: dieſelbe iſt jedoch nur leiſe fühlbar und kann, weil ſie von keiner objektiven Veränderung begleitet iſt, leicht unbemerkt bleiben. Dieſerhalb wird die Bekanntſchaft mit dieſen die Wirklichkeit darſtellenden Träumen meiſtens nur dann gemacht werden, wann ſich Geſtalten eingemiſcht haben, die derſelben nicht angehören und daher beim Erwachen verſchwinden, oder auch wann ein ſolcher Traum die noch höhere Potenzirung erhalten hat, von der ich ſogleich reden werde. Die beſchriebene Art des Träumens iſt Das, was man Schlafwachen genannt hat; nicht etwan, weil es ein Mittelzuſtand zwiſchen Schlafen und Wachen iſt, ſondern weil es als ein Wachwerden im Schlafe ſelbſt bezeichnet werden kann. Ich möchte es daher lieber ein Wahrträumen nennen. Zwar wird man es meiſtens nur früh Morgens, auch wohl Abends, einige Zeit nach dem Einſchlafen, bemerken: dies liegt aber bloß daran, daß nur dann, wann der Schlaf nicht tief war, das Erwachen leicht genug eintrat, um eine Erinnerung an das Geträumte übrig zu laſſen. Gewiß tritt dieſes Träumen viel öfter während des tiefen Schlafes ein, nach der Regel, daß die Somnambule um ſo hellſehender wird, je tiefer ſie ſchläft: aber dann bleibt keine Erinnerung daran zurück. Daß hingegen, wann es bei leichterem Schlafe eingetreten iſt, eine ſolche bisweilen Statt findet, iſt dadurch zu erläutern, daß ſelbſt aus dem magnetiſchen Schlaf, wenn er ganz leicht war, ausnahmsweiſe eine Erinnerung in das wache Bewußtſeyn übergehn kann; wovon ein Beiſpiel zu finden iſt in Kieſers „Archiv für thier. Magn.“ Bd. 3. H. 2. S. 139. Dieſem alſo gemäß bleibt die Erinnerung ſolcher unmittelbar objektiv wahren Träume nur dann, wann ſie in einem leichten Schlaf, z. B. des Morgens, eingetreten ſind, wo wir unmittelbar daraus erwachen können.

Dieſe Art des Traumes nun ferner, deren Eigenthümliches darin beſteht, daß man die nächſte gegenwärtige Wirklichkeit träumt, erhält bisweilen eine Steigerung ihres räthſelhaften Weſens dadurch, daß der Geſichtskreis des Träumenden ſich noch etwas erweitert, nämlich ſo, daß er über das Schlafgemach hinausreicht, — indem die Fenſtervorhänge, oder Läden aufhören Hinderniſſe des Sehns zu ſeyn und man dann ganz deutlich das hinter ihnen Liegende, den Hof, den Garten, oder die Straße, mit den Häuſern gegenüber, wahrnimmt. Unſere Verwunderung hierüber wird ſich mindern, wenn wir bedenken, daß hier kein phyſiſches Sehn Statt findet, ſondern ein bloßes Träumen: jedoch iſt es ein Träumen Deſſen, was jetzt wirklich da iſt, folglich ein Wahrträumen, alſo ein Wahrnehmen durch das Traumorgan, welches als ſolches natürlich nicht an die Bedingung des ununterbrochenen Durchgangs der Lichtſtrahlen gebunden iſt. Die Schädeldecke ſelbſt war, wie geſagt, die erſte Scheidewand, durch welche zunächſt dieſe ſonderbare Art der Wahrnehmung ungehindert blieb: ſteigert nun dieſe ſich noch etwas höher; ſo ſetzen auch Vorhänge, Thüren und Mauern ihr keine Schranken mehr. Wie nun aber Dies zugehe, iſt ein tiefes Geheimniß: wir wiſſen nichts weiter, als daß hier wahr geträumt wird, mithin eine Wahrnehmung durch das Traumorgan Statt findet. So weit geht dieſe für unſre Betrachtung elementare Thatſache. Was wir zu ihrer Aufklärung, inſofern ſie möglich ſeyn mag, thun können, beſteht zunächſt im Zuſammenſtellen und gehörigem, ſtufenweiſen Ordnen aller ſich an ſie knüpfenden Phänomene, in der Abſicht, ihren Zuſammenhang unter einander zu erkennen, und in der Hoffnung, dadurch vielleicht auch in ſie ſelbſt dereinſt eine nähere Einſicht zu erlangen.

Inzwiſchen wird auch Dem, welchem alle eigene Erfahrung hierin abgeht, die geſchilderte Wahrnehmung durch das Traumorgan unumſtößlich beglaubigt durch den ſpontanen, eigentlichen Somnambulismus, oder das Nachtwandeln. Daß die von dieſer Sucht Befallenen feſt ſchlafen, und daß ſie mit den Augen ſchlechterdings nicht ſehen können, iſt völlig gewiß: dennoch nehmen ſie in ihrer nächſten Umgebung Alles wahr, vermeiden jedes Hinderniß, gehn weite Wege, klettern an den gefährlichſten Abgründen hin, auf den ſchmalſten Stegen, vollführen weite Sprünge, ohne ihr Ziel zu verfehlen: auch verrichten Einige unter ihnen ihre täglichen, häuslichen Geſchäfte, im Schlaf, genau und richtig, Andere koncipiren und ſchreiben ohne Fehler. Auf dieſelbe Weiſe nehmen auch die künſtlich in magnetiſchen Schlaf verſetzten Somnambulen ihre Umgebung wahr und, wenn ſie hellſehend werden, ſelbſt das Entfernteſte. Ferner iſt auch die Wahrnehmung, welche gewiſſe Scheintodte von Allem, was um ſie vorgeht haben, während ſie ſtarr und unfähig ein Glied zu rühren daliegen, ohne Zweifel, eben dieſer Art: auch ſie träumen ihre gegenwärtige Umgebung, bringen alſo dieſelbe, auf einem andern Wege, als dem der Sinne, ſich zum Bewußtſeyn. Man hat ſich ſehr bemüht, dem phyſiologiſchen Organ, oder dem Sitz dieſer Wahrnehmung, auf die Spur zu kommen: doch iſt es damit bisher nicht gelungen. Daß, wann der ſomnambule Zuſtand vollkommen vorhanden iſt, die äußern Sinne ihre Funktionen gänzlich eingeſtellt haben, iſt unwiderſprechlich; da ſelbſt der ſubjektiveſte unter ihnen, das körperliche Gefühl, ſo gänzlich verſchwunden iſt, daß man die ſchmerzlichſten chirurgiſchen Operationen während des magnetiſchen Schlafs vollzogen hat, ohne daß der Patient irgend eine Empfindung davon verrathen hätte. Das Gehirn ſcheint dabei im Zuſtande des allertiefſten Schlafs, alſo gänzlicher Unthätigkeit zu ſeyn. Dieſes, nebſt gewiſſen Aeußerungen und Ausſagen der Somnambulen, hat die Hypotheſe veranlaßt, der ſomnambule Zuſtand beſtehe im gänzlichen Depotenziren des Gehirns und Anſammeln der Lebenskraft im ſympathiſchen Nerven, deſſen größere Geflechte, namentlich der plexus solaris, jetzt zu einem Senſorio umgeſchaffen würden und alſo, vikarirend, die Funktionen des Gehirns übernähmen, welche ſie nun ohne Hülfe äußerer Sinneswerkzeuge und dennoch ungleich vollkommener, als dieſes, ausübten. Dieſe, ich glaube zuerſt von **Reil** aufgeſtellte Hypotheſe iſt nicht ohne Scheinbarkeit und ſteht ſeitdem in großem Anſehen. Ihre Hauptſtütze bleiben die Ausſagen faſt aller hellſehenden Somnambulen, daß jetzt ihr Bewußtſeyn ſeinen Sitz gänzlich auf der Herzgrube habe, woſelbſt ihr Denken und Wahrnehmen vor ſich gehe, wie ſonſt im Kopf. Auch laſſen die Meiſten unter ihnen die Gegenſtände, die ſie genau beſehn wollen, ſich auf die Magengegend legen. Dennoch halte ich die Sache für unmöglich. Man betrachte nur das Sonnengeflecht, dieſes ſogenannte cerebrum abdominale: wie ſo gar klein iſt ſeine Maſſe und wie höchſt einfach ſeine, aus Ringen von Nervenſubſtanz, nebſt einigen leichten Anſchwellungen beſtehende Struktur! Wenn ein ſolches Organ die Funktionen des Anſchauens und Denkens zu vollziehn fähig wäre; ſo würde das ſonſt überall beſtätigte Geſetz natura nihil facit frustra umgeſtoßen ſeyn. Denn wozu wäre dann noch die meiſtens 3 und bei Einzelnen über 5 Pfund wiegende, ſo koſtbare, wie wohlverwahrte Maſſe des Gehirns, mit der ſo überaus künſtlichen Struktur ſeiner Theile, deren Komplikation ſo intrikat iſt, daß es mehrerer ganz verſchiedener Zerlegungsweiſen und häufiger Wiederholung derſelben bedarf, um nur den Zuſammenhang der Konſtruktion dieſes Organs einigermaaßen verſtehn und ſich ein erträglich deutliches Bild von der wunderſamen Geſtalt und Verknüpfung ſeiner vielen Theile machen zu können. Zweitens iſt zu erwägen, daß die Schritte und Bewegungen eines Nachtwandlers ſich mit der größten Schnelle und Genauigkeit den von ihm nur durch das Traumorgan wahrgenommenen nächſten Umgebungen anpaſſen; ſo daß er, auf das Behendeſte und wie es kein Wacher könnte, jedem Hinderniß augenblicklich ausweicht, wie auch, mit derſelben Geſchicklichkeit, ſeinem einſtweiligen Ziele zueilt. Nun aber entſpringen die motoriſchen Nerven aus dem Rückenmark, welches, durch die medulla oblongata, mit dem kleinen Gehirn, dem Regulator der Bewegungen, dieſes aber wieder mit dem großen Gehirne, dem Ort der Motive, welches die Vorſtellungen ſind, zuſammenhängt; wodurch es dann möglich wird, daß die Bewegungen, mit augenblicklicher Schnelle, ſich ſogar den flüchtigſten Wahrnehmungen anpaſſen. Wenn nun aber die Vorſtellungen, welche als Motive die Bewegungen zu beſtimmen haben, in das Bauchgangliengeflecht verlegt wären, dem nur auf Umwegen eine ſchwierige, ſchwache und mittelbare Kommunikation mit dem Gehirne möglich iſt, (daher wir im geſunden Zuſtande vom ganzen, ſo ſtark und raſtlos thätigen Treiben und Schaffen unſers organiſchen Lebens gar nichts ſpüren); wie ſollten die daſelbſt entſtehenden Vorſtellungen, und zwar mit Blitzesſchnelle, die gefahrvollen Schritte des Nachtwandlers lenken! — Daß übrigens, beiläufig geſagt, der Nachtwandler ohne Fehl und ohne Furcht die gefährlichſten Wege durchläuft, wie er es wachend nimmermehr könnte, iſt daraus erklärlich, daß ſein Intellekt nicht ganz und ſchlechthin, ſondern nur einſeitig, nämlich nur ſoweit thätig iſt, als es die Lenkung ſeiner Schritte erfordert; wodurch die Reflexion, mit ihr aber alles Zaudern und Schwanken, eliminirt iſt. — Endlich giebt uns darüber, daß wenigſtens die Träume eine Funktion des Gehirns ſind, folgende von Treviranus (über die Erſcheinungen des organiſchen Lebens, Bd. 2. Abth. 2. S. 117), nach Pierquin angeführte Thatſache ſogar faktiſche Gewißheit: „Bei einem Mädchen, deſſen Schädelknochen durch Knochenfraß zum Theil ſo zerſtört waren, daß das Gehirn ganz entblößt lag, quoll dieſes beim Erwachen hervor und ſank beim Einſchlafen. Während des ruhigen Schlafs war die Senkung am ſtärkſten. Bei lebhaften Träumen fand Turgor darin Statt.“ Vom Traum iſt aber der Somnambulismus offenbar nur dem Grade nach verſchieden: auch ſeine Wahrnehmungen geſchehn durch das Traumorgan: er iſt, wie geſagt, ein unmittelbares Wahrträumen.

Man könnte indeſſen die hier beſtrittene Hypotheſe dahin modifiziren, daß das Bauchgangliengeflecht nicht ſelbſt das Senſorium würde, ſondern nur die Rolle der äußern Werkzeuge deſſelben, alſo der hier ebenfalls gänzlich depotenzirten Sinnesorgane übernähme, mithin Eindrücke von außen empfienge, die es dem Gehirn überlieferte, welches ſolche ſeiner Funktion gemäß bearbeitend, nun daraus die Geſtalten der Außenwelt eben ſo ſchematiſirte und aufbaute, wie ſonſt aus den Empfindungen in den Sinnesorganen. Allein auch hier wiederholt ſich die Schwierigkeit der blitzſchnellen Ueberlieferung der Eindrücke an das von dieſem innern Nervencentro ſo entſchieden iſolirte Gehirn. Sodann iſt das Sonnengeflecht, ſeiner Structur nach, zum Sehe-

und Hörorgan eben ſo ungeeignet, wie zum Denkorgan, überdies auch durch eine dicke Scheidewand aus Haut, Fett, Muskeln, Peritonäum und Eingeweiden vom Eindrucke des Lichts gänzlich abgeſperrt. Wenn alſo auch die meiſten Somnambulen, (imgleichen v. Helmont, in der von Mehreren angeführten Stelle Ortus medicinae, Lugd. bat. 1667. demens idea §. 12. p. 171.) ausſagen, ihr Schauen und Denken gehe in der Magengegend vor ſich; ſo dürfen wir dies doch nicht ſofort als objektiv gültig annehmen; um ſo weniger, als einige Somnambulen es ausdrücklich leugnen: z. B. die bekannte Auguſte Müller in Karlsruhe giebt (in dem Bericht über ſie S. 53 ff.) an, daß ſie nicht mit der Herzgrube, ſondern mit den Augen ſehe, ſagt jedoch, daß die meiſten andern Somnambulen mit der Herzgrube ſähen; und auf die Frage „kann auch die Denkkraft in die Herzgrube verpflanzt werden?“ antwortet ſie: „nein, aber die Seh- und Hörkraft.“ Dieſem entſpricht die Ausſage einer andern Somnambule, in Kieſers Archiv Bd. 10. H. 2. S. 154, welche auf die Frage: „denkſt du mit dem ganzen Gehirn, oder nur mit einem Theil deſſelben?“ antwortet: „mit dem ganzen, und ich werde ſehr müde.“ Das wahre Ergebniß aus allen Somnambulen-Ausſagen ſcheint zu ſeyn, daß die Anregung und der Stoff zur anſchauenden Thätigkeit ihres Gehirns, nicht, wie im Wachen, von außen und durch die Sinne, ſondern, wie oben bei den Träumen auseinandergeſetzt worden, aus dem Innern des Organismus kommt, deſſen Vorſtand und Lenker bekanntlich die großen Geflechte des ſympathiſchen Nerven ſind, welche daher, in Hinſicht auf die Nerventhätigkeit, den ganzen Organismus, mit Ausnahme des Cerebralſyſtems, vertreten und repräſentiren. Jene Ausſagen ſind damit zu vergleichen, daß wir den Schmerz im Fuße zu empfinden vermeinen, den wir doch wirklich nur im Gehirne empfinden, daher er, ſobald die Nervenleitung zu dieſem unterbrochen iſt, wegfällt. Es iſt daher Täuſchung, wenn die Somnambulen mit der Magengegend zu ſehn, ja, zu leſen wähnen, oder, in ſeltenen Fällen, ſogar mit den Fingern, Zehen, oder der Naſenſpitze, dieſe Funktion zu vollziehn behaupten (z. B. der Knabe Arſt in Kieſers Archiv Bd. 3. Heft 2., ferner die Somnambule Koch, ebendaſ. Bd. 10. H. 3. S. 8—21., auch das Mädchen in Juſt. Kerner's „Geſchichte zweier Somnambulen,“ 1824, S. 323 — 30, welches aber hinzufügt „der Ort dieſes Sehns ſei das Gehirn, wie im wachen Zuſtande.“). Denn, wenn wir auch die Nervenſenſibilität ſolcher Theile noch ſo hoch geſteigert uns denken wollen; ſo bleibt ein Sehn im eigentlichen Sinne, d. h. durch Vermittelung der Lichtſtrahlen, in Organen, die jedes optiſchen Apparats entbehren, ſelbſt wenn ſie nicht, wie doch der Fall iſt, mit dicken Hüllen bedeckt, ſondern dem Lichte zugänglich wären, durchaus unmöglich. Es iſt ja nicht bloß die hohe Senſibilität der Retina, welche ſie zum Sehn befähigt, ſondern eben ſo ſehr der überaus künſtliche und komplicirte optiſche Apparat im Augapfel. Das phyſiſche Sehn erfordert nämlich zwar zunächſt eine für das Licht ſenſible Fläche, dann aber auch, daß auf dieſer, mittelſt der Pupille und der lichtbrechenden, unendlich künſtlich kombinirten durchſichtigen Medien, die draußen aus einander gefahrenen Lichtſtrahlen ſich wieder ſammeln und koncentriren, ſo daß ein Bild, — richtiger, ein dem äußern Gegenſtand genau entſprechender Nerven-Eindruck, — entſtehe, als wodurch allein dem Verſtande die ſubtilen Data geliefert werden, aus denen er ſodann, durch einen intellektuellen, das Kauſalitätsgeſetz anwendenden Proceß, die Anſchauung in Raum und Zeit hervorbringt. Hingegen Magengruben und Fingerſpitzen könnten, ſelbſt wenn Haut, Muskeln u. ſ. w. durchſichtig wären, immer nur vereinzelte Lichtreflexe erhalten; daher mit ihnen zu ſehn ſo unmöglich iſt, wie einen Daguerrotyp in einer offenen Kamera obſkura ohne Sammlungsglas zu machen. Einen ferneren Beweis, daß dieſe angeblichen Sinnesfunktionen paradoxer Theile, es nicht eigentlich ſind, und daß hier nicht, mittelſt phyſiſcher Einwirkung der Lichtſtrahlen geſehn wird, giebt der Umſtand, daß der erwähnte Knabe Kieſer's mit den Zehen las, auch wann er dicke wollene Strümpfe anhatte, und mit den Fingerſpitzen nur dann ſah, wann er es ausdrücklich wollte, übrigens in der Stube, mit den Händen voraus, herumtappte: Daſſelbe beſtätigt ſeine eigene Ausſage über dieſe abnormen Wahrnehmungen (a. a. O. S. 128): „er „nannte dies nie Sehen, ſondern auf die Frage, wie er denn „wiſſe, was da vorgehe, antwortete er, er wiſſe es eben, das „ſei ja das Neue.“ Eben ſo beſchreibt, in Kieſers Archiv Bd. 7. H. 1. S. 52., eine Somnambule ihre Wahrnehmung als „ein

Sehn, das kein Sehn iſt, ein unmittelbares Sehn." In der „Geſchichte der hellſehenden Auguſte Müller," Stuttgart 1818, wird S. 36 berichtet: „ſie ſieht vollkommen hell und erkennt alle „Perſonen und Gegenſtände in der dichteſten Finſterniß, wo es „uns unmöglich wäre, die Hand vor den Augen zu unterſcheiden." Das Selbe belegt, hinſichtlich des Hörens der Somnambulen, Kieſers Ausſage (Tellurismus, Bd. 2. S. 172. erſte Aufl.), daß wollene Schnüre vorzüglich gute Leiter des Schalles ſeien, — während Wolle bekanntlich der allerſchlechteſte Schallleiter iſt. Beſonders belehrend aber iſt, über dieſen Punkt, folgende Stelle aus dem eben erwähnten Buch über die Auguſte Müller: „Merkwürdig iſt, was jedoch auch bei andern Somnambulen beobachtet wird, daß ſie von Allem, was unter Perſonen im Zimmer, „ſelbſt dicht neben ihr, geſprochen wird, wenn die Rede nicht unmittelbar an ſie gerichtet iſt, durchaus nichts hört; jedes, auch „noch ſo leiſe, an ſie gerichtete Wort hingegen, ſelbſt wenn mehrere Perſonen bunt durcheinander ſprechen, beſtimmt verſteht „und beantwortet. Auf dieſelbe Art verhält es ſich mit dem „Vorleſen: wenn die ihr vorleſende Perſon an etwas Anderes, als an die Lektüre denkt, ſo wird ſie von ihr nicht „gehört," S. 40. — Ferner heißt es, S. 89. „Ihr Hören „iſt kein Hören auf dem gewöhnlichen Wege durch das Ohr: „denn man kann dieſes feſt zudrücken, ohne daß es ihr Hören „hindert." — Desgleichen wird in den „Mittheilungen aus dem Schlafleben der Somnambule Auguſte K. in Dresden," 1843, wiederholentlich angeführt, daß ſie zu Zeiten ganz allein durch die Handfläche, und zwar das lautloſe, durch bloße Bewegung der Lippen Geſprochene, hörte: S. 32 warnt ſie ſelbſt, daß man dies nicht für ein Hören im wörtlichen Sinne halten ſolle.

Demnach iſt, bei Somnambulen jeder Art, durchaus nicht von ſinnlichen Wahrnehmungen im eigentlichen Verſtande des Wortes die Rede; ſondern ihr Wahrnehmen iſt ein unmittelbares Wahrträumen, geſchieht alſo durch das ſo räthſelhafte Traumorgan. Daß die wahrzunehmenden Gegenſtände an ihre Stirn, oder auf ihre Magengrube gelegt werden, oder daß, in den erwähnten einzelnen Fällen, die Somnambule ihre ausgeſpreizten Fingerſpitzen auf dieſelben richtet, geſchieht bloß, um ihre Aufmerkſamkeit entſchieden darauf hinzulenken, oder, in der Kunſtſprache, ſie mit dieſen Objekten in näheren Rapport zu ſetzen. Es iſt folglich dem Gebrauche der Hände beim Magnetiſiren analog, als welche nicht eigentlich phyſiſch einwirken; ſondern der Wille des Magnetiſeurs iſt das Wirkende: aber eben dieſer erhält durch die Anwendung der Hände ſeine Richtung und Entſchiedenheit. Denn zum Verſtändniß der ganzen Einwirkung des Magnetiſeurs, durch allerlei Geſten, mit und ohne Berührung, ſelbſt aus der Ferne und durch Scheidewände, kann nur die aus meiner Philoſophie geſchöpfte Einſicht führen, daß der Leib mit dem Willen völlig identiſch, nämlich nichts Anderes iſt, als das im Gehirn entſtehende Bild des Willens. Daß das Sehn der Somnambulen kein Sehn in unſerm Sinne, kein durch Licht phyſiſch vermitteltes iſt, folgt ſchon daraus, daß es, wenn zum Hellſehn geſteigert, durch Mauern nicht gehindert wird, ja bisweilen in ferne Länder reicht. Eine beſondere Erläuterung zu demſelben liefert uns die bei den höhern Graden des Hellſehns eintretende Selbſtanſchauung nach innen, vermöge welcher ſolche Somnambulen alle Theile ihres eigenen Organismus deutlich und genau wahrnehmen, obgleich hier, ſowohl wegen Abweſenheit alles Lichtes, als wegen der, zwiſchen dem angeſchauten Theile und dem Gehirne liegenden vielen Scheidewände, alle Bedingungen zum phyſiſchen Sehn gänzlich fehlen. Hieraus nämlich können wir abnehmen, welcher Art alle ſomnambule Wahrnehmung, alſo auch die nach außen und in die Ferne gerichtete, und ſonach überhaupt alle Anſchauung mittelſt des Traumorgans ſei, mithin alles ſomnambule Sehen äußerer Gegenſtände, auch alles Träumen, alle Viſionen im Wachen, das zweite Geſicht, die leibhafte Erſcheinung Abweſender, namentlich Sterbender u. ſ. w. Denn das erwähnte Schauen der innern Theile des eigenen Leibes entſteht offenbar nur durch eine Einwirkung von innen, wahrſcheinlich unter Vermittelung des Ganglienſyſtems, auf das Gehirn, welches nun, ſeiner Natur getreu, dieſe innern Eindrücke eben ſo wie die ihm von außen kommenden verarbeitet, gleichſam einen fremden Stoff in ſeine ihm ſelbſt eigenen und gewohnten Formen gießend, woraus denn eben ſolche Anſchauungen, wie die von Eindrücken auf die äußern Sinne herrührenden entſtehn, welche denn auch, in eben dem Maaße und Sinne wie jene, den angeſchauten Dingen entſprechen. Demnach iſt jegliches Schauen durch das Traumorgan die Thätigkeit der anſchauenden Gehirnfunktion, angeregt durch innere Eindrücke, ſtatt, wie ſonſt, durch äußere. Daß eine ſolche dennoch, auch wenn ſie äußere, ja, entfernte Dinge betrifft, objektive Realität und Wahrheit haben könne, iſt eine Thatſache, deren Erklärung jedoch nur auf metaphyſiſchem Wege, nämlich aus der Beſchränkung aller Individuation und Abtrennung auf die Erſcheinung, im Gegenſatz des Dinges an ſich, verſucht werden könnte, und werden wir darauf zurückkommen. Daß aber überhaupt die Verbindung der Somnambulen mit der Außenwelt eine von Grund aus andere ſei, als die unſrige im wachen Zuſtande, beweiſt am deutlichſten der, in den höhern Graden häufig eintretende Umſtand, daß, während die eigenen Sinne der Hellſeherin jedem Eindrucke unzugänglich ſind, ſie mit denen des Magnetiſeurs empfindet, z. B. nieſt, wann er eine Priſe nimmt, ſchmeckt und genau beſtimmt was er ißt, und ſogar die Muſik, die in einem von ihr entfernten Zimmer des Hauſes vor ſeinen Ohren erſchallt, mithöret. (Kieſers Archiv. Bd. 1. H. 1. S. 117.)

Der phyſiologiſche Hergang bei der ſomnambulen Wahrnehmung iſt ein ſchwieriges Räthſel, zu deſſen Löſung jedoch der erſte Schritt eine wirkliche Phyſiologie des Traumes ſeyn würde, d. h. eine deutliche und ſichere Erkenntniß, welcher Art die Thätigkeit des Gehirns im Traume ſei, worin eigentlich ſie ſich von der im Wachen unterſcheide, — endlich von wo die Anregung zu ihr, mithin auch die nähere Beſtimmung ihres Verlaufs, ausgehe. Nur ſoviel läßt ſich bis jetzt, hinſichtlich der geſammten anſchauenden und denkenden Thätigkeit im Schlafe, mit Sicherheit annehmen: erſtlich, daß das materielle Organ derſelben, ungeachtet der relativen Ruhe des Gehirns, doch kein anderes, als eben dieſes ſeyn könne; und zweitens, daß die Erregung zu ſolcher Traum-Anſchauung, da ſie nicht von außen durch die Sinne kommen kann, vom Innern des Organismus aus geſchehn müſſe. Was aber die, beim Somnambulismus unverkennbare, richtige und genaue Beziehung jener Traumanſchauung zur Außenwelt betrifft; ſo bleibt ſie uns ein Räthſel, deſſen Löſung ich nicht unternehme, ſondern nur einige allgemeine Andeutungen darüber weiterhin geben werde. Hingegen habe ich, als Grundlage der beſagten Phyſiologie des Traums, alſo zur Erklärung unſrer geſammten träumenden Anſchauung, mir folgende Hypotheſe ausgedacht, die in meinen Augen große Wahrſcheinlichkeit hat.

Da das Gehirn, während des Schlafs, ſeine Anregung zur Anſchauung räumlicher Geſtalten beſagterweiſe von innen, ſtatt, wie beim Wachen, von außen, erhält; ſo muß dieſe Einwirkung daſſelbe in einer, der gewöhnlichen, von den Sinnen kommenden, entgegengeſetzten Richtung treffen. In Folge hievon nimmt nun auch ſeine ganze Thätigkeit, alſo die innere Vibration oder Wallung ſeiner Fibern, eine der gewöhnlichen entgegengeſetzte Richtung, geräth gleichſam in eine antiperiſtaltiſche Bewegung. Statt daß ſie nämlich ſonſt in der Richtung der Sinneseindrücke, alſo von den Sinnesnerven zum Innern des Gehirns vor ſich geht, wird ſie jetzt in umgekehrter Richtung und Ordnung, dadurch aber mitunter von andern Theilen, vollzogen, ſo daß jetzt, zwar wohl nicht die untere Gehirnfläche, ſtatt der obern, aber vielleicht die weiße Mark-Subſtanz ſtatt der grauen Kortikal-Subſtanz und vice versa fungiren muß. Das Gehirn arbeitet alſo jetzt wie umgekehrt. Hieraus wird zunächſt erklärlich, warum von der ſomnambulen Thätigkeit keine Erinnerung ins Wachen übergeht, da dieſes durch Vibration der Gehirnfibern in der entgegengeſetzten Richtung bedingt iſt, welche folglich von der vorher dageweſenen jede Spur aufhebt. Als eine ſpecielle Beſtätigung dieſer Annahme könnte man beiläufig die ſehr gewöhnliche, aber ſeltſame Thatſache anführen, daß, wann wir aus dem erſten Einſchlafen ſogleich wieder erwachen, oft eine totale räumliche Desorientirung bei uns eingetreten iſt, der Art, daß wir jetzt alles umgekehrt aufzufaſſen, nämlich was rechts vom Bette iſt links, und was hinten iſt nach vorne zu imaginiren, genöthigt ſind, und zwar mit ſolcher Entſchiedenheit, daß, im Finſtern, ſelbſt die vernünftige Ueberlegung, es verhalte ſich doch umgekehrt, jene falſche Imagination nicht aufzuheben vermag, ſondern hiezu das Getaſt nöthig iſt. Beſonders aber läßt, durch unſere Hypotheſe, jene ſo merkwürdige Lebendigkeit der Traumanſchauung, jene oben geſchilderte, ſcheinbare Wirklichkeit und Leibhaftigkeit aller im Traume wahrgenommenen Gegenſtände ſich begreiflich machen, nämlich daraus, daß die aus dem Innern des Organismus kommende und vom

Centro ausgehende Anregung der Gehirnthätigkeit, welche eine der gewöhnlichen Richtung entgegengeſetzte befolgt, endlich ganz durchdringt, alſo zuletzt ſich bis auf die Nerven der Sinnesorgane erſtreckt, welche nunmehr von innen, wie ſonſt von außen, erregt, in wirkliche Thätigkeit gerathen. Demnach haben wir im Traume wirklich Licht-, Farben-, Schall-, Geruchs- und Geſchmacks-Empfindungen, nur ohne die ſonſt ſie erregenden äußern Urſachen, bloß vermöge innerer Anregung und in Folge einer Einwirkung in umgekehrter Richtung und umgekehrter Zeitordnung. Daraus alſo wird jene Leibhaftigkeit der Träume erklärlich, durch die ſie ſich von bloßen Phantaſien ſo mächtig unterſcheiden. Das Phantaſiebild (im Wachen) iſt immer bloß im Gehirn: denn es iſt nur die, wenn auch modifizirte Reminiſcenz einer frühern, materiellen, durch die Sinne geſchehenen Erregung der anſchauenden Gehirnthätigkeit. Das Traumgeſicht hingegen iſt nicht bloß im Gehirn, ſondern auch in den Sinnesnerven, und iſt entſtanden in Folge einer materiellen, gegenwärtig wirkſamen, aus dem Innern kommenden und das Gehirn durchdringenden Erregung derſelben. Das Traumorgan iſt alſo das ſelbe mit dem Organ des wachen Bewußtſeyns und Anſchauens der Außenwelt, nur gleichſam vom andern Ende angefaßt und in umgekehrter Ordnung gebraucht, und die Sinnesnerven, welche in beiden fungiren, können ſowohl von ihrem innern, als von ihrem äußern Ende aus in Thätigkeit verſetzt werden; — etwan wie eine eiſerne Hohlkugel ſowohl von innen, als von außen, glühend gemacht werden kann. Weil, bei dieſem Hergange, die Sinnesnerven das Letzte ſind, was in Thätigkeit geräth; ſo kann es kommen, daß dieſe erſt angefangen hat und noch im Gange iſt, wann das Gehirn bereits aufwacht, d. h. die Traumanſchauung mit der gewöhnlichen vertauſcht: alsdann werden wir, ſoeben erwacht, etwan Töne, z. B. Stimmen, Klopfen an der Thüre, Flintenſchüſſe u. ſ. w. mit einer Deutlichkeit und Objektivität, die es der Wirklichkeit *vollkommen und ohne Abzug* gleichthut, vernehmen, oder auch, was jedoch ſeltener iſt, Geſtalten ſehn, mit völliger empiriſcher Realität; wie dieſes Letztere ſchon Ariſtoteles erwähnt, de insomniis c. 3. ad finem. — Das hier beſchriebene Traumorgan nun aber iſt es, wodurch, wie oben genugſam auseinandergeſetzt, die ſomnambule Anſchauung, das

Hellſehn, das zweite Geſicht und die Viſionen jeder Art vollzogen werden.. —

Von dieſen phyſiologiſchen Betrachtungen kehre ich nunmehr zurück zu dem oben dargelegten Phänomen des Wahrträumens, welches ſchon im gewöhnlichen, nächtlichen Schlafe eintreten kann, wo es dann alsbald durch das bloße Erwachen beſtätigt wird, wenn es nämlich, wie meiſtens, ein unmittelbares war, d. h. nur auf die gegenwärtige nächſte Umgebung ſich erſtreckte; wiewohl es auch, in ſchon ſelteneren Fällen, ein wenig darüber hinausgeht, nämlich bis jenſeits der nächſten Scheidewände. Dieſe Erweiterung des Geſichtskreiſes kann nun aber auch ſehr viel weiter gehn und zwar nicht nur dem Raum, ſondern ſogar der Zeit nach. Den Beweis hievon geben uns die hellſehenden Somnambulen, welche, in der Periode der höchſten Steigerung ihres Zuſtandes, jeden beliebigen Ort, auf den man ſie hinlenkt, ſofort in ihre anſchauende Traumwahrnehmung bringen und die Vorgänge daſelbſt richtig angeben können, bisweilen aber ſogar vermögen, das noch gar nicht Vorhandene, ſondern noch im Schooße der Zukunft Liegende und erſt im Laufe der Zeit, mittelſt unzähliger, zufällig zuſammentreffender Zwiſchenurſachen, zur Verwirklichung Gelangende vorher zu verkündigen. Denn alles Hellſehn, ſowohl im künſtlich herbeigeführten, als im natürlich eingetretenen ſomnambulen Schlafwachen, alles in demſelben möglich gewordene Wahrnehmen des Verdeckten, des Abweſenden, des Entfernten, ja des Zukünftigen, iſt durchaus nichts Anderes, als ein Wahrträumen deſſelben, deſſen Gegenſtände ſich daher dem Intellekt anſchaulich und leibhaftig darſtellen, wie unſere Träume, weshalb die Somnambulen von einem Sehn derſelben reden. Wir haben inzwiſchen an dieſen Phänomenen, wie auch am ſpontanen Nachtwandeln, einen ſichern Beweis, daß auch jene geheimnißvolle, durch keinen Eindruck von außen bedingte, uns durch den Traum vertraute Anſchauung zur realen Außenwelt im Verhältniß der Wahrnehmung ſtehn kann; obwohl der dies vermittelnde Zuſammenhang mit derſelben uns ein Räthſel bleibt. Was den gewöhnlichen, nächtlichen Traum vom Hellſehn, oder dem Schlafwachen überhaupt, unterſcheidet, iſt erſtlich die Abweſenheit jenes Verhältniſſes zur Außenwelt, alſo zur Realität; und zweitens, daß ſehr oft eine

Erinnerung von ihm ins Wachen übergeht, während aus dem ſomnambulen Schlaf eine ſolche nicht Statt findet. Dieſe beiden Eigenſchaften könnten aber wohl zuſammenhängen und auf einander zurückzuführen ſeyn. Nämlich auch der gewöhnliche Traum hinterläßt nur dann eine Erinnerung, wann wir unmittelbar aus ihm erwacht ſind: dieſelbe beruht alſo wahrſcheinlich bloß darauf, daß das Erwachen aus dem natürlichen Schlafe ſehr leicht erfolgt, weil er lange nicht ſo tief iſt, wie der ſomnambule, aus welchem eben dieſerhalb ein unmittelbares, alſo ſchnelles Erwachen nicht eintreten kann, ſondern erſt mittelſt eines langſamen und vermittelten Ueberganges die Rückkehr zum wachen Bewußtſeyn geſtattet iſt. Der ſomnambule Schlaf iſt nämlich nur ein ungleich tieferer, ſtärker eingreifender, vollkommenerer; in welchem eben deshalb das Traumorgan zur Entwickelung ſeiner ganzen Fähigkeit gelangt, wodurch ihm die richtige Beziehung zur Auſſenwelt, alſo das anhaltende und zuſammenhängende Wahrträumen möglich wird. Wahrſcheinlich hat ein ſolches auch bisweilen im gewöhnlichen Schlafe Statt, aber gerade nur dann, wann er ſo tief iſt, daß wir nicht unmittelbar aus ihm erwachen. Die Träume, aus denen wir erwachen, ſind hingegen die des leichteren Schlafes: ſie ſind, auch im letzten Grunde, aus bloß ſomatiſchen, dem eigenen Organismus angehörigen Urſachen entſprungen, daher ohne Beziehung zur Auſſenwelt. Daß es jedoch hievon Ausnahmen giebt, haben wir ſchon erkannt an den Träumen, welche die unmittelbare Umgebung des Schlafenden darſtellen. Jedoch auch von Träumen, die das in der Ferne Geſchehende, ja das Zukünftige verkündigen, giebt es ausnahmsweiſe eine Erinnerung, und zwar hängt dieſe hauptſächlich davon ab, daß wir unmittelbar aus einem ſolchen Traum erwachen. Dieſerhalb hat, zu allen Zeiten und bei allen Völkern, die Annahme gegolten, daß es Träume von realer, objektiver Bedeutung gebe, jedoch nur als ſeltene Ausnahmen, unter der zahlloſen Menge leerer, bloß täuſchender Träume. Demgemäß erzählt ſchon Homer (Od. XIX, 560.) von zwei Eingangspforten der Träume, einer elfenbeinernen, durch welche die bedeutungsloſen, und einer hörnernen, durch welche die fatidiken eintreten. Ein Anatom könnte vielleicht ſich verſucht fühlen, dies auf die weiße und graue Gehirnſubſtanz zu deuten. Am öfterſten bewähren ſich als prophetiſch ſolche Träume, welche ſich auf den Geſundheitszuſtand des Träumenden beziehn, und zwar werden dieſe meiſtens Krankheiten, auch tödtliche Anfälle vorherverkünden, (Beiſpiele derſelben hat geſammelt Fabius, de somniis, Amstelod. 1836, p. 195 sqq.); welches Dem analog iſt, daß auch die hellſehenden Somnambulen am häufigſten und ſicherſten den Verlauf ihrer eigenen Krankheit, nebſt deren Kriſen u. ſ. w. vorherſagen. Nächſtdem werden auch äußere Unfälle, wie Feuersbrünſte, Pulverexploſionen, Schiffbrüche, beſonders aber Todesfälle, bisweilen durch Träume angekündigt. Endlich aber werden auch andere, mitunter ziemlich geringfügige Begebenheiten von einigen Menſchen haarklein vorhergeträumt, wovon ich ſelbſt, durch unzweideutige Erfahrungen, mich überzeugt habe. Zur Zurückführung der prophetiſchen Träume auf ihre nächſte Urſache bietet ſich uns der Umſtand dar, daß ſowohl vom natürlichen, als auch vom magnetiſchen Somnambulismus und ſeinen Vorgängen bekanntlich keine Erinnerung im wachen Bewußtſeyn Statt findet, wohl aber bisweilen eine ſolche in die Träume des natürlichen, gewöhnlichen Schlafes, deren man ſich nachher wachend erinnert, übergeht; ſo daß alsdann der Traum das Verbindungsglied, die Brücke, wird, zwiſchen dem ſomnambulen und dem wachen Bewußtſeyn. Dieſem alſo gemäß müſſen wir die prophetiſchen Träume zuvörderſt Dem zuſchreiben, daß im tiefen Schlafe das Träumen ſich zu einem ſomnambulen Hellſehn ſteigert: da nun aber aus Träumen dieſer Art, in der Regel, kein unmittelbares Erwachen und eben deshalb keine Erinnerung Statt findet; ſo ſind die, eine Ausnahme hievon machenden und alſo das Kommende unmittelbar und sensu proprio vorbildenden Träume, welche die theorematiſchen genannt worden, die allerſeltenſten. Hingegen wird öfter von einem Traume ſolcher Art, wenn ſein Inhalt dem Träumenden ſehr angelegen iſt, dieſer ſich eine Erinnerung dadurch zu erhalten im Stande ſeyn, daß er ſie in den Traum des leichtern Schlafs, aus dem ſich unmittelbar erwachen läßt, hinübernimmt: jedoch kann dieſes alsdann nicht unmittelbar, ſondern nur mittelſt Ueberſetzung des Inhalts in eine Allegorie geſchehn, in deren Gewand gehüllt nunmehr der urſprüngliche, prophetiſche Traum ins wachende Bewußtſeyn gelangt, wo er folglich dann noch der Auslegung, Deutung, bedarf. Dies alſo iſt die andere und häufigere Art der fatidiken Träume, die allegoriſche. Beide Arten hat ſchon Artemidoros in ſeinem Oneirokritikon, dem älteſten der Traumbücher, unterſchieden und der erſteren Art den Namen der theorematiſchen gegeben. In dem Bewußtſeyn der ſtets vorhandenen Möglichkeit des oben dargelegten Herganges hat der keineswegs zufällige, oder angekünſtelte, ſondern dem Menſchen natürliche Hang, über die Bedeutung gehabter Träume zu grübeln, ſeinen Grund: aus ihm entſteht, wenn er gepflegt und methodiſch ausgebildet wird, die Oneiromantik. Allein dieſe fügt die Vorausſetzung hinzu, daß die Vorgänge im Traum eine feſtſtehende, ein für alle Mal geltende Bedeutung hätten, über welche ſich daher ein Lexikon machen ließe. Solches iſt aber nicht der Fall: vielmehr iſt die Allegorie dem jedesmaligen Objekt und Subjekt des dem allegoriſchen Traume zum Grunde liegenden theorematiſchen Traumes eigens und individuell angepaßt. Daher eben iſt die Auslegung der allegoriſchen fatidiken Träume größtentheils ſo ſchwer, daß wir ſie meiſtens erſt, nachdem ihre Verkündigung eingetroffen iſt, verſtehn, dann aber die ganz eigenthümliche, dem Träumenden ſonſt völlig fremde, dämoniſche Schalkhaftigkeit des Witzes, mit welchem die Allegorie angelegt und ausgeführt worden, bewundern müſſen: daß wir aber bis dahin dieſe Träume im Gedächtniß behalten, iſt Dem zuzuſchreiben, daß ſie durch ihre ausgezeichnete Anſchaulichkeit, ja Leibhaftigkeit, ſich tiefer einprägen, als die übrigen. Allerdings wird Uebung und Erfahrung auch der Kunſt, die Träume auszulegen, förderlich ſeyn. Aber nicht Schuberts bekanntes Buch, an welchem nichts taugt, als bloß der Titel, ſondern der alte Artemidoros iſt es, aus dem man wirklich die „Symbolik des Traumes" kennen lernen kann, zumal aus ſeinen zwei letzten Büchern, wo er an Hunderten von Beiſpielen uns die Art und Weiſe, die Methode und den Humor, faßlich macht, deren unſre träumende Allwiſſenheit ſich bedient, um, wo möglich, unſrer wachenden Unwiſſenheit Einiges beizubringen. Dies iſt nämlich aus ſeinen Beiſpielen viel beſſer zu erlernen, als aus ſeinen vorhergängigen Theoremen und Regeln darüber. — Daß auch Shakeſpeare den beſagten Humor der Sache vollkommen gefaßt hatte, zeigt er im Heinrich VI., Th. II. Akt 3, Sc. 2, wo, auf die ganz unerwartete Nachricht vom plötzlichen Tode des Herzogs von Gloſter, der ſchurkiſche Kardinal Beaufort, der am beſten weiß, wie es darum ſteht, ausruft: „Geheimnißvolles Gericht Gottes! mir träumte dieſe Nacht, der Herzog wäre ſtumm und könnte kein Wort reden.“

Dem oben Geſagten zufolge ſind die theorematiſchen fatidiken Träume der höchſte und ſeltenſte Grad des Vorherſehns im natürlichen Schlafe, die allegoriſchen der zweite, geringere. An dieſe nun ſchließt ſich noch, als letzter und ſchwächſter Ausfluß der ſelben Quelle, die bloße Ahndung, das Vorgefühl. Daſſelbe iſt öfter trauriger, als heiterer Art; weil eben des Trübſals im Leben mehr iſt, als der Freude. Eine finſtere Stimmung, eine ängſtliche Erwartung des Kommenden, hat ſich, nach dem Schlafe, unſerer bemächtigt, ohne daß eine Urſache dazu vorläge. Dies iſt, der obigen Darſtellung gemäß, daraus zu erklären, daß jenes Ueberſetzen des im tiefſten Schlafe dageweſenen, theorematiſchen, wahren, Unheil verkündenden Traumes, in einen allegoriſchen des leichteren Schlafs nicht gelungen und daher von jenem nichts im Bewußtſeyn zurückgeblieben iſt, als ſein Eindruck auf das Gemüth, d. h. den Willen ſelbſt, dieſen eigentlichen und letzten Kern des Menſchen. Dieſer Eindruck klingt nun nach, als weiſſagendes Vorgefühl, als finſtere Ahndung. Bisweilen wird jedoch dieſe ſich unſerer erſt dann bemächtigen, wann die erſten, mit dem im theorematiſchen Traume geſehenen Unglück zuſammenhängenden Umſtände in der Wirklichkeit eintreten, z. B. wann Einer das Schiff, welches untergehn ſoll, zu beſteigen im Begriffe ſteht, oder wann er ſich dem Pulverthurm, der auffliegen ſoll, nähert: ſchon Mancher iſt dadurch, daß er alsdann der plötzlich aufſteigenden bangen Ahndung, der ihn befallenden innern Angſt, Folge leiſtete, gerettet worden. Wir müſſen dies daraus erklären, daß aus dem theorematiſchen Traume, obwohl er vergeſſen iſt, doch eine ſchwache Reminiscenz, eine dumpfe Erinnerung übrig geblieben, die zwar nicht vermag ins deutliche Bewußtſeyn zu treten, aber deren Spur aufgefriſcht wird durch den Anblick eben der Dinge, in der Wirklichkeit, die im vergeſſenen Traume ſo entſetzlich auf uns gewirkt hatten. Dieſer Art war auch das Dämonion des Sokrates, jene innere Warnungsſtimme, die ihn, ſobald er irgend etwas Nachtheiliges zu unternehmen ſich entſchließen wollte, davon abmahnte, immer jedoch nur ab-, nie zurathend. Eine unmittelbare Beſtätigung der dargelegten Theorie der Ahndungen iſt nur vermittelſt des magnetiſchen Somnambulismus möglich, als welcher die Geheimniſſe des Schlafes ausplaudert. Demgemäß finden wir eine ſolche in der bekannten „Geſchichte der Auguſte Müller zu Karlsruhe“ S. 78. „Den 15. December ward die Somnambule, in „ihrem nächtlichen, (magnetiſchen) Schlaf, eines unangenehmen, „ſie betreffenden Vorfalls inne, der ſie ſehr niederbeugte. Sie „bemerkte zugleich: ſie werde den ganzen folgenden Tag ängſtlich „lich und beklommen ſeyn, ohne zu wiſſen warum.“ — Ferner giebt eine Beſtätigung dieſer Sache der in der „Seherin von Prevorſt“ (erſte Aufl. Bd. 2. S. 73, — 3. Aufl. S. 325.) erzählte Eindruck, den gewiſſe, auf die ſomnambulen Vorgänge ſich beziehende Verſe, im Wachen, auf die von jenen jetzt nichts wiſſende Seherin machten. Auch in Kieſer's „Tellurismus“, §. 271, findet man Thatſachen, die auf dieſen Punkt Licht werfen.

Hinſichtlich alles Bisherigen iſt es ſehr wichtig, folgende Grundwahrheit wohl zu faſſen und feſtzuhalten. Der magnetiſche Schlaf iſt nur eine Steigerung des natürlichen; wenn man will, eine höhere Potenz deſſelben: es iſt ein ungleich tieferer Schlaf. Dieſem entſprechend iſt das Hellſehn nur eine Steigerung des Träumens: es iſt ein beſtändiges Wahrträumen, welches aber hier von auſſen gelenkt und worauf man will gerichtet werden kann. Drittens iſt denn auch die, in ſo vielen Krankheitsfällen bewährte, unmittelbar heilſame Einwirkung des Magnetismus nichts anderes, als eine Steigerung der natürlichen Heilkraft des Schlafs in allen. Iſt doch dieſer das wahre große Panakeion und zwar dadurch, daß allererſt mittelſt ſeiner die Lebenskraft, der animaliſchen Funktionen entledigt, völlig frei wird, um jetzt mit ihrer ganzen Macht als vis naturae medicatrix aufzutreten und in dieſer Eigenſchaft alle im Organismus eingeriſſenen Unordnungen wieder ins rechte Gleis zu bringen; weshalb auch überall das gänzliche Ausbleiben des Schlafes keine Geneſung zuläßt. Dies nun aber leiſtet der ungleich tiefere, magnetiſche Schlaf in viel höherem Grade; daher er auch, wann er, um große, bereits chroniſche Uebel zu heben, von ſelbſt eintritt, bisweilen mehrere Tage anhält, wie z. B. in dem vom Grafen *Szapary* veröffentlichten Fall („Ein Wort üb. anim. Magn." Leipzig 1840); ja, in Rußland einſt eine höchſt ſchwindſüchtige Somnambule, in der allwiſſenden Kriſe, ihrem Arzte befahl, ſie auf 9 Tage in Scheintod zu verſetzen, während welcher Zeit alsdann ihre Lunge völliger Ruhe genoß und dadurch heilte, ſo daß ſie vollkommen geneſen erwacht iſt. Da nun aber das Weſen des Schlafs in der Unthätigkeit des Cerebralſyſtems beſteht und ſogar ſeine Heilſamkeit gerade daraus entſpringt, daß daſſelbe, mit ſeinem animalen Leben, jetzt keine Lebenskraft mehr beſchäftigt und verzehrt, dieſe daher ſich jetzt gänzlich dem organiſchen Leben zuwenden kann; ſo könnte es als ſeinem Hauptzweck widerſprechend erſcheinen, daß gerade im magnetiſchen Schlafe bisweilen eine überſchwänglich geſteigerte Erkenntnißkraft hervortritt, die, ihrer Natur nach, doch irgendwie eine Gehirnthätigkeit ſeyn muß. Allein zuvörderſt müſſen wir uns erinnern, daß dieſer Fall nur eine ſeltene Ausnahme iſt. Unter 20 Kranken, auf die der Magnetismus überhaupt wirkt, wird nur Einer ſomnambul, d. h. vernimmt und ſpricht im Schlafe, und unter 5 Somnambulen wird kaum Einer hellſehend (nach Deleuze, hist. crit. du magn. Paris 1813. Vol. 1. p. 138.). In der Regel alſo iſt die Wirkung des Magnetismus nur ein überaus tiefer Schlaf, welcher traumlos iſt, ja, das Cerebralſyſtem dermaßen depotenzirt, daß weder Sinneseindrücke, noch Verletzungen irgend gefühlt werden; daher denn auch derſelbe auf das Wohlthätigſte benutzt wurde zu chirurgiſchen Operationen, aus welchem Dienſte jedoch das Chloroform ihn verdrängt hat. Zum Hellſehn, deſſen Vorſtufe der Somnambulismus, oder das Schlafreden iſt, läßt die Natur es eigentlich nur dann kommen, wann ihre *blindwirkende* Heilkraft zur Beſeitigung der Krankheit nicht ausreicht, ſondern es der Hülfsmittel von außen bedarf, welche nunmehr, im hellſehenden Zuſtande, vom Patienten ſelbſt richtig verordnet werden. Alſo zu dieſem Zweck des Selbſtverordnens bringt ſie die Clairvoyance hervor: denn natura nihil facit frustra. Ihr Verfahren hierin iſt dem analog, welches ſie im Großen, bei der erſten Hervorbringung der Weſen, befolgt hat, als ſie den Schritt vom Pflanzen- zum Thierreich that: nämlich für die Pflanzen hatte noch die Bewegung auf bloße *Reize* ausgereicht; jetzt aber machten ſpeciellere und komplicirtere Bedürfniſſe, deren Gegenſtände aufzuſuchen, auszuwählen, ja, zu überwältigen, oder gar zu überliſten waren, die Bewegung auf *Motive* und daher die *Erkenntniß*, in vielfach abgeſtuften Graden, nöthig, welche demgemäß der eigentliche Charakter der Thierheit iſt, das dem Thiere nicht zufällig, ſondern weſentlich Eigene, das, was wir im Begriff des *Thieres* nothwendig denken. Ich verweiſe hierüber auf mein Hauptwerk Bd. 1. S. 170. ff.; ferner auf meine Ethik, S. 33, und auf den „Willen in der Natur" S. 54 ff. und 70—78. Alſo im einen, wie im andern Falle zündet die Natur ſich ein Licht an, um ſo die Hülfe, deren der Organismus *von außen* bedarf, aufſuchen und herbeiſchaffen zu können. Die Lenkung der nun alſo ein Mal entwickelten Sehergabe der Somnambule auf andere Dinge, als ihren eigenen Geſundheitszuſtand, iſt bloß ein accidenteller Nutzen, ja, eigentlich ſchon ein Mißbrauch derſelben. Ein ſolcher iſt es auch, wenn man eigenmächtig, durch lange fortgeſetztes Magnetiſiren, Somnambulismus und Hellſehn, gegen die Abſicht der Natur, hervorruft. Wo dieſe hingegen wirklich erfordert ſind, bringt die Natur ſie nach kurzem Magnetiſiren, ja, bisweilen als ſpontanen Somnambulismus, ganz von ſelbſt hervor. Sie treten alsdann auf, wie ſchon geſagt, als ein Wahrträumen, zunächſt nur der unmittelbaren Umgebung, dann in weiterem Kreiſe und immer weiter, bis daſſelbe, in den höchſten Graden des Hellſehns, alle Vorgänge auf Erden, wohin nur die Aufmerkſamkeit gelenkt wird, erreichen kann, mitunter ſogar in die Zukunft dringt. Mit dieſen verſchiedenen Stufen hält die Fähigkeit zur pathologiſchen Diagnoſe und zum therapeutiſchen Verordnen, zunächſt für ſich und abuſive für Andere, gleichen Schritt.

Auch beim Somnambulismus im urſprünglichen und eigentlichſten Sinne, alſo dem krankhaften *Nachtwandeln*, tritt ein ſolches Wahrträumen ein, hier jedoch nur für den unmittelbaren Verbrauch, daher bloß auf die nächſte Umgebung ſich erſtreckend; weil eben ſchon hiermit der Zweck der Natur, in dieſem Fall, erreicht wird. In ſolchem Zuſtande nämlich hat nicht, wie im magnetiſchen Schlaf, im ſpontanen Somnambulismus und in der Katalepſie, die Lebenskraft, als vis medicatrix, das animale Leben eingeſtellt, um auf das organiſche ihre ganze Macht verwenden und die darin eingeriſſenen Unordnungen aufheben zu können; ſondern ſie tritt hier, vermöge einer krankhaften Verſtimmung, der am meiſten das Alter der Pubertät unterworfen iſt, als ein abnormes Uebermaaß von Irritabilität auf, deſſen nun die Natur ſich zu entladen ſtrebt, welches bekanntlich durch Wandeln, Arbeiten, Klettern, bis zu den halsbrechendeſten Lagen und den gefährlichſten Sprüngen, alles im Schlafe, geſchieht: da ruft denn die Natur zugleich, als den Wächter dieſer ſo gefährlichen Schritte, jenes räthſelhafte Wahrträumen hervor, welches ſich hier aber nur auf die nächſte Umgebung erſtreckt, da dieſes hinreicht, den Unfällen vorzubeugen, welche die losgelaſſene Irritabilität, wenn ſie blind wirkte, herbeiführen müßte. Daſſelbe hat alſo hier nur den negativen Zweck, Schaden zu verhüten, während es beim Hellſehn den poſitiven hat, Hülfe von außen aufzufinden: daher der große Unterſchied im Umfang des Geſichtskreiſes.

So geheimnißvoll die Wirkung des Magnetiſirens auch iſt, ſo iſt doch ſoviel klar, daß ſie zunächſt im Einſtellen der animaliſchen Funktionen beſteht, indem die Lebenskraft vom Gehirn, welches ein bloßer Penſionär oder Paraſit des Organismus iſt, abgelenkt, oder vielmehr zurückgedrängt wird zum organiſchen Leben, als ihrer primitiven Funktion, weil jetzt daſelbſt ihre ungetheilte Gegenwart und ihre Wirkſamkeit als vis medicatrix erfordert iſt. Innerhalb des Nervenſyſtems, alſo des ausſchließlichen Sitzes alles irgend ſenſibeln Lebens, wird aber das organiſche Leben repräſentirt und vertreten durch den Lenker und Beherrſcher ſeiner Funktionen, den ſympathiſchen Nerven und deſſen Ganglien; daher man den Vorgang auch als ein Zurückdrängen der Lebenskraft vom Gehirn zu dieſem hin anſehn, überhaupt aber auch Beide als einander entgegengeſetzte Pole auffaſſen kann, nämlich das Gehirn, nebſt den ihm anhängenden Organen der Bewegung, als den poſitiven und bewußten Pol; den ſympathiſchen Nerven, mit ſeinen Gangliengeflechten, als den negativen und unbewußten Pol. In dieſem Sinne nun ließe ſich folgende Hypotheſe über den Hergang beim Magnetiſiren aufſtellen. Es iſt ein Einwirken des Gehirnpols (alſo des äußeren Nervenpols) des Magnetiſeurs auf den gleichnamigen des Patienten, wirkt demnach, dem allgemeinen Polaritätsgeſetze gemäß, auf dieſen repellirend, wodurch die Nervenkraft auf den andern Pol des Nervenſyſtems, den innern, das Bauchganglienſyſtem, zurückgedrängt wird. Daher ſind Männer, als bei denen der Gehirnpol überwiegt, am tauglichſten zum Magnetiſiren; hingegen Weiber, als bei denen das Ganglienſyſtem vorwaltet, am tauglichſten zum Magnetiſirtwerden und deſſen Folgen. Wäre es möglich, daß das weibliche Ganglienſyſtem eben ſo auf das männliche, alſo auch repellirend, einwirken könnte; ſo müßte, durch den umgekehrten Proceß, ein abnorm erhöhtes Gehirnleben, ein temporäres Genie, entſtehn. Dies iſt nicht ausführbar, weil das Ganglienſyſtem nicht fähig iſt, nach außen zu wirken. Hingegen ließe ſich wohl als ein, durch Wirken ungleichnamiger Pole auf einander, attrahirendes Magnetiſiren das Baquett betrachten, ſo daß die mit demſelben, durch zur Herzgrube gehende, eiſerne Stäbe und wollene Schnüre, verbundenen ſympathiſchen Nerven aller umherſitzenden Patienten, mit vereinter und durch die anorganiſche Maſſe des Baquetts erhöhter Kraft wirkend, den einzelnen Gehirnpol eines jeden von ihnen an ſich zögen, alſo das animale Leben depotenzirten, es untergehn laſſend in den magnetiſchen Schlaf Aller; — dem Lotus zu vergleichen, der Abends ſich in die Fluth verſenkt. Dieſem entſpricht auch, daß, als man einſt die Leiter des Baquets, ſtatt an die Herzgrube, an den Kopf gelegt hatte, heftige Kongeſtion und Kopfſchmerz die Folge war (Kieſer, Tellurism., erſte Aufl. Bd. 1. S. 439.). Daß, im ſideriſchen Baquet, die bloßen, unmagnetiſirten Metalle die ſelbe Kraft ausüben, ſcheint damit zuſammenzuhängen, daß das Metall das Einfachſte, Urſprünglichſte, die tiefſte Stufe der Objektivation des Willens, folglich dem Gehirn als der höchſten Entwickelung dieſer Objektivation, gerade entgegengeſetzt, alſo das von ihm Entfernteſte iſt, zudem die größte Maſſe im kleinſten Raum darbietet. Es ruft demnach den Willen zu ſeiner Urſprünglichkeit zurück und iſt dem Ganglienſyſtem verwandt, wie umgekehrt das Licht dem Gehirn: daher ſcheuen die Somnambulen die Berührung der Metalle mit den Organen des bewußten Pols. Das Metall- und Waſſerfühlen der hiezu Organiſirten findet ebenfalls darin ſeine Erklärung. — Wenn, beim gewöhnlichen, magnetiſirten Baquet, das Wirkende die mit demſelben verbundenen Ganglienſyſteme aller um daſſelbe verſammelten Patienten ſind, welche mit vereinter Kraft, die Gehirnpole herabziehn; ſo giebt Dies auch eine Anleitung zur Erklärung der Anſteckung des Somnambulismus überhaupt, wie auch der ihr verwandten Mittheilung der gegenwärtigen Aktivität des zweiten Geſichts, durch Anſtoßen der damit Begabten unter einander, und der Mittheilung, folglich der Gemeinſchaft, der Viſionen überhaupt.

Wollte man aber von der obigen, die Polaritätsgeſetze zum Grunde legenden Hypotheſe über den Hergang beim aktiven Magnetiſiren eine noch kühnere Anwendung ſich erlauben; ſo ließe ſich daraus, wenn auch nur ſchematiſch, ableiten, wie, in den höhern Graden des Somnambulismus, der Rapport ſo weit gehn kann, daß die Somnambule aller Gedanken, Kenntniſſe, Sprachen, ja aller Sinnesempfindungen des Magnetiſeurs theilhaft wird, alſo in ſeinem Gehirn gegenwärtig iſt, während hingegen ſein Wille unmittelbaren Einfluß auf ſie hat und ſie ſo ſehr beherrſcht, daß er ſie feſt bannen kann. Nämlich bei dem jetzt gebräuchlichſten Galvaniſchen Apparat, wo die beiden Metalle in zweierlei durch Thonwände getrennte Säuren eingeſenkt ſind, geht der poſitive Strom, durch dieſe Flüſſigkeiten hindurch, vom Zink zum Kupfer und dann außerhalb derſelben, an der Elektrode, vom Kupfer zum Zink zurück. Dieſem alſo analog gienge der poſitive Strom der Lebenskraft, als Wille des Magnetiſeurs, von deſſen Gehirn zu dem der Somnambule, ſie beherrſchend und ihre, im Gehirn das Bewußtſeyn hervorbringende Lebenskraft zurücktreibend zum ſympathiſchen Nerven, alſo der Magengegend, ihrem negativen Pol: dann aber gienge derſelbe Strom von hier weiter in den Magnetiſeur zurück, zu ſeinem poſitiven Pol, dem Gehirn deſſelben, woſelbſt er deſſen Gedanken und Empfindungen antrifft, deren dadurch jetzt die Somnambule theilhaft wird. Das ſind freilich ſehr gewagte Annahmen: aber bei ſo durchaus unerklärten Dingen, wie die, welche hier unſer Problem ſind, iſt jede Hypotheſe, die zu irgend einem, wenn auch nur ſchematiſchem, oder analogiſchem Verſtändniß derſelben führt, zuläſſig.

Das überſchwänglich Wunderbare und daher, bis es durch die Uebereinſtimmung hundertfältiger, glaubwürdigſter Zeugniſſe bekräftigt war, ſchlechthin Unglaubliche des ſomnambulen Hellſehns, als welchem das Verdeckte, das Abweſende, das weit Entfernte, ja, das noch im Schooße der Zukunft Schlummernde offen liegt, verliert wenigſtens ſeine abſolute Unbegreiflichkeit, wenn wir wohl erwägen, daß, wie ich ſo oft geſagt habe, die objektive Welt ein bloßes Gehirnphänomen iſt: denn die auf Raum, Zeit und Kauſalität (als Gehirnfunktionen) beruhende Ordnung und Geſetzmäßigkeit deſſelben iſt es, die im ſomnambulen Hellſehn in gewiſſem Grade beſeitigt wird. Nämlich in Folge der Kantiſchen Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit begreifen wir, daß das Ding an ſich, alſo das allein wahrhaft Reale in allen Erſcheinungen, als frei von jenen beiden Formen des Intellekts, den Unterſchied von Nähe und Ferne, von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft nicht kennt; daher die auf jenen Anſchauungsformen beruhenden Trennungen ſich nicht als abſolute erweiſen, ſondern für die in Rede ſtehende, durch Umgeſtaltung ihres Organs im Weſentlichen veränderte Erkenntnißweiſe, keine unüberſteigbare Schranken mehr darbieten. Wären hingegen Zeit und Raum abſolut real und dem Weſen an ſich der Dinge angehörig; dann wäre allerdings jene Sehergabe der Somnambulen, wie überhaupt alles Fernſehn und Vorherſehn, ein ſchlechthin unbegreifliches Wunder. Andrerſeits erhält ſogar, durch die hier in Rede ſtehenden Thatſachen, Kants Lehre gewiſſermaaßen eine faktiſche Beſtätigung. Denn, iſt die Zeit keine Beſtimmung des eigentlichen Weſens der Dinge; ſo iſt, hinſichtlich auf dieſes, Vor und Nach ohne Bedeutung: demgemäß alſo muß eine Begebenheit eben ſo wohl erkannt werden können, ehe ſie geſchehn, als nachher. Jede Mantik, ſei es im Traum, im ſomnambulen Vorherſehn, im zweiten Geſicht, oder wie noch etwan ſonſt, beſteht nur im Auffinden des Wegs zur Befreiung der Erkenntniß von der Bedingung der Zeit. — Auch läßt die Sache ſich in folgendem Gleichniß veranſchaulichen. *Ding an ſich* iſt das primum mobile in dem Mechanismus, der dem ganzen, komplicirten und bunten Spielwerk dieſer Welt ſeine Bewegung ertheilt. Jenes muß daher von anderer Art und Beſchaffenheit ſeyn, als dieſes. Wir ſehn wohl den Zuſammenhang der einzelnen Theile des Spielwerks, in den abſichtlich zu Tage gelegten Hebeln und Rädern (Zeitfolge und Kauſalität): aber Das, was dieſen allen die *erſte* Bewegung ertheilt, ſehn wir nicht. Wenn ich nun leſe, wie hellſehende Somnambulen das Zukünftige ſo lange vorher und ſo genau verkünden, ſo kommt es mir vor, als wären ſie zu dem da hinten verborgenen Mechanismus gelangt, von dem Alles ausgeht, und woſelbſt daher ſchon jetzt und gegenwärtig Das iſt, was äußerlich, d. h. durch unſer optiſches Glas Zeit geſehn, erſt als künftig und kommend ſich darſtellt.

Ueberdies hat nun der ſelbe animaliſche Magnetismus, dem wir dieſe Wunder verdanken, uns auch ein unmittelbares Wirken des **Willens** auf Andere und in die Ferne auf mancherlei Weiſe beglaubigt: ein ſolches aber iſt gerade der Grundcharakter Deſſen, was der verrufene Name der **Magie** bezeichnet. Denn dieſe iſt ein von den kauſalen Bedingungen des phyſiſchen Wirkens, alſo des Kontakts, im weiteſten Sinne des Wortes, befreites, unmittelbares Wirken unſers Willens ſelbſt; wie ich dies in einem eigenen Kapitel dargelegt habe in der Schrift „über den Willen in der Natur.“ Das magiſche verhält ſich daher zum phyſiſchen Wirken, wie die Mantik zur vernünftigen Konjektur: es iſt wirkliche und gänzliche actio in distans, wie die ächte Mantik, z. B. das ſomnambule Hellſehn, passio a distante iſt. Wie in dieſem die individuelle Iſolation der Erkenntniß, ſo iſt in jener die individuelle Iſolation des Willens aufgehoben. In Beiden leiſten wir daher unabhängig von den Beſchränkungen, welche Raum, Zeit und Kauſalität herbeiführen, was wir ſonſt und alltäglich nur unter dieſen vermögen. In ihnen hat alſo unſer innerſtes Weſen, oder das Ding an ſich, jene Formen der Erſcheinung abgeſtreift und tritt frei von ihnen hervor. Daher iſt auch die Glaubwürdigkeit der Mantik der der Magie verwandt und iſt der Zweifel an Beiden ſtets zugleich gekommen und gewichen.

Animaliſcher Magnetismus, ſympathetiſche Kuren, Magie, zweites Geſicht, Wahrträumen, Geiſterſehn und Viſionen aller Art ſind verwandte Erſcheinungen, Zweige Eines Stammes, und geben ſichere, unabweisbare Anzeige von einem Nexus der Weſen, der auf einer ganz andern Ordnung der Dinge beruht, als die **Natur** iſt, als welche zu ihrer Baſis die Geſetze des Raumes, der Zeit und der Kauſalität hat; während jene andere Ordnung eine tiefer liegende, urſprünglichere und unmittelbarere iſt, daher vor ihr die erſten und allgemeinſten, weil rein formalen, Geſetze der **Natur** ungültig ſind, demnach Zeit und Raum die Individuen nicht mehr trennen und die eben auf jenen Formen beruhende Vereinzelung und Iſolation derſelben nicht mehr der Mittheilung der Gedanken und dem unmittelbaren Einfluß des Willens unüberſteigbare Gränzen ſetzt; ſo daß Veränderungen herbeigeführt werden auf einem ganz andern Wege, als dem der phyſiſchen Kauſalität und der zuſammenhängenden Kette ihrer Glieder, nämlich bloß vermöge eines auf beſondere Weiſe an den Tag gelegten und dadurch über das Individuum hinaus potenzirten Willensaktes. Demgemäß iſt der eigenthümliche Charakter ſämmtlicher, hier in Rede ſtehender, animaler Phänomene visio in distans et actio in distans, ſowohl der Zeit, als dem Raume nach.

Beiläufig geſagt, iſt der wahre Begriff der actio in distans dieſer, daß der Raum zwiſchen dem Wirkenden und dem Bewirkten, er ſei voll oder leer, durchaus keinen Einfluß auf die Wirkung habe, — ſondern es völlig einerlei ſei, ob er einen Zoll, oder eine Billion Uranusbahnen beträgt. Denn, wenn die Wirkung durch die Entfernung irgend geſchwächt wird; ſo iſt es, entweder weil eine den Raum bereits füllende Materie dieſelbe fortzupflanzen hat und daher, vermöge ihrer ſteten Gegenwirkung, ſie, nach Maaßgabe der Entfernung, ſchwächt; oder auch, weil die Urſache ſelbſt bloß in einer materiellen Ausſtrömung beſteht, die ſich im Raum verbreitet und alſo deſto mehr verdünnt, je größer dieſer iſt. Hingegen kann der leere Raum ſelbſt auf keine Weiſe widerſtehn und die Kauſalität ſchwächen. Wo alſo die Wirkung, nach Maaßgabe ihrer Entfernung vom Ausgangspunkte der Urſache, abnimmt, wie die des Lichtes, der Gravitation, des Magneten u. ſ. w., da iſt keine actio in distans; und eben ſo wenig da, wo ſie durch die Entfernung auch nur verſpätet wird. Denn das Bewegliche im Raum iſt allein die Materie: dieſe müßte alſo der den Weg zurücklegende Träger einer ſolchen Wirkung ſeyn und demgemäß erſt wirken, nachdem ſie angekommen, mithin erſt beim Kontakt, folglich nicht in distans.

Hingegen die hier in Rede ſtehenden und oben als Zweige eines Stammes aufgezählten Phänomene haben, wie geſagt, gerade die actio in distans und passio a distante zum ſpecifiſchen Kennzeichen. Hiedurch aber liefern ſie, wie auch ſchon erwähnt, zunächſt eine ſo unerwartete, wie ſichere faktiſche Beſtätigung der Kantiſchen Grundlehre vom Gegenſatz der Erſcheinung und des Dinges an ſich, und dem der Geſetze Beider. Die Natur und ihre Ordnung iſt nämlich, nach Kant, bloße Erſcheinung: als den Gegenſatz derſelben ſehn wir alle hier in Rede ſtehenden, magiſch zu benennenden Thatſachen unmittelbar im Dinge an ſich wurzeln und in der Erſcheinungswelt Phänomene herbeiführen, die, gemäß den Geſetzen dieſer, nie zu erklären ſind, daher mit Recht geläugnet wurden, bis hundertfältige Erfahrung dies nicht länger zuließ. Aber nicht nur die Kantiſche, ſondern auch meine Philoſophie erhält durch die nähere Unterſuchung dieſer Thatſachen eine wichtige Beſtätigung, in dem Fakto, daß in allen jenen Phänomenen das eigentliche Agens allein der Wille iſt; wodurch dieſer ſich als das Ding an ſich kund giebt. Von dieſer Wahrheit demnach, auf ſeinem empiriſchen Wege, ergriffen, betitelt ein bekannter Magnetiſeur, der ungariſche Graf Szapary, welcher augenſcheinlich von meiner Philoſophie nichts, und vielleicht von aller nicht viel, weiß, in ſeiner Schrift „ein Wort über den animaliſchen Magnetismus,“ Leipzig 1840, gleich die erſte Abhandlung: „phyſiſche Beweiſe, daß der Wille das Princip alles geiſtigen und körperlichen Lebens ſei.“

Ueberdies nun aber und davon ganz abgeſehn, geben die beſagten Phänomene jedenfalls eine faktiſche und vollkommen ſichere Widerlegung nicht nur des Materialismus, ſondern auch des Naturalismus, wie ich dieſen, Kap. 17 des 2 Bandes meines Hauptwerkes, als die auf den Thron der Metaphyſik geſetzte Phyſik geſchildert habe; indem ſie die Ordnung der Natur, welche die genannten beiden Anſichten als die abſolute und einzige geltend machen wollen, nachweiſen als eine rein phänomenale und demnach bloß oberflächliche, welcher das von ihren Geſetzen unabhängige Weſen der Dinge an ſich ſelbſt zum Grunde liegt. Die in Rede ſtehenden Phänomene aber ſind, wenigſtens vom philoſophiſchen Standpunkt aus, unter allen Thatſachen, welche die geſammte Erfahrung uns darbietet, ohne allen Vergleich, die wichtigſten; daher ſich mit ihnen gründlich bekannt zu machen die Pflicht jedes Gelehrten iſt.

Dieſe Erörterung zu erläutern, diene noch folgende allgemeinere Bemerkung. Schon der große Haufe und das Volk, wohl aller Länder und Zeiten, unterſcheidet *Natürliches und Uebernatürliches*, als zwei grundverſchiedene, jedoch zugleich vorhandene Ordnungen der Dinge. Dem Uebernatürlichen ſchreibt er Wunder, Weiſſagungen, Geſpenſter und Zauberei unbedenklich zu, läßt aber überdies auch wohl gelten, daß überhaupt nichts durch und durch bis auf den letzten Grund, natürlich ſei, ſondern die Natur ſelbſt auf einem Uebernatürlichen beruhe. Daher verſteht das Volk ſich ſehr wohl, wann es frägt: „geht Das natürlich zu, oder nicht!“ Im Weſentlichen fällt nun dieſe populäre Unterſcheidung zuſammen mit der Kantiſchen zwiſchen Erſcheinung und Ding an ſich; nur daß dieſe die Sache genauer und richtiger beſtimmt, nämlich dahin, daß Natürliches und Uebernatürliches nicht zwei verſchiedene und getrennte Arten von Weſen ſind, ſondern Eines und Daſſelbe, welches *an ſich* genommen übernatürlich zu nennen iſt, weil erſt indem es *erſcheint*, d. h. in die Wahrnehmung unſers Intellekts tritt und daher in deſſen Formen eingeht, die *Natur* ſich darſtellt, deren bloß phänomenale Geſetzmäßigkeit es eben iſt, die man unter dem Natürlichen verſteht. Ich nun wieder, meines Theils, habe nur *Kants* Ausdruck verdeutlicht, als ich die „Erſcheinung“ geradezu *Vorſtellung* genannt habe. Und wenn man nun noch beachtet, daß, ſo oft, in der Kritik der reinen Vernunft und den Prolegomenen, Kants Ding an ſich aus dem Dunkel, in welchem er es hält, nur ein wenig hervortritt, es ſogleich ſich als das moraliſch Zurechnungsfähige in uns, alſo als den *Willen* zu erkennen giebt; ſo wird man auch einſehn, daß ich, durch Nachweiſung des *Willens* als des Dinges an ſich, ebenfalls bloß Kants Gedanken verdeutlicht und durchgeführt habe.

Der animaliſche Magnetismus iſt, freilich nicht vom ökonomiſchen und technologiſchen, aber wohl vom philoſophiſchen Standpunkt aus betrachtet, die inhaltſchwerſte aller jemals gemachten Entdeckungen; wenn er auch einſtweilen mehr Räthſel aufgiebt, als löſt. Er iſt wirklich die praktiſche Metaphyſik, wie ſchon Bako von Verulam die Magie definirt: er iſt gewiſſermaaßen eine Experimentalmetaphyſik: denn die erſten und allgemeinſten Geſetze der Natur werden von ihm beſeitigt; daher er das ſogar a priori für unmöglich Erachtete möglich macht. Wenn nun aber ſchon in der bloßen Phyſik die Experimente und Thatſachen uns noch lange nicht die richtige Einſicht eröffnen, ſondern hiezu die oft ſehr ſchwer zu findende Auslegung derſelben erfordert iſt; wie viel mehr wird Dies der Fall ſeyn bei den myſteriöſen Thatſachen jener empiriſch hervortretenden Metaphyſik! Die rationale, oder theoretiſche Metaphyſik wird alſo mit derſelben gleichen Schritt halten müſſen, damit die hier aufgefundenen Schätze gehoben werden. Dann aber wird eine Zeit kommen, wo Philoſophie, animaliſcher Magnetismus und die in allen ihren Zweigen beiſpiellos vorgeſchrittene Naturwiſſenſchaft gegenſeitig ein ſo helles Licht auf einander werfen, daß Wahrheiten zu Tage kommen werden, welche zu erreichen man außerdem nicht hoffen durfte. Nur denke man hiebei nicht an die metaphyſiſchen Ausſagen und Lehren der Somnambulen: dieſe ſind meiſtens armſälige Anſichten, entſprungen aus den von der Somnambule erlernten Dogmen, und deren Miſchung mit Dem, was ſie im Kopf ihres Magnetiſeurs vorfindet; daher keiner Beachtung werth.

Auch zu Aufſchlüſſen über die zu allen Zeiten ſo hartnäckig behaupteten, wie beharrlich geleugneten Geiſtererſcheinungen ſehn wir durch den Magnetismus den Weg geöffnet: allein ihn richtig zu treffen wird dennoch nicht leicht ſeyn; wiewohl er irgendwo in der Mitte liegen muß zwiſchen der Leichtgläubigkeit unſers ſonſt ſehr achtungswerthen und verdienſtvollen Juſtinus Kerner und der, jetzt wohl nur noch in England herrſchenden, Anſicht, die keine andere, als eine mechaniſche Naturordnung zuläßt, um nur alles darüber Hinausgehende deſto ſicherer bei einem von der Welt ganz verſchiedenen, perſönlichen Weſen, welches nach Willkür mit ihr ſchaltet, unterbringen und koncentriren zu können. Die lichtſcheue und mit unglaublicher Unverſchämtheit jeder wiſſenſchaftlichen Erkenntniß frech entgegentretende, daher unſerm Welttheile nachgerade zum Skandal gereichende Engliſche Pfaffenſchaft hat, durch ihr Hegen und Pflegen aller dem „kalten Aberglauben, den ſie ihre Religion nennt,“ günſtigen Vorurtheile und Anfeindung der ihm entgegenſtehenden Wahrheiten, hauptſächlich Schuld an dem Unrecht, welches der animaliſche Magnetismus in England hat erleiden müſſen, woſelbſt er nämlich, nachdem er ſchon 40 Jahre lang in Deutſchland und Frankreich, in Theorie und Praxis anerkannt geweſen, noch immer, ungeprüft, mit der Zuverſicht der Unwiſſenheit, als plumpe Betrügerei verlacht und verdammt wurde: „wer an den animaliſchen Magnetismus glaubt, kann nicht an Gott glauben“ hat noch im Jahre 1850 ein junger engliſcher Pfaffe zu mir geſagt: hinc illae lacrimae! Endlich hat dennoch auch auf der Inſel der Vorurtheile und des Pfaffentruges der animaliſche Magnetismus ſein Banner aufgepflanzt zu abermaliger und glorreicher Beſtätigung des magna est vis veritatis, et praevalebit, dieſes ſchönen Spruches, bei welchem jedes Anglikaniſche Pfaffenherz mit Recht für ſeine Pfründen zittert. Ueberhaupt iſt es an der Zeit, Miſſionen der Vernunft, Aufklärung und Antipfäfferei nach England zu ſchicken, mit v. Bohlens und Straußens Bibelkritik in der einen, und der Kritik der reinen Vernunft in der andern Hand, um jenen, ſich ſelbſt reverend ſchreibenden, hochmüthigſten und frechſten aller Pfaffen der Welt das Handwerk zu legen und dem Skandal ein Ende zu machen. Denn es iſt nicht länger zu dulden, daß ſie die intelligenteſte und in faſt jeder Hinſicht erſte Nation Europa's durch die pöbelhafteſte Bigotterie zur letzten degradiren und ſie dadurch verächtlich machen; am wenigſten wenn man an das Mittel denkt, wodurch ſie dieſen Zweck erreicht haben, nämlich die Volkserziehung, die ihnen anvertraut war, ſo einzurichten, daß Zwei Drittel der Engliſchen Nation nicht leſen können. Dabei geht ihre Dummdreiſtigkeit ſo weit, daß ſie ſogar die ganz ſichern, allgemeinen Reſultate der Geologie in öffentlichen Blättern mit Zorn, Hohn und ſchaalem Spott angreifen; weil ſie nämlich das Moſaiſche Schöpfungsmährchen in ganzem Ernſt geltend machen wollen, ohne zu merken daß ſie in ſolchen Angriffen mit dem irdenen gegen den eiſernen Topf ſchlagen. — Uebrigens iſt die eigentliche Quelle des ſkandalöſen, volksbetrügenden Engliſchen Obſkurantismus das Geſetz der Primogenitur, als welches der Ariſtokratie (im weiteſten Sinne genommen) eine Verſorgung der jüngern Söhne nothwendig macht: für dieſe nun iſt, wenn ſie weder zur Marine noch zur Armee taugen, das Church-establishment (charakteriſtiſcher Name), mit ſeinen 5 Millionen Pfund Einkünften die Verſorgungsanſtalt: hieraus begreift es ſich, warum in der guten, will ſagen vornehmen, Engliſchen Geſellſchaft, jeder Spott über die Kirche und ihren kalten Aberglauben als ſchlechter Ton, ja, als eine Unanſtändigkeit betrachtet wird. Dabei bleiben die demoraliſirenden Wirkungen des Pfaffentruges und der Bigotterie natürlich nicht aus. Demoraliſirend muß es wirken, daß die Pfaffenſchaft dem Volke vorlügt, die Hälfte aller Tugenden beſtehe im Sonntagsfaulenzen und im Kirchengeplärr, und eines der größten Laſter, welches den Weg zu allen andern bahne, ſei das Sabathbreaking, d. h. Nichtfaulenzen am Sonntage: daher ſie auch, in den Zeitungen, die zu hängenden armen Sünder ſehr oft die Erklärung abgeben laſſen, aus dem Sabathbreaking, dieſem gräulichen Laſter, ſei ihr ganzer ſündiger Lebenslauf entſprungen. Eben wegen beſagter Verſorgungsanſtalt muß noch jetzt das unglückliche Irland, deſſen Bewohner zu Tauſenden verhungern, neben ſeinem eigenen katholiſchen, aus eigenen Mitteln und freiwillig von ihm bezahlten Klerus, eine nichtsthuende proteſtantiſche Kleriſei, mit Erzbiſchof, 12 Biſchöfen und einer Armee von deans und rectors erhalten, wenn auch nicht direkt auf Koſten des Volks, ſondern aus dem Kirchengut.

Ich habe bereits darauf aufmerkſam gemacht, daß Traum, ſomnambules Wahrnehmen, Hellſehn, Viſion, Zweites Geſicht und etwaniges Geiſterſehn, nahe verwandte Erſcheinungen ſind. Das Gemeinſame derſelben iſt, daß wir, ihnen verfallen, eine ſich objektiv darſtellende Anſchauung durch ein ganz anderes Organ, als im gewöhnlichen wachen Zuſtande, erhalten; nämlich nicht durch die äußern Sinne, dennoch aber ganz und genau eben ſo, wie mittelſt dieſer: ich habe ſolches demnach das Traumorgan genannt. Was ſie hingegen von einander unterſcheidet, iſt die Verſchiedenheit ihrer Beziehung zu der durch die Sinne wahrnehmbaren, empiriſch-realen Außenwelt. Dieſe nämlich iſt beim Traum, in der Regel, gar keine, und ſogar bei den ſeltenen fatidiken Träumen doch meiſtens nur eine mittelbare und entfernte, ſehr ſelten eine direkte: hingegen iſt jene Beziehung bei der ſomnambulen Wahrnehmung und dem Hellſehn, wie auch beim Nachtwandeln, eine unmittelbare und ganz richtige; bei der Viſion und dem etwanigen Geiſterſehn eine problematiſche. — Nämlich das Schauen von Objekten im Traum iſt anerkannt illuſoriſch, alſo eigentlich ein bloß ſubjektives, wie das in der Phantaſie: die ſelbe Art der Anſchauung aber wird, im Schlafwachen und im Somnambulismus, eine völlig und richtig objektive; ja, ſie erhält im Hellſehn gar einen, den des Wachenden unvergleichbar weit übertreffenden Geſichtskreis. Wenn ſie nun aber hier ſich auf die Phantome der Abgeſchiedenen erſtreckt; ſo will man ſie wieder bloß als ein ſubjektives Schauen gelten laſſen. Dies iſt indeſſen der Analogie dieſer Fortſchreitung nicht gemäß, und nur ſoviel läßt ſich behaupten, daß jetzt Objekte geſchaut werden, deren Daſeyn durch die gewöhnliche Anſchauung des dabei etwan gegenwärtigen Wachenden nicht beglaubigt wird; während auf der zunächſt vorhergegangenen Stufe es ſolche waren, die der Wache erſt in der Ferne aufzuſuchen, oder der Zeit nach abzuwarten hat. Aus dieſer Stufe nämlich kennen wir das Hellſehn als eine Anſchauung, die ſich auch auf Das erſtreckt, was der wachen Gehirnthätigkeit nicht unmittelbar zugänglich, dennoch aber real vorhanden und wirklich iſt: wir dürfen daher jenen Wahrnehmungen, denen die wache Anſchauung auch mittelſt Zurücklegung eines Raumes oder einer Zeit, nicht nachkommen kann, die objektive Realität wenigſtens nicht ſogleich und ohne Weiteres abſprechen. Ja, der Analogie nach, dürften wir ſogar vermuthen, daß ein Anſchauungsvermögen, welches ſich auf das wirklich Zukünftige und noch gar nicht Vorhandene erſtreckt, auch wohl das einſt Dageweſene, nicht mehr Vorhandene, als gegenwärtig wahrzunehmen fähig ſeyn könnte. Zudem iſt noch nicht ausgemacht, daß die in Rede ſtehenden Phantome nicht auch in das wache Bewußtſeyn gelangen können. Am häufigſten werden ſie wahrgenommen im Zuſtande des Schlafwachens, alſo wo man die unmittelbare Umgebung und Gegenwart, wiewohl träumend, richtig erblickt: da nun hier Alles, was man ſieht, objektiv real iſt; ſo haben die darin auftretenden Phantome die Präſumtion der Realität zunächſt für ſich.

Nun aber lehrt überdies die Erfahrung, daß die Funktion des Traumorgans, welche in der Regel den leichteren, gewöhnlichen, oder aber den tiefern magnetiſchen Schlaf zur Bedingung ihrer Thätigkeit hat, ausnahmsweiſe auch bei wachem Gehirne zur Ausübung gelangen kann, alſo daß jenes Auge, mit welchem wir die Träume ſehn, auch wohl ein Mal im Wachen aufgehn kann. Alsdann ſtehn Geſtalten vor uns, die denen, welche durch die Sinne ins Gehirn kommen, ſo täuſchend gleichen, daß ſie mit dieſen verwechſelt und dafür gehalten werden, bis ſich ergiebt, daß ſie nicht Glieder des jene Alle verknüpfenden, im Kauſalnexus beſtehenden Zuſammenhangs der Erfahrung ſind, den man unter dem Namen der Körperwelt begreift; was nun entweder ſogleich, auf Anlaß ihrer Beſchaffenheit, oder aber erſt hinterher an den Tag kommt. Einer ſo ſich darſtellenden Geſtalt nun wird, je nach Dem, worin ſie ihre *entferntere* Urſache hat, der Name einer Hallucination, einer Viſion, eines zweiten Geſichts, oder einer Geiſtererſcheinung zukommen. Denn ihre *nächſte* Urſache muß allemal im Innern des Organismus liegen, indem, wie oben gezeigt, eine von innen ausgehende Einwirkung es iſt, die das Gehirn zu einer anſchauenden Thätigkeit erregt, welche, es ganz durchdringend, ſich bis auf die Sinnesnerven erſtreckt, wodurch alsdann die ſich ſo darſtellenden Geſtalten ſogar Farbe und Glanz, auch Ton und Stimme der Wirklichkeit erhalten. Im Fall dies jedoch unvollkommen geſchieht, werden ſie nur ſchwach gefärbt, blaß, grau und faſt durchſichtig erſcheinen, oder auch wird, dem analog, wenn ſie für das Gehör daſind, ihre Stimme verkümmert ſeyn, hohl, leiſe, heiſer, oder zirpend klingen. Wenn der Seher derſelben eine geſchärfte Aufmerkſamkeit auf ſie richtet, pflegen ſie zu verſchwinden; weil die dem *äußern* Eindrucke ſich jetzt mit Anſtrengung zuwendenden Sinne nun dieſen wirklich empfangen, der, als der ſtärkere und in entgegengeſetzter Richtung geſchehend, jene ganze, von *innen* kommende Gehirnthätigkeit überwältigt und zurückdrängt. Eben um dieſe Kolliſion zu vermeiden geſchieht es, daß, bei Viſionen, das innere Auge die Geſtalten ſoviel wie möglich dahin projicirt, wo das äußere nichts ſieht, in finſtere Winkel, hinter Vorhänge, die plötzlich durchſichtig werden, und überhaupt in die Dunkelheit der Nacht, als welche bloß darum die Geiſterzeit iſt, weil Finſterniß, Stille und Einſamkeit, die äußern Eindrücke aufhebend, jener *von innen* ausgehenden Thätigkeit des Gehirns Spielraum geſtatten; ſo daß man, in dieſer Hinſicht, dieſelbe dem Phänomene der Phosphorescenz vergleichen kann, als welches auch durch Dunkelheit bedingt iſt. In lauter Geſellſchaft und beim Scheine vieler Kerzen iſt die Mitternacht keine Geiſterſtunde. Aber die finſtere, ſtille und einſame Mitternacht iſt es; weil wir ſchon inſtinktmäßig in ihr den Eintritt von Erſcheinungen fürchten, die ſich als ganz äußerlich darſtellen, wenn gleich ihre nächſte Urſache in uns ſelbſt liegt: ſonach fürchten wir dann eigentlich uns ſelbſt. Daher nimmt wer den Eintritt ſolcher Erſcheinungen befürchtet Geſellſchaft zu ſich.

Obgleich nun die Erfahrung lehrt, daß die Erſcheinungen der ganzen hier in Rede ſtehenden Art allerdings im Wachen ſtatt haben, wodurch gerade ſie ſich von den Träumen unterſcheiden; ſo bezweifele ich doch noch, daß dieſes Wachen ein im ſtrengſten Sinne vollkommenes ſei; da ſchon die hiebei nothwendige Vertheilung der Vorſtellungskraft des Gehirns zu heiſchen ſcheint, daß wenn das Traumorgan ſehr thätig iſt, dies nicht ohne einen Abzug von der normalen Thätigkeit, alſo nur unter einer gewiſſen Depotenzirung des wachen, nach außen gerichteten Sinnenbewußtſeyns geſchehn kann; wonach ich vermuthe, daß, während einer ſolchen Erſcheinung, das zwar allerdings wache Bewußtſeyn doch gleichſam mit einem ganz leichten Flor überſchleiert iſt, wodurch es eine gewiſſe, wiewohl ſchwache, traumartige Färbung erhält. Hieraus wäre zunächſt erklärlich, daß Die, welche wirklich dergleichen Erſcheinungen gehabt haben, nie vor Schreck darüber geſtorben ſind; während hingegen falſche, künſtlich veranſtaltete Geiſtererſcheinungen bisweilen dieſe Wirkung gehabt haben. Ja, in der Regel, verurſachen die wirklichen Viſionen dieſer Art gar keine Furcht; ſondern erſt hinterher, beim Nachdenken darüber, ſtellt ſich einiges Grauſen ein: dies mag freilich auch daran liegen, daß ſie, während ihrer Dauer, für leibhaftige Menſchen gehalten werden, und erſt hinterher ſich zeigt, daß ſie das nicht ſeyn konnten. Doch glaube ich, daß die Abweſenheit der Furcht, welche ſogar ein charakteriſtiſches Kennzeichen wirklicher Viſionen dieſer Art iſt, hauptſächlich aus dem oben angegebenen Grunde entſpringt, indem man, obwohl wach, doch von einer Art Traumbewußtſeyn leicht umflort iſt, alſo ſich in einem Elemente befindet, dem der Schreck über unkörperliche Erſcheinungen weſentlich fremd iſt, eben weil in demſelben das Objektive vom Subjektiven nicht ſo ſchroff geſchieden iſt, wie bei der Einwirkung der Körperwelt. Dies findet eine Beſtätigung an der unbefangenen Art, mit welcher die Seherin von Prevorſt ihres Geiſterumganges pflegt: z. B. Bd. 2. S. 120 (erſte Aufl.) läßt ſie ganz ruhig einen Geiſt daſtehn und warten, bis ſie ihre Suppe gegeſſen hat. Auch ſagt J. Kerner ſelbſt, an mehreren Stellen, (z. B. Bd. 1. S. 209), daß ſie zwar wach zu ſeyn ſchien, aber es doch nie ganz war; was mit ihrer eigenen Aeußerung, (Bd. 2. S. 11. 3. Aufl. S. 256.) daß ſie jedesmal, wenn ſie Geiſter ſehe, ganz wach ſei, allenfalls noch zu vereinigen ſeyn möchte.

Von allen dergleichen, im wachen Zuſtande eintretenden Anſchauungen mittelſt des Traumorgans, welche uns völlig objektive und den Anſchauungen mittelſt der Sinne gleich kommende Erſcheinungen vorhalten, muß, wie geſagt, die *nächſte* Urſache ſtets im Innern des Organiſmus liegen, wo dann irgend eine ungewöhnliche Veränderung es iſt, welche, mittelſt des, dem Cerebralſyſtem ſchon verwandten vegetativen Nervenſyſtems, alſo des ſympathiſchen Nerven und ſeiner Ganglien, auf das Gehirn wirkt; durch welche Einwirkung nun aber dieſes immer nur in die ihm natürliche und eigenthümliche Thätigkeit der objektiven, Raum, Zeit und Kauſalität zur Form habenden, Anſchauung verſetzt werden kann, gerade ſo wie durch die Einwirkung, welche von außen auf die Sinne geſchieht; daher es dieſe ſeine normale Funktion jetzt ebenfalls ausübt. — Sogar aber dringt die nun ſo von innen erregte, anſchauende Thätigkeit des Gehirns bis zu den Sinnesnerven durch, welche demnach jetzt ebenfalls von innen, wie ſonſt von außen, zu den ihnen ſpecifiſchen Empfindungen angeregt, die erſcheinenden Geſtalten, mit Farbe, Klang, Geruch u. ſ. w. ausſtatten und dadurch ihnen die vollkommene Objektivität und Leibhaftigkeit des ſinnlich Wahrgenommenen verleihen. Eine beachtenswerthe Beſtätigung erhält dieſe Theorie der Sache durch folgende Angabe einer hellſehenden Somnambule *Heinekens* über die Entſtehung der ſomnambulen Anſchauung: „in „der Nacht war ihr, nach einem ruhigen, natürlichen Schlafe, „auf ein Mal deutlich geworden, das Licht entwickele ſich aus „dem Hinterkopfe, ſtröme von da nach dem Vorderkopfe, komme „dann zu den Augen, und mache nun die umſtehenden Gegen„ſtände ſichtbar: durch dieſes dem Dämmerlichte ähnliche Licht „habe ſie Alles um ſich her deutlich geſehn und erkannt.“ (Kieſer's Archiv für d. thier. Magn. Bd. 2, Heft 3, S. 43.) Die dargelegte *nächſte* Urſache ſolcher im Gehirn von innen aus erregten Anſchauungen muß aber ſelbſt wieder eine haben, welche demnach die *entferntere* Urſache jener iſt. Wenn wir nun finden ſollten, daß dieſe nicht jedesmal bloß im Organismus, ſondern bisweilen auch außerhalb deſſelben zu ſuchen ſei; ſo würde, in letzterem Fall, jenem Gehirnphänomene, welches, bis hieher, als ſo ſubjektiv wie die bloßen Träume, ja, nur als ein wacher Traum ſich darſtellt, die reale Objektivität, d. h. die wirkliche kauſale Beziehung auf etwas außer dem Subjekt Vorhandenes, von einer ganz anderen Seite aus, wieder geſichert werden, alſo gleichſam durch die Hinterthüre wieder hereinkommen. — Ich werde demnach jetzt die *entfernteren Urſachen* jenes Phänomens, ſo weit ſie uns bekannt ſind, aufzählen; wobei ich zunächſt bemerke, daß, ſo lange dieſe allein *innerhalb* des Organismus liegen, das Phänomen mit dem Namen der *Hallucination* bezeichnet wird, dieſen jedoch ablegt und verſchiedene andere Namen erhält, wenn eine *außerhalb* des Organismus liegende Urſache nachzuweiſen iſt, oder wenigſtens angenommen werden muß.

1) Die häufigſte Urſach des in Rede ſtehenden Gehirnphänomens ſind heftige, akute Krankheiten, namentlich hitzige Fieber, welche das Delirium herbeiführen, in welchem, unter dem Namen der Fieberphantaſien, das beſagte Phänomen allbekannt iſt. Dieſe Urſache liegt offenbar bloß im Organismus, wenn gleich das Fieber ſelbſt durch äußere Urſachen veranlaßt ſeyn mag.

2) Der *Wahnſinn* iſt keineswegs immer, aber doch bisweilen von Hallucinationen begleitet, als deren Urſache die ihn zunächſt herbeiführenden, meiſtens im Gehirn, oft aber auch im übrigen Organismus vorhandenen krankhaften Zuſtände anzuſehn ſind.

3) In ſeltenen, glücklicherweiſe aber vollkommen konſtatirten Fällen, entſtehn, ohne daß Fieber, oder ſonſt akute Krankheit, geſchweige Wahnſinn, vorhanden ſei, Hallucinationen, als Erſcheinungen menſchlicher Geſtalten, die den wirklichen täuſchend gleichen. Der bekannteſte Fall dieſer Art iſt der *Nikolai's*, da er ihn 1799 der Berliner Akademie vorgeleſen und dieſen Vortrag auch beſonders abgedruckt hat. Einen ähnlichen findet man im Edinburgh' Journal of Science, by Brewster,

Vol. 4. N. 8, Oct: — April 1831, und mehrere andere liefert Brierre de Boismont, des hallucinations, 1845, ein für den geſammten Gegenſtand unſrer Unterſuchung ſehr brauchbares Buch. Zwar giebt daſſelbe keineswegs eine tief eingehende Erklärung der dahin gehörigen Phänomene, ſogar hat es leider nicht ein Mal wirklich, ſondern bloß ſcheinbar, eine ſyſtematiſche Anordnung; jedoch iſt es eine ſehr reiche, auch mit Umſicht und Kritik geſammelte Kompilation aller in unſer Thema irgend einſchlagenden Fälle. Zu dem ſpeciellen Punkte, den wir ſoeben betrachteten, gehören darin beſonders die Observations 7, 13, 15, 29, 65, 108, 110, 111, 112, 114, 115, 132. Ueberhaupt aber muß man annehmen und erwägen, daß von den Thatſachen, welche dem geſammten Gegenſtande der gegenwärtigen Betrachtung angehören, auf Eine öffentlich mitgetheilte tauſend ähnliche kommen, deren Kunde nie über den engen Kreis ihrer unmittelbaren Umgebung hinausgelangt iſt, aus verſchiedenen Urſachen, die leicht abzuſehn ſind. Daher eben ſchleppt ſich die wiſſenſchaftliche Betrachtung dieſes Gegenſtandes ſeit Jahrhunderten, ja Jahrtauſenden, mit wenigen einzelnen Fällen, Wahrträumen und Geiſtergeſchichten, deren Gleiche ſeitdem hundert tauſend Mal vorgekommen, aber nicht zur öffentlichen Kunde gebracht und dadurch der Litteratur einverleibt worden ſind. Als Beiſpiele jener, durch zahlloſe Wiederholung typiſch gewordenen Fälle nenne ich nur den Wahrtraum, welchen Cicero de div. I, 27, erzählt, das Geſpenſt bei Plinius, in der epistola ad Suram, und die Geiſtererſcheinung des Marſilius Ficinus, gemäß der Verabredung mit ſeinem Freunde Mercatus. — Was nun aber die unter gegenwärtiger Nummer in Betrachtung genommenen Fälle betrifft, deren Typus Nikolai's Krankheit iſt; ſo haben ſie ſich ſämmtlich als aus rein körperlichen, gänzlich im Organismus ſelbſt gelegenen, abnormen Urſachen entſprungen erwieſen, ſowohl durch ihren bedeutungsloſen Inhalt und das Periodiſche ihrer Wiederkehr, als auch dadurch, daß ſie therapeutiſchen Mitteln, beſonders Blutentziehungen, allemal gewichen ſind. Sie gehören alſo ebenfalls zu den bloßen Hallucinationen, ja, ſind im eigentlichſten Sinne ſo zu nennen.

4) Denſelben reihen ſich nun zunächſt gewiſſe, ihnen übrigens ähnliche Erſcheinungen objektiv und äußerlich daſtehender

Geſtalten an, welche ſich jedoch durch einen, eigens für den Seher beſtimmten, bedeutſamen und zwar meiſtens ſiniſtern Charakter unterſcheiden, und deren reale Bedeutſamkeit meiſtens durch den bald darauf erfolgenden Tod Deſſen, dem ſie ſich darſtellten, außer Zweifel geſetzt wird. Als ein Muſter dieſer Art iſt der Fall zu betrachten, den Walter Scott, on demonology and witchcraft, letter 1, erzählt, und den auch Brierre de Boismont wiederholt, von dem Juſtizbeamteten, welcher, Monate lang, erſt eine Katze, darauf einen Ceremonienmeiſter, endlich ein Skelett leibhaftig ſtets vor ſich ſah, wobei er abzehrte und endlich ſtarb. Ganz dieſer Art iſt ferner die Viſion der Miß Lee, welcher die Erſcheinung ihrer Mutter ihren Tod auf Tag und Stunde richtig verkündet hat. Sie iſt zuerſt in Beaumont's treatise on spirits (welches Buch 1721 von Arnold überſetzt deutſch erſchien) erzählt und danach in Hibberts sketches of the philosophy of apparitions, 1824, dann in Hor. Welby's signs before death, 1825, und findet ſich gleichfalls in J. C. Hennings „von Geiſtern und Geiſterſehern,“ 1780, endlich auch im Brierre de Boismont. Ein drittes Beiſpiel giebt die, in dem ſoeben erwähnten Buche von Welby (S. 156) erzählte Geſchichte der Frau Stephens, welche, wachend, eine Leiche hinter ihrem Stuhle liegen ſah und einige Tage darauf ſtarb. Ebenfalls gehören hieher die Fälle des Sichſelbſtſehns, ſofern ſie bisweilen, wiewohl durchaus nicht immer, den Tod des ſich Sehenden anzeigen. Einen ſehr merkwürdigen und ungewöhnlich gut beglaubigten Fall dieſer Art hat der Berliner Arzt Formey aufgezeichnet, in ſeinem „Heidniſchen Philoſophen“: man findet ihn in Horſt's Deuteroſkopie, Bd. 1. S. 115, wie auch in deſſen Zauberbibliothek Bd. 1, vollſtändig wiedergegeben. Doch iſt zu bemerken, daß hier die Erſcheinung eigentlich nicht von der ſehr kurz darauf und unvermuthet geſtorbenen Perſon ſelbſt, ſondern nur von ihren Angehörigen geſehn wurde. Von eigentlichem Sichſelbſtſehn berichtet einen von ihm ſelbſt verbürgten Fall Horſt im 2. Th. der Deuteroſkopie S. 138. Sogar Göthe erzählt, daß er ſich ſelbſt geſehn habe, zu Pferde und in einem Kleide, in welchem er 8 Jahre ſpäter, eben dort wirklich geritten ſei. („Aus meinem Leben“ 11. Buch.). Dieſe Erſcheinung hatte beiläufig geſagt, eigentlich den Zweck, ihn zu tröſten; indem ſie ihn ſich ſehn ließ, wie er, die Geliebte, von der er ſoeben ſehr ſchmerzlichen Abſchied genommen, nach 8 Jahren wieder zu beſuchen, des entgegengeſetzten Weges geritten kam: ſie lüftete ihm alſo auf einen Augenblick den Schleier der Zukunft, um ihm, in ſeiner Betrübniß, das Wiederſehn zu verkündigen. — Erſcheinungen dieſer Art ſind nun nicht mehr bloße Hallucinationen, ſondern *Viſionen*. Denn ſie ſtellen entweder etwas Reales dar, oder beziehen ſich auf künftige, wirkliche Vorgänge. Daher ſind ſie im wachen Zuſtande Das, was im Schlafe die fatidiken Träume, welche, wie oben geſagt, am häufigſten ſich auf den eigenen, beſonders den ungünſtigen, Geſundheitszuſtand des Träumenden beziehn; — während die bloßen Hallucinationen den gewöhnlichen, nichtsbedeutenden Träumen entſprechen.

Der Urſprung dieſer *bedeutungsvollen Viſionen* iſt darin zu ſuchen, daß jenes räthſelhafte, in unſerm Innern verborgene, durch die räumlichen und zeitlichen Verhältniſſe nicht beſchränkte und inſofern allwiſſende, dagegen aber gar nicht ins gewöhnliche Bewußtſeyn fallende, ſondern für uns verſchleierte Erkenntnißvermögen, — welches jedoch im magnetiſchen Hellſehn ſeinen Schleier abwirft, — ein Mal etwas dem Individuo ſehr Intereſſantes erſpäht hat, von welchem nun der Wille, der ja der Kern des ganzen Menſchen iſt, dem cerebralen Erkennen gern Kunde geben möchte; was dann aber nur durch die ihm ſelten gelingende Operation möglich iſt, daß er ein Mal das Traumorgan im *wachen Zuſtande* aufgehn läßt und ſo dem cerebralen Bewußtſeyn, in anſchaulichen Geſtalten, entweder von direkter, oder von allegoriſcher Bedeutung, jene ſeine Entdeckung mittheilt. Dies war ihm in den oben kurz angeführten Fällen gelungen. Dieſelben bezogen ſich nun alle auf die Zukunft: doch kann auch ein eben jetzt Geſchehendes auf dieſe Weiſe offenbart werden, welches jedoch alsdann natürlich nicht die eigene Perſon betreffen kann, ſondern eine andere. So kann z. B. der eben jetzt erfolgende Tod meines entfernten Freundes, mir dadurch kund werden, daß deſſen Geſtalt ſich mir plötzlich, ſo leibhaftig wie die eines Lebenden, darſtellt; ohne daß etwan hiebei der Sterbende ſelbſt, durch ſeinen lebhaften Gedanken an mich, mitgewirkt zu haben braucht; wie Dieſes hingegen in Fällen einer andern, weiter unten zu erörternden Gattung wirklich

Statt hat. Auch habe ich Dieſes hier nur erläuterungsweiſe beigebracht; da unter dieſer Nummer eigentlich nur von den Viſionen die Rede iſt, welche ſich auf den Seher derſelben ſelbſt beziehn und den ihnen analogen fatidiken Träumen entſprechen.

5) Nun wieder denjenigen fatidiken Träumen, welche ſich nicht auf den eigenen Geſundheitszuſtand, ſondern auf ganz äußerliche Begebenheiten beziehn, entſprechen gewiſſe, den obigen zunächſt ſtehende Viſionen, welche nicht die aus dem Organismus entſpringenden, ſondern die von außen uns bedrohenden Gefahren ankündigen, welche aber freilich oft über unſere Häupter vorüberziehn, ohne daß wir ſie irgend gewahr würden; in welchem Fall wir die äußere Beziehung der Viſion nicht konſtatiren können. Viſionen dieſer Art erfordern, um ſichtbar auszufallen, mancherlei Bedingungen, vorzüglich, daß das betreffende Subjekt die dazu eignende Empfänglichkeit habe. Wenn hingegen dieſes, wie meiſtentheils, nur im niedrigeren Grade der Fall iſt; ſo wird die Kundgebung bloß hörbar ausfallen und dann ſich durch mancherlei Töne manifeſtiren, am häufigſten durch Klopfen, welches beſonders Nachts, meiſtens gegen Morgen einzutreten pflegt und zwar ſo, daß man erwacht und gleich darauf ein ſehr ſtarkes und die völlige Deutlichkeit der Wirklichkeit habendes Klopfen an der Thüre des Schlafgemachs vernimmt. Zu ſichtbaren Viſionen, und zwar in allegoriſch bedeutſamen Geſtalten, die dann von denen der Wirklichkeit nicht zu unterſcheiden ſind, wird es am erſten dann kommen, wann eine ſehr große Gefahr unſer Leben bedrohet, oder aber auch wann wir einer ſolchen, oft ohne es gewiß zu wiſſen, glücklich entgangen ſind; wo ſie dann gleichſam Glück wünſchen und anzeigen, daß wir jetzt noch viele Jahre vor uns haben. Endlich aber werden dergleichen Viſionen auch eintreten, ein unabwendbares Unglück zu verkünden: dieſer letztern Art war die bekannte Viſion des Brutus vor der Schlacht bei Philippi, ſich darſtellend als ſein böſer Genius; wie auch die ihr ſehr ähnliche des Kaſſius Parmenſis, nach der Schlacht bei Aktium, welche Valerius Maximus (Lib. I. c. 7. §. 7.) erzählt. Ueberhaupt vermuthe ich, daß die Viſionen dieſer Gattung ein Hauptanlaß zum Mythos der Alten von dem Jedem beigegebenen Genius, ſo wie der Chriſtlichen Zeiten vom Spiritus familiaris geweſen ſind. In den mittlern Jahrhun-

derten ſuchte man ſie durch die Aſtralgeiſter zu erklären, wie dies die in der vorhergehenden Abhandlung beigebrachte Stelle des Theophr. Paracelſus bezeugt: „Damit aber das Fatum wohl „erkannt werde, iſt es alſo, daß jeglicher Menſch einen Geiſt „hat, der außerhalb ihm wohnt und ſetzt ſeinen Stuhl in die obern „Sterne. Derſelbige gebraucht die Boſſen" [ſind Typen zu erhabenen Arbeiten; davon Boſſiren] „ſeines Meiſters. Derſelbige „iſt der, der da die Präſagia demſelbigen vorzeigt und nachzeigt: „denn ſie bleiben nach dieſen. Dieſe Geiſter heißen Fatum." Im 17. und 18. Jahrhundert hingegen gebrauchte man, um dieſe, wie viele andere, Erſcheinungen zu erklären, das Wort spiritus vitales, welches, da die Begriffe fehlten, ſich zu rechter Zeit eingeſtellt hatte. Die wirklichen entfernteren Urſachen der Viſionen dieſer Art können, wenn dieſer ihre Beziehung auf äußere Gefahren konſtatirt iſt, offenbar nicht bloß im Organismus liegen: wie weit wir die Art ihrer Verbindung mit der Außenwelt uns faßlich zu machen vermögen werde ich weiterhin unterſuchen.

6) Viſionen, welche gar nicht mehr den Seher derſelben betreffen und dennoch künftige, kürzere oder längere Zeit darauf eintretende Begebenheiten, genau und oft nach allen ihren Einzelheiten, unmittelbar darſtellen, ſind die jener ſeltenen Gabe, die man second sight, das zweite Geſicht, oder Deuteroſkopie nennt, eigenthümlichen. Eine reichhaltige Sammlung der Berichte darüber enthält Horſt's Deuteroſkopie, 2 Bände, 1830: auch findet man neuere Thatſachen dieſer Gattung in verſchiedenen Bänden des Kieſer'ſchen Archivs für thieriſchen Magnetismus. Die ſeltſame Fähigkeit zu Viſionen dieſer Art iſt keineswegs ausſchließlich in Schottland und Norwegen zu finden, ſondern kommt, namentlich in Bezug auf Todesfälle, auch bei uns vor; worüber man Berichte in Jung-Stillings Theorie der Geiſterkunde §. 153 u. ſ. f. findet. Auch die berühmte Prophezeiung des Cazotte ſcheint auf ſo etwas zu beruhen. Ja, ſchon im Homer finden wir (Od. XX., 351 — 57) eine wirkliche Deuteroſkopie dargeſtellt, die ſogar eine ſeltſame Aehnlichkeit mit der Geſchichte des Cazotte hat. — In dieſem zweiten Geſicht alſo erreicht die, hier wie immer zunächſt aus dem Organismus entſpringende Viſion den höchſten Grad von objektiver, realer Wahrheit und verräth dadurch eine von der gewöhnlichen, phyſiſchen,

gänzlich verſchiedene Art unſerer Verbindung mit der Außenwelt. Sie geht, als wachender Zuſtand, den höchſten Graden des ſomnambulen Hellſehns parallel. Eigentlich iſt ſie ein vollkommenes *Wahrträumen im Wachen*, oder wenigſtens in einem Zuſtande, der mitten im Wachen auf wenige Augenblicke eintritt. Auch iſt die Viſion des zweitens Geſichts, eben wie die Wahrträume, in vielen Fällen nicht theorematiſch, ſondern allegoriſch, oder ſymboliſch, jedoch, was höchſt merkwürdig iſt, nach feſtſtehenden, bei allen Sehern in gleicher Bedeutung eintretenden Symbolen, die man im erwähnten Buche von Horſt, Bd. 1, S. 63 — 69, wie auch in Kieſer's Archiv, Bd. VI, 3, S. 105 — 108 ſpecificirt findet.

7) Zu den eben betrachteten, der Zukunft zugekehrten Viſionen liefern nun das Gegenſtück diejenigen, welche das Vergangene, namentlich die Geſtalten ehemals lebender Perſonen, vor das im Wachen aufgehende Traumorgan bringen. Es iſt ziemlich gewiß, daß ſie veranlaßt werden können durch die in der Nähe befindlichen Ueberreſte der Leichen derſelben. Dieſe ſehr wichtige Erfahrung, auf welche eine Menge Geiſtererſcheinungen zurückzuführen ſind, hat ihre ſolideſte und ungemein ſichere Beglaubigung an einem Briefe vom Prof. Ehrmann, dem Schwiegerſohne des Dichters *Pfeffel*, welcher in extenso gegeben wird in Kieſers Archiv Bd. 10, H. 3. S. 151, ff.: Auszüge daraus aber findet man in vielen Büchern, z. B. in F. Fiſcher's Somnambulismus, Bd. 1, S. 246. Jedoch auch außerdem wird dieſelbe durch viele Fälle, welche auf ſie zurückzuführen ſind, beſtätigt: von dieſen will ich hier nur einige anführen. Zunächſt nämlich gehört dahin die in eben jenem Briefe, und auch aus guter Quelle, mitgetheilte Geſchichte vom Paſtor Lindner, welche ebenfalls in vielen Büchern wiederholt worden iſt, unter andern in der Seherin von Prevorſt (Bd. 2, S. 98 der erſten und S. 356 der 3. Aufl.); ferner iſt dieſer Art eine in dem angeführten Buche Fiſcher's (S. 252) von dieſem ſelbſt, nach Augenzeugen, mitgetheilte Geſchichte, die er zur Berichtigung eines kurzen, in der Seherin von Prevorſt (S. 358 der 3. Aufl.) befindlichen Berichts darüber erzählt. Sodann in G. J. *Wenzel's* „Unterhaltungen über die auffallendeſten neuern Geiſtererſcheinungen", 1800, finden wir, gleich im erſten Kapitel, ſieben ſolche Erſchei-

nungsgeſchichten, die ſämmtlich die in der Nähe befindlichen Ueberreſte der Todten zum Anlaß haben. Die Pfeffel'ſche Geſchichte iſt die letzte darunter: aber auch die übrigen tragen ganz den Charakter der Wahrheit und durchaus nicht den der Erfindung. Auch erzählen ſie alle nur ein bloßes Erſcheinen der Geſtalt des Verſtorbenen, ohne allen weitern Fortgang, oder gar dramatiſchen Zuſammenhang. Sie verdienen daher, hinſichtlich der Theorie dieſer Phänomene, alle Berückſichtigung. Die rationaliſtiſchen Erklärungen, die der Verfaſſer dazu giebt, können dienen, die gänzliche Unzulänglichkeit ſolcher Auflöſungen in helles Licht zu ſtellen. Hieher gehört ferner, im oben angeführten Buche des Brierre de Boismont, die 4. Beobachtung; nicht weniger manche der von den alten Schriftſtellern uns überlieferten Geiſtergeſchichten, z. B. die vom jüngern Plinius (L. VII, epist. 27) erzählte, welche ſchon deshalb merkwürdig iſt, daß ſie ſo ganz denſelben Charakter trägt, wie unzählige aus der neuern Zeit. Ihr ganz ähnlich, vielleicht ſogar nur eine andere Verſion derſelben, iſt die, welche Lukianos, im Philopſeudes Kap. 31 vorträgt. Sodann iſt dieſer Art die Erzählung vom Damon, in Plutarchs erſtem Kapitel des Kimon; ferner was Pauſanias (Attica I, 32.) vom Schlachtfelde bei Marathon berichtet; womit zu vergleichen iſt, was Brierre S. 590 erzählt; endlich die Angaben des Suetonius im Kaligula, Kap. 59. Ueberhaupt möchten auf die in Rede ſtehende Erfahrung faſt alle die Fälle zurückzuführen ſeyn, wo Geiſter ſtets an derſelben Stelle erſcheinen und der Spuk an eine beſtimmte Lokalität gebunden iſt, an Kirchen, Kirchhöfe, Schlachtfelder, Mordſtätten, Hochgerichte und jene deshalb in Verruf gekommenen Häuſer, die niemand bewohnen will, welche man hin und wieder immer antreffen wird: auch mir ſind in meinem Leben deren mehrere vorgekommen. Solche Lokalitäten ſind der Anlaß geweſen zu dem Buche des Jeſuiten Petrus Thyraeus: de infestis, ob molestantes daemoniorum et defunctorum spiritus, locis. Köln 1598. — Aber die merkwürdigſte Thatſache dieſer Art liefert vielleicht die Obſerv. 77 des Brierre de Boismont. Als eine wohlzubeachtende Beſtätigung der hier gegebenen Erklärung ſo vieler Geiſtererſcheinungen, ja, als ein zu ihr führendes Mittelglied, iſt die Viſion einer Somnambule zu betrachten, die in Kerner's

Blättern aus Prevorſt, Samml. 10, S. 61, mitgetheilt wird: dieſer nämlich ſtellte ſich plötzlich eine, von ihr genau beſchriebene, häusliche Scene dar, die ſich vor mehr als 100 Jahren daſelbſt zugetragen haben mochte; da die von ihr beſchriebenen Perſonen vorhandenen Porträts glichen, die ſie jedoch nie geſehn hatte.

Die hier in Betrachtung genommene wichtige Grund-Erfahrung ſelbſt aber, auf welche alle ſolche Vorgänge zurückführbar ſind, und die ich retrospective second sight benenne, muß als Urphänomen ſtehn bleiben; weil, ſie zu erklären, es uns bis jetzt noch an Mitteln fehlt. Inzwiſchen läßt ſie ſich in nahe Verbindung bringen mit einem andern, freilich eben ſo unerklärlichen Phänomen; wodurch jedoch ſchon viel gewonnen wird; da wir alsdann, ſtatt zweier unbekannter Größen, nur eine behalten; welcher Vortheil dem ſo gerühmten analog iſt, den wir durch Zurückführung des mineraliſchen Magnetismus auf die Elektricität erlangt haben. Wie nämlich eine in hohem Grade hellſehende Somnambule ſogar durch die Zeit nicht in ihrer Wahrnehmung beſchränkt wird, ſondern mitunter auch wirklich zukünftige und zwar ganz zufällig eintretende Vorgänge vorherſieht; wie das Selbe, noch auffallender, von den Deuteroſkopiſten und Leichenſehern geleiſtet wird; wie alſo Vorgänge, die in unſere empiriſche Wirklichkeit noch gar nicht eingetreten ſind, dennoch, aus der Nacht der Zukunft heraus, ſchon auf dergleichen Perſonen wirken und in ihre Perception fallen können; ſo können auch wohl Vorgänge und Menſchen, die doch ſchon ein Mal wirklich waren, wiewohl ſie es nicht mehr ſind, auf gewiſſe hiezu beſonders disponirte Perſonen wirken und alſo, wie jene eine Vorwirkung, eine Nachwirkung äußern; ja, Dieſes iſt weniger unbegreiflich, als Jenes, zumal wann eine ſolche Auffaſſung vermittelt und eingeleitet wird, durch etwas Materielles, wie etwan die noch wirklich vorhandenen, leiblichen Ueberreſte der wahrgenommenen Perſonen, oder Sachen, die in genauer Verbindung mit ihnen geweſen, ihre Kleider, das von ihnen bewohnte Gemach, oder woran ihr Herz gehangen, der verborgene Schatz; dem analog, wie die ſehr hellſehende Somnambule bisweilen nur durch irgend ein leibliches Verbindungsglied, z. B. ein Tuch, welches der Kranke einige Tage auf dem bloßen Leibe getragen (Kieſer's Archiv, III, 3, S. 24.), oder eine abgeſchnittene Haarlocke, mit entfernten Perſonen, über deren Geſundheitszuſtand ſie berichten ſoll, in Rapport geſetzt wird und dadurch ein Bild von ihnen erhält; welcher Fall dem in Rede ſtehenden nahe verwandt iſt. Dieſer Anſicht zufolge wären die an beſtimmte Lokalitäten, oder an die daſelbſt liegenden leiblichen Ueberreſte Verſtorbener, ſich knüpfenden Geiſtererſcheinungen nur die Wahrnehmungen einer rückwärts gekehrten, alſo der Vergangenheit zugewandten Deuteroſkopie, — a retrospective second sight: ſie wären demnach ganz eigentlich, was ſchon die Alten (deren ganze Vorſtellung vom Schattenreiche vielleicht aus Geiſtererſcheinungen hervorgegangen iſt: man ſehe Odyſſee XXIV.) ſie nannten, Schatten, umbrae, *ειδωλα καμοντων*, — *νεκυων αμενηνα καρηνα*, — manes (von manere, gleichſam Ueberbleibſel, Spuren), alſo Nachklänge dageweſener Erſcheinungen dieſer unſerer in Zeit und Raum ſich darſtellenden Erſcheinungswelt, dem Traumorgan wahrnehmbar werdend, in ſeltenen Fällen während des wachen Zuſtandes, leichter im Schlaf, als bloße Träume, am leichteſten natürlich im tiefen magnetiſchen Schlafe, wann in ihm der Traum zum Schlafwachen und dieſes zum Hellſehn ſich geſteigert hat; aber auch in dem gleich Anfangs beſchriebenen natürlichen Schlafwachen, welches als ein Wahrträumen der nächſten Umgebung des Schlafenden beſchrieben wurde und gerade durch das Eintreten ſolcher fremdartigen Geſtalten zuerſt als ein vom wachen Zuſtande verſchiedener ſich zu erkennen giebt. In dieſem Schlafwachen nämlich werden am häufigſten die Geſtalten eben geſtorbener Perſonen, deren Leiche noch im Hauſe iſt, ſich darſtellen; wie überhaupt eben dem Geſetz, daß dieſe rückwärts gekehrte Deuteroſkopie durch leibliche Ueberreſte der Todten eingeleitet wird, gemäß, die Geſtalt eines Verſtorbenen den dazu disponirten Perſonen, ſelbſt im wachen Zuſtande, am leichteſten erſcheinen kann, ſo lange er noch nicht beſtattet iſt; wiewohl ſie auch dann immer nur durch das Traumorgan wahrgenommen wird.

Nach dem Geſagten verſteht es ſich von ſelbſt, daß einem auf dieſe Weiſe erſcheinenden Geſpenſte nicht die unmittelbare Realität eines gegenwärtigen Objekts beizulegen iſt; wiewohl ihm mittelbar doch eine Realität zum Grunde liegt: nämlich was man da ſieht iſt keineswegs der Abgeſchiedene ſelbſt, ſondern es iſt ein bloßes *ειδωλον*, ein Bild Deſſen, der ein Mal war, entſtehend im Traumorgan eines hiezu disponirten Menſchen; auf Anlaß irgend eines Ueberbleibſels, irgend einer zurückgelaſſenen Spur. Daſſelbe hat daher nicht mehr Realität, als die Erſcheinung Deſſen, der ſich ſelbſt ſieht, oder auch von Andern dort wahrgenommen wird, wo er ſich nicht befindet. Fälle dieſer Art aber ſind durch glaubwürdige Zeugniſſe bekannt, von denen man einige in Horſt's Deuteroſkopie Bd. 2, Abſchn. 4 zuſammengeſtellt findet: auch der erwähnte von Göthe gehört dahin; desgleichen die nicht ſeltene Thatſache, daß Kranke, wann dem Tode nahe, ſich im Bette doppelt vorhanden wähnen. „Wie geht es?" fragte hier vor nicht langer Zeit ein Arzt ſeinen ſchwer darniederliegenden Kranken: „jetzt beſſer, ſeitdem wir im Bette zwei ſind," war die Antwort: bald darauf ſtarb er. — Demnach ſteht eine Geiſtererſcheinung der hier in Betrachtung genommenen Art zwar in objektiver Beziehung zum ehemaligen Zuſtand der ſich darſtellenden Perſon, aber keineswegs zu ihrem gegenwärtigen: denn dieſelbe hat durchaus keinen aktiven Theil daran; daher auch nicht auf ihre noch fortdauernde individuelle Exiſtenz daraus zu ſchließen iſt. Zu der gegebenen Erklärung ſtimmt auch, daß die ſo erſcheinenden Abgeſchiedenen in der Regel bekleidet und in der Tracht, die ihnen gewöhnlich war, geſehn werden; wie auch, daß mit dem Mörder der Gemordete, mit dem Reiter das Pferd erſcheint u. dgl. m. Den Viſionen dieſer Art ſind wahrſcheinlich auch die meiſten der von der Seherin zu Prevorſt geſehenen Geſpenſter beizuzählen, die Geſpräche aber, die ſie mit ihnen geführt hat, als das Werk ihrer eigenen Einbildungskraft anzuſehn, die den Text zu dieſer ſtummen Proceſſion (dumb shew) und dadurch eine Erklärung derſelben, aus eigenen Mitteln, lieferte. Der Menſch iſt nämlich von Natur beſtrebt, ſich Alles was er ſieht irgendwie zu erklären, oder wenigſtens einigen Zuſammenhang hineinzubringen, ja es, in ſeinen Gedanken, reden zu laſſen; daher Kinder ſogar den lebloſen Dingen oft einen Dialog unterlegen. Demnach war die Seherin ſelbſt, ohne es zu wiſſen, der Soufleur jener ihr erſcheinenden Geſtalten, wobei ihre Einbildungskraft in derjenigen Art unbewußter Thätigkeit war, womit wir, im gewöhnlichen, bedeutungsloſen Traum, die Begebenheiten lenken und fügen, ja auch wohl bisweilen den Anlaß dazu von objektiven, zufälligen Umſtänden, etwan einem im Bette gefühlten Druck, oder einem von außen zu uns gelangenden Ton, oder Geruch u. ſ. w. nehmen, welchen gemäß wir ſodann lange Geſchichten träumen. Um dieſe Dramaturgie der Seherin ſich zu erläutern, ſehe man was in Kieſer's Archiv, Bd. 11, H. 1. S. 121., Bende Bendſen von ſeiner Somnambule erzählt, welcher, im magnetiſchen Schlafe, bisweilen ihre lebenden Bekannten erſchienen, wo ſie dann, mit lauter Stimme, lange Geſpräche mit ihnen führte. Daſelbſt heißt es: „unter den vielen Geſprächen, welche ſie mit Abweſenden hielt, iſt das nachſtehende charakteriſtiſch. Während der „vermeintlichen Antworten ſchwieg ſie, ſchien mit geſpannter „Aufmerkſamkeit, wobei ſie ſich im Bette erhob und den Kopf „nach einer beſtimmten Seite drehte, den Antworten der Andern „zuzuhören und rückte dann mit ihren Einwendungen dagegen „an. Sie dachte ſich hier die alte Karen, mit ihrer Magd, „gegenwärtig und ſprach abwechſelnd bald mit dieſer, bald mit „jener. — — — — Die ſcheinbare Zerſpaltung der eigenen „Perſönlichkeit in drei verſchiedene, wie dies im Traum gewöhnlich iſt, gieng hier ſo weit, daß ich die Schlafende damals „gar nicht davon überzeugen konnte, ſie mache alle drei Perſonen ſelbſt." Dieſer Art alſo ſind, meiner Meinung nach, auch die Geiſtergeſpräche der Seherin von Prevorſt, und findet dieſe Erklärung eine ſtarke Beſtätigung an der unausſprechlichen Abgeſchmacktheit des Textes jener Dialoge und Dramen, welche allein dem Vorſtellungskreiſe eines unwiſſenden Gebirgsmädchens und der ihr beigebrachten Volksmetaphyſik entſprechen, und welchen eine objektive Realität unterzulegen, nur unter Vorausſetzung einer ſo gränzenlos abſurden, ja empörend dummen Weltordnung möglich iſt, daß man ihr anzugehören ſich ſchämen müßte. — Hätte der ſo befangene und leichtgläubige Juſt. Kerner nicht im Stillen doch eine leiſe Ahndung von dem hier angegebenen Urſprunge jener Geiſterunterredungen gehabt; ſo würde er nicht, mit ſo unverantwortlicher Leichtfertigkeit, überall und jedes Mal unterlaſſen haben, den von den Geiſtern angezeigten, materiellen Gegenſtänden, z. B. Schreibzeugen in Kirchenkellern, goldenen Ketten in Burggewölben, begrabenen Kindern in Pferdeſtällen, mit allem Ernſt und Eifer nachzuſuchen, ſtatt ſich durch die leichteſten Hinderniſſe davon abhalten zu laſſen. Denn Das hätte Licht auf die Sachen geworfen.

Ueberhaupt bin ich der Meinung, daß die allermeiſten wirklich geſehenen Erſcheinungen Verſtorbener zu dieſer Kategorie der Viſionen gehören und ihnen demnach zwar eine vergangene, aber keineswegs eine gegenwärtige, geradezu objektive Realität entſpricht: ſo z. B. der Erſcheinung des Präſidenten der Berliner Akademie, Maupertuis, im Saale derſelben geſehen vom Botaniker Gleditſch; welches Nikolai in ſeiner ſchon erwähnten Vorleſung vor eben dieſer Akademie anführt; desgleichen die von Walter Scott in der Edinb. review vorgetragene und von Horſt in der Deuteroſkopie Bd. 1. S. 113 wiederholte Geſchichte von dem Landammann in der Schweiz, der, in die öffentliche Bibliothek tretend, ſeinen Vorgänger, in feierlicher Rathsverſammlung, von lauter Verſtorbenen umgeben, auf dem Präſidentenſtuhl ſitzend erblickt. Auch geht aus einigen, hierher gehörigen Erzählungen hervor, daß der objektive Anlaß zu Viſionen dieſer Art nicht nothwendig das Skelett, oder ein ſonſtiges Ueberbleibſel eines Leichnams ſeyn muß, ſondern daß auch andere, mit dem Verſtorbenen in naher Berührung geweſene Dinge dies vermögen: ſo z. B. finden wir, in dem oben angeführten Buche von G. J. Wenzel, unter den 7 hierher gehörigen Geſchichten 6, wo die Leiche, aber eine, wo der bloße, ſtets getragene Rock des Verſtorbenen, der gleich nach deſſen Tode eingeſchloſſen wurde, nach mehreren Wochen, beim Hervorholen, ſeine leibhaftige Erſcheinung vor der darüber entſetzten Wittwe veranlaßt. Und ſonach könnte es ſeyn, daß auch leichtere, unſern Sinnen kaum mehr wahrnehmbare Spuren, wie z. B. längſt vom Boden eingeſogene Blutstropfen, oder vielleicht gar das bloße von Mauern eingeſchloſſene Lokal, wo Einer, unter großer Angſt, oder Verzweiflung, einen gewaltſamen Tod erlitt, hinreichten, in dem dazu Prädisponirten eine ſolche rückwärts gekehrte Deuteroſkopie hervorzurufen. Hiemit mag auch die von Lukian (Philopſeudes Kap. 29.) angeführte Meinung der Alten zuſammenhängen, daß bloß die eines gewaltſamen Todes Geſtorbenen erſcheinen könnten. Nicht minder könnte wohl ein vom Verſtorbenen vergrabener und ſtets ängſtlich bewachter Schatz, an welchen noch ſeine letzten Gedanken ſich hefteten, den in Rede ſtehenden objektiven Anlaß zu einer ſolchen Viſion abgeben, die dann, möglicher Weiſe, ſogar lukrativ ausfallen könnte. Die beſagten objektiven Anläſſe ſpielen bei dieſem durch das Traumorgan vermittelten Erkennen des Vergangenen gewiſſermaaßen die Rolle, welche bei dem normalen Denken der nexus idearum ſeinen Gegenſtänden ertheilt. Uebrigens gilt von den hier in Rede ſtehenden, wie von allen im Wachen durch das Traumorgan möglichen Wahrnehmungen, daß ſie leichter unter der Form des Hörbaren, als des Sichtbaren ins Bewußtſeyn kommen, daher die Erzählungen von Tönen, die an dieſem, oder jenem Orte bisweilen gehört werden, viel häufiger ſind, als die von ſichtbaren Erſcheinungen.

Wenn nun aber, bei einigen Beiſpielen der hier in Betrachtung genommenen Art, erzählt wird, die erſcheinenden Verſtorbenen hätten dem ſie Schauenden gewiſſe, bis dahin unbekannte Thatſachen revelirt; ſo iſt Dies zuvörderſt nur auf die ſicherſten Zeugniſſe hin anzunehmen und bis dahin zu bezweifeln: ſodann aber ließe es ſich allenfalls doch noch, durch gewiſſe Analogien mit dem Hellſehn der Somnambulen, erklären. Manche Somnambulen nämlich haben, in einzelnen Fällen, den ihnen vorgeführten Kranken geſagt, durch welchen ganz zufälligen Anlaß dieſe, vor langer Zeit, ſich ihre Krankheit zugezogen hätten, und haben ihnen dadurch den faſt ganz vergeſſenen Vorfall ins Gedächtniß zurückgerufen. (Beiſpiele dieſer Art ſind, in Kieſers Archiv Bd. 3, Stck. 3, S. 70, der Schreck vor dem Fall von einer Leiter, und, in J. Kerners Geſchichte zweier Somnambulen S. 189, die dem Knaben gemachte Bemerkung, er habe in früherer Zeit bei einer epileptiſchen Perſon geſchlafen.) Auch gehört hierher, daß einige Hellſehende aus einer Haarlocke, oder dem getragenen Tuch eines von ihnen nie geſehenen Patienten, ihn und ſeinen Zuſtand richtig erkannt haben. — Alſo beweiſen ſelbſt Revelationen nicht ſchlechthin die Anweſenheit eines Verſtorbenen.

Imgleichen läßt ſich, daß die erſcheinende Geſtalt eines Verſtorbenen bisweilen von zwei Perſonen geſehn und gehört worden, auf die bekannte Anſteckungsfähigkeit ſowohl des Somnambulismus, als auch des zweiten Geſichts, zurückführen.

Sonach hätten wir, unter gegenwärtiger Nummer, wenigſtens den größten Theil der beglaubigten Erſcheinungen der Geſtalten Verſtorbener in ſo fern erklärt, als wir ſie zurückgeführt haben auf einen gemeinſchaftlichen Grund, die retroſpektive Deuteroſkopie, welche in vielen ſolcher Fälle, namentlich in den Anfangs dieſer Nummer angeführten, nicht wohl geleugnet werden kann. — Hingegen iſt ſie ſelbſt eine höchſt ſeltſame und unerklärte Thatſache. Mit einer Erklärung dieſer Art müſſen wir aber in manchen Dingen uns begnügen; wie denn z. B. das ganze große Gebäude der Elektricitätslehre bloß aus einer Unterordnung mannigfaltiger Phänomene unter ein völlig unerklärt bleibendes Urphänomen beſteht.

8) Der lebhafte und ſehnſüchtige Gedanke eines Andern an uns vermag die Viſion ſeiner Geſtalt in unſerm Gehirn zu erregen, nicht als bloßes Phantasma, ſondern ſo, daß ſie, leibhaftig und von der Wirklichkeit ununterſcheidbar, vor uns ſteht. Namentlich ſind es Sterbende, die dieſes Vermögen äußern und daher in der Stunde ihres Todes ihren abweſenden Freunden erſcheinen, ſogar mehreren, an verſchiedenen Orten, zugleich. Der Fall iſt ſo oft und von ſo verſchiedenen Seiten erzählt und beglaubigt worden, daß ich ihn unbedenklich als thatſächlich begründet nehme. Ein ſehr artiges und von diſtinguirten Perſonen vertretenes Beiſpiel findet man in Jung-Stillings Theorie der Geiſterkunde §. 198. Zwei beſonders frappante Fälle ſind ferner die Geſchichte der Frau Kahlow, im oben erwähnten Buch von Wenzel, S. 11, und die vom Hofprediger, im ebenfalls erwähnten Buche von Hennings, S. 329. Als ein ganz neuer mag hier folgender ſtehn: Vor Kurzem ſtarb, hier in Frankfurt, im jüdiſchen Hospitale, bei Nacht, eine kranke Magd. Am folgenden Morgen ganz früh trafen ihre Schweſter und ihre Nichte, von denen die Eine hier, die Andere eine Meile von hier wohnt, bei der Herrſchaft derſelben ein, um nach ihr zu fragen; weil ſie ihnen beiden in der Nacht erſchienen war. Der Hospitalaufſeher, auf deſſen Bericht dieſe Thatſache beruht, verſicherte, daß ſolche Fälle öfter vorkämen. Daß eine hellſehende Somnambule, die während ihres am höchſten geſteigerten Hellſehns allemal in eine, dem Scheintode ähnliche Katalepſie verfiel, ihrer Freundin leibhaftig erſchienen ſei, berichtet die ſchon erwähnte „Geſchichte der Auguſte Müller in Karlsruhe", und wird nacherzählt in Kieſer's Archiv, III, 3, S. 118. Eine andere ab-

ſichtliche Erſcheinung derſelben Perſon, wird, aus vollkommen glaubwürdiger Quelle, mitgetheilt in Kieſers Archiv VI, 1. S. 34. — Viel ſeltener hingegen iſt es, daß Menſchen, bei voller Geſundheit, dieſe Wirkung hervorzubringen vermögen: doch fehlt es auch darüber nicht an glaubwürdigen Berichten. Den älteſten giebt St. Auguſtinus, zwar aus zweiter, aber, ſeiner Verſicherung nach, ſehr guter Hand, de civit. Dei XVIII, 18, im Verfolg der Worte: Indicavit et alius se domi suae etc. Ein neuerer Fall der Art iſt dem zuletzt angeführten Bericht in Kieſer's Archiv (VI, 1. 35) beigefügt. Eine wunderbare hierher gehörige Geſchichte erzählt Jung-Stilling in ſeiner Theorie der Geiſterkunde, §. 101, jedoch ohne Angabe der Quelle. Mehrere giebt Horſt in ſeiner Deuteroſkopie Bd. 2. Abſchn. 4. Aber ein höchſt merkwürdiges Beiſpiel der Fähigkeit zu ſolchem Erſcheinen, noch dazu vom Vater auf den Sohn vererbt und von Beiden ſehr häufig, auch ohne es zu beabſichtigen, ausgeübt, ſteht in Kieſer's Archiv Bd. VII, H. 3, S. 158. Doch findet ſich ein älteres, ihm ganz ähnliches, in Zeibich's „Gedanken von der Erſcheinung der Geiſter“ 1776, S. 29, und wiederholt in Hennings „von Geiſtern und Geiſterſehern“ S. 746. Da beide gewiß unabhängig von einander erzählt worden, dienen ſie ſich gegenſeitig zur Beſtätigung, in dieſer ſo höchſt wunderbaren Sache. Auch in Naſſe's Zeitſchrift für Anthropologie, IV, 2. S. 111. wird vom Prof. Grohmann ein ſolcher Fall mitgetheilt. Ebenfalls in Horace Welby's signs before death, Lond. 1825 findet man einige Beiſpiele von Erſcheinungen lebender Menſchen an Orten, wo ſie nur mit ihren Gedanken gegenwärtig waren: z. B. S. 45, 88. Beſonders glaubwürdig ſcheinen die von dem grundehrlichen Bende Bendſen, in Kieſer's Archiv VIII, 3, S. 120, unter der Ueberſchrift „Doppelgänger“ erzählten Fälle dieſer Art. — Den hier in Rede ſtehenden, im Wachen Statt findenden Viſionen entſprechen im ſchlafenden Zuſtande die ſympathetiſchen, d. h. ſich in distans mittheilenden Träume, welche demnach von Zweien zur ſelben Zeit und ganz gleichmäßig geträumt werden. Von dieſen ſind die Beiſpiele bekannt genug: eine gute Sammlung derſelben findet man in E. Fabius de somniis §. 21, und darunter ein beſonders artiges, in holländiſcher Sprache erzähltes. Ferner ſteht in Kieſer's Archiv, Bd. VI, H. 2, S. 135, ein überaus merkwürdiger Aufſatz von H. M. Weſermann, der 5 Fälle berichtet, in welchen er abſichtlich, durch ſeinen Willen, genau beſtimmte Träume in Andern bewirkt hat: da nun aber, im letzten dieſer Fälle, die betreffende Perſon noch nicht zu Bette gegangen war, hatte ſie, nebſt einer andern gerade bei ihr befindlichen, die beabſichtigte Erſcheinung im Wachen und ganz wie eine Wirklichkeit. Folglich iſt, wie in ſolchen Träumen, ſo auch in den wachenden Viſionen dieſer Klaſſe, das Traumorgan das Medium der Anſchauung. Als Verbindungsglied beider Arten iſt die oben erwähnte von St. Auguſtinus mitgetheilte Geſchichte zu betrachten; ſofern daſelbſt dem Einen im Wachen erſcheint was der Andere zu thun bloß träumt. Zwei derſelben ganz gleichartige Fälle findet man in Hor. Welby's signs before death, p. 266 und p. 297; letztern aus Sinclair's invisible world entnommen. Offenbar alſo entſtehen die Viſionen dieſer Art, ſo täuſchend und leibhaftig ſich auch in ihnen die erſcheinende Perſon darſtellt, keineswegs mittelſt Einwirkung von außen auf die Sinne, ſondern vermöge einer magiſchen Wirkung des Willens Desjenigen, von dem ſie ausgehn, auf den Andern, alſo auf das Weſen an ſich eines fremden Organismus, der dadurch, von innen aus, eine Veränderung erleidet, die nunmehr, auf ſein Gehirn wirkend, daſelbſt das Bild des ſolchermaaßen Einwirkenden eben ſo lebhaft erregt, wie eine Einwirkung mittelſt der, von deſſen Leibe auf die Augen des Andern zurückgeworfenen Lichtſtrahlen es nur irgend könnte.

Eben die hier zur Sprache gebrachten Doppelgänger, als bei welchen die erſcheinende Perſon offenkundig am Leben, aber abweſend iſt, auch in der Regel von ihrer Erſcheinung nicht weiß, geben uns den richtigen Geſichtspunkt für die Erſcheinungen Sterbender und Geſtorbener, alſo die eigentlichen Geiſtererſcheinungen, an die Hand, indem ſie uns lehren, daß eine unmittelbare reale Gegenwart, wie die eines auf die Sinnen wirkenden Körpers, keineswegs eine nothwendige Vorausſetzung derſelben ſei. Gerade dieſe Vorausſetzung aber iſt der Grundfehler aller früheren Auffaſſung der Geiſtererſcheinungen, ſowohl bei der Beſtreitung, als bei der Behauptung derſelben. Jene Vorausſetzung beruht nun wieder darauf, daß man ſich auf den Standpunkt des Spiritualismus, ſtatt auf den des Idealismus, geſtellt hatte.*) Jenem nämlich gemäß gieng man aus von der völlig unberechtigten Annahme, daß der Menſch aus zwei grundverſchiedenen Subſtanzen beſtehe, einer materiellen, dem Leibe, und einer immateriellen, der ſogenannten Seele. Nach der im Tode eingetretenen Trennung beider ſollte nun die letztere, obwohl immateriell, einfach und unausgedehnt, doch noch im Raume exiſtiren, nämlich ſich bewegen, einhergehn und dabei von außen auf die Körper und ihre Sinne einwirken, gerade wie ein Körper, und demgemäß auch eben wie ein ſolcher ſich darſtellen; wobei dann freilich die ſelbe reale Gegenwart im Raume, die ein von uns geſehener Körper hat, die Bedingung iſt. Dieſer durchaus unhaltbaren, ſpiritualiſtiſchen Anſicht von den Geiſtererſcheinungen gelten alle vernünftigen Beſtreitungen derſelben und auch Kant's kritiſche Beleuchtung der Sache, welche den erſten, oder theoretiſchen Theil ſeiner „Träume eines Geiſterſehers, erläutert durch Träume der Metaphyſik" ausmacht. Dieſe ſpiritualiſtiſche Anſicht alſo, dieſe Annahme einer immateriellen und doch lokomotiven, imgleichen, nach Weiſe der Materie, auf Körper, mithin auch auf die Sinne wirkenden Subſtanz, hat man, um eine richtige Anſicht von allen hieher gehörigen Phänomenen zu erlangen, ganz aufzugeben und, ſtatt ihrer, den idealiſtiſchen Standpunkt zu gewinnen, von welchem aus man dieſe Dinge in ganz anderm Lichte erblickt und ganz andere Kriterien ihrer Möglichkeit erhält. Hiezu den Grund zu legen iſt eben der Zweck gegenwärtiger Abhandlung.

9) Der letzte in unſere Betrachtung eingehende Fall nun wäre, daß die unter der vorigen Nummer beſchriebene, magiſche Einwirkung auch noch nach dem Tode ausgeübt werden könnte, wodurch dann eine eigentliche Geiſtererſcheinung, mittelſt direkter Einwirkung, alſo gewiſſermaaßen die wirkliche, perſönliche Gegenwart eines bereits Geſtorbenen, welche auch Rückwirkung auf ihn zuließe, Statt fände. Die Ableugnung a priori jeder Möglichkeit dieſer Art und das ihr angemeſſene Verlachen der entgegengeſetzten Behauptung kann auf nichts Anderem beruhen, als auf der Ueberzeugung, daß der Tod die abſolute Vernichtung des Menſchen ſei; es wäre denn, daß ſie ſich auf den proteſtantiſchen Kirchenglauben ſtützte, nach welchem Geiſter darum nicht

---

*) Vergleiche „Welt als Wille und Vorſtellung" Bd. 2. S. 15.

erſcheinen können, weil ſie, gemäß dem während der wenigen Jahre des irdiſchen Lebens gehegten Glauben oder Unglauben, entweder dem Himmel mit ſeinen ewigen Freuden, oder der Hölle, mit ihrer ewigen Quaal, gleich nach dem Tode, auf immer zugefallen ſeien, aus beiden aber nicht zu uns heraus können; daher, dem proteſtantiſchen Glauben gemäß, alle dergleichen Erſcheinungen von Teufeln, oder von Engeln, nicht aber von Menſchengeiſtern, herrühren; wie dies ausführlich und gründlich auseinandergeſetzt hat **Lavater, de spectris, Genevae 1580, pars II, cap. 3 et 4.** Die katholiſche Kirche hingegen, welche ſchon im 6. Jahrhundert, namentlich durch Gregor den Großen, jenes abſurde und empörende Dogma, ſehr einſichtsvoll, durch das zwiſchen jene deſperate Alternative eingeſchobene Purgatorium verbeſſert hatte, läßt die Erſcheinung der in dieſem vorläufig wohnenden Geiſter, und ausnahmsweiſe auch anderer, zu; wie ausführlich zu erſehen aus dem bereits genannten **Petrus Thyraeus, de locis infestis, pars I, cap. 3, sqq.** — Jedoch von dergleichen mythologiſchen Anſichten abſehend ſagte ich oben, daß die Verwerfung a priori der Möglichkeit einer wirklichen Erſcheinung Verſtorbener allein auf die Ueberzeugung, daß durch den Tod das menſchliche Weſen ganz und gar zu nichts werde, ſich gründen könne. Denn ſo lange dieſe fehlt, iſt nicht abzuſehn, warum ein Weſen, das noch irgendwie exiſtirt, nicht auch ſollte irgendwie ſich manifeſtiren und auf ein anderes, wenn gleich in einem andern Zuſtande befindliches, einwirken können. Daher iſt es ſo folgerecht, wie naiv, daß Lukianos, nachdem er erzählt hat, wie Demokritos ſich durch eine ihn zu ſchrecken veranſtaltete Geiſtermummerei keinen Augenblick hatte irre machen laſſen, hinzufügt: *οὑτω βεβαιως επιστευε, μηδεν ειναι τας ψυχας ετι, ἐξω γενομενας των σωματων.* (adeo persuasum habebat, nihil adhuc esse animas a corpore separatas.) **Philops. 32.** — Iſt hingegen am Menſchen, außer der Materie, noch irgend etwas Unzerſtörbares; ſo iſt wenigſtens a priori nicht einzuſehn, daß jenes, welches die wundervolle Erſcheinung des Lebens hervorbrachte, nach Beendigung derſelben, jeder Einwirkung auf die noch Lebenden durchaus unfähig ſeyn ſollte. Die Sache wäre demnach allein a posteriori, durch die Erfahrung, zu entſcheiden: Dies aber iſt um ſo ſchwieriger, als, abgeſehn von allen abſichtlichen und unabſichtlichen Täuſchungen der Berichterſtatter, ſelbſt die wirkliche Viſion, in welcher ein Verſtorbener ſich darſtellt, gar wohl einer der bis hieher von mir aufgezählten acht Arten angehören kann; daher es vielleicht ſich immer ſo verhalten mag. Ja, ſelbſt in dem Falle, daß eine ſolche Erſcheinung Dinge offenbart hat, die Keiner wiſſen konnte; ſo wäre, in Folge der, am Schluß der Nr. 7 gegebenen Auseinanderſetzung, Dies vielleicht doch noch als die Form, welche die Revelation eines ſpontanen ſomnambulen Hellſehns hier angenommen hätte, auszulegen; obgleich das Vorkommen eines ſolchen im Wachen, oder auch nur mit vollkommener Erinnerung aus dem ſomnambulen Zuſtande, wohl nicht ſicher nachzuweiſen iſt, ſondern dergleichen Offenbarungen, ſo viel mir bekannt, allenfalls nur durch Träume gekommen ſind. Inzwiſchen kann es Umſtände geben, die auch eine ſolche Auslegung unmöglich machen. Heut zu Tage daher, wo Dinge dieſer Art mit viel mehr Unbefangenheit als jemals angeſehn, folglich auch dreiſter mitgetheilt und beſprochen werden, dürfen wir wohl hoffen, über dieſen Gegenſtand entſcheidende Erfahrungsaufſchlüſſe zu erhalten.

Manche Geiſtergeſchichten ſind allerdings ſo beſchaffen, daß jede anderartige Auslegung große Schwierigkeit hat; ſobald man ſie nicht für gänzlich erlogen hält. Gegen dies Letztere aber ſpricht in vielen Fällen theils der Charakter des urſprünglichen Erzählers, theils das Gepräge der Redlichkeit und Aufrichtigkeit, welches ſeine Darſtellung trägt, mehr als Alles jedoch die vollkommene Aehnlichkeit in dem ganz eigenthümlichen Hergang und Beſchaffenheit der angeblichen Erſcheinungen, ſo weit auseinander auch die Zeiten und Länder liegen mögen, aus denen die Berichte ſtammen. Dieſes wird am Auffallendeſten, wann es ganz beſondere Umſtände betrifft, welche erſt in neuerer Zeit, in Folge des magnetiſchen Somnambulismus und der genaueren Beobachtung aller dieſer Dinge, als bei Viſionen bisweilen Statt findend, erkannt worden ſind. Ein Beiſpiel dieſer Art iſt anzutreffen in der höchſt verfänglichen Geiſtergeſchichte, vom J. 1697, die Brierre de Boismont in ſeiner Obſerv. 120 erzählt: es iſt der Umſtand, daß dem Jünglinge der Geiſt ſeines Freundes, obwohl er ¾ Stunden mit ihm ſprach, immer nur ſeiner obern Hälfte nach ſichtbar war. Dieſes theilweiſe

Erſcheinen menſchlicher Geſtalten nämlich hat ſich in unſerer Zeit beſtätigt, als eine bei Viſionen ſolcher Art bisweilen vorkommende Eigenthümlichkeit; daher auch Brierre, S. S. 454 und 474 ſeines Buches, dieſelbe, ohne Beziehung auf jene Geſchichte, als ein nicht ſeltenes Phänomen anführt. Auch Kieſer (Archiv, III, 2, 139) berichtet den ſelben Umſtand vom Knaben Arſt, ſchreibt ihn jedoch dem vorgeblichen Sehn mit der Naſenſpitze zu. Demnach liefert dieſer Umſtand, in der oben erwähnten Geſchichte, den Beweis, daß jener Jüngling die Erſcheinung wenigſtens nicht erlogen hatte: dann aber iſt es ſchwer dieſelbe anders, als eben aus der ihm früher verſprochenen und jetzt geleiſteten Einwirkung ſeines am Tage vorher, in einer fernen Gegend ertrunkenen Freundes zu erklären. — Ein anderer Umſtand der beſagten Art iſt das Verſchwinden der Erſcheinungen, ſobald man die Aufmerkſamkeit abſichtlich auf ſie heftet. Dies liegt nämlich ſchon in der bereits oben erwähnten Stelle des Pauſanias, über die hörbaren Erſcheinungen auf dem Schlachtfelde bei Marathon, welche nur von den zufällig dort Anweſenden, nicht aber von den abſichtlich dazu Hingegangenen vernommen wurden. Analoge Beobachtungen aus neueſter Zeit finden wir an mehreren Stellen der Seherin von Prevorſt (z. B. Bd. 2. S. 10; und S. 38.), wo es daraus erklärt wird, daß, was durch das Ganglienſyſtem wahrgenommen wurde, vom Gehirn ſogleich wieder weggeſtritten wird. Meiner Hypotheſe zufolge würde es aus der plötzlichen Umkehrung der Richtung der Vibration der Gehirnfibern zu erklären ſeyn. — Beiläufig will ich hier eine ſehr auffallende Uebereinſtimmung jener Art bemerklich machen: **Photius** nämlich in ſeinem Artikel **Damaſcius** ſagt: *γυνη ἱερα, θεομοιραν εχουσα φυσιν παραλογοτατην· ὑδωρ γαρ εγχεουσα ακραιφνες ποτηριῳ τινι των ὑαλινων, ἑωρα κατα το ὑδατος εισω του ποτηριου τα φασματα των εσομενων πραγματων, και προυλεγεν απο της οψεως αυτα, ἁπερ εμελλεν εσεσθαι παντως· ἡ δε πειρα του πραγματος ουκ ελαθεν ἡμας.* Genau das Selbe, ſo unbegreiflich es iſt, wird von der Seherin von Prevorſt berichtet, S. 87 der 3. Aufl. — Der Charakter und Typus der Geiſtererſcheinungen iſt ein ſo feſt beſtimmter und eigenthümlicher, daß der Geübte beim Leſen einer ſolchen Geſchichte beurtheilen kann, ob ſie eine erfundene, oder auch auf optiſcher Täuſchung beruhende, oder aber eine wirkliche Viſion geweſen ſei. Es iſt wünſchenswerth und ſteht zu hoffen, daß wir bald eine Sammlung Chineſiſcher Geſpenſtergeſchichten erhalten mögen, um zu ſehn, ob ſie nicht auch, im Weſentlichen, ganz den ſelben Typus und Charakter wie die unſrigen, tragen und ſogar in den Nebenumſtänden und Einzelnheiten eine große Uebereinſtimmung zeigen; welches alsdann bei ſo durchgängiger Grundverſchiedenheit der Sitten und Glaubenslehren, eine ſtarke Beglaubigung des in Rede ſtehenden Phänomens überhaupt abgeben würde. Vor der Hand mache ich in dieſer Hinſicht darauf aufmerkſam, daß die meiſten der die Charakteriſtik des Geiſterſpuks ausmachenden Phänomene, wie ſie in den oben angeführten Schriften von Hennings, Wenzel, Teller u. ſ. w. ſodann ſpäter von Juſt. Kerner, Horſt und vielen andern beſchrieben werden, ſich ſchon ganz eben ſo finden in ſehr alten Büchern, z. B. in dreien, mir eben vorliegenden, aus dem 16. Jahrhundert, nämlich Lavater de spectris, Thyraeus de locis infestis, und de spectris et apparitionibus Libri duo, Eisleben 1597, anonym, 500 Seiten in 4.: dergleichen Phänomene ſind z. B. das Klopfen, das ſcheinbare Verſuchen verſchloſſene Thüren zu forciren, auch ſolche, die gar nicht verſchloſſen ſind, der Knall eines ſehr ſchweren, im Hauſe herabfallenden Gewichtes, das lärmende Umherwerfen alles Geräthes in der Küche, oder des Holzes auf dem Boden, welches nachher ſich in völliger Ruhe und Ordnung vorfindet, das Zuſchlagen von Weinfäſſern, das deutliche Vernageln eines Sarges, wann ein Hausgenoſſe ſterben wird, die ſchlürfenden, oder tappenden Tritte im finſtern Zimmer, das Zupfen an der Bettdecke, der Modergeruch, das Verlangen erſcheinender Geiſter nach Gebet, u. dgl. m., während nicht zu vermuthen ſteht, daß die, meiſtens ſehr illitteraten Urheber der modernen Ausſagen jene alten, ſeltenen, lateiniſchen Schriften geleſen hätten. Unter den Argumenten für die Wirklichkeit der Geiſtererſcheinungen verdient auch der Ton des Unglaubens, in welchem die gelehrten Erzähler aus zweiter Hand ſie vortragen, erwähnt zu werden; weil er, in der Regel, das Gepräge des Zwanges, der Affektation und Heuchelei ſo deutlich trägt, daß der dahinter ſteckende heimliche Glaube durchſchimmert. — Bei dieſer Gelegenheit will ich auf eine Geiſtergeſchichte neueſter Zeit aufmerkſam machen, welche verdient, genauer unterſucht und beſſer gekannt zu werden, als durch die aus ſehr ſchlechter Feder gefloſſene Darſtellung derſelben in den Blättern aus Prevorſt, 8. Sammlung S. 166; nämlich theils weil die Ausſagen darüber gerichtlich protokolirt ſind, und theils wegen des höchſt merkwürdigen Umſtandes, daß der erſcheinende Geiſt, mehrere Nächte hindurch, von der Perſon, zu der er in Beziehung ſtand und vor deren Bette er ſich zeigte, nicht geſehn wurde, weil ſie ſchlief, ſondern bloß von zwei Mitgefangenen und erſt ſpäterhin auch von ihr ſelbſt, die aber dann ſo ſehr dadurch erſchüttert wurde, daß ſie, aus freien Stücken, ſieben Vergiftungen eingeſtand. Der Bericht ſteht in einer Broſchüre: „Verhandlungen des Aſſiſenhofes in Mainz über die Giftmörderin Margaretha Jäger." Mainz 1835. — Die wörtliche Protokol-Ausſage iſt abgedruckt in einem Frankfurter Tageblatt „Didaskalia", vom 5. Juli 1835. —

Ich habe aber jetzt das Metaphyſiſche der Sache in Betrachtung zu nehmen; da über das Phyſiſche, hier Phyſiologiſche, bereits oben das Nöthige beigebracht worden. — Was eigentlich bei allen Viſionen, d. h. Anſchauungen durch Aufgehn des Traumorgans im Wachen, unſer Intereſſe erregt, iſt die etwanige Beziehung derſelben auf etwas empiriſch Objektives, d. h. außer uns Gelegenes und von uns Verſchiedenes: denn erſt durch dieſe erhalten ſie eine Analogie und gleiche Dignität mit unſern gewöhnlichen, wachen Sinnesanſchauungen. Daher ſind uns, von den im Obigen aufgezählten, neun möglichen Urſachen ſolcher Viſionen, nicht die drei erſten, als welche auf bloße Hallucinationen hinauslaufen, intereſſant, wohl aber die folgenden. Denn die Perplexität, welche der Betrachtung der Viſion und Geiſtererſcheinung anhängt, entſpringt eigentlich daraus, daß bei dieſen Wahrnehmungen die Gränze zwiſchen Subjekt und Objekt, welche die erſte Bedingung aller Erkenntniß iſt, zweifelhaft, undeutlich, wohl gar verwiſcht wird. „Iſt Das auſſer, oder in mir?" frägt, — wie ſchon Macbeth, als ihm ein Dolch vorſchwebt, — Jeder, dem eine Viſion ſolcher Art nicht die Beſonnenheit benimmt. Hat Einer allein ein Geſpenſt geſehn, ſo will man es für bloß ſubjektiv erklären, ſo objektiv es auch daſtand; ſahen, oder hörten es hingegen Mehrere, ſo wird ihm ſofort die Realität eines Körpers beigelegt; weil wir nämlich empiriſch nur *eine* Urſache kennen, vermöge welcher mehrere Menſchen nothwendig die ſelbe anſchauliche Vorſtellung zu gleicher Zeit haben müſſen, und dieſe iſt, daß ein und derſelbe Körper, das Licht nach allen Seiten reflektirend, ihrer aller Augen affizirt. Allein auſſer dieſer ſehr mechaniſchen könnte es wohl noch andere Urſachen des gleichzeitigen Entſtehns derſelben anſchaulichen Vorſtellung in verſchiedenen Menſchen geben. Ueberhaupt aber iſt der Unterſchied zwiſchen ſubjektiv und objektiv im Grunde kein abſoluter, ſondern immer noch relativ: denn alles Objektive iſt doch inſofern, als es immer noch durch ein Subjekt überhaupt bedingt, ja eigentlich nur in dieſem vorhanden iſt, wieder ſubjektiv; weshalb eben in letzter Inſtanz der Idealismus Recht behält. Man glaubt meiſtens die Realität einer Geiſtererſcheinung umgeſtoßen zu haben, wenn man nachweiſt, daß ſie ſubjektiv bedingt war: aber welches Gewicht kann dieſes Argument bei Dem haben, der aus Kants Lehre weiß, wie ſtark der Antheil ſubjektiver Bedingungen an der Erſcheinung der Körperwelt iſt, wie nämlich dieſe, ſammt dem Raum, darin ſie daſteht, und der Zeit, darin ſie ſich bewegt, und der Kauſalität, darin das Weſen der Materie beſteht, alſo ihrer ganzen Form nach, bloß ein Produkt der Gehirnfunktionen iſt, nachdem ſolche durch einen Reiz in den Nerven der Sinnesorgane angeregt worden; ſo daß dabei nur noch die Frage nach dem Ding an ſich übrig bleibt. — Die *materielle* Wirklichkeit der auf unſere Sinne von außen wirkenden Körper kommt freilich der Geiſtererſcheinung ſo wenig zu, wie dem Traum, durch deſſen Organ ſie ja wahrgenommen wird, daher man ſie immerhin einen Traum im Wachen (a waking dream) nennen kann: allein im Grunde büßt ſie dadurch ihre Realität nicht ein. Allerdings iſt ſie, wie der Traum, eine bloſſe Vorſtellung und als ſolche nur im erkennenden Bewußtſeyn vorhanden: aber das Selbe läßt ſich von unſerer realen Außenwelt behaupten; da auch dieſe zunächſt und unmittelbar uns nur als Vorſtellung gegeben und, wie geſagt, ein bloſſes, durch Nervenreiz erregtes und den Geſetzen ſubjektiver Funktionen (Formen der reinen Sinnlichkeit und des Verſtandes) gemäß entſtandenes Gehirnphänomen iſt. Verlangt man eine anderweitige Realität derſelben; ſo iſt dies ſchon die Frage nach dem

Ding an ſich, welche von Locke aufgeworfen und voreilig erledigt, dann aber von Kant in ihrer ganzen Schwierigkeit nachgewieſen, ja als unlösbar aufgegeben, von mir jedoch, wiewohl unter einer gewiſſen Reſtriktion, beantwortet worden iſt. Wie aber jedenfalls das Ding an ſich, welches in der Erſcheinung einer Außenwelt ſich manifeſtirt, toto genere von ihr verſchieden iſt; ſo mag es ſich mit Dem, was in der Geiſtererſcheinung ſich manifeſtirt, analog verhalten, ja, was in Beiden ſich kund giebt vielleicht am Ende das Selbe ſeyn, nämlich Wille. Dieſer Anſicht entſprechend finden wir, daß es, hinſichtlich der objektiven Realität, wie der Körperwelt, ſo auch der Geiſtererſcheinungen, einen Realismus, einen Idealismus und einen Skepticismus giebt, endlich aber auch einen Kriticismus, in deſſen Intereſſe wir eben jetzt beſchäftigt ſind. Ja, eine ausdrückliche Beſtätigung derſelben Anſicht giebt ſogar folgender Ausſpruch der berühmteſten und am ſorgfältigſten beobachteten Geiſterſeherin, nämlich der von Prevorſt (Bd. 1. S. 12.): „ob die Geiſter ſich „nur unter dieſer Geſtalt ſichtbar machen können, oder ob mein „Auge ſie nur unter dieſer Geſtalt ſehn und mein Sinn ſie nur „ſo auffaſſen kann; ob ſie für ein geiſtigeres Auge nicht geiſtiger wären, Das kann ich nicht mit Beſtimmtheit behaupten, „aber ahnde es faſt.“ Iſt dies nicht ganz analog der Kantiſchen Lehre: „was die Dinge an ſich ſelbſt ſeyn mögen, wiſſen wir nicht, ſondern erkennen nur ihre Erſcheinungen,“ —!

Die ganze Dämonologie und Geiſterkunde des Alterthums und Mittelalters, wie auch ihre damit zuſammenhängende Anſicht der Magie, hat zur Grundlage den noch unangefochten daſtehenden Realismus, der endlich durch Carteſius erſchüttert wurde. Erſt der in der neueren Zeit allmälig herangereifte Idealismus führt uns auf den Standpunkt, von welchem aus wir über alle jene Dinge, alſo auch über Viſionen und Geiſtererſcheinungen, ein richtiges Urtheil erlangen können. Zugleich hat andrerſeits, auf dem empiriſchen Wege, der animaliſche Magnetismus die zu allen frühern Zeiten in Dunkel gehüllte und ſich furchtſam verſteckende Magie an das Licht des Tages gezogen und eben ſo die Geiſtererſcheinungen zum Gegenſtand nüchtern forſchender Beobachtung und unbefangener Beurtheilung gemacht. Das Letzte in allen Dingen fällt immer der Philoſophie anheim, und ich hoffe, daß die meinige, wie ſie aus der alleinigen Realität und Allmacht des Willens in der Natur die Magie wenigſtens als möglich denkbar und, wenn vorhanden, als begreiflich dargeſtellt hat,*) ſo auch, durch entſchiedene Ueberantwortung der objektiven Welt an die Idealität, ſelbſt über Viſionen und Geiſtererſcheinungen einer richtigeren Anſicht den Weg gebahnt hat.

Der entſchiedene Unglaube, mit welchem von jedem denkenden Menſchen einerſeits die Thatſachen des Hellſehns, andrerſeits des magiſchen, vulgo magnetiſchen Einfluſſes zuerſt vernommen werden, und der nur ſpät der eigenen Erfahrung, oder hunderten glaubwürdigſter Zeugniſſe weicht, beruht auf einem und demſelben Grunde: nämlich darauf, daß alle Beide den uns a priori bewußten Geſetzen des Raumes, der Zeit und der Kauſalität, wie ſie in ihrem Komplex den Hergang möglicher Erfahrung beſtimmen, zuwiderlaufen, — das Hellſehn mit ſeinem Erkennen in distans, die Magie mit ihrem Wirken in distans. Daher wird, bei der Erzählung dahin gehöriger Thatſachen, nicht bloß geſagt „es iſt nicht wahr,“ ſondern „es iſt nicht möglich“ (a non posse ad non esse), andrerſeits jedoch erwidert „es iſt aber“ (ab esse ad posse). Dieſer Widerſtreit beruht nun darauf, ja, liefert ſogar wieder einen Beweis dafür, daß jene von uns a priori erkannten Geſetze keine ſchlechthin unbedingte, keine ſcholaſtiſche veritates aeternae, keine Beſtimmung der Dinge an ſich ſind; ſondern aus bloßen Anſchauungs- und Verſtandesformen, folglich aus Gehirnfunktionen entſpringen. Der aus dieſen beſtehende Intellekt ſelbſt aber iſt bloß zum Behuf des Verfolgens und Erreichens der Zwecke individueller Willenserſcheinungen, nicht aber des Auffaſſens der abſoluten Beſchaffenheit der Dinge an ſich ſelbſt entſtanden; weshalb er, wie ich (Welt a. W. u. V. Bd. 2. S. S. 177, 273, 285 — 289) dargethan habe, eine bloſſe Flächenkraft iſt, die weſentlich und überall nur die Schaale, nie das Innere der Dinge trifft. Dieſe Stellen leſe nach wer recht verſtehn will was ich hier meyne. Gelingt es uns nun aber ein Mal, weil doch auch wir ſelbſt zum innern Weſen der Welt gehören, mit Umgehung des principii individuationis, den Dingen von einer ganz andern Seite und auf einem ganz andern Wege, nämlich geradezu von innen, ſtatt bloß von auſſen, beizukommen, und ſo uns derſelben, im Hellſehn erkennend, in der Magie wirkend, zu bemächtigen; dann entſteht, eben für jene cerebrale Erkenntniß, ein Reſultat, welches auf ihrem eigenen Wege zu erreichen wirklich unmöglich war; daher ſie darauf beſteht, es in Abrede zu ſtellen: denn eine Leiſtung ſolcher Art iſt nur metaphyſiſch begreiflich, phyſiſch iſt ſie eine Unmöglichkeit. Dieſem zufolge iſt andrerſeits das Hellſehn eine Beſtätigung der Kantiſchen Lehre von der Idealität des Raumes, der Zeit und der Kauſalität, die Magie aber überdies auch der meinigen von der alleinigen Realität des Willens, als des Kerns aller Dinge: hiedurch nun wieder wird auch noch der Bakoniſche Ausſpruch, daß die Magie die praktiſche Metaphyſik ſei, beſtätigt.

---

*) Siehe „über den Willen in der Natur“ die Rubrik „anim. Magnetismus und Magie.“

Erinnern wir uns jetzt nochmals der weiter oben gegebenen Auseinanderſetzungen und der daſelbſt aufgeſtellten phyſiologiſchen Hypotheſe, welchen zufolge ſämmtliche durch das Traumorgan vollzogene Anſchauungen von der gewöhnlichen, den wachen Zuſtand begründenden, Wahrnehmung ſich dadurch unterſcheiden, daß bei der letzteren das Gehirn von auſſen, durch eine phyſiſche Einwirkung auf die Sinne erregt wird, wodurch es zugleich die Data erhält, nach welchen es, mittelſt Anwendung ſeiner Funktionen, nämlich Kauſalität, Zeit und Raum, die empiriſche Anſchauung zu Stande bringt; während hingegen bei der Anſchauung durch das Traumorgan die Erregung vom Innern des Organismus ausgeht und vom plaſtiſchen Nervenſyſtem aus ſich in das Gehirn fortpflanzt, welches dadurch zu einer der erſtern ganz ähnlichen Anſchauung veranlaßt wird, bei der jedoch, weil die Anregung dazu von der entgegengeſetzten Seite kommt, alſo auch in entgegengeſetzter Richtung geſchieht, anzunehmen iſt, daß auch die Schwingungen, oder überhaupt innern Bewegungen der Gehirnfibern, in umgekehrter Richtung erfolgen und demnach erſt am Ende ſich auf die Sinnesnerven erſtrecken, welche alſo hier das zuletzt in Thätigkeit Verſetzte ſind, ſtatt daß ſie, bei der gewöhnlichen Anſchauung, zuallererſt erregt werden. Soll nun, — wie bei Wahrträumen, prophetiſchen Viſionen und Geiſtererſcheinungen angenommen wird, — eine Anſchauung dieſer Art dennoch ſich auf etwas wirklich Aeußeres, empiriſch Vorhandenes, alſo vom Subjekt ganz Unabhängiges beziehn, welches demnach in ſofern durch ſie erkannt würde; ſo muß daſſelbe mit dem Innern des Organismus, von welchem aus die Anſchauung erregt wird, in irgend eine Kommunikation getreten ſeyn. Dennoch läßt eine ſolche ſich empiriſch durchaus nicht nachweiſen, ja, da ſie, vorausgeſetzterweiſe, nicht eine räumliche, von außen kommende ſeyn ſoll, ſo iſt ſie empiriſch, d. h. phyſiſch nicht ein Mal denkbar. Wenn ſie alſo doch Statt hat; ſo muß dies nur metaphyſiſch zu verſtehn und ſie demnach zu denken ſeyn als eine unabhängig von der Erſcheinung und allen ihren Geſetzen, im Dinge an ſich, welches, als das innere Weſen der Dinge, der Erſcheinung derſelben überall zum Grunde liegt, vor ſich gehende und nachher an der Erſcheinung wahrnehmbare: — eine ſolche nun iſt es, die man unter dem Namen einer magiſchen Einwirkung verſteht.

Frägt man, welches der Weg der magiſchen Wirkung, dergleichen uns in der ſympathetiſchen Kur, wie auch in dem Einfluß des entfernten Magnetiſeurs gegeben iſt, ſei; ſo ſage ich: es iſt der Weg, den das Inſekt zurücklegt, das hier ſtirbt und aus jedem Ei, welches überwintert hat, wieder in voller Lebendigkeit hervorgeht. Es iſt der Weg, auf welchem es geſchieht, daß, in einer gegebenen Volksmenge, nach außerordentlicher Vermehrung der Sterbefälle, auch die Geburten ſich vermehren. Es iſt der Weg, der nicht am Gängelbande der Kauſalität durch Zeit und Raum geht. Es iſt der Weg durch das Ding an ſich.

Wir nun aber wiſſen aus meiner Philoſophie, daß dieſes Ding an ſich, alſo auch das innere Weſen des Menſchen, ſein Wille iſt, und daß der ganze Organismus eines Jeden, wie er ſich empiriſch darſtellt, bloß die Objektivation deſſelben, näher, das im Gehirn entſtehende Bild dieſes ſeines Willens iſt. Der Wille als Ding an ſich liegt aber außerhalb des principii individuationis (Zeit und Raum), durch welches die Individuen geſondert ſind: die durch daſſelbe entſtehenden Schranken ſind alſo für ihn nicht da. Hieraus erklärt ſich, ſo weit, wenn wir dieſes Gebiet betreten, noch unſere Einſicht reichen kann, die Möglichkeit unmittelbarer Einwirkung der Individuen auf einander, unabhängig von ihrer Nähe oder Ferne im Raum, welche ſich in einigen der oben aufgezählten neun Arten der wachenden

Anſchauung durch das Traumorgan, und öfter in der ſchlafenden, faktiſch kund giebt; und eben ſo erklärt ſich, aus dieſer unmittelbaren, im Weſen an ſich der Dinge gegründeten Kommunikation, die Möglichkeit des Wahrträumens, des Bewußtwerdens der nächſten Umgebung im Somnambulismus und endlich die des Hellſehns. Indem der Wille des Einen, durch keine Schranken der Individuation gehemmt, alſo unmittelbar und in distans, auf den Willen des Andern wirkt, hat er eben damit auf den Organismus deſſelben, als welcher nur deſſen räumlich angeſchauter Wille ſelbſt iſt, eingewirkt. Wenn nun eine ſolche, auf dieſem Wege, das Innere des Organismus treffende Einwirkung ſich auf deſſen Lenker und Vorſtand, das Gangliensyſtem, erſtreckt, und dann von dieſem aus, mittelſt Durchbrechung der Iſolation, ſich bis ins Gehirn fortpflanzt; ſo kann ſie von dieſem doch immer nur auf Gehirnweiſe verarbeitet werden, d. h. ſie wird Anſchauungen hervorbringen, denen vollkommen gleich, welche auf äußere Anregung der Sinne entſtehn, alſo Bilder im Raum, nach deſſen drei Dimenſionen, mit Bewegung in der Zeit, gemäß dem Geſetze der Kauſalität u. ſ. w.: denn die einen wie die andern ſind eben Produkte der anſchauenden Gehirnfunktion, und das Gehirn kann immer nur ſeine eigene Sprache reden. Inzwiſchen wird eine Einwirkung jener Art noch immer den Charakter, das Gepräge, ihres Urſprungs, alſo Desjenigen, von dem ſie ausgegangen iſt, an ſich tragen und dieſes demnach der Geſtalt, die ſie, nach ſo weitem Umwege, im Gehirn hervorruft, aufdrücken, ſo verſchieden ihr Weſen an ſich auch von dieſer ſeyn mag. Wirkt z. B. ein Sterbender durch ſtarke Sehnſucht, oder ſonſtige Willensintention, auf einen Entfernten; ſo wird, wenn die Einwirkung ſehr energiſch iſt, die Geſtalt deſſelben ſich im Gehirn des Andern darſtellen, d. h. ganz ſo wie ein Körper in der Wirklichkeit ihm erſcheinen. Offenbar aber wird eine ſolche, durch das Innere des Organismus geſchehende Einwirkung auf ein fremdes Gehirn leichter, wenn dieſes ſchläft, als wenn es wacht, Statt haben; weil im erſtern Fall die Fibern deſſelben gar keine, im letztern eine der, die ſie jetzt annehmen ſollen, entgegengeſetzte Bewegung haben. Demnach wird eine ſchwächere Einwirkung der in Rede ſtehenden Art ſich bloß im Schlafe kund geben können, durch Erregung von Träumen; im Wachen aber allenfalls Gedanken, Empfindungen und Unruhe erregen; jedoch Alles immer noch ihrem Urſprunge gemäß und deſſen Gepräge tragend: daher kann ſie z. B. einen unerklärlichen, aber unwiderſtehlichen Trieb, oder Zug, Den, von dem ſie ausgegangen iſt, aufzuſuchen, hervorbringen; und eben ſo, umgekehrt, Den, der kommen will, durch den Wunſch ihn nicht zu ſehn, noch von der Schwelle des Hauſes wieder zurückſcheuchen, ſelbſt wenn er gerufen und beſtellt war (experto crede Roberto). Auf dieſer Einwirkung, deren Grund die Identität des Dinges an ſich in allen Erſcheinungen iſt, beruht auch die faktiſch erkannte Kontagioſität der Viſionen, des zweiten Geſichts und des Geiſterſehns, welche eine Wirkung hervorbringt, die im Reſultat derjenigen gleich kommt, welche ein körperliches Objekt auf die Sinne mehrerer Individuen zugleich ausübt, indem auch in Folge jener Mehrere zugleich das Selbe ſehn, welches alsdann ſich ganz objektiv konſtituirt. Auf derſelben direkten Einwirkung beruht auch die oft bemerkte unmittelbare Mittheilung der Gedanken, die ſo gewiß iſt, daß ich Dem, der ein wichtiges und gefährliches Geheimniß zu bewahren hat, anrathe, mit Dem, der es nicht wiſſen darf, über die ganze Angelegenheit, auf die es ſich bezieht, niemals zu ſprechen; weil er, während Deſſen, das wahre Sachverhältniß unvermeidlich in Gedanken haben müßte, wodurch dem Andern plötzlich ein Licht aufgehn kann; indem es eine Mittheilung giebt, vor der weder Verſchwiegenheit, noch Verſtellung ſchützt. Göthe erzählt (in den Erläuterungen zum W. O. Divan, Rubrik „Blumenwechſel“), daß zwei liebende Paare, auf einer Luſtfahrt begriffen, einander Charaden aufgaben: „gar bald wird „nicht nur eine jede, wie ſie vom Munde kommt, ſogleich errathen, ſondern zuletzt ſogar das Wort, das der Andere denkt „und eben zum Worträthſel umbilden will, durch die unmittelbarſte Divination erkannt und ausgeſprochen.“ — Meine ſchöne Wirthin in Mailand, vor langen Jahren, fragte mich, in einem ſehr animirten Geſpräche, an der Abendtafel, welches die drei Nummern wären, die ſie als Terne in der Lotterie belegt hatte? ohne mich zu beſinnen, nannte ich die erſte [illegible] die zweite richtig, dann aber, durch ihren Jubel ſtutzig geworden, gleichſam aufgeweckt und nun reflektirend, die dritte falſch.

Da nun andrerſeits für uns feſt ſteht, daß der Wille, ſo fern er Ding an ſich iſt, durch den Tod nicht zerſtört und vernichtet wird; ſo läßt ſich a priori nicht geradezu die Möglichkeit ableugnen, daß eine magiſche Wirkung der oben beſchriebenen Art, nicht auch ſollte von einem bereits Geſtorbenen ausgehn können. Eben ſo wenig jedoch läßt eine ſolche Möglichkeit ſich deutlich abſehn und daher poſitiv behaupten; indem ſie, wenn auch im Allgemeinen nicht undenkbar, doch, bei näherer Betrachtung, großen Schwierigkeiten unterworfen iſt, die ich jetzt kurz angeben will. — Da wir das im Tode unverſehrt gebliebene innere Weſen des Menſchen uns zu denken haben, als außer der Zeit und dem Raume exiſtirend; ſo könnte eine Einwirkung deſſelben auf uns Lebende nur unter ſehr vielen Vermittelungen, die alle auf unſrer Seite lägen, Statt finden; ſo daß ſchwer auszumachen ſeyn würde, wie viel davon wirklich von dem Verſtorbenen ausgegangen wäre. Denn eine derartige Einwirkung hätte nicht nur zuvörderſt in die Anſchauungsformen des ſie wahrnehmenden Subjekts einzugehn, mithin ſich darzuſtellen als ein Räumliches, Zeitliches und nach dem Kauſalgeſetz materiell Wirkendes; ſondern ſie müßte überdies auch noch in den Zuſammenhang ſeines begrifflichen Denkens treten, indem er ſonſt nicht wiſſen würde, was er daraus zu machen hat, der ihm Erſcheinende aber nicht bloß geſehn, ſondern auch in ſeinen Abſichten und den dieſen entſprechenden Einwirkungen einigermaaßen verſtanden werden will: demnach hätte dieſer ſich auch noch den beſchränkten Anſichten und Vorurtheilen des Subjekts, betreffend das Ganze der Dinge und der Welt, zu fügen und anzuſchließen. Aber noch mehr! Nicht allein zufolge meiner ganzen bisherigen Darſtellung werden die Geiſter durch das Traumorgan und in Folge einer von innen aus an das Gehirn gelangenden Einwirkung, ſtatt der gewöhnlichen von auſſen durch die Sinne, geſehn; ſondern auch der die objektive Realität der erſcheinenden Geiſter feſt vertretende J. Kerner ſagt das Selbe, in ſeiner oft wiederholten Behauptung, daß die Geiſter „nicht mit dem leiblichen, ſondern mit dem geiſtigen Auge geſehn werden." Obwohl demnach durch eine innere, aus dem Weſen an ſich der Dinge entſprungene, alſo magiſche, Einwirkung auf den Organismus, welche ſich mittelſt des Ganglienſyſtems bis zum Gehirn fortpflanzt, zu Wege gebracht, wird die Geiſtererſcheinung doch aufgefaßt nach Weiſe der von auſſen, mittelſt Licht, Luft, Schall, Stoß und Duft auf uns wirkenden Gegenſtände. Welche Veränderung müßte nicht die angenommene Einwirkung eines Geſtorbenen bei einer ſolchen Ueberſetzung, einem ſo totalen Metaſchematiſmus, zu erleiden haben! Wie aber läßt ſich nun gar noch annehmen, daß dabei und auf ſolchen Umwegen noch ein wirklicher Dialog mit Rede und Gegenrede Statt haben könne; wie er doch oft berichtet wird! — Beiläufig ſei hier noch angemerkt, daß das Lächerliche, welches, ſo gut wie andrerſeits das Grauſenhafte, jeder Behauptung einer gehabten Erſcheinung dieſer Art, mehr oder weniger, anklebt und wegen deſſen man zaudert ſie mitzutheilen, daraus entſteht, daß der Erzähler ſpricht wie von einer Wahrnehmung durch die äußern Sinne, welche aber gewiß nicht vorhanden war, ſchon weil ſonſt ein Geiſt ſtets von allen Anweſenden auf gleiche Weiſe geſehn und vernommen werden müßte; eine in Folge innerer Einwirkung entſtandene, bloß ſcheinbar äußere Wahrnehmung aber von der bloßen Phantaſterei zu unterſcheiden, nicht die Sache eines Jeden iſt. — Dies alſo wären, bei der Annahme einer wirklichen Geiſtererſcheinung, die auf der Seite des ſie wahrnehmenden Subjekts liegenden Schwierigkeiten. Andere wieder liegen auf der Seite des angenommenermaaßen einwirkenden Verſtorbenen. Meiner Lehre zufolge hat allein der Wille eine metaphyſiſche Weſenheit, vermöge welcher er durch den Tod unzerſtörbar iſt; der Intellekt hingegen iſt, als Funktion eines körperlichen Organs, bloß phyſiſch und geht mit demſelben unter. Daher iſt die Art und Weiſe, wie ein Verſtorbener von den Lebenden noch Kenntniß erlangen ſollte, um ſolcher gemäß auf ſie zu wirken, höchſt problematiſch. Nicht weniger iſt es die Art dieſes Wirkens ſelbſt; da er mit der Leiblichkeit alle gewöhnlichen, d. i. phyſiſchen, Mittel der Einwirkung auf Andere, wie auf die Körperwelt überhaupt, verloren hat. Wollten wir dennoch den von ſo vielen und ſo verſchiedenen Seiten erzählten und betheuerten Vorfällen, die entſchieden eine objektive Einwirkung Verſtorbener anzeigen, einige Wahrheit einräumen; ſo müßten wir uns die Sache ſo erklären, daß in ſolchen Fällen der Wille des Verſtorbenen noch immer leidenſchaftlich auf die irdiſchen Angelegenheiten gerichtet wäre und nun, in Ermangelung aller phyſiſchen Mittel zur Einwirkung auf dieſelben, jetzt ſeine Zuflucht nähme zu der ihm in ſeiner urſprünglichen, alſo metaphyſiſchen Eigenſchaft, mithin im Tode, wie im Leben, zuſtehenden magiſchen Gewalt, die ich oben berührt und über welche ich im „Willen in der Natur“, Rubrik „animaliſcher Magnetismus und Magie“ meine Gedanken ausführlicher dargelegt habe. Nur vermöge dieſer magiſchen Gewalt alſo könnte er allenfalls ſelbſt noch jetzt was er möglicherweiſe auch im Leben gekonnt, nämlich wirkliche actio in distans, ohne körperliche Beihülfe, ausüben und demnach auf Andere direkt, ohne alle phyſiſche Vermittelung, einwirken, indem er ihren Organismus in der Art affizirte, daß ihrem Gehirne ſich Geſtalten anſchaulich darſtellen müßten, wie ſie ſonſt nur in Folge äußerer Einwirkung auf die Sinne von demſelben producirt werden. Ja, da dieſe Einwirkung nur als eine magiſche, d. h. als durch das innere, in Allem identiſche Weſen der Dinge, alſo durch die natura naturans, zu vollbringende denkbar iſt; ſo könnten wir, wenn die Ehre achtungswerther Berichterſtatter dadurch allein zu retten wäre, allenfalls noch den verfänglichen Schritt wagen, dieſe Einwirkung nicht auf menſchliche Organismen zu beſchränken, ſondern ſie auch auf lebloſe, alſo unorganiſche Körper, die demnach durch ſie bewegt werden könnten, als nicht durchaus und ſchlechterdings unmöglich einzuräumen; um nämlich der Nothwendigkeit zu entgehn, gewiſſe hochbetheuerte Geſchichten, der Art wie die des Hofrath Hahn in der Seherin von Prevorſt, weil dieſe keineswegs iſolirt daſteht, ſondern manches ihr ganz ähnliche Gegenſtück in älteren Schriften, ja, auch in neueren Relationen, aufzuweiſen hat, geradezu der Lüge zu bezüchtigen. Allerdings aber gränzt hier die Sache ans Abſurde: denn ſelbſt die magiſche Wirkungsweiſe, ſoweit ſie durch den animaliſchen Magnetismus, alſo legitim beglaubigt wird, bietet bis jetzt für eine ſolche Wirkung allenfalls nur ein ſchwaches und auch noch zu bezweifelndes Analogon dar, nämlich die in den „Mittheilungen aus dem Schlafleben der Auguſte K...... zu Dresden“ 1843, S. 115 und 318 behauptete Thatſache, daß es dieſer Somnambule wiederholt gelungen ſei, durch ihren bloßen Willen, ohne allen Gebrauch der Hände, die Magnetnadel abzulenken.

Die hier dargelegte Anſicht des in Rede ſtehenden Problems erklärt zuvörderſt, warum, wenn wir eine wirkliche Einwirkung Geſtorbener auf die Welt der Lebenden auch als möglich zugeben wollen, eine ſolche doch nur überaus ſelten und ganz ausnahmsweiſe Statt haben könnte; weil ihre Möglichkeit an alle die angegebenen, nicht leicht zuſammen eintretenden Bedingungen geknüpft wäre. Ferner geht aus dieſer Anſicht hervor, daß, wenn wir die in der Seherin von Prevorſt und den ihr verwandten Kernerſchen Schriften, als den ausführlichſten und beglaubigteſten, gedruckt vorliegenden Geiſterſeherberichten, erzählten Thatſachen nicht entweder für rein ſubjektiv, bloße aegri somnia, erklären, noch auch uns mit der oben dargelegten Annahme einer retrospective second sight, zu deren dumb shew (ſtummer Prozeſſion) die Seherin aus eigenen Mitteln den Dialog gefügt hätte, begnügen, ſondern eine wirkliche Einwirkung Geſtorbener der Sache zum Grunde legen wollen; dennoch die ſo empörend abſurde, ja niederträchtig dumme Weltordnung, die aus den Angaben und dem Benehmen dieſer Geiſter hervorgienge, dadurch keinen objektiv realen Grund gewinnen, ſondern ganz auf Rechnung der, wenn auch durch eine von außerhalb der Natur kommende Einwirkung rege gemachten, dennoch nothwendig ſich ſelber treu bleibenden Anſchauungs- und Denkthätigkeit der höchſt unwiſſenden, gänzlich in ihren Katechismusglauben eingelebten Seherin zu ſetzen ſeyn würde.

Wenn es mir, durch alle dieſe Betrachtungen, gelungen ſeyn ſollte, auch nur ein ſchwaches Licht auf eine ſehr wichtige und intereſſante Sache zu werfen, hinſichtlich welcher, ſeit Jahrtauſenden, zwei Parteien einander gegenüberſtehn, davon die eine beharrlich verſichert „es iſt!“ während die andere hartnäckig wiederholt „es kann nicht ſeyn;“ ſo habe ich Alles erreicht was ich mir davon verſprechen und der Leſer billigerweiſe erwarten durfte.

Aphorismen

zur

Lebensweisheit.

Le bonheur n'est pas chose aisée: il est très-difficile de le trouver en nous, et impossible de le trouver ailleurs.

Chamfort.

Aphorismen
zur
Lebensweisheit.

Einleitung.

Ich nehme den Begriff der Lebensweisheit hier gänzlich im immanenten Sinne, nämlich in dem der Kunſt, das Leben möglichſt angenehm und glücklich durchzuführen, die Anleitung zu welcher auch Eudämonologie genannt werden könnte: ſie wäre demnach die Anweiſung zu einem glücklichen Daſeyn. Dieſes nun wieder ließe ſich allenfalls definiren als ein ſolches, welches, rein objektiv betrachtet, oder vielmehr (da es hier auf ein ſubjektives Urtheil ankommt) bei kalter und reiflicher Ueberlegung, dem Nichtſeyn entſchieden vorzuziehn wäre. Aus dieſem Begriffe deſſelben folgt, daß wir daran hiengen, ſeiner ſelbſt wegen, nicht aber bloß aus Furcht vor dem Tode; und hieraus wieder, daß wir es von endloſer Dauer ſehn möchten. Ob nun das menſchliche Leben dem Begriff eines ſolchen Daſeyns entſpreche, oder auch nur entſprechen könne, iſt eine Frage, welche bekanntlich meine Philoſophie verneint; während die Eudämonologie die Bejahung derſelben vorausſetzt. Dieſe nämlich beruht eben auf dem angeborenen Irrthum, deſſen Rüge das 49. Kapitel im 2. Bande meines Hauptwerks eröffnet. Um eine ſolche dennoch ausarbeiten zu können, habe ich daher gänzlich abgehn müſſen von dem höheren, metaphyſiſch-ethiſchen Standpunkte, zu welchem meine eigentliche Philoſophie hinleitet. Folglich beruht die ganze hier zu gebende Auseinanderſetzung gewiſſermaaßen auf einer Ackommodation, ſofern ſie nämlich auf dem gewöhnlichen, empiriſchen Standpunkte bleibt und deſſen Irrthum feſthält. Demnach kann auch ihr Werth nur ein bedingter ſeyn, da ſelbſt das Wort Eudämonologie nur ein Euphemismus iſt. — Ferner macht auch dieſelbe keinen Anſpruch auf Vollſtändigkeit; theils weil das Thema unerſchöpflich iſt; theils weil ich ſonſt das von Andern bereits Geſagte hätte wiederholen müſſen.

Als in ähnlicher Abſicht, wie gegenwärtige Aphorismen, abgefaßt, iſt mir nur das ſehr leſenswerthe Buch des Cardanus de utilitate ex adversis capienda erinnerlich, durch welches man alſo das hier Gegebene vervollſtändigen kann. Zwar hat auch Ariſtoteles dem 5. Kapitel des 1. Buches ſeiner Rhetorik eine kurze Eudämonologie eingeflochten: ſie iſt jedoch ſehr nüchtern ausgefallen. Benutzt habe ich dieſe Vorgänger nicht; da Kompiliren nicht meine Sache iſt; und um ſo weniger, als durch daſſelbe die Einheit der Anſicht verloren geht, welche die Seele der Werke dieſer Art iſt. — Im Allgemeinen freilich haben die Weiſen aller Zeiten immer das Selbe geſagt, und die Thoren, d. h. die unermeßliche Majorität aller Zeiten, haben immer das Selbe, nämlich das Gegentheil, gethan: und ſo wird es denn auch ferner bleiben. Darum ſagt Voltaire: nous laisserons ce monde-ci aussi sot et aussi méchant que nous l'avons trouvé en y arrivant.

Kapitel I.

Grundeintheilung.

Ariſtoteles hat (Eth. Nicom. I, 8) die Güter des menſchlichen Lebens in drei Klaſſen getheilt, — die äußeren, die der Seele und die des Leibes. Hievon nun nichts, als die Dreizahl beibehaltend ſage ich, daß was den Unterſchied im Looſe der Sterblichen begründet ſich auf drei Grundbeſtimmungen zurückführen läßt. Sie ſind:

1) Was Einer *iſt*: alſo die Perſönlichkeit, im weiteſten Sinne. Sonach iſt hierunter Geſundheit, Kraft, Schönheit, Temperament, moraliſcher Charakter, Intelligenz und Ausbildung derſelben begriffen.

2) Was Einer *hat*: alſo Eigenthum und Beſitz in jeglichem Sinne.

3) Was Einer *vorſtellt*: unter dieſem Ausdruck wird bekanntlich verſtanden, was er in der Vorſtellung Anderer iſt, alſo eigentlich wie er von ihnen *vorgeſtellt wird*. Es beſteht demnach in ihrer Meinung von ihm, und zerfällt in Ehre, Rang und Ruhm.

Die unter der erſten Rubrik zu betrachtenden Unterſchiede ſind ſolche, welche die Natur ſelbſt zwiſchen Menſchen geſetzt hat; woraus ſich ſchon abnehmen läßt, daß der Einfluß derſelben auf ihr Glück, oder Unglück, viel weſentlicher und durchgreifender ſeyn werde, als was die bloß aus menſchlichen Beſtimmungen hervorgehenden, unter den zwei folgenden Rubriken angegebenen Verſchiedenheiten herbeiführen. Und allerdings iſt für das Wohlſeyn des Menſchen, ja, für die ganze Weiſe ſeines Daſeyns, die Hauptſache offenbar Das, was in ihm ſelbſt beſteht, oder vorgeht. Hier nämlich liegt unmittelbar ſein inneres Behagen, oder Unbehagen, als welches zunächſt das Reſultat ſeines Empfindens, Wollens und Denkens iſt; während alles außerhalb Gelegene doch nur mittelbar darauf Einfluß hat. Daher affiziren die ſelben äußern Vorgänge, oder Verhältniſſe, Jeden ganz anders, und bei gleicher Umgebung lebt doch Jeder in einer andern Welt. Denn nur mit ſeinen eigenen Vorſtellungen, Gefühlen und Willensbewegungen hat er es unmittelbar zu thun: die Außendinge haben nur, ſofern ſie dieſe veranlaſſen, Einfluß auf ihn. Die Welt, in der Jeder lebt, hängt zunächſt ab von ſeiner Auffaſſung derſelben, richtet ſich daher nach der Verſchiedenheit der Köpfe: dieſer gemäß wird ſie arm, ſchaal und flach, oder reich, intereſſant und bedeutungsvoll ausfallen. Während z. B. Mancher den Andern beneidet um die intereſſanten Begebenheiten, die ihm in ſeinem Leben aufgeſtoßen ſind, ſollte er ihn vielmehr um die Auffaſſungsgabe beneiden, welche jenen Begebenheiten die Bedeutſamkeit verlieh, die ſie in ſeiner Beſchreibung haben: denn die ſelbe Begebenheit, welche in einem geiſtreichen Kopfe ſich ſo intereſſant darſtellt, würde, von einem flachen Alltagskopf aufgefaßt, auch nur eine ſchaale Scene aus der Alltagswelt ſeyn. Desgleichen ſieht der Melancholikus eine Trauerſpielſcene, wo der Sanguinikus nur einen intereſſanten Konflikt und der Phlegmatikus etwas Unbedeutendes vor ſich hat. Dies Alles beruht darauf, daß jede Wirklichkeit, d. h. jede erfüllte Gegenwart, aus zwei Hälften beſteht, dem Subjekt und dem Objekt, wiewohl in ſo nothwendiger und enger Verbindung, wie Oxygen und Hydrogen im Waſſer. Bei völlig gleicher objektiver Hälfte, aber verſchiedener ſubjektiver, iſt daher, ſo gut wie im umgekehrten Fall, die gegenwärtige Wirklichkeit eine ganz andere: die ſchönſte und beſte objektive Hälfte bei ſtumpfer, ſchlechter ſubjektiver, giebt doch nur eine ſchlechte Wirklichkeit und Gegenwart; gleich einer ſchönen Gegend in ſchlechtem Wetter, oder im Reflex einer ſchlechten Camera obscura. Oder planer zu reden: Jeder ſteckt in ſeinem Bewußtſeyn, wie in ſeiner Haut, und lebt unmittelbar nur in demſelben: daher iſt ihm von außen nicht ſehr zu helfen. Weil nämlich Alles, was für den Menſchen da iſt und vorgeht, unmittelbar immer nur in ſeinem *Bewußtſeyn* da iſt und für dieſes vorgeht; ſo iſt offenbar die Beſchaffenheit des Bewußtſeyns ſelbſt das zunächſt Weſentliche, und auf dieſelbe kommt, in den meiſten Fällen, mehr an, als auf die Geſtalten die darin ſich darſtellen. Alle Pracht und Genüſſe, abgeſpiegelt im dumpfen

Bewußtſeyn eines Tropfs, ſind ſehr arm, gegen das Bewußtſeyn des *Cervantes*, als er in einem unbequemen Gefängniſſe den Don Quijote ſchrieb. — Die objektive Hälfte der Gegenwart und Wirklichkeit ſteht in der Hand des Schickſals und iſt demnach veränderlich: die ſubjektive ſind wir ſelbſt; daher ſie im Weſentlichen unveränderlich iſt. Demgemäß trägt das Leben jedes Menſchen, trotz aller Abwechſelung von außen, durchgängig den ſelben Charakter und iſt einer Reihe Variationen auf *ein* Thema zu vergleichen. — Hieraus alſo iſt klar, wie ſehr unſer Glück abhängt von Dem, was wir *ſind*, von unſrer Individualität; während man meiſtens nur unſer Schickſal, nur Das, was wir *haben*, oder was wir *vorſtellen*, in Anſchlag bringt. Das Schickſal aber kann ſich beſſern: zudem wird man, bei innerm Reichthum, von ihm nicht viel verlangen: hingegen ein Tropf bleibt ein Tropf, ein ſtumpfer Klotz ein ſtumpfer Klotz, bis an ſein Ende, und wäre er im Paradieſe und von Huris umgeben. Deshalb ſagt Göthe:

> Volk und Knecht und Ueberwinder,
> Sie geſtehn, zu jeder Zeit,
> Höchſtes Glück der Erdenkinder
> Sei nur die Perſönlichkeit.
>
> W. O. Divan.

Daß für unſer Glück und unſern Genuß das Subjektive ungleich weſentlicher, als das Objektive ſei, beſtätigt ſich in Allem: von Dem an, daß Hunger der beſte Koch iſt und der Greis die Göttin des Jünglings gleichgültig anſieht, bis hinauf zum Leben des Genies und des Heiligen. Beſonders überwiegt die Geſundheit alle äußern Güter ſo ſehr, daß wahrlich ein geſunder Bettler glücklicher iſt, als ein kranker König. Ein aus vollkommener Geſundheit und glücklicher Organiſation hervorgehendes, ruhiges und heiteres Temperament, ein klarer, lebhafter, eindringender und richtig faſſender Verſtand, ein gemäßigter, ſanfter Wille und demnach ein gutes Gewiſſen, Dies ſind Vorzüge, die kein Rang oder Reichthum erſetzen kann. Denn was Einer für ſich ſelbſt iſt, was ihn in die Einſamkeit begleitet und was Keiner ihm geben, oder nehmen kann, iſt offenbar für ihn weſentlicher, als Alles, was er beſitzen, oder auch was er in den Augen Anderer ſeyn mag. Ein geiſtreicher Menſch hat, in gänzlicher Einſamkeit, an ſeinen eigenen Gedanken und Phantaſien vortreffliche Unterhaltung, während von einem Stumpfen die fortwährende Abwechſelung von Geſellſchaften, Schauſpielen, Ausfahrten und Luſtbarkeiten, die marternde Langeweile nicht abzuwehren vermag. Ein guter, gemäßigter, ſanfter Charakter kann unter dürftigen Umſtänden zufrieden ſeyn; während ein begehrlicher, neidiſcher und böſer es bei allem Reichthum nicht iſt. Nun aber gar Dem, welcher beſtändig den Genuß einer außerordentlichen, geiſtig eminenten Individualität hat, ſind die meiſten der allgemein angeſtrebten Genüſſe ganz überflüſſig, ja, nur ſtörend und läſtig. Daher ſagt Horaz von ſich:

> Gemmas, marmor, ebur, Tyrrhena sigilla, tabellas,
> Argentum, vestes Gaetulo murice tinctas,
> Sunt qui non habeant, est qui non curat habere;

und Sokrates ſagte, beim Anblick zum Verkauf ausgelegter Luxusartikel: „wie Vieles giebt es doch, was ich nicht nöthig habe.“

Für unſer Lebensglück iſt demnach Das, was wir ſind, die Perſönlichkeit, durchaus das Erſte und Weſentlichſte; — ſchon weil ſie beſtändig und unter allen Umſtänden wirkſam iſt: zudem aber iſt ſie nicht, wie die Güter der zwei andern Rubriken, dem Schickſal unterworfen, und kann uns nicht entriſſen werden. Ihr Werth kann inſofern ein abſoluter heißen, im Gegenſatz des bloß relativen der beiden andern. Hieraus nun folgt, daß dem Menſchen von außen viel weniger beizukommen iſt, als man wohl meint. Bloß die allgewaltige Zeit übt auch hier ihr Recht: ihr unterliegen allmälig die körperlichen und die geiſtigen Vorzüge: der moraliſche Charakter allein bleibt auch ihr unzugänglich. In dieſer Hinſicht hätten denn freilich die Güter der zwei letztern Rubriken, als welche die Zeit unmittelbar nicht raubt, vor denen der erſten einen Vorzug. Einen zweiten könnte man darin finden, daß ſie, als im Objektiven gelegen, ihrer Natur nach, erreichbar ſind und Jedem wenigſtens die Möglichkeit vorliegt, in ihren Beſitz zu gelangen; während hingegen das Subjektive gar nicht in unſere Macht gegeben iſt, ſondern, jure divino eingetreten, für das ganze Leben unveränderlich feſt ſteht; ſo daß hier unerbittlich der Ausſpruch gilt:

Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne ſtand zum Gruße der Planeten,
Biſt alſobald und fort und fort gediehen,
Nach dem Geſetz, wonach du angetreten.
So mußt du ſeyn, dir kannſt du nicht entfliehen,
So ſagten ſchon Sibyllen, ſo Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerſtückelt
Geprägte Form, die lebend ſich entwickelt.

Göthe.

Das Einzige, was in dieſer Hinſicht in unſerer Macht ſteht, iſt, daß wir die gegebene Perſönlichkeit zum möglichſten Vortheile benutzen, demnach nur die ihr entſprechenden Beſtrebungen verfolgen und uns um die Art von Ausbildung bemühen, die ihr gerade angemeſſen iſt, jede andere aber meiden, folglich den Stand, die Beſchäftigung, die Lebensweiſe wählen, welche zu ihr paſſen.

Aus dem entſchiedenen Uebergewicht unſrer erſten Rubrik über die beiden andern geht aber auch hervor, daß es weiſer iſt, auf Erhaltung ſeiner Geſundheit und auf Ausbildung ſeiner Fähigkeiten, als auf Erwerbung von Reichthum hinzuarbeiten; was jedoch nicht dahin mißdeutet werden darf, daß man den Erwerb des Nöthigen und Angemeſſenen vernachläſſigen ſollte. Aber eigentlicher Reichthum, d. h. großer Ueberfluß, vermag wenig zu unſerm Glück; daher viele Reiche ſich unglücklich fühlen; weil ſie ohne eigentliche Geiſtesbildung, ohne Kenntniſſe und deshalb ohne irgend ein objektives Intereſſe, welches ſie zu geiſtiger Beſchäftigung befähigen könnte, ſind. Denn was der Reichthum über die Befriedigung der wirklichen und natürlichen Bedürfniſſe hinaus noch leiſten kann iſt von geringem Einfluß auf unſer eigentliches Wohlbehagen: vielmehr wird dieſes geſtört durch die vielen und unvermeidlichen Sorgen, welche die Erhaltung eines großen Beſitzes herbeiführt. Dennoch aber ſind die Menſchen tauſend Mal mehr bemüht, ſich Reichthum, als Geiſtesbildung zu erwerben; während doch ganz gewiß was man *iſt*, viel mehr zu unſerm Glücke beiträgt, als was man *hat*. Gar Manchen daher ſehn wir, in raſtloſer Geſchäftigkeit, emſig wie die Ameiſe, vom Morgen bis zum Abend bemüht, den ſchon vorhandenen Reichthum zu vermehren. Ueber den engen Geſichtskreis des Bereichs der Mittel hiezu hinaus kennt er nichts: ſein Geiſt iſt leer, daher für alles Andere unempfänglich. Die höchſten Genüſſe, die geiſtigen, ſind ihm unzugänglich: durch die flüchtigen, ſinnlichen, wenig Zeit, aber viel Geld koſtenden, die er zwiſchendurch ſich erlaubt, ſucht er vergeblich jene andern zu erſetzen. Am Ende ſeines Lebens hat er dann, als Reſultat deſſelben, wenn das Glück gut war, wirklich einen recht großen Haufen Geld vor ſich, welchen noch zu vermehren, oder aber durchzubringen, er jetzt ſeinen Erben überläßt. Ein ſolcher, wiewohl mit gar ernſthafter und wichtiger Miene durchgeführter Lebenslauf iſt daher eben ſo thöricht, wie mancher andere, der geradezu die Schellenkappe zum Symbol hatte.

Alſo was Einer an ſich ſelber hat iſt zu ſeinem Lebensglücke das Weſentlichſte. Bloß weil Dieſes, in der Regel, ſo gar wenig iſt, fühlen die meiſten von Denen, welche über den Kampf mit der Noth hinaus ſind, ſich im Grunde eben ſo unglücklich, wie Die, welche ſich noch darin herumſchlagen. Die Leere ihres Innern, das Fade ihres Bewußtſeyns, die Armuth ihres Geiſtes treibt ſie zur Geſellſchaft, die nun aber aus eben Solchen beſteht; weil similis simili gaudet. Da wird dann gemeinſchaftlich Jagd gemacht auf Kurzweil und Unterhaltung, die ſie zunächſt in ſinnlichen Genüſſen, in Vergnügungen jeder Art und endlich in Ausſchweifungen ſuchen. Die Quelle der heilloſen Verſchwendung, mittelſt welcher ſo mancher, reich ins Leben tretende Familienſohn, ſein großes Erbtheil, in oft unglaublich kurzer Zeit, durchbringt, iſt wirklich keine andere, als nur die Langeweile, welche aus der eben geſchilderten Armuth und Leere des Geiſtes entſpringt. So ein Jüngling war äußerlich reich, aber innerlich arm in die Welt geſchickt und ſtrebte nun vergeblich, durch den äußern Reichthum den innern zu erſetzen, indem er Alles von außen empfangen wollte, — den Greiſen analog, welche ſich durch die Ausdünſtung junger Mädchen zu ſtärken ſuchen. Dadurch führte denn am Ende die innere Armuth auch noch die äußere herbei.

Die Wichtigkeit der beiden andern Rubriken der Güter des menſchlichen Lebens brauche ich nicht hervorzuheben. Denn der Werth des Beſitzes iſt heut zu Tage ſo allgemein anerkannt, daß er keiner Empfehlung bedarf. Sogar hat die dritte Rubrik, gegen die zweite, eine ſehr ätheriſche Beſchaffenheit; da ſie bloß in der Meinung Anderer beſteht. Jedoch nach Ehre, d. h. gutem Namen, hat Jeder zu ſtreben, nach Rang ſchon nur Die, welche dem Staate dienen, und nach Ruhm gar nur äußerſt Wenige. Indeſſen wird die Ehre als ein unſchätzbares Gut angeſehn, und der Ruhm als das Köſtlichſte, was der Menſch erlangen kann, das goldene Fließ der Auserwählten: hingegen den Rang werden nur Thoren dem Beſitze vorziehn. Die zweite und dritte Rubrik ſtehn übrigens in ſogenannter Wechſelwirkung; ſofern das habes, habeberis des Petronius ſeine Richtigkeit hat und, umgekehrt, die günſtige Meinung Anderer, in allen ihren Formen, oft zum Beſitze verhilft.

Kapitel II.

Von Dem, was Einer iſt.

Daß Dieſes zu ſeinem Glücke viel mehr beiträgt, als was er *hat*, oder was er *vorſtellt*, haben wir bereits im Allgemeinen erkannt. Immer kommt es darauf an, was Einer ſei und demnach an ſich ſelber habe: denn ſeine Individualität begleitet ihn ſtets und überall, und von ihr iſt Alles tingirt, was er erlebt. In Allem und bei Allem genießt er zunächſt nur ſich ſelbſt: Dies gilt ſchon von den phyſiſchen; wie viel mehr von den geiſtigen Genüſſen. Daher iſt das Engliſche to enjoy one's self ein ſehr treffender Ausdruck, mit welchem man z. B. ſagt he enjoys himself at Paris, alſo nicht „er genießt Paris," ſondern „er genießt *ſich* in Paris." — Iſt nun aber die Individualität von ſchlechter Beſchaffenheit; ſo ſind alle Genüſſe wie köſtliche Weine in einem mit Galle tingirten Munde. Demnach kommt, im Guten wie im Schlimmen, ſchwere Unglücksfälle bei Seite geſetzt, weniger darauf an, was Einem im Leben begegnet und widerfährt, als darauf, wie er es empfindet, alſo auf die Art und den Grad ſeiner Empfänglichkeit in jeder Hinſicht. Was Einer in ſich iſt und an ſich ſelber hat, kurz die Perſönlichkeit und deren Werth, iſt das alleinige Unmittelbare zu ſeinem Glück und Wohlſeyn. Alles Andere iſt mittelbar; daher auch deſſen Wirkung vereitelt werden kann, aber die der Perſönlichkeit nie. Darum eben iſt der auf perſönliche Vorzüge gerichtete Neid der unverſöhnlichſte, wie er auch der am ſorgfältigſten verhehlte iſt. Ferner iſt allein die Beſchaffenheit des Bewußtſeyns das Bleibende und Beharrende, und die Individualität wirkt fortdauernd, anhaltend, mehr oder minder in jedem Augenblick: alles Andere hingegen wirkt immer nur zu Zeiten, gelegentlich, vorübergehend, und iſt zudem auch noch ſelbſt dem Wechſel und Wandel unterworfen: daher ſagt Ariſtoteles: ἡ γαρ φυσις βεβαια, ου τα χρηματα (nam natura perennis est, non opes.). Eth. Eud. VII, 2. Hierauf beruht es, daß wir ein ganz und gar von außen auf uns gekommenes Unglück mit mehr Faſſung ertragen, als ein ſelbſtverſchuldetes: denn das Schickſal kann ſich ändern; aber die eigene Beſchaffenheit nimmer. Demnach alſo ſind die ſubjektiven Güter, wie ein edler Charakter, ein fähiger Kopf, ein glückliches Temperament, ein heiterer Sinn und ein wohlbeſchaffener, völlig geſunder Leib, alſo überhaupt mens sana in corpore sano, zu unſerm Glücke die erſten und wichtigſten; weshalb wir auf die Beförderung und Erhaltung derſelben viel mehr bedacht ſeyn ſollten, als auf den Beſitz äußerer Güter und äußerer Ehre.

Was nun aber, von jenen Allen, uns am unmittelbarſten beglückt, iſt die Heiterkeit des Sinnes: denn dieſe gute Eigenſchaft belohnt ſich augenblicklich ſelbſt. Wer eben fröhlich iſt hat allemal Urſach es zu ſeyn: nämlich eben dieſe, daß er es iſt. Nichts kann ſo ſehr, wie dieſe Eigenſchaft, jedes andere Gut vollkommen erſetzen; während ſie ſelbſt durch nichts zu erſetzen iſt. Einer ſei jung, ſchön, reich und geehrt; ſo frägt ſich, wenn man ſein Glück beurtheilen will, ob er dabei heiter ſei: iſt er hingegen heiter; ſo iſt es einerlei, ob er jung oder alt, gerade oder pucklich, arm oder reich ſei; er iſt glücklich. In früher Jugend machte ich ein Mal ein altes Buch auf, und da ſtand: „wer viel lacht iſt glücklich, und wer viel weint iſt unglücklich," — eine ſehr einfältige Bemerkung, die ich aber, wegen ihrer einfachen Wahrheit doch nicht habe vergeſſen können, ſo ſehr ſie auch der Superlativ eines truism's iſt. Dieſerwegen alſo ſollen wir der Heiterkeit, wann immer ſie ſich einſtellt, Thür und Thor öffnen: denn ſie kommt nie zur unrechten Zeit; ſtatt daß wir oft Bedenken tragen, ihr Eingang zu geſtatten, indem wir erſt wiſſen wollen, ob wir denn auch wohl in jeder Hinſicht Urſach haben, zufrieden zu ſeyn; oder auch, weil wir fürchten, in unſern ernſthaften Ueberlegungen und wichtigen Sorgen dadurch geſtört zu werden: allein was wir durch dieſe beſſern iſt ſehr ungewiß; hingegen iſt Heiterkeit unmittelbarer Gewinn. Sie allein iſt gleichſam die baare Münze des Glückes und nicht, wie alles Andere, bloß der Bankzettel; weil nur ſie unmittelbar in der Gegenwart beglückt; weshalb ſie das höchſte Gut iſt für Weſen, deren Wirklichkeit die Form einer untheilbaren Gegenwart zwiſchen zwei unendlichen Zeiten hat. Demnach ſollten wir die Erwerbung und Beförderung dieſes Gutes jedem andern Trachten vorſetzen. Nun iſt gewiß, daß zur Heiterkeit nichts weniger beiträgt, als Reichthum, ~~und nichts mehr, als Geſundheit~~: in den niedrigen, arbeitenden, zumal das Land beſtellenden Klaſſen, ſind die heitern und zufriedenen Geſichter; in den reichen und vornehmen die verdrießlichen zu Hauſe. Folglich ſollten wir vor Allem beſtrebt ſeyn, uns den hohen Grad vollkommener Geſundheit zu erhalten, als deſſen Blüthe die Heiterkeit ſich einſtellt. Die Mittel hiezu ſind bekanntlich Vermeidung aller Exceſſe und Ausſchweifungen, aller heftigen und unangenehmen Gemüthsbewegungen, auch aller zu großen oder zu anhaltenden Geiſtesanſtrengung, täglich wenigſtens zwei Stunden raſcher Bewegung in freier Luft, viel kaltes Baden und ähnliche diätetiſche Maaßregeln. Wie ſehr unſer Glück von der Heiterkeit der Stimmung und dieſe vom Geſundheitszuſtande abhängt, lehrt die Vergleichung des Eindrucks, den die nämlichen äußern Verhältniſſe, oder Vorfälle, am geſunden und rüſtigen Tage auf uns machen, mit dem, welchen ſie hervorbringen, wann Kränklichkeit uns verdrießlich und ängſtlich geſtimmt hat. Nicht was die Dinge objektiv und wirklich ſind, ſondern was ſie für uns, in unſrer Auffaſſung, ſind, macht uns glücklich oder unglücklich: Dies eben beſagt Epiktets *ταρασσει τους ανθρωπους ου τα πραγματα, αλλα τα περι των πραγματων δογματα* (commovent homines non res, sed de rebus opiniones). Ueberhaupt aber beruhen $\frac{9}{10}$ unſers Glückes allein auf der Geſundheit. Mit ihr wird Alles eine Quelle des Genuſſes: hingegen iſt ohne ſie kein äußeres Gut, welcher Art es auch ſei, genießbar, und ſelbſt die übrigen ſubjektiven Güter, die Eigenſchaften des Geiſtes, Gemüthes, Temperaments, werden durch Kränklichkeit herabgeſtimmt und ſehr verkümmert. Demnach geſchieht es nicht ohne Grund, daß man, vor allen Dingen, ſich gegenſeitig nach dem Geſundheitszuſtande befrägt und einander ſich wohlzubefinden wünſcht: denn wirklich iſt Dieſes bei Weitem die Hauptſache zum menſchlichen Glück. Hieraus aber folgt, daß die größte aller Thorheiten iſt, ſeine Geſundheit aufzuopfern, für was es auch ſei, für Erwerb, für Beförderung, für Gelehrſamkeit, für Ruhm, geſchweige für Wolluſt und flüchtige Genüſſe: vielmehr ſoll man ihr Alles nachſetzen.

So viel nun aber auch zu der, für unſer Glück ſo weſentlichen Heiterkeit die Geſundheit beiträgt, ſo hängt jene doch nicht von dieſer allein ab: denn auch bei vollkommener Geſundheit kann ein melancholiſches Temperament und eine vorherrſchend trübe Stimmung beſtehn. Der letzte Grund davon liegt ohne Zweifel in der urſprünglichen und daher unabänderlichen Beſchaffenheit des Organismus, und zwar zumeiſt in dem mehr oder minder normalen Verhältniß der Senſibilität zur Irritabilität und Reproduktionskraft. Abnormes Uebergewicht der Senſibilität wird Ungleichheit der Stimmung, periodiſche übermäßige Heiterkeit und vorwaltende Melancholie herbeiführen. Weil nun auch das Genie durch ein Uebermaaß der Nervenkraft, alſo der Senſibilität, bedingt iſt; ſo hat Ariſtoteles ganz richtig bemerkt, daß alle ausgezeichnete und überlegene Menſchen melancholiſch ſeien: *παντες ὁσοι περιττοι γεγονασιν ανδρες, η κατα φιλοσοφιαν, η πολιτικην, η ποιησιν, η τεχνας, φαινονται μελαγχολικοι οντες* (Probl. 30, 1.). Ohne Zweifel iſt dieſes die Stelle, welche Cicero im Auge hatte, bei ſeinem oft angeführten Bericht: Aristoteles ait, omnes ingeniosos melancholicos esse (Tusc. I, 33.). — Die hier in Betrachtung genommene, angeborene, große Verſchiedenheit der Grund-Stimmung überhaupt aber hat **Shakeſpeare** ſehr artig geſchildert:

> Nature has fram'd strange fellows in her time:
> Some that will evermore peep through their eyes,
> And laugh, like parrots, at a bag-piper;
> And others of such vinegar aspect,
> That they'll not show their teeth in way of smile,
> Though Nestor swear the jest be laughable.*)
>
> Merch. of Ven. Sc. 1.

Eben dieſer Unterſchied iſt es, den **Plato** durch die Ausdrücke *δυσκολος* und *ευκολος* bezeichnet. Derſelbe läßt ſich zurückführen auf die bei verſchiedenen Menſchen ſehr verſchiedene Empfänglichkeit für angenehme und unangenehme Eindrücke, in

---

*) Die Natur hat, in ihren Tagen, ſeltſame Käuze hervorgebracht, Einige, die ſtets aus ihren Aeugelein vergnügt hervorgucken und, wie Papageien über einen Dudelſackpfeifer lachen, und Andere von ſo ſauertöpfiſchem Anſehn daß ſie ihre Zähne nicht durch ein Lächeln bloß legen, wenn auch Neſtor ſelbſt ſchwüre, der Spaaß ſei lachenswerth.

Folge welcher der Eine noch lacht bei Dem, was den Andern faſt zur Verzweiflung bringt: und zwar pflegt die Empfänglichkeit für angenehme Eindrücke deſto ſchwächer zu ſeyn, je ſtärker die für unangenehme iſt, und umgekehrt. Nach gleicher Möglichkeit des glücklichen und des unglücklichen Ausgangs einer Angelegenheit, wird der δυσκολος beim unglücklichen ſich ärgern, oder grämen, beim glücklichen aber ſich nicht freuen; der ευκολος hingegen wird über den unglücklichen ſich nicht ärgern, noch grämen, aber über den glücklichen ſich freuen. — Wie nun aber nicht leicht ein Uebel ohne alle Kompenſation iſt; ſo ergiebt ſich auch hier, daß die δυσκολοι, alſo die finſtern und ängſtlichen Charaktere, im Ganzen, zwar mehr imaginäre, dafür aber weniger reale Unfälle und Leiden zu überſtehn haben werden, als die heitern und ſorgloſen: denn wer Alles ſchwarz ſieht, ſtets das Schlimmſte befürchtet und demnach ſeine Vorkehrungen trifft, wird ſich nicht ſo oft verrechnet haben, als wer ſtets den Dingen die heitere Farbe und Ausſicht leiht. — Wann jedoch eine krankhafte Affektion des Nervenſyſtems, oder der Verdauungswerkzeuge, der angeborenen δυσκολιᾳ in die Hände arbeitet; dann kann dieſe den hohen Grad erreichen, wo dauerndes Mißbehagen Lebensüberdruß erzeugt und demnach Hang zum Selbſtmord entſteht. Dieſen vermögen alsdann ſelbſt die geringſten Unannehmlichkeiten zu veranlaſſen; ja, bei den höchſten Graden des Uebels, bedarf es derſelben nicht ein Mal; ſondern bloß in Folge des anhaltenden Mißbehagens wird der Selbſtmord beſchloſſen und alsdann mit ſo kühler Ueberlegung und feſter Entſchloſſenheit ausgeführt, daß der meiſtens ſchon unter Aufſicht geſtellte Kranke, ſtets darauf gerichtet, den erſten unbewachten Augenblick benutzt, um, ohne Zaudern, Kampf und Zurückbeben, jenes ihm jetzt natürliche und willkommene Erleichterungsmittel zu ergreifen. Ausführliche Beſchreibungen dieſes Zuſtandes giebt Esquirol, des maladies mentales. Allerdings aber kann, nach Umſtänden, auch der geſundeſte und vielleicht ſelbſt der heiterſte Menſch ſich zum Selbſtmord entſchließen, wenn nämlich die Größe der Leiden, oder des unausweichbar herannahenden Unglücks, die Schrecken des Todes überwältigt. Der Unterſchied liegt allein in der verſchiedenen Größe des dazu erforderlichen Anlaſſes, als welche mit der δυσκολια in umgekehrtem Verhältniß ſteht. Je größer dieſe iſt, deſto geringer kann jener ſeyn, ja am Ende auf Null herabſinken: je größer hingegen die ευκολια und die ſie unterſtützende Geſundheit, deſto mehr muß im Anlaß liegen. Danach giebt es unzählige Abſtufungen der Fälle, zwiſchen den beiden Extremen des Selbſtmordes, nämlich dem des rein aus krankhafter Steigerung der angebornen δυσκολια entſpringenden, und dem des Geſunden und Heiteren, ganz aus objektiven Gründen.

Der Geſundheit zum Theil verwandt iſt die Schönheit. Wenn gleich dieſer ſubjektive Vorzug nicht eigentlich unmittelbar zu unſerm Glücke beiträgt, ſondern bloß mittelbar, durch den Eindruck auf Andere; ſo iſt er doch von großer Wichtigkeit, auch im Manne. Schönheit iſt ein offener Empfehlungsbrief, der die Herzen zum Voraus für uns gewinnt: daher gilt beſonders von ihr der Homeriſche Vers:

Ουτοι αποβλητ' εστι θεων ερικυδεα δωρα,
Ὁσσα κεν αυτοι δωσι, ἑκων δ'ουκ αν τις ἑλοιτο.

Der allgemeinſte Ueberblick zeigt uns, als die beiden Feinde des menſchlichen Glückes, den Schmerz und die Langeweile. Dazu noch läßt ſich bemerken, daß, in dem Maaße, als es uns glückt, vom einen derſelben uns zu entfernen, wir dem andern uns nähern, und umgekehrt; ſo daß unſer Leben wirklich eine ſtärkere, oder ſchwächere Oscillation zwiſchen ihnen darſtellt. Dies entſpringt daraus, daß Beide in einem doppelten Antagonismus zu einander ſtehn, einem äußern, oder objektiven, und einem innern, oder ſubjektiven. Aeußerlich nämlich gebiert Noth und Entbehrung den Schmerz; hingegen Sicherheit und Ueberfluß die Langeweile. Demgemäß ſehn wir die niedere Volksklaſſe in einem beſtändigen Kampf gegen die Noth, alſo den Schmerz; die reiche und vornehme Welt hingegen in einem anhaltenden, oft wirklich verzweifelten Kampf gegen die Langeweile. Der innere, oder ſubjektive Antagonismus derſelben aber beruht darauf, daß, im einzelnen Menſchen, die Empfänglichkeit für das Eine in entgegengeſetztem Verhältniß zu der für das Andere ſteht, indem ſie durch das Maaß ſeiner Geiſteskräfte beſtimmt wird. Nämlich Stumpfheit des Geiſtes iſt durchgängig im Verein mit Stumpfheit der Empfindung und Mangel an Reizbarkeit, welche Beſchaffenheit für Schmerzen und Betrübniſſe jeder Art und Größe weniger empfänglich macht: aus eben dieſer Geiſtesſtumpfheit aber geht andrerſeits jene, auf zahlloſen Geſichtern ausgeprägte, wie auch durch die beſtändig rege Aufmerkſamkeit auf alle, ſelbſt die kleinſten Vorgänge in der Außenwelt ſich verrathende innere Leerheit hervor, welche die wahre Quelle der Langenweile iſt und ſtets nach äußerer Anregung lechzt, um Geiſt und Gemüth durch irgend etwas in Bewegung zu bringen. In der Wahl deſſelben iſt ſie daher nicht ekel; wie Dies die Erbärmlichkeit der Zeitvertreibe bezeugt, zu denen man Menſchen greifen ſieht, ingleichen die Art ihrer Geſelligkeit und Konverſation, nicht weniger die vielen Thürſteher und Fenſterkucker. Hauptſächlich aus dieſer inneren Leerheit entſpringt die Sucht nach Geſellſchaft, Zerſtreuung, Vergnügen und Luxus jeder Art, welche Viele zur Verſchwendung und dann zum Elende führt. Vor dieſem Abwege bewahrt nichts ſo ſicher, als der innere Reichthum, der Reichthum des Geiſtes: denn dieſer läßt, je mehr er ſich der Eminenz nähert, der Langenweile immer weniger Raum. Die unerſchöpfliche Regſamkeit der Gedanken aber, ihr an den mannigfaltigen Erſcheinungen der Innen- und Außenwelt ſich ſtets erneuerndes Spiel, die Kraft und der Trieb zu immer andern Kombinationen derſelben, ſetzen den eminenten Kopf, die Augenblicke der Abſpannung abgerechnet, ganz außer dem Bereich der Langenweile. Andrerſeits nun aber hat die geſteigerte Intelligenz eine erhöhte Senſibilität zur unmittelbaren Bedingung, und größere Heftigkeit des Willens, alſo der Leidenſchaftlichkeit, zur Wurzel: aus ihrem Verein mit dieſen erwächſt nun eine viel größere Stärke aller Affekte und eine geſteigerte Empfindlichkeit gegen die geiſtigen und ſelbſt gegen körperliche Schmerzen, ſogar größere Ungeduld bei allen Hinderniſſen, oder auch nur Störungen; welches alles zu erhöhen die aus der Stärke der Phantaſie entſpringende Lebhaftigkeit ſämmtlicher Vorſtellungen, alſo auch der widerwärtigen, mächtig beiträgt. Das Geſagte gilt nun verhältnißmäßig von allen den Zwiſchenſtufen, welche den weiten Raum vom ſtumpfeſten Dummkopf bis zum größten Genie ausfüllen. Demzufolge ſteht Jeder, wie objektiv, ſo auch ſubjektiv, der einen Quelle der Leiden des menſchlichen Lebens um ſo näher, als er von der andern entfernter iſt. Dem entſprechend wird ſein natürlicher Hang ihn anleiten, in dieſer Hinſicht, das Objektive dem Subjektiven möglichſt anzupaſſen, alſo gegen die Quelle der Leiden, für welche er die größere Empfänglichkeit hat, die größere Vorkehr zu treffen. Der geiſtreiche Menſch wird vor Allem nach Schmerzloſigkeit, Ungehudeltſeyn, Ruhe und Muße ſtreben, folglich ein ſtilles, beſcheidenes, aber möglichſt unangefochtenes Leben ſuchen und demgemäß, nach einiger Bekanntſchaft mit den ſogenannten Menſchen, die Zurückgezogenheit und, bei großem Geiſte, ſogar die Einſamkeit wählen. Denn je mehr Einer an ſich ſelber hat, deſto weniger bedarf er von außen und deſto weniger können auch die Uebrigen ihm ſeyn. Darum führt die Eminenz des Geiſtes zur Ungeſelligkeit. Ja, wenn die Qualität der Geſellſchaft ſich durch die Quantität erſetzen ließe; da wäre es der Mühe werth, ſogar in der großen Welt zu leben: aber leider geben hundert Narren, auf Einem Haufen, noch keinen geſcheuten Mann. — Der vom andern Extrem hingegen wird, ſobald die Noth ihn zu Athem kommen läßt, Kurzweil und Geſellſchaft, um jeden Preis, ſuchen und mit Allem leicht vorlieb nehmen, nichts ſo ſehr fliehend, wie ſich ſelbſt. Denn in der Einſamkeit, als wo Jeder auf ſich ſelbſt zurückgewieſen iſt, da zeigt ſich was er an ſich ſelber hat: da ſeufzt der Tropf im Purpur unter der unabwälzbaren Laſt ſeiner armſäligen Individualität; während der Hochbegabte die ödeſte Umgebung mit ſeinen Gedanken bevölkert und belebt. Daher iſt ſehr wahr was Seneka ſagt: omnis stultitia laborat fastidio sui (ep. 9.); wie auch Jeſus Sirachs Ausſpruch: „des Narren Leben iſt ärger, denn der Tod.“ Demgemäß wird man, im Ganzen, finden, daß Jeder in dem Maaße geſellig iſt, wie er geiſtig arm und überhaupt gemein iſt. Denn man hat in der Welt nicht viel mehr, als die Wahl zwiſchen Einſamkeit und Gemeinheit. Die geſelligſten aller Menſchen ſollen die Neger ſeyn, wie ſie eben auch intellektuell entſchieden zurückſtehn: nach Berichten aus Nord-Amerika, in Franzöſiſchen Zeitungen (le Commerce, Octbr. 19, 1837), ſperren die Schwarzen, Freie und Sklaven durcheinander, in großer Anzahl, ſich in den engſten Raum zuſammen, weil ſie ihr ſchwarzes Stumpfnaſengeſicht nicht oft genug wiederholt erblicken können.

Dem entſprechend, daß das Gehirn als der Paraſit, oder Penſionair, des ganzen Organismus auftritt, iſt die errungene freie Muße eines Jeden, indem ſie ihm den freien Genuß ſeines Bewußtſeyns und ſeiner Individualität giebt, die Frucht und der Ertrag ſeines geſammten Daſeyns, welches im Uebrigen nur Mühe und Arbeit iſt. Was nun aber wirft die freie Muße der meiſten Menſchen ab? Langeweile und Dumpfheit, ſo oft nicht ſinnliche Genüſſe, oder Albernheiten daſind, ſie auszufüllen: ſie iſt eben das ozio lungo d'uomini ignoranti des Arioſto. Daher iſt, in allen Ländern, die Hauptbeſchäftigung aller Geſellſchaft das Kartenſpiel geworden: es iſt der Maaßſtab des Werthes derſelben und der deklarirte Bankrott an allen Gedanken. Weil ſie nämlich keine Gedanken auszutauſchen haben, tauſchen ſie Karten aus und ſuchen einander Gulden abzunehmen. O, klägliches Geſchlecht! Um indeſſen auch hier nicht ungerecht zu ſeyn, will ich den Gedanken nicht unterdrücken, daß man zur Entſchuldigung des Kartenſpiels allenfalls anführen könnte, es ſei eine Vorübung zum Welt- und Geſchäftsleben, ſofern man dadurch lernt, die vom Zufall unabänderlich gegebenen Umſtände (Karten) klug zu benutzen, um daraus was immer angeht zu machen, zu welchem Zwecke man ſich denn auch gewöhnt, Contenance zu halten, indem man zum ſchlechten Spiel eine heitere Miene aufſetzt. — Weil alſo, wie geſagt, die freie Muße die Blüthe, oder vielmehr die Frucht des Daſeyns eines Jeden iſt, indem nur ſie ihn in den Beſitz ſeines eigenen Selbſt einſetzt, ſo ſind Die glücklich zu preiſen, welche dann auch etwas Rechtes an ſich ſelber erhalten; während den Allermeiſten die freie Muße nichts abwirft, als einen Kerl, mit dem nichts anzufangen iſt, der ſich ſchrecklich langweilt, ſich ſelber zur Laſt. Demnach freuen wir uns, „ihr lieben Brüder, daß wir nicht ſind der Magd Kinder, ſondern der Freien.“ (Gal. 4, 31.)

Ferner, wie das Land am glücklichſten iſt, welches weniger, oder keiner, Einfuhr bedarf; ſo auch der Menſch, der an ſeinem innern Reichthum genug hat und zu ſeiner Unterhaltung wenig, oder nichts, von außen nöthig hat; da dergleichen Zufuhr viel koſtet, abhängig macht, Gefahr bringt, Verdruß verurſacht und am Ende doch nur ein ſchlechter Erſatz iſt für die Erzeugniſſe des eigenen Bodens. Denn von Andern, von außen überhaupt, darf man in keiner Hinſicht viel erwarten. Was Einer dem Andern ſeyn kann, hat ſeine ſehr engen Gränzen: am Ende bleibt doch Jeder allein, und da kommt es darauf an, wer jetzt allein ſei. Auch hier gilt demnach was Göthe (Dicht. u. Wahrh. Bd. 3. S. 474.) im Allgemeinen ausgeſprochen hat, daß, in allen Dingen, Jeder zuletzt auf ſich ſelbſt zurückgewieſen wird. Das Beſte und Meiſte muß daher Jeder ſich ſelber ſeyn und leiſten. Je mehr nun Dieſes iſt, und je mehr demzufolge er die Quellen ſeiner Genüſſe in ſich ſelbſt findet, deſto glücklicher wird er ſeyn. Mit größtem Rechte alſo ſagt Ariſtoteles: *ἡ ευδαιμονια των αυταρκων εστι* (Eth. Eud. VII, 2.), zu deutſch: das Glück gehört Denen, die ſich ſelber genügen. Denn alle äußern Quellen des Glückes und Genuſſes, ſind, ihrer Natur nach, höchſt unſicher, mißlich, vergänglich und dem Zufall unterworfen, dürften daher, ſelbſt unter den günſtigſten Umſtänden, leicht ſtocken; ja, Dieſes iſt unvermeidlich, ſofern ſie doch nicht ſtets zur Hand ſeyn können. Im Alter nun gar verſiegen ſie faſt alle nothwendig: denn da verläßt uns Liebe, Scherz, Reiſeluſt, Pferdeluſt und Tauglichkeit für die Geſellſchaft: ſogar die Freunde und Verwandten entführt uns der Tod. Da kommt es denn, mehr als je, darauf an, was Einer an ſich ſelber habe. Denn Dieſes wird am längſten Stich halten. Aber auch in jedem Alter iſt und bleibt es die ächte und allein ausdauernde Quelle des Glücks. Iſt doch in der Welt überall nicht viel zu holen: Noth und Schmerz erfüllen ſie, und auf Die, welche dieſen entronnen ſind, lauert in allen Winkeln die Langeweile. Zudem hat in der Regel die Schlechtigkeit die Herrſchaft darin und die Thorheit das große Wort. Das Schickſal iſt grauſam und die Menſchen ſind erbärmlich. In einer ſo beſchaffenen Welt gleicht Der, welcher viel an ſich ſelber hat, der hellen, warmen, luſtigen Weihnachtsſtube, mitten im Schnee und Eiſe der Decembernacht. Demnach iſt eine vorzügliche, eine reiche Individualität und beſonders ſehr viel Geiſt zu haben ohne Zweifel das glücklichſte Loos auf Erden; ſo verſchieden es etwan auch von dem glänzendeſten ausgefallen ſeyn mag. Nur müſſen die äußern Umſtände es ſoweit begünſtigen, daß man auch ſich ſelbſt beſitzen und ſeiner froh werden könne; weshalb ſchon Koheleth (7, 12.) ſagt: „Weisheit iſt gut mit einem Erbgut, und hilft, daß Einer ſich der Sonne freuen kann.“ Wem nun, durch Gunſt der Natur und des Schickſals, dieſes Loos beſchieden iſt, der wird mit ängſtlicher Sorgfalt darüber wachen, daß die innere Quelle ſeines Glückes ihm zugänglich bleibe; wozu Unabhängigkeit und Muße die Bedingungen ſind. Dieſe wird er daher gern durch Mäßigkeit und Sparſamkeit erkaufen; um ſo mehr, als er nicht, gleich den Andern, auf die äußern Quellen der Genüſſe verwieſen iſt. Darum wird die Ausſicht auf Aemter, Geld, Gunſt und Beifall der Welt, ihn nicht verleiten, ſich ſelber aufzugeben, um den niedrigen Abſichten, oder dem ſchlechten Geſchmacke, der Menſchen ſich zu fügen. Vorkommenden Falls wird er es machen wie Horaz in der Epiſtel an den Mäcenas (Lib. I, ep. 7.).

Die hier erörterte Wahrheit, daß die Hauptquelle des menſchlichen Glückes im eigenen Innern entſpringt, findet ihre Beſtätigung auch an der ſehr richtigen Bemerkung des Ariſtoteles, in der Nikomachäiſchen Ethik (I, 7; et VII, 13, 14), daß jeglicher Genuß irgend eine Aktivität, alſo die Anwendung irgend einer Kraft vorausſetzt und ohne ſolche nicht beſtehn kann. Nun iſt die urſprüngliche Beſtimmung der Kräfte, mit welchen die Natur den Menſchen ausgerüſtet hat, der Kampf gegen die Noth, die ihn von allen Seiten bedrängt. Wenn aber dieſer Kampf ein Mal raſtet, da werden ihm die unbeſchäftigten Kräfte zur Laſt: er muß daher jetzt mit ihnen ſpielen, d. h. ſie zwecklos gebrauchen: denn ſonſt fällt er der andern Quelle des menſchlichen Leidens, der Langenweile, ſogleich anheim. Von dieſer ſind daher vor Allen die Großen und Reichen gemartert, und hat von ihrem Elend ſchon Lukretius eine Schilderung gegeben, deren Treffendes zu erkennen man noch heute, in jeder großen Stadt, täglich Gelegenheit findet:

> Exit saepe foras magnis ex aedibus ille,
> Esse domi quem pertaesum est, subitoque reventat;
> Quippe foris nihilo melius qui sentiat esse.
> Currit, agens mannos, ad villam praecipitanter,
> Auxilium tectis quasi ferre ardentibus instans:
> Oscitat extemplo, tetigit quum limina villae;
> Aut abit in somnum gravis, atque oblivia quaerit;
> Aut etiam properans urbem petit, atque revisit.
>
> III, 1073.

Bei dieſen Herren muß in der Jugend die Muskelkraft und die Zeugungskraft herhalten. Aber ſpäterhin bleiben nur die Geiſteskräfte: fehlt es dann an dieſen, oder an ihrer Ausbildung und dem angeſammelten Stoffe zu ihrer Thätigkeit; ſo iſt der Jammer groß. Weil nun der Wille die einzige unerſchöpfliche Kraft iſt; ſo wird er jetzt angereizt durch Erregung der Leidenſchaften, z. B. durch hohe Haſardſpiele, dieſes wahrhaft degradirende Laſter. — Ueberhaupt aber wird jedes unbeſchäftigte Individuum, je nach der Art der in ihm vorwaltenden Kräfte, ſich ein Spiel zu ihrer Beſchäftigung wählen: etwan Kegel, oder Schach; Jagd, oder Malerei; Wettrennen, oder Muſik; Kartenſpiel, oder Poeſie; Heraldik, oder Philoſophie, u. ſ. w. Wir können ſogar die Sache methodiſch unterſuchen, indem wir auf die Wurzel aller menſchlichen Kraftäußerungen zurückgehn, alſo auf die drei phyſiologiſchen Grundkräfte, welche wir demnach hier in ihrem zwecklosen Spiele zu betrachten haben, in welchem ſie als die Quellen dreier Arten möglicher Genüſſe auftreten, aus denen jeder Menſch, je nachdem die eine, oder die andere jener Kräfte in ihm vorwaltet, die ihm angemeſſene erwählen wird. Alſo zuerſt, die Genüſſe der Reproduktionskraft: ſie beſtehn im Eſſen, Trinken, Verdauen, Ruhen und Schlafen. Dieſe werden daher ſogar ganzen Völkern als ihre Nationalvergnügungen von den andern nachgerühmt. Zweitens die Genüſſe der Irritabilität: ſie beſtehn im Wandern, Springen, Ringen, Tanzen, Fechten, Reiten und athletiſchen Spielen jeder Art, wie auch in der Jagd und ſogar in Kampf und Krieg. Drittens, die Genüſſe der Senſibilität: ſie beſtehn im Beſchauen, Denken, Empfinden, Dichten, Bilden, Muſiciren, Lernen, Leſen, Meditiren, Erfinden, Philoſophiren u. ſ. w. — Ueber den Werth, den Grad, die Dauer jeder dieſer Arten der Genüſſe laſſen ſich mancherlei Betrachtungen anſtellen, die dem Leſer ſelbſt überlaſſen bleiben. Jedem aber wird dabei einleuchten, daß unſer, allemal durch den Gebrauch der eigenen Kräfte bedingter Genuß und mithin unſer, in deſſen häufiger Wiederkehr beſtehendes Glück, um ſo größer ſeyn wird, je edlerer Art die ihn bedingende Kraft iſt. Den Vorrang, welchen, in dieſer Hinſicht, die Senſibilität, deren entſchiedenes Ueberwiegen das Auszeichnende des Menſchen vor den übrigen Thiergeſchlechtern iſt, vor den beiden andern phyſiologiſchen Grundkräften hat, als welche in gleichem und ſogar in höherem Grade den Thieren einwohnen, wird ebenfalls Niemand ableugnen. Der Senſibilität gehören unſere Erkenntnißkräfte an: daher befähigt das Ueberwiegen derſelben zu den im Erkennen beſtehenden, alſo den ſogenannten geiſtigen Genüſſen, und zwar zu um ſo größeren, je entſchiedener jenes Ueberwiegen iſt. Dem normalen, gewöhnlichen Menſchen kann eine Sache allein dadurch lebhafte Theilnahme abgewinnen, daß ſie ſeinen Willen anregt, alſo ein perſönliches Intereſſe für ihn hat. Nun iſt aber jede anhaltende Erregung des Willens wenigſtens gemiſchter Art, alſo mit Schmerz verknüpft. Ein abſichtliches Erregungsmittel deſſelben, und zwar mittelſt ſo kleiner Intereſſen, daß ſie nur momentane und leichte, nicht bleibende und ernſtliche Schmerzen verurſachen können, ſonach als ein bloßes Kitzeln des Willens zu betrachten ſind, iſt das Kartenſpiel, dieſe durchgängige Beſchäftigung der „guten Geſellſchaft", aller Orten. — Der Menſch von überwiegenden Geiſteskräften hingegen iſt der lebhafteſten Theilnahme auf dem Wege bloßer Erkenntniß, ohne alle Einmiſchung des Willens, fähig, ja bedürftig. Dieſe Theilnahme aber verſetzt ihn alsdann in eine Region, welcher der Schmerz weſentlich fremd iſt, gleichſam in die Atmoſphäre der leicht lebenden Götter, θεων ρεια ζωοντων. Während demnach das Leben der Uebrigen in Dumpfheit dahingeht, indem ihr Dichten und Trachten gänzlich auf die kleinlichen Intereſſen der perſönlichen Wohlfahrt und dadurch auf Miſeren aller Art gerichtet iſt, weshalb unerträgliche Langeweile ſie befällt, ſobald die Beſchäftigung mit jenen Zwecken ſtockt und ſie auf ſich ſelbſt zurückgewieſen werden, indem nur das wilde Feuer der Leidenſchaft einige Bewegung in die ſtockende Maſſe zu bringen vermag; ſo hat dagegen der mit überwiegenden Geiſteskräften ausgeſtattete Menſch ein gedankenreiches, durchweg belebtes und bedeutſames Daſeyn: würdige und intereſſante Gegenſtände beſchäftigen ihn, ſobald er ſich ihnen überlaſſen darf, und in ſich ſelbſt trägt er eine Quelle der edelſten Genüſſe. Anregung von außen geben ihm die Werke der Natur und der Anblick des menſchlichen Treibens, ſodann die ſo verſchiedenartigen Leiſtungen der Hochbegabten aller Zeiten und Länder, als welche eigentlich nur ihm ganz genießbar, weil nur ihm ganz verſtändlich und fühlbar ſind. Für ihn demnach haben Jene wirklich gelebt, an ihn haben ſie ſich eigentlich gewendet; während die Uebrigen nur als zufällige Zuhörer Eines und das Andere halb auffaſſen.

Freilich aber hat er durch dieſes Alles ein Bedürfniß mehr, als die Andern, das Bedürfniß zu lernen, zu ſehn, zu ſtudiren, zu meditiren, zu üben, folglich auch das Bedürfniß freier Muße: aber eben weil, wie *Voltaire* richtig bemerkt, il n'est de vrais plaisirs qu'avec de vrais besoins, ſo iſt dies Bedürfniß die Bedingung dazu, daß ihm Genüſſe offen ſtehn, welche den Andern verſagt bleiben, als welchen Natur- nnd Kunſtſchönheiten und Geiſteswerke jeder Art, ſelbſt wenn ſie ſolche um ſich anhäufen, im Grunde doch nur Das ſind, was Hetären einem Greiſe. Ein ſo bevorzugter Menſch führt, in Folge davon, neben ſeinem perſönlichen Leben, noch ein zweites, nämlich ein intellektuelles, welches ihm allmälig zum eigentlichen Zweck wird, zu welchem er jenes erſtere nur noch als Mittel anſieht; während den Uebrigen dieſes ſchaale, leere und betrübte Daſeyn ſelbſt als Zweck gelten muß. Jenes intellektuelle Leben wird daher ihn vorzugsweiſe beſchäftigen, und es erhält, durch den fortwährenden Zuwachs an Einſicht und Erkenntniß, einen Zuſammenhang, eine beſtändige Steigerung, eine ſich mehr und mehr abrundende Ganzheit und Vollendung, wie ein werdendes Kunſtwerk; wogegen das bloß praktiſche, bloß auf perſönliche Wohlfahrt gerichtete, bloß eines Zuwachſes in der Länge, nicht in der Tiefe fähige Leben der Andern traurig abſticht, dennoch ihnen, wie geſagt, als Selbſtzweck gelten muß; während es Jenem bloßes Mittel iſt.

Unſer praktiſches, reales Leben nämlich iſt, wenn nicht die Leidenſchaften es bewegen, langweilig und fade; wenn ſie aber es bewegen, wird es bald ſchmerzlich: darum ſind Die allein beglückt, denen irgend ein Ueberſchuß des Intellekts, über das zum Dienſt ihres Willens erforderte Maaß, zu Theil geworden. Denn damit führen ſie, neben ihrem wirklichen, noch ein intellektuelles Leben, welches ſie fortwährend auf eine *ſchmerzloſe* Weiſe und doch lebhaft beſchäftigt und unterhält. Bloße *Muße*, d. h. durch den Dienſt des Willens *unbeſchäftigter* Intellekt, reicht dazu nicht aus; ſondern ein wirklicher Ueberſchuß der *Kraft* iſt erfordert: denn nur dieſer befähigt zu einer dem Willen nicht dienenden, rein geiſtigen Beſchäftigung: hingegen otium sine litteris mors est et hominis vivi sepultura (Sen. ep. 82). Je nachdem nun aber dieſer Ueberſchuß klein oder groß iſt, giebt es unzählige Abſtufungen jenes, neben dem realen zu führenden intellektuellen Lebens, vom bloßen Inſekten-, Vögel-, Mineralien-, Münzen-Sammeln und Beſchreiben, bis zu den höchſten Leiſtungen der Poeſie und Philoſophie. Nebenbei wird ein ſolches intellektuelles Leben auch noch eine Schutzwehr gegen die vielen Gefahren, Unglücksfälle, Verlüſte und Verſchwendungen, in die man geräth, wenn man ſein Glück ganz in der realen Welt ſucht. So hat z. B. mir meine Philoſophie nie etwas eingebracht; aber ſie hat mir ſehr viel erſpart.

Der normale Menſch hingegen iſt, hinſichtlich des Genuſſes ſeines Lebens, auf Dinge außer ihm gewieſen, auf den Beſitz, den Rang, auf Weib und Kinder, Freunde, Geſellſchaft u. ſ. w. auf dieſe ſtützt ſich ſein Lebensglück: darum fällt es dahin, wenn er ſie verliert, oder er ſich in ihnen getäuſcht ſah. Dies Verhältniß auszudrücken, können wir ſagen, daß ſein Schwerpunkt außer ihm fällt. Eben deshalb hat er auch ſtets wechſelnde Wünſche und Grillen: er wird, wenn ſeine Mittel es erlauben, bald Landhäuſer, bald Pferde kaufen, bald Feſte geben, bald Reiſen machen, überhaupt aber großen Luxus treiben; weil er eben in Dingen aller Art ein Genüge von außen ſucht; wie der Entkräftete aus Conſommé's und Apothekerdrogen die Geſundheit und Stärke zu erlangen hofft, deren wahre Quelle die eigene Lebenskraft iſt. Stellen wir nun, um nicht gleich zum andern Extrem überzugehn, neben ihn einen Mann von nicht gerade eminenten, aber doch das gewöhnliche, knappe Maaß überſchreitenden Geiſteskräften; ſo ſehn wir dieſen etwan irgend eine ſchöne Kunſt als Dilettant üben, oder aber eine Realwiſſenſchaft, wie Botanik, Mineralogie, Phyſik, Aſtronomie, Geſchichte, u. dgl. betreiben und alsbald einen großen Theil ſeines Genuſſes darin finden, ſich daran erholend, wenn jene äußern Quellen ſtocken, oder ihn nicht mehr befriedigen. Wir können inſofern ſagen, daß ſein Schwerpunkt ſchon zum Theil in ihn ſelbſt fällt. Weil jedoch bloßer Dilettantismus in der Kunſt noch ſehr weit von der hervorbringenden Fähigkeit liegt, und weil bloße Realwiſſenſchaften bei den Verhältniſſen der Erſcheinungen zu einander ſtehn bleiben; ſo kann der ganze Menſch nicht darin aufgehn, ſein ganzes Weſen kann nicht bis auf den Grund von ihnen erfüllt werden und daher ſein Daſeyn ſich nicht mit ihnen ſo verweben, daß er am Uebrigen alles Intereſſe verlöre.

Dies nun bleibt der höchſten geiſtigen Eminenz allein vorbehalten, die man mit dem Namen des Genie's zu bezeichnen pflegt: denn nur ſie nimmt das Daſeyn und Weſen der Dinge im Ganzen und abſolut zu ihrem Thema; wonach ſie dann ihre tiefe Auffaſſung deſſelben, gemäß ihrer individuellen Richtung, durch Kunſt, Poeſie, oder Philoſophie auszuſprechen ſtreben wird. Daher iſt allein einem Menſchen dieſer Art die ungeſtörte Beſchäftigung mit ſich, mit ſeinen Gedanken und Werken dringendes Bedürfniß, Einſamkeit willkommen, freie Muße das höchſte Gut, alles Uebrige entbehrlich, ja, wenn vorhanden, oft nur zur Laſt. Nur von einem ſolchen Menſchen können wir demnach ſagen, daß ſein Schwerpunkt ganz in ihn fällt. Hieraus wird ſogar erklärlich, daß die höchſt ſeltenen Leute dieſer Art, ſelbſt beim beſten Charakter, doch nicht jene innige und gränzenloſe Theilnahme an Freunden, Familie und Gemeinweſen zeigen, deren Manche der Andern fähig ſind: denn ſie können ſich zuletzt über Alles tröſten; wenn ſie nur ſich ſelbſt haben. Sonach liegt in ihnen ein iſolirendes Element mehr, welches um ſo wirkſamer iſt, als die Andern ihnen eigentlich nie vollkommen genügen, weshalb ſie in ihnen nicht ganz und gar ihres Gleichen ſehn können, ja, da das Heterogene in Allem und Jedem ihnen ſtets fühlbar wird, allmälig ſich gewöhnen, unter den Menſchen als verſchiedenartige Weſen umherzugehn und, in ihren Gedanken über dieſelben, ſich der dritten, nicht der erſten Perſon Pluralis zu bedienen. —

Von dieſem Geſichtspunkt aus erſcheint nun Der, welchen die Natur in intellektueller Hinſicht ſehr reich ausgeſtattet hat, als der Glücklichſte; ſo gewiß das Subjektive uns näher liegt, als das Objektive, deſſen Wirkung, welcher Art ſie auch ſei, immer erſt durch Jenes vermittelt, alſo nur ſekundär iſt. Dies bezeugt auch der ſchöne Vers:

> *Πλουτος ὁ της ψυχης πλουτος μονος εστιν αληθης,*
> *Τ'αλλα δ'εχει ατην πλειονα των κτεανων.*
>
> Lucian in Anthol. 1, 67.

Ein ſolcher innerlich Reicher bedarf von außen nichts weiter, als eines negativen Geſchenks, nämlich freier Muße, um ſeine geiſtigen Fähigkeiten ausbilden und entwickeln und ſeinen innern

Reichthum genießen zu können, alſo eigentlich nur der Erlaubniß, ſein ganzes Leben hindurch, jeden Tag und jede Stunde, ganz er ſelbſt ſeyn zu dürfen. Demgemäß ſehn wir die großen Geiſter aller Zeiten auf freie Muße den allerhöchſten Werth legen. *Δοκει δε ἡ ευδαιμονια εν τῃ σχολῃ ειναι* (videtur beatitudo in otio esse sita) ſagt Ariſtoteles (Eth. Nio. X, 7.), und Diogenes Laertius (II, 5, 31.) berichtet, daß *Σωκρατης επῃνει σχολην, ὡς καλλιστον κτηματων* (Socrates otium ut possessionum omnium pulcherrimam laudabat). Dem entſpricht auch, daß Ariſtoteles (Eth. Nic. X, 7, 8, 9.) das philoſophiſche Leben für das glücklichſte erklärt. Sogar gehört hieher, was er in der Politik (IV, 11.) ſagt: *τον ευδαιμονα βιον ειναι τον κατ᾽ αρετην ανεμποδιστον*, welches, gründlich überſetzt, beſagt: „ſeine Trefflichkeit, welcher Art ſie auch ſei, ungehindert üben zu können, iſt das eigentliche Glück,“ und alſo zuſammentrifft mit Göthe's Ausſpruch, im Wilh. Meiſter: „wer mit einem Talent, zu einem Talent geboren iſt findet in demſelben ſein ſchönſtes Daſeyn.“ — Nun aber iſt freie Muße zu beſitzen nicht nur dem gewöhnlichen Schickſal, ſondern auch der gewöhnlichen Natur des Menſchen fremd: denn ſeine natürliche Beſtimmung iſt, daß er ſeine Zeit mit Herbeiſchaffung des zu ſeiner und ſeiner Familie Exiſtenz Nothwendigen zubringe. Er iſt ein Sohn der Noth, nicht eine freie Intelligenz. Dem entſprechend, wird freie Muße dem gewöhnlichen Menſchen bald zur Laſt, ja, endlich zur Quaal, wenn er ſie nicht, mittelſt allerlei erkünſtelter und fingirter Zwecke, durch Spiel, Zeitvertreib und Steckenpferde jeder Geſtalt auszufüllen vermag: auch bringt ſie ihm, aus dem ſelben Grunde, Gefahr, da es mit Recht heißt difficilis in otio quies. Andrerſeits jedoch iſt ein über das normale Maaß weit hinausgehender Intellekt ebenfalls abnorm, alſo unnatürlich. Iſt er dennoch ein Mal vorhanden, ſo bedarf es, für das Glück des damit Begabten, eben jener den Andern bald läſtigen, bald verderblichen freien Muße; da er ohne dieſe ein Pegaſus im Joche, mithin unglücklich ſeyn wird. Treffen nun aber beide Unnatürlichkeiten, die äußere und die innere, zuſammen; ſo iſt es ein großer Glücksfall: denn jetzt wird der ſo Begünſtigte ein Leben höherer Art führen, nämlich das eines Eximirten von den beiden entgegengeſetzten Quellen des menſchlichen Leidens, der Noth und der Langenweile, oder dem ſorglichen Treiben für die Exiſtenz und der Unfähigkeit, die Muße (d. i. die freie Exiſtenz ſelbſt) zu ertragen, welchen beiden Uebeln der Menſch ſonſt nur dadurch entgeht, daß ſie ſelbſt ſich wechſelſeitig neutraliſiren und aufheben.

Gegen dieſes Alles jedoch kommt andrerſeits in Betracht, daß die großen Geiſtesgaben, in Folge der überwiegenden Nerventhätigkeit, eine überaus geſteigerte Empfindlichkeit für den Schmerz, in jeglicher Geſtalt, herbeiführen, daß ferner das ſie bedingende leidenſchaftliche Temperament und zugleich die von ihnen unzertrennliche größere Lebhaftigkeit und Vollkommenheit aller Vorſtellungen eine ungleich größere Heftigkeit der durch dieſe erregten Affekte herbeiführt, während es doch überhaupt mehr peinliche, als angenehme Affekte giebt; endlich auch, daß die großen Geiſtesgaben ihren Beſitzer den übrigen Menſchen und ihrem Treiben entfremden, und ihm hundert Dinge, an welchen dieſe großes Genüge haben, ſchaal und ungenießbar machen; daher denn das überall ſich geltend machende Geſetz der Kompenſation vielleicht auch hier in Kraft bleibt, ja, ſogar oft genug, und nicht ohne Schein, behauptet worden iſt, der geiſtig beſchränkteſte Menſch ſei im Grunde der glücklichſte; wenn gleich Keiner ihn um dieſes Glück beneiden mag. In der definitiven Entſcheidung der Sache will ich um ſo weniger dem Leſer vorgreifen, als ſelbſt Sophokles hierüber zwei einander diametral entgegengeſetzte Ausſprüche gethan hat:

> *Πολλῳ το φρονειν ευδαιμονιας πρωτον ὑπαρχει.*
> (Sapere longe prima felicitatis pars est.)
> Autig. 1328.

und wieder:

> *Εν τῳ φρονειν γαρ μηδεν ἡδιστος βιος.*
> (nihil cogitantium jucundissima vita est.)
> Ajax. 550.

Inzwiſchen will ich hier doch nicht unerwähnt laſſen, daß der Menſch, welcher, in Folge des ſtreng und knapp normalen Maaßes ſeiner intellektuellen Kräfte, keine geiſtige Bedürfniſſe hat, es eigentlich iſt, den ein der deutſchen Sprache ausſchließlich eigener, vom Studentenleben ausgegangener, nachmals aber in einem höheren, wiewohl dem urſprünglichen, durch den Gegenſatz zum Muſenſohne, immer noch analogen Sinne gebrauchter Ausdruck als den Philiſter bezeichnet. Nun würde ich zwar, von einem höhern Standpunkt aus, die Definition der Philiſter ſo ausſprechen, daß ſie Leute wären, die immerfort auf das Ernſtlichſte beſchäftigt ſind mit einer Realität, die keine hat. Allein eine ſolche, ſchon transſcendentale Definition, würde dem populären Standpunkt, auf welchen ich mich in dieſer Abhandlung geſtellt habe, nicht angemeſſen, daher auch vielleicht nicht durchaus jedem Leſer faßlich ſeyn. Jene erſtere hingegen läßt leichter eine ſpecielle Erläuterung zu und bezeichnet hinreichend das Weſentliche der Sache, die Wurzel aller der Eigenſchaften, die den Philiſter charakteriſiren. Er iſt demnach ein Menſch ohne geiſtige Bedürfniſſe. Hieraus nun folgt gar mancherlei: erſtlich, in Hinſicht auf ihn ſelbſt, daß er ohne geiſtige Genüſſe bleibt; nach dem ſchon erwähnten Grundſatz: il n'est de vrais plaisirs, qu'avec de vrais besoins. Kein Drang nach Erkenntniß und Einſicht, um ihrer ſelbſt Willen, belebt ſein Daſeyn, auch keiner nach eigentlich äſthetiſchen Genüſſen, als welcher dem erſteren durchaus verwandt iſt. Was dennoch von Genüſſen ſolcher Art etwan Mode, oder Auktorität, ihm aufdringt, wird er als eine Art Zwangsarbeit möglichſt kurz abthun. Wirkliche Genüſſe für ihn ſind allein die ſinnlichen: durch dieſe hält er ſich ſchadlos. Demnach ſind Auſtern und Champagner der Höhepunkt ſeines Daſeyns, und ſich Alles, was zum leiblichen Wohlſeyn beiträgt, zu verſchaffen, iſt der Zweck ſeines Lebens. Glücklich genug, wenn dieſer ihm viel zu ſchaffen macht! Denn, ſind jene Güter ihm ſchon zum voraus oktroyirt; ſo fällt er unausbleiblich der Langenweile anheim; gegen welche dann alles Erſinnliche verſucht wird: Ball, Theater, Geſellſchaft, Kartenſpiel, Haſardſpiel, Pferde, Weiber, Trinken, Reiſen u. ſ. w. Und doch reicht dies Alles gegen die Langeweile nicht aus, wo Mangel an geiſtigen Bedürfniſſen die geiſtigen Genüſſe unmöglich macht. Daher auch iſt dem Philiſter ein dumpfer, trockener Ernſt, der ſich dem thieriſchen nähert, eigen und charakteriſtiſch. Nichts freut ihn, nichts erregt ihn, nichts gewinnt ihm Antheil ab. Denn die ſinnlichen Genüſſe ſind bald erſchöpft; die Geſellſchaft, aus eben ſolchen Philiſtern beſtehend, wird bald langweilig; das Kartenſpiel zuletzt ermüdend. Allenfalls bleiben ihm noch die Genüſſe der Eitelkeit, nach ſeiner Weiſe, welche denn darin beſtehn, daß er an Reichthum, oder Rang, oder Einfluß und Macht, Andere übertrifft, von welchen er dann deshalb geehrt wird; oder aber auch darin, daß er wenigſtens mit Solchen, die in Dergleichen eminiren, Umgang hat und ſo ſich im Reflex ihres Glanzes ſonnt (a snob). — Aus der aufgeſtellten Grundeigenſchaft des Philiſters folgt *zweitens*, *in Hinſicht auf Andere*, daß, da er keine geiſtige, ſondern nur phyſiſche Bedürfniſſe hat, er Den ſuchen wird, der dieſe, nicht Den, der jene zu befriedigen im Stande iſt. Am allerwenigſten wird daher unter den Anforderungen, die er an Andere macht, die irgend überwiegender geiſtiger Fähigkeiten ſeyn: vielmehr werden dieſe, wenn ſie ihm aufſtoßen, ſeinen Widerwillen, ja, ſeinen Haß erregen; weil er dabei nur ein läſtiges Gefühl von Inferiorität, und dazu einen dumpfen, heimlichen Neid verſpürt, den er aufs Sorgfältigſte verſteckt, indem er ihn ſogar ſich ſelber zu verhehlen ſucht, wodurch aber gerade ſolcher bisweilen bis zu einem ſtillen Ingrimm anwächſt. Nimmermehr demnach wird es ihm einfallen, nach dergleichen Eigenſchaften ſeine Werthſchätzung, oder Hochachtung abzumeſſen; ſondern dieſe wird ausſchließlich dem Range und Reichthum, der Macht und dem Einfluß vorbehalten bleiben, als welche in ſeinen Augen die allein wahren Vorzüge ſind, in denen zu excelliren auch ſein Wunſch wäre. — Alles Dieſes aber folgt daraus, daß er ein Menſch *ohne geiſtige Bedürfniſſe* iſt. —

Ich habe in dieſer ganzen Betrachtung der perſönlichen Eigenſchaften, welche zu unſerm Glücke beitragen, nächſt den phyſiſchen, hauptſächlich die intellektuellen berückſichtigt. Auf welche Weiſe nun aber auch die moraliſche Trefflichkeit unmittelbar beglückt, habe ich früher in meiner Preisſchrift über das Fundament der Moral §. 22, S. 275 dargelegt, wohin ich alſo von hier verweiſe.

Kapitel III.

Von Dem, was Einer hat.

Richtig und ſchön hat der große Glückſäligkeitslehrer Epikuros die menſchlichen Bedürfniſſe in drei Klaſſen getheilt. Erſtlich, die natürlichen und nothwendigen: es ſind die, welche, wenn nicht befriedigt, Schmerz verurſachen. Folglich gehört hieher nur victus et amictus. Sie ſind leicht zu befriedigen. Zweitens, die natürlichen, jedoch nicht nothwendigen: es iſt das Bedürfniß der Geſchlechtsbefriedigung; wiewohl Epikur Dies im Berichte des Laertius nicht ausſpricht; (wie ich denn überhaupt ſeine Lehre hier etwas zurechtgeſchoben und ausgefeilt wiedergebe). Dieſes Bedürfniß zu befriedigen hält ſchon ſchwerer. Drittens, die weder natürlichen, noch nothwendigen: es ſind die des Luxus, der Ueppigkeit, des Prunkes und Glanzes: ſie ſind endlos und ihre Befriedigung iſt ſehr ſchwer. (Siehe Diog. Laert. L. X, c. 27, §. 149, auch §. 127.)

Die Gränze unſrer vernünftigen Wünſche hinſichtlich des Beſitzes zu beſtimmen iſt ſchwierig, wo nicht unmöglich. Denn die Zufriedenheit eines Jeden, in dieſer Hinſicht, beruht nicht auf einer abſoluten, ſondern auf einer bloß relativen Größe, nämlich auf dem Verhältniß zwiſchen ſeinen Anſprüchen und ſeinem Beſitz: daher dieſer Letztere, für ſich allein betrachtet, ſo bedeutungsleer iſt, wie der Zähler eines Bruchs ohne den Nenner. Die Güter, auf welche Anſpruch zu machen einem Menſchen nie in den Sinn gekommen iſt, entbehrt er durchaus nicht, ſondern iſt, auch ohne ſie, völlig zufrieden; während ein Anderer, der hundert Mal mehr beſitzt als er, ſich unglücklich fühlt, weil ihm Eines abgeht, darauf er Anſpruch macht. Jeder hat, auch in dieſer Hinſicht, einen eigenen Horizont des für ihn möglicherweiſe Erreichbaren: ſo weit wie dieſer gehn ſeine Anſprüche. Wann irgend ein innerhalb deſſelben gelegenes Objekt ſich ihm ſo darſtellt, daß er auf deſſen Erreichung vertrauen kann, fühlt er ſich glücklich; hingegen unglücklich, wann eintretende Schwierigkeiten ihm die Ausſicht darauf benehmen. Das außerhalb dieſes Geſichtskreiſes Liegende wirkt gar nicht auf ihn. Daher beunruhigen den Armen die großen Beſitzthümer der Reichen nicht, und tröſtet andrerſeits den Reichen, bei verfehlten Abſichten, das Viele nicht, was er ſchon beſitzt. Daß nach verlorenem Reichthum, oder Wohlſtande, ſobald der erſte Schmerz überſtanden iſt, unſre habituelle Stimmung nicht ſehr verſchieden von der früheren ausfällt, kommt daher, daß, nachdem das Schickſal den Faktor unſers Beſitzes verkleinert hat, wir ſelbſt nun den Faktor unſrer Anſprüche gleich ſehr vermindern. Dieſe Operation aber iſt das eigentlich Schmerzhafte, bei einem Unglücksfall: nachdem ſie vollzogen iſt, wird der Schmerz immer weniger, zuletzt gar nicht mehr gefühlt: die Wunde vernarbt. Umgekehrt wird, bei einem Glücksfall, der Kompreſſor unſrer Anſprüche hinaufgeſchoben, und ſie dehnen ſich aus: hierin liegt die Freude. Aber auch ſie dauert nicht länger, als bis dieſe Operation gänzlich vollzogen iſt: wir gewöhnen uns an das erweiterte Maaß der Anſprüche und werden gegen den demſelben entſprechenden Beſitz gleichgültig. Dies beſagt ſchon die homeriſche Stelle, Od. XVIII, 130 — 137, welche ſchließt:

> Τοιος γαρ νοος εστιν επιχθονιων ανθρωπων,
> Οἱον εφ' ἠμαρ αγῃ πατηρ ανδρων τε, θεων τε.

Die Quelle unſrer Unzufriedenheit liegt in unſern ſtets erneuerten Verſuchen, den Faktor der Anſprüche in die Höhe zu ſchieben, bei der Unbeweglichkeit des andern Faktors, die es verhindert. —

Daß die Wünſche der Menſchen hauptſächlich auf Geld gerichtet ſind und ſie dieſes über Alles lieben, wird ihnen oft zum Vorwurf gemacht. Jedoch iſt es natürlich, wohl gar unvermeidlich, Das zu lieben, was, als ein unermüdlicher Proteus, jeden Augenblick bereit iſt, ſich in den jedesmaligen Gegenſtand unſrer ſo wandelbaren Wünſche und mannigfaltigen Bedürfniſſe zu verwandeln. Jedes andere Gut nämlich kann nur einem Wunſch, einem Bedürfniß genügen: Speiſen ſind bloß gut für den Hungrigen, Wein für den Geſunden, Arznei für den Kranken, ein Pelz für den Winter, Weiber für die Jugend u. ſ. w. Sie ſind folglich alle nur αγαθα προς τι, d. h. nur relativ gut. Geld allein iſt das abſolut Gute: weil es nicht bloß einem Bedürfniß in concreto begegnet, ſondern dem Bedürfniß überhaupt, in abstracto. —

Leute, die von Hauſe aus kein Vermögen haben, aber endlich in die Lage kommen, durch ihre Talente, welcher Art ſie auch ſeien, viel zu verdienen, gerathen faſt immer in die Einbildung, ihr Talent ſei das bleibende Kapital und der Gewinn dadurch die Zinſen. Demgemäß legen ſie dann nicht das Erworbene theilweiſe zurück, um ſo ein bleibendes Kapital zuſammenzubringen; ſondern geben aus, in dem Maaße, wie ſie verdienen. Danach aber werden ſie meiſtens in Armuth gerathen; weil ihr Erwerb ſtockt, oder aufhört, nachdem entweder das Talent ſelbſt erſchöpft iſt, indem es vergänglicher Art war, wie z. B. das zu faſt allen ſchönen Künſten, oder auch, weil es nur unter beſondern Umſtänden und Konjunkturen geltend zu machen war, welche aufgehört haben. Handwerker mögen immerhin es auf die beſagte Weiſe halten; weil die Fähigkeiten zu ihren Leiſtungen nicht leicht verloren gehn, auch durch die Kräfte der Geſellen erſetzt werden, und weil ihre Fabrikate Gegenſtände des Bedürfniſſes ſind, alſo alle Zeit Abgang finden; weshalb denn auch das Sprichwort „ein Handwerk hat einen goldenen Boden" richtig iſt. Aber nicht ſo ſteht es um die Künſtler und virtuosi jeder Art. Eben deshalb werden dieſe theuer bezahlt. Daher aber ſoll was ſie erwerben ihr Kapital werden; während ſie, vermeſſener Weiſe, es für bloße Zinſen halten und dadurch ihrem Verderben entgegengehn. — Leute hingegen, welche ererbtes Vermögen beſitzen, wiſſen wenigſtens ſogleich ganz richtig, was das Kapital und was die Zinſen ſind. Die Meiſten werden daher jenes ſicher zu ſtellen ſuchen, keinenfalls es angreifen, ja, wo möglich, wenigſtens ⅛ der Zinſen zurücklegen, künftigen Stockungen zu begegnen. Sie bleiben daher meiſtens im Wohlſtande. — Auf Kaufleute iſt dieſe ganze Bemerkung nicht anwendbar: denn ihnen iſt das Geld ſelbſt Mittel zum ferneren Erwerb, gleichſam Handwerksgeräth; daher ſie, auch wenn es ganz von ihnen ſelbſt erworben iſt, es ſich, durch Benutzung, zu erhalten und zu vermehren ſuchen. Demgemäß iſt in keinem Stande der Reichthum ſo eigentlich zu Hauſe, wie in dieſem.

Ueberhaupt aber wird man, in der Regel, finden, daß Diejenigen, welche ſchon mit der eigentlichen Noth und dem Mangel handgemein geweſen ſind, dieſe ungleich weniger fürchten und daher zur Verſchwendung geneigter ſind, als Die, welche ſolche nur von Hörenſagen kennen. Zu den Erſteren gehören Alle, die durch Glücksfälle irgend einer Art, oder durch beſondere Talente, gleichviel welcher Gattung, ziemlich ſchnell aus der Armuth in den Wohlſtand gelangt ſind: die Andern hingegen ſind Die, welche im Wohlſtande geboren und geblieben ſind. Dieſe ſind durchgängig mehr auf die Zukunft bedacht und daher ökonomiſcher, als jene. Man könnte daraus ſchließen, daß die Noth nicht eine ſo ſchlimme Sache wäre, wie ſie, von Weitem geſehn, ſcheint. Doch möchte der wahre Grund vielmehr dieſer ſeyn, daß Dem, der in angeſtammtem Reichthume geboren iſt, dieſer als etwas Unentbehrliches erſcheint, als das Element des einzig möglichen Lebens, ſo gut wie die Luft, daher er ihn bewacht wie ſein Leben, folglich meiſtens ordnungsliebend, vorſichtig und ſparſam iſt. Dem in angeſtammter Armuth Geborenen hingegen erſcheint dieſe als der natürliche Zuſtand; der ihm danach irgendwie zugefallene Reichthum aber als etwas Ueberflüſſiges, bloß tauglich zum Genießen und Verpraſſen; indem man, wann er wieder fort iſt, ſich, ſo gut wie vorher, ohne ihn behilft und noch eine Sorge los iſt. Da geht es denn wie Shakesſpeare ſagt:

The adage must be verified,
That beggars mounted run their horse to death.

(Das Sprichwort muß bewährt werden, daß der zu Pferde geſetzte Bettler ſein Thier zu Tode jagt.)

Henry VI. P. 3. A. 1.

Dazu kommt denn freilich noch, daß ſolche Leute ein feſtes und übergroßes Zutrauen theils zum Schickſal, theils zu den eigenen Mitteln, die ihnen ſchon aus Noth und Armuth herausgeholfen haben, nicht ſowohl im Kopf, als im Herzen tragen und daher die Untiefen derſelben nicht, wie es wohl den reich Geborenen begegnet, für bodenlos halten, ſondern denken, daß man, auf den Boden ſtoßend, wieder in die Höhe gehoben wird. — Aus dieſer menſchlichen Eigenthümlichkeit iſt es auch zu erklären, daß Frauen, welche arme Mädchen waren, ſehr oft anſpruchsvoller und verſchwenderiſcher ſind, als die, welche eine reiche Ausſteuer zubrachten; indem meiſtentheils die reichen Mädchen nicht bloß Vermögen mitbringen, ſondern auch mehr Eifer, ja, angeerbten Trieb zur Erhaltung deſſelben, als arme. Wer inzwiſchen das Gegentheil behaupten will findet eine Auktorität für ſich am Arioſto in deſſen erſter Satire. Jedenfalls aber möchte ich Dem, der ein armes Mädchen heirathet, rathen, ſie nicht das Kapital, ſondern eine bloße Rente erben zu laſſen, beſonders aber dafür zu ſorgen, daß das Vermögen der Kinder nicht in ihre Hände geräth.

Ich glaube keineswegs etwas meiner Feder Unwürdiges zu thun, indem ich hier die Sorge für Erhaltung des erworbenen und des ererbten Vermögens anempfehle. Denn von Hauſe aus ſo viel zu beſitzen, daß man, wäre es auch nur für ſeine Perſon und ohne Familie, in wahrer Unabhängigkeit, d. h. ohne zu arbeiten, bequem leben kann, iſt ein unſchätzbarer Vorzug: denn es iſt die Exemtion und die Immunität von der dem menſchlichen Leben anhängenden Bedürftigkeit und Plage, alſo die Emancipation vom allgemeinen Frohndienſt, dieſem naturgemäßen Looſe des Erdenſohns. Nur unter dieſer Begünſtigung des Schickſals iſt man als ein wahrer Freier geboren: denn nur ſo iſt man Herr ſeiner Zeit und ſeiner Kräfte, und darf jeden Morgen ſagen: „der Tag iſt mein.“ Auch iſt ebendeshalb zwiſchen Dem, der tauſend, und dem der hundert Tauſend Thaler Renten hat, der Unterſchied unendlich kleiner, als zwiſchen Erſterem und Dem, der nichts hat. Seinen höchſten Werth aber erlangt das angeborene Vermögen, wenn es Dem zugefallen iſt, der mit geiſtigen Kräften höherer Art ausgeſtattet, Beſtrebungen verfolgt, die ſich mit dem Erwerbe nicht wohl vertragen: denn er kann jetzt ſeinem Genius leben und wird der Menſchheit ſeine Schuld dadurch hundertfach abtragen, daß er leiſtet was kein Anderer konnte und etwas hervorbringt, das ihrer Geſammtheit zu Gute kommt, wohl auch gar ihr zur Ehre gereicht. Ein Anderer nun wieder wird, in ſo bevorzugter Lage, ſich durch philantropiſche Beſtrebungen um die Menſchheit verdient machen. Wer hingegen nichts von dem Allen, auch nur einigermaaßen, oder verſuchsweiſe, leiſtet, ja, nicht ein Mal, durch gründliche Erlernung irgend einer Wiſſenſchaft, ſich wenigſtens die Möglichkeit eröffnet, dieſelbe zu fördern, — ein Solcher iſt, bei angeerbtem Vermögen, ein bloßer Tagedieb und verächtlich. Auch wird er nicht glücklich ſeyn: denn die Exemtion von der Noth liefert ihn dem andern Pol des menſchlichen Elends, der Langenweile, in die Hände, die ihn ſo martert, daß er viel glücklicher wäre, wenn die Noth ihm Beſchäftigung gegeben hätte. Eben dieſe Langeweile aber wird ihn leicht zu Extravaganzen verleiten, welche ihn um jenen Vorzug bringen, deſſen er nicht würdig war.

Ganz anders nun aber verhält es ſich, wenn der Zweck iſt, es im Staatsdienſte hoch zu bringen, wo demnach Gunſt, Freunde, Verbindungen erworben werden müſſen, um durch ſie, von Stufe zu Stufe, Beförderung, vielleicht gar bis zu den höchſten Poſten, zu erlangen: hier nämlich iſt es im Grunde wohl beſſer, ohne alles Vermögen in die Welt geſtoßen zu ſeyn. Beſonders wird es Dem, welcher nicht adelig, hingegen mit einigem Talent ausgeſtattet iſt, zum wahren Vortheil und zur Empfehlung gereichen, wenn er ein ganz armer Teufel iſt. Denn was Jeder, ſchon in der bloßen Unterhaltung, wie viel mehr im Dienſte, am meiſten ſucht und liebt, iſt die Inferiorität des Andern. Nun aber iſt allein ein armer Teufel von ſeiner gänzlichen, tiefen, entſchiedenen und allſeitigen Inferiorität und ſeiner völligen Unbedeutſamkeit und Werthloſigkeit in dem Grade überzeugt und durchdrungen, wie es hier erfordert wird. Nur er demnach verbeugt ſich oft und anhaltend genug, und nur ſeine Bücklinge erreichen volle 90°: nur er läßt Alles über ſich ergehn und lächelt dazu; nur er erkennt die gänzliche Werthloſigkeit der Verdienſte; nur er preiſt öffentlich, mit lauter Stimme, oder auch in großem Druck, die litterariſchen Stümpereien der über ihn Geſtellten, oder ſonſt Einflußreichen, als Meiſterwerke; nur er verſteht zu betteln: folglich kann nur er, bei Zeiten, alſo in der Jugend, ſogar ein Epopte jener verborgenen Wahrheit werden, die Göthe uns enthüllt hat in den Worten:

„Ueber's Niederträchtige
Niemand ſich beklage:
Denn es iſt das Mächtige,
Was man dir auch ſage.“

W. O. Divan.

Hingegen Der, welcher von Hauſe aus zu leben hat, wird ſich meiſtens ungebärdig ſtellen: er iſt gewohnt tête levée zu gehn, hat alle jene Künſte nicht gelernt, trotzt dazu vielleicht noch auf etwanige Talente, deren Unzulänglichkeit vielmehr, dem médiocre et rampant gegenüber, er begreifen ſollte; er iſt am Ende wohl gar im Stande, die Inferiorität der über ihn Geſtellten zu merken, und wenn es nun vollends zu den Indignitäten kommt, da wird er ſtätiſch oder kopfſcheu. Damit pouſſirt man ſich nicht in der Welt: vielmehr kann es mit ihm zuletzt dahin kommen, daß er mit dem frechen Voltaire ſagt: nous n'avons que deux jours à vivre: ce n'est pas la peine de les passer à ramper sous des coquins méprisables: — leider iſt, beiläufig geſagt, dieſes coquin méprisable ein Prädikat, zu dem es in der Welt verteufelt viele Subjekte giebt. Man ſieht alſo, daß das Juvenaliſche

Haud facile emergunt, quorum virtutibus obstat
Res angusta domi,

mehr von der Laufbahn der Virtuoſitäten, als von der der Weltleute, gültig iſt. —

Zu Dem, was Einer hat, habe ich Frau und Kinder nicht gerechnet; da er von dieſen vielmehr gehabt wird. Eher ließen ſich Freunde dazu zählen: doch muß auch hier der Beſitzende im gleichen Maaße der Beſitz des Andern ſeyn.

Kapitel IV.

Von Dem, was Einer vorſtellt.

Dieſes, alſo unſer Daſeyn in der Meinung Anderer, wird, in Folge einer beſondern Schwäche unſrer Natur, durchgängig viel zu hoch angeſchlagen; obgleich ſchon die leichteſte Beſinnung lehren könnte, daß es, an ſich ſelbſt, für unſer Glück, unweſentlich iſt. Es iſt demnach kaum erklärlich, wie ſehr jeder Menſch ſich innerlich freut, ſo oft er Zeichen der günſtigen Meinung Anderer merkt und ſeiner Eitelkeit irgendwie geſchmeichelt wird. Oft tröſten ihn, über reales Unglück, oder über die Kargheit, mit der für ihn die beiden, bis hieher abgehandelten Hauptquellen unſers Glückes fließen, die Zeichen des fremden Beifalls: und, umgekehrt, iſt es zum Erſtaunen, wie ſehr jede Verletzung ſeines Ehrgeizes, in irgend einem Sinne, Grad, oder Verhältniß, jede Geringſchätzung, Zurückſetzung, Nichtachtung ihn unfehlbar kränkt und oft tief ſchmerzt. Sofern auf dieſer Eigenſchaft das Gefühl der Ehre beruht, mag ſie für das Wohlverhalten Vieler, als Surrogat ihrer Moralität, von erſprießlichen Folgen ſeyn; aber auf das eigene *Glück* des Menſchen, zunächſt auf die dieſem ſo weſentliche Gemüthsruhe und Unabhängigkeit, wirkt ſie mehr ſtörend und nachtheilig, als förderlich ein. Daher iſt es, von unſerm Geſichtspunkt aus, rathſam, ihr Schranken zu ſetzen und mittelſt gehöriger Ueberlegung und richtiger Abſchätzung des Werthes der Güter, jene große Empfindlichkeit gegen die fremde Meinung möglichſt zu mäßigen, ſowohl da, wo ihr geſchmeichelt wird, als da, wo ihr wehe geſchieht: denn Beides hängt am ſelben Faden. Außerdem bleibt man der Sklave fremder Meinung und fremden Bedünkens:

> Sic leve, sic parvum est, animum quod laudis avarum
> Subruit ac reficit.

Demnach wird eine richtige Abſchätzung des Werthes Deſſen, was man in und *für ſich* ſelbſt iſt, gegen Das, was man bloß in den Augen *Anderer* iſt, zu unſerm Glücke viel beitragen. Zum Erſteren gehört die ganze Ausfüllung der Zeit unſers eigenen Daſeyns, der innere Gehalt deſſelben, mithin alle die Güter, welche unter den Titeln „was Einer iſt“ und „was Einer hat“ von uns in Betrachtung genommen worden ſind. Denn der Ort, in welchem alles Dieſes ſeine Wirkungsſphäre hat, iſt das eigene Bewußtſeyn. Hingegen iſt der Ort Deſſen, was wir *für Andere* ſind, das fremde Bewußtſeyn: es iſt die Vorſtellung, unter welcher wir darin erſcheinen, nebſt den Begriffen, die auf dieſe angewandt werden. Dies nun iſt etwas, das unmittelbar gar nicht für uns vorhanden iſt, ſondern bloß mittelbar, nämlich ſofern das Betragen der Andern gegen uns dadurch beſtimmt wird. Und auch Dieſes ſelbſt kommt eigentlich nur in Betracht, ſofern es Einfluß hat auf irgend etwas, wodurch Das, was wir *in und für uns ſelbſt* ſind, modifizirt werden kann. Außerdem iſt ja was in einem fremden Bewußtſeyn vorgeht, als ſolches, für uns gleichgültig, und auch wir werden allmälig gleichgültig dagegen werden, wenn wir von der Oberflächlichkeit und Futilität der Gedanken, von der Beſchränktheit der Begriffe, von der Kleinlichkeit der Geſinnung, von der Verkehrtheit der Meinungen und von der Anzahl der Irrthümer in den allermeiſten Köpfen eine hinlängliche Kenntniß erlangen, und dazu aus eigener Erfahrung lernen, mit welcher Geringſchätzung gelegentlich von Jedem geredet wird, ſobald man ihn nicht zu fürchten hat, oder glaubt, es komme ihm nicht zu Ohren; insbeſondere aber nachdem wir ein Mal angehört haben, wie vom größten Manne ein halbes Dutzend Schaafsköpfe mit Wegwerfung ſpricht.

Jedenfalls iſt Der auf eine kümmerliche Reſſource hingewieſen, der ſein Glück nicht in den beiden, bereits abgehandelten Klaſſen von Gütern findet, ſondern es in dieſer dritten ſuchen muß, alſo nicht in Dem, was er wirklich, ſondern in Dem, was er in der fremden Vorſtellung iſt. Denn überhaupt iſt die Baſis unſers Weſens und folglich auch unſers Glücks unſere animaliſche Natur. Daher iſt, für unſere Wohlfahrt, Geſundheit das Weſentlichſte, nächſt dieſer aber die Mittel zu unſerer Erhaltung, alſo ein ſorgenfreies Auskommen. Ehre, Glanz, Rang, Ruhm, ſo viel Werth auch Mancher darauf legen mag, können mit jenen weſentlichen Gütern nicht kompetiren, noch ſie erſetzen: vielmehr würden ſie, erforderlichen Falles, unbedenklich für jene hingegeben werden. Dieſerwegen wird es zu unſerm Glücke beitragen, wenn wir bei Zeiten die ſimple Einſicht erlangen, daß Jeder zunächſt und wirklich in ſeiner eigenen Haut lebt, nicht aber in der Meinung Anderer, und daß demnach unſer realer und perſönlicher Zuſtand, wie er durch Geſundheit, Temperament, Fähigkeiten, Einkommen, Weib, Kind, Freunde, Wohnort u. ſ. w. beſtimmt wird, für unſer Glück hundert Mal wichtiger iſt, als was es Andern beliebt aus uns zu machen. Der entgegengeſetzte Wahn macht unglücklich. Wird mit Emphaſe ausgerufen „über's Leben geht noch die Ehre,“ ſo beſagt dies eigentlich: „Daſeyn und Wohlſeyn ſind nichts; ſondern was die Andern von uns denken, das iſt die Sache.“ Allenfalls kann der Ausſpruch als eine Hyperbel gelten, der die proſaiſche Wahrheit zum Grunde liegt, daß zu unſerm Fortkommen und Beſtehn unter Menſchen die Ehre, d. h. die Meinung derſelben von uns, oft unumgänglich nöthig iſt; worauf ich weiterhin zurückkommen werde. Wenn man hingegen ſieht, wie faſt Alles, wonach Menſchen, ihr Leben lang, mit raſtloſer Anſtrengung und unter tauſend Gefahren und Mühſäligkeiten, unermüdlich ſtreben, zum letzten Zwecke hat, ſich dadurch in der Meinung Anderer zu erhöhen, indem nämlich nicht nur Aemter, Titel und Orden, ſondern auch Reichthum, und ſelbſt Wiſſenſchaft und Kunſt, im Grunde und hauptſächlich deshalb angeſtrebt werden, und der größere Reſpekt Anderer das letzte Ziel iſt, darauf man hinarbeitet; ſo beweiſt Dies leider nur die Größe der menſchlichen Thorheit. Viel zu viel Werth auf die Meinung Anderer zu legen iſt ein allgemein herrſchender Irrwahn: mag er nun in unſerer Natur ſelbſt wurzeln, oder in Folge der Geſellſchaft und Civiliſation entſtanden ſeyn; jedenfalls übt er auf unſer geſammtes Thun und Laſſen einen ganz übermäßigen und unſerm Glücke feindlichen Einfluß aus, den wir verfolgen können, von da an, wo er ſich in der ängſtlichen und ſklaviſchen Rückſicht auf das qu'en dira-t-on zeigt, bis dahin, wo er den Dolch des Virginius in das Herz ſeiner Tochter ſtößt, oder den Menſchen verleitet, für den Nachruhm, Ruhe, Reichthum und Geſundheit, ja, das Leben zu opfern. Dieſer Wahn bietet allerdings Dem, der die Menſchen zu beherrſchen, oder ſonſt zu lenken hat, eine bequeme Handhabe dar; weshalb in jeder Art von Menſchendreſſirungskunſt die Weiſung, das Ehrgefühl rege zu erhalten und zu ſchärfen, eine Hauptſtelle einnimmt: aber in Hinſicht auf das eigene Glück des Menſchen, welches hier unſere Abſicht iſt, verhält die Sache ſich ganz anders, und iſt vielmehr davon abzumahnen, daß man nicht zu viel Werth auf die Meinung Anderer lege. Wenn es, wie die tägliche Erfahrung lehrt, dennoch geſchieht, wenn die meiſten Menſchen gerade auf die Meinung Anderer von ihnen den höchſten Werth legen und es ihnen darum mehr zu thun iſt, als um Das, was, weil es in *ihrem eigenen Bewußtſeyn* vorgeht, unmittelbar für ſie vorhanden iſt; wenn demnach, mittelſt Umkehrung der natürlichen Ordnung, ihnen Jenes der reale, Dieſes der bloß ideale Theil ihres Daſeyns zu ſeyn ſcheint, wenn ſie alſo das Abgeleitete und Sekundäre zur Hauptſache machen uud ihnen mehr das Bild ihres Weſens im Kopfe Anderer, als dieſes Weſen ſelbſt am Herzen liegt; ſo iſt dieſe unmittelbare Werthſchätzung Deſſen, was für uns unmittelbar gar nicht vorhanden iſt, diejenige Thorheit, welche man *Eitelkeit*, vanitas, genannt hat, um dadurch das Leere und Gehaltloſe dieſes Strebens zu bezeichnen. Auch iſt aus dem Obigen leicht einzuſehn, daß ſie zum Vergeſſen des Zwecks über die Mittel gehört, ſo gut wie der Geiz.

In der That überſchreitet der Werth, den wir auf die Meinung Anderer legen, und unſere beſtändige Sorge in Betreff derſelben, in der Regel, faſt jede vernünftige Bezweckung, ſo daß ſie als eine Art allgemein verbreiteter, oder vielmehr angeborener Manie angeſehn werden kann. Bei Allem, was wir thun und laſſen, wird, faſt vor allem Andern, die fremde Meinung berückſichtigt, und aus der Sorge um ſie werden wir, bei genauer Unterſuchung, faſt die Hälfte aller Bekümmerniſſe und Aengſte, die wir jemals empfunden haben, hervorgegangen ſehn. Denn ſie liegt allem unſerm, ſo oft gekränkten, weil ſo krankhaft empfindlichen, Selbſtgefühl, allen unſern Eitelkeiten und Prätenſionen, wie auch unſerm Prunken und Großthun, zum Grunde. Ohne dieſe Sorge und Sucht würde der Luxus kaum $\frac{1}{10}$ deſſen ſeyn, was er iſt. Aller und jeder Stolz, point d'honneur und puntiglio, ſo verſchiedener Gattung und Sphäre er auch ſeyn kann, beruht auf ihr, — und welche Opfer heiſcht ſie da nicht oft! Sie zeigt ſich ſchon im Kinde, ſodann in jedem Lebensalter, jedoch am ſtärkeſten im ſpäten; weil dann, beim Verſiegen der Fähigkeit zu ſinnlichen Genüſſen, Eitelkeit und Hochmuth nur noch mit dem Geize die Herrſchaft zu theilen haben. Am deutlichſten läßt ſie ſich an den Franzoſen beobachten, als bei welchen ſie ganz endemiſch iſt und ſich oft in der abgeſchmackteſten Ehrſucht, lächerlichſten National-Eitelkeit und unverſchämteſten Prahlerei Luft macht; wodurch dann ihr Streben ſich ſelbſt vereitelt, indem es ſie zum Spotte der andern Nationen gemacht hat und die grande nation ein Neckname geworden iſt. Um nun aber die in Rede ſtehende Verkehrtheit der überſchwänglichen Sorge um die Meinung Anderer noch ſpeciell zu erläutern, mag hier ein, durch den Lichteffekt des Zuſammentreffens der Umſtände mit dem angemeſſenen Charakter, in ſeltenem Grade begünſtigtes, recht ſuperlatives Beiſpiel jener in der Menſchennatur wurzelnden Thorheit Platz finden, da an demſelben die Stärke dieſer höchſt wunderlichen Triebfeder ſich ganz ermeſſen läßt. Es iſt folgende, den Times vom 31. März 1846 entnommene Stelle aus dem ausführlichen Bericht von der ſoeben vollzogenen Hinrichtung des Thomas Wix, eines Handwerksgeſellen, der aus Rache ſeinen Meiſter ermordet hatte: „An dem zur Hinrichtung feſtgeſetzten Morgen fand ſich der hochwürdige Gefängnißkaplan zeitig bei ihm ein. Allein Wix, obwohl ſich ruhig betragend, zeigte keinen Antheil an ſeinen Ermahnungen: vielmehr war das Einzige, was ihm am Herzen lag, daß es ihm gelingen möchte, vor den Zuſchauern ſeines ſchmachvollen Endes, ſich mit recht großer Bravour zu benehmen. — — — Dies iſt ihm denn auch gelungen. Auf dem Hofraum, den er zu dem, hart am Gefängniß errichteten Galgenſchaffot zu durchſchreiten hatte, ſagte er: „„Wohlan denn, wie Doktor Dodd geſagt hat, bald werde ich das große Geheimniß wiſſen!““ Er gieng, obwohl mit gebundenen Armen, die Leiter zum Schaffot ohne die geringſte Beihülfe hinauf: daſelbſt angelangt machte er gegen die Zuſchauer, rechts und links, Verbeugungen, welche denn auch mit dem donnernden Beifallsruf der verſammelten Menge beantwortet und belohnt wurden, u. ſ. w.“ — Dies iſt ein Prachtexemplar der Ehrſucht, den Tod, in ſchrecklichſter Geſtalt, nebſt der Ewigkeit dahinter, vor Augen, keine andere Sorge zu haben, als die, um den Eindruck auf den zuſammengelaufenen Haufen der Gaffer und die Meinung, welche man in deren Köpfen zurücklaſſen wird! — Und doch war eben ſo der im ſelben Jahr in Frankreich, wegen verſuchten Königsmordes, hingerichtete Lecomte, bei ſeinem Proceß hauptſächlich darüber verdrießlich, daß er nicht in anſtändiger Kleidung vor der Pairskammer erſcheinen konnte, und ſelbſt bei ſeiner Hinrichtung war es ihm ein Hauptverdruß, daß man ihm nicht erlaubt hatte, ſich vorher zu raſiren. Daß es auch ehemals nicht anders geweſen, erſehn wir aus Dem, was Mateo Aleman, in der, ſeinem berühmten Romane, Guzman de Alfarache, vorgeſetzten Einleitung (declaracion) anführt, daß nämlich ſviele bethörte Verbrecher die letzten Stunden, welche ſie ausſchließlich ihrem Seelenheile widmen ſollten, dieſem entziehn, um eine kleine Predigt, die ſie auf der Galgenleiter halten wollen, auszuarbeiten und zu memoriren. — An ſolchen Zügen jedoch können wir ſelbſt uns ſpiegeln: denn koloſſale Fälle geben überall die deutlichſte Erläuterung. Unſer Aller Sorgen, Kümmern, Wurmen, Aergern, Aengſtigen, Anſtrengen u. ſ. w. betrifft, in vielleicht den meiſten Fällen, eigentlich die fremde Meinung und iſt eben ſo abſurd, wie das jener armen Sünder. Nicht weniger entſpringt unſer Neid und Haß größtentheils aus beſagter Wurzel.

Offenbar nun könnte zu unſerm Glücke, als welches allergrößtentheils auf Gemüthsruhe und Zufriedenheit beruht, kaum irgend etwas ſo viel beitragen, als die Einſchränkung und Herabſtimmung dieſer Triebfeder auf ihr vernünftig zu rechtfertigendes Maaß, welches vielleicht $\frac{1}{50}$ des gegenwärtigen ſeyn wird, alſo das Herausziehn dieſes immerfort peinigenden Stachels aus unſerm Fleiſch. Dies iſt jedoch ſehr ſchwer: denn wir haben es mit einer natürlichen und angeborenen Verkehrtheit zu thun. Etiam sapientibus cupido gloriae novissima exuitur ſagt Tacitus (hist. IV, 6.). Um jene allgemeine Thorheit los zu werden, wäre das alleinige Mittel, ſie deutlich als eine ſolche zu erkennen und zu dieſem Zwecke ſich klar zu machen, wie ganz falſch, verkehrt, irrig und abſurd die meiſten Meinungen in den Köpfen der Menſchen zu ſeyn pflegen, daher ſie, an ſich ſelbſt, keiner Beachtung werth ſind; ſodann, wie wenig realen Einfluß auf uns die Meinung Anderer, in den meiſten Dingen und Fällen, haben kann; ferner, wie ungünſtig überhaupt ſie meiſtentheils iſt, ſo daß faſt Jeder ſich krank ärgern würde, wenn er vernähme, was Alles von ihm geſagt und in welchem Tone von ihm geredet wird; endlich, daß ſogar die Ehre ſelbſt doch eigentlich nur von mittelbarem und nicht von unmittelbarem Werthe iſt u. dgl. m. Wenn eine ſolche Bekehrung von der allgemeinen Thorheit uns gelänge; ſo würde die Folge ein unglaublich großer Zuwachs an Gemüthsruhe und Heiterkeit und ebenfalls ein feſteres und ſichereres Auftreten, ein durchweg unbefangeneres und natürlicheres Betragen ſeyn. Der ſo überaus wohlthätige Einfluß, den eine zurückgezogene Lebensweiſe auf unſere Gemüthsruhe hat, beruht größtentheils darauf, daß eine ſolche uns dem fortwährenden Leben vor den Augen Anderer, folglich der ſteten Berückſichtigung ihrer etwanigen Meinung entzieht und dadurch uns uns ſelber zurückgiebt. Imgleichen würden wir ſehr vielem realen Unglück entgehn, in welches nur jenes rein ideale Streben, richtiger jene heilloſe Thorheit, uns zieht, würden auch viel mehr Sorgfalt für ſolide Güter übrig behalten und dann auch dieſe ungeſtöhrter genießen. Aber, wie geſagt, χαλεπα τα καλα.

Die hier geſchilderte Thorheit unſrer Natur treibt hauptſächlich drei Sprößlinge: Ehrgeiz, Eitelkeit und Stolz. Zwiſchen dieſen zwei letzteren beruht der Unterſchied darauf, daß der Stolz die bereits feſtſtehende Ueberzeugung vom eigenen überwiegenden Werthe, in irgend einer Hinſicht, iſt; Eitelkeit hingegen der Wunſch, in Andern eine ſolche Ueberzeugung zu erwecken, meiſtens begleitet von der ſtillen Hoffnung, ſie, in Folge davon, auch ſelbſt zu der ſeinigen machen zu können. Demnach iſt Stolz die von innen ausgehende, folglich direkte Hochſchätzung ſeiner ſelbſt; hingegen Eitelkeit das Streben, ſolche von außen her, alſo indirekt zu erlangen. Dem entſprechend macht die Eitelkeit geſprächig, der Stolz ſchweigſam. — Stolz iſt nicht wer will, ſondern höchſtens kann wer will Stolz affektiren, wird aber aus dieſer, wie aus jeder angenommenen Rolle bald herausfallen. Denn nur die feſte, innere, unerſchütterliche Ueberzeugung von überwiegenden Vorzügen und beſonderm Werthe macht wirklich ſtolz. Dieſe Ueberzeugung mag nun irrig ſeyn, oder auch auf bloß äußerlichen und konventionellen Vorzügen beruhen; — das ſchadet dem Stolze nicht, wenn ſie nur wirklich und ernſtlich vorhanden iſt. Weil alſo der Stolz ſeine Wurzel in der Ueberzeugung hat, ſteht er, wie alle Erkenntniß, nicht in unſrer Willkür. Sein ſchlimmſter Feind, ich meyne ſein größtes Hinderniß, iſt die Eitelkeit, als welche um den Beifall Anderer buhlt, um die eigene hohe Meinung von ſich erſt darauf zu gründen, in welcher bereits ganz feſt zu ſeyn die Vorausſetzung des Stolzes iſt.

So ſehr nun auch durchgängig der Stolz getadelt und verſchrien wird; ſo vermuthe ich doch, daß dies hauptſächlich von Solchen ausgegangen iſt, die nichts haben, darauf ſie ſtolz ſeyn könnten. Der Unverſchämtheit und Dummdreiſtigkeit der meiſten Menſchen gegenüber, thut Jeder, der irgend welche Vorzüge hat, ganz wohl, ſie ſelbſt im Auge zu behalten, um nicht ſie gänzlich in Vergeſſenheit gerathen zu laſſen: denn wer, ſolche gutmüthig ignorirend, mit Jenen ſich gerirt, als wäre er ganz ihres Gleichen, den werden ſie treuherzig ſofort dafür halten. Am meiſten aber möchte ich ſolches Denen anempfehlen, deren Vorzüge von der höchſten Art, d. h. reale, und alſo rein perſönliche ſind, da dieſe nicht, wie Orden und Titel, jeden Augenblick durch ſinnliche Einwirkung in Erinnerung gebracht werden: denn ſonſt werden ſie oft genug das sus Minervam exemplificirt ſehn. „Scherze mit dem Sklaven; bald wird er dir den Hintern zeigen" — iſt ein vortreffliches Arabiſches Sprichwort, und das Horaziſche sume superbiam, quaesitam meritis iſt nicht zu verwerfen. Wohl aber iſt die Tugend der Beſcheidenheit eine erkleckliche Erfindung für die Lumpe; da ihr gemäß Jeder von ſich zu reden hat, als wäre auch er ein ſolcher, welches herrlich nivellirt, indem es dann ſo herauskommt, als gäbe es überhaupt nichts als Lumpe.

Die wohlfeilſte Art des Stolzes hingegen iſt der Nationalſtolz. Denn er verräth in dem damit Behafteten den Mangel an individuellen Eigenſchaften, auf die er ſtolz ſeyn könnte, indem er ſonſt nicht zu Dem greifen würde, was er mit ſo vielen Millionen theilt. Wer bedeutende perſönliche Vorzüge beſitzt, wird vielmehr die Fehler ſeiner eigenen Nation, da er ſie beſtändig vor Augen hat, am deutlichſten erkennen. Aber jeder erbärmliche Tropf, der nichts in der Welt hat, darauf er ſtolz ſeyn könnte, ergreift das letzte Mittel, auf die Nation, der er gerade angehört, ſtolz zu ſeyn: hieran erholt er ſich und iſt nun dankbarlich bereit, alle Fehler und Thorheiten, die ihr eigen ſind, πυξ και λαξ zu vertheidigen. Daher wird man z. B. unter funfzig Engländern kaum mehr, als Einen finden, welcher miteinſtimmt, wenn man von der ſtupiden und degradirenden Bigotterie ſeiner Nation mit gebürender Verachtung ſpricht: der Eine aber pflegt ein Mann von Kopf zu ſeyn. — Die Deutſchen ſind frei von Nationalſtolz und legen hiedurch einen Beweis der ihnen nachgerühmten Ehrlichkeit ab; vom Gegentheil aber Die unter ihnen, welche einen ſolchen vorgeben und lächerlicher Weiſe affektiren; wie Dies zumeiſt die „deutſchen Brüder“ und Demokraten thun, die dem Volke ſchmeicheln, um es zu verführen. Es heißt zwar, die Deutſchen hätten das Pulver erfunden: ich kann jedoch dieſer Meinung nicht beitreten. Und Lichtenberg frägt: „warum giebt ſich nicht leicht jemand, der es nicht iſt, für einen Deutſchen aus, ſondern gemeiniglich, wenn er ſich für etwas ausgeben will, für einen Franzoſen oder Engländer?“ Uebrigens überwiegt die Individualität bei Weitem die Nationalität, und in einem gegebenen Menſchen verdient jene tauſend Mal mehr Berückſichtigung, als dieſe. Dem Nationalcharakter wird, da er von der Menge redet, nie viel Gutes ehrlicherweiſe nachzurühmen ſeyn. Vielmehr erſcheint nur die menſchliche Beſchränktheit, Verkehrtheit und Schlechtigkeit in jedem Lande in einer andern Form und dieſe nennt man den Nationalcharakter. Von *einem* derſelben degoutirt loben wir den andern, bis es uns mit ihm eben ſo ergangen iſt. — Jede Nation ſpottet über die andere, und alle haben Recht. —

Der Gegenſtand dieſes Kapitels, alſo was wir in der Welt *vorſtellen*, d. h. in den Augen Anderer ſind, läßt ſich nun, wie ſchon oben bemerkt, eintheilen in *Ehre*, *Rang* und *Ruhm*.

Der *Rang*, ſo wichtig er in den Augen des großen Haufens und der Philiſter, und ſo groß ſein Nutzen im Getriebe der Staatsmaſchine ſeyn mag, läßt ſich, für unſern Zweck, mit wenigen Worten abfertigen. Es iſt ein konventioneller, d. h. eigentlich ein ſimulirter Werth: ſeine Wirkung iſt eine ſimulirte Hochachtung, und das Ganze eine Komödie für den großen Haufen. — Orden ſind Wechſelbriefe, gezogen auf die öffentliche

Meinung: ihr Werth beruht auf dem Kredit des Ausſtellers. Inzwiſchen ſind ſie, auch ganz abgeſehn von dem vielen Gelde, welches ſie, als Subſtitut pekuniärer Belohnungen, dem Staat erſparen, eine ganz zweckmäßige Einrichtung; vorausgeſetzt, daß ihre Vertheilung mit Einſicht und Gerechtigkeit geſchehe. Der große Haufe nämlich hat Augen und Ohren, aber nicht viel mehr, zumal blutwenig Urtheilskraft und ſelbſt wenig Gedächtniß. Manche Verdienſte liegen ganz außerhalb der Sphäre ſeines Verſtändniſſes, andere verſteht und bejubelt er, bei ihrem Eintritt, hat ſie aber nachher bald vergeſſen. Da finde ich es ganz paſſend, durch Kreuz oder Stern, der Menge jederzeit und überall zuzurufen: „der Mann iſt nicht eures Gleichen: er hat Verdienſte!“ Durch ungerechte, oder urtheilsloſe, oder übermäßige Vertheilung verlieren aber die Orden dieſen Werth; daher ein Fürſt mit ihrer Ertheilung ſo vorſichtig ſeyn ſollte, wie ein Kaufmann mit dem Unterſchreiben der Wechſel. Die Inſchrift pour le mérite auf einem Kreuze iſt ein Pleonasmus: jeder Orden ſollte pour le mérite ſeyn, — ça va sans dire. —

Viel ſchwerer und weitläuftiger, als die des Ranges, iſt die Erörterung der Ehre. Zuvörderſt hätten wir ſie zu definiren. Wenn ich nun in dieſer Abſicht etwan ſagte: die Ehre iſt das äußere Gewiſſen, und das Gewiſſen die innere Ehre; — ſo könnte Dies vielleicht Manchem gefallen; würde jedoch mehr eine glänzende, als eine deutliche und gründliche Erklärung ſeyn. Daher ſage ich: die Ehre iſt, objektiv, die Meinung Anderer von unſerm Werth, und ſubjektiv, unſere Furcht vor dieſer Meinung. In letzterer Eigenſchaft hat ſie oft eine ſehr heilſame, wenn auch keineswegs rein moraliſche Wirkung, — im Mann von Ehre.

Die Wurzel und der Urſprung des jedem, nicht ganz verdorbenen Menſchen einwohnenden Gefühls für Ehre und Schande, wie auch des hohen Werthes, welcher erſterer zuerkannt wird, liegt in Folgendem. Der Menſch für ſich allein vermag gar wenig und iſt ein verlaſſener Robinſon: nur in der Gemeinſchaft mit den andern iſt und vermag er viel. Dieſes Verhältniſſes wird er inne, ſobald ſein Bewußtſeyn ſich irgend zu entwickeln anfängt, und alsbald entſteht in ihm das Beſtreben, für ein taugliches Mitglied der menſchlichen Geſellſchaft zu gelten, alſo für eines, das fähig iſt, pro parte virili mitzuwirken, und dadurch berechtigt, der Vortheile der menſchlichen Gemeinſchaft theilhaft zu werden. Ein ſolches nun iſt er dadurch, daß er, erſtlich, Das leiſtet, was man von Jedem überall, und ſodann Das, was man von ihm in der beſondern Stelle, die er eingenommen hat, fordert und erwartet. Eben ſo bald aber erkennt er, daß es hiebei nicht darauf ankommt, daß er es in ſeiner eigenen, ſondern daß er es in der Meinung der Anderen ſei. Hieraus entſpringt demnach ſein eifriges Streben nach der günſtigen Meinung Anderer und der hohe Werth, den er auf dieſe legt: Beides zeigt ſich mit der Urſprünglichkeit eines angeborenen Gefühls, welches man Ehrgefühl und, nach Umſtänden, Gefühl der Schaam (verecundia) nennt. Dieſes iſt es, was ſeine Wangen röthet, ſobald er glaubt, plötzlich in der Meinung Anderer verlieren zu müſſen, ſelbſt wo er ſich unſchuldig weiß; ſogar da, wo der ſich aufdeckende Mangel eine nur relative, nämlich willkürlich übernommene Verpflichtung betrifft: und andrerſeits ſtärkt nichts ſeinen Lebensmuth mehr, als die erlangte, oder erneuerte Gewißheit von der günſtigen Meinung Anderer; weil ſie ihm den Schutz und die Hülfe der vereinten Kräfte Aller verſpricht, welche eine unendlich größere Wehrmauer gegen die Uebel des Lebens ſind, als ſeine eigenen.

Aus den verſchiedenen Beziehungen, in denen der Menſch zu Andern ſtehn kann und in Hinſicht auf welche ſie Zutrauen zu ihm, alſo eine gewiſſe gute Meinung von ihm, zu hegen haben, entſtehn mehrere Arten der Ehre. Dieſe Beziehungen ſind hauptſächlich das Mein und Dein, ſodann die Leiſtungen der Anheiſchigen, endlich das Sexualverhältniß: ihnen entſprechen die bürgerliche Ehre, die Amtsehre und die Sexualehre, jede von welchen noch wieder Unterarten hat.

Die weiteſte Sphäre hat die bürgerliche Ehre: ſie beſteht in der Vorausſetzung, daß wir die Rechte eines Jeden unbedingt achten und daher uns nie ungerechter, oder geſetzlich unerlaubter Mittel zu unſerm Vortheile bedienen werden. Sie iſt die Bedingung zur Theilnahme an allem friedlichen Verkehr. Sie geht verloren durch eine einzige offenbar und ſtark dawider laufende Handlung, folglich auch durch jede Kriminalſtrafe; wiewohl nur unter Vorausſetzung der Gerechtigkeit derſelben. Immer aber beruht die Ehre, in ihrem letzten Grunde, auf der Ueberzeugung von der Unveränderlichkeit des moraliſchen Charakters, vermöge welcher eine einzige ſchlechte Handlung die gleiche moraliſche Beſchaffenheit aller folgenden, ſobald ähnliche Umſtände eintreten werden, verbürgt: dies bezeugt auch der Engliſche Ausdruck character für Ruf, Reputation, Ehre. Deshalb eben iſt die verlorene Ehre nicht wiederherzuſtellen; es ſei denn, daß der Verluſt auf Täuſchung, wie Verläumdung, oder falſchen Schein, beruht hätte. Demgemäß giebt es Geſetze gegen Verläumdung, Pasquille, auch Injurien: denn die Injurie, das bloße Schimpfen, iſt eine ſummariſche Verläumdung, ohne Angabe der Gründe: dies ließe ſich Griechiſch gut ausdrücken: *εστι ἡ λοιδορια διαβολη συντομος*, — welches jedoch nirgends vorkommt. Freilich legt Der, welcher ſchimpft, dadurch an den Tag, daß er nichts Wirkliches und Wahres gegen den Andern vorzubringen hat; da er ſonſt Dieſes als die Prämiſſen geben und die Konkluſion getroſt den Hörern überlaſſen würde; ſtatt deſſen er die Konkluſion giebt und die Prämiſſen ſchuldig bleibt: allein er verläßt ſich auf die Präſumtion, daß Dies nur beliebter Kürze halber geſchehe.

Die Ehre hat, in gewiſſem Sinne, einen negativen Charakter, nämlich im Gegenſatz des Ruhmes, der einen poſitiven Charakter hat. Denn die Ehre iſt nicht die Meinung von beſondern, dieſem Subjekt allein zukommenden Eigenſchaften, ſondern nur von den, der Regel nach, vorauszuſetzenden, als welche auch ihm nicht abgehn ſollen. Sie beſagt daher nur, daß dies Subjekt keine Ausnahme mache; während der Ruhm beſagt, daß es eine mache. Ruhm muß daher erſt erworben werden: die Ehre hingegen braucht bloß nicht verloren zu gehn. Dem entſprechend iſt Ermangelung des Ruhmes Obſkurität, ein Negatives; Ermangelung der Ehre iſt Schande, ein Poſitives. — Dieſe Negativität darf aber nicht mit Paſſivität verwechſelt werden: vielmehr hat die Ehre einen ganz aktiven Charakter. Sie geht nämlich allein von dem Subjekt derſelben aus, beruht auf ſeinem Thun und Laſſen, nicht aber auf Dem, was Andere thun und was ihm widerfährt: ſie iſt alſo *των εφ' ἡμιν*. Dies iſt, wie wir bald ſehn werden, ein Unterſcheidungsmerkmal der wahren Ehre von der ritterlichen, oder Afterehre.

Bloß durch Verläumdung iſt ein Angriff von außen auf die Ehre möglich: das einzige Gegenmittel iſt Widerlegung derſelben, mit ihr angemeſſener Oeffentlichkeit und Entlarvung des Verläumders.

Die Achtung vor dem Alter ſcheint darauf zu beruhen, daß die Ehre junger Leute zwar als Vorausſetzung angenommen, aber noch nicht erprobt iſt, daher eigentlich auf Kredit beſteht. Bei den Aelteren aber hat es ſich im Laufe des Lebens ausweiſen müſſen, ob ſie, durch ihren Wandel, ihre Ehre behaupten konnten. Denn weder die Jahre an ſich, als welche auch Thiere, und einige in viel höherer Zahl, erreichen, noch auch die Erfahrung, als bloße, nähere Kenntniß vom Laufe der Welt, ſind hinreichender Grund für die Achtung der Jüngeren gegen die Aelteren, welche doch überall gefordert wird: die bloße Schwäche des höheren Alters würde mehr auf Schonung, als auf Achtung Anſpruch geben. Merkwürdig aber iſt es, daß dem Menſchen ein gewiſſer Reſpekt vor weißen Haaren angeboren und daher wirklich inſtinktiv iſt. Runzeln, ein ungleich ſichereres Kennzeichen des Alters, erregen dieſen Reſpekt keineswegs: nie wird von ehrwürdigen Runzeln, aber ſtets vom ehrwürdigen weißen Haare geredet.

Der Werth der Ehre iſt nur ein mittelbarer. Denn, wie bereits am Eingang dieſes Kapitels auseinandergeſetzt iſt, die Meinung Anderer von uns kann nur inſofern Werth für uns haben, als ſie ihr Handeln gegen uns beſtimmt, oder gelegentlich beſtimmen kann. Dies iſt jedoch der Fall, ſo lange wir mit oder unter Menſchen leben. Denn, da wir, im civiliſirten Zuſtande, Sicherheit und Beſitz nur der Geſellſchaft verdanken, auch der Anderen, bei allen Unternehmungen, bedürfen und ſie Zutrauen zu uns haben müſſen, um ſich mit uns einzulaſſen; ſo iſt ihre Meinung von uns von hohem, wiewohl immer nur mittelbarem Werthe für uns: einen unmittelbaren kann ich ihr nicht zuerkennen. In Uebereinſtimmung hiemit ſagt auch Cicero: de bona autem fama Chrysippus quidem et Diogenes, detracta utilitate, ne digitum quidem, ejus causa, porrigendum esse dicebant. Quibus ego vehementer assentior. (fin. III, 17.) Imgleichen giebt eine weitläuftige Auseinanderſetzung dieſer Wahrheit Helvetius, in ſeinem Meiſterwerke, de l'esprit (Disc. III, ch. 13), deren Reſultat iſt: nous n'aimons pas l'estime pour l'estime, mais uniquement pour les avantages qu'elle procure. Da nun das Mittel nicht mehr werth ſeyn kann, als der Zweck; ſo iſt der Paradeſpruch „die Ehre geht über das Leben," wie geſagt, eine Hyperbel.

Soviel von der bürgerlichen Ehre. Von der Amtsehre hätte ich nichts zu ſagen, als was genugſam bekannt iſt. Hingegen ſcheint mir die Sexualehre einer näheren Betrachtung und Zurückführung ihrer Grundſätze auf die Wurzel derſelben zu bedürfen, welche zugleich beſtätigen wird, daß alle Ehre zuletzt auf Nützlichkeitsrückſichten beruht.

Die Sexualehre zerfällt, ihrer Natur nach, in Weiber- und Männer-Ehre, und iſt von beiden Seiten ein wohlverſtandener esprit de corps. Die erſtere iſt bei Weitem die wichtigſte von beiden; weil im weiblichen Leben das Sexualverhältniß die Hauptſache iſt. — Die weibliche Ehre alſo iſt die allgemeine Meinung von einem Mädchen, daß ſie ſich gar keinem Manne, und von einer Frau, daß ſie ſich nur dem ihr angetrauten hingegeben habe. Die Wichtigkeit dieſer Meinung beruht auf Folgendem. Das weibliche Geſchlecht verlangt und erwartet vom männlichen Alles, nämlich Alles, was es wünſcht und braucht: das männliche verlangt vom weiblichen zunächſt und unmittelbar nur Eines. Daher mußte die Einrichtung getroffen werden, daß das männliche Geſchlecht vom weiblichen jenes Eine nur erlangen kann gegen Uebernahme der Sorge für Alles und zudem für die aus der Verbindung entſpringenden Kinder: auf dieſer Einrichtung beruht die Wohlfahrt des ganzen weiblichen Geſchlechts. Um ſie durchzuſetzen, muß nothwendig das weibliche Geſchlecht zuſammenhalten und esprit de corps beweiſen. Dann aber ſteht es als ein Ganzes und in geſchloſſener Reihe dem geſammten männlichen Geſchlechte, welches durch das Uebergewicht ſeiner Körper- und Geiſteskräfte von Natur im Beſitz aller irdiſchen Güter iſt, als dem gemeinſchaftlichen Feinde gegenüber, der beſiegt und erobert werden muß, um, mittelſt ſeines Beſitzes, in den Beſitz der irdiſchen Güter zu gelangen. Zu dieſem Ende nun iſt die Ehrenmaxime des ganzen weiblichen Geſchlechts, daß dem männlichen jeder uneheliche Beiſchlaf durchaus verſagt bleibe; damit jeder Einzelne zur Ehe, als welche eine Art von Kapitulation iſt, gezwungen und dadurch das ganze weibliche Geſchlecht verſorgt werde. Dieſer Zweck kann aber nur vermittelſt ſtrenger Beobachtung der obigen Maxime vollkommen erreicht werden: daher wacht das ganze weibliche Geſchlecht, mit wahrem esprit de corps, über die Aufrechthaltung derſelben unter allen ſeinen Mitgliedern. Demgemäß wird jedes Mädchen, welches durch unehelichen Beiſchlaf einen Verrath gegen das ganze weibliche Geſchlecht begangen hat, weil deſſen Wohlfahrt durch das Allgemeinwerden dieſer Handlungsweiſe untergraben werden würde, von demſelben ausgeſtoßen und mit Schande belegt: es hat ſeine Ehre verloren. Kein Weib darf mehr mit ihm umgehn: es wird, gleich einer Verpeſteten, gemieden. Das gleiche Schickſal trifft die Ehebrecherin; weil dieſe dem Manne die von ihm eingegangene Kapitulation nicht gehalten hat, durch ſolches Beiſpiel aber die Männer vom Eingehen derſelben abgeſchreckt werden; während auf ihr das Heil des ganzen weiblichen Geſchlechts beruht. Aber noch überdies verliert die Ehebrecherin, wegen der groben Wortbrüchigkeit und des Betruges in ihrer That, mit der Sexualehre zugleich die bürgerliche. Daher ſagt man wohl mit einem entſchuldigenden Ausdruck, „ein gefallenes Mädchen,“ aber nicht „eine gefallene Frau,“ und der Verführer kann Jene, durch die Ehe, wieder ehrlich machen; nicht ſo der Ehebrecher dieſe, nachdem ſie geſchieden worden. — Wenn man nun, in Folge dieſer klaren Einſicht, einen zwar heilſamen, ja nothwendigen, aber wohlberechneten und auf Intereſſe geſtützten esprit de corps als die Grundlage des Princips der weiblichen Ehre erkennt; ſo wird man dieſer zwar die größte Wichtigkeit für das weibliche Daſeyn und daher einen großen relativen, jedoch keinen abſoluten, über das Leben und ſeine Zwecke hinausliegenden und demnach mit dieſem ſelbſt zu erkaufenden Werth beilegen können. Demnach nun wird man den überſpannten, zu tragiſchen Farçen ausartenden Thaten der Lukretia und des Virginius keinen Beifall ſchenken können. Daher eben hat der Schluß der Emilia Galotti etwas ſo Empörendes, daß man das Schauſpielhaus in völliger Verſtimmung verläßt. Hingegen kann man nicht umhin, der Sexualehre zum Trotz, mit dem Klärchen des Egmont zu ſympathiſiren. Jenes auf die Spitze Treiben des weiblichen Ehrenprincips gehört, wie ſo Manches, zum Vergeſſen des Zwecks über die Mittel: denn der Sexualehre wird, durch ſolche Ueberſpannung, ein abſoluter Werth angedichtet; während ſie, noch mehr als alle andere Ehre, einen bloß relativen hat; ja, man möchte ſagen einen bloß konventionellen, wenn man aus dem Thomasius de concubinatu erſieht, wie in faſt allen Ländern und Zeiten, bis zur Lutheriſchen Reformation, das Konkubinat ein geſetzlich erlaubtes und anerkanntes Verhältniß geweſen iſt, bei welchem die Konkubine ehrlich blieb; der Mylitta zu Babylon (Herodot I, 199.) u. ſ. w. gar nicht zu gedenken. Auch giebt es allerdings bürgerliche Verhältniſſe, welche die äußere Form der Ehe unmöglich machen, beſonders in katholiſchen Ländern, wo keine Scheidung ſtattfindet; überall aber für regierende Herren, als welche, meiner Meinung nach, viel moraliſcher handeln, wenn ſie eine Mätreſſe halten, als wenn ſie eine morganatiſche Ehe eingehen, deren Deſcendenz, beim etwanigen Ausſterben der legitimen, einſt Anſprüche erheben könnte; weshalb, ſei es auch noch ſo entfernt, durch ſolche Ehe die Möglichkeit eines Bürgerkrieges herbeigeführt wird. Ferner iſt zu erwägen, daß Jeder im Lande das Weib ſeiner Wahl ehelichen kann, bis auf Einen, dem dieſes natürliche Recht benommen iſt: dieſer arme Mann iſt der Fürſt. Seine Hand gehört dem Lande und wird nach der Staatsräſon, d. h. dem Wohl des Landes gemäß, vergeben. Nun aber iſt er doch ein Menſch und will auch ein Mal dem Hange ſeines Herzens folgen. Daher iſt es ſo ungerecht und undankbar, wie es ſpießbürgerlich iſt, dem Fürſten das Halten einer Mätreſſe verwehren, oder vorwerfen zu wollen; verſteht ſich, ſo lange ihr kein Einfluß auf die Regierung geſtattet wird. Auch ihrerſeits iſt eine ſolche Mätreſſe, hinſichtlich der Sexualehre, gewiſſermaaßen eine Ausnahmsperſon, eine Eximirte von der allgemeinen Regel: denn ſie hat ſich bloß einem Manne ergeben, der ſie und den ſie lieben, aber nimmermehr heirathen konnte. — Ueberhaupt aber zeugen von dem nicht rein natürlichen Urſprunge des weiblichen Ehrenprincips die vielen blutigen Opfer, welche demſelben gebracht werden, — im Kindermorde und Selbſtmorde der Mütter. Allerdings begeht ein Mädchen, die ſich ungeſetzlich Preis giebt, dadurch einen Treuebruch gegen ihr ganzes Geſchlecht: jedoch iſt dieſe Treue nur ſtillſchweigend angenommen und nicht beſchworen. Und da, im gewöhnlichen Fall, ihr eigener Vortheil am unmittelbarſten darunter leidet, ſo iſt ihre Thorheit dabei unendlich größer, als ihre Schlechtigkeit.

Die Geſchlechtsehre der Männer wird durch die der Weiber hervorgerufen, als der entgegengeſetzte esprit de corps, welcher verlangt, daß Jeder, der die dem Gegenpart ſo ſehr günſtige Kapitulation, die Ehe, eingegangen iſt, jetzt darüber wache, daß ſie ihm gehalten werde; damit nicht ſelbſt dieſes Paktum, durch das Einreißen einer laxen Obſervanz deſſelben, ſeine Feſtigkeit verliere und die Männer, indem ſie Alles hingeben, nicht ein Mal des Einen verſichert ſeien, was ſie dafür erhandeln, des Alleinbeſitzes des Weibes. Demgemäß fordert die Ehre des Mannes, daß er den Ehebruch ſeiner Frau ahnde und, wenigſtens durch Trennung von ihr, ſtrafe. Duldet er ihn wiſſentlich, ſo wird er von der Männergemeinſchaft mit Schande belegt: jedoch iſt dieſe lange nicht ſo durchgreifend, wie die durch den Verluſt der Geſchlechtsehre das Weib treffende; weil beim Manne die Geſchlechtsbeziehung eine untergeordnete iſt, indem er in noch vielen andern und wichtigeren ſteht. Die zwei großen dramatiſchen Dichter der neuern Zeit haben, jeder zwei Mal, dieſe Männerehre zu ihrem Thema genommen: Shakeſpeare, im Othello und im Wintermährchen, und Calderon, in el medico de su honra (der Arzt ſeiner Ehre) und á secreto agravio secreta venganza (für geheime Schmach geheime Rache). Uebrigens fordert dieſe Ehre nur die Beſtrafung des Weibes, nicht die ihres Buhlen; welche bloß ein opus supererogationis iſt: hiedurch beſtätigt ſich der angegebene Urſprung derſelben aus dem esprit de corps der Männer. —

Die Ehre, wie ich ſie bis hieher, in ihren Gattungen und Grundſätzen, betrachtet habe, findet ſich bei allen Völkern und zu allen Zeiten als allgemein geltend; wenn gleich der Weiberehre ſich einige lokale und temporäre Modifikationen ihrer Grundſätze nachweiſen laſſen. Hingegen giebt es noch eine von jener allgemein und überall gültigen gänzlich verſchiedene Gattung der Ehre, von welcher weder Griechen noch Römer einen Begriff hatten, ſo wenig wie Chineſen, Hindu und Mohammedaner bis auf den heutigen Tag, irgend etwas von ihr wiſſen. Denn ſie iſt erſt im Mittelalter entſtanden und bloß im chriſtlichen Europa einheimiſch geworden, ja, ſelbſt hier nur unter einer äußerſt kleinen Fraktion der Bevölkerung, nämlich unter den höhern Ständen der Geſellſchaft und was ihnen nacheifert. Es iſt die ritterliche Ehre, oder das point d'honneur. Da ihre Grundſätze von denen der bis hieher erörterten Ehre gänzlich verſchieden, ſogar dieſen zum Theil entgegengeſetzt ſind; ſo will ich dieſelben hier beſonders aufſtellen, als einen Kodex, oder Spiegel der ritterlichen Ehre.

1) Die Ehre beſteht nicht in der Meinung Anderer von unſerm Werth, ſondern ganz allein in den Aeußerungen einer ſolchen Meinung; gleichviel ob die geäußerte Meinung wirklich vorhanden ſei, oder nicht; geſchweige, ob ſie Grund habe. Demnach mögen Andere, in Folge unſers Lebenswandels, eine noch ſo ſchlechte Meinung von uns hegen, uns noch ſo ſehr verachten; ſo lange nur Keiner ſich unterſteht, ſolches laut zu äußern, ſchadet es der Ehre durchaus nicht. Umgekehrt aber, wenn wir auch durch unſere Eigenſchaften und Handlungen alle Andern zwingen, uns ſehr hoch zu achten (denn das hängt nicht von ihrer Willkür ab); ſo darf dennoch nur irgend Einer, — und wäre es der Schlechteſte und Dümmſte —, ſeine Geringſchätzung über uns ausſprechen, und alsbald iſt unſere Ehre verletzt, ja, ſie iſt auf immer verloren; wenn ſie nicht wieder hergeſtellt wird. — Ein überflüſſiger Beleg dazu, daß es keineswegs auf die Meinung Anderer, ſondern allein auf die Aeußerung einer ſolchen ankomme, iſt der, daß Verunglimpfungen zurückgenommen, nöthigenfalls abgebeten werden können, wodurch es dann iſt, als wären ſie nie geſchehn: ob dabei die Meinung, aus der ſie entſprungen, ſich ebenfalls geändert habe und weshalb dies geſchehn ſeyn ſollte, thut nichts zur Sache: nur die Aeußerung wird annullirt, und dann iſt Alles gut. Hier iſt es demnach nicht darauf abgeſehn, Reſpekt zu verdienen, ſondern ihn zu ertrotzen.

2) Die Ehre eines Mannes beruht nicht auf Dem, was er thut, ſondern auf Dem, was er leidet, was ihm widerfährt. Wenn, nach den Grundſätzen der zuerſt erörterten, allgemein geltenden Ehre, dieſe allein abhängt von Dem, was er ſelbſt ſagt, oder thut; ſo hängt hingegen die ritterliche Ehre ab von Dem, was irgend ein Anderer ſagt, oder thut. Sie liegt ſonach in der Hand, ja, hängt an der Zungenſpitze eines Jeden, und kann, wenn dieſer zugreift, jeden Augenblick auf immer verloren gehn,

falls nicht der Betroffene, durch einen bald zu erwähnenden Herſtellungsprozeß, ſie wieder an ſich reißt, welches jedoch nur mit Gefahr ſeines Lebens, ſeiner Geſundheit, ſeiner Freiheit, ſeines Eigenthums und ſeiner Gemüthsruhe geſchehn kann. Dieſem zufolge mag das Thun und Laſſen eines Mannes das rechtſchaffenſte und edelſte, ſein Gemüth das reinſte und ſein Kopf der eminenteſte ſeyn; ſo kann dennoch ſeine Ehre jeden Augenblick verloren gehn, ſobald es nämlich irgend Einem, — der nur noch nicht dieſe Ehrengeſetze verletzt hat, übrigens aber der nichtswürdigſte Lump, das ſtupideſte Vieh, ein Tagedieb, Spieler, Schuldenmacher, kurz, ein Menſch, der nicht werth iſt, daß Jener ihn anſieht, ſeyn kann, — beliebt, ihn zu *ſchimpfen*. Sogar wird es meiſtentheils gerade ein Subjekt ſolcher Art ſeyn, dem Dies beliebt; weil eben, wie *Seneka* richtig bemerkt, ut quisque contemtissimus et ludibrio est, ita solutissimae linguae est (de constantia, 11.): auch wird ein Solcher gerade gegen Einen, wie der zuerſt Geſchilderte, am leichteſten aufgereizt werden; weil die Gegenſätze ſich haſſen und weil der Anblick überwiegender Vorzüge die ſtille Wuth der Nichtswürdigkeit zu erzeugen pflegt; daher eben Göthe ſagt:

> Was klagſt du über Feinde?
> Sollten Solche je werden Freunde,
> Denen das Weſen, wie du biſt,
> Im Stillen ein ewiger Vorwurf iſt?
> W. O. *Divan.*

Man ſieht, wie ſehr viel gerade die Leute der zuletzt geſchilderten Art dem Ehrenprincip zu danken haben; da es ſie mit Denen nivellirt, welche ihnen ſonſt in jeder Beziehung unerreichbar wären. — Hat nun ein Solcher geſchimpft, d. h. dem Andern eine ſchlechte Eigenſchaft zugeſprochen; ſo gilt dies, vor der Hand, als ein objektiv wahres und gegründetes Urtheil, ein rechtskräftiges Dekret, ja, es bleibt für alle Zukunft wahr und gültig, wenn es nicht alsbald mit Blut ausgelöſcht wird: d. h. der Geſchimpfte bleibt (in den Augen aller „Leute von Ehre") Das, was der Schimpfer (und wäre dieſer der letzte aller Erdenſöhne) ihn genannt hat: denn er hat es (dies iſt der terminus technicus) „auf ſich ſitzen laſſen." Demgemäß werden die „Leute von Ehre" ihn jetzt durchaus verachten, ihn wie einen

Verpeſteten fliehen, z. B. ſich laut und öffentlich weigern, in eine Geſellſchaft zu gehn, wo er Zutritt hat, u. ſ. w. — Den Urſprung dieſer weiſen Grundanſicht glaube ich mit Sicherheit darauf zurückführen zu können, daß (nach C. G. von Wächters „Beiträge zur deutſchen Geſchichte, beſonders des deutſchen Strafrechts" 1845) im Mittelalter, bis ins 15. Jahrhundert, bei Kriminalproceſſen, nicht der Ankläger die Schuld, ſondern der Angeklagte ſeine Unſchuld zu beweiſen hatte. Dies konnte geſchehn durch einen Reinigungseid, zu welchem er jedoch noch der Eideshelfer (consacramentales) bedurfte, welche ſchworen, ſie ſeien überzeugt, daß er keines Meineides fähig ſei. Hatte er dieſe nicht, oder ließ der Ankläger ſie nicht gelten; ſo trat Gottesurtheil ein und dieſes beſtand gewöhnlich im Zweikampf. Denn der Angeklagte war jetzt ein „Beſcholtener" und hatte ſich zu reinigen. Wir ſehn hier den Urſprung des Begriffs des Beſcholtenſeyns und des ganzen Hergangs der Dinge, wie er noch heute unter den „Leuten von Ehre" Statt findet, nur mit Weglaſſung des Eides. — So viel, was das Schimpfen betrifft. Nun aber giebt es ſogar noch etwas Aergeres, als Schimpfen, etwas ſo Erſchreckliches, daß ich wegen deſſen bloßer Erwähnung in dieſem Kodex der ritterlichen Ehre, die „Leute von Ehre" um Verzeihung zu bitten habe, da ich weiß, daß beim bloßen Gedanken daran ihnen die Haut ſchaudert und ihr Haar ſich emporſträubt, indem es das summum malum, der Uebel größtes auf der Welt, und ärger als Tod und Verdammniß iſt. Es kann nämlich, horribile dictu, Einer dem Andern einen Klaps, oder Schlag verſetzen. Dies iſt eine entſetzliche Begebenheit und führt einen ſo kompleten Ehrentod herbei, daß, wenn alle andern Verletzungen der Ehre ſchon durch Blutlaſſen zu heilen ſind, dieſe zu ihrer gründlichen Heilung einen kompleten Todſchlag erfordert.

3) Die Ehre hat mit Dem, was der Menſch an und für ſich ſeyn mag, oder mit der Frage, ob ſeine moraliſche Beſchaffenheit ſich jemals ändern könne, und allen ſolchen Schulfuchſereien, ganz und gar nichts zu thun; ſondern wann ſie verletzt, oder vor der Hand verloren iſt, kann ſie, wenn man nur ſchleunig dazuthut, recht bald und vollkommen wiederhergeſtellt werden, durch ein einziges Univerſalmittel, das Duell. Iſt jedoch

der Verletzer nicht aus den Ständen, die ſich zum Kodex der ritterlichen Ehre bekennen, oder hat derſelbe dieſem ſchon ein Mal zuwider gehandelt; ſo kann man, zumal wenn die Ehrenverletzung eine thätliche, aber auch wenn ſie eine bloß wörtliche geweſen ſeyn ſollte, eine ſichere Operation vornehmen, indem man, wenn man bewaffnet iſt, ihn auf der Stelle, allenfalls auch noch eine Stunde nachher, niederſticht; wodurch dann die Ehre wieder heil iſt. Außerdem aber, oder wenn man, aus Beſorgniß vor daraus entſtehenden Unannehmlichkeiten, dieſen Schritt vermeiden möchte, oder wenn man bloß ungewiß iſt, ob der Beleidiger ſich den Geſetzen der ritterlichen Ehre unterwerfe, oder nicht, hat man ein Palliativmittel, an der „Avantage.“ Dieſe beſteht darin, daß, wenn er grob geweſen iſt, man noch merklich gröber ſei: geht dies mit Schimpfen nicht mehr an, ſo ſchlägt man drein und zwar iſt auch hier ein Klimax der Ehrenrettung: Ohrfeigen werden durch Stockſchläge kurirt, dieſe durch Hetzpeitſchenhiebe: ſelbſt gegen Letztere wird von Einigen das Anſpucken als probat empfohlen. Nur wenn man mit dieſen Mitteln nicht mehr zur Zeit kommt, muß durchaus zu blutigen Operationen geſchritten werden. Dieſe Palliativmethode hat ihren Grund eigentlich in der folgenden Maxime.

4) Wie Geſchimpftwerden eine Schande, ſo iſt Schimpfen eine Ehre. Z. B. auf der Seite meines Gegners ſei Wahrheit, Recht und Vernunft; ich aber ſchimpfe; ſo müſſen dieſe Alle einpacken, und Recht und Ehre iſt auf meiner Seite: er hingegen hat vorläufig ſeine Ehre verloren, — bis er ſie herſtellt, nicht etwan durch Recht und Vernunft, ſondern durch Schießen und Stechen. Demnach iſt die Grobheit eine Eigenſchaft, welche, im Punkte der Ehre, jede andere erſetzt, oder überwiegt: der Gröbſte hat allemal Recht: quid multa! Zeigt etwan in einer Diskuſſion, oder ſonſt im Geſpräch ein Anderer richtigere Sachkenntniß, ſtrengere Wahrheitsliebe, geſünderes Urtheil, mehr Verſtand, als wir, oder überhaupt, läßt er geiſtige Vorzüge blicken, die uns in Schatten ſtellen; ſo können wir alle dergleichen Ueberlegenheiten und unſere eigene durch ſie aufgedeckte Dürftigkeit ſogleich aufheben und nun umgekehrt ſelbſt überlegen ſeyn, indem wir beleidigend und grob werden. Denn eine Grobheit beſiegt jedes Argument und eklipſirt allen Geiſt: wenn daher nicht etwan

der Gegner ſich darauf einläßt und ſie mit einer größeren erwidert, wodurch wir in den edelen Wettkampf der Avantage gerathen; ſo bleiben wir Sieger und die Ehre iſt auf unſerer Seite: Wahrheit, Kenntniß, Verſtand, Geiſt, Witz müſſen einpacken und ſind aus dem Felde geſchlagen von der göttlichen Grobheit. Daher werden „Leute von Ehre“, ſobald Jemand eine Meinung äußert, die von der ihrigen abweicht, oder auch nur mehr Verſtand zeigt, als ſie ins Feld ſtellen können, ſogleich Miene machen, jenes Kampfroß zu beſteigen. Man ſieht ſchon hier, wie ſehr mit Recht dem Ehrenprincip die Veredelung des Tones in der Geſellſchaft nachgerühmt wird. — Dieſe Maxime beruht nun wieder auf der folgenden, welche die eigentliche Grundmaxime und die Seele des ganzen Koder iſt.

5) Der oberſte Richterſtuhl des Rechts, an den man, in allen Differenzen, von jedem andern, ſoweit es die Ehre betrifft, appelliren kann, iſt der der phyſiſchen Gewalt, d. h. der Thierheit. Denn jede Grobheit iſt eigentlich eine Appellation an die Thierheit, indem ſie den Kampf der geiſtigen Kräfte, oder des moraliſchen Rechts, für inkompetent erklärt und an deren Stelle den Kampf der phyſiſchen Kräfte ſetzt, welcher bei der Species Menſch, die von Franklin ein toolmaking animal (Werkzeuge verfertigendes Thier) definirt wird, mit den ihr demnach eigenthümlichen Waffen, im Duell, vollzogen wird und eine unwiderrufliche Entſcheidung herbeiführt. — Dieſe Grundmaxime wird bekanntlich, mit Einem Worte, durch den Ausdruck Fauſtrecht, welcher dem Ausdruck Aberwitz analog und daher, wie dieſer, ironiſch iſt, bezeichnet: demnach ſollte, ihm gemäß, die ritterliche Ehre die Fauſt-Ehre heißen. —

6) Hatten wir, weiter oben, die bürgerliche Ehre ſehr ſkrupulös gefunden im Punkte des Mein und Dein, der eingegangenen Verpflichtungen und des gegebenen Wortes; ſo zeigt hingegen der hier in Betrachtung genommene Koder darin die nobelſte Liberalität. Nämlich nur ein Wort darf nicht gebrochen werden, das Ehrenwort, d. h. das Wort, bei dem man geſagt hat „auf Ehre!“ — woraus die Präſumtion entſteht, daß jedes andere Wort gebrochen werden darf. Sogar bei dem Bruch dieſes Ehrenworts läßt ſich zur Noth die Ehre noch retten, durch das Univerſalmittel, das Duell, hier mit Denjenigen, welche

behaupten, wir hätten das Ehrenwort gegeben. — Ferner: nur eine Schuld giebt es, die unbedingt bezahlt werden muß, — die Spielſchuld, welche auch demgemäß den Namen „Ehrenſchuld" führt. Um alle übrigen Schulden mag man Juden und Chriſten prellen: das ſchadet der ritterlichen Ehre durchaus nicht. —

Daß nun dieſer ſeltſame, barbariſche und lächerliche Kodex der Ehre nicht aus dem Weſen der menſchlichen Natur, oder einer geſunden Anſicht menſchlicher Verhältniſſe hervorgegangen ſei, erkennt der Unbefangene auf den erſten Blick. Zudem aber wird es durch den äußerſt beſchränkten Bereich ſeiner Geltung beſtätigt: dieſer nämlich iſt ausſchließlich Europa und zwar nur ſeit dem Mittelalter, und auch hier nur beim Adel, Militär und was dieſen nacheifert. Denn weder Griechen, noch Römer, noch die hochgebildeten Aſiatiſchen Völker, alter und neuer Zeit, wiſſen irgend etwas von dieſer Ehre und ihren Grundſätzen. Sie alle kennen keine andere Ehre, als die zuerſt analyſirte. Bei ihnen allen gilt demnach der Mann für Das, wofür ſein Thun und Laſſen ihn kund giebt, nicht aber für Das, was irgend einer loſen Zunge beliebt von ihm zu ſagen. Bei ihnen allen kann was Einer ſagt, oder thut, wohl ſeine eigene Ehre vernichten, aber nie die eines Andern. Ein Schlag iſt bei ihnen allen eben nur ein Schlag, wie jedes Pferd und jeder Eſel ihn gefährlicher verſetzen kann: er wird, nach Umſtänden, zum Zorne reizen, auch wohl auf der Stelle gerächt werden: aber mit der Ehre hat er nichts zu thun, und keineswegs wird Buch gehalten, über Schläge, oder Schimpfwörter, nebſt der dafür gewordenen, oder aber einzufordern verſäumten „Satisfaktion." An Tapferkeit und Lebensverachtung ſtehn ſie den Völkern des chriſtlichen Europa's nicht nach. Griechen und Römer waren doch wohl ganze Helden: aber ſie wußten nichts vom point d'honneur. Der Zweikampf war bei ihnen nicht Sache der Edlen im Volke, ſondern feiler, Gladiatoren, preisgegebener Sklaven und verurtheilter Verbrecher, welche, mit wilden Thieren abwechſelnd, auf einander gehetzt wurden, zur Beluſtigung des Volks. Bei Einführung des Chriſtenthums wurden die Gladiatorenſpiele aufgehoben: an ihre Stelle aber iſt, in der chriſtlichen Zeit, das Duell getreten. Waren jene ein grauſames Opfer, der allgemeinen Schauluſt gebracht; ſo iſt dieſes ein grauſames Opfer, dem allgemeinen Vorurtheil gebracht; aber nicht wie jenes, von Verbrechern, Sklaven und Geſangenen; ſondern von Freien und Edeln.

Das den Alten jenes Vorurtheil völlig fremd war, bezeugen eine Menge uns aufbehaltener Züge. Als z. B. ein Teutoniſcher Häuptling den **Marius** zum Zweikampf herausgefordert hatte, ließ dieſer Held ihm antworten: „wenn er ſeines Lebens überdrüſſig wäre, möge er ſich aufhängen“, bot ihm jedoch einen ausgedienten Gladiator an, mit dem er ſich herumſchlagen könne (Freinsh. suppl. in Liv. lib. LXVIII. c. 12.). Im Plutarch (Them. 11.) leſen wir, daß der Flottenbefehlshaber Eurybiades, mit dem Themiſtokles ſtreitend, den Stock aufgehoben habe, ihn zu ſchlagen; jedoch nicht, daß dieſer darauf den Degen gezogen, vielmehr, daß er geſagt habe: *πάταξον μὲν οὖν, ἄκουσον δέ*: „ſchlage mich, aber höre mich.“ Mit welchem Unwillen muß doch der Leſer „von Ehre“ hiebei die Nachricht vermiſſen, daß das Athenienſiſche Offizierkorps ſofort erklärt habe, unter ſo einem Themiſtokles nicht ferner dienen zu wollen! — Ganz richtig ſagt demnach ein neuerer Franzöſiſcher Schriftſteller: si quelqu'un s'avisait de dire que Démosthène fut un homme d'honneur, on sourirait de pitié; — — — Cicéron n'était pas un homme d'honneur nonplus. (Soirées littéraires, par C. Durand. Rouen 1828. Vol. 2. p. 300.) Ferner zeigt die Stelle im Plato (de leg. IX, die letzten 6 Seiten, imgleichen XI p. 131 Bip.) über die *αἰκία*, d. h. Mißhandlungen, zur Genüge, daß die Alten von der Anſicht des ritterlichen Ehrenpunktes bei ſolchen Sachen keine Ahndung hatten. **Sokrates** iſt, in Folge ſeiner häufigen Disputationen, oft thätlich mißhandelt worden, welches er gelaſſen ertrug: als er einſt einen Fußtritt erhielt, nahm er es geduldig hin und ſagte Dem, der ſich hierüber wunderte: „würde ich denn, wenn mich ein Eſel geſtoßen hätte, ihn verklagen!“ — (Diog. Laert. II, 21.). Als, ein ander Mal, Jemand zu ihm ſagte: „ſchimpft und ſchmäht dich denn Jener nicht!“ war ſeine Antwort: „nein: denn was er ſagt paßt nicht auf mich“ (ibid. 36.). — Daß die Alten für eine erhaltene Ohrfeige keine andere Genugthuung kannten, als eine gerichtliche, iſt deutlich zu erſehn aus Plato's Gorgias (S. 86. Bip.); woſelbſt auch (S. 133) die Meinung des Sokrates darüber ſteht. Das Selbe erhellt auch aus dem Berichte des Gellius (XX, 1.) von einem gewiſſen Lucius Veratius, welcher den Muthwillen übte, den ihm auf der Straße begegnenden römiſchen Bürgern, ohne Anlaß, eine Ohrfeige zu verſetzen, in welcher Abſicht er, um allen Weitläufigkeiten darüber vorzubeugen, ſich von einem Sklaven mit einem Beutel Kupfermünze begleiten ließ, der den alſo Ueberraſchten ſogleich das geſetzmäßige Schmerzensgeld von 25 Aß auszahlte. Krates, der berühmte Kyniker, hatte vom Muſiker Nikodromos eine ſo ſtarke Ohrfeige erhalten, daß ihm das Geſicht angeſchwollen und blutrünſtig geworden war: darauf befeſtigte er an ſeiner Stirn ein Brettchen, mit der Inſchrift *Νικοδρομος εποιει*, (Nicodromus fecit), wodurch große Schande auf den Flötenſpieler fiel, der gegen einen Mann, den ganz Athen wie einen Hausgott verehrte (Apul. Flor. p. 126. bip.), eine ſolche Brutalität ausgeübt hatte. (Diog. Laert. VI, 89.) — Vom Diogenes aus Sinope haben wir darüber, daß die betrunkenen Söhne der Athener ihn geprügelt hatten, einen Brief an den Meleſippus, dem er bedeutet, das habe nichts auf ſich. (Nota Casaub. ad Diog. Laert. VI, 33.). —

„Ja," ruft ihr, „das waren Weiſe!" — Ihr aber ſeid Narren? Einverſtanden. —

Wir ſehn alſo, daß den Alten das ganze ritterliche Ehrenprincip durchaus unbekannt war, weil ſie eben in allen Stücken der unbefangenen, natürlichen Anſicht der Dinge getreu blieben und daher ſolche ſiniſtre und heilloſe Fratzen ſich nicht einreden ließen. Deshalb konnten ſie auch einen Schlag ins Geſicht für nichts Anderes halten, als was er iſt, eine kleine phyſiſche Beeinträchtigung; während er den Neuern eine Kataſtrophe und ein Thema zu Trauerſpielen geworden iſt, z. B. im Cid des Corneille, auch in einem neueren deutſchen bürgerlichen Trauerſpiele, welches „die Macht der Verhältniſſe" heißt, aber „die Macht des Vorurtheils" heißen ſollte: wenn aber gar ein Mal in der Pariſer Nationalverſammlung eine Ohrfeige fällt, ſo hallt ganz Europa davon wieder. Den Leuten „von Ehre" nun aber, welche durch obige klaſſiſche Erinnerungen und angeführte Beiſpiele aus dem Alterthume verſtimmt ſeyn müſſen, empfehle ich, als Gegengift, in Diderots Meiſterwerke, Jaques le fataliste, die Geſchichte des Herrn Desglands zu leſen, als ein auserleſenes Muſterſtück moderner ritterlicher Ehrenhaftigkeit, daran ſie ſich letzen und erbauen mögen.

Aus dem Angeführten erhellt zur Genüge, daß das ritterliche Ehrenprincip keineswegs ein urſprüngliches, in der menſchlichen Natur ſelbſt gegründetes ſeyn kann. Es iſt alſo ein künſtliches, und ſein Urſprung iſt nicht ſchwer zu finden. Es iſt offenbar ein Kind jener Zeit, wo die Fäuſte geübter waren, als die Köpfe, und die Pfaffen die Vernunft in Ketten hielten, alſo des belobten Mittelalters und ſeines Ritterthums. Damals nämlich ließ man für ſich den lieben Gott, nicht nur ſorgen, ſondern auch urtheilen. Demnach wurden ſchwierige Rechtsfälle durch Ordalien, oder Gottesurtheile, entſchieden: dieſe nun beſtanden, mit wenigen Ausnahmen, in Zweikämpfen, keineswegs bloß unter Rittern, ſondern auch unter Bürgern; — wie dies ein artiges Beiſpiel in Shakeſpeare's Heinrich VI. (Th. 2, A. 2, Sc. 3.) bezeugt. Auch konnte von jedem richterlichen Urtheilsſpruch immer noch an den Zweikampf, als die höhere Inſtanz, nämlich das Urtheil Gottes, appellirt werden. Dadurch war nun eigentlich die phyſiſche Kraft und Gewandheit, alſo die thieriſche Natur, ſtatt der Vernunft, auf den Richterſtuhl geſetzt, und über Recht oder Unrecht entſchied nicht was Einer gethan hatte, ſondern was ihm widerfuhr, — ganz nach dem noch heute geltenden ritterlichen Ehrenprincip. Wer an dieſem Urſprunge des Duellweſens noch zweifelt leſe das vortreffliche Buch von J. G. Mellingen, the history of duelling. 1849. Ja, noch heut zu Tage findet man unter den, dem ritterlichen Ehrenprincip nachlebenden Leuten, welche bekanntlich nicht gerade die unterrichteteſten und nachdenkendeſten zu ſeyn pflegen, Einige, die den Erfolg des Duells wirklich für eine göttliche Entſcheidung des ihm zum Grunde liegenden Streites halten; gewiß nach einer traditionell fortgeerbten Meinung.

Abgeſehn von dieſem Urſprunge des ritterlichen Ehrenprincips, iſt ſeine Tendenz zunächſt dieſe, daß man, durch Androhung phyſiſcher Gewalt, die äußerlichen Bezeugungen derjenigen Achtung erzwingen will, welche wirklich zu erwerben man entweder für zu beſchwerlich, oder für überflüſſig hält. Dies iſt ungefähr ſo, wie wenn Jemand, die Kugel des Thermometers mit der Hand erwärmend, am Steigen des Queckſilbers darthun wollte, daß ſein Zimmer wohlgeheizt ſei. Näher betrachtet iſt der Kern der Sache dieſer: wie die bürgerliche Ehre, als welche den friedlichen Verkehr mit Andern im Auge hat, in der Meinung dieſer von uns beſteht, daß wir vollkommenes Zutrauen verdienen, weil wir die Rechte eines Jeden unbedingt achten; ſo beſteht die ritterliche Ehre in der Meinung von uns, daß wir zu fürchten ſeien, weil wir unſere eigenen Rechte unbedingt zu vertheidigen geſonnen ſind. Der Grundſatz, daß es weſentlicher ſei, gefürchtet zu werden, als Zutrauen zu genießen, würde auch, weil auf die Gerechtigkeit der Menſchen wenig zu bauen iſt, ſo gar falſch nicht ſeyn, wenn wir im Naturzuſtande lebten, wo jeder ſich ſelbſt zu ſchützen und ſeine Rechte unmittelbar zu vertheidigen hat. Aber im Stande der Civiliſation, wo der Staat den Schutz unſerer Perſon und unſeres Eigenthums übernommen hat, findet er keine Anwendung mehr, und ſteht da, wie die Burgen und Warten aus den Zeiten des Fauſtrechts, unnütz und verlaſſen, zwiſchen wohlbebauten Feldern und belebten Landſtraßen, oder gar Eiſenbahnen. Demgemäß hat denn auch die ihn feſthaltende ritterliche Ehre ſich auf ſolche Beeinträchtigungen der Perſon geworfen, welche der Staat nur leicht, oder gar nicht beſtraft, indem es unbedeutende Kränkungen und zum Theil bloße Neckereien ſind. Sie aber hat in Hinſicht auf dieſe ſich hinaufgeſchroben zu einer der Natur, der Beſchaffenheit und dem Looſe des Menſchen gänzlich unangemeſſenen Ueberſchätzung des Werthes der eigenen Perſon, als welchen ſie bis zu einer Art von Heiligkeit ſteigert und demnach die Strafe des Staates für kleine Kränkungen derſelben durchaus unzulänglich findet, ſolche daher ſelbſt zu ſtrafen übernimmt und zwar ſtets am Leibe und Leben des Beleidigers. Offenbar liegt hier der unmäßigſte Hochmuth und die empörendeſte Hoffahrt zum Grunde, welche, ganz vergeſſend was der Menſch eigentlich iſt, eine unbedingte Unverletzlichkeit, wie auch Tadelloſigkeit, für ihn in Anſpruch nehmen. Allein Jeder, der dieſe mit Gewalt durchzuſetzen geſonnen iſt und dem zufolge die Maxime proklamirt: „wer mich ſchimpft, oder gar mir einen Schlag giebt, ſoll des Todes ſeyn," — verdient eigentlich ſchon darum aus dem Lande verwieſen zu werden. Da wird denn, zur Beſchönigung jenes vermeſſenen Uebermuthes, allerhand vorgegeben. Von zwei unerſchrockenen Leuten, heißt es, gebe keiner je nach, daher es vom leiſeſten Anſtoß zu Schimpfreden, dann zu Prügeln und endlich zum Todſchlag kommen würde; demnach ſei es beſſer, Anſtands halber die Mittelſtufen zu überſpringen und gleich an die Waffen zu gehn. Das ſpeciellere Verfahren hiebei hat man dann in ein ſteifes, pedantiſches Syſtem, mit Geſetzen und Regeln, gebracht, welches die ernſthafteſte Poſſe von der Welt iſt und als ein wahrer Ehrentempel der Narrheit daſteht. Nun aber iſt der Grundſatz ſelbſt falſch: bei Sachen von geringer Wichtigkeit (die von großer bleiben ſtets den Gerichten anheimgeſtellt) giebt von zwei unerſchrockenen Leuten allerdings einer nach, nämlich der Klügſte, und bloße Meinungen läßt man auf ſich beruhen. Den Beweis hievon liefert das Volk, oder vielmehr alle die zahlreichen Stände, welche ſich nicht zum ritterlichen Ehrenprincip bekennen, bei denen daher die Streitigkeiten ihren natürlichen Verlauf haben: unter dieſen Ständen iſt der Todſchlag hundert Mal ſeltener, als bei der vielleicht nur $\frac{1}{1000}$ der Geſammtheit betragenden Fraktion, welche jenem Principe huldigt; und ſelbſt eine Prügelei iſt eine Seltenheit. — Sodann aber wird behauptet, der gute Ton und die feine Sitte der Geſellſchaft hätten zum letzten Grundpfeiler jenes Ehrenprincip, mit ſeinen Duellen, als welche die Wehrmauer gegen die Ausbrüche der Rohheit und Ungezogenheit wären. Allein in Athen, Korinth und Rom war ganz gewiß gute und zwar ſehr gute Geſellſchaft, auch feine Sitte und guter Ton anzutreffen; ohne daß jener Popanz der ritterlichen Ehre dahinter geſteckt hätte. Freilich aber führten daſelbſt auch nicht, wie bei uns, die Weiber den Vorſitz in der Geſellſchaft, welches, wie es zunächſt der Unterhaltung einen frivolen und läppiſchen Charakter ertheilt und jedes gehaltvolle Geſpräch verbannt, gewiß auch ſehr dazu beiträgt, daß in unſrer guten Geſellſchaft der perſönliche Muth den Rang vor jeder andern Eigenſchaft behauptet; während er doch eigentlich eine ſehr untergeordnete, eine bloße Unteroffizierstugend iſt, ja, eine, in welcher ſogar Thiere uns übertreffen, weshalb man z. B. ſagt: „muthig wie ein Löwe." Sogar aber iſt, im Gegentheil obiger Behauptung, das ritterliche Ehrenprincip oft das ſichere Aſylum, wie im Großen der Unredlichkeit und Schlechtigkeit, ſo im Kleinen der Ungezogenheit, Rückſichtsloſigkeit und Flegelei, indem eine Menge ſehr läſtiger Unarten ſtillſchweigend geduldet werden, weil eben Keiner Luſt hat, an die Rüge derſelben den Hals zu ſetzen. — Dem Allen entſprechend ſehn wir das Duell im höchſten Flor und mit blutdürſtigem Ernſt betrieben, gerade bei der Nation, welche in politiſchen und finanziellen Angelegenheiten Mangel an wahrer Ehrenhaftigkeit bewieſen hat: wie es damit bei ihr im Privatverkehr ſtehe, kann man bei Denen erfragen, die Erfahrung darin haben. Was aber gar ihre Urbanität und geſellſchaftliche Bildung betrifft, ſo iſt ſie als negatives Muſter längſt berühmt.

Alle jene Vorgeben halten alſo nicht Stich. Mit mehr Recht kann urgirt werden, daß, wie ſchon ein angeknurrter Hund wieder knurrt, ein geſchmeichelter wieder ſchmeichelt, es auch in der Natur des Menſchen liege, jede feindliche Begegnung feindlich zu erwidern und durch Zeichen der Geringſchätzung, oder des Haſſes, erbittert und gereizt zu werden; daher ſchon Cicero ſagt: habet quendam aculeum contumelia, quem pati prudentes ac viri boni difficillime possunt; wie denn auch nirgends auf der Welt (einige fromme Sekten bei Seite geſetzt) Schimpfreden, oder gar Schläge, gelaſſen hingenommen werden. Jedoch leitet die Natur keinen Falls zu etwas Weiterem, als zu einer der Sache angemeſſenen Vergeltung, nicht aber dazu, den Vorwurf der Lüge, der Dummheit, oder der Feigheit, mit dem Tode zu beſtrafen, und der altdeutſche Grundſatz „auf eine Maulſchelle gehört ein Dolch" iſt ein empörender ritterlicher Aberglaube. Jedenfalls iſt die Erwiderung, oder Vergeltung, von Beleidigungen Sache des Zorns, aber keineswegs der Ehre und Pflicht, wozu das ritterliche Ehrenprincip ſie ſtämpelt. Vielmehr iſt ganz gewiß, daß jeder Vorwurf nur in dem Maaße, als er trifft, verletzen kann; welches auch daran erſichtlich iſt, daß die leiſeſte Andeutung, welche trifft, viel tiefer verwundet, als die ſchwerſte Anſchuldigung, die gar keinen Grund hat. Wer daher wirklich ſich bewußt iſt, einen Vorwurf nicht zu verdienen, darf und wird ihn getroſt verachten. Dagegen aber fordert das Ehrenprincip von ihm, daß er eine Empfindlichkeit zeige, die er gar nicht hat, und Beleidigungen, die ihn nicht verletzen, blutig räche. Der aber muß ſelbſt eine ſchwache Meinung von ſeinem eigenen Werthe haben, der ſich beeilt, jeder denſelben anfechtenden Aeußerung den Daumen aufs Auge zu drücken, damit ſie nicht laut werde. Demzufolge wird, bei Injurien, wahre Selbſtſchätzung wirkliche Gleichgültigkeit verleihen, und wo dies, aus Mangel derſelben, nicht der Fall iſt, werden Klugheit und Bildung anleiten, den Schein davon zu retten und den Zorn zu verbergen. Wenn man demnach nur erſt den Aberglauben des ritterlichen Ehrenprincips los wäre, ſo daß Niemand mehr vermeinen dürfte, durch Schimpfen irgend etwas der Ehre eines Andern nehmen oder der ſeinigen wiedergeben zu können, auch nicht mehr jedes Unrecht, jede Rohheit, oder Grobheit, ſogleich legitimirt werden könnte durch die Bereitwilligkeit Satisfaktion zu geben, d. h. ſich dafür zu ſchlagen; ſo würde bald die Einſicht allgemein werden, daß, wenn es an's Schmähen und Schimpfen geht, der in dieſem Kampfe Beſiegte der Sieger iſt, und daß, wie Vincenzo Monti ſagt, die Injurien es machen wie die Kirchenproceſſionen, welche ſtets dahin zurückkehren von wo ſie ausgegangen ſind. Ferner würde es alsdann nicht mehr, wie jetzt, hinreichend ſeyn, daß Einer eine Grobheit zu Markte brächte, um Recht zu behalten; mithin würden alsdann Einſicht und Verſtand ganz anders zum Worte kommen, als jetzt, wo ſie immer erſt zu berückſichtigen haben, ob ſie nicht irgendwie den Meinungen der Beſchränktheit und Dummheit, als welche ſchon ihr bloßes Auftreten allarmirt und erbittert hat, Anſtoß geben und dadurch herbeiführen können, daß das Haupt, in welchem ſie wohnen, gegen den flachen Schädel, in welchem jene hauſen, aufs Würfelſpiel geſetzt werden müſſe. Sonach würde alsdann in der Geſellſchaft die geiſtige Ueberlegenheit das ihr gebührende Primat erlangen, welches jetzt, wenn auch verdeckt, die phyſiſche Ueberlegenheit und die Huſarenkourage hat, und in Folge hievon würden die vorzüglichſten Menſchen doch ſchon Einen Grund weniger haben, als jetzt, ſich von der Geſellſchaft zurückzuziehn. Eine Veränderung dieſer Art würde demnach den wahren guten Ton herbeiführen und der wirklich guten Geſellſchaft den Weg bahnen, in der Form, wie ſie, ohne Zweifel, in Athen, Korinth und Rom beſtanden hat. Wer von dieſer eine Probe zu ſehn wünſcht, dem empfehle ich das Gaſtmahl des Xenophon zu leſen.

Die letzte Vertheidigung des ritterlichen Kodex wird aber, ohne Zweifel, lauten: „Ei, da könnte ja, Gott ſei bei uns! wohl gar Einer dem Andern einen Schlag verſetzen!“ — worauf ich kurz erwidern könnte, daß dies bei den $\frac{999}{1000}$ der Geſellſchaft, die jenen Koder nicht anerkennen, oft genug der Fall geweſen, ohne daß je Einer daran geſtorben ſei, während bei den Anhängern deſſelben, in der Regel, jeder Schlag ein tödtlicher wird. Aber ich will näher darauf eingehen. Ich habe mich oft genug bemüht, für die unter einem Theil der menſchlichen Geſellſchaft ſo feſt ſtehende Ueberzeugung von der Entſetzlichkeit eines Schlages, entweder in der thieriſchen, oder in der vernünftigen Natur des Menſchen, irgend einen haltbaren, oder wenigſtens plauſibeln, nur nicht in bloßen Redensarten beſtehenden, ſondern auf deutliche Begriffe zurückführbaren Grund zu finden; jedoch vergeblich. Ein Schlag iſt und bleibt ein kleines phyſiſches Uebel, welches jeder Menſch dem Andern verurſachen kann, dadurch aber weiter nichts beweiſt, als daß er ſtärker, oder gewandter ſei, oder daß der Andere nicht auf ſeiner Hut geweſen. Weiter ergiebt die Analyſe nichts. Sodann ſehe ich den ſelben Ritter, welchem ein Schlag von Menſchenhand der Uebel Größtes dünkt, einen zehn Mal ſtärkern Schlag von ſeinem Pferde erhalten und, mit verbiſſenem Schmerz davonhinkend, verſichern, es habe nichts zu bedeuten. Da habe ich gedacht, es läge an der Menſchenhand. Allein ich ſehe unſern Ritter von dieſer Degenſtiche und Säbelhiebe im Kampfe erhalten und verſichern, es ſei Kleinigkeit, nicht der Rede werth. Sodann vernehme ich, daß ſelbſt Schläge mit der flachen Klinge bei Weitem nicht ſo ſchlimm ſeien, wie die mit dem Stocke, daher, vor nicht langer Zeit, die Kadetten wohl jenen, aber nicht dieſen ausgeſetzt waren: und nun gar der Ritterſchlag, mit der Klinge, iſt die größte Ehre. Da bin ich denn mit meinen pſychologiſchen und moraliſchen Gründen zu Ende, und mir bleibt nichts übrig, als die Sache für einen alten, feſtgewurzelten Aberglauben zu halten, für ein Beiſpiel mehr, zu ſo vielen, was Alles man den Menſchen einreden kann. Dies beſtätigt auch die bekannte Thatſache, daß in China Schläge mit dem Bambusrohr eine ſehr häufige bürgerliche Beſtrafung, ſelbſt für Beamte aller Klaſſen ſind; indem ſie uns zeigt, daß die Menſchennatur, und ſelbſt die hoch civiliſirte, dort nicht das

Selbe ausſagt.*) Sogar aber lehrt ein unbefangener Blick auf die Natur des Menſchen, daß dieſem das Prügeln ſo natürlich iſt, wie den reißenden Thieren das Beißen und dem Hornvieh das Stoßen: er iſt eben ein prügelndes Thier. Daher auch werden wir empört, wenn wir, in ſeltenen Fällen, vernehmen, daß ein Menſch den andern gebiſſen habe; hingegen iſt, daß er Schläge gebe und empfange, ein ſo natürliches, wie leicht eintretendes Ereigniß. Daß höhere Bildung ſich auch dieſem, durch gegenſeitige Selbſtbeherrſchung, gern entzieht, iſt leicht erklärlich. Aber einer Nation, oder auch nur einer Klaſſe, aufzubinden, ein gegebener Schlag ſei ein entſetzliches Unglück, welches Mord und Todſchlag zur Folge haben müſſe, iſt eine Grauſamkeit. Es giebt der wahren Uebel zu viele auf der Welt, als daß man ſich erlauben dürfte, ſie durch imaginäre, welche die wahren herbeiziehn, zu vermehren: das thut aber jener dumme und boshafte Aberglaube. Ich muß daher ſogar mißbilligen, daß Regierungen und geſetzgebende Körper demſelben dadurch Vorſchub leiſten, daß ſie mit Eifer auf Abſtellung aller Prügelſtrafen, beim Civil und Militär, dringen. Sie glauben dabei im Intereſſe der Humanität zu handeln; während gerade das Gegentheil der Fall iſt, indem ſie dadurch an der Befeſtigung jenes widernatürlichen und heilloſen Wahnes, dem ſchon ſo viele Opfer gefallen ſind, arbeiten. Bei allen Vergehungen, mit Ausnahme der ſchwerſten, ſind Prügel die dem Menſchen zuerſt einfallende, daher die natürliche Beſtrafung: wer für Gründe nicht empfänglich war, wird es für Prügel ſeyn: und daß Der, welcher am Eigenthum, weil er keines hat, nicht geſtraft werden kann, und den man an der Freiheit, weil man ſeiner Dienſte bedarf, nicht ohne eigenen Nachtheil ſtrafen kann, durch mäßige Prügel geſtraft werde, iſt ſo billig, wie natürlich. Auch werden gar keine Gründe dagegen aufgebracht, ſondern bloße Redensarten von der „Würde des Menſchen", die ſich nicht auf deutliche Begriffe, ſondern eben nur wieder auf obigen verderblichen Aberglauben ſtützen. Daß dieſer der Sache zum Grunde liege hat eine faſt lächerliche Beſtätigung daran, daß noch vor Kurzem, in manchen Ländern, beim Militär, die Prügelſtrafe durch die Lattenſtrafe erſetzt worden war, welche doch, ganz und gar wie jene, die Verurſachung eines körperlichen Schmerzes iſt, nun aber nicht ehrenrührig und entwürdigend ſeyn ſoll.

---

*) Vingt ou trente coups de canne sur le derrière, c'est, pour ainsi dire, le pain quotidien des Chinois. C'est une correction paternelle du mandarin, laquelle n'a rien d'infamant, et qu'ils reçoivent avec action de grâces. — Lettres édifiantes et curieuses, édition de 1819. Vol. 11. p. 454.

Durch dergleichen Beförderung des beſagten Aberglaubens arbeitet man aber dem ritterlichen Ehrenprincip und damit dem Duell in die Hände, während man dieſes andrerſeits durch Geſetze abzuſtellen bemüht iſt, oder doch es zu ſeyn vorgiebt. In Folge davon treibt denn jenes Fragment des Fauſtrechts, aus den Zeiten des roheſten Mitteralters bis in das 19. Jahrhundert herabgeweht, ſich in dieſem, zum öffentlichen Skandal, noch immer herum: es iſt nachgerade an der Zeit, daß es mit Schimpf und Schande hinausgeworfen werde. Iſt es doch heut zu Tage nicht ein Mal erlaubt, Hunde, oder Hähne methodiſch auf einander zu hetzen (wenigſtens werden in England dergleichen Hetzen geſtraft); aber Menſchen werden, wider Willen, zum tödtlichen Kampf auf einander gehetzt, durch den lächerlichen Aberglauben des abſurden Princips der ritterlichen Ehre und durch deſſen bornirte Vertreter und Verwalter, welche ihnen die Verpflichtung auflegen, wegen irgend einer Lumperei, wie Gladiatoren mit einander zu kämpfen. Unſeren deutſchen Puriſten ſchlage ich daher, für das Wort Duell, die Benennung Ritterhetze vor. Die Pedanterei, mit der die Narrheit getrieben wird, giebt allerdings Stoff zum Lachen. Indeſſen iſt es empörend, daß jenes Princip und ſein abſurder Koder einen Staat im Staate begründet, welcher, kein anderes als das Fauſtrecht anerkennend, die ihm unterworfenen Stände dadurch tyranniſirt, daß er ein heiliges Vehmgericht offen hält, vor welches Jeder Jeden, mittelſt ſehr leicht herbeizuführender Anläſſe als Schergen, laden kann, um ein Gericht auf Tod und Leben über ihn und ſich ergehn zu laſſen. Natürlich wird nun dies der Schlupfwinkel, von welchem aus jeder Verworfenſte, wenn er nur jenen Ständen angehört, den Edelſten und Beſten, der ihm als ſolcher nothwendig verhaßt ſeyn muß, bedrohen, ja, aus der Welt ſchaffen kann. Nachdem heut zu Tage Juſtiz und Polizei es ſo ziemlich dahin gebracht haben, daß nicht mehr auf der Landſtraße jeder Schurke uns zurufen kann „die Börſe oder das Leben“, ſollte endlich auch die geſunde Vernunft es dahin bringen, daß nicht mehr, mitten im friedlichen Verkehr, jeder Schurke uns zurufen könne „die Ehre oder das Leben.“ Und die Beklemmung ſollte den höhern Ständen von der Bruſt genommen werden, welche daraus entſteht, daß Jeder, jeden Augenblick, mit Leib und Leben verantwortlich werden kann für die Rohheit, Grobheit, Dummheit oder Bosheit irgend eines Andern, dem es gefällt, ſolche gegen ihn auszulaſſen. Daß, wenn zwei junge, unerfahrne Hitzköpfe mit Worten an einander gerathen, ſie Dies mit ihrem Blut, ihrer Geſundheit, oder ihrem Leben büßen ſollen, iſt himmelſchreiend, iſt ſchändlich. Wie arg die Tyrannei jenes Staates im Staate und wie groß die Macht jenes Aberglaubens ſei, läßt ſich daran ermeſſen, daß ſchon öfter Leute, denen die Wiederherſtellung ihrer verwundeten ritterlichen Ehre, wegen zu hohen, oder zu niedrigen Standes, oder ſonſt unangemeſſener Beſchaffenheit des Beleidigers unmöglich war, aus Verzweiflung darüber ſich ſelbſt das Leben genommen und ſo ein tragikomiſches Ende gefunden haben. — Da das Falſche und Abſurde ſich am Ende meiſtens dadurch entſchleiert, daß es, auf ſeinem Gipfel, den Widerſpruch als ſeine Blüthe hervortreibt; ſo tritt dieſer zuletzt auch hier in Form der ſchreiendeſten Antinomie hervor: nämlich dem Offizier iſt das Duell verboten: aber er wird durch Abſetzung geſtraft, wenn er es, vorkommenden Falls, unterläßt.

Ich will aber, da ich ein Mal dabei bin, in der Parrheſia noch weiter gehn. Beim Lichte und ohne Vorurtheil betrachtet, beruht bloß darauf, daß, wie geſagt, jener Staat im Staate kein anderes Recht, als das des Stärkeren, alſo das Fauſtrecht, anerkannt und dieſes, zum Gottesurtheil erhoben, ſeinem Koder zum Grunde gelegt hat, der ſo wichtig gemachte und ſo hoch genommene Unterſchied, ob man ſeinen Feind im offenen, mit gleichen Waffen geführten Kampf, oder aus dem Hinterhalt erlegt habe. Denn durch Erſteres hat man doch weiter nichts bewieſen, als daß man der Stärkere, oder der Geſchicktere ſei. Die Rechtfertigung, die man im Beſtehen des offenen Kampfes ſucht, ſetzt alſo voraus, daß das Recht des Stärkeren wirklich ein Recht ſei. In Wahrheit aber giebt der Umſtand, daß der Andere ſich ſchlecht zu wehren verſteht, mir zwar die Möglichkeit, jedoch keineswegs das Recht, ihn umzubringen; ſondern dieſes letztere, alſo meine *moraliſche* Rechtfertigung, kann allein auf den *Motiven*, die ich, ihm das Leben zu nehmen, habe, beruhen. Nehmen wir nun an, dieſe wären wirklich vorhanden und zureichend; ſo iſt durchaus kein Grund da, es jetzt noch *davon* abhängig zu machen, ob er, oder ich, beſſer ſchießen oder fechten könne, ſondern dann iſt es gleichviel, auf welche Art ich ihm das Leben nehme, ob von hinten oder von vorne. Denn moraliſch hat das Recht des Stärkeren nicht mehr Gewicht, als das Recht des Klügeren, welches beim hinterliſtigen Morde angewandt wird: hier wiegt alſo dem Fauſtrecht das Kopfrecht gleich; wozu noch bemerkt ſei, daß auch beim Duell das eine wie das andere geltend gemacht wird, indem ſchon jede Finte, beim Fechten, Hinterliſt iſt. Halte ich mich moraliſch gerechtfertigt, Einem das Leben zu nehmen; ſo iſt es Dummheit, es jetzt noch erſt darauf ankommen zu laſſen, ob er etwan beſſer ſchießen oder fechten könne, als ich; in welchem Fall er dann umgekehrt, mir, den er ſchon beeinträchtigt hat, noch obendrein das Leben nehmen ſoll. Daß Beleidigungen nicht durch das Duell, ſondern durch Meuchelmord zu rächen ſeien, iſt *Rouſſeau's* Anſicht, die er behutſam andeutet, in der ſo geheimnißvoll gehaltenen 21. Anmerkung zum 4. Buche des *Emile* (S. 173, Bip.). Dabei aber iſt er ſo ſtark im ritterlichen Aberglauben befangen, daß er ſchon den erlittenen Vorwurf der Lüge, als eine Berechtigung zum Meuchelmorde anſieht; während er doch wiſſen mußte, daß jeder Menſch dieſen Vorwurf unzählige Mal verdient hat, ja, er ſelbſt im höchſten Grade. Das Vorurtheil aber, welches die Berechtigung, den Beleidiger zu tödten, durch den offenen Kampf, mit gleichen Waffen, bedingt ſeyn läßt, hält offenbar das Fauſtrecht für ein wirkliches Recht und den Zweikampf für ein Gottesurtheil. Der Italiäner hingegen, welcher, von Zorn entbrannt, ſeinen Beleidiger, wo er ihn findet, ohne Weiteres, mit dem Meſſer anfällt, handelt wenigſtens konſequent und naturgemäß: er iſt klüger, aber nicht ſchlechter, als der Duellant. Wollte man ſagen, daß ich bei der Tödtung meines Feindes im Zweikampf, dadurch gerechtfertigt ſei, daß er eben ſich bemühe, mich zu tödten; ſo ſteht Dem entgegen, daß ich, durch die Herausforderung ihn in den Fall der Nothwehr verſetzt habe. Dieſes ſich abſichtlich gegenſeitig in den Fall der Nothwehr verſetzen, heißt im Grunde nur, einen plauſibeln Vorwand für den Mord ſuchen. Eher ließe ſich die Rechtfertigung durch den Grundſatz volenti non fit injuria hören; ſofern man durch gegenſeitige Uebereinkunft ſein Leben auf dieſes Spiel geſetzt hat: aber Dem ſteht entgegen, daß es mit dem volenti nicht ſeine Richtigkeit hat; indem die Tyrannei des ritterlichen Ehrenprincips und ſeines abſurden Kodex der Scherge iſt, welche beide, oder wenigſtens einen der beiden Kämpen vor dieſes blutige Vehmgericht geſchleppt hat.

Ich bin über die ritterliche Ehre weitläuftig geweſen, aber in guter Abſicht und weil gegen die moraliſchen und intellektuellen Ungeheuer auf dieſer Welt der alleinige Herkules die Philoſophie iſt. Zwei Dinge ſind es hauptſächlich, welche den geſellſchaftlichen Zuſtand der neuen Zeit von dem des Alterthums, zum Nachtheil des erſteren unterſcheiden, indem ſie demſelben einen ernſten, finſtern, ſiniſtern Anſtrich gegeben haben, von welchem frei das Alterthum heiter und unbefangen, wie der Morgen des Lebens, daſteht. Sie ſind: das ritterliche Ehrenprincip und die veneriſche Krankheit, — par nobile fratrum! Sie zuſammen haben νεικος και φιλια des Lebens vergiftet. Die veneriſche Krankheit nämlich erſtreckt ihren Einfluß viel weiter, als es auf den erſten Blick ſcheinen möchte, indem derſelbe keineswegs ein bloß phyſiſcher, ſondern auch ein moraliſcher iſt. Sie hat in das Verhältniß der Geſchlechter zu einander ein fremdartiges, feindſäliges, ja teufliſches Element gebracht; in Folge wovon ein finſteres und furchtſames Mißtrauen es durchzieht; und der mittelbare Einfluß einer ſolchen Aenderung in der Grundfeſte aller menſchlichen Gemeinſchaft erſtreckt ſich, mehr oder weniger, auch auf die übrigen geſelligen Verhältniſſe; welches auseinanderzuſetzen mich hier zu weit abführen würde. — Analog, wiewohl ganz anderartig, iſt der Einfluß des ritterlichen Ehrenprincips, dieſer ernſthaften Poſſe, welche den Alten fremd war, hingegen die moderne Geſellſchaft ſteif, ernſt und ängſtlich macht, ſchon weil jede flüchtige Aeußerung ſkrutinirt und ruminirt wird. Aber mehr als Dies! Jenes Princip iſt ein allgemeiner Minotaur, dem nicht, wie dem antiken, von einem, ſondern von jedem Lande in Europa, alljährlich eine Anzahl Söhne edeler Häuſer zum Tribut gebracht werden muß. Daher iſt es an der Zeit, daß dieſem Popanz ein Mal kühn zu Leibe gegangen werde, wie hier geſchehn. Möchten doch beide Monſtra der neueren Zeit im 19. Jahrhundert ihr Ende finden! Wir wollen die Hoffnung nicht aufgeben, daß es mit dem erſteren den Aerzten, mittelſt der Prophylaktika, endlich doch noch gelingen werde. Den *Popanz* aber abzuthun iſt Sache des Philoſophen, mittelſt Berichtigung der Begriffe, da es den Regierungen, mittelſt Handhabung der Geſetze, bisher nicht hat gelingen wollen, zudem auch nur auf dem erſteren Wege das Uebel an der Wurzel angegriffen wird. Sollte es inzwiſchen den Regierungen mit der Abſtellung des Duellweſens wirklich Ernſt ſeyn und der geringe Erfolg ihres Beſtrebens wirklich nur an ihrem Unvermögen liegen; ſo will ich ihnen ein Geſetz vorſchlagen, für deſſen Erfolg ich einſtehe, und zwar ohne blutige Operationen, ohne Schafott, oder Galgen, oder lebenswierige Einſperrungen, zu Hülfe zu nehmen. Vielmehr iſt es ein kleines, ganz leichtes, homöopathiſches Mittelchen: wer einen Andern herausfordert, oder ſich ſtellt, erhält, à la Chinoise, am hellen Tage, vor der Hauptwache, 12 Stockſchläge vom Korporal, die Kartellträger und Sekundanten jeder 6. Wegen der etwanigen Folgen wirklich vollzogener Duelle bliebe das gewöhnliche kriminelle Verfahren. Vielleicht würde ein ritterlich Geſinnter mir einwenden, daß nach Vollſtreckung ſolcher Strafe mancher „Mann von Ehre" im Stande ſeyn könnte, ſich todtzuſchießen; worauf ich antworte: es iſt beſſer, daß ſo ein Narr ſich ſelber todtſchießt, als Andere. —

Der Vollſtändigkeit wegen ſei hier noch die *Nationalehre* erwähnt. Sie iſt die Ehre eines ganzen Volkes als Theiles der Völkergemeinſchaft. Da es in dieſer kein anderes Forum giebt, als das der Gewalt, und demnach jedes Mitglied derſelben ſeine Rechte ſelbſt zu ſchützen hat; ſo beſteht die Ehre einer Nation, nicht allein in der erworbenen Meinung, daß ihr zu trauen ſei (Kredit), ſondern auch in der, daß ſie zu fürchten ſei: daher darf ſie Eingriffe in ihre Rechte niemals ungeahndet laſſen. Sie vereinigt alſo den Ehrenpunkt der bürgerlichen, mit dem der ritterlichen Ehre. —

Zu Dem, was Einer *vorſtellt*, d. h. in den Augen der

Welt iſt, war oben, in letzter Stelle, der Ruhm gezählt worden: dieſen hätten wir alſo noch zu betrachten. — Ruhm und Ehre ſind Zwillingsgeſchwiſter; jedoch ſo, wie die Dioskuren, von denen Pollux unſterblich und Kaſtor ſterblich war: der Ruhm iſt der unſterbliche Bruder der ſterblichen Ehre. Freilich iſt dies nur vom Ruhme höchſter Gattung, dem eigentlichen und ächten Ruhme, zu verſtehen: denn es giebt allerdings auch mancherlei ephemeren Ruhm. — Die Ehre, nun ferner, betrifft bloß ſolche Eigenſchaften, welche von Jedem, der in den ſelben Verhältniſſen ſteht, gefordert werden; der Ruhm bloß ſolche, die man von Niemanden fordern darf; die Ehre ſolche, die Jeder ſich ſelber öffentlich beilegen darf; der Ruhm ſolche, die Keiner ſich ſelber beilegen darf. Während unſere Ehre ſo weit reicht, wie die Kunde von uns; ſo eilt, umgekehrt, der Ruhm der Kunde von uns voran und bringt dieſe ſo weit er ſelbſt gelangt. Auf Ehre hat Jeder Anſpruch; auf Ruhm nur die Ausnahmen: denn nur durch außerordentliche Leiſtungen wird Ruhm erlangt. Dieſe nun wieder ſind entweder Thaten, oder Werke; wonach zum Ruhme wei Wege offen ſtehn. Zum Wege der Thaten befähigt vorzüglich das große Herz; zu dem der Werke der große Kopf. Jeder der beiden Wege hat ſeine eigenen Vortheile und Nachtheile. Der Hauptunterſchied iſt, daß von den Thaten nur das Andenken bleibt, welches immer ſchwächer, entſtellter und gleichgültiger wird, allmälig ſogar erlöſchen muß, wenn nicht die Geſchichte es aufnimmt und es nun im petrificirten Zuſtande der Nachwelt überliefert. Die Werke hingegen ſind ſelbſt unſterblich, und können, zumal die ſchriftlichen, alle Zeiten durchleben. Von Alexander dem Großen lebt Name und Gedächtniß: aber Plato und Ariſtoteles, Homer und Horaz ſind noch ſelbſt da, leben und wirken unmittelbar. Die Veden, mit ihren Upaniſchaden, ſind da: aber von allen den Thaten, die zu ihrer Zeit geſchehn, iſt gar keine Kunde auf uns gekommen. — Ein anderer Nachtheil der Thaten iſt ihre Abhängigkeit von der Gelegenheit, als welche erſt die Möglichkeit dazu geben muß; woran ſich knüpft, daß ihr Ruhm ſich nicht allein nach ihrem innern Werthe richtet, ſondern auch nach den Umſtänden, welche ihnen Wichtigkeit und Glanz ertheilen. Zudem iſt er, wenn, wie im Kriege, die Thaten rein perſönliche ſind, von der Ausſage weniger Augenzeugen abhängig: dieſe ſind nicht immer vorhanden und dann nicht immer gerecht und unbefangen. Dagegen aber haben die Thaten den Vortheil, daß ſie, als etwas Praktiſches, im Bereich der allgemeinen menſchlichen Urtheilsfähigkeit liegen; daher ihnen, wenn dieſer nur die Data richtig überliefert ſind, ſofort Gerechtigkeit widerfährt; es ſei denn, daß ihre Motive erſt ſpäter richtig erkannt, oder gerecht abgeſchätzt werden: denn zum Verſtändniß einer jeden Handlung gehört Kenntniß des Motivs derſelben. Umgekehrt ſteht es mit den Werken: ihre Entſtehung hängt nicht von der Gelegenheit, ſondern allein von ihrem Urheber ab, und was ſie an und für ſich ſind bleiben ſie, ſo lange ſie bleiben. Bei ihnen liegt dagegen die Schwierigkeit im Urtheil, und ſie iſt um ſo größer, in je höherer Gattung ſie ſind: oft fehlt es an kompetenten, oft an unbefangenen und redlichen Richtern. Dagegen nun wieder wird ihr Ruhm nicht von einer Inſtanz entſchieden; ſondern es findet Appellation Statt. Denn während, wie geſagt, von den Thaten bloß das Andenken auf die Nachwelt kommt und zwar ſo, wie die Mitwelt es überliefert; ſo kommen hingegen die Werke ſelbſt dahin, und zwar, etwan fehlende Bruchſtücke abgerechnet, ſo, wie ſie ſind: hier giebt es alſo keine Entſtellung der Data, und auch der etwan nachtheilige Einfluß der Umgebung, bei ihrem Urſprunge, fällt ſpäter weg. Vielmehr bringt oft erſt die Zeit, nach und nach, die wenigen wirklich kompetenten Richter heran, welche, ſchon ſelbſt Ausnahmen, über noch größere Ausnahmen zu Gerichte ſitzen: ſie geben ſucceſſiv ihre gewichtigen Stimmen ab, und ſo ſteht, bisweilen freilich erſt nach Jahrhunderten, ein vollkommen gerechtes Urtheil da, welches keine Folgezeit mehr umſtößt. So ſicher, ja, unausbleiblich iſt der Ruhm der Werke. Hingegen daß ihr Urheber ihn erlebe, hängt von äußern Umſtänden und dem Zufall ab: es iſt um ſo ſeltener, je höherer und ſchwierigerer Gattung ſie waren. Dieſem gemäß ſagt Seneka (ep. 79.) unvergleichlich ſchön, daß dem Verdienſte ſein Ruhm ſo unfehlbar folge, wie dem Körper ſein Schatten, nur aber freilich, eben wie auch dieſer, bisweilen vor, bisweilen hinter ihm herſchreite, und fügt, nachdem er dies erläutert hat, hinzu: etiamsi omnibus tecum viventibus silentium livor indixerit, venient qui sine offensa, sine gratia judicent; woraus wir nebenbei erſehn, daß die Kunſt des Unterdrückens der Verdienſte durch hämiſches Schweigen und Ignoriren, um, zu Gunſten des Schlechten, das Gute dem Publiko zu verbergen, ſchon bei den Lumpen des Seneka'ſchen Zeitalters üblich war, ſo gut wie bei denen des unſrigen, und daß jenen, wie dieſen, der Neid die Lippen zudrückte. — In der Regel wird ſogar der Ruhm, je länger er zu dauern hat, deſto ſpäter eintreten; wie ja alles Vorzügliche langſam heranreift. Der Ruhm, welcher zum Nachruhm werden will, gleicht einer Eiche, die aus ihrem Saamen ſehr langſam emporwächſt; der leichte, ephemere Ruhm den einjährigen, ſchnellwachſenden Pflanzen, und der falſche Ruhm gar dem ſchnell hervorſchießenden Unkraute, das ſchleunigſt ausgerottet wird. Dieſer Hergang beruht eigentlich darauf, daß, je mehr Einer der Nachwelt, d. i. eigentlich der Menſchheit überhaupt und im Ganzen, angehört, deſto fremder er ſeinem Zeitalter iſt; weil was er hervorbringt nicht dieſem ſpeciell gewidmet iſt, alſo nicht demſelben als ſolchem, ſondern nur ſofern es ein Theil der Menſchheit iſt, angehört und daher auch nicht mit deſſen Lokalfarbe tingirt iſt: in Folge hiervon aber kann es leicht kommen, daß daſſelbe ihn fremd an ſich vorübergehn läßt. Es ſchätzt vielmehr Die, welche den Angelegenheiten ſeines kurzen Tages, oder der Laune des Augenblickes dienen und daher ganz ihm angehören, mit ihm leben und mit ihm ſterben. Demgemäß lehren Kunſt- und Litteratur-Geſchichte durchgängig, daß die höchſten Leiſtungen des menſchlichen Geiſtes, in der Regel, mit Ungunſt aufgenommen worden und darin ſo lange geblieben ſind, bis Geiſter höherer Art herankamen, die von ihnen angeſprochen wurden und ſie zu dem Anſehn brachten, in welchem ſie nachher, durch die ſo erlangte Auktorität, ſich erhalten haben. Dies Alles nun aber beruht, im letzten Grunde, darauf, daß Jeder eigentlich nur das ihm Homogene verſtehn und ſchätzen kann. Nun iſt aber dem Platten das Platte, dem Gemeinen das Gemeine, dem Unklaren das Verworrene, dem Hirnloſen das Unſinnige homogen, und am allerbeſten gefallen Jedem ſeine eigenen Werke, als welche ihm durchaus homogen ſind. Daher ſang ſchon der alte fabelhafte Epicharmos:

> *Θαυμαστον ουδεν εστι, με ταυθ' ὅυτω λεγειν,*
> *Και ἁνδανειν αυτοισιν αυτους, και δοκειν*

Καλως πεφυκεναι· και γαρ ὁ κυων κυνι
Καλλιστον ειμεν φαινεται, και βους βοϊ,
Ονος δε ονῳ καλλιστον, ὗς δε ὑϊ.

welches ich, damit es Keinem verloren gehe, verdeutſchen will:

Kein Wunder iſt es, daß ich red' in meinem Sinn,
Und Jene, ſelbſt ſich ſelbſt gefallend, ſtehn im Wahn,
Sie wären lobenswerth: ſo ſcheint dem Hund der Hund
Das ſchönſte Weſen, ſo dem Ochſen auch der Ochs,
Dem Eſel auch der Eſel, und dem Schwein das Schwein.

Wie ſelbſt der kräftigſte Arm, wenn er einen leichten Körper fortſchleudert, ihm doch keine Bewegung ertheilen kann, mit der er weit flöge und heftig träfe, ſondern derſelbe ſchon in der Nähe matt niederfällt, weil es ihm an eigenem materiellen Gehalte gefehlt hat, die fremde Kraft aufzunehmen; — eben ſo ergeht es ſchönen und großen Gedanken, ja den Meiſterwerken des Genies, wenn, ſie aufzunehmen, keine andere, als kleine, ſchwache, oder ſchiefe Köpfe daſind. Dies zu bejammern haben die Stimmen der Weiſen aller Zeiten ſich zum Chorus vereint. Z. B. Jeſus Sirach ſagt: „wer mit einem Narren redet, der „redet mit einem Schlafenden. Wenn es aus iſt, ſo ſpricht er: „was iſt's?" — Und Hamlet: a knavish speech sleeps in a fools ear. (eine ſchalkhafte Rede ſchläft im Ohr eines Narren). Und Göthe:

Das glücklichſte Wort es wird verhöhnt,
Wenn der Hörer ein Schiefohr iſt.

und wieder:

Du wirkeſt nicht, Alles bleibt ſo ſtumpf.
Sei guter Dinge!
Der Stein im Sumpf
Macht keine Ringe."

Und Lichtenberg: „wenn ein Kopf und ein Buch zuſammenſtoßen „und es klingt hohl; iſt denn das allemal im Buche?" — und wieder: „Solche Werke ſind Spiegel: wenn ein Affe hineinguckt, kann kein Apoſtel herausſehn." Ja, Vater Gellert's gar ſchöne und rührende Klage darüber verdient wohl ein Mal wieder in Erinnerung gebracht zu werden:

„Daß oft die allerbeſten Gaben
Die wenigſten Bewund'rer haben,
Und daß der größte Theil der Welt
Das Schlechte für das Gute hält;
Dies Uebel ſieht man alle Tage.
Jedoch, wie wehrt man dieſer Peſt?
Ich zweifle, daß ſich dieſe Plage
Aus unſrer Welt verdrängen läßt.
Ein einzig Mittel iſt auf Erden,
Allein es iſt unendlich ſchwer:
Die Narren müſſen weiſe werden;
Und ſeht! ſie werden's nimmermehr.
Nie kennen ſie den Werth der Dinge.
Ihr Auge ſchließt, nicht ihr Verſtand:
Sie loben ewig das Geringe,
Weil ſie das Gute nie gekannt."

Zu dieſer intellektuellen Unfähigkeit der Menſchen, in Folge welcher das Vortreffliche, wie Göthe ſagt, noch ſeltener erkannt und geſchätzt, als gefunden wird, geſellt ſich nun, hier wie überall, auch noch die moraliſche Schlechtigkeit derſelben, und zwar als Neid auftretend. Durch den Ruhm nämlich, den Einer erwirbt, wird abermals Einer mehr über Alle ſeiner Art erhoben: dieſe werden alſo um eben ſo viel herabgeſetzt, ſo daß jedes ausgezeichnete Verdienſt ſeinen Ruhm auf Koſten Derer erlangt, die keines haben.

„Wenn wir Andern Ehre geben,
Müſſen wir uns ſelbſt entadeln."
Göthe. W. O. Divan.

Hieraus erklärt es ſich, daß, in welcher Gattung auch immer das Vortreffliche auftreten mag, ſogleich die geſammte, ſo zahlreiche Mittelmäßigkeit verbündet und verſchworen iſt, es nicht gelten zu laſſen, ja, wo möglich, es zu erſticken. Sogar auch Die, welche ſelbſt Verdienſt beſitzen und bereits den Ruhm deſſelben erlangt haben, werden nicht gern das Auftreten eines neuen Ruhmes ſehn, durch deſſen Glanz der des ihrigen um ſo viel weniger leuchtet. Daher ſagt ſelbſt Göthe:

„Hätt' ich gezaudert zu werden,
Bis man mir's Leben gegönnt,
Ich wäre noch nicht auf Erden,
Wie ihr begreifen könnt,

Wenn ihr ſeht, wie ſie ſich geberden,
Die, um etwas zu ſcheinen,
Mich gerne möchten verneinen."

Während alſo die Ehre, in der Regel, gerechte Richter findet und kein Neid ſie anficht, ja ſogar ſie Jedem zum voraus, auf Kredit, verliehen wird, muß der Ruhm, dem Neide zum Trotz, erkämpft werden, und den Lorbeer theilt ein Tribunal entſchieden ungünſtiger Richter aus. Denn die Ehre können und wollen wir mit Jedem theilen: der Ruhm wird geſchmälert oder erſchwert, durch Jeden, der ihn erlangt. — Nun ferner ſteht die Schwierigkeit der Erlangung des Ruhmes durch Werke im umgekehrten Verhältniß der Menſchenzahl, die das Publikum ſolcher Werke ausmacht; aus leicht abzuſehenden Gründen. Daher iſt ſie viel größer bei Werken, welche Belehrung, als bei ſolchen, welche Unterhaltung verheißen. Am größten iſt ſie bei philoſophiſchen Werken; weil die Belehrung, welche dieſe verſprechen, einerſeits ungewiß, und andrerſeits ohne materiellen Nutzen iſt; wonach denn ſolche zunächſt vor einem Publiko auftreten, das aus lauter Mitbewerbern beſteht. — Aus den dargelegten Schwierigkeiten, die der Erlangung des Ruhmes entgegenſtehn, erhellt, daß wenn Die, welche ruhmwürdige Werke vollenden, es nicht aus Liebe zu dieſen ſelbſt und eigener Freude daran thäten, ſondern der Aufmunterung durch den Ruhm bedürften, die Menſchheit wenige, oder keine, unſterbliche Werke erhalten haben würde. Ja, ſogar muß, wer das Gute und Rechte hervorbringen und das Schlechte vermeiden ſoll, dem Urtheile der Menge und ihrer Wortführer Trotz bieten, mithin ſie verachten. Hierauf beruht die Richtigkeit der Bemerkung, die beſonders Oſorius (de gloria) hervorhebt, daß der Ruhm vor Denen flieht, die ihn ſuchen, und Denen folgt, die ihn vernachläſſigen: denn Jene bequemen ſich dem Geſchmack ihrer Zeitgenoſſen an, Dieſe trotzen ihm.

So ſchwer es demnach iſt, den Ruhm zu erlangen, ſo leicht iſt es, ihn zu behalten. Auch hierin ſteht er im Gegenſatz mit der Ehre. Dieſe wird Jedem, ſogar auf Kredit, verliehen: er hat ſie nur zu bewahren. Hier aber liegt die Aufgabe: denn durch eine einzige nichtswürdige Handlung geht ſie unwiederbringlich verloren. Der Ruhm hingegen kann eigentlich nie verloren gehn: denn die That, oder das Werk, durch die er erlangt worden, ſtehn für immer feſt, und der Ruhm derſelben bleibt ihrem Urheber, auch wenn er keinen neuen hinzufügt. Wenn jedoch der Ruhm wirklich verklingt, wenn er überlebt wird; ſo war er unächt, d. h. unverdient, durch augenblickliche Ueberſchätzung entſtanden, wo nicht gar ſo ein Ruhm wie Hegel ihn hatte und Lichtenberg ihn beſchreibt, „ausposaunt von einer freundſchaftlichen „Kandidatenjunta und vom Echo leerer Köpfe widergehallt: — „— — aber die Nachwelt, wie wird ſie lächeln, wann ſie dereinſt „an die bunten Wörtergehäuſe, die ſchönen Neſter ausgeflogener „Mode und die Wohnungen weggeſtorbener Verabredungen anklopfen und Alles, Alles leer finden wird, auch nicht den kleinſten Gedanken, der mit Zuverſicht ſagen könnte: herein!" —

Der Ruhm beruht eigentlich auf Dem, was Einer im Vergleich mit den Uebrigen iſt. Demnach iſt er weſentlich ein Relatives, kann daher auch nur relativen Werth haben. Er fiele ganz weg, wenn die Uebrigen würden was der Gerühmte iſt. Abſoluten Werth kann nur Das haben, was ihn unter allen Umſtänden behält, alſo hier, was Einer unmittelbar und für ſich ſelbſt iſt: folglich muß hierin der Werth und das Glück des großen Herzens und des großen Kopfes liegen. Alſo nicht der Ruhm, ſondern Das, wodurch man ihn verdient, iſt das Werthvolle. Denn es iſt gleichſam die Subſtanz und der Ruhm nur das Accidens der Sache: ja dieſer wirkt auf den Gerühmten hauptſächlich als ein äußerliches Symptom, durch welches er die Beſtätigung ſeiner eigenen hohen Meinung von ſich ſelbſt erhält; demnach man ſagen könnte, daß, wie das Licht gar nicht ſichtbar iſt, wenn es nicht von einem Körper zurückgeworfen wird; eben ſo jede Trefflichkeit erſt durch den Ruhm ihrer ſelbſt recht gewiß wird. Allein er iſt nicht ein Mal ein untrügliches Symptom; da es auch Ruhm ohne Verdienſt und Verdienſt ohne Ruhm giebt; weshalb ein Ausdruck Leſſings ſo artig herauskommt: „einige Leute ſind berühmt, und andere verdienen es zu ſeyn." Auch wäre es eine elende Exiſtenz, deren Werth oder Unwerth darauf beruhte, wie ſie in den Augen Anderer erſchiene: eine ſolche aber wäre das Leben des Helden und des Genies, wenn deſſen Werth im Ruhme, d. h. im Beifall Anderer, beſtände. Vielmehr lebt und exiſtirt ja jegliches Weſen ſeiner ſelbſt wegen, daher auch zunächſt in ſich und für ſich. — Was Einer iſt, in welcher Art und Weiſe es auch ſei, das iſt er zuvörderſt und hauptſächlich für ſich ſelbſt: und wenn es hier nicht viel werth iſt, ſo iſt es überhaupt nicht viel. Hingegen iſt das Abbild ſeines Weſens in den Köpfen Anderer ein Sekundäres, Abgeleitetes und dem Zufall Unterworfenes, welches nur ſehr mittelbar ſich auf das Erſtere zurückbezieht. Zudem ſind die Köpfe der Menge ein zu elender Schauplatz, als daß auf ihm das wahre Glück ſeinen Ort haben könnte. Vielmehr iſt daſelbſt nur ein chimäriſches Glück zu finden. Welche gemiſchte Geſellſchaft trifft doch in jenem Tempel des allgemeinen Ruhms zuſammen! „Feldherren, Miniſter, Quackſalber, Gaukler, Tänzer, Sänger, Millionäre und Juden: ja, die Vorzüge aller dieſer werden dort viel aufrichtiger geſchätzt, finden viel mehr estime sentie, als die geiſtigen, zumal der hohen Art, die ja bei der großen Mehrzahl nur eine estime sur parole erlangen.“ In eudämonologiſcher Hinſicht iſt alſo der Ruhm nichts weiter, als der ſeltenſte und köſtlichſte Biſſen für unſern Stolz und unſere Eitelkeit. Dieſe aber ſind in den meiſten Menſchen, obwohl ſie es verbergen, übermäßig vorhanden, vielleicht ſogar am ſtärkeſten in Denen, die irgendwie geeignet ſind, ſich Ruhm zu erwerben und daher meiſtens das unſichere Bewußtſeyn ihres überwiegenden Werthes lange in ſich herumtragen müſſen, ehe die Gelegenheit kommt, ſolchen zu erproben und dann die Anerkennung deſſelben zu erfahren: bis dahin war ihnen zu Muthe, als erlitten ſie ein heimliches Unrecht. Ueberhaupt aber iſt ja, wie am Anfange dieſes Kapitels erörtert worden, der Werth, den der Menſch auf die Meinung Anderer von ihm legt, ganz unverhältnißmäßig und unvernünftig; ſo daß Hobbes die Sache zwar ſehr ſtark, aber vielleicht doch richtig ausgedrückt hat in den Worten: omnis animi voluptas, omnisque alacritas in eo sita est, quod quis habeat quibuscum conferens se, possit magnifice sentire de se ipso (de cive. I, 5.). Hieraus iſt der hohe Werth erklärlich, den man allgemein auf den Ruhm legt, und die Opfer, welche man bringt, in der bloßen Hoffnung, ihn dereinſt zu erlangen:

> Fame is the spur, that the clear spirit doth raise
> (That last infirmity of noble minds)
> To scorn delights and live laborious days.

wie auch:

> how hard it is to climb
> The hights where Fame's proud temple shines afar.

Hieraus endlich erklärt es ſich auch, daß die eitelſte aller Nationen beſtändig la gloire im Munde führt und ſolche unbedenklich als die Haupttriebfeder zu großen Thaten und großen Werken anſieht. — Allein, da unſtreitig der Ruhm nur das Sekundäre iſt, das bloße Echo, Abbild, Schatten, Symptom des Verdienſtes, und da jedenfalls das Bewunderte mehr Werth haben muß, als die Bewunderung; ſo kann das eigentlich Beglückende nicht im Ruhme liegen, ſondern in Dem, wodurch man ihn erlangt, alſo im Verdienſte ſelbſt, oder, genauer zu reden, in der Geſinnung und den Fähigkeiten, aus denen es hervorgieng; es mag nun moraliſcher, oder intellektueller Art ſeyn. Denn das Beſte, was Jeder iſt, muß er nothwendig für ſich ſelbſt ſeyn: was davon in den Köpfen Anderer ſich abſpiegelt und er in ihrer Meinung gilt iſt Nebenſache und kann nur von untergeordnetem Intereſſe für ihn ſeyn. Wer demnach nur den Ruhm *verdient*, auch ohne ihn zu erhalten, beſitzt bei Weitem die Hauptſache, und was er entbehrt iſt etwas, darüber er ſich mit derſelben tröſten kann. Denn nicht daß Einer von der urtheilsloſen, ſo oft bethörten Menge für einen großen Mann gehalten werde, ſondern daß er es ſei, macht ihn beneidens[illegible] auch nicht, daß die Nachwelt von ihm erfahre, ſonder[illegible] ihm ſich Gedanken erzeugen, welche verdienen, Jahrh[illegible] hindu[illegible]bewahrt und nachgedacht zu werden, iſt ein hohes Glück. Zudem kann Dieſes ihm nicht entriſſen werden: es iſt των εφ' ἡμιν, jenes Andere των ουκ εφ' ἡμιν. Wäre hingegen die Bewunderung ſelbſt die Hauptſache; ſo wäre das Bewunderte ihrer nicht werth. Dies iſt wirklich der Fall beim falſchen, d. i. unverdienten Ruhm. An dieſem muß ſein Beſitzer zehren, ohne Das, wovon derſelbe das Symptom, der bloße Abglanz, ſeyn ſoll, wirklich zu haben. Aber ſogar dieſer Ruhm ſelbſt muß ihm oft verleidet werden, wann bisweilen, trotz aller, aus der Eigenliebe entſpringenden Selbſttäuſchung, ihm auf der Höhe, für die er nicht geeignet iſt, doch ſchwindelt, oder ihm zu Muthe wird, als wäre er ein kupferner Dukaten; wo dann die Angſt vor Enthüllung und verdienter Demüthigung ihn ergreift, zumal wann er auf den Stirnen der Weiſeren ſchon das Urtheil der Nachwelt lieſt. Er gleicht ſonach dem Beſitzer durch ein falſches Teſtament. — Den ächteſten Ruhm, den Nachruhm, vernimmt ſein Gegenſtand ja nie, und doch ſchätzt man ihn glücklich. Alſo beſtand ſein Glück in den großen Eigenſchaften ſelbſt, die ihm den Ruhm erwarben, und darin, daß er Gelegenheit fand, ſie zu entwickeln, alſo daß ihm vergönnt wurde, zu handeln, wie es ihm angemeſſen war, oder zu treiben was er mit Luſt und Liebe trieb: denn nur die aus dieſer entſprungenen Werke erlangen Nachruhm. Sein Glück beſtand alſo in ſeinem großen Herzen, oder auch im Reichthum eines Geiſtes, deſſen Abdruck, in ſeinen Werken, die Bewunderung kommender Jahrhunderte erhält; es beſtand in den Gedanken ſelbſt, welchen nachzudenken, die Beſchäftigung und der Genuß der edelſten Geiſter einer unabſehbaren Zukunft ward. Der Werth des Nachruhms liegt alſo im Verdienen deſſelben, und dieſes iſt ſein eigener Lohn. Ob nun die Werke, welche ihn erwarben, unterweilen auch den Ruhm der Zeitgenoſſen hatten, hieng von zufälligen Umſtänden ab und war nicht von großer Bedeutung. Denn da die Menſchen in der Regel ohne eigenes Urtheil ſind und zumal hohe und ſchwierige Leiſtungen abzuſchätzen durchaus keine Fähigkeit haben; ſo folgen ſie hier ſtets fremder Auktorität, und der Ruhm, in hoher Gattung, beruht bei 99 unter 100 Rühmern, bloß auf Treu und Glauben. Daher kann auch der vielſtimmigſte Beifall der Zeitgenoſſen für denkende Köpfe nur wenig Werth haben, indem ſie in ihm ſtets nur das Echo weniger Stimmen hören, die zudem ſelbſt nur ſind, wie der Tag ſie gebracht hat. Würde wohl ein Virtuoſe ſich geſchmeichelt fühlen durch das laute Beifallsklatſchen ſeines Publikums, wenn ihm bekannt wäre, daß es, bis auf Einen oder Zwei, aus lauter völlig Tauben beſtände, die, um einander gegenſeitig ihr Gebrechen zu verbergen, eifrig klatſchten, ſobald ſie die Hände jenes Einen in Bewegung ſähen! Und nun gar, wenn die Kenntniß hinzu käme, daß jene Vorklatſcher ſich oft beſtechen ließen, um dem elendeſten Geiger den lauteſten Applaus zu verſchaffen! — Hieraus iſt erklärlich, warum der Ruhm der Zeitgenoſſen ſo ſelten die Metamorphoſe in Nachruhm erlebt; weshalb d'Alembert, in ſeiner überaus ſchönen Beſchreibung des Tempels des litterariſchen Ruhmes, ſagt: „das Innere des Tempels iſt von lauter Todten bewohnt, die während ihres Lebens nicht darin waren, und von einigen Lebenden, welche faſt alle, wann ſie ſterben, hinausgeworfen werden.“ — Wenn dennoch Einer den Ruhm, welcher zum Nachruhm werden ſoll, erlebt; ſo wird es ſelten früher, als im Alter geſchehn: allenfalls giebt es bei Künſtlern und Dichtern Ausnahmen von dieſer Regel, am wenigſten bei Philoſophen. Eine Beſtätigung derſelben geben die Bildniſſe der durch ihre Werke berühmten Männer, da dieſelben meiſtens erſt nach dem Eintritt ihrer Celebrität angefertigt wurden: in der Regel ſind ſie alt und grau dargeſtellt, namentlich die Philoſophen. Inzwiſchen ſteht, eudämonologiſch genommen, die Sache ganz recht. Ruhm und Jugend auf Ein Mal iſt zu viel für einen Sterblichen. Unſer Leben iſt ſo arm, daß ſeine Güter haushälteriſcher vertheilt werden müſſen. Die Jugend hat vollauf an ihrem eigenen Reichthum und kann ſich daran genügen laſſen. Aber im Alter, wann alle Genüſſe und Freuden, wie die Bäume im Winter, abgeſtorben ſind, dann ſchlägt am gelegenſten der Baum des Ruhmes aus, als ein ächtes Wintergrün: auch kann man ihn den Winterbirnen vergleichen, die im Sommer wachſen, aber im Winter genoſſen werden.

Wollen wir jetzt noch etwas näher die Wege betrachten, auf welchen man, in den Wiſſenſchaften, als dem uns zunächſt Liegenden, Ruhm erlangt; ſo läßt ſich hier folgende Regel aufſtellen. Die durch ſolchen Ruhm bezeichnete intellektuelle Ueberlegenheit wird allemal an den Tag gelegt durch eine neue Kombination irgendwelcher Data. Dieſe nun können ſehr verſchiedener Art ſeyn; jedoch wird der durch ihre Kombination zu erlangende Ruhm um ſo größer und ausgebreiteter ſeyn, je mehr ſie ſelbſt allgemein bekannt und Jedem zugänglich ſind. Beſtehn z. B. die Data in einigen Zahlen, oder Kurven, oder auch in irgend einer ſpeciellen phyſikaliſchen, zoologiſchen, botaniſchen, oder anatomiſchen Thatſache, oder auch in einigen verdorbenen Stellen alter Autoren, oder in halbverlöſchten Inſchriften, oder in ſolchen, deren Alphabet uns fehlt, oder in dunkeln Punkten der Geſchichte; ſo wird der durch die richtige Kombination derſelben zu erlangende Ruhm ſich nicht viel weiter erſtrecken, als die Kenntniß der Data ſelbſt, alſo auf eine kleine Anzahl meiſtens zurückgezogen lebender und auf den Ruhm in ihrem Fach neidiſcher Leute. — Sind hingegen die Data ſolche, welche das ganze Menſchengeſchlecht kennt, ſind es z. B. weſentliche, Allen gemeinſame Eigenſchaften des menſchlichen Verſtandes, oder Gemüthes, oder Naturkräfte, deren ganze Wirkungsart wir beſtändig vor Augen haben, oder der allbekannte Lauf der Natur überhaupt; ſo wird der Ruhm durch eine neue, wichtige und evidente Kombination Licht über ſie verbreitet zu haben, ſich mit der Zeit faſt über die ganze civiliſirte Menſchheit erſtrecken. Denn, ſind die Data Jedem zugänglich, ſo wird ihre Kombination es meiſtens auch ſeyn. — Dennoch wird hiebei der Ruhm allemal nur der überwundenen Schwierigkeit entſprechen. Denn, je allbekannter die Data ſind, deſto ſchwerer iſt es, ſie auf eine neue und doch richtige Weiſe zu kombiniren; da ſchon eine überaus große Anzahl von Köpfen ſich an ihnen verſucht und die möglichen Kombinationen derſelben erſchöpft hat. Hingegen werden Data, welche, dem großen Publiko unzugänglich, nur auf mühſamen und ſchwierigen Wegen erreichbar ſind, faſt immer noch neue Kombinationen zulaſſen: wenn man daher an ſolche nur mit geradem Verſtande und geſunder Urtheilskraft, alſo einer mäßigen geiſtigen Ueberlegenheit, kommt; ſo iſt es leicht möglich, daß man eine neue und richtige Kombination derſelben zu machen das Glück habe. Allein der hiedurch erworbene Ruhm wird ungefähr dieſelben Gränzen haben, wie die Kenntniß der Data. Denn zwar erfordert die Löſung von Problemen ſolcher Art großes Studium und Arbeit, ſchon um nur die Kenntniß der Data zu erlangen; während in jener andern Art, in welcher eben der größte und ausgebreitetſte Ruhm zu erwerben iſt, die Data unentgeltlich gegeben ſind: allein in dem Maaße, wie dieſe letztere Art weniger Arbeit erfordert, gehört mehr Talent, ja Genie dazu, und mit dieſen hält, hinſichtlich des Werthes und der Werthſchätzung, keine Arbeit, oder Studium, den Vergleich aus.

Hieraus nun ergiebt ſich, daß Die, welche einen tüchtigen Verſtand und ein richtiges Urtheil in ſich ſpüren, ohne jedoch die höchſten Geiſtesgaben ſich zuzutrauen, viel Studium und ermüdende Arbeit nicht ſcheuen dürfen, um mittelſt dieſer ſich aus dem großen Haufen der Menſchen, welchen die allbekannten Data vorliegen, herauszuarbeiten und zu den entlegeneren Orten zu gelangen, welche nur dem gelehrten Fleiße zugänglich ſind. Denn hier, wo die Zahl der Mitbewerber unendlich verringert iſt, wird der auch nur einigermaaßen überlegene Kopf bald zu einer neuen und richtigen Kombination der Data Gelegenheit finden: ſogar wird das Verdienſt ſeiner Entdeckung ſich mit auf die Schwierigkeit, zu den Datis zu gelangen, ſtützen. Aber der alſo erworbene Applaus ſeiner Wiſſensgenoſſen, als welche die alleinigen Kenner in dieſem Fache ſind, wird von der großen Menge der Menſchen nur von Weitem vernommen werden. — Will man nun, den hier angedeuteten Weg bis zum Extrem verfolgen; ſo läßt ſich der Punkt nachweiſen, wo die Data, wegen der großen Schwierigkeit ihrer Erlangung, für ſich allein und ohne daß eine Kombination derſelben erfordert wäre, den Ruhm zu begründen hinreichen. Dies leiſten Reiſen in ſehr entlegene und wenig beſuchte Länder: man wird berühmt durch Das, was man geſehn, nicht durch Das, was man gedacht hat. Dieſer Weg hat auch noch einen großen Vortheil darin, daß es viel leichter iſt, was man geſehn, als was man gedacht hat, Andern mitzutheilen und es mit dem Verſtändniß ſich eben ſo verhält: demgemäß wird man für das Erſtere auch viel mehr Leſer finden, als für das Andere. Denn, wie ſchon Asmus ſagt:

„Wenn jemand eine Reiſe thut,
So kann er was erzählen.“

Was aber nun andrerſeits den mit hohen Fähigkeiten ausgeſtatteten Kopf betrifft, als welcher allein ſich an die Löſung der großen, das Allgemeine und Ganze betreffenden und daher ſchwierigſten Probleme wagen darf; ſo wird dieſer zwar wohl daran thun, ſeinen Horizont möglichſt auszudehnen, jedoch immer gleichmäßig, nach allen Seiten, und ohne je ſich zu weit in irgend eine der beſondern und nur Wenigen bekannten Regionen zu verlieren, d. h. ohne auf die Specialitäten irgend einer einzelnen Wiſſenſchaft weit einzugehn, geſchweige ſich mit den Mikrologien zu befaſſen. Denn er hat nicht nöthig, ſich an die ſchwer zugänglichen Gegenſtände zu machen, um dem Gedränge der Mitbewerber zu entgehn; ſondern eben das Allen Vorliegende wird ihm Stoff zu neuen, wichtigen und wahren Kombinationen geben. Dem nun aber gemäß wird ſein Verdienſt von allen

Denen geſchätzt werden können, welchen die Data bekannt ſind, alſo von einem großen Theile des menſchlichen Geſchlechts. Hierauf gründet ſich der mächtige Unterſchied zwiſchen dem Ruhm, den Dichter und Philoſophen erlangen, und dem, welcher Phyſikern, Chemikern, Anatomen, Mineralogen, Zoologen, Philologen, Hiſtorikern u. ſ. w. erreichbar iſt.

Kapitel V.

Paräneſen und Maximen.

Weniger noch, als irgendwo, bezwecke ich hier Vollſtändigkeit; da ich ſonſt die vielen, von Denkern aller Zeiten aufgeſtellten, zum Theil vortrefflichen Lebensregeln zu wiederholen haben würde, vom Theognis und Pſeudo-Salomo an, bis auf den Rochefoucauld herab; wobei ich dann auch viele, ſchon breit getretene Gemeinplätze nicht würde vermeiden können. Mit der Vollſtändigkeit fällt aber auch die ſyſtematiſche Anordnung größtentheils weg. Ueber Beide tröſte man ſich damit, daß ſie, in Dingen dieſer Art, faſt unausbleiblich die Langeweile in ihrem Gefolge haben. Ich habe bloß gegeben, was mir eben eingefallen iſt, der Mittheilung werth ſchien und, ſo viel mir erinnerlich, noch nicht, wenigſtens nicht ganz und eben ſo, geſagt worden iſt, alſo eben nur eine Nachleſe zu dem auf dieſem unabſehbaren Felde bereits von Andern Geleiſteten.

Um jedoch in die große Mannigfaltigkeit der hieher gehörigen Anſichten und Rathſchläge einige Ordnung zu bringen, will ich ſie eintheilen in allgemeine, in ſolche, welche unſer Verhalten gegen uns ſelbſt, dann gegen Andere, und endlich gegen den Weltlauf und das Schickſal betreffen.

A. Allgemeine.

1) Als die oberſte Regel aller Lebensweisheit ſehe ich einen Satz an, den **Ariſtoteles** beiläufig ausgeſprochen hat, in der Nikomachäiſchen Ethik (VII, 12.): *ὁ φρονιμος το αλυπον διωκει, ου το ἡδυ·* (quod dolore vacat, non quod suave est, persequitur vir prudens.) Die Wahrheit deſſelben beruht darauf, daß aller Genuß und alles Glück negativer, hingegen der Schmerz poſitiver Natur iſt. Die Ausführung und Begründung dieſes letzteren Satzes findet man in meinem Hauptwerke

Bd. 1, §. 58. Doch will ich denſelben hier noch an einer täglich zu beobachtenden Thatſache erläutern. Wenn der ganze Leib geſund und heil iſt, bis auf irgend eine kleine wunde, oder ſonſt ſchmerzende Stelle; ſo tritt jene Geſundheit des Ganzen weiter nicht ins Bewußtſeyn, ſondern die Aufmerkſamkeit iſt beſtändig auf den Schmerz der verletzten Stelle gerichtet und das Behagen der geſammten Lebensempfindung iſt aufgehoben. — Eben ſo, wenn alle unſere Angelegenheiten nach unſerm Sinne gehn, bis auf *eine*, die unſrer Abſicht zuwider läuft, ſo kommt dieſe, auch wenn ſie von geringer Bedeutung iſt, uns immer wieder in den Kopf: wir denken häufig an ſie und wenig an alle jene andern wichtigeren Dinge, die nach unſerm Sinne gehn. — In beiden Fällen nun iſt das Beeinträchtigte der Wille, ein Mal, wie er ſich im Organismus, das andere, wie er ſich im Streben des Menſchen objektivirt, und in beiden ſehn wir, daß ſeine Befriedigung immer nur negativ wirkt und daher gar nicht direkt empfunden wird, ſondern höchſtens auf dem Wege der Reflexion ins Bewußtſeyn kommt. Hingegen iſt ſeine Hemmung das Poſitive und daher ſich ſelbſt Ankündigende. Jeder Genuß beſteht bloß in der Aufhebung dieſer Hemmung, in der Befreiung davon, iſt mithin von kurzer Dauer.

Hierauf nun alſo beruht die oben belobte Ariſtoteliſche Regel, welche uns anweiſt, unſer Augenmerk nicht auf die Genüſſe und Annehmlichkeiten des Lebens zu richten, ſondern darauf, daß wir den zahlloſen Uebeln deſſelben, ſo weit es möglich iſt, entgehn. Wäre dieſer Weg nicht der richtige; ſo müßte auch *Voltaire's* Ausſpruch, le bonheur n'est qu'un rève, et la douleur est réelle, ſo falſch ſeyn, wie er in der That wahr iſt. Demnach ſoll auch Der, welcher das Reſultat ſeines Lebens, in eudämonologiſcher Rückſicht, ziehn will, die Rechnung nicht nach den Freuden, die er genoſſen, ſondern nach den Uebeln, denen er entgangen iſt, aufſtellen. Ja, die Eudämonologie hat mit der Belehrung anzuheben, daß ihr Name ſelbſt ein Euphemismus iſt und daß unter „glücklich leben" nur zu verſtehn iſt „weniger unglücklich", alſo erträglich leben. Allerdings iſt das Leben nicht eigentlich da, um genoſſen, ſondern um überſtanden, abgethan zu werden: dies bezeichnen auch manche Ausdrücke, wie degere vitam, vita defungi, das Italiäniſche si scampa così, das Deutſche „man muß ſuchen, durchzukommen“, „er wird ſchon durch die Welt kommen“, u. dgl. m. Ja, es iſt ein Troſt im Alter, daß man die Arbeit des Lebens hinter ſich hat. Demnach nun hat das glücklichſte Loos Der, welcher ſein Leben ohne übergroße Schmerzen, ſowohl geiſtige, als körperliche, hinbringt; nicht aber Der, dem die lebhafteſten Freuden, oder die größten Genüſſe zu Theil geworden. Wer nach dieſen Letzteren das Glück eines Lebenslaufes bemeſſen will, hat einen falſchen Maaßſtab ergriffen. Denn die Genüſſe ſind und bleiben negativ: daß ſie beglücken iſt ein Wahn, den der Neid, zu ſeiner eigenen Strafe, hegt. Die Schmerzen hingegen werden poſitiv empfunden: daher iſt ihre Abweſenheit der Maaßſtab des Lebensglückes. Kommt zu einem ſchmerzloſen Zuſtand noch die Abweſenheit der Langenweile; ſo iſt das irdiſche Glück im Weſentlichen erreicht: denn das Uebrige iſt Chimäre. Hieraus nun folgt, daß man nie Genüſſe durch Schmerzen, ja, auch nur durch die Gefahr derſelben, erkaufen ſoll; weil man ſonſt ein Negatives und daher Chimäriſches mit einem Poſitiven und Realen bezahlt. Hingegen bleibt man im Gewinn, wenn man Genüſſe opfert, um Schmerzen zu entgehn. In beiden Fällen iſt es gleichgültig, ob die Schmerzen den Genüſſen nachfolgen, oder vorhergehn. Es iſt wirklich die größte Verkehrtheit, dieſen Schauplatz des Jammers in einen Luſtort verwandeln zu wollen und, ſtatt der möglichſten Schmerzloſigkeit, Genüſſe und Freuden ſich zum Ziele zu ſtecken; wie doch ſo Viele thun. Viel weniger irrt wer, mit zu finſterm Blicke, dieſe Welt als eine Art Hölle anſieht und demnach nur darauf bedacht iſt, ſich in derſelben eine feuerfeſte Stube zu verſchaffen. Der Thor läuft den Genüſſen des Lebens nach und ſieht ſich betrogen: der Weiſe vermeidet die Uebel. Sollte ihm jedoch auch Dieſes mißglücken; ſo iſt es dann die Schuld des Geſchicks, nicht die ſeiner Thorheit. So weit es ihm aber glückt, iſt er nicht betrogen: denn die Uebel, denen er aus dem Wege gieng, ſind höchſt real. Selbſt wenn er etwan ihnen zu weit aus dem Wege gegangen ſeyn ſollte und Genüſſe unnöthigerweiſe geopfert hätte; ſo iſt eigentlich doch nichts verloren: denn alle Genüſſe ſind chimäriſch, und über die Verſäumniß derſelben zu trauern wäre kleinlich, ja lächerlich.

Das Verkennen dieſer Wahrheit, durch den Optimismus begünſtigt, iſt die Quelle vielen Unglücks. Während wir nämlich von Leiden frei ſind, ſpiegeln unruhige Wünſche uns die Chimären eines Glückes vor, das gar nicht exiſtirt, und verleiten uns ſie zu verfolgen: dadurch bringen wir den Schmerz, der unleugbar real iſt, auf uns herab. Dann jammern wir über den verlorenen ſchmerzloſen Zuſtand, der, wie ein verſcherztes Paradies, hinter uns liegt, und wünſchen vergeblich, das Geſchehene ungeſchehn machen zu können. So ſcheint es, als ob ein böſer Dämon uns aus dem ſchmerzloſen Zuſtande, der das höchſte wirkliche Glück iſt, ſtets herauslockte, durch die Gaukelbilder der Wünſche. — Unbeſehens glaubt der Jüngling, die Welt ſei da, um genoſſen zu werden, ſie ſei der Wohnſitz eines poſitiven Glückes, welches nur Die verfehlen, denen es an Geſchick gebricht, ſich ſeiner zu bemeiſtern. Hierin beſtärken ihn Romane und Gedichte, wie auch die Gleißnerei, welche die Welt, durchgängig und überall, mit dem äußern Scheine treibt und auf die ich bald zurückkommen werde. Von nun an iſt ſein Leben eine, mit mehr oder weniger Ueberlegung angeſtellte Jagd nach dem poſitiven Glück, welches, als ſolches, aus poſitiven Genüſſen beſtehn ſoll. Die Gefahren, denen man ſich dabei ausſetzt, müſſen in die Schanze geſchlagen werden. Da führt denn dieſe Jagd nach einem Wilde, welches gar nicht exiſtirt, in der Regel, zu ſehr realem, poſitivem Unglück. Dies ſtellt ſich ein als Schmerz, Leiden, Krankheit, Verluſt, Sorge, Armuth, Schande und tauſend Nöthe. Die Enttäuſchung kommt zu ſpät. — Iſt hingegen, durch Befolgung der hier in Betracht genommenen Regel, der Plan des Lebens auf Vermeidung der Leiden, alſo auf Entfernung des Mangels, der Krankheit und jeder Noth, gerichtet; ſo iſt das Ziel ein reales: da läßt ſich etwas ausrichten, und um ſo mehr, je weniger dieſer Plan geſtört wird durch das Streben nach der Chimäre des poſitiven Glücks. Hiezu ſtimmt auch was Göthe, in den Wahlverwandſchaften, den, für das Glück der Andern ſtets thätigen Mittler ſagen läßt: „Wer ein Uebel „los ſeyn will, der weiß immer was er will: wer was beſſeres „will, als er hat, der iſt ganz ſtaarblind.“ Und dieſes erinnert an den ſchönen franzöſiſchen Ausſpruch: le mieux est l'ennemi du bien. Ja, hieraus iſt ſogar der Grundgedanke des Kynismus abzuleiten, wie ich ihn dargelegt habe, in meinem Hauptwerke, Bd. 2. Kap. 16. Denn, was bewog die Kyniker zur Verwerfung aller Genüſſe, wenn es nicht eben der Gedanke an die mit ihnen, näher oder ferner, verknüpften Schmerzen war, welchen aus dem Wege zu gehn ihnen viel wichtiger ſchien, als die Erlangung jener. Sie waren tief ergriffen von der Erkenntniß der Negativität des Genuſſes und der Poſitivität des Schmerzes; daher ſie, konſequent, Alles thaten für die Vermeidung der Uebel, hiezu aber die völlige und abſichtliche Verwerfung der Genüſſe nöthig erachteten; weil ſie in dieſen nur Fallſtricke ſahen, die uns dem Schmerze überliefern.

In Arkadien geboren, wie Schiller ſagt, ſind wir freilich Alle: d. h. wir treten in die Welt, voll Anſprüche auf Glück und Genuß, und hegen die thörichte Hoffnung, ſolche durchzuſetzen. In der Regel jedoch kommt bald das Schickſal, packt uns unſanft an und belehrt uns, daß nichts *unſer* iſt, ſondern Alles *ſein*, indem es ein unbeſtrittenes Recht hat, nicht nur auf allen unſern Beſitz und Erwerb und auf Weib und Kind, ſondern ſogar auf Arm und Bein, Auge und Ohr, ja, auf die Naſe mitten im Geſicht. Jedenfalls aber kommt, nach einiger Zeit, die Erfahrung und bringt die Einſicht, daß Glück und Genuß eine Fata Morgana ſind, welche, nur aus der Ferne ſichtbar, verſchwindet, wenn man herangekommen iſt; daß hingegen Leiden und Schmerz Realität haben, ſich ſelbſt unmittelbar vertreten und keiner Illuſion, noch Erwartung bedürfen. Fruchtet nun die Lehre; ſo hören wir auf, nach Glück und Genuß zu jagen, und ſind vielmehr darauf bedacht, dem Schmerz und Leiden möglichſt den Zugang zu verſperren. Wir erkennen alsdann, daß das Beſte, was die Welt zu bieten hat, eine ſchmerzloſe, ruhige, erträgliche Exiſtenz iſt und beſchränken unſre Anſprüche auf dieſe, um ſie deſto ſicherer durchzuſetzen. Denn, um nicht ſehr unglücklich zu werden, iſt das ſicherſte Mittel, daß man nicht verlange, ſehr glücklich zu ſeyn. Dies hatte auch Göthe's Jugendfreund *Merck* erkannt, da er ſchrieb: „die garſtige Prätenſion an Glückſeligkeit, und zwar an das Maaß, das wir uns träumen, verdirbt Alles auf dieſer Welt. Wer ſich davon los machen kann und nichts begehrt, als was er vor ſich hat, kann ſich durchſchlagen" (Briefe an und von Merck, S. 100). Demnach iſt es gerathen, ſeine Anſprüche auf Genuß, Beſitz, Rang, Ehre u. ſ. f. auf ein ganz Mäßiges herabzuſetzen; weil gerade das Streben und Ringen nach Glück, Glanz und Genuß es iſt, was die großen Unglücksfälle herbeizieht. Aber ſchon darum iſt Jenes weiſe und rathſam, weil ſehr unglücklich zu ſeyn gar leicht iſt; ſehr glücklich hingegen, nicht etwan ſchwer, ſondern ganz unmöglich. Mit großem Rechte alſo ſingt der Dichter der Lebensweisheit:

Auream quisquis mediocritatem
Diligit, tutus caret obsoleti
Sordibus tecti, caret invidenda
Sobrius aula.

Saevius ventis agitatur ingens
Pinus: et celsae graviore casu
Decidunt turres: feriuntque summos
Fulgura montes.

Was jedoch die Erlangung dieſer heilſamen Einſichten beſonders erſchwert, iſt die ſchon oben erwähnte Gleißnerei der Welt, welche man daher der Jugend früh aufdecken ſollte. Die allermeiſten Herrlichkeiten ſind bloßer Schein, wie die Theaterdekoration, und das Weſen der Sache fehlt. Z. B. bewimpelte und bekränzte Schiffe, Kanonenſchüſſe, Illuminationen, Pauken und Trompeten, Jauchſen und Schreien u. ſ. w., dies Alles iſt das Aushängeſchild, die Andeutung, die Hieroglyphe der *Freude*: aber die Freude iſt daſelbſt meiſtens nicht zu finden: ſie allein hat beim Feſte abgeſagt. Wo ſie ſich wirklich einfindet, da kommt ſie, in der Regel, ungeladen und ungemeldet, von ſelbſt und sans façon, ja, ſtill herangeſchlichen. Bei allen jenen Dingen hingegen iſt auch der Zweck bloß, Andere glauben zu machen, hier wäre die Freude eingekehrt: dieſer Schein, im Kopfe Anderer, iſt die Abſicht. Eben ſo nun ferner ſind viele geladene Gäſte, in Feierkleidern, unter feſtlichem Empfange, das Aushängeſchild der edelen, erhöhten Geſelligkeit: aber ſtatt ihrer iſt, in der Regel, nur Zwang, Pein und Langeweile gekommen: denn ſchon wo viele Gäſte ſind, iſt viel Pack, — und hätten ſie auch ſämmtlich Sterne auf der Bruſt. Die wirklich gute Geſellſchaft nämlich iſt, überall und nothwendig, ſehr klein. Ueberhaupt aber tragen glänzende, rauſchende Feſte und Luſtbarkeiten ſtets eine

Leere, wohl gar einen Mißton im Innern; ſchon weil ſie dem Elend und der Dürftigkeit unſers Daſeyns laut widerſprechen, und der Kontraſt erhöht die Wahrheit. Jedoch von außen geſehn wirkt jenes Alles: und Das war der Zweck. Ganz allerliebſt ſagt daher *Chamfort*: la société, les cercles, les salons, ce qu'on appelle le monde, est une pièce misérable, un mauvais opéra, sans intérêt, qui se soutient un peu par les machines, les costumes, et les décorations. — Desgleichen ſind nun auch Akademien und philoſophiſche Katheder das Aushängeſchild, der äußere Schein der *Weisheit*: aber auch ſie hat meiſtens abgeſagt und iſt ganz wo anders zu finden. — Glockengebimmel, Prieſterkoſtüme, fromme Gebärden und fratzenhaftes Thun iſt das Aushängeſchild, der falſche Schein der Andacht, u. ſ. w. — So iſt denn faſt Alles in der Welt hohle Nüſſe zu nennen: der Kern iſt an ſich ſelten, und noch ſeltener ſteckt er in der Schaale. Er iſt ganz wo anders zu ſuchen und wird meiſtens nur zufällig gefunden.

2) Man hüte ſich, das Glück ſeines Lebens, mittelſt vieler Erforderniſſe zu demſelben, auf ein *breites Fundament* zu bauen: denn auf einem ſolchen ſtehend ſtürzt es am leichteſten ein, weil es viel mehr Unfällen Gelegenheit darbietet und dieſe nicht ausbleiben. Das Gebäude unſers Glückes verhält ſich alſo, in dieſer Hinſicht, umgekehrt wie alle anderen, als welche auf breitem Fundament am feſteſten ſtehn. Seine Anſprüche, im Verhältniß zu ſeinen Mitteln jeder Art, möglichſt niedrig zu ſtellen, iſt demnach der ſicherſte Weg, großem Unglück zu entgehn.

3) Ueberhaupt iſt es eine der größten und häufigſten Thorheiten, daß man *weitläuftige Anſtalten* zum Leben macht, in welcher Art auch immer dies geſchehe. Bei ſolchen nämlich iſt zuvörderſt auf ein ganzes und volles Menſchenleben gerechnet; welches jedoch ſehr Wenige erreichen. Sodann fällt es, ſelbſt wenn ſie ſo lange leben, doch für die gemachten Pläne zu kurz aus; da deren Ausführung immer ſehr viel mehr Zeit erfordert, als angenommen war: ferner ſind ſolche, wie alle menſchlichen Dinge, dem Mißlingen, den Hinderniſſen ſo vielfach ausgeſetzt, daß ſie ſehr ſelten zum Ziele gebracht werden. Endlich, wenn zuletzt auch Alles erreicht wird, ſo waren die Umwandlungen, welche die Zeit an *uns ſelbſt* hervorbringt, außer Acht

und Rechnung gelaſſen; alſo nicht bedacht worden, daß weder zum Leiſten, noch zum Genießen, unſere Fähigkeiten das ganze Leben hindurch vorhalten. Daher kommt es, daß wir oft auf Dinge hinarbeiten, welche, wenn endlich erlangt, uns nicht mehr angemeſſen ſind; wie auch, daß wir mit den Vorarbeiten zu einem Werke die Jahre hinbringen, welche derweilen unvermerkt uns die Kräfte zur Ausführung deſſelben rauben. So geſchieht es denn oft, daß der mit ſo langer Mühe und vieler Gefahr erworbene Ruhm nns nicht mehr genießbar iſt und wir für Andere gearbeitet haben; oder auch, daß wir den durch vieljähriges Treiben und Trachten endlich erreichten Poſten auszufüllen nicht mehr im Stande ſind: die Dinge ſind zu ſpät für uns gekommen. Oder auch umgekehrt, wir kommen zu ſpät mit den Dingen; da nämlich, wo es ſich um Leiſtungen, oder Produktionen handelt: der Geſchmack der Zeit hat ſich geändert; ein neues Geſchlecht iſt herangewachſen, welches an den Sachen keinen Antheil nimmt; Andere ſind, auf kürzeren Wegen, uns zuvorgekommen u. ſ. f. Alles unter dieſer Nummer Angeführte hat Horaz im Sinne, wenn er ſagt:

quid aeternis minorem
Consiliis animum fatigas?

Der Anlaß zu dieſem häufigen Mißgriff iſt die unvermeidliche optiſche Täuſchung des geiſtigen Auges, vermöge welcher das Leben, vom Eingange aus geſehn, endlos, aber wenn man vom Ende der Bahn zurückblickt, ſehr kurz erſcheint. Freilich hat ſie ihr Gutes: denn ohne ſie käme ſchwerlich etwas Großes zu Stande.

Ueberhaupt aber ergeht es uns im Leben wie dem Wanderer, vor welchem, indem er vorwärts ſchreitet, die Gegenſtände andere Geſtalten annehmen, als die ſie von ferne zeigten, und ſich gleichſam verwandeln, indem er ſich nähert. Beſonders geht es mit unſern Wünſchen ſo. Oft finden wir etwas ganz Anderes, ja, Beſſeres, als wir ſuchten; oft auch das Geſuchte ſelbſt auf einem ganz anderen Wege, als den wir zuerſt vergeblich danach eingeſchlagen hatten. Zumal wird uns oft da, wo wir Genuß, Glück, Freude ſuchten, ſtatt ihrer Belehrung, Einſicht, Erkenntniß, — ein bleibendes, wahrhaftes Gut, ſtatt eines vergänglichen und ſcheinbaren. Dies iſt auch der Gedanke, welcher im Wilhelm Meiſter als Grundbaß durchgeht, indem dieſer ein intellektueller Roman und eben dadurch höherer Art iſt, als alle übrigen, ſogar die von Walter Scott, als welche ſämmtlich nur ethiſch ſind, d. h. die menſchliche Natur bloß von der ethiſchen Seite auffaſſen. Ebenfalls in der Zauberflöte, dieſer grotteſken, aber bedeutſamen und vieldeutigen Hieroglyphe, iſt jener ſelbe Grundgedanke, in großen und groben Zügen, wie die der Theaterdekorationen ſind, ſymboliſirt; ſogar würde er es vollkommen ſeyn, wenn, am Schluſſe, der Tamino, vom Wunſche, die Tamina zu beſitzen, zurückgebracht, ſtatt ihrer, allein die Weihe im Tempel der Weisheit verlangte und erhielte; hingegen ſeinem nothwendigen Gegenſatze, dem Papageno, richtig ſeine Papagena würde. — Vorzügliche und edle Menſchen werden jener Erziehung des Schickſals bald inne und fügen ſich bildſam und dankbar in dieſelbe: ſie ſehn ein, daß in der Welt wohl Belehrung, aber nicht Glück zu finden ſei, werden es ſonach gewohnt und zufrieden, Hoffnungen gegen Einſichten zu vertauſchen, und ſagen endlich mit Petrarka:

Altro diletto, che 'mparar, non provo.

Es kann damit ſogar dahin kommen, daß ſie ihren Wünſchen und Beſtrebungen gewiſſermaaßen nur noch zum Schein und tändelnd nachgehn, eigentlich aber und im Ernſt ihres Innern, bloß Belehrung erwarten; welches ihnen alsdann einen beſchaulichen genialen, erhabenen Anſtrich giebt. — Man kann in dieſem Sinne auch ſagen, es gehe uns wie den Alchemiſten, welche, indem ſie nur Gold ſuchten, Schießpulver, Porzellan, Arzeneien, ja, Naturgeſetze entdeckten.

B. Unſer Verhalten gegen uns ſelbſt betreffend.

4) Wie der Arbeiter, welcher ein Gebäude aufführen hilft, den Plan des Ganzen entweder nicht kennt, oder doch nicht immer gegenwärtig hat; ſo verhält der Menſch, indem er die einzelnen Tage und Stunden ſeines Lebens abſpinnt, ſich zum Ganzen ſeines Lebenslaufes und des Charakters deſſelben. Je würdiger, bedeutender, planvoller und individueller dieſer iſt; deſto

mehr iſt es nöthig und wohlthätig, daß der verkleinerte Grundriß deſſelben, der Plan, ihm bisweilen vor die Augen komme. Freilich gehört auch dazu, daß er einen kleinen Anfang in dem *γνωϑι σαυτον* gemacht habe, alſo wiſſe, was er eigentlich, hauptſächlich und vor allem Andern will, was alſo für ſein Glück das Weſentlichſte iſt, ſodann was die zweite und dritte Stelle nach dieſem einnimmt; wie auch, daß er erkenne, welches, im Ganzen, ſein Beruf, ſeine Rolle und ſein Verhältniß zur Welt ſei. Iſt nun dieſes bedeutender und grandioſer Art; ſo wird der Anblick des Planes ſeines Lebens, im verjüngten Maaßſtabe, ihn, mehr als irgend etwas, ſtärken, aufrichten, erheben, zur Thätigkeit ermuntern und von Abwegen zurückhalten.

5) Ein wichtiger Punkt der Lebensweisheit beſteht in dem richtigen Verhältniß, in welchem wir unſere Aufmerkſamkeit theils der Gegenwart, theils der Zukunft widmen, damit nicht die eine uns die andere verderbe. Viele leben zu ſehr in der Gegenwart: die Leichtſinnigen; — Andere zu ſehr in der Zukunft: die Aengſtlichen und Beſorglichen. Selten wird Einer genau das rechte Maaß halten. Die, welche, mittelſt Streben und Hoffen, nur in der Zukunft leben, immer vorwärts ſehn und mit Ungeduld den kommenden Dingen entgegeneilen, als welche allererſt das wahre Glück bringen ſollen, inzwiſchen aber die Gegenwart unbeachtet und ungenoſſen vorbeiziehn laſſen, ſind, trotz ihren altklugen Mienen, jenen Eſeln in Italien zu vergleichen, deren Schritt dadurch beſchleunigt wird, daß an einem, ihrem Kopf angehefteten Stock ein Bündel Heu hängt, welches ſie daher ſtets dicht vor ſich ſehn und zu erreichen hoffen. Denn ſie betrügen ſich ſelbſt um ihr ganzes Daſeyn, indem ſie ſtets nur ad interim leben, — bis ſie todt ſind. — Statt alſo mit den Plänen und Sorgen für die Zukunft ausſchließlich und immerdar beſchäftigt zu ſeyn, oder aber uns der Sehnſucht nach der Vergangenheit hinzugeben, ſollten wir nie vergeſſen, daß die Gegenwart allein real und allein gewiß iſt; hingegen die Zukunft faſt immer anders ausfällt, als wir ſie denken; ja, auch die Vergangenheit anders war; und zwar ſo, daß es mit Beiden, im Ganzen, weniger auf ſich hat, als es uns ſcheint. Denn die Ferne, welche dem Auge die Gegenſtände verkleinert, vergrößert ſie dem Gedanken. Die Gegenwart allein iſt wahr und wirklich: ſie iſt

die real erfüllte Zeit, und ausſchließlich in ihr liegt unſer Daſeyn. Daher ſollten wir ſie ſtets einer heitern Aufnahme würdigen, folglich jede erträgliche und von unmittelbaren Widerwärtigkeiten, oder Schmerzen, freie Stunde mit Bewußtſeyn als ſolche genießen, d. h. ſie nicht trüben durch verdrießliche Geſichter über verfehlte Hoffnungen in der Vergangenheit, oder Beſorgniſſe für die Zukunft. Denn es iſt durchaus thöricht, eine gute gegenwärtige Stunde von ſich zu ſtoßen, oder ſie ſich muthwillig zu verderben, aus Verdruß über das Vergangene, oder Beſorgniß wegen des Kommenden. Der Sorge, ja, ſelbſt der Reue, ſei ihre beſtimmte Zeit gewidmet: danach aber ſoll man über das Geſchehene denken:

> *Αλλα τα μεν προτετυχθαι εασομεν αχνυμενοι περ,*
> *Θυμον ενι στηθεσσι φιλον δαμασαντες αναγκη,*

und über das Künftige:

> *Ητοι ταυτα θεων εν γουνασι κειται,*

hingegen über die Gegenwart: singulas dies singulas vitas puta (Sen.) und dieſe allein reale Zeit ſich ſo angenehm wie möglich machen.

Uns zu beunruhigen ſind bloß ſolche künftige Uebel berechtigt, welche gewiß ſind und deren Eintrittszeit ebenfalls gewiß iſt. Dies werden aber ſehr wenige ſeyn: denn die Uebel ſind entweder bloß möglich, allenfalls wahrſcheinlich; oder ſie ſind zwar gewiß; allein ihre Eintrittszeit iſt völlig ungewiß. Läßt man nun auf dieſe beiden Arten ſich ein; ſo hat man keinen ruhigen Augenblick mehr. Um alſo nicht der Ruhe unſers Lebens durch ungewiſſe, oder unbeſtimmte Uebel verluſtig zu werden, müſſen wir uns gewöhnen, jene anzuſehn, als kämen ſie nie; dieſe, als kämen ſie gewiß nicht ſobald.

Je mehr nun aber Einem die Furcht Ruhe läßt, deſto mehr beunruhigen ihn die Wünſche, die Begierden und Anſprüche. Göthe's ſo beliebtes Lied, „ich hab' mein' Sach auf nichts geſtellt," beſagt eigentlich, daß erſt nachdem der Menſch aus allen möglichen Anſprüchen herausgetrieben und auf das nackte, kahle Daſeyn zurückgewieſen iſt, er derjenigen Geiſtesruhe theilhaft wird, welche die Grundlage des menſchlichen Glückes ausmacht, indem ſie nöthig iſt, um die Gegenwart, und ſomit das ganze

Leben, genießbar zu finden. Zu eben dieſem Zwecke ſollten wir ſtets eingedenk ſeyn, daß der heutige Tag nur Ein Mal kommt und nimmer wieder. Aber wir wähnen, er komme morgen wieder: morgen iſt jedoch ein anderer Tag, der auch nur Ein Mal kommt. Wir aber vergeſſen, daß jeder Tag ein integrirender und daher unerſetzlicher Theil des Lebens iſt, und betrachten ihn vielmehr als unter demſelben ſo enthalten, wie die Individuen unter dem Gemeinbegriff. — Ebenfalls würden wir die Gegenwart beſſer würdigen und genießen, wenn wir, in guten und geſunden Tagen, uns ſtets bewußt wären, wie, in Krankheiten, oder Betrübniſſen, die Erinnerung uns jede ſchmerz- und entbehrungsloſe Stunde als unendlich beneidenswerth, als ein verlorenes Paradies, als einen verkannten Freund vorhält. Aber wir verleben unſre ſchönen Tage, ohne ſie zu bemerken: erſt wann die ſchlimmen kommen, wünſchen wir jene zurück. Tauſend heitere, angenehme Stunden laſſen wir, mit verdrießlichem Geſicht, ungenoſſen an uns vorüberziehn, um nachher, zur trüben Zeit, mit vergeblicher Sehnſucht ihnen nachzuſeufzen. Statt deſſen ſollten wir jede erträgliche Gegenwart, auch die alltägliche, welche wir jetzt ſo gleichgültig vorüberziehn laſſen, und wohl gar noch ungeduldig nachſchieben, — in Ehren halten, ſtets eingedenk, daß ſie eben jetzt hinüberwallt in jene Apotheoſe der Vergangenheit, woſelbſt ſie fortan, vom Lichte der Unvergänglichkeit umſtrahlt, vom Gedächtniſſe aufbewahrt wird, um, wann dieſes einſt, beſonders zur ſchlimmen Stunde, den Vorhang lüftet, als ein Gegenſtand unſrer innigen Sehnſucht ſich darzuſtellen.

6) Alle Beſchränkung beglückt. Je enger unſer Geſichts-, Wirkungs- und Berührungskreis, deſto glücklicher ſind wir: je weiter, deſto öfter fühlen wir uns gequält, oder geängſtigt. Denn mit ihm vermehren und vergrößern ſich die Sorgen, Wünſche und Schreckniſſe. Darum ſind ſogar Blinde nicht ſo unglücklich, wie es uns a priori ſcheinen muß: dies bezeugt die ſanfte, faſt heitere Ruhe in ihren Geſichtszügen. Auch beruht es zum Theil auf dieſer Regel, daß die zweite Hälfte des Lebens trauriger ausfällt, als die erſte. Denn im Laufe des Lebens wird der Horizont unſrer Zwecke und Beziehungen immer weiter. In der Kindheit iſt er auf die nächſte Umgebung und die engſten Verhältniſſe beſchränkt; im Jünglingsalter reicht er

ſchon bedeutend weiter; im Mannesalter umfaßt er unſern ganzen Lebenslauf, ja, erſtreckt ſich oft auf die entfernteſten Verhältniſſe, auf Staaten und Völker; im Greiſenalter umfaßt er die Nachkommen. — Jede Beſchränkung hingegen, ſogar die geiſtige, iſt unſerm Glücke förderlich. Denn je weniger Erregung des Willens, deſto weniger Leiden: und wir wiſſen, daß das Leiden das Poſitive, das Glück bloß negativ iſt. Beſchränktheit des Wirkungskreiſes benimmt dem Willen die äußeren Veranlaſſungen zur Erregung; Beſchränktheit des Geiſtes die innern. Nur hat Letztere den Nachtheil, daß ſie der Langenweile die Thüre öffnet, welche mittelbar die Quelle unzähliger Leiden wird, indem man, um nur ſie zu bannen, nach Allem greift, alſo Zerſtreuung, Geſellſchaft, Luxus, Spiel, Trunk u. ſ. w. verſucht, welche jedoch Schaden, Ruin und Unglück jeder Art herbeiziehn. Difficilis in otio quies. Wie ſehr hingegen die *äußere* Beſchränkung dem menſchlichen Glücke, ſo weit es gehn kann, förderlich, ja, nothwendig ſei, iſt daran erſichtlich, daß die einzige Dichtungsart, welche glückliche Menſchen zu ſchildern unternimmt, das Idyll, ſie ſtets und weſentlich in höchſt beſchränkter Lage und Umgebung darſtellt. Das Gefühl der Sache liegt auch unſerm Wohlgefallen an den ſogenannten Genre-Bildern zum Grunde. — Imgleichen wird auch die *Einförmigkeit* der Lebensweiſe, ſo lange ſie nicht Langeweile erzeugt, beglücken; weil ſie das Leben ſelbſt, folglich auch die ihm weſentliche Laſt, am wenigſten ſpüren läßt: es fließt dahin, wie ein Bach, ohne Wellen und Strudel.

7) In Hinſicht auf unſer Wohl und Wehe kommt es in letzter Inſtanz darauf an, womit das Bewußtſeyn erfüllt und beſchäftigt ſei. Hier wird nun im Ganzen jede rein intellektuelle Beſchäftigung dem ihrer fähigen Geiſte viel mehr leiſten, als das wirkliche Leben, mit ſeinem beſtändigen Wechſel des Gelingens und Mißlingens, nebſt ſeinen Erſchütterungen und Plagen. Nur ſind dazu freilich ſchon überwiegende geiſtige Anlagen erfordert. Sodann iſt hiebei zu bemerken, daß, wie das nach außen thätige Leben uns von den Studien zerſtreut und ablenkt, auch dem Geiſte die dazu erforderliche Ruhe und Sammlung benimmt; ebenſo andrerſeits die anhaltende Geiſtesbeſchäftigung zum Treiben und Tummeln des wirklichen Lebens, mehr oder weniger,

untüchtig macht: daher iſt es rathſam, dieſelbe auf eine Weile ganz einzuſtellen, wann Umſtände eintreten, die irgendwie eine energiſche praktiſche Thätigkeit erfordern.

8) Um mit vollkommener Beſonnenheit zu leben und aus der eigenen Erfahrung alle Belehrung, die ſie enthält, herauszuziehn, iſt erfordert, daß man oft zurückdenke und was man erlebt, gethan, erfahren und dabei empfunden hat rekapitulire, auch ſein ehemaliges Urtheil mit ſeinem gegenwärtigen, ſeinen Vorſatz und Streben mit dem Erfolg und der Befriedigung durch denſelben vergleiche. Dies iſt die Repetition des Privatiſſimums, welches Jedem die Erfahrung lieſt. Auch läßt die eigene Erfahrung ſich anſehn, als der Text; Nachdenken und Kenntniſſe als der Kommentar dazu. Viel Nachdenken und Kenntniſſe, bei wenig Erfahrung, gleicht den Ausgaben, deren Seiten zwei Zeilen Text und vierzig Zeilen Kommentar darbieten. Viel Erfahrung, bei wenig Nachdenken und geringen Kenntniſſen, gleicht den bipontiniſchen Ausgaben, ohne Noten, welche Vieles unverſtanden laſſen.

Auf die hier gegebene Anempfehlung zielt auch die Regel des Pythagoras, daß man Abends, vor dem Einſchlafen, durchmuſtern ſolle was man den Tag über gethan hat. Wer im Getümmel der Geſchäfte, oder Vergnügungen, dahinlebt, ohne je ſeine Vergangenheit zu ruminiren, vielmehr nur immerfort ſein Leben abhaspelt, dem geht die klare Beſonnenheit verloren: ſein Gemüth wird ein Chaos, und eine gewiſſe Verworrenheit kommt in ſeine Gedanken, von welcher alsbald das Abrupte, Fragmentariſche, gleichſam Kleingehackte ſeiner Konverſation zeugt. Dies iſt um ſo mehr der Fall, je größer die äußere Unruhe, die Menge der Eindrücke, und je geringer die innere Thätigkeit ſeines Geiſtes iſt.

Hieher gehört die Bemerkung, daß, nach längerer Zeit und nachdem die Verhältniſſe und Umgebungen, welche auf uns einwirkten, vorübergegangen ſind, wir nicht vermögen, unſere damals durch ſie erregte Stimmung und Empfindung uns zurückzurufen und zu erneuern: wohl aber können wir unſerer eigenen, damals von ihnen hervorgerufenen Aeußerungen uns erinnern. Dieſe nun ſind das Reſultat, der Ausdruck und der Maaßſtab derſelben. Daher ſollte das Gedächtniß, oder das Papier, dergleichen, aus denkwürdigen Zeitpunkten, ſorgfältig aufbewahren. Hiezu ſind Tagebücher ſehr nützlich.

9) Sich ſelber genügen, ſich ſelber Alles in Allem ſeyn, und ſagen können omnia mea mecum porto, iſt gewiß für unſer Glück die förderlichſte Eigenſchaft: daher der Ausſpruch des Ariſtoteles *ἡ ευδαιμονια των αυταρκων εστι* (felicitas sibi sufficientium est. Eth. Eud. 7, 2.) nicht zu oft wiederholt werden kann. Denn theils darf man, mit einiger Sicherheit, auf niemand zählen, als auf ſich ſelbſt, und theils ſind die Beſchwerden und Nachtheile, die Gefahr und der Verdruß, welche die Geſellſchaft mit ſich führt, unzählig und unausweichbar.

Zunächſt erfordert jede Geſellſchaft nothwendig eine gegenſeitige Akkommodation und Temperatur: daher wird ſie, je größer, deſto fader. Ganz er ſelbſt ſeyn darf Jeder nur ſo lange er allein iſt: wer alſo nicht die Einſamkeit liebt, der liebt auch nicht die Freiheit: denn nur wann man allein iſt, iſt man frei: Zwang iſt der unzertrennliche Gefährte jeder Geſellſchaft. Demgemäß wird Jeder in genauer Proportion zum Werthe ſeines eigenen Selbſt die Einſamkeit fliehen, ertragen, oder lieben. Denn in ihr fühlt der Jämmerliche ſeine ganze Jämmerlichkeit, der große Geiſt ſeine ganze Größe, kurz, Jeder ſich als was er iſt. Ferner, je höher Einer auf der Rangliſte der Natur ſteht, deſto einſamer ſteht er, und zwar weſentlich und unvermeidlich. Dann aber iſt es eine Wohlthat für ihn, wenn die phyſiſche Einſamkeit der geiſtigen entſpricht: widrigenfalls dringt die häufige Umgebung heterogener Weſen ſtörend, ja, feindlich auf ihn ein, raubt ihm ſein Selbſt und hat nichts als Erſatz dafür zu geben. Sodann, während die Natur zwiſchen Menſchen die weiteſte Verſchiedenheit, im Moraliſchen und Intellektuellen, geſetzt hat, ſtellt die Geſellſchaft, dieſe für nichts achtend, ſie alle gleich, oder vielmehr ſie ſetzt an ihre Stelle die künſtlichen Unterſchiede und Stufen des Standes und Ranges, welche der Rangliſte der Natur ſehr oft diametral entgegen laufen. Bei dieſer Anordnung ſtehen ſich Die, welche die Natur niedrig geſtellt hat, ſehr gut; die Wenigen aber, welche ſie hoch ſtellte, kommen dabei zu kurz; daher dieſe ſich der Geſellſchaft zu entziehn pflegen und in jeder, ſobald ſie zahlreich iſt, das Gemeine vorherrſcht. Die ſogenannte gute Societät läßt Vorzüge aller Art gelten, nur nicht die geiſtigen: dieſe ſind ſogar Kontrebande. Sie verpflichtet uns, gegen jede Thorheit, Narrheit, Verkehrtheit, Stumpfheit, gränzenloſe Geduld zu beweiſen; perſönliche Vorzüge hingegen ſollen ſich Verzeihung erbetteln, oder ſich verbergen. Demnach hat die Geſellſchaft, welche man die gute nennt, nicht nur den Nachtheil, daß ſie uns Menſchen darbietet, die wir nicht loben und lieben können, ſondern ſie läßt auch nicht zu, daß wir ſelbſt ſeien, wie es unſrer Natur angemeſſen iſt; vielmehr nöthigt ſie uns, des Einklanges mit den Anderen wegen, einzuſchrumpfen, oder gar uns ſelbſt zu verunſtalten. Oft müſſen wir daher, mit ſchwerer Selbſtverläugnung, ¾ unſrer ſelbſt aufgeben, um uns den Andern zu verähnlichen. Dafür haben wir dann freilich die Andern: aber je mehr eigenen Werth Einer hat, deſto mehr wird er finden, daß hier der Gewinn den Verluſt nicht deckt und das Geſchäft zu ſeinem Nachtheil ausſchlägt. Dazu kommt noch, daß die Geſellſchaft, um die ächte, d. i. die geiſtige Ueberlegenheit, welche ſie nicht verträgt und die auch ſchwer zu finden iſt, zu erſetzen, eine falſche, konventionelle, auf willkürlichen Satzungen beruhende und traditionell unter den höhern Ständen ſich fortpflanzende, auch, wie die Parole, veränderliche Ueberlegenheit, beliebig angenommen hat: dieſe iſt, was der gute Ton, bon ton, fashionableness genannt wird. Wann ſie jedoch ein Mal mit der ächten in Kolliſion geräth, zeigt ſich ihre Schwäche.

Ueberhaupt aber kann Jeder *im vollkommenſten Einklange* nur mit ſich ſelbſt ſtehn; nicht mit ſeinem Freunde, nicht mit ſeiner Geliebten: denn die Unterſchiede der Individualität und Stimmung führen allemal eine, wenn auch geringe, Diſſonanz herbei. Daher iſt der wahre, tiefe Friede des Herzens und die vollkommene Gemüthsruhe allein in der Einſamkeit zu finden. Iſt dann das eigene Selbſt groß und reich; ſo genießt man den glücklichſten Zuſtand, der auf dieſer armen Erde gefunden werden mag. Ja, es ſei herausgeſagt: ſo eng auch Freundſchaft, Liebe und Ehe Menſchen verbinden; *ganz ehrlich* meint Jeder es am Ende doch nur mit ſich ſelbſt und höchſtens noch mit ſeinem Kinde. — Aus dieſem Allen nun folgt, daß Der am beſten daran iſt, der nur auf ſich ſelbſt gerechnet hat und ſich ſelber Alles in Allem ſeyn kann. Zudem, je mehr Einer an ſich ſelber hat, deſto weniger kann er außerhalb finden. Ein gewiſſes Gefühl von

Allgenugſamkeit iſt es, welches die Leute von innerm Werth und Reichthum abhält, der Gemeinſchaft mit Andern die bedeutenden Opfer, welche ſie verlangt, zu bringen, geſchweige dieſelbe, mit merklicher Selbſtverleugnung, zu ſuchen. Das Gegentheil hievon macht die gewöhnlichen Leute ſo geſellig und ackommodant: es wird ihnen nämlich leichter, Andere zu ertragen, als ſich ſelbſt. Noch kommt hinzu, daß was wirklichen Werth hat in der Welt nicht geachtet wird, und was geachtet wird keinen Werth hat. Hievon iſt die Zurückgezogenheit jedes Würdigen und Ausgezeichneten der Beweis und die Folge. Dieſem Allen nach wird es in Dem, der etwas Rechtes an ſich ſelber hat, ächte Lebensweisheit ſeyn, wenn er, erforderlichen Falls, ſeine Bedürfniſſe einſchränkt, um nur ſeine Freiheit zu wahren, oder zu erweitern, und demnach mit ſeiner Perſon, da ſie unvermeidliche Verhältniſſe zur Menſchenwelt hat, ſo kurz wie möglich ſich abfindet.

Was nun andrerſeits die Menſchen geſellig macht iſt ihre Unfähigkeit, die Einſamkeit, und in dieſer ſich ſelbſt, zu ertragen. Innere Leere und Ueberdruß ſind es, von denen ſie ſowohl in die Geſellſchaft, wie in die Fremde und auf Reiſen getrieben werden. Ihrem Geiſte mangelt es an Federkraft, ſich eigene Bewegung zu ertheilen: daher bedürfen ſie der ſteten Erregung von außen und zwar der ſtärkeſten, d. i. der durch Weſen ihres Gleichen. Ohne dieſe ſinkt ihr Geiſt, unter ſeiner eigenen Schwere, zuſammen und verfällt in eine drückende Lethargie. Imgleichen ließe ſich ſagen, daß Jeder von ihnen nur ein kleiner Bruch der Idee der Menſchheit ſei, daher er vieler Ergänzung durch Andere bedarf, damit einigermaaßen ein volles menſchliches Bewußtſeyn herauskomme: hingegen wer ein ganzer Menſch iſt, ein Menſch par excellence, der ſtellt eine Einheit und keinen Bruch dar, hat daher an ſich ſelbſt genug. Man kann, in dieſem Sinne, die gewöhnliche Geſellſchaft jener ruſſiſchen Hornmuſik vergleichen, bei der jedes Horn nur Einen Ton hat und bloß durch das pünktliche Zuſammentreffen aller eine Muſik herauskommt. Denn monoton, wie ein ſolches eintöniges Horn, iſt der Sinn und Geiſt der allermeiſten Menſchen: ſehn doch viele von ihnen ſchon aus, als hätten ſie immerfort nur Einen und denſelben Gedanken, unfähig irgend einen andern zu denken. Hieraus alſo erklärt ſich nicht nur, warum ſie ſo langweilig, ſondern auch warum ſie ſo geſellig ſind und am liebſten heerdenweiſe einhergehn: the gregariousness of mankind. Die Monotonie ſeines eigenen Weſens iſt es, die jedem von ihnen unerträglich wird: — omnis stultitia laborat fastidio sui: — nur zuſammen und durch die Vereinigung ſind ſie irgend etwas; — wie jene Hornbläſer. Dagegen iſt der geiſtvolle Menſch einem Virtuoſen zu vergleichen, der ſein Konzert allein ausführt; oder auch dem Klavier. Wie nämlich dieſes, für ſich allein, ein kleines Orcheſter, ſo iſt er eine kleine Welt, und was jene Alle erſt durch das Zuſammenwirken ſind, ſtellt er dar in der Einheit Eines Bewußtſeyns. Wie das Klavier, iſt er kein Theil der Symphonie, ſondern für das Solo und die Einſamkeit geeignet: ſoll er mit ihnen zuſammenwirken; ſo kann er es nur ſeyn als Principalſtimme mit Begleitung, wie das Klavier; oder zum Tonangeben, bei Vokalmuſik, wie das Klavier. — Wer inzwiſchen Geſellſchaft liebt kann ſich aus dieſem Gleichniß die Regel abſtrahiren, daß was den Perſonen ſeines Umgangs an Qualität abgeht durch die Quantität einigermaaßen erſetzt werden muß. An einem einzigen geiſtvollen Menſchen kann er Umgang genug haben: iſt aber nichts, als die gewöhnliche Sorte zu finden; ſo iſt es gut, von dieſer recht viele zu haben, damit durch die Mannigfaltigkeit und das Zuſammenwirken etwas herauskomme, — nach Analogie der beſagten Hornmuſik: — und der Himmel ſchenke ihm dazu Geduld.

Jener innern Leere aber und Dürftigkeit der Menſchen iſt auch Dieſes zuzuſchreiben, daß, wenn ein Mal, irgend einen edelen, idealen Zweck beabſichtigend, Menſchen beſſerer Art zu einem Verein zuſammentreten, alsdann der Ausgang faſt immer dieſer iſt, daß aus jenem plebs der Menſchheit, welcher, in zahlloſer Menge, wie Ungeziefer, überall Alles erfüllt und bedeckt, und ſtets bereit iſt, Jedes, ohne Unterſchied, zu ergreifen, um damit ſeiner Langenweile wie unter andern Umſtänden ſeinem Mangel, zu Hülfe zu kommen, — auch dort Einige ſich einſchleichen, oder eindrängen, und dann bald entweder die ganze Sache zerſtören, oder ſie ſo verändern, daß ſie ziemlich das Gegentheil der erſten Abſicht wird. —

Uebrigens kann man die Geſelligkeit auch betrachten als ein geiſtiges Erwärmen der Menſchen an einander, gleich jenem körperlichen, welches ſie, bei großer Kälte, durch Zuſammendrängen hervorbringen. Allein wer ſelbſt viel geiſtige Wärme hat, bedarf ſolcher Gruppirung nicht. Eine in dieſem Sinne von mir erdachte Fabel wird man im 2. Bande dieſes Werkes finden, im letzten Kapitel. Dieſem Allen zufolge ſteht die Geſelligkeit eines Jeden ungefähr im umgekehrten Verhältniſſe ſeines intellektuellen Werthes; und „er iſt ſehr ungeſellig“ beſagt beinahe ſchon „er iſt ein Mann von großen Eigenſchaften.“

Dem intellektuell hochſtehenden Menſchen gewährt nämlich die Einſamkeit einen zwiefachen Vortheil: erſtlich den, mit ſich ſelber zu ſeyn, und zweitens den, nicht mit Andern zu ſeyn. Dieſen letzteren wird man hoch anſchlagen, wenn man bedenkt, wie viel Zwang, Beſchwerde und ſelbſt Gefahr jeder Umgang mit ſich bringt. Tout notre mal vient de ne pouvoir être seuls, ſagt Labruyere. An ſich ſelber ſo viel zu haben, daß man der Geſellſchaft nicht bedarf, iſt ſchon deshalb ein großes Glück, weil faſt alle unſere Leiden aus der Geſellſchaft entſpringen. Um des Glückes der Geiſtesruhe theilhaft zu werden, entſagten die Kyniker jedem Beſitz: wer in gleicher Abſicht der Geſellſchaft entſagt, hat das weiſeſte Mittel erwählt. Denn ſo treffend, wie ſchön, iſt was Bernardin de St. Pierre ſagt: la diète des alimens nous rend la santé du corps, et celle des hommes la tranquillité de l'âme. Sonach hat wer ſich zeitig mit der Einſamkeit befreundet, ja, ſie lieb gewinnt, eine Goldmine erworben. Aber keineswegs vermag Dies Jeder. Denn, wie urſprünglich die Noth, ſo treibt, nach Beſeitigung dieſer, die Langeweile die Menſchen zuſammen. Ohne Beide bliebe wohl Jeder allein; ſchon weil nur in der Einſamkeit die Umgebung der ausſchließlichen Wichtigkeit, ja Einzigkeit entſpricht, die Jeder in ſeinen eigenen Augen hat, und welche vom Weltgedränge zu nichts verkleinert wird; als wo ſie, bei jedem Schritt, ein ſchmerzliches démenti erhält. In dieſem Sinne iſt die Einſamkeit ſogar der natürliche Zuſtand eines Jeden: ſie ſetzt ihn wieder ein, als erſten Adam, in das urſprüngliche, ſeiner Natur angemeſſene Glück.

Aber hatte doch auch Adam weder Vater, noch Mutter! Daher wieder iſt, in einem andern Sinne, die Einſamkeit dem Menſchen nicht natürlich; ſofern nämlich er, bei ſeinem Eintritt in die Welt, ſich nicht allein, ſondern zwiſchen Eltern und Geſchwiſtern, alſo in Gemeinſchaft, gefunden hat. Demzufolge kann die Liebe zur Einſamkeit nicht als urſprünglicher Hang daſeyn, ſondern erſt in Folge der Erfahrung und des Nachdenkens entſtehn: und Dies wird Statt haben, nach Maaßgabe der Entwickelung eigener geiſtiger Kraft, zugleich aber auch mit der Zunahme der Lebensjahre; wonach dann, im Ganzen genommen, der Geſelligkeitstrieb eines Jeden im umgekehrten Verhältniſſe ſeines Alters ſtehn wird. Das kleine Kind erhebt ein Angſt- und Jammergeſchrei, ſobald es nur einige Minuten allein gelaſſen wird. Dem Knaben iſt das Alleinſeyn eine große Pönitenz. Jünglinge geſellen ſich leicht zu einander: nur die edleren und hochgeſinnten unter ihnen ſuchen ſchon bisweilen die Einſamkeit: jedoch einen ganzen Tag allein zuzubringen wird ihnen noch ſchwer. Dem Manne hingegen iſt Dies leicht: er kann ſchon viel allein ſeyn, und deſto mehr, je älter er wird. Der Greis, welcher aus verſchwundenen Generationen allein übrig geblieben und dazu den Lebensgenüſſen theils entwachſen, theils abgeſtorben iſt, findet an der Einſamkeit ſein eigentliches Element. Immer aber wird hiebei, in den Einzelnen, die Zunahme der Neigung zur Abſonderung und Einſamkeit, nach Maaßgabe ihres intellektuellen Werthes erfolgen. Denn dieſelbe iſt, wie geſagt, keine rein natürliche, direkt durch die Bedürfniſſe hervorgerufene, vielmehr bloß eine Wirkung gemachter Erfahrung und der Reflexion über ſolche, namentlich der erlangten Einſicht in die moraliſch und intellektuell elende Beſchaffenheit der allermeiſten Menſchen, bei welcher das Schlimmſte iſt, daß, im Individuo, die moraliſchen und die intellektuellen Unvollkommenheiten deſſelben konſpiriren und ſich gegenſeitig in die Hände arbeiten, woraus dann allerlei höchſt widerwärtige Phänomene hervorgehn, welche den Umgang der meiſten Menſchen ungenießbar, ja, unerträglich machen. So kommt es denn, daß, obwohl in dieſer Welt gar Vieles recht ſchlecht iſt, doch das Schlechteſte darin die Geſellſchaft bleibt; ſo daß ſelbſt Voltaire, der geſellige Franzoſe, hat ſagen müſſen: la terre est couverte de gens qui ne méritent pas qu'on leur parle. Den ſelben Grund giebt auch der die Einſamkeit ſo ſtark und beharrlich liebende, ſanftmüthige Petrarka für dieſe Neigung an:

Cercato ho sempre solitaria vita
(Le rive il sanno, e le campagne, e i boschi),
Per fuggir quest' ingegni storti e loschi,
Che la strada del ciel' hanno smarita.

In gleichem Sinne führt er die Sache aus, in ſeinem ſchönen Buche de vita solitaria, welches Zimmermann's Vorbild zu ſeinem berühmten Werke über die Einſamkeit geweſen zu ſeyn ſcheint. Eben dieſen bloß ſekundären und mittelbaren Urſprung der Ungeſelligkeit drückt, in ſeiner ſarkaſtiſchen Weiſe, Chamfort aus, wenn er ſagt: on dit quelquefois d'un homme qui vit seul, il n'aime pas la société. C'est souvent comme si on disait d'un homme, qu'il n'aime pas la promenade, sous le prétexte qu'il ne se promène pas volontier le soir dans la forêt de Bondy. Aber auch der ſanfte und chriſtliche Angelus Sileſius, ſagt in ſeiner Weiſe und mythiſchen Sprache, ganz das Selbe:

„Herodes iſt ein Feind; der Joſeph der Verſtand,
Dem macht Gott die Gefahr im Traum (im Geiſt) bekannt.
Die Welt iſt Bethlehem, Aegypten Einſamkeit:
Fleuch, meine Seele! Fleuch, ſonſt ſtirbeſt du vor Leid."

In gleichem Sinne läßt ſich Jordanus Brunus vernehmen: tanti uomini, che in terra hanno voluto gustare vita celeste, dissero con una voce: „ecce elongavi fugiens, et mansi in solitudine". In gleichem Sinne berichtet Saadi, der Perſer, im Guliſtan, von ſich ſelbſt: „meiner Freunde in Damaskus überdrüſſig zog ich mich in die Wüſte bei Jeruſalem zurück, die Geſellſchaft der Thiere aufzuſuchen." Kurz, in gleichem Sinne haben Alle geredet, die Prometheus aus beſſerem Thone geformet hatte. Welchen Genuß kann ihnen der Umgang mit Weſen gewähren, zu denen ſie nur vermittelſt des Niedrigſten und Unedelſten in ihrer eigenen Natur, nämlich des Alltäglichen, Trivialen, und Gemeinen darin, irgend Beziehungen haben, die eine Gemeinſchaft begründen! Sonach iſt es ein ariſtokratiſches Gefühl, welches den Hang zur Abſonderung und Einſamkeit nährt. Alle Lumpe ſind geſellig, zum Erbarmen: aber der Menſch edler und erhabener Art, gelangt, mit den Jahren, zu der Einſicht, daß es, ſeltene Ausnahmen abgerechnet, in der Welt nur die Wahl giebt, zwiſchen Einſamkeit und Gemeinheit. Sogar auch Dieſes, ſo hart es klingt, hat ſelbſt Angelus Sileſius, ſeiner chriſtlichen Milde und Liebe ungeachtet, nicht ungeſagt laſſen können:

„Die Einſamkeit iſt noth: doch ſei nur nicht gemein:
So kannſt du überall in einer Wüſte ſeyn.“

Was nun aber gar die großen Geiſter betrifft, ſo iſt es wohl natürlich, daß dieſe eigentlichen Erzieher des ganzen Menſchengeſchlechtes zu häufiger Gemeinſchaft mit den Uebrigen ſo wenig Neigung fühlen, als den Pädagogen anwandelt, ſich in das Spiel der ihn umlermenden Kinderheerde zu miſchen.

Aus dieſem Allen ergiebt ſich alſo, daß die Liebe zur Einſamkeit nicht direkt und als urſprünglicher Trieb auftritt, ſondern ſich indirekt, vorzüglich bei edleren Geiſtern und erſt nach und nach entwickelt, nicht ohne Ueberwindung des natürlichen Geſelligkeitstriebes, ja, unter gelegentlicher Oppoſition mephiſtopheliſcher Einflüſterung:

„Hör' auf, mit deinem Gram zu ſpielen,
Der, wie ein Geier, dir am Leben frißt:
Die ſchlechteſte Geſellſchaft läßt dich fühlen,
Daß du ein Menſch mit Menſchen biſt.“

Mit zunehmendem Alter wird jedoch das sapere aude in dieſem Stücke immer leichter und natürlicher, und in den ſechsziger Jahren iſt der Trieb zur Einſamkeit ein wirklich naturgemäßer, ja, inſtinktartiger. Denn jetzt vereint ſich Alles, ihn zu befördern. Der ſtärkſte Zug zur Geſelligkeit, Weiberliebe und Geſchlechtstrieb, wirkt nicht mehr; von tauſend Täuſchungen und Thorheiten iſt man zurückgekommen; das aktive Leben iſt meiſtens abgethan, man hat nichts mehr zu erwarten, hat keine Pläne und Abſichten mehr; die Generation, der man eigentlich angehört, lebt nicht mehr; von einem fremden Geſchlecht umgeben, ſteht man ſchon objektiv und weſentlich allein. Dabei hat der Flug der Zeit ſich beſchleunigt, und geiſtig möchte man ſie noch benutzen. Denn, wenn nur der Kopf ſeine Kraft behalten hat; ſo machen jetzt die vielen erlangten Kenntniſſe und Erfahrungen, die allmälig vollendete Durcharbeitung aller Gedanken und die große Uebungsfertigkeit aller Kräfte das Studium jeder Art intereſſanter und leichter, als jemals. Man ſieht klar in tauſend Dingen, die früher noch wie im Nebel lagen: man gelangt zu Reſultaten und fühlt ſeine ganze Ueberlegenheit. In Folge langer Erfahrung hat man aufgehört, von den Menſchen viel zu erwarten; da ſie, im Ganzen genommen, nicht zu den Leuten gehören, welche bei näherer Bekanntſchaft gewinnen: vielmehr weiß man, daß, von ſeltenen Glücksfällen abgeſehn, man nichts antreffen wird, als ſehr defekte Exemplare der menſchlichen Natur, welche es beſſer iſt, unberührt zu laſſen. Man iſt daher den gewöhnlichen Täuſchungen nicht mehr ausgeſetzt, merkt Jedem bald an was er iſt und wird ſelten den Wunſch fühlen, nähere Verbindung mit ihm einzugehn. Endlich iſt auch, zumal wenn man an der Einſamkeit eine Jugendfreundin erkennt, die Gewohnheit der Iſolation und des Umgangs mit ſich ſelbſt hinzugekommen und zur zweiten Natur geworden. Demnach iſt jetzt die Liebe zur Einſamkeit, welche früher dem Geſelligkeitstriebe erſt abgerungen werden mußte, eine ganz natürliche und einfache: man iſt in der Einſamkeit, wie der Fiſch im Waſſer. Daher fühlt jede vorzügliche, folglich den übrigen unähnliche, mithin allein ſtehende Individualität ſich, durch dieſe ihr weſentliche Iſolation, zwar in der Jugend gedrückt, aber im Alter erleichtert.

Denn freilich wird dieſes wirklichen Vorzugs des Alters Jeder immer nur nach Maaßgabe ſeiner intellektuellen Kräfte theilhaft, alſo der eminente Kopf vor Allen; jedoch in geringerem Grade wohl Jeder. Nur höchſt dürftige und gemeine Naturen werden im Alter noch ſo geſellig ſeyn, wie ehedem: ſie ſind der Geſellſchaft, zu der ſie nicht mehr paſſen, beſchwerlich, und bringen es höchſtens dahin, tolerirt zu werden; während ſie ehemals geſucht wurden.

An dem dargelegten, entgegengeſetzten Verhältniſſe zwiſchen der Zahl unſrer Lebensjahre und dem Grade unſrer Geſelligkeit läßt ſich auch noch eine teleologiſche Seite herausfinden. Je jünger der Menſch iſt, deſto mehr hat er noch, in jeder Beziehung, zu lernen: nun hat ihn die Natur auf den wechſelſeitigen Unterricht verwieſen, welchen Jeder im Umgange mit ſeines Gleichen empfängt und in Hinſicht auf welchen die menſchliche Geſellſchaft eine große Bell-Lancaſter'ſche Erziehungsanſtalt genannt werden kann; da Bücher und Schulen künſtliche, weit vom Plane der Natur abliegende Anſtalten ſind. Sehr zweckmäßig alſo beſucht er die natürliche Unterrichtsanſtalt deſto fleißiger, je jünger er iſt.

„Kein Lotus ohne Stängel" lautet ein indiſches Sprichwort: ſo hat denn auch die Einſamkeit, neben ſo vielen Vortheilen, ihre kleinen Nachtheile und Beſchwerden, die jedoch, im Vergleich mit denen der Geſellſchaft, gering ſind; daher wer etwas Rechtes an ſich ſelber hat es immer leichter finden wird, ohne die Menſchen auszukommen, als mit ihnen. — Unter jenen Nachtheilen iſt übrigens einer, der nicht ſo leicht, wie die übrigen, zum Bewußtſeyn gebracht wird, nämlich dieſer: wie durch anhaltend fortgeſetztes Zuhauſebleiben unſer Leib ſo empfindlich gegen äußere Einflüſſe wird, daß jedes kühle Lüftchen ihn krankhaft affizirt; ſo wird, durch anhaltende Zurückgezogenheit und Einſamkeit, unſer Gemüth ſo empfindlich, daß wir durch die unbedeutendeſten Vorfälle, Worte, wohl gar durch bloße Mienen, uns beunruhigt, oder gekränkt, oder verletzt fühlen; während Der, welcher ſtets im Getümmel bleibt, Dergleichen gar nicht beachtet.

Wer nun aber, zumal in jüngern Jahren, ſo oft ihn auch ſchon gerechtes Mißfallen an den Menſchen in die Einſamkeit zurückgeſcheucht hat, doch die Oede derſelben, auf die Länge, zu ertragen nicht vermag, dem rathe ich, daß er ſich gewöhne, einen Theil ſeiner Einſamkeit in die Geſellſchaft mitzunehmen, alſo daß er lerne, auch in der Geſellſchaft, in gewiſſem Grade, allein zu ſeyn, demnach was er denkt nicht ſofort den Andern mitzutheilen, und andrerſeits mit Dem, was ſie ſagen, es nicht genau zu nehmen, vielmehr, moraliſch wie intellektuell, nicht viel davon zu erwarten und daher, hinſichtlich ihrer Meinungen, diejenige Gleichgültigkeit in ſich zu befeſtigen, die das ſicherſte Mittel iſt, um ſtets eine lobenswerthe Toleranz zu üben. Er wird alsdann, obwohl mitten unter ihnen, doch nicht ſo ganz in ihrer Geſellſchaft ſeyn, ſondern hinſichtlich ihrer ſich mehr rein objektiv verhalten: Dies wird ihn vor zu genauer Berührung mit der Geſellſchaft, und dadurch vor jeder Beſudelung, oder gar Verletzung, ſchützen. Sogar eine leſenswerthe dramatiſche Schilderung von reſtringirter, oder verſchanzter Geſelligkeit beſitzen wir am Luſtſpiel el Café von Moratin, und zwar im Charakter des D. Pedro daſelbſt, zumal in der zweiten und dritten Scene des erſten Akts. In dieſem Sinne kann man auch die Geſellſchaft einem Feuer vergleichen, an welchem der Kluge ſich in gehöriger Entfernung wärmt, nicht aber hineingreift, wie der Thor, der dann, nachdem er ſich verbrannt hat, in die Kälte der Einſamkeit flieht und jammert, daß das Feuer brennt.

10) Neid iſt dem Menſchen natürlich: dennoch iſt er ein Laſter und ein Unglück zugleich. Wir ſollen daher ihn als den Feind unſers Glückes betrachten und als einen böſen Dämon zu erſticken ſuchen. Hiezu leitet uns Seneka an, mit den ſchönen Worten: nostra nos sine comparatione delectent: nunquam erit felix quem torquebit felicior (de ira III, 30), und wiederum: quum adspexeris quot te antecedant, cogita quot sequantur (ep. 15.): alſo wir ſollen öfter Die betrachten, welche ſchlimmer daran ſind, als wir, denn Die, welche beſſer daran zu ſeyn ſcheinen. Sogar wird, bei eingetretenen, wirklichen Uebeln, uns den wirkſamſten, wiewohl aus der ſelben Quelle mit dem Neide fließenden Troſt die Betrachtung größerer Leiden, als die unſrigen ſind, gewähren, und nächſtdem der Umgang mit Solchen, die mit uns im ſelben Falle ſich befinden, mit den sociis malorum.

Soviel von der aktiven Seite des Neides. Von der paſſiven iſt zu erwägen, daß kein Haß ſo unverſöhnlich iſt, wie der Neid; daher wir nicht unabläſſig und eifrig bemüht ſeyn ſollten, ihn zu erregen; vielmehr beſſer thäten, dieſen Genuß, wie manchen andern, der gefährlichen Folgen wegen, uns zu verſagen.

11) Man überlege ein Vorhaben reiflich und wiederholt, ehe man daſſelbe ins Werk ſetzt, und ſelbſt nachdem man Alles auf das Gründlichſte durchdacht hat, räume man noch der Unzulänglichkeit aller menſchlichen Erkenntniß etwas ein, in Folge welcher es immer noch Umſtände geben kann, die zu erforſchen oder vorherzuſehn unmöglich iſt und welche die ganze Berechnung unrichtig machen könnten. Dieſes Bedenken wird ſtets ein Gewicht auf die negative Schale legen und uns anrathen, in wichtigen Dingen, ohne Noth, nichts zu rühren: quieta non movere. Iſt man aber ein Mal zum Entſchluß gekommen und hat Hand ans Werk gelegt, ſo daß jetzt Alles ſeinen Verlauf zu nehmen hat und nur noch der Ausgang abzuwarten ſteht; dann ängſtige man ſich nicht durch ſtets erneuerte Ueberlegung des bereits Vollzogenen und durch wiederholtes Bedenken der möglichen Gefahr: vielmehr entſchlage man der Sache ſich jetzt gänz-

lich, halte das ganze Gedankenfach derſelben verſchloſſen, ſich mit der Ueberzeugung beruhigend, daß man Alles zu ſeiner Zeit reiflich erwogen habe. Dieſen Rath ertheilt auch das italiäniſche Sprichwort legala bene, e poi lascia la andare, welches Göthe überſetzt „Du, ſattle gut und reite getroſt;“ — wie denn, beiläufig geſagt, ein großer Theil ſeiner unter der Rubrik „Sprichwörtlich“ gegebenen Gnomen überſetzte italiäniſche Sprichwörter ſind. — Kommt dennoch ein ſchlimmer Ausgang; ſo iſt es weil alle menſchlichen Angelegenheiten dem Zufall und dem Irrthum unterliegen. Daß Sokrates, der Weiſeſte der Menſchen, um nur in ſeinen eigenen, perſönlichen Angelegenheiten das Richtige zu treffen, oder wenigſtens Fehltritte zu vermeiden, eines warnenden Dämonions bedurfte, beweiſt, daß hiezu kein menſchlicher Verſtand ausreicht. Daher iſt jener, angeblich von einem Papſte herrührende Ausſpruch, daß von jedem Unglück, daß uns trifft, wir ſelbſt, wenigſtens in irgend etwas, die Schuld tragen, nicht unbedingt und in allen Fällen wahr: wiewohl bei Weitem in den meiſten. Sogar ſcheint das Gefühl hievon viel Antheil daran zu haben, daß die Leute ihr Unglück möglichſt zu verbergen ſuchen und, ſo weit es gelingen will, eine zufriedene Miene aufſetzen. Sie beſorgen, daß man vom Leiden auf die Schuld ſchließen werde.

12) Bei einem unglücklichen Ereigniß, welches bereits eingetreten, alſo nicht mehr zu ändern iſt, ſoll man ſich nicht ein Mal den Gedanken, daß dem anders ſeyn könnte, noch weniger den, wodurch es hätte abgewendet werden können, erlauben: denn gerade er ſteigert den Schmerz ins Unerträgliche; ſo daß man damit zum *ἑαυτοντιμωρουμενος* wird. Vielmehr mache man es wie der König David, der, ſo lange ſein Sohn krank daniederlag, den Jehovah unabläſſig mit Bitten und Flehen beſtürmte; als er aber geſtorben war, ein Schnippchen ſchlug und nicht weiter daran dachte. Wer aber dazu nicht leichtſinnig genug iſt flüchte ſich auf den fataliſtiſchen Standpunkt, indem er ſich die große Wahrheit verdeutlicht, daß Alles, was geſchieht, nothwendig eintritt, alſo unabwendbar iſt.

Bei allen Dem iſt dieſe Regel einſeitig. Sie taugt zwar zu unſerer unmittelbaren Erleichterung und Beruhigung bei Unglücksfällen: allein wenn an dieſen, wie doch meiſtens, unſere eigene Nachläſſigkeit, oder Verwegenheit, wenigſtens zum Theil, Schuld iſt; ſo iſt die wiederholte, ſchmerzliche Ueberlegung, wie Dem hätte vorgebeugt werden können, zu unſerer Witzigung und Beſſerung, alſo für die Zukunft, eine heilſame Selbſtzüchtigung: denn ὁ μη δαρεις ανθρωπος ου παιδευεται.

13) In Allem, was unſer Wohl und Wehe betrifft, ſollen wir die Phantaſie im Zügel halten: alſo zuvörderſt keine Luftſchlöſſer bauen; weil dieſe zu koſtſpielig ſind, indem wir gleich darauf, ſie, unter Seufzern, wieder einzureißen haben. Aber noch mehr ſollen wir uns hüten, durch das Ausmalen bloß möglicher Unglücksfälle unſer Herz zu ängſtigen. Wenn nämlich dieſe ganz aus der Luft gegriffen, oder doch ſehr weit hergeholt wären; ſo würden wir, beim Erwachen aus einem ſolchen Traume, gleich wiſſen, daß Alles nur Gaukelei geweſen, daher uns der beſſern Wirklichkeit um ſo mehr freuen und allenfalls eine Warnung gegen ganz entfernte, wiewohl mögliche Unglücksfälle daraus entnehmen. Allein mit Dergleichen ſpielt unſere Phantaſie nicht leicht: ganz müßigerweiſe baut ſie höchſtens heitere Luftſchlöſſer. Der Stoff zu ihren finſtern Träumen ſind Unglücksfälle, die uns, wenn auch aus der Ferne, doch einigermaaßen wirklich bedrohen: dieſe vergrößert ſie, bringt ihre Möglichkeit viel näher, als ſie in Wahrheit iſt, und malt ſie auf das Fürchterlichſte aus. Einen ſolchen Traum können wir, beim Erwachen, nicht ſogleich abſchütteln, wie den heitern: denn dieſen widerlegt alsbald die Wirklichkeit und läßt höchſtens eine ſchwache Hoffnung im Schooße der Möglichkeit übrig. Aber haben wir uns den ſchwarzen Phantaſien (blue devils) überlaſſen; ſo haben ſie uns Bilder nahe gebracht, die nicht ſo leicht wieder weichen: denn die Möglichkeit der Sache, im Allgemeinen, ſteht feſt, und den Maaßſtab des Grades derſelben vermögen wir nicht jederzeit anzulegen: ſie wird nun leicht zur Wahrſcheinlichkeit, und wir haben uns der Angſt in die Hände geliefert. Daher alſo ſollen wir die Dinge, welche unſer Wohl und Wehe betreffen, bloß mit dem Auge der Vernunft und der Urtheilskraft betrachten, folglich in trockener und kalter Ueberlegung, mit bloßen Begriffen und in abstracto operiren. Die Phantaſie ſoll dabei aus dem Spiele bleiben: denn urtheilen kann ſie nicht; ſondern bringt bloße Bilder vor die Augen, welche das Gemüth unnützer

und oft ſehr peinlicher Weiſe bewegen. Am ſtrengſten ſollte dieſe Regel Abends beobachtet werden. Denn wie die Dunkelheit uns furchtſam macht und uns überall Schreckensgeſtalten erblicken läßt, ſo wirkt, ihr analog, die Undeutlichkeit der Gedanken; weil jede Ungewißheit Unſicherheit gebiert: deshalb nehmen des Abends, wann die Abſpannung Verſtand und Urtheilskraft mit einer ſubjektiven Dunkelheit überzogen hat, der Intellekt müde und *ϑορυβουμενος* iſt und den Dingen nicht auf den Grund zu kommen vermag, die Gegenſtände unſrer Meditation, wenn ſie unſere perſönlichen Verhältniſſe betreffen, leicht ein gefährliches Anſehn an und werden zu Schreckbildern. Am meiſten iſt dies der Fall Nachts, im Bette, als wo der Geiſt völlig abgeſpannt und daher die Urtheilskraft ihrem Geſchäfte gar nicht mehr gewachſen, die Phantaſie aber noch rege iſt. Unſere Gedanken vor dem Einſchlafen, oder gar beim nächtlichen Erwachen, ſind meiſtens faſt eben ſo arge Verzerrungen und Verkehrungen der Dinge, wie die Träume es ſind, und dazu, wenn ſie perſönliche Angelegenheiten betreffen, gewöhnlich pechſchwarz, ja, entſetzlich. Am Morgen ſind dann alle ſolche Schreckbilder, ſo gut wie die Träume, verſchwunden: dies bedeutet das Spaniſche Sprichwort: noche tinta, blanco el dia (die Nacht iſt gefärbt, weiß iſt der Tag). Aber auch ſchon Abends, ſobald das Licht brennt, ſieht der Verſtand, wie das Auge, nicht ſo klar, wie bei Tage: daher dieſe Zeit nicht zur Meditation ernſter, zumal unangenehmer Angelegenheiten geeignet iſt. Hiezu iſt der Morgen die rechte Zeit; wie er es denn überhaupt zu allen Leiſtungen, ohne Ausnahme, ſowohl den geiſtigen, wie den körperlichen, iſt. Denn der Morgen iſt die Jugend des Tages: Alles iſt heiter, friſch und leicht: wir fühlen uns kräftig und haben alle unſere Fähigkeiten zu völliger Dispoſition. Man ſoll ihn nicht durch ſpätes Aufſtehn verkürzen, noch auch an unwürdige Beſchäftigungen, oder Geſpräche verſchwenden, ſondern ihn, als die Quinteſſenz des Lebens betrachten und gewiſſermaaßen heilig halten. Hingegen iſt der Abend das Alter des Tages: wir ſind Abends matt, geſchwätzig und leichtſinnig.

Ueberhaupt aber hat Geſundheitszuſtand, Schlaf, Nahrung, Temperatur, Wetter, Umgebung und noch viel anderes Aeußerliches auf unſere Stimmung, und dieſe auf unſere Gedanken, einen mächtigen Einfluß. Daher iſt, wie unſere Anſicht einer Angelegenheit, ſo auch unſere Fähigkeit zu einer Leiſtung ſo ſehr der Zeit und ſelbſt dem Orte unterworfen. Darum alſo

„Nehmt die gute Stimmung wahr,
Denn ſie kommt ſo ſelten.“
G.

Nicht etwan bloß objektive Konceptionen und Originalgedanken muß man abwarten, ob und wann es ihnen zu kommen beliebt; ſondern ſelbſt die gründliche Ueberlegung einer perſönlichen Angelegenheit gelingt nicht immer zu der Zeit, die man zum voraus für ſie beſtimmt und wann man ſich dazu zurechtgeſetzt hat; ſondern auch ſie wählt ſich ihre Zeit ſelbſt; wo alsdann der ihr angemeſſene Gedankengang unaufgefordert rege wird und wir mit vollem Antheil ihn verfolgen.

Zur anempfohlenen Zügelung der Phantaſie gehört auch noch, daß wir ihr nicht geſtatten, ehemals erlittenes Unrecht, Schaden, Verluſt, Beleidigungen, Zurückſetzungen, Kränkungen u. dgl. uns wieder zu vergegenwärtigen und auszumalen; weil wir dadurch den längſt ſchlummernden Unwillen, Zorn und alle gehäſſigen Leidenſchaften wieder aufregen, wodurch unſer Gemüth verunreinigt wird. Denn, nach einem ſchönen, vom Neuplatoniker Proklos beigebrachten Gleichniß, iſt, wie in jeder Stadt, neben den Edelen und Ausgezeichneten, auch der Pöbel jeder Art (οχλος) wohnt, ſo in jedem, auch dem edelſten und erhabenſten Menſchen das ganz Niedrige und Gemeine der menſchlichen, ja thieriſchen Natur, der Anlage nach, vorhanden. Dieſer Pöbel darf nicht zum Tumult aufgeregt werden, noch darf er aus den Fenſtern ſchauen; da er ſich häßlich ausnimmt: die bezeichneten Phantaſieſtücke ſind aber die Demagogen deſſelben.

14) Beim Anblick Deſſen, was wir nicht beſitzen, ſteigt gar leicht in uns der Gedanke auf: „wie, wenn Das mein wäre?“ und er macht uns die Entbehrung fühlbar. Statt Deſſen ſollten wir öfter fragen „wie, wenn Das nicht mein wäre?“ ich meyne, wir ſollten Das, was wir beſitzen, bisweilen ſo anzuſehn uns bemühen, wie es uns vorſchweben würde, nachdem wir es verloren hätten; und zwar Jedes, was es auch ſei: Eigenthum, Geſundheit, Freunde, Geliebte, Weib, Kind, Pferd und Hund:

denn meiſtens belehrt erſt der Verluſt uns über den Werth der Dinge. Hingegen in Folge der anempfohlenen Betrachtungsweiſe derſelben wird erſtlich ihr Beſitz uns unmittelbar mehr, als zuvor, beglücken, und zweitens werden wir auf alle Weiſe dem Verluſt vorbeugen, alſo das Eigenthum nicht in Gefahr bringen, die Freunde nicht erzürnen, die Treue des Weibes nicht der Verſuchung ausſetzen, die Geſundheit der Kinder bewachen u. ſ. f. — Oft ſuchen wir die Trübe der Gegenwart aufzuhellen durch Spekulation auf günſtige Möglichkeiten und erſinnen vielerlei chimäriſche Hoffnungen, von denen jede mit einer Enttäuſchung ſchwanger iſt, die nicht ausbleibt, wann jene an der harten Wirklichkeit zerſchellt. Beſſer wäre es die vielen ſchlimmen Möglichkeiten zum Gegenſtand unſerer Spekulation zu machen, als welches theils Vorkehrungen zu ihrer Abwehr, theils angenehme Ueberraſchungen, wenn ſie ſich nicht verwirklichen, veranlaſſen würde. Sind wir doch, nach etwas ausgeſtandener Angſt, ſtets merklich heiter. Ueber dieſe Regel iſt jedoch die ihr vorhergegangene nicht zu vernachläſſigen.

15) Weil die uns betreffenden Angelegenheiten und Begebenheiten ganz vereinzelt, ohne Ordnung und ohne Beziehung auf einander, im grellſten Kontraſt und ohne irgend etwas Gemeinſames, als eben daß ſie unſere Angelegenheiten ſind, auftreten und durcheinanderlaufen; ſo muß unſer Denken und Sorgen um ſie eben ſo abrupt ſeyn, damit es ihnen entſpreche. — Sonach müſſen wir, wenn wir Eines vornehmen, von allem Andern abſtrahiren und uns der Sache entſchlagen, um Jedes zu ſeiner Zeit zu beſorgen, zu genießen, zu erdulden, ganz unbekümmert um das Uebrige: wir müſſen alſo gleichſam Schiebfächer unſerer Gedanken haben, von denen wir eines öffnen, derweilen alle andern geſchloſſen bleiben. Dadurch erlangen wir, daß nicht eine ſchwer laſtende Sorge jeden kleinen Genuß der Gegenwart verkümmere und uns alle Ruhe raube; daß nicht eine Ueberlegung die andere verdränge; daß nicht die Sorge für eine wichtige Angelegenheit die Vernachläſſigung vieler geringen herbeiführe u. ſ. f. Zumal aber ſoll wer hoher und edeler Betrachtungen fähig iſt ſeinen Geiſt durch perſönliche Angelegenheiten und niedrige Sorgen nie ſo ganz einnehmen und erfüllen laſſen, daß ſie jenen den Zugang verſperren: denn das wäre recht eigentlich propter

vitam vivendi perdere causas. — Freilich iſt zu dieſer Lenkung und Ablenkung unſrer ſelbſt, wie zu ſo viel Anderm, Selbſtzwang erfordert: zu dieſem aber ſollte uns die Ueberlegung ſtärken, daß jeder Menſch gar vielen und großen Zwang von außen zu erdulden hat, ohne welchen es in keinem Leben abgeht; daß jedoch ein kleiner, an der rechten Stelle angebrachter Selbſtzwang nachmals vielem Zwange von außen vorbeugt; wie ein kleiner Abſchnitt des Kreiſes zunächſt dem Centro einem oft hundert Mal größern an der Peripherie entſpricht. Durch nichts entziehen wir uns ſo ſehr dem Zwange von außen, wie durch Selbſtzwang: das beſagt Seneka's Ausſpruch; si tibi vis omnia subjicere, te subjice rationi (ep. 37.). Auch haben wir den Selbſtzwang noch immer in der Gewalt, und können, im äußerſten Fall, oder wo er unſere empfindlichſte Stelle trifft, etwas nachlaſſen: hingegen der Zwang von außen iſt ohne Rückſicht, ohne Schonung und unbarmherzig. Daher iſt es weiſe, dieſem durch jenen zuvorzukommen.

16) Unſern Wünſchen ein Ziel ſtecken, unſere Begierden im Zaume halten, unſern Zorn bändigen, ſtets eingedenk, daß dem Einzelnen nur ein unendlich kleiner Theil alles Wünſchenswerthen erreichbar iſt, hingegen viele Uebel Jeden treffen müſſen, alſo, mit einem Wort *απεχειν και ανεχειν*, abstinere et sustinere, — iſt eine Regel, ohne deren Beobachtung weder Reichthum, noch Macht verhindern können, daß wir uns armſälig fühlen. Dahin zielt Horaz:

> Inter cuncta leges, et percontabere doctos
> Qua ratione queas traducere leniter aevum;
> Ne te semper inops agitet vexetque cupido,
> Ne pavor, et rerum mediocriter utilium spes.

17) Thätigkeit, etwas treiben, wo möglich, etwas machen, wenigſtens aber etwas lernen, — iſt zum Glücke des Menſchen unerläßlich: ſeine Kräfte verlangen nach ihrem Gebrauch und er möchte den Erfolg deſſelben irgendwie wahrnehmen. Die größte Befriedigung jedoch in dieſer Hinſicht, gewährt es etwas zu machen, zu verfertigen, ſei es ein Korb, ſei es ein Buch; aber daß man ein Werk unter ſeinen Händen täglich wachſen und endlich ſeine Vollendung erreichen ſehe, beglückt unmittelbar. Dies leiſtet ein Kunſtwerk, eine Schrift, ja ſelbſt eine bloße

Handarbeit: freilich, je edlerer Art das Werk, deſto höher der Genuß. Am glücklichſten ſind, in dieſem Betracht, die Hochbegabten, welche ſich der Fähigkeit zur Hervorbringung bedeutſamer, großer und zuſammmenhängender Werke bewußt ſind. Denn dadurch verbreitet ein Intereſſe höherer Art ſich über ihr ganzes Daſeyn und ertheilt ihm eine Würze, welche dem der Uebrigen abgeht, welches demnach mit jenem verglichen, gar ſchaal iſt. Für ſie nämlich hat das Leben und die Welt, neben dem Allen gemeinſamen, materiellen, noch ein zweites und höheres, ein formelles Intereſſe, indem es den Stoff zu ihren Werken enthält, mit deſſen Einſammlung ſie, ihr Leben hindurch, emſig beſchäftigt ſind, ſobald nur die perſönliche Noth ſie irgend athmen läßt. Auch iſt ihr Intellekt gewiſſermaaßen ein doppelter: theils einer für die gewöhnlichen Beziehungen (Angelegenheiten des Willens), gleich dem aller Andern; theils einer für die rein objektive Auffaſſung der Dinge. So leben ſie zwiefach, ſind Zuſchauer und Schauſpieler zugleich, während die Uebrigen letzteres allein ſind. — Inzwiſchen treibe Jeder etwas, nach Maaßgabe ſeiner Fähigkeiten. Denn wie nachtheilig der Mangel an planmäßiger Thätigkeit, an irgend einer Arbeit, auf uns wirke, merkt man auf langen Vergnügungsreiſen, als wo man, dann und wann, ſich recht unglücklich fühlt; weil man, ohne eigentliche Beſchäftigung, gleichſam aus ſeinem natürlichen Elemente geriſſen iſt. Sich zu mühen und mit dem Widerſtande zu kämpfen iſt dem Menſchen Bedürfniß, wie dem Maulwurf das Graben. Der Stillſtand, den die Allgenugſamkeit eines bleibenden Genuſſes herbeiführte, wäre ihm unerträglich. Hinderniſſe überwinden iſt der Vollgenuß ſeines Daſeyns; ſie mögen materieller Art ſeyn, wie beim Handeln und Treiben, oder geiſtiger Art, wie beim Lernen und Forſchen: der Kampf mit ihnen und der Sieg beglückt. Fehlt ihm die Gelegenheit dazu, ſo macht er ſie ſich, wie er kann: je nachdem ſeine Individualität es mit ſich bringt, wird er jagen, oder Bilboquet ſpielen, oder, vom unbewußten Zuge ſeiner Natur geleitet, Händel ſuchen, oder Intriguen anſpinnen, oder ſich auf Betrügereien und allerlei Schlechtigkeiten einlaſſen, um nur dem ihm unerträglichen Zuſtande der Ruhe ein Ende zu machen. Difficilis in otio quies.

18) Zum Leitſtern ſeiner Beſtrebungen ſoll man nicht Bil-

der der Phantaſie nehmen, ſondern deutlich gedachte Begriffe. Meiſtens aber geſchieht das Umgekehrte. Man wird nämlich, bei genauerer Unterſuchung, finden, daß was bei unſern Entſchließungen in letzter Inſtanz, den Ausſchlag giebt, meiſtens nicht die Begriffe und Urtheile ſind, ſondern ein Phantaſiebild, welches die eine der Alternativen repräſentirt und vertritt. Ich weiß nicht mehr in welchem Romane von Voltaire, oder Diderot, dem Helden, als er ein Jüngling und Herkules am Scheidewege war, die Tugend ſich ſtets darſtellte in Geſtalt ſeines alten Hofmeiſters, in der Linken die Tabaksdoſe, in der Rechten eine Priſe haltend; das Laſter hingegen in Geſtalt der Kammerjungfer ſeiner Mutter. — Beſonders in der Jugend fixirt ſich das Ziel unſers Glückes in Geſtalt einiger Bilder, die uns vorſchweben und oft das halbe, ja das ganze Leben hindurch verharren. Sie ſind eigentlich neckende Geſpenſter: denn, haben wir ſie erreicht; ſo zerrinnen ſie in nichts, indem wir die Erfahrung machen, daß ſie gar nichts, von dem was ſie verhießen, leiſten. Dieſer Art ſind einzelne Scenen des häuslichen, bürgerlichen, geſellſchaftlichen, ländlichen Lebens, Bilder der Wohnung, Umgebung, der Ehrenzeichen, Reſpektsbezeugungen u. ſ. w. u. ſ. w. chaque fou a sa marotte: auch das Bild der Geliebten gehört oft dahin. Daß es uns ſo ergehe iſt wohl natürlich: denn das Anſchauliche wirkt, weil es das Unmittelbare iſt, auch unmittelbarer auf unſern Willen, als der Begriff, der abſtrakte Gedanke, der bloß das Allgemeine giebt, ohne das Einzelne, welches doch gerade die Realität enthält: er kann daher nur mittelbar auf unſern Willen wirken. Und doch iſt es nur der Begriff, der Wort hält: daher iſt es Bildung, nur ihm zu trauen. Freilich wird er wohl mitunter der Erläuterung und Paraphraſe durch einige Bilder bedürfen: nur cum grano salis.

19) Die vorhergegangene Regel läßt ſich der allgemeineren ſubſumiren, daß man überall Herr werden ſoll über den Eindruck des Gegenwärtigen und Anſchaulichen überhaupt. Dieſer iſt gegen das bloß Gedachte und Gewußte unverhältnißmäßig ſtark, nicht vermöge ſeiner Materie und Gehalt, die oft ſehr gering ſind; ſondern vermöge ſeiner Form, der Anſchaulichkeit und Unmittelbarkeit, als welche auf das Gemüth eindringt und deſſen Ruhe ſtört, oder ſeine Vorſätze erſchüttert. Denn das Vorhan-

dene, das Anſchauliche, wirkt, als leicht überſehbar, ſtets mit ſeiner ganzen Gewalt auf ein Mal: hingegen Gedanken und Gründe verlangen Zeit und Ruhe, um ſtückweiſe durchdacht zu werden; daher man ſie nicht jeden Augenblick ganz gegenwärtig haben kann. Demzufolge reizt das Angenehme, welchem wir, in Folge der Ueberlegung, entſagt haben, uns doch bei ſeinem Anblick: eben ſo kränkt uns ein Urtheil, deſſen gänzliche Inkompetenz wir kennen; erzürnt uns eine Beleidigung, deren Verächtlichkeit wir einſehn; eben ſo werden zehn Gründe gegen das Vorhandenſeyn einer Gefahr überwogen vom falſchen Schein ihrer wirklichen Gegenwart, u. ſ. f. In allem Dieſen macht ſich die urſprüngliche Unvernünftigkeit unſers Weſens geltend. Auch werden einem derartigen Eindruck die Weiber oft erliegen, und wenige Männer haben ein ſolches Uebergewicht der Vernunft, daß ſie von deſſen Wirkungen nicht zu leiden hätten. Wo wir nun denſelben nicht ganz überwältigen können, mittelſt bloßer Gedanken, da iſt das Beſte einen Eindruck durch den entgegengeſetzten zu neutraliſiren, z. B. den Eindruck einer Beleidigung durch Aufſuchen Derer, die uns hochſchätzen; den Eindruck einer drohenden Gefahr durch wirkliches Betrachten des ihr Entgegenwirkenden. Konnte doch jener Italiäner, von dem Leibnitz (in den nouveaux essais, Liv. I, c. 2, §. 11.) erzählt, ſogar den Schmerzen der Folter dadurch widerſtehn, daß er, während derſelben, wie er ſich vorgeſetzt, das Bild des Galgens, an welchen ſein Geſtändniß ihn gebracht haben würde, nicht einen Augenblick aus der Phantaſie entweichen ließ; weshalb er von Zeit zu Zeit io ti vedo rief; welche Worte er ſpäter dahin erklärt hat. — Eben aus dem hier betrachteten Grunde iſt es ein ſchweres Ding, wenn Alle, die uns umgeben, anderer Meinung ſind, als wir, und danach ſich benehmen, ſelbſt wenn wir von ihrem Irrthum überzeugt ſind, nicht durch ſie wanken gemacht zu werden. Einem flüchtigen, verfolgten, ernſtlich incognito reiſenden Könige muß das unter vier Augen beobachtete Unterwürfigkeitsceremoniell ſeines vertrauten Begleiters eine faſt nothwendige Herzensſtärkung ſeyn, damit er nicht am Ende ſich ſelbſt bezweifle.

20) Nachdem ich ſchon in der Einleitung den hohen Werth der Geſundheit, als welche für unſer Glück das Erſte und Wichtigſte iſt, hervorgehoben habe, will ich hier ein Paar ganz

allgemeiner Verhaltungsregeln für ihre Befeſtigung und Bewahrung angeben.

Man härte ſich dadurch ab, daß man dem Körper, ſowohl im Ganzen, wie in jedem Theile, ſo lange man geſund iſt, recht viel Anſtrengung und Beſchwerde auflege und ſich gewöhne, widrigen Einflüſſen jeder Art zu widerſtehn. Sobald hingegen ein krankhafter Zuſtand, ſei es des Ganzen, oder eines Theiles, ſich kund giebt, iſt ſogleich das entgegengeſetzte Verfahren zu ergreifen und der kranke Leib, oder Theil deſſelben, auf alle Weiſe zu ſchonen und zu pflegen: denn das Leidende und Geſchwächte iſt keiner Abhärtung fähig.

Der Muskel wird durch ſtarken Gebrauch geſtärkt; der Nerv hingegen dadurch geſchwächt. Alſo übe man ſeine Muskeln durch jede angemeſſene Anſtrengung, hüte hingegen die Nerven vor jeder; alſo die Augen vor zu hellem, beſonders reflektirtem Lichte, vor jeder Anſtrengung in der Dämmerung, wie auch vor anhaltendem Betrachten zu kleiner Gegenſtände; eben ſo die Ohren vor zu ſtarkem Geräuſch; vorzüglich aber das Gehirn vor gezwungener, zu anhaltender, oder unzeitiger Anſtrengung: demnach laſſe man es ruhen, während der Verdauung; weil dann eben die ſelbe Lebenskraft, welche im Gehirn Gedanken bildet, im Magen und den Eingeweiden angeſtrengt arbeitet, Chymus und Chylus zu bereiten; ebenfalls während, oder auch nach, bedeutender Muskelanſtrengung; ferner gebe man ihm das zu ſeiner Refektion nöthige, volle Maaß des Schlafes; und überhaupt begreife man wohl, daß unſer Denken nichts Anderes iſt, als die organiſche Funktion des Gehirns, und ſonach jeder andern organiſchen Thätigkeit, in Hinſicht auf Anſtrengung und Ruhe, ſich analog verhält. Mit Recht iſt geſagt worden: das Gehirn denkt, wie der Magen verdaut. Der Wahn von einer immateriellen, einfachen, weſentlich und immer denkenden, folglich unermüdlichen Seele, die da im Gehirn bloß logirte, und nichts auf der Welt bedürfte, hat gewiß Manchen zu unſinnigem Verfahren und Abſtumpfung ſeiner Geiſteskräfte verleitet; wie denn z. B. Friedrich der Große ein Mal verſucht hat, ſich das Schlafen ganz abzugewöhnen. Die Philoſophieprofeſſoren würden wohl thun, einen ſolchen, ſogar praktiſch verderblichen Wahn nicht durch ihre katechismusgerechtſeynwollende Rocken-Philoſophie zu befördern.

C. Unſer Verhalten gegen Andere betreffend.

21) Wer unter Menſchen zu leben hat, darf keine Individualität, ſofern ſie doch ein Mal von der Natur geſetzt und gegeben iſt, unbedingt verwerfen; auch nicht die ſchlechteſte, erbärmlichſte, oder lächerlichſte. Er hat ſie vielmehr zu nehmen, als ein Unabänderliches, welches in Folge eines ewigen und metaphyſiſchen Princips, ſo ſeyn muß, wie es iſt, und in den argen Fällen ſoll er denken: „es muß auch ſolche Käuze geben.“ Hält er es anders; ſo thut er Unrecht und fordert den Andern heraus, zum Kriege auf Tod und Leben. Denn ſeine eigentliche Individualität, d. h. ſeinen moraliſchen Charakter, ſeine Erkenntnißkräfte, ſein Temperament, ſeine Phyſiognomie u. ſ. w. kann Keiner ändern. Verdammen wir nun ſein Weſen ganz und gar; ſo bleibt ihm nichts übrig, als in uns einen Todfeind zu bekämpfen: denn wir wollen ihm das Recht zu exiſtiren nur unter der Bedingung zugeſtehn, daß er ein Anderer werde, als er unabänderlich iſt. Darum alſo müſſen wir, um unter Menſchen leben zu können, Jeden, mit ſeiner gegebenen Individualität, wie immer ſie auch ausgefallen ſeyn mag, beſtehn und gelten laſſen, und dürfen bloß darauf bedacht ſeyn, ſie ſo, wie ihre Art und Beſchaffenheit es zuläßt, zu benutzen; aber weder auf ihre Aenderung hoffen, noch ſie, ſo wie ſie iſt, ſchlechthin verdammen. Dies iſt der wahre Sinn des Spruches: „leben und leben laſſen.“ Die Aufgabe iſt indeſſen nicht ſo leicht, wie ſie gerecht iſt; und glücklich iſt zu ſchätzen, wer gar manche Individualitäten auf immer meiden darf. — Inzwiſchen übe man, um Menſchen ertragen zu lernen, ſeine Geduld an lebloſen Gegenſtänden, welche, vermöge mechaniſcher, oder ſonſt phyſiſcher Nothwendigkeit, unſerm Thun ſich hartnäckig widerſetzen; wozu täglich Gelegenheit iſt. Die dadurch erlangte Geduld lernt man nachher auf Menſchen übertragen, indem man ſich gewöhnt, zu denken, daß auch ſie, wo immer ſie uns hinderlich ſind, Dies vermöge einer eben ſo ſtrengen, aus ihrer Natur hervorgehenden Nothwendigkeit ſeyn müſſen, wie Die, mit welcher die lebloſen Dinge wirken; daher es eben ſo thöricht iſt, über ihr Thun ſich zu entrüſten, wie über einen Stein, der uns in den Weg rollt.

22) Es iſt zum Erſtaunen, wie leicht und ſchnell Homoge-

neität, oder Heterogeneität des Geiſtes und Gemüths zwiſchen Menſchen ſich im Geſpräche kund giebt: an jeder Kleinigkeit wird ſie fühlbar. Betreffe das Geſpräch auch die fremdartigſten, gleichgültigſten Dinge; ſo wird, zwiſchen weſentlich Heterogenen, faſt jeder Satz des Einen dem Andern mehr oder minder mißfallen, mancher gar ihm ärgerlich ſeyn. Homogene hingegen fühlen ſogleich und in Allem eine gewiſſe Uebereinſtimmung, die, bei großer Homogeneität, bald zur vollkommenen Harmonie, ja, zum Uniſono zuſammenfließt. Hieraus erklärt ſich zuvörderſt, warum die ganz Gewöhnlichen ſo geſellig ſind und überall ſo leicht recht gute Geſellſchaft finden, — ſo rechte, liebe, wackere Leute. Bei den Ungewöhnlichen fällt es umgekehrt aus, und deſto mehr, je ausgezeichneter ſie ſind; ſo daß ſie, in ihrer Abgeſondertheit, zu Zeiten, ſich ordentlich freuen können, in einem Andern nur irgend eine ihnen ſelbſt homogene Fiber herausgefunden zu haben, und wäre ſie noch ſo klein! Denn Jeder kann dem Andern nur ſo viel ſeyn, wie dieſer ihm iſt. Die eigentlich großen Geiſter horſten, wie die Adler, in der Höhe, allein. — Zweitens aber wird hieraus verſtändlich, wie die Gleichgeſinnten ſich ſo ſchnell zuſammenfinden, gleich als ob ſie magnetiſch zu einander gezogen würden: — verwandte Seelen grüßen ſich von ferne. Am häufigſten freilich wird man Dies an niedrig Geſinnten oder ſchlecht Begabten zu beobachten Gelegenheit haben; aber nur weil dieſe legionenweiſe exiſtiren, die beſſern und vorzüglichen Naturen hingegen die ſeltenen ſind und heißen. Demnach nun werden z. B. in einer großen, auf praktiſche Zwecke gerichteten Gemeinſchaft zwei rechte Schurken ſich ſo ſchnell erkennen, als trügen ſie ein Feldzeichen, und werden alsbald zuſammentreten, um Mißbrauch, oder Verrath zu ſchmieden. Desgleichen, wenn man ſich, per impossibile, eine große Geſellſchaft von lauter ſehr verſtändigen und geiſtreichen Leuten denkt, bis auf zwei Dummköpfe, die auch dabei wären; ſo werden dieſe ſich ſympathetiſch zu einander gezogen fühlen und bald wird jeder von beiden ſich in ſeinem Herzen freuen, doch wenigſten Einen vernünftigen Mann angetroffen zu haben.

Was jedoch, ſelbſt bei vieler Uebereinſtimmung, Menſchen auseinanderhält, auch wohl vorübergehende Disharmonie zwiſchen ihnen erzeugt, iſt die Verſchiedenheit der gegenwärtigen Stimmung, als welche faſt immer für Jeden eine andere iſt, nach Maaßgabe ſeiner gegenwärtigen Lage, Beſchäftigung, Umgebung, körperlichen Zuſtandes, augenblicklichen Gedankenganges u. ſ. w. Daraus entſtehn zwiſchen den harmonirendeſten Perſönlichkeiten Diſſonanzen. Die zur Aufhebung dieſer Störung erforderliche Korrektion ſtets vornehmen und eine gleichſchwebende Temperatur einführen zu können, wäre eine Leiſtung der höchſten Bildung. In deren Ermangelung ſind die Flaſchen das gewöhnliche Mittel, eine gemeinſchaftliche Stimmung in die Geſellſchaft zu bringen. Sogar Thee und Kaffee dienen dieſer Abſicht.

Eben aber aus jener Disharmonie, welche die Verſchiedenheit der momentanen Stimmung ſo leicht in alle Gemeinſchaft bringt, iſt es zum Theil erklärlich, daß in der von dieſer und allen ähnlichen, ſtörenden, wenn auch vorübergehenden, Einflüſſen befreiten Erinnerung ſich Jeder idealiſirt, ja, bisweilen faſt verklärt darſtellt. Die Erinnerung wirkt, wie das Sammlungsglas in der Kamera obſkura: ſie zieht Alles zuſammen und bringt dadurch ein viel ſchöneres Bild hervor, als ſein Original iſt. Den Vortheil, ſo geſehn zu werden, erlangen wir zum Theil ſchon durch jede Abweſenheit. Denn obgleich die idealiſirende Erinnerung, bis zur Vollendung ihres Werkes, geraumer Zeit bedarf; ſo wird der Anfang deſſelben doch ſogleich gemacht. Dieſerwegen iſt es ſogar klug, ſich ſeinen Bekannten und guten Freunden nur nach bedeutenden Zwiſchenräumen zu zeigen; indem man alsdann, beim Wiederſehn, merken wird, daß die Erinnerung ſchon bei der Arbeit geweſen iſt.

23) Keiner kann über ſich ſehn. Hiemit will ich ſagen: Jeder kann den Andern nur nach Maaßgabe ſeiner eigenen Intelligenz faſſen und verſtehn. Iſt nun dieſe von der niedrigſten Art; ſo werden alle Geiſtesgaben, auch die größten, ihre Wirkung auf ihn verfehlen und er an dem Beſitzer derſelben nichts wahrnehmen, als bloß das Niedrigſte in deſſn Individualität, alſo nur deſſen ſämmtliche Schwächen, Temperaments- und Charakterfehler. Daraus wird er für ihn zuſammengeſetzt ſeyn. Die höheren geiſtigen Fähigkeiten deſſelben ſind für ihn ſo wenig vorhanden, wie die Farbe für den Blinden. Denn alle Geiſter ſind unſichtbar für Den, der keinen hat: und jede Werthſchätzung iſt ein Produkt aus dem Werthe des Geſchätzten mit

der Erkenntnißſphäre des Schätzers. Hieraus folgt, daß man ſich mit Jedem, mit dem man ſpricht, nivellirt, indem Alles, was man vor ihm voraushaben kann, verſchwindet und ſogar die dazu erforderte Selbſtverläugnung völlig unerkannt bleibt. Erwägt man nun, wie durchaus niedrig geſinnt und niedrig begabt, alſo wie durchaus gemein die meiſten Menſchen ſind; ſo wird man einſehn, daß es nicht möglich iſt, mit ihnen zu reden, ohne, für ſolche Zeit, (nach Analogie der elektriſchen Vertheilung) ſelbſt gemein zu werden, und dann wird man den eigentlichen Sinn und das Treffende des Ausdrucks „ſich gemein machen“ gründlich verſtehn, jedoch auch gern jede Geſellſchaft meiden, mit welcher man nur mittelſt der partie honteuse ſeiner Natur kommuniziren kann. Auch wird man einſehn, daß, Dummköpfen und Narren gegenüber, es nur einen Weg giebt, ſeinen Verſtand an den Tag zu legen, und der iſt, daß man mit ihnen nicht redet. Aber freilich wird alsdann in der Geſellſchaft Manchem bisweilen zu Muthe ſeyn, wie einem Tänzer, der auf einen Ball gekommen wäre, wo er lauter Lahme anträfe: mit wem ſoll er tanzen?

24) Der Menſch gewinnt meine Hochachtung, als ein unter hundert Auserleſener, welcher, wann er auf irgend etwas zu warten hat, alſo unbeſchäftigt daſitzt, nicht ſofort mit Dem, was ihm gerade in die Hände kommt, etwan ſeinem Stock, oder Meſſer und Gabel, oder was ſonſt, taktmäßig hämmert, oder klappert. Wahrſcheinlich denkt er an etwas. Vielen Leuten hingegen ſieht man an, daß bei ihnen das Sehn die Stelle des Denkens ganz eingenommen hat: ſie ſuchen ſich durch klappern ihrer Exiſtenz bewußt zu werden.

25) Rochefoucauld hat treffend bemerkt, daß es ſchwer iſt, Jemanden zugleich hoch zu verehren und ſehr zu lieben. Demnach hätten wir die Wahl, ob wir uns um die Liebe, oder um die Verehrung der Menſchen bewerben wollen. Ihre Liebe iſt ſtets eigennützig, wenn auch auf höchſt verſchiedene Weiſe. Zudem iſt Das, wodurch man ſie erwirbt, nicht immer geeignet, uns darauf ſtolz zu machen. Hauptſächlich wird Einer in dem Maaße beliebt ſeyn, als er ſeine Anſprüche an Geiſt und Herz der Andern niedrig ſtellt, und zwar im Ernſt und ohne Verſtellung, auch nicht bloß aus derjenigen Nachſicht, die in der Ver-

achtung wurzelt. Ruft man ſich nun hiebei den ſehr wahren Ausſpruch des Helvetius zurück: le degré d'esprit nécessaire pour nous plaire, est une mesure assez exacte du degré d'esprit que nous avons; — ſo folgt aus dieſen Prämiſſen die Konkluſion. — Hingegen mit der Verehrung der Menſchen ſteht es umgekehrt: ſie wird ihnen nur wider ihren Willen abgezwungen, auch, ebendeshalb, meiſtens verhehlt. Daher giebt ſie uns, im Innern, eine viel größere Befriedigung: ſie hängt mit unſerm Werthe zuſammen; welches von der Liebe der Menſchen nicht unmittelbar gilt: denn dieſe iſt ſubjektiv, die Verehrung objektiv. Nützlich iſt uns die Liebe freilich mehr.

26) Die meiſten Menſchen ſind ſo ſubjektiv, daß ſie bei Allem, was geſagt wird, ſogleich an ſich denken und jede zufällige, noch ſo entfernte Beziehung auf irgend etwas ihnen Perſönliches ihre ganze Aufmerkſamkeit an ſich reißt; ſo daß ſie für den objektiven Gegenſtand der Rede keine Faſſungskraft übrig behalten. Daher ſind ſie ſo leicht zerſtreut, ſo leicht beleidigt oder gekränkt, wie auch ſo leicht geſchmeichelt und gewonnen. Daher auch iſt ihr Urtheil meiſtens beſtochen und bloß ein Ausſpruch zu Gunſten ihrer Partei, oder Klaſſe; nicht aber ein objektives und gerechtes. Dies Alles beruht darauf, daß in ihnen der Wille bei Weitem die Erkenntniß überwiegt.

27) Bei jeder Verkehrtheit, die im Publiko, oder in der Geſellſchaft, geſagt, oder in der Litteratur geſchrieben und wohlaufgenommen, wenigſtens nicht widerlegt wird, ſoll man nicht verzweifeln und meynen, daß es nun dabei ſein Bewenden haben werde; ſondern wiſſen und ſich getröſten, daß die Sache hinterher und allmälig ruminirt, beleuchtet, bedacht, erwogen, beſprochen und meiſtens zuletzt richtig beurtheilt wird; ſo daß, nach einer, der Schwierigkeit derſelben angemeſſenen Friſt, endlich faſt Alle begreifen, was der klare Kopf ſogleich ſah. Unterdeſſen freilich muß man ſich gedulden. Denn ein Mann von richtiger Einſicht unter den Bethörten, gleicht Dem, deſſen Uhr richtig geht, in einer Stadt, deren Thurmuhren alle falſch geſtellt ſind. Er allein weiß die wahre Zeit: aber was hilft es ihm? alle Welt richtet ſich nach den falſch zeigenden Stadtuhren; ſogar auch Die, welche wiſſen, daß ſeine Uhr allein die wahre Zeit angiebt.

28) Die Menſchen gleichen darin den Kindern, daß ſie unartig werden, wenn man ſie verzieht; daher man gegen keinen zu nachgiebig und liebreich ſeyn darf. Wie man, in der Regel, keinen Freund dadurch verlieren wird, daß man ihm ein Darlehn abſchlägt, aber ſehr leicht dadurch, daß man es ihm giebt; eben ſo, nicht leicht einen durch ſtolzes und etwas vernachläſſigendes Betragen; aber oft in Folge zu vieler Freundlichkeit und Zuvorkommens, als welche ihn arrogant und unerträglich machen, wodurch der Bruch herbeigeführt wird. Beſonders aber den Gedanken, daß man ihrer benöthigt ſei, können die Menſchen ſchlechterdings nicht vertragen: Uebermuth und Anmaaßung ſind ſein unzertrennliches Gefolge. Bei einigen entſteht er, in gewiſſem Grade, ſchon dadurch, daß man ſich mit ihnen abgiebt, etwan oft, oder auf eine vertrauliche Weiſe mit ihnen ſpricht: alsbald werden ſie meynen, man müſſe ſich von ihnen auch etwas gefallen laſſen, und werden verſuchen, die Schranken der Höflichkeit zu erweitern. Daher taugen ſo Wenige zum irgend vertrauteren Umgang, und ſoll man ſich beſonders hüten, ſich nicht mit niedrigen Naturen gemein zu machen. Faßt nun aber gar Einer den Gedanken, er ſei mir viel nothwendiger, als ich ihm; da iſt es ihm ſogleich, als hätte ich ihm etwas geſtohlen: er wird ſuchen, ſich zu rächen und es wiederzuerlangen. Dieſerwegen iſt es rathſam, Jedem, es ſei Mann oder Weib, von Zeit zu Zeit fühlbar zu machen, daß man ſeiner ſehr wohl entrathen könne: das befeſtigt die Freundſchaft; ja, bei den meiſten Leuten kann es nicht ſchaden, wenn man ein Gran Geringſchätzung gegen ſie, dann und wann, mit einfließen läßt: ſie legen deſto mehr Werth auf unſere Freundſchaft: chi non istima vien stimato (wer nicht achtet wird geachtet) ſagt ein feines italiäniſches Sprichwort. Iſt aber Einer uns wirklich ſehr viel werth; ſo müſſen wir dies vor ihm verhehlen, als wäre es ein Verbrechen. Das iſt nun eben nicht erfreulich; dafür aber wahr. Kaum daß Hunde die zu große Freundlichkeit vertragen; geſchweige Menſchen.

29) Daß Leute edlerer Art und höherer Begabung ſo oft, zumal in der Jugend, auffallenden Mangel an Menſchenkenntniß und Weltklugheit verrathen, daher leicht betrogen oder ſonſt irre geführt werden, während die niedrigen Naturen ſich viel ſchneller und beſſer in die Welt zu finden wiſſen, liegt daran,

daß man, beim Mangel der Erfahrung, a priori zu urtheilen hat, und daß überhaupt keine Erfahrung es dem a priori gleichthut. Dies a priori nämlich giebt Denen vom gewöhnlichen Schlage das eigene Selbſt an die Hand, den Edelen und Vorzüglichen aber nicht: denn eben als ſolche ſind ſie von den Andern weit verſchieden. Indem ſie daher deren Denken und Thun nach dem ihrigen berechnen, trifft die Rechnung nicht zu.

Wenn nun aber auch ein Solcher a posteriori, alſo aus fremder Belehrung und eigener Erfahrung, endlich gelernt hat, was von den Menſchen, im Ganzen genommen, zu erwarten ſteht, daß nämlich etwan ⅚ derſelben, in moraliſcher, oder intellektueller Hinſicht, ſo beſchaffen ſind, daß, wer nicht durch die Umſtände in Verbindung mit ihnen geſetzt iſt beſſer thut, ſie vorweg zu meiden und, ſo weit es angeht, außer allem Kontakt mit ihnen zu bleiben; — ſo wird er dennoch von ihrer Kleinlichkeit und Erbärmlichkeit kaum jemals einen *ausreichenden* Begriff erlangen, ſondern immerfort, ſo lange er lebt, denſelben noch zu erweitern und zu vervollſtändigen haben, unterdeſſen aber ſich gar oft zu ſeinem Schaden verrechnen. Und dann wieder, nachdem er die erhaltene Belehrung wirklich beherzigt hat, wird es ihm dennoch zu Zeiten begegnen, daß er, in eine Geſellſchaft ihm noch unbekannter Menſchen gerathend, ſich zu wundern hat, wie ſie doch ſämmtlich, ihren Reden und Mienen nach, ganz vernünftig, redlich, aufrichtig, ehrenfeſt und tugendſam, dabei auch wohl noch geſcheut und geiſtreich erſcheinen. Dies ſollte ihn jedoch nicht irren: denn es kommt bloß daher, daß die Natur es nicht macht, wie die ſchlechten Poeten, welche, wann ſie Schurken oder Narren darſtellen, ſo plump und abſichtsvoll dabei zu Werke gehn, daß man gleichſam hinter jeder ſolcher Perſon den Dichter ſtehn ſieht, der ihre Geſinnung und Rede fortwährend desavouirt und mit warnender Stimme ruft: „dies iſt ein Schurke, dies iſt ein Narr; gebt nichts auf Das, was er ſagt.“ Die Natur hingegen macht es wie Shakeſpeare und Göthe, in deren Werken jede Perſon, und wäre ſie der Teufel ſelbſt, während ſie daſteht und redet, Recht behält; weil ſie ſo objektiv aufgefaßt iſt, daß wir in ihr Intereſſe gezogen und zur Theilnahme an ihr gezwungen werden: denn ſie iſt, eben wie die Werke der Natur, aus einem innern Princip entwickelt, vermöge deſſen ihr Sagen und Thun als natürlich, mithin als nothwendig auftritt. — Alſo, wer erwartet, daß in der Welt die Teufel mit Hörnern und die Narren mit Schellen einhergehn, wird ſtets ihre Beute, oder ihr Spiel ſeyn. Hiezu kommt aber noch, daß im Umgange die Leute es machen, wie der Mond und die Pucklichten, nämlich ſtets nur eine Seite zeigen, und ſogar Jeder ein angeborenes Talent hat, auf mimiſchem Wege ſeine Phyſiognomie zu einer Maske umzuarbeiten, welche genau darſtellt, was er eigentlich ſeyn ſollte, und die, weil ſie ausſchließlich auf ſeine Individualität berechnet iſt, ihm ſo genau anliegt und anpaßt, daß die Wirkung überaus täuſchend ausfällt. Er legt ſie an, ſo oft es darauf ankommt, ſich einzuſchmeicheln. Man ſoll auf dieſelbe ſo viel geben, als wäre ſie aus Wachstuch, eingedenk des vortrefflichen italiäniſchen Sprichworts: non è si tristo cane, che non meni la coda (ſo böſe iſt kein Hund, daß er nicht mit dem Schwanz wedelte).

Jedenfalls ſoll man ſich ſorgfältig hüten, von irgend einem Menſchen neuer Bekanntſchaft eine ſehr günſtige Meinung zu faſſen; ſonſt wird man, in den allermeiſten Fällen, zu eigener Beſchämung, oder gar Schaden, enttäuſcht werden. — Hiebei verdient auch ein Wort des Seneka berückſichtigt zu werden: argumenta morum ex minimis quoque licet capere (ep. 52). Gerade in Kleinigkeiten, als bei welchen der Menſch ſich nicht zuſammennimmt, zeigt er ſeinen Charakter, und da kann man oft, an geringfügigen Handlungen, an bloßen Manieren, den gränzenloſen, nicht die mindeſte Rückſicht auf Andere kennenden Egoismus bequem beobachten, der ſich nachher im Großen nicht verleugnet, wiewohl verlarvt.

Hat nun Einer, mit dem wir in Verbindung, oder Umgang, ſtehn, uns etwas Unangenehmes, oder Aergerliches erzeigt; ſo haben wir uns nur zu fragen, ob er uns ſo viel werth ſei, daß wir das Nämliche, auch noch etwas verſtärkt, uns nochmals und öfter von ihm wollen gefallen laſſen; — oder nicht. Im bejahenden Fall wird nicht viel darüber zu ſagen ſeyn, weil das Reden wenig hilft: wir müſſen alſo die Sache, mit oder ohne Ermahnung, hingehn laſſen, ſollen jedoch wiſſen, daß wir hiedurch ſie uns nochmals ausgebeten haben. Im verneinenden Falle hingegen haben wir ſogleich und auf immer mit dem werthen Freunde zu brechen, oder, wenn es ein Diener iſt, ihn abzuſchaffen. Denn unausbleiblich wird er, vorkommenden Falls, ganz das Selbe, oder das völlig Analoge, wieder thun, auch wenn er uns jetzt das Gegentheil hoch und aufrichtig betheuert. Denn der Charakter iſt ſchlechthin inkorrigibel; weil alle Handlungen des Menſchen aus einem innern Princip fließen, vermöge deſſen er, unter gleichen Umſtänden, ſtets das Gleiche thun muß und nicht anders kann. Man leſe meine Preisſchrift über die ſogenannte Freiheit des Willens und befreie ſich vom Wahn. Eben ſo wenig, und aus dem ſelben Grunde, dürfen wir erwarten, daß Einer, unter *veränderten* Umſtänden, das Gleiche, wie vorher, thun werde. Vielmehr ändern die Menſchen Geſinnung und Betragen eben ſo ſchnell, wie ihr Intereſſe ſich ändert; ja, ihre Abſichtlichkeit zieht ihre Wechſel auf ſo kurze Sicht, daß man ſelbſt noch kurzſichtiger ſeyn müßte, um ſie nicht proteſtiren zu laſſen.

Geſetzt demnach wir wollten etwan wiſſen, wie Einer, in einer Lage, in die wir ihn zu verſetzen gedenken, handeln wird; ſo dürfen wir hierüber nicht auf ſeine Verſprechungen und Betheuerungen bauen. Denn, geſetzt auch, er ſpräche aufrichtig; ſo ſpricht er von einer Sache, die er nicht kennt. Wir müſſen alſo allein aus der Erwägung der Umſtände, in die er zu treten hat, und des Konfliktes derſelben mit ſeinem Charakter, ſein Handeln berechnen.

Um überhaupt von der wahren und ſehr traurigen Beſchaffenheit der Menſchen, wie ſie meiſtens ſind, das ſo nöthige, deutliche und gründliche Verſtändniß zu erlangen, iſt es überaus lehrreich, das Treiben und Benehmen derſelben in der Litteratur als Kommentar ihres Treibens und Benehmens im praktiſchen Leben zu gebrauchen, und vice versa. Dies iſt ſehr dienlich, um weder an ſich, noch an ihnen irre zu werden. — Ausnahmen giebt es, ja, unbegreiflich große, und die Unterſchiede der Individualitäten ſind enorm: aber, im Ganzen genommen, liegt, wie längſt geſagt iſt, die Welt im Argen: die Wilden freſſen einander und die Zahmen betrügen einander, und Das nennt man den Lauf der Welt. Was ſind denn die Staaten, mit aller ihrer künſtlichen, nach außen und nach innen gerichteten Maſchinerie und ihren Gewaltmitteln Anderes, als Vorkehrungen, der gränzenloſen Ungerechtigkeit der Menſchen Schranken zu ſetzen?

30) Kein Charakter iſt ſo, daß er ſich ſelbſt überlaſſen bleiben und ſich ganz und gar gehn laſſen dürfte; ſondern jeder bedarf der Lenkung durch Begriffe und Maximen. Will man nun aber es hierin weit bringen, nämlich bis zu einem nicht aus unſrer angeborenen Natur, ſondern bloß aus vernünftiger Ueberlegung hervorgegangenen, ganz eigentlich erworbenen und künſtlichen Charakter; ſo wird man gar bald das

Naturam expelles furca, tamen usque recurret.

beſtätigt finden. Man kann nämlich eine Regel für das Betragen gegen Andere ſehr wohl einſehn, ja, ſie ſelbſt auffinden und treffend ausdrücken, und wird dennoch, im wirklichen Leben, gleich darauf, gegen ſie verſtoßen. Jedoch ſoll man nicht ſich dadurch entmuthigen laſſen und denken, es ſei unmöglich, im Weltleben ſein Benehmen nach abſtrakten Regeln und Maximen zu leiten, und daher am beſten, ſich eben nur gehn zu laſſen. Sondern es iſt damit, wie mit allen theoretiſchen Vorſchriften und Anweiſungen für das Praktiſche: die Regel verſtehn iſt das Erſte, ſie ausüben lernen iſt das Zweite. Jenes wird durch Vernunft auf Ein Mal, Dieſes durch Uebung allmälig gewonnen. Man zeigt dem Schüler die Griffe auf dem Inſtrument, die Paraden und Stöße mit dem Rapier: er fehlt ſogleich, trotz dem beſten Vorſatze, dagegen, und meint nun, ſie in der Schnelle des Notenleſens und der Hitze des Kampfes zu beobachten ſei ſchier unmöglich. Dennoch lernt er es allmälig, durch Uebung, unter Straucheln, Fallen und Aufſtehn. Eben ſo geht es mit den Regeln der Grammatik im lateiniſch Schreiben und Sprechen. Nicht anders alſo wird der Tölpel zum Hofmann, der Hitzkopf zum feinen Weltmann, der Offene verſchloſſen, der Edle ironiſch. Jedoch wird eine ſolche, durch lange Gewohnheit erlangte Selbſtdreſſur ſtets als ein von außen gekommener Zwang wirken, welchem zu widerſtreben die Natur nie ganz aufhört und bisweilen unerwartet ihn durchbricht. Denn alles Handeln nach abſtrakten Maximen verhält ſich zum Handeln aus urſprünglicher, angeborener Neigung, wie ein menſchliches Kunſtwerk, etwan eine Uhr, wo Form und Bewegung dem ihnen fremden Stoffe aufgezwungen ſind, zum lebenden Organismus, bei welchem Form und Stoff von einander durchdrungen und Eines ſind. An dieſem

Verhältniß des erworbenen zum angeborenen Charakter beſtätigt ſich demnach ein Ausſpruch des Kaiſers Napoleon: tout ce qui n'est pas naturel est imparfait; welcher überhaupt eine Regel iſt, die von Allem und Jedem, ſei es phyſiſch, oder moraliſch, gilt, und von der die einzige mir einfallende Ausnahme das, den Mineralogen bekannte, natürliche Aventurino iſt, welches dem künſtlichen nicht gleich kommt.

Darum ſei hier auch vor aller und jeder Affektation gewarnt. Sie erweckt allemal Geringſchätzung: erſtlich als Betrug, der als ſolcher feige iſt, weil er auf Furcht beruht; zweitens als Verdammungsurtheil ſeiner ſelbſt durch ſich ſelbſt, indem man ſcheinen will was man nicht iſt und was man folglich für beſſer hält, als was man iſt. Das Affektiren irgend einer Eigenſchaft, das Sich-Brüſten damit, iſt ein Selbſtgeſtändniß, daß man ſie nicht hat. Sei es Muth, oder Gelehrſamkeit, oder Geiſt, oder Witz, oder Glück bei Weibern, oder Reichthum, oder vornehmer Stand, oder was ſonſt, womit Einer groß thut; ſo kann man daraus ſchließen daß es ihm gerade daran in etwas gebricht: denn wer wirklich eine Eigenſchaft vollkommen beſitzt, dem fällt es nicht ein, ſie herauszulegen und zu affektiren, ſondern er iſt darüber ganz beruhigt. Dies iſt auch der Sinn des ſpaniſchen Sprichworts: herradura que chacolotea clavo le falta (dem klappernden Hufeiſen fehlt ein Nagel). Allerdings darf, wie Anfangs geſagt, Keiner ſich unbedingt den Zügel ſchießen laſſen und ſich ganz zeigen, wie er iſt; weil das viele Schlechte und Beſtialiſche unſerer Natur der Verhüllung bedarf: aber Dies rechtfertigt bloß das Negative, die Diſſimulation, nicht das Poſitive, die Simulation. — Auch ſoll man wiſſen, daß das Affektiren erkannt wird, ſelbſt ehe klar geworden, was eigentlich Einer affektirt.

31) Wie man das Gewicht ſeines eigenen Körpers trägt, ohne es, wie doch das jedes fremden, den man bewegen will, zu fühlen; ſo bemerkt man nicht die eigenen Fehler und Laſter, ſondern nur die der Andern. — Dafür aber hat Jeder am Andern einen Spiegel, in welchem er ſeine eigenen Laſter, Fehler, Unarten und Widerlichkeiten jeder Art deutlich erblickt. Allein meiſtens verhält er ſich dabei wie der Hund, welcher gegen den

Spiegel bellt, weil er nicht weiß, daß er ſich ſelbſt ſieht, ſondern meint, es ſei ein anderer Hund.

32) Der Menſch edlerer Art glaubt, in ſeiner Jugend, die weſentlichen und entſcheidenden Verhältniſſe und daraus entſtehenden Verbindungen zwiſchen Menſchen ſeien die ideellen, d. h. die auf Aehnlichkeit der Geſinnung, der Denkungsart, des Geſchmacks, der Geiſteskräfte u. ſ. w. beruhenden: allein er wird ſpäter inne, daß es die reellen ſind, d. h. die, welche ſich auf irgend ein materielles Intereſſe ſtützen. Dieſe liegen faſt allen Verbindungen zum Grunde: ſogar hat die Mehrzahl der Menſchen keinen Begriff von andern Verhältniſſen. Demzufolge wird Jeder genommen nach ſeinem Amt, oder Geſchäft, oder Nation, oder Familie, alſo überhaupt nach der Stellung und Rolle, welche die Konvention ihm ertheilt hat: dieſer gemäß wird er ſortirt und fabrikmäßig behandelt. Hingegen was er an und für ſich, alſo als Menſch, vermöge ſeiner perſönlichen Eigenſchaften ſei, kommt nur beliebig und daher nur ausnahmsweiſe zur Sprache, und wird von Jedem, ſobald es ihm bequem iſt, alſo meiſtentheils, bei Seite geſetzt und ignorirt. Je mehr nun aber es mit Dieſem auf ſich hat, deſto weniger wird ihm jene Anordnung gefallen, er alſo ſich ihrem Bereich zu entziehn ſuchen. Sie beruht jedoch darauf, daß, in dieſer Welt der Noth und des Bedürfniſſes, die Mittel, dieſen zu begegnen, überall das Weſentliche, mithin Vorherrſchende ſind.

33) Wie Papiergeld ſtatt des Silbers, ſo kurſiren in der Welt, ſtatt der wahren Achtung und der wahren Freundſchaft, die äußerlichen Demonſtrationen und möglichſt natürlich mimiſirten Gebärden derſelben. Indeſſen läßt ſich andrerſeits auch fragen, ob es denn Leute gebe, welche Jene wirklich verdienten.

Wahre, ächte Freundſchaft ſetzt eine ſtarke, rein objektive und völlig unintereſſirte Theilnahme am Wohl und Wehe des Andern voraus, und dieſe wieder ein wirkliches Sich mit dem Freunde identifiziren. Dem ſteht der Egoismus der menſchlichen Natur ſo ſehr entgegen, daß wahre Freundſchaft zu den Dingen gehört, von denen man, wie von den koloſſalen Seeſchlangen, nicht weiß, ob ſie fabelhaft ſind, oder irgendwo exiſtiren. Indeſſen giebt es mancherlei, in der Hauptſache freilich auf verſteckten egoiſtiſchen Motiven der mannigfaltigſten Art beruhende

Verbindungen zwiſchen Menſchen, welche dennoch mit einem Gran jener wahren und ächten Freundſchaft verſetzt ſind, wodurch ſie ſo veredelt werden, daß ſie, in dieſer Welt der Unvollkommenheiten, mit einigem Fug den Namen der Freundſchaft führen dürfen. Sie ſtehn hoch über den alltäglichen Liaiſons, welche vielmehr ſo ſind, daß wir mit den meiſten unſerer guten Bekannten kein Wort mehr reden würden, wenn wir hörten, wie ſie in unſrer Abweſenheit von uns reden.

Die Aechtheit eines Freundes zu erproben, hat man, nächſt den Fällen wo man ernſtlicher Hülfe und bedeutender Opfer bedarf, die beſte Gelegenheit in dem Augenblick, da man ihm ein Unglück, davon man ſoeben getroffen worden, berichtet. Alsdann nämlich malt ſich, in ſeinen Zügen, entweder wahre, innige, unvermiſchte Betrübniß; oder aber ſie beſtätigen, durch ihre gefaßte Ruhe, oder einen flüchtigen Nebenzug, den bekannten Ausſpruch des Rochefoucauld: dans l'adversité de nos meilleurs amis, nous trouvons toujours quelque chose qui ne nous déplait pas. Die gewöhnlichen ſogenannten Freunde vermögen, bei ſolchen Gelegenheiten, oft kaum das Zucken zu einem leiſen, wohlgefälligen Lächeln zu unterdrücken. —

Entfernung und lange Abweſenheit thun jeder Freundſchaft Eintrag; ſo ungern man es geſteht. Denn Menſchen, die wir nicht ſehn, wären ſie auch unſere geliebteſten Freunde, trocknen, im Laufe der Jahre, allmälig zu abſtrakten Begriffen auf, wodurch unſere Theilnahme an ihnen mehr und mehr eine bloß vernünftige, ja traditionelle wird: die lebhafte und tiefgefühlte bleibt Denen vorbehalten, die wir vor Augen haben, und wären es auch nur geliebte Thiere. So ſinnlich iſt die menſchliche Natur. —

Die Freunde nennen ſich aufrichtig; die Feinde ſind es: daher man ihren Tadel zur Selbſterkenntniß benutzen ſollte, als eine bittre Arznei. —

Freunde in der Noth wären ſelten! — Im Gegentheil! Kaum hat man mit Einem Freundſchaft gemacht; ſo iſt er auch ſchon in der Noth und will Geld geliehen haben. —

34) Was für ein Neuling iſt doch Der, welcher wähnt, Geiſt und Verſtand zu zeigen wäre ein Mittel, ſich in Geſell-

ſchaft beliebt zu machen! Vielmehr erregen ſie, bei der unberechenbar überwiegenden Mehrzahl, einen Haß und Groll, der um ſo bittrer iſt, als der ihn Fühlende die Urſache deſſelben anzuklagen nicht berechtigt iſt, ja, ſie vor ſich ſelbſt verhehlt. Iſt doch Geiſt und Verſtand an den Tag legen, nur eine indirekte Art, allen Andern ihre Unfähigkeit und Stumpfſinn vorzuwerfen. Zudem geräth die gemeine Natur in Aufruhr, wenn ſie ihr Gegentheil anſichtig wird, und der geheime Anſtifter des Aufruhrs iſt der Neid. Denn die Befriedigung ihrer Eitelkeit iſt, wie man täglich ſehn kann, ein Genuß, der den Leuten über Alles geht, der jedoch allein mittelſt der Vergleichung ihrer ſelbſt mit Andern möglich iſt. Auf keine Vorzüge aber iſt der Menſch ſo ſtolz, wie auf die geiſtigen: beruht doch nur auf ihnen ſein Vorrang vor den Thieren. Ihm entſchiedene Ueberlegenheit in dieſer Hinſicht vorzuhalten, und noch dazu vor Zeugen, iſt daher die größte Verwegenheit. Er fühlt ſich dadurch zur Rache aufgefordert und wird meiſtens Gelegenheit ſuchen, dieſe auf dem Wege der Beleidigung auszuführen, als wodurch er vom Gebiete der Intelligenz auf das des Willens tritt, auf welchem wir, in dieſer Hinſicht, Alle gleich ſind. — Hingegen gereicht geiſtige Inferiorität zur wahren Empfehlung. Denn was für den Leib die Wärme, das iſt für den Geiſt das wohlthuende Gefühl der Ueberlegenheit; daher Jeder, ſo inſtinktmäßig wie dem Ofen, oder dem Sonnenſchein, ſich dem Gegenſtande nähert, der es ihm verheißt. Ein ſolcher nun iſt allein der entſchieden tiefer Stehende, an Eigenſchaften des Geiſtes, bei Männern, an Schönheit, bei Weibern. Man ſehe, mit welcher herzlichen Freundlichkeit ein erträgliches Mädchen einem grundhäßlichen entgegenkommt. Körperliche Vorzüge kommen bei Männern nicht ſehr in Betracht; wiewohl man ſich doch behaglicher neben einem kleineren, als neben einem größeren fühlt. Demzufolge alſo ſind, unter Männern, die dummen und unwiſſenden, unter Weibern die häßlichen allgemein beliebt und geſucht: ſie erlangen leicht den Ruf eines überaus guten Herzens; weil Jedes für ſeine Zuneigung, vor ſich ſelbſt und vor Andern, eines Vorwandes bedarf. Eben deshalb iſt Geiſtesüberlegenheit jeder Art eine ſehr iſolirende Eigenſchaft: ſie wird geflohen und gehaßt, und als Vorwand hiezu werden ihrem Beſitzer allerlei Fehler angedichtet. Gerade ſo

[illegible]

wirkt unter Weibern die Schönheit: ſehr ſchöne Mädchen finden keine Freundin, ja, keine Begleiterin. Zu Stellen als Geſellſchafterinnen thun ſie beſſer ſich gar nicht zu melden: denn ſchon bei ihrem Vortritt verfinſtert ſich das Geſicht der gehofften neuen Gebieterin, als welche, ſei es für ſich, oder für ihre Töchter, einer ſolchen Folie keineswegs bedarf. — Hingegen verhält es ſich umgekehrt mit den Vorzügen des Ranges; weil dieſe nicht, wie die perſönlichen, durch den Kontraſt und Abſtand, ſondern, wie die Farben der Umgebung auf das Geſicht, durch den Reflex wirken.

35) An unſerm Zutrauen zu Andern haben ſehr oft Trägheit, Selbſtſucht und Eitelkeit den größten Antheil: Trägheit, wenn wir, um nicht ſelbſt zu unterſuchen, zu wachen, zu thun, lieber einem Andern trauen; Selbſtſucht, wenn das Bedürfniß von unſern Angelegenheiten zu reden uns verleitet, ihm etwas anzuvertrauen; Eitelkeit, wenn es zu Dem gehört, worauf wir uns etwas zu Gute zu thun. Nichtsdeſtoweniger verlangen wir, daß man unſer Zutrauen ehre.

Ueber Mißtrauen hingegen ſollten wir uns nicht erzürnen: denn in demſelben liegt ein Kompliment für die Redlichkeit, nämlich das aufrichtige Bekenntniß ihrer großen Seltenheit, in Folge welcher ſie zu den Dingen gehört, an deren Exiſtenz man zweifelt.

36) Von der *Höflichkeit*, dieſer chineſiſchen Kardinaltugend, habe ich den *einen* Grund angegeben in meiner *Ethik* S. 201: der andere liegt in Folgendem. Sie iſt eine ſtillſchweigende Uebereinkunft, gegenſeitig die moraliſch und intellektuell elende Beſchaffenheit von einander zu ignoriren und ſie ſich nicht vorzurücken; — wodurch dieſe, zu beiderſeitigem Vortheil, etwas weniger leicht zu Tage kommt.

Höflichkeit iſt Klugheit; folglich iſt Unhöflichkeit Dummheit: ſich mittelſt ihrer unnöthiger und muthwilliger Weiſe Feinde machen iſt Raſerei, wie wenn man ſein Haus in Brand ſteckt. Denn Höflichkeit iſt, wie die Rechenpfennige, eine offenkundig falſche Münze: mit einer ſolchen ſparſam zu ſeyn, beweiſt Unverſtand; hingegen Freigebigkeit mit ihr Verſtand. Alle Nationen ſchließen den Brief mit votre très-humble serviteur, — your most obedient servant, — suo devotissimo servo:

bloß die Deutſchen halten mit dem „Diener" zurück, — weil es ja doch nicht wahr ſei, —! Wer hingegen die Höflichkeit bis zum Opfern realer Intereſſen treibt gleicht Dem, der ächte Goldſtücke ſtatt Rechenpfennige gäbe. — Wie das Wachs, von Natur hart und ſpröde, durch ein wenig Wärme ſo geſchmeidig wird, daß es jede beliebige Geſtalt annimmt; ſo kann man ſelbſt ſtörriſche und feindſälige Menſchen, durch etwas Höflichkeit und Freundlichkeit, biegſam und gefällig machen. Sonach iſt die Höflichkeit dem Menſchen, was die Wärme dem Wachs.

Eine ſchwere Aufgabe iſt freilich die Höflichkeit inſofern, als ſie verlangt, daß wir allen Leuten die größte Achtung bezeugen, während die allermeiſten keine verdienen; ſodann, daß wir den lebhafteſten Antheil an ihnen ſimuliren, während wir froh ſeyn müſſen, keinen an ihnen zu haben. — Höflichkeit mit Stolz zu vereinigen iſt ein Meiſterſtück. —

Wir würden bei Beleidigungen, als welche eigentlich immer in Aeußerungen der Nichtachtung beſtehn, viel weniger aus der Faſſung gerathen, wenn wir nicht einerſeits eine ganz übertriebene Vorſtellung von unſerm hohen Werth und Würde, alſo einen ungemeſſenen Hochmuth hegten, und andrerſeits uns deutlich gemacht hätten, was, in der Regel, Jeder vom Andern, in ſeinem Herzen, hält und denkt. Welch ein greller Kontraſt iſt doch zwiſchen der Empfindlichkeit der meiſten Leute über die leiſeſte Andeutung eines ſie treffenden Tadels und Dem, was ſie hören würden, wenn ſie die Geſpräche ihrer Bekannten über ſie belauſchten! — Wir ſollten vielmehr uns gegenwärtig erhalten, daß die gewöhnliche Höflichkeit nur eine grinzende Maske iſt: dann würden wir nicht Zeter ſchreien, wenn ſie ein Mal ſich etwas verſchiebt, oder auf einen Augenblick abgenommen wird. Wann aber gar Einer geradezu grob wird, da iſt es, als hätte er die Kleider abgeworfen und ſtände in puris naturalibus da. Freilich nimmt er ſich dann, wie die meiſten Menſchen in dieſem Zuſtande, ſchlecht aus.

37) Für ſein Thun und Laſſen darf man keinen Andern zum Muſter nehmen; weil Lage, Umſtände, Verhältniſſe nie die gleichen ſind, und weil die Verſchiedenheit des Charakters auch der Handlung einen verſchiedenen Anſtrich giebt, daher duo cum faciunt idem, non est idem. Man muß, nach reiflicher Ueber-

legung und ſcharfem Nachdenken, ſeinem eigenen Charakter gemäß handeln. Alſo auch im Praktiſchen iſt Originalität unerläßlich: ſonſt paßt was man thut nicht zu Dem, was man iſt.

38) Man beſtreite keines Menſchen Meinung; ſondern bedenke, daß wenn man alle Abſurditäten, die er glaubt, ihm ausreden wollte, man Methuſalems Alter erreichen könnte, ohne damit fertig zu werden.

Auch aller, ſelbſt noch ſo wohlgemeinter, korrektioneller Bemerkungen ſoll man, im Geſpräche, ſich enthalten: denn die Leute zu kränken iſt leicht; ſie zu beſſern ſchwer, wo nicht unmöglich.

Wenn die Abſurditäten eines Geſprächs, welches wir anzuhören im Falle ſind, anfangen uns zu ärgern, müſſen wir uns denken, es wäre eine Komödienſcene zwiſchen zwei Narren. Probatum est.

39) Wer da will, daß ſein Urtheil Glauben finde, ſpreche es kalt und ohne Leidenſchaftlichkeit aus. Denn alle Heftigkeit entſpringt aus dem Willen: daher wird man dieſem und nicht der Erkenntniß, die ihrer Natur nach kalt iſt, das Urtheil zuſchreiben. Weil nämlich das Radikale im Menſchen der Wille, die Erkenntniß aber bloß ſekundär und hinzugekommen iſt; ſo wird man eher glauben, daß das Urtheil aus dem erregten Willen, als daß die Erregung des Willens bloß aus dem Urtheil entſprungen ſei.

40) Auch beim beſten Rechte dazu, laſſe man ſich nicht zum Selbſtlobe verführen. Denn die Eitelkeit iſt eine ſo gewöhnliche, das Verdienſt aber eine ſo ungewöhnliche Sache, daß, ſo oft wir, wenn auch nur indirekt, uns ſelbſt zu loben ſcheinen, Jeder Hundert gegen Eins wettet, daß was aus uns redet die Eitelkeit ſei, der es am Verſtande gebricht, das Lächerliche der Sache einzuſehn. — Jedoch mag, bei allen Dem, Bako von Verulam nicht ganz Unrecht haben, wenn er ſagt, daß das semper aliquid haeret, wie von der Verläumdung, ſo auch vom Selbſtlobe gelte, und daher Dieſes, in mäßigen Doſen, empfiehlt.

41) Wenn man argwöhnt, daß Einer lüge, ſtelle man ſich gläubig: da wird er dreiſt, lügt ſtärker und iſt entlarvt. Merkt man hingegen, daß eine Wahrheit, die er verhehlen möchte, ihm zum Theil entſchlüpft; ſo ſtelle man ſich darüber ungläubig, damit er, durch den Widerſpruch provocirt, die Arriergarde der ganzen Wahrheit nachrücken laſſe.

42) Unſere ſämmtlichen perſönlichen Angelegenheiten haben wir als Geheimniſſe zu betrachten, und unſern guten Bekannten müſſen wir, über Das hinaus, was ſie mit eigenen Augen ſehn, völlig fremd bleiben. Denn ihr Wiſſen um die unſchuldigſten Dinge kann, durch Zeit und Umſtände, uns Nachtheil bringen. — Ueberhaupt iſt es gerathener ſeinen Verſtand durch Das, was man verſchweigt, an den Tag zu legen, als durch Das, was man ſagt. Erſteres iſt Sache der Klugheit, Letzteres der Eitelkeit. Die Gelegenheit zu Beiden kommt gleich oft: aber wir ziehn häufig die flüchtige Befriedigung, welche das Letztere gewährt, dem dauernden Nutzen vor, welchen das Erſtere bringt. Sogar die Herzenserleichterung, ein Mal ein Wort mit ſich ſelbſt laut zu reden, was lebhaften Perſonen wohl begegnet, ſollte man ſich verſagen, damit ſie nicht zur Gewohnheit werde; weil dadurch der Gedanke mit dem Worte ſo befreundet und verbrüdert wird, daß allmälig auch das Sprechen mit Andern ins laute Denken übergeht; während die Klugheit gebeut, daß zwiſchen unſerm Denken und unſerm Reden eine weite Kluft offen gehalten werde.

Bisweilen meynen wir, daß Andere etwas durchaus nicht glauben können, während ihnen gar nicht einfällt, es zu bezweifeln: machen wir jedoch, daß ihnen Dies einfällt, dann können ſie es auch nicht mehr glauben. Aber wir verrathen uns oft bloß, weil wir wähnen, es ſei unmöglich, daß man das nicht merke; — wie wir uns von einer Höhe hinabſtürzen, aus Schwindel, d. h. durch den Gedanken, es ſei unmöglich, hier feſt zu ſtehn, die Quaal aber, hier zu ſtehn, ſei ſo groß, daß es beſſer ſei, ſie abzukürzen: dieſer Wahn heißt Schwindel.

Andrerſeits wieder ſoll man wiſſen, daß die Leute, ſelbſt die, welche ſonſt keinen beſondern Scharfſinn verrathen, vortreffliche Algebriſten in den perſönlichen Angelegenheiten Anderer ſind, woſelbſt ſie, mittelſt einer einzigen gegebenen Größe, die verwickelteſten Aufgaben löſen. Wenn man z. B. ihnen eine ehemalige Begebenheit, unter Weglaſſung aller Namen und ſonſtiger Bezeichnung der Perſonen erzählt; ſo ſoll man ſich hüten, dabei ja nicht irgend einen ganz poſitiven und individuellen Umſtand, ſei er auch noch ſo gering, mit einzuführen, wie etwan einen Ort, oder Zeitpunkt, oder den Namen einer Nebenperſon, oder ſonſt etwas auch nur mittelbar damit Zuſammenhängendes: denn daran haben ſie ſogleich eine poſitiv gegebene Größe, mittelſt deren ihr allgebraiſcher Scharfſinn alles Uebrige herausbringt. Die Begeiſterung der Neugier nämlich iſt hier ſo groß, daß, kraft derſelben, der Wille dem Intellekt die Sporen in die Seite ſetzt, welcher nun dadurch bis zur Erreichung der entlegenſten Reſultate getrieben wird. Denn ſo unempfänglich und gleichgültig die Leute gegen allgemeine Wahrheiten ſind, ſo erpicht ſind ſie auf individuelle.

Dem Allen gemäß iſt denn auch die Schweigſamkeit von ſämmtlichen Lehrern der Weltklugheit auf das Dringendeſte und mit den mannigfaltigſten Argumenten anempfohlen worden; daher ich es bei dem Geſagten bewenden laſſen kann. Bloß ein Paar Arabiſcher Maximen, welche beſonders eindringlich und wenig bekannt ſind, will ich noch herſetzen. „Was dein Feind nicht wiſſen ſoll, das ſage deinem Freunde nicht." — „Wenn ich mein Geheimniß verſchweige, iſt es mein Gefangener: laſſe ich es entſchlüpfen, bin ich ſein Gefangener." — „Am Baume des Schweigens hängt ſeine Frucht, der Friede."

43) Kein Geld iſt vortheilhafter angewandt, als das, um welches wir uns haben prellen laſſen: denn wir haben dafür unmittelbar Klugheit eingehandelt.

44) Man ſoll, wo möglich, gegen Niemanden Animoſität hegen, jedoch die procédés eines Jeden ſich wohl merken und im Gedächtniß behalten, um danach den Werth deſſelben, wenigſtens hinſichtlich unſerer, feſtzuſtellen und demgemäß unſer Verhalten und Betragen gegen ihn zu regeln, — ſtets überzeugt von der Unveränderlichkeit des Charakters. So ſchützt man ſich vor thörichter Vertraulichkeit und thörichter Freundſchaft. —

„Weder lieben, noch haſſen" enthält die Hälfte aller Weltklugheit: „nichts ſagen und nichts glauben" die andere Hälfte. Freilich aber wird man einer Welt, welche Regeln, wie dieſe und die nächſtfolgenden nöthig macht, gern den Rücken kehren.

45) Zorn oder Haß in Worten, oder Mienen blicken zu laſſen iſt unnütz, iſt gefährlich, iſt unklug, iſt lächerlich, iſt gemein. Man darf alſo Zorn, oder Haß, nie anders zeigen, als in Thaten. Letzteres wird man um ſo vollkommener können, als man Erſteres vollkommener vermieden hat. — Die kaltblütigen Thiere allein ſind die giftigen.

46) Parler sans accent: dieſe alte Regel der Weltleute bezweckt, daß man dem Verſtande der Andern überlaſſe, herauszufinden, was man geſagt hat: der iſt langſam, und ehe er fertig geworden, iſt man davon. Hingegen parler avec accent heißt zum Gefühle reden; wo denn Alles umgekehrt ausfällt.

D. Unſer Verhalten gegen den Weltlauf und das Schickſal betreffend.

47) Das Leben, mit ſeinen Begebenheiten, Abenteuern, Glücks- und Unglücksfällen, gleicht der Zuckerbäckerwaare. Es ſind viele und vielerlei gar krauſe und bunte Figuren: aber Alles iſt aus Einem Teig geknetet; und was dem Einen begegnete iſt Dem, was dem Andern widerfuhr, viel ähnlicher, als dieſer beim Erzählenhören denkt. Auch gleichen die Vorgänge unſers Lebens den Bildern im Kaleidoſkop, in welchem wir bei jeder Drehung etwas Anderes ſehn, eigentlich aber immer das Selbe vor Augen haben.

48) Drei Weltmächte giebt es, ſagt, ſehr treffend, ein Alter: *συνεσις, ϰϱατος, ϰαι τυχη*. Klugheit, Stärke und Glück. Ich glaube, daß die zuletzt genannte am meiſten vermag. Denn unſer Lebensweg iſt dem Lauf eines Schiffes zu vergleichen. Das Schickſal, die *τυχη*, die secunda aut adversa fortuna, ſpielt die Rolle des Windes, indem ſie uns ſchnell weit fördert, oder weit zurückwirft; wogegen unſer eigenes Mühen und Treiben nur wenig vermag. Dieſes nämlich ſpielt dabei die Rolle der Ruder: wenn ſolche, durch viele Stunden langes Arbeiten, uns eine Strecke vorwärts gebracht haben, wirft ein plötzlicher Windſtoß uns eben ſo weit zurück. Iſt er hingegen günſtig, ſo fördert er uns dermaaßen, daß wir der Ruder nicht bedürfen. Dieſe Macht des Glückes drückt unübertrefflich ein ſpaniſches Sprichwort aus: da ventura a tu hijo, y echa lo en el mar (gieb deinem Sohne Glück und wirf' ihn ins Meer).

Wohl iſt der Zufall eine böſe Macht, der man ſo wenig wie möglich anheimſtellen ſoll. Jedoch wer iſt, unter allen Gebern, der einzige, welcher, indem er giebt, uns zugleich auf's deutlichſte zeigt, daß wir gar keine Anſprüche auf ſeine Gaben haben, daß wir ſolche durchaus nicht unſerer Würdigkeit, ſondern ganz allein ſeiner Güte und Gnade zu danken haben und daß wir eben hieraus die freudige Hoffnung ſchöpfen dürfen, noch ferner manche unverdiente Gabe demuthsvoll zu empfangen! — Es iſt der Zufall: er, der die königliche Kunſt verſteht, einleuchtend zu machen, daß gegen ſeine Gunſt und Gnade alles Verdienſt ohnmächtig iſt und nichts gilt. —

Wenn man auf ſeinen Lebensweg zurückſieht, den „labyrinthiſch irren Lauf" deſſelben überſchaut und nun ſo manches verfehlte Glück, ſo manches herbeigezogene Unglück ſehen muß; ſo kann man in Vorwürfen gegen ſich ſelbſt leicht zu weit gehn. Denn unſer Lebenslauf iſt keineswegs ſchlechthin unſer eigenes Werk; ſondern das Produkt zweier Faktoren, nämlich der Reihe der Begenheiten und der Reihe unſerer Entſchlüſſe, welche ſtets in einander greifen und ſich gegenſeitig modifiziren. Hiezu kommt noch, daß in Beiden unſer Horizont immer ſehr beſchränkt iſt, indem wir unſere Entſchlüſſe nicht ſchon von Weitem vorherſagen und noch weniger die Begebenheiten vorausſehn können, ſondern von Beiden uns eigentlich nur die gegenwärtigen recht bekannt ſind. Deshalb können wir, ſo lange unſer Ziel noch fern liegt, nicht ein Mal gerade darauf hinſteuern; ſondern nur approximativ und nach Muthmaaßungen unſere Richtung dahin lenken, müſſen alſo oft lawiren. Alles nämlich, was wir vermögen, iſt unſere Entſchlüſſe allezeit nach Maaßgabe der gegenwärtigen Umſtände zu faſſen, in der Hoffnung, es ſo zu treffen, daß es uns dem Hauptziel näher bringe. So ſind denn meiſtens die Begebenheiten und unſere Grundabſichten zweien, nach verſchiedenen Seiten ziehenden Kräften zu vergleichen und die daraus entſtehende Diagonale iſt unſer Lebenslauf. — Terenz hat geſagt: in vita est hominum quasi cum ludas tesseris: si illud, quod maxime opus est jactu, non cadit, illud quod cecidit forte, id arte ut corrigas; wobei er eine Art Triktrak vor Augen gehabt haben muß. Kürzer können wir ſagen: das Schickſal miſcht die Karten und wir ſpielen. Meine gegenwärtige Betrachtung auszudrücken, wäre aber folgendes Gleichniß am geeigneteſten. Es iſt im Leben wie im Schachſpiel: wir entwerfen einen Plan: dieſer bleibt jedoch bedingt durch Das, was im Schachſpiel dem Gegner, im Leben dem Schickſal, zuthun belieben wird. Die Modifikationen, welche hierdurch unſer Plan erleidet, ſind meiſtens ſo groß, daß er in der Ausführung kaum noch an einigen Grundzügen zu erkennen iſt.

Uebrigens giebt es in unſerm Lebenslaufe noch etwas, welches über das Alles hinausliegt. Es iſt nämlich eine triviale und nur zu häufig beſtätigte Wahrheit, daß wir oft thörichter ſind, als wir glauben: hingegen iſt, daß wir oft weiſer ſind, als wir ſelbſt vermeinen, eine Entdeckung, welche nur Die, ſo in dem Fall geweſen, und ſelbſt dann erſt ſpät, machen. Wir handeln nämlich, bei den großen Zügen, den Hauptſchritten unſers Lebenslaufes nicht ſowohl nach deutlicher Erkenntniß des Rechten, als nach einem innern Impuls, man möchte ſagen Inſtinkt, der aus dem tiefſten Grunde unſers Weſens kommt, und bemäkeln nachher unſer Thun nach deutlichen, aber auch dürftigen, erworbenen, ja, erborgten Begriffen: da werden wir leicht ungerecht gegen uns ſelbſt. Aber am Ende zeigt es ſich, wer Recht gehabt hat; und nur das glücklich erreichte Alter iſt, ſubjektiv und objektiv, befähigt, die Sache zu beurtheilen.

49) Man ſollte beſtändig die Wirkung der Zeit und die Wandelbarkeit der Dinge vor Augen haben und daher bei Allem, was jetzt Statt findet, ſofort das Gegentheil davon imaginiren; alſo im Glücke das Unglück, in der Freundſchaft die Feindſchaft, im ſchönen Wetter das ſchlechte, in der Liebe den Haß, im Zutrauen und Eröffnen den Verrath und die Reue, und ſo auch umgekehrt, ſich lebhaft vergegenwärtigen. Dies würde eine bleibende Quelle wahrer Weltklugheit abgeben, indem wir ſtets beſonnen bleiben und nicht ſo leicht getäuſcht werden würden. Meiſtens würden wir dadurch nur die Wirkung der Zeit anticipirt haben. — Aber vielleicht iſt zu keiner Erkenntniß die Erfahrung ſo unerläßlich, wie zur richtigen Schätzung des Unbeſtandes und Wechſels der Dinge. Weil eben jeder Zuſtand, für die Zeit ſeiner Dauer, nothwendig und daher mit vollſtem Rechte vorhanden iſt; ſo ſieht jedes Jahr, jeder Monat, jeder Tag aus, als ob nun endlich er Recht behalten wollte, für alle Ewigkeit. Aber keiner behält es, und der Wechſel allein iſt das Beſtändige. Der Kluge iſt Der, welchen die ſcheinbare Stabilität nicht täuſcht und der noch dazu die Richtung, welche der Wechſel zunächſt nehmen wird, vorherſieht. Daß hingegen die Menſchen den einſt-

weiligen Zuſtand der Dinge, oder die Richtung ihres Laufes, in der Regel für bleibend halten, kommt daher, daß ſie die Wirkungen vor Augen haben, aber die Urſachen nicht verſtehn, dieſe es jedoch ſind, welche den Keim der künftigen Veränderungen in ſich tragen; während die Wirkung, welche für Jene allein da iſt, hievon nichts enthält. An dieſe halten ſie ſich und ſetzen voraus, daß die ihnen unbekannten Urſachen, welche ſolche hervorzubringen vermochten, auch im Stande ſeyn werden, ſie zu erhalten. Sie haben dabei den Vortheil, daß wenn ſie irren, es immer unisono geſchieht; daher denn die Kalamität, welche in Folge davon ſie trifft, ſtets eine allgemeine iſt, während der denkende Kopf, wenn er geirrt hat, noch dazu allein ſteht. — Beiläufig haben wir daran eine Beſtätigung meines Satzes, daß der Irrthum ſtets aus dem Schluß von der Folge auf den Grund entſteht. Siehe „Welt als W. u. V.“ Bd. 1. S. 90.

Jedoch nur theoretiſch und durch Vorherſehn ihrer Wirkung ſoll man die Zeit anticipiren, nicht praktiſch, nämlich nicht ſo, daß man ihr vorgreife, indem man vor der Zeit verlangt was erſt die Zeit bringen kann. Denn wer Dies thut wird erfahren, daß es keinen ſchlimmeren, unnachlaſſendern Wucherer giebt, als eben die Zeit, und daß ſie, wenn zu Vorſchüſſen gezwungen, ſchwerere Zinſen nimmt, als irgend ein Jude. Z. B. man kann, durch ungelöſchten Kalk und Hitze einen Baum dermaaßen treiben, daß er binnen weniger Tage, Blätter, Blüthen und Früchte trägt: dann aber ſtirbt er ab. — Will der Jüngling die Zeugungskraft des Mannes ſchon jetzt, wenn auch nur auf etliche Wochen ausüben und im neunzehnten Jahre leiſten was er im dreißigſten ſehr wohl könnte; ſo wird allenfalls die Zeit den Vorſchuß leiſten, aber ein Theil der Kraft ſeiner künftigen Jahre, ja, ein Theil ſeines Lebens ſelbſt, iſt der Zins. — Es giebt Krankheiten, von denen man gehörig und gründlich nur dadurch geneſt, daß man ihnen ihren natürlichen Verlauf läßt, nach welchem ſie von ſelbſt verſchwinden, ohne eine Spur zu hinterlaſſen. Verlangt man aber ſogleich und jetzt, nur gerade jetzt, geſund zu ſeyn; ſo muß auch hier die Zeit Vorſchuß leiſten: die Krankheit wird vertrieben: aber der Zins iſt Schwäche und chroniſche Uebel, Zeit Lebens. — Wenn man in Zeiten des Krieges, oder der Unruhen, Geld gebraucht und zwar ſogleich, gerade jetzt; ſo iſt man genöthigt liegende Gründe, oder Staatspapiere, für $\frac{1}{3}$ und noch weniger ihres Werthes zu verkaufen, den man zum Vollen erhalten würde, wenn man der Zeit ihr Recht widerfahren laſſen, alſo einige Jahre warten wollte: aber man zwingt ſie, Vorſchuß zu leiſten. — Oder auch man bedarf einer Summe zu einer weiten Reiſe: binnen eines oder zweier Jahre könnte man ſie von ſeinem Einkommen zurückgelegt haben. Aber man will nicht warten: ſie wird alſo geborgt, oder einſtweilen vom Kapital genommen: d. h. die Zeit muß vorſchießen. Da iſt ihr Zins eingeriſſene Unordnung in der Kaſſe, ein bleibendes und wachſendes Deficit, welches man nie mehr los wird. — Dies alſo iſt der Wucher der Zeit: ſeine Opfer werden Alle, die nicht warten können. Den Gang der gemeſſen ablaufenden Zeit beſchleunigen zu wollen, iſt das koſtſpieligſte Unternehmen. Alſo hüte man ſich, der Zeit Zinſen ſchuldig zu werden.

50) Ein charakteriſtiſcher und im gemeinen Leben ſehr oft ſich hervorthuender Unterſchied zwiſchen den gewöhnlichen und den geſcheuten Köpfen iſt, daß Jene, bei ihrer Ueberlegung und Schätzung möglicher Gefahren, immer nur fragen und berückſichtigen, was der Art bereits *geſchehn ſei*; Dieſe hingegen ſelbſt überlegen, was möglicherweiſe *geſchehn könne*; wobei ſie bedenken, daß, wie ein ſpaniſches Sprichwort ſagt, lo que no acaece en un año, acaece en un rato (was binnen eines Jahres nicht geſchieht, geſchieht binnen weniger Minuten). Der in Rede ſtehende Unterſchied iſt freilich natürlich: denn was geſchehn *kann* zu überblicken erfordert Verſtand, was geſchehn *iſt*, bloß Sinne.

Unſere Maxime aber ſei: opfere den böſen Dämonen! D. h. man ſoll einen gewiſſen Aufwand von Mühe, Zeit, Unbequemlichkeit, Weitläuftigkeit, Geld, oder Entbehrung nicht ſcheuen, um der Möglichkeit eines Unglücks die Thüre zu verſchließen: und je größer dieſes wäre, deſto kleiner, entfernter, unwahrſcheinlicher mag jene ſeyn. Die deutlichſte Exemplifikation dieſer Regel iſt die Aſſekuranzprämie. Sie iſt ein öffentlich und von Allen auf den Altar der böſen Dämonen gebrachtes Opfer.

51) Ueber keinen Vorfall ſollte man in großen Jubel, oder große Wehklage ausbrechen; theils wegen der Veränderlichkeit aller Dinge, die ihn jeden Augenblick umgeſtalten kann; theils

wegen der Trüglichkeit unſers Urtheils über das uns Gedeihliche, oder Nachtheilige; in Folge welcher faſt Jeder ein Mal gewehklagt hat über Das, was nachher ſich als ſein wahres Beſtes auswies, oder gejubelt über Das, was die Quelle ſeiner größten Leiden geworden iſt. Die hier dagegen empfohlene Geſinnung hat Shakespeare ſchön ausgedückt:

> I have felt so many quirks of joy and grief,
> That the first face of neither, on the start,
> Can woman me unto it.*)
> (All's well, A. 3. sc. 2.)

Ueberhaupt aber zeigt Der, welcher bei allen Unfällen gelaſſen bleibt, daß er weiß, wie koloſſal nnd tauſendfältig die möglichen Uebel des Lebens ſind; weshalb er das jetzt eingetretene anſieht als einen ſehr kleinen Theil deſſen, was kommen könnte: Dies iſt die ſtoiſche Geſinnung. Unfälle, große und kleine, ſind das eigentliche Element unſers Lebens: Dies ſollte man ſtets gegenwärtig haben; darum jedoch nicht, als ein *δυσκολος*, mit Beresford, über die ſtündlichen miseries of human life lamentiren und Geſichter ſchneiden, noch weniger in pulicis morsu Deum invocare; ſondern, als ein *ευλαβης*, die Behutſamkeit im Zuvorkommen und Verhüten der Unfälle, ſie mögen von Menſchen, oder von Dingen ausgehn, ſo weit treiben und ſo ſehr darin raffiniren, daß man, wie ein kluger Fuchs, jedem großen oder kleinen Mißgeſchick (welches meiſtens nur ein verkapptes Ungeſchick iſt) ſäuberlich aus dem Wege geht.

Daß ein Unglücksfall uns weniger ſchwer zu tragen fällt, wenn wir zum voraus ihn als möglich betrachtet und, wie man ſagt, uns darauf gefaßt gemacht haben, mag hauptſächlich daher kommen, daß wenn wir den Fall, ehe er eingetreten, als eine bloße Möglichkeit, mit Ruhe überdenken, wir die Ausdehnung des Unglücks deutlich und nach allen Seiten überſehn und ſo es wenigſtens als ein endliches und überſchaubares erkennen; in Folge wovon es, wenn es nun wirklich trifft, doch mit nicht mehr, als ſeiner wahren Schwere wirken kann. Haben wir hingegen Jenes nicht gethan, ſondern werden unvorbereitet getroffen; ſo kann der erſchrockene Geiſt, im erſten Augenblick, die Größe des Unglücks nicht genau ermeſſen: es iſt jetzt für ihn unüberſehbar, ſtellt ſich daher leicht als unermeßlich, wenigſtens viel größer dar, als es wirklich iſt. Auf gleiche Art läßt Dunkelheit und Ungewißheit jede Gefahr größer erſcheinen. Freilich kommt noch hinzu, daß wir für das als möglich anticipirte Unglück zugleich auch die Troſtgründe und Abhülfen überdacht, oder wenigſtens uns an die Vorſtellung deſſelben gewöhnt haben.

---

*) Ich habe ſchon ſo viele Anfälle von Freude nnd Gram überſtanden, daß ich nie mehr vom erſten Anblicke des Anlaſſes zu einem von Beiden ſogleich mich weibiſch hinreißen laſſe.

Nichts aber wird uns zum gelaſſenen Ertragen der uns treffenden Unglücksfälle beſſer befähigen, als die Ueberzeugung von der Wahrheit, welche ich in meiner Preisſchrift über die Freiheit des Willens aus ihren letzten Gründen abgeleitet und feſtgeſtellt habe, nämlich, wie es daſelbſt, S. 62, heißt: „Alles was geſchieht, vom Größten bis zum Kleinſten, geſchieht nothwendig." Denn in das unvermeidlich Nothwendige weiß der Menſch ſich bald zu finden, und jene Erkenntniß läßt ihn Alles, ſelbſt das durch die fremdartigſten Zufälle Herbeigeführte, als eben ſo nothwendig anſehn, wie das nach den bekannteſten Regeln und unter vollkommener Vorausſicht Erfolgende. Ich verweiſe hier auf Das, was ich (Welt als W. u. V. Bd. 1. S. 345 u. 46.) über die beruhigende Wirkung der Erkenntniß des Unvermeidlichen und Nothwendigen geſagt habe. Wer davon durchdrungen iſt wird zuvörderſt thun was er kann, dann aber willig leiden was er muß.

Die kleinen Unfälle, die uns ſtündlich vexiren, kann man betrachten als beſtimmt, uns in Uebung zu erhalten, damit die Kraft, die großen zu ertragen, im Glück nicht ganz erſchlaffe.

52) Was aber die Leute gemeiniglich das Schickſal nennen ſind meiſtens nur ihre eigenen dummen Streiche. Man kann daher nicht genugſam die ſchöne Stelle im Homer (Il. XXIII, 313 sqq.) beherzigen, wo er die μητις, d. i. die kluge Ueberlegung, empfiehlt. Denn zwar werden die ſchlechten Streiche erſt in jener Welt gebüßt; aber die dummen ſchon in dieſer; — wenn auch hin und wieder ein Mal Gnade für Recht ergehn mag.

Nicht wer grimmig, ſondern wer klug dareinſchaut ſieht furchtbar und gefährlich aus: — ſo gewiß des Menſchen Gehirn eine furchtbarere Waffe iſt, als die Klaue des Löwen. —

Der vollkommene Weltmann wäre der, welcher nie in Unſchlüſſigkeit ſtockte und nie in Uebereilung geriethe.

53) Nächſt der Klugheit aber iſt Muth eine für unſer Glück ſehr weſentliche Eigenſchaft. Freilich kann man weder die eine noch die andere ſich geben, ſondern ererbt jene von der Mutter und dieſen vom Vater: jedoch läßt ſich durch Vorſatz und Uebung dem davon Vorhandenen nachhelfen. Zu dieſer Welt, wo „die Würfel eiſern fallen," gehört ein eiſerner Sinn, gepanzert gegen das Schickſal und gewaffnet gegen die Menſchen. Denn das ganze Leben iſt ein Kampf, jeder Schritt wird uns ſtreitig gemacht und Voltaire ſagt mit Recht: on ne réussit dans ce monde, qu'à la pointe de l'épée, et on meurt les armes à la main. Daher iſt es eine feige Seele, die, ſobald Wolken ſich zuſammenziehn, oder wohl gar nur am Horizont ſich zeigen, zuſammenſchrumpft, verzagen will und jammert. Vielmehr ſei unſer Wahlſpruch:

tu ne cede malis, sed contra audentior ito.

So lange der Ausgang einer gefährlichen Sache nur noch zweifelhaft iſt, ſo lange nur noch die Möglichkeit, daß er ein glücklicher werde, vorhanden iſt, darf an kein Zagen gedacht werden, ſondern bloß an Widerſtand; wie man am Wetter nicht verzweifeln darf, ſo lange noch ein blauer Fleck am Himmel iſt. Ja, man bringe es dahin zu ſagen:

Si fractus illabatur orbis,
Impavidum ferient ruinae.

Das ganze Leben ſelbſt, geſchweige ſeine Güter, ſind noch nicht ſo ein feiges Beben und Einſchrumpfen des Herzens werth:

Quocirca vivite fortes,
Fortiaque adversis opponite pectora rebus.

Und doch iſt auch hier ein Exceß möglich: denn der Muth kann in Verwegenheit ausarten. Sogar iſt ein gewiſſes Maaß von Furchtſamkeit zu unſerm Beſtande in der Welt nothwendig: die Feigheit iſt bloß das Ueberſchreiten deſſelben. Dies hat Bako von Verulam gar treffend ausgedrückt, in ſeiner etymologiſchen Erklärung des terror Panicus, welche die ältere, vom

Plutarch (de Iside et Osir. c. 14), uns erhaltene, weit hinter ſich läßt. Er leitet nämlich denſelben ab vom Pan, als der perſonifizirten Natur, und ſagt: Natura enim rerum omnibus viventibus indidit metum, ac formidinem, vitae atque essentiae suae conservatricem, ac mala ingruentia vitantem et depellentem. Verumtamen eadem natura modum tenere nescia est: sed timoribus salutaribus semper vanos et inanes admiscet; adeo ut omnia (si intus conspici darentur) Panicis terroribus plenissima sint, praesertim humana. (De sapientia veterum VI.) Uebrigens iſt das Charakteriſtiſche des Paniſchen Schreckens, daß er ſeiner Gründe ſich nicht deutlich bewußt iſt, ſondern ſie mehr vorausſetzt, als kennt, ja, zur Noth, geradezu die Furcht ſelbſt als Grund der Furcht *geltend macht.*

Kapitel VI.

Vom Unterſchiede der Lebensalter.

Ueberaus ſchön hat *Voltaire* geſagt:

> Qui n'a pas l'esprit de son âge,
> De son âge a tout le malheur.

Daher wird es angemeſſen ſeyn, daß wir, am Schluſſe dieſer eudämonologiſchen Betrachtungen, einen Blick auf die Veränderungen werfen, welche die Lebensalter an uns hervorbringen.

Unſer ganzes Leben hindurch haben wir immer nur die *Gegenwart* inne, und nie mehr. Was dieſelbe unterſcheidet iſt bloß, daß wir am Anfang eine lange Zukunft vor uns, gegen das Ende aber eine lange Vergangenheit hinter uns ſehn; ſodann, daß unſer Temperament, wiewohl nicht unſer Charakter, einige bekannte Veränderungen durchgeht, wodurch jedes Mal eine andere Färbung der Gegenwart entſteht. —

In meinem Hauptwerke, Bd. 2, Kap. 31. S. 394 ff. habe ich auseinandergeſetzt, daß und warum wir in der *Kindheit* uns viel mehr *erkennend*, als *wollend* verhalten. Gerade hierauf beruht jene Glückſäligkeit des erſten Viertels unſers Lebens, in Folge welcher es nachher wie ein verlorenes Paradies hinter uns liegt. Wir haben in der Kindheit nur wenige Beziehungen und geringe Bedürfniſſe, alſo wenig Anregung des Willens: der größere Theil unſers Weſens geht demnach im *Erkennen* auf. — Der Intellekt iſt, wie das Gehirn, welches ſchon im 7. Jahre ſeine volle Größe erreicht, früh entwickelt, wenn auch nicht reif, und ſucht unaufhörlich Nahrung, in einer ganzen Welt des noch neuen Daſeyns, wo Alles, Alles, mit dem Reize der Neuheit überfirnißt iſt. Hieraus entſpringt es, daß unſre Kinderjahre eine fortwährende Poeſie ſind. Nämlich das Weſen der Poeſie, wie aller Kunſt, beſteht im Auffaſſen der

Platoniſchen Idee, d. h. des Weſentlichen und daher der ganzen Art Gemeinſamen, in jedem Einzelnen; wodurch jedes Ding als Repräſentant ſeiner Gattung auftritt, und ein Fall für tauſend gilt. Obgleich nun es ſcheint, daß wir in den Scenen unſrer Kinderjahre ſtets nur mit dem jedesmaligen individuellen Gegenſtande, oder Vorgange, beſchäftigt ſeien, und zwar nur ſofern er unſer momentanes Wollen intereſſirt; ſo iſt dem doch im Grunde anders. Nämlich das Leben, in ſeiner ganzen Bedeutſamkeit, ſteht noch ſo neu, friſch und ohne Abſtumpfung ſeiner Eindrücke durch Wiederholung, vor uns; daß wir, mitten unter unſerm kindiſchen Treiben, ſtets im Stillen und ohne deutliche Abſicht beſchäftigt ſind, an den einzelnen Scenen und Vorgängen, das Weſen des Lebens ſelbſt, die Grundtypen ſeiner Geſtalten und Darſtellungen, aufzufaſſen. Daher werden die Erfahrungen und Bekanntſchaften der Kindheit und frühen Jugend nachmals die ſtehenden Typen und Rubriken aller ſpätern Erkenntniß und Erfahrung, gleichſam die Kategorien derſelben, denen wir alles Spätere ſubſumiren, wenn auch nicht ſtets mit deutlichem Bewußtſeyn. So bildet ſich demnach ſchon in den Kinderjahren die feſte Grundlage unſerer Weltanſicht, mithin auch das Flache, oder Tiefe, derſelben: ſie wird ſpäter ausgeführt und vollendet; jedoch nicht im Weſentlichen verändert. Alſo in Folge dieſer rein objektiven und dadurch poetiſchen Anſicht, die dem Kindesalter weſentlich iſt und davon unterſtützt wird, daß der Wille noch lange nicht mit ſeiner vollen Energie auftritt, verhalten wir uns, als Kinder, bei Weitem mehr rein erkennend als wollend. Daher der ernſte, ſchauende Blick mancher Kinder, welchen Raphael zu ſeinen Engeln, zumal denen der Siſtiniſchen Madonna, ſo glücklich benutzt hat. Eben dieſerhalb ſind denn auch die Kinderjahre ſo ſeelig, daß die Erinnerung an ſie ſtets von Sehnſucht begleitet iſt. — Während wir nun, mit ſolchem Ernſt, dem erſten anſchaulichen Verſtändniß der Dinge obliegen, iſt andrerſeits die Erziehung bemüht, uns Begriffe beizubringen. Allein Begriffe liefern nicht das eigentlich Weſentliche: vielmehr liegt dieſes, alſo der Fonds und ächte Gehalt aller unſerer Erkenntniſſe, in der anſchaulichen Auffaſſung der Welt. Dieſe aber kann nur von uns ſelbſt gewonnen, nicht auf irgend eine Weiſe uns beigebracht werden. Daher kommt, wie unſer moraliſcher, ſo auch unſer intellektueller Werth nicht von außen in uns, ſondern geht aus der Tiefe unſers eigenen Weſens hervor, und können keine Peſtalozziſche Erziehungskünſte aus einem geborenen Tropf einen denkenden Menſchen bilden: nie! er iſt als Tropf geboren und muß als Tropf ſterben. — Aus der beſchriebenen, tiefſinnigen Auffaſſung der erſten anſchaulichen Außenwelt erklärt ſich denn auch, warum die Umgebungen und Erfahrungen unſerer Kindheit ſich ſo feſt dem Gedächtniß einprägen. Wir ſind nämlich ihnen ungetheilt hingegeben geweſen, nichts hat uns dabei zerſtreut und wir haben die Dinge, welche vor uns ſtanden, angeſehn, als wären ſie die einzigen ihrer Art, ja, überhaupt allein vorhanden. Später nimmt uns die dann bekannte Menge der Gegenſtände Muth und Geduld. — Wenn man nun hier ſich zurückrufen will, was ich S. 372 ff. des oben erwähnten Bandes meines Hauptwerkes dargethan habe, wie nämlich das objektive Daſeyn aller Dinge, d. h. ihr Daſeyn in der bloßen Vorſtellung, ein durchweg erfreuliches, hingegen ihr ſubjektives Daſeyn, als welches im Wollen beſteht, mit Schmerz und Trübſal ſtark verſetzt iſt; ſo wird man als kurzen Ausdruck der Sache auch wohl den Satz gelten laſſen: alle Dinge ſind herrlich zu ſehn, aber ſchrecklich zu ſeyn. Dem Obigen nun zufolge ſind, in der Kindheit, die Dinge uns viel mehr vor der Seite des Sehns, alſo der Vorſtellung, der Objektivität, bekannt, als von der Seite des Seyns, welche die des Willens iſt. Weil nun jene die erfreuliche Seite der Dinge iſt, die ſubjektive und ſchreckliche uns aber noch unbekannt bleibt; ſo hält der junge Intellekt alle jene Geſtalten, welche Wirklichkeit und Kunſt ihm vorführen, für eben ſo viele glückſälige Weſen: er meint, ſo ſchön ſie zu ſehn ſind, und noch viel ſchöner, wären ſie zu ſeyn. Demnach liegt die Welt vor ihm, wie ein Eden: dies iſt das Arkadien, in welchem wir Alle geboren ſind. Daraus entſteht etwas ſpäter der Durſt nach dem wirklichen Leben, der Drang nach Thaten und Leiden, welcher uns ins Weltgetümmel treibt. In dieſem lernen wir dann die andere Seite der Dinge kennen, die des Seyns, d. i. des Wollens, welches bei jedem Schritte durchkreuzt wird. Dann kommt allmälig die große Enttäuſchung heran, nach deren Eintritt es heißt l'âge des illusions est passé: und doch geht ſie noch immer weiter, wird immer vollſtändiger. Demzufolge kann man ſagen, daß in der Kindheit das Leben ſich uns darſtellt wie eine Theaterdekoration von Weitem geſehn; im Alter, wie dieſelbe in der größten Nähe.

Zum Glücke der Kindheit trägt endlich noch Folgendes bei. Wie im Anfange des Frühlings alles Laub die gleiche Farbe und faſt die gleiche Geſtalt hat; ſo ſind auch wir, in früher Kindheit, alle einander ähnlich, harmoniren daher vortrefflich. Aber mit der Pubertät fängt die Divergenz an und wird, wie die der Radien eines Cirkels, immer größer.

Was nun den Reſt der erſten Lebenshälfte, die ſo viele Vorzüge vor der zweiten hat, alſo das jugendliche Alter, trübt, ja unglücklich macht, iſt das Jagen nach Glück, in der feſten Vorausſetzung, es müſſe im Leben anzutreffen ſeyn. Daraus entſpringt die fortwährend getäuſchte Hoffnung und aus dieſer die Unzufriedenheit. Gaukelnde Bilder eines geträumten, unbeſtimmten Glückes ſchweben, unter kaprizios gewählten Geſtalten, uns vor, und wir ſuchen vergebens ihr Urbild. Hiezu trägt freilich noch bei, daß meiſtens uns das Leben früher durch die Dichtung, als durch die Wirklichkeit bekannt wird. Die von jener geſchilderten Scenen prangen, im Morgenroth unſerer eigenen Jugend, vor unſerm Blick, und nun peinigt uns die Sehnſucht, ſie verwirklicht zu ſehn, — den Regenbogen zu faſſen. So entſteht die Täuſchung, welche ich, S. 374 des ſchon erwähnten zweiten Bandes, bereits geſchildert habe. Denn was allen jenen Bildern ihren Reiz verleiht, iſt gerade Dies, daß ſie bloße Bilder und nicht wirklich ſind, und wir daher, bei ihrem Anſchauen, uns in der Ruhe und Allgenugſamkeit des reinen Erkennens befinden. Verwirklicht werden heißt mit dem Wollen ausgefüllt werden, welches Wollen unausweichbare Schmerzen herbeiführt. Auch noch auf die Stelle S. 427 des erwähnten Bandes ſei der theilnehmende Leſer hier hingewieſen.

Iſt ſonach der Charakter der erſten Lebenshälfte unbefriedigte Sehnſucht nach Glück; ſo iſt der der zweiten Beſorgniß vor Unglück. Denn mit ihr iſt, mehr oder weniger deutlich, die Erkenntniß eingetreten, daß alles Glück chimäriſch, hingegen das Leiden real ſei. Jetzt wird daher, wenigſtens von den vernünftigeren Charakteren, mehr bloße Schmerzloſigkeit und ein unangeſochtener Zuſtand, als Genuß angeſtrebt. — Wenn, in meinen Jünglingsjahren, es an meiner Thüre ſchellte, wurde ich vergnügt: denn ich dachte, nun käme es. Aber in ſpätern Jahren hatte meine Empfindung, bei demſelben Anlaß, vielmehr etwas dem Schrecken Verwandtes: ich dachte: „da kommt's." — Hinſichtlich der Menſchenwelt giebt es, für ausgezeichnete und begabte Individuen, die, eben als ſolche, nicht ſo ganz eigentlich zu ihr gehören und demnach, mehr oder weniger, je nach dem Grad ihrer Vorzüge, allein ſtehn, ebenfalls zwei entgegengeſetzte Empfindungen: in der Jugend hat man häufig die, von ihr verlaſſen zu ſeyn; in ſpätern Jahren hingegen die, ihr entronnen zu ſeyn. Die erſtere, eine unangenehme, beruht auf Unbekanntſchaft, die zweite, eine angenehme, auf Bekanntſchaft mit ihr. — In Folge davon enthält die zweite Hälfte des Lebens, wie die zweite Hälfte einer muſikaliſchen Periode, weniger Strebſamkeit, aber mehr Beruhigung, als die erſte. —

Was der gereiſte Mann durch die Erfahrung ſeines Lebens erlangt hat und wodurch er die Welt anders ſieht, als der Jüngling und Knabe, iſt zunächſt Unbefangenheit. Er allererſt ſieht die Dinge ganz einfach und nimmt ſie für Das, was ſie ſind; während dem Knaben und Jüngling ein Trugbild, zuſammengeſetzt aus ſelbſtgeſchaffenen Grillen, überkommenen Vorurtheilen und ſeltſamen Phantaſien, die wahre Welt bedeckte, oder verzerrte. Denn das Erſte, was die Erfahrung zu thun vorfindet, iſt uns von den Hirngeſpinnſten nnd falſchen Begriffen zu befreien, welche ſich in der Jugend angeſetzt haben. Vor dieſen das jugendliche Alter zu bewahren, wäre allerdings die beſte Erziehung, wenn gleich nur eine negative; iſt aber ſehr ſchwer. Man müßte, zu dieſem Zwecke, den Geſichtskreis des Kindes Anfangs möglichſt enge halten, innerhalb deſſelben jedoch ihm lauter deutliche und richtige Begriffe beibringen, und erſt nachdem es alles darin Gelegene richtig erkannt hätte, denſelben allmälig erweitern, ſtets dafür ſorgend, daß nichts Dunkeles, auch nichts halb oder ſchief Verſtandenes, zurück bliebe. In Folge hievon würden ſeine Begriffe von Dingen und menſchlichen Verhältniſſen, immer noch beſchränkt und ſehr einfach, dafür aber deutlich und richtig ſeyn, ſo daß ſie ſtets nur der Erweiterung, nicht der Berichtigung bedürften; und ſofort bis ins Jünglingsalter hinein. Dieſe Methode erfordert insbeſondere, daß man keine Romane zu leſen erlaube, ſondern ſie durch angemeſſene Biographien erſetze, wie z. B. die Franklin's, den Anton Reiſer von Moritz u. dgl. —

Man kann ferner, in der bis hieher betrachteten Hinſicht, das Leben mit einem geſtickten Stoffe vergleichen, von welchem Jeder, in der erſten Hälfte ſeiner Zeit, die rechte, in der zweiten aber die Kehrſeite zu ſehn bekäme: letztere iſt nicht ſo ſchön, aber lehrreicher; weil ſie den Zuſammenhang der Fäden erkennen läßt. —

Die geiſtige Ueberlegenheit, ſogar die größte, wird, in der Konverſation, ihr entſchiedenes Uebergewicht erſt nach dem vierzigſten Jahre geltend machen. Denn die Reife der Jahre und die Frucht der Erfahrung kann durch jene wohl vielfach übertroffen, jedoch nie erſetzt werden: ſie aber giebt auch dem gewöhnlichſten Menſchen ein gewiſſes Gegengewicht gegen die Kräfte des größten Geiſtes, ſo lange dieſer jung iſt. Ich meyne hier bloß das Perſönliche, nicht die Werke. —

Jeder irgend vorzügliche Menſch, jeder, der nur nicht zu den von der Natur ſo traurig dotirten $\frac{5}{6}$ der Menſchheit gehört, wird, nach dem vierzigſten Jahre, von einem gewiſſen Anfluge von Miſanthropie ſchwerlich frei bleiben. Denn er hatte, wie es natürlich iſt, von ſich auf Andere geſchloſſen und iſt allmälig enttäuſcht worden, hat eingeſehn, daß ſie entweder von der Seite des Kopfes, oder des Herzens, meiſtens ſogar Beider, ihm in Rückſtand bleiben und nicht quitt mit ihm werden; weshalb er ſich mit ihnen einzulaſſen gern vermeidet; wie denn überhaupt Jeder nach Maaßgabe ſeines inneren Werthes die Einſamkeit, d. h. ſeine eigene Geſellſchaft, lieben oder haſſen wird. Von dieſer Art der Miſanthropie handelt auch Kant, in der Krit. d. Urtheilskraft, gegen das Ende der allgemeinen Anmerkung zum §. 29 des erſten Theils.

Die Heiterkeit und der Lebensmuth unſerer Jugend beruht zum Theil darauf, daß wir, bergauf gehend, den Tod nicht ſehn; weil er am Fuß der andern Seite des Berges liegt. Haben wir aber den Gipfel überſchritten, dann werden wir den Tod, welchen wir bis dahin nur von Hörenſagen kannten, wirklich anſichtig, wodurch, da zu derſelben Zeit die Lebenskraft zu ebben beginnt, auch der Lebensmuth ſinkt; ſo daß jetzt ein trüber Ernſt den jugendlichen Uebermuth verdrängt und auch dem Geſichte ſich aufdrückt.

Denn vom Standpunkte der Jugend aus geſehn, iſt das Leben eine unendlich lange Zukunft; vom Standpunkte des Alters aus, eine ſehr kurze Vergangenheit; ſo daß es Anfangs ſich uns darſtellt wie die Dinge, wann wir das Objektivglas des Opernkuckers ans Auge legen, zuletzt aber wie wann das Okular. Man muß alt geworden ſeyn, alſo lange gelebt haben, um zu erkennen, wie ephemer das Leben iſt. — Die Zeit ſelbſt hat in unſerer Jugend einen viel langſameren Schritt; daher das erſte Viertel unſers Lebens nicht nur das glücklichſte, ſondern auch das längſte iſt, ſo daß es viel mehr Erinnerungen zurückläßt, und Jeder, wenn es darauf ankäme, aus demſelben mehr zu erzählen wiſſen würde, als aus zweien der folgenden. Sogar werden, wie im Frühling des Jahres, ſo auch in dem des Lebens, die Tage zuletzt von einer läſtigen Länge. Im Herbſte Beider werden ſie kurz, aber heiterer und beſtändiger.

Warum nun aber erblickt man, im Alter, das Leben, welches man hinter ſich hat, ſo kurz? Weil man es für ſo kurz hält, wie die Erinnerung deſſelben iſt. Aus dieſer nämlich iſt alles Unbedeutende und viel Unangenehmes herausgefallen, daher wenig übrig geblieben. Denn, wie unſer Intellekt überhaupt ſehr unvollkommen iſt, ſo auch das Gedächtniß: das Erlernte muß geübt, das Vergangene ruminirt werden, wenn nicht Beides allmälig in den Abgrund der Vergeſſenheit verſinken ſoll. Nun aber pflegen wir nicht das Unbedeutende, auch meiſtens nicht das Unangenehme zu ruminiren; was doch nöthig wäre, um es im Gedächtniß aufzubewahren. Des Unbedeutenden wird aber immer mehr: denn durch die öftere und endlich zahlloſe Wiederkehr wird Vielerlei, das Anfangs uns bedeutend erſchien, allmälig unbedeutend; daher wir uns der früheren Jahre beſſer, als der ſpätern erinnern. Je länger wir nun leben, deſto weniger Vorgänge ſcheinen uns wichtig, oder bedeutend genug, um hinterher noch ruminirt zu werden, wodurch allein ſie im Gedächtniß ſich fixiren könnten: ſie werden alſo vergeſſen, ſobald ſie vorüber ſind. So läuft denn die Zeit immer ſpurloſer ab. — Nun ferner das Unangenehme ruminiren wir nicht gern, am wenigſten aber dann, wann es unſere Eitelkeit verwundet, welches ſogar meiſtens der Fall iſt; weil wenige Leiden uns ganz ohne unſere Schuld getroffen haben. Daher alſo wird ebenfalls viel Unangenehmes vergeſſen. Beide Ausfälle nun ſind es, die unſere Erinnerung ſo kurz machen, und verhältnißmäßig immer kürzer, je länger ihr Stoff wird. Wie die Gegenſtände auf dem Ufer, von welchem man zu Schiffe ſich entfernt, immer kleiner, unkenntlicher und ſchwerer zu unterſcheiden werden; ſo unſere vergangenen Jahre, mit ihren Erlebniſſen und ihrem Thun. — Und warum nun wieder erblickt man in der Jugend das Leben, welches man noch vor ſich hat, ſo unabſehbar lang? Weil man Platz haben muß für die gränzenloſen Hoffnungen, mit denen man es bevölkert, und zu deren Verwirklichung Methuſalem zu jung ſtürbe; ſodann weil man zum Maaßſtabe deſſelben die wenigen Jahre nimmt, welche man ſchon hinter ſich hat, und deren Erinnerung ſtets ſtoffreich, folglich lang iſt, indem die Neuheit Alles bedeutend erſcheinen ließ, weshalb es hinterher noch ruminirt, alſo oft in der Erinnerung wiederholt und dadurch ihr eingeprägt wurde.

Bisweilen glauben wir, uns nach einem fernen Orte zurückzuſehnen, während wir eigentlich uns nur nach der Zeit zurückſehnen, die wir dort verlebt haben, da wir jünger und friſcher waren. So täuſcht uns alsdann die Zeit unter der Maske des Raumes. Reiſen wir hin, ſo werden wir die Täuſchung inne. —

Hinſichtlich der Lebenskraft, ſind wir, bis zum 36ſten Jahre, Denen zu vergleichen, welche von ihren Zinſen leben: was heute ausgegeben wird iſt morgen wieder da. Aber von jenem Zeitpunkt an iſt unſer Analogon der Rentenier, welcher anfängt, ſein Kapital anzugreifen. Im Anfang iſt die Sache gar nicht merklich: der größte Theil der Ausgabe ſtellt ſich immer noch von ſelbſt wieder her: ein geringes Deficit dabei wird nicht beachtet. Dieſes aber wächſt allmälig, wird merklich, ſeine Zunahme ſelbſt nimmt mit jedem Tage zu: ſie reißt immer mehr ein, jedes Heute iſt ärmer, als das Geſtern, ohne Hoffnung auf Stillſtand. So beſchleunigt ſich, wie der Fall der Körper, die Abnahme immer mehr, — bis zuletzt nichts mehr übrig iſt. Ein gar trauriger Fall iſt es, wenn beide hier Verglichene, Lebenskraft und Eigenthum wirklich zuſammen im Wegſchmelzen begriffen ſind: daher eben wächſt mit dem Alter die Liebe zum Beſitze. — Hingegen Anfangs, bis zur Volljährigkeit und noch etwas darüber hinaus, gleichen wir, hinſichtlich der Lebenskraft, Denen, welche von den Zinſen noch etwas zum Kapitale legen: nicht nur das Ausgegebene ſtellt ſich von ſelbſt wieder ein, ſondern das Kapital wächſt. Und wieder iſt auch Dieſes bisweilen, durch die Fürſorge eines redlichen Vormundes, zugleich mit dem Gelde der Fall. O glückliche Jugend! o trauriges Alter! — Nichtsdeſtoweniger ſoll man die Jugendkräfte ſchonen. Ariſtoteles bemerkt (Polit. L. ult. c. 5.), daß von den Olympiſchen Siegern nur zwei oder drei ein Mal als Knaben und dann wieder als Männer geſiegt hätten; weil durch die frühe Anſtrengung, welche die Vorübung erfordert, die Kräfte ſo erſchöpft werden, daß ſie nachmals, im Mannesalter, fehlen. Wie Dies von der Muskelkraft gilt, ſo noch mehr von der Nervenkraft, deren Aeußerung alle intellektuelle Leiſtungen ſind: daher werden die ingenia praecocia, die Wunderkinder, die Früchte der Treibhauserziehung, welche als Knaben Erſtaunen erregen, nachmals ſehr gewöhnliche Köpfe. Sogar mag die frühe, erzwungene Anſtrengung zur Erlernung der alten Sprachen Schuld haben an der nachmaligen Lahmheit und Urtheilsloſigkeit ſo vieler gelehrter Köpfe. —

Ich habe die Bemerkung gemacht, daß der Charakter faſt jedes Menſchen Einem Lebensalter vorzugsweiſe angemeſſen zu ſeyn ſcheint; ſo daß er in dieſem ſich vortheilhafter ausnimmt. Einige ſind liebenswürdige Jünglinge, und dann iſt's vorbei; Andere kräftige, thätige Männer, denen das Alter allen Werth raubt; Manche ſtellen ſich am vortheilhafteſten im Alter dar, als wo ſie milder, weil erfahrener und gelaſſener ſind: Dies iſt oft bei Franzoſen der Fall. Die Sache muß darauf beruhen, daß der Charakter ſelbſt etwas Jugendliches, Männliches, oder Aeltliches an ſich hat, womit das jedesmalige Lebensalter übereinſtimmt, oder als Korrektiv entgegenwirkt.

Wie man, auf einem Schiffe befindlich, ſein Vorwärtskommen nur am Zurückweichen und demnach Kleinerwerden der Gegenſtände auf dem Ufer bemerkt; ſo wird man ſein Alt- und älter-werden daran inne, daß Leute von immer höhern Jahren Einem jung vorkommen.

Schon oben iſt erörtert worden, wie und warum Alles, was man ſieht, thut und erlebt, je älter man wird, deſto wenigere Spuren im Geiſte zurückläßt. In dieſem Sinne ließe ſich behaupten, daß man allein in der Jugend mit vollem Bewußtſeyn lebte; im Alter nur noch mit halbem. Indem nun alſo das Leben immer unbewußter wird, je mehr es der gänzlichen Bewußtloſigkeit zueilt, ſo wird eben dadurch ſein Verlauf auch immer ſchleuniger. In der Kindheit bringt die Neuheit aller Gegenſtände und Begebenheiten Jegliches zum Bewußtſeyn: daher iſt der Tag unabſehbar lang. Daſſelbe widerfährt uns auf Reiſen, wo deshalb ein Monat länger erſcheint, als vier zu Hauſe. Dieſe Neuheit der Dinge verhindert jedoch nicht, daß die, in beiden Fällen, länger ſcheinende Zeit uns auch in beiden oft wirklich „lang wird,“ mehr als im Alter, oder mehr als zu Hauſe. Allmälig aber wird, durch die lange Gewohnheit derſelben Wahrnehmungen, der Intellekt ſo abgeſchliffen, daß immer mehr Alles wirkungslos darüber hingleitet; wodurch dann die Tage immer unbedeutender und dadurch kürzer werden: die Stunden des Knaben ſind länger als die Tage des Alten. Demnach hat die Zeit unſers Lebens eine beſchleunigte Bewegung, wie die einer herabrollenden Kugel; und wie auf einer ſich drehenden Scheibe jeder Punkt um ſo ſchneller läuft, als er weiter vom Centro abliegt; ſo verfließt Jedem, nach Maaßgabe ſeiner Entfernung vom Lebensanfange, die Zeit ſchneller und immer ſchneller. Man kann demzufolge annehmen, daß, in der unmittelbaren Schätzung unſers Gemüthes, die Länge eines Jahres im umgekehrten Verhältniſſe des Quotienten deſſelben in unſer Alter ſteht: wann z. B. das Jahr $\frac{1}{5}$ unſers Alters beträgt, erſcheint es uns 10 Mal ſo lang, als wann es nur $\frac{1}{50}$ deſſelben ausmacht. Durch dieſe Beſchleunigung des Laufes der Zeit, fällt in ſpätern Jahren meiſtens die Langeweile weg, und da andrerſeits auch die Leidenſchaften, mit ihrer Quaal, verſtummen; ſo iſt, wenn nur die Geſundheit ſich erhalten hat, im Ganzen genommen, die Laſt des Lebens wirklich geringer, als in der Jugend: daher nennt man den Zeitraum, welcher dem Eintritt der Schwäche und der Beſchwerden des höheren Alters vorhergeht,

„die beſten Jahre." In Hinſicht auf unſer Wohlbehagen mögen ſie es wirklich ſeyn: hingegen bleibt der Jugend, als wo Alles Eindruck macht und Jedes lebhaft ins Bewußtſeyn tritt, der Vorzug, die befruchtende Zeit für den Geiſt, der Blüthen-anſetzende Frühling deſſelben zu ſeyn. Tiefe Wahrheiten nämlich laſſen ſich nur erſchauen, nicht errechnen, d. h. ihre erſte Erkenntniß iſt eine unmittelbare und wird durch den momentanen Eindruck hervorgerufen: ſie kann folglich nur eintreten, ſo lange dieſer ſtark, lebhaft und tief iſt. Demnach hängt, in dieſer Hinſicht, Alles von der Benutzung der Jugendjahre ab. In den ſpäteren können wir mehr auf Andere, ja, auf die Welt einwirken; weil wir ſelbſt vollendet und abgeſchloſſen ſind und nicht mehr dem Eindruck angehören: aber die Welt wirkt weniger auf uns. Dieſe Jahre ſind daher die Zeit des Thuns und Leiſtens; jene aber die des urſprünglichen Auffaſſens und Erkennens.

In der Jugend herrſcht die Anſchauung, im Alter das Denken vor: daher iſt jene die Zeit für Poeſie; dieſes mehr für Philoſophie. Auch praktiſch läßt man ſich in der Jugend durch das Angeſchaute und deſſen Eindruck, im Alter nur durch das Denken beſtimmen. Zum Theil beruht dies darauf, daß erſt im Alter anſchauliche Fälle in hinlänglicher Anzahl dageweſen und den Begriffen ſubſumirt worden ſind, um dieſen volle Bedeutung, Gehalt und Kredit zu verſchaffen und zugleich den Eindruck der Anſchauung, durch die Gewohnheit, zu mäßigen. Hingegen iſt in der Jugend, beſonders auf lebhafte und phantaſiereiche Köpfe, der Eindruck des Anſchaulichen, mithin auch der Außenſeite der Dinge, ſo überwiegend, daß ſie die Welt anſehn als ein Bild; daher ihnen hauptſächlich angelegen iſt, wie ſie darauf figuriren und ſich ausnehmen, — mehr, als wie ihnen innerlich dabei zu Muthe ſei. Dies zeigt ſich ſchon in der perſönlichen Eitelkeit und Putzſucht der Jünglinge.

Die größte Energie und höchſte Spannung der Geiſteskräfte findet, ohne Zweifel, in der Jugend Statt, ſpäteſtens bis ins 35ſte Jahr: von dem an nimmt ſie, wiewohl ſehr langſam, ab. Jedoch ſind die ſpäteren Jahre, ſelbſt das Alter, nicht ohne geiſtige Kompenſation dafür. Erfahrung und Gelehrſamkeit ſind erſt jetzt eigentlich reich geworden: man hat Zeit und Gelegenheit gehabt, die Dinge von allen Seiten zu betrachten und zu bedenken, hat jedes mit jedem zuſammengehalten und ihre Berührungspunkte und Verbindungsglieder herausgefunden; wodurch man ſie allererſt jetzt ſo recht im Zuſammenhange verſteht. Deshalb weiß man ſelbſt Das, was man ſchon in der Jugend wußte, jetzt viel gründlicher; da man zu jedem Begriffe viel mehr Belege hat: überdies weiß man auch wirklich viel mehr und hat eine nach allen Seiten durchdachte und dadurch ganz eigentlich zuſammenhängende Erkenntniß; während in der Jugend unſer Wiſſen ſtets lückenhaft und fragmentariſch iſt. Dagegen iſt in der Jugend mehr Konception; daher man alsdann aus dem Wenigen, was man kennt, mehr zu machen im Stande iſt: aber im Alter iſt mehr Urtheil, Penetration und Gründlichkeit. Den Stoff ſeiner ſelbſteigenen Erkenntniſſe, ſeiner originalen Grundanſichten, alſo Das, was ein bevorzugter Geiſt der Welt zu ſchenken beſtimmt iſt, ſammelt er ſchon in der Jugend ein: aber ſeines Stoffes Meiſter wird er erſt in ſpäten Jahren. Demgemäß wird man meiſtentheils finden, daß die großen Schriftſteller ihre Meiſterwerke um das funfzigſte Jahr herum geliefert haben. Dennoch bleibt die Jugend die Wurzel des Baumes der Erkenntniß; wenn gleich erſt die Krone die Früchte trägt. Wie aber jedes Zeitalter, auch das erbärmlichſte, ſich für viel weiſer hält, als das ihm zunächſt vorhergegangene, nebſt früheren; eben ſo jedes Lebensalter des Menſchen: doch irren Beide ſich oft. In den Jahren des leiblichen Wachsthums, wo wir auch an Geiſteskräften und Erkenntniſſen täglich zunehmen, gewöhnt ſich das Heute mit Geringſchätzung auf das Geſtern herabzuſehn. Dieſe Gewohnheit wurzelt ein und bleibt auch dann, wann das Sinken der Geiſteskräfte eingetreten iſt und das Heute vielmehr mit Verehrung auf das Geſtern blicken ſollte; daher wir dann ſowohl die Leiſtungen, wie die Urtheile, unſerer jungen Jahre oft zu gering anſchlagen.

Ueberhaupt iſt hier zu bemerken, daß, ob zwar, wie der Charakter, oder das Herz des Menſchen, ſo auch der Intellekt, der Kopf, ſeinen Grundeigenſchaften nach, angeboren iſt, dennoch dieſer keineswegs ſo unveränderlich bleibt, wie jener, ſondern gar manchen Umwandelungen unterworfen iſt, die ſogar, im Ganzen, regelmäßig eintreten; weil ſie theils darauf beruhen, daß er eine phyſiſche Grundlage, theils darauf, daß er einen empiriſchen Stoff hat. So hat ſeine eigene Kraft ihr allmäliges Wachsthum, bis zur Akme, und dann ihre allmälige Dekadenz, bis zur Imbecillität. Dabei nun aber iſt andrerſeits der Stoff, der alle dieſe Kräfte beſchäftigt und in Thätigkeit erhält, alſo der Inhalt des Denkens und Wiſſens, die Erfahrung, die Kenntniſſe, die Uebung und dadurch die Vollkommenheit der Einſicht, eine ſtets wachſende Größe, bis etwan zum Eintritt entſchiedener Schwäche, die Alles fallen läßt. Dies Beſtehn des Menſchen aus einem ſchlechthin Unveränderlichen und einem regelmäßig, auf zweifache und entgegengeſetzte Weiſe, Veränderlichen erklärt die Verſchiedenheit ſeiner Erſcheinung und Geltung in verſchiedenen Lebensaltern.

Im weitern Sinn kann man auch ſagen: die erſten vierzig Jahre unſers Lebens liefern den Text, die folgenden dreißig den Kommentar dazu, der uns den wahren Sinn und Zuſammenhang des Textes, nebſt der Moral und allen Feinheiten deſſelben, erſt recht verſtehn lehrt.

Gegen das Ende des Lebens nun gar geht es wie gegen das Ende eines Maſkenballs, wann die Larven abgenommen werden. Man ſieht jetzt, wer Diejenigen, mit denen man, während ſeines Lebenslaufes, in Berührung gekommen war, eigentlich geweſen ſind. Denn die Charaktere haben ſich an den Tag gelegt, die Thaten haben ihre Früchte getragen, die Leiſtungen ihre gerechte Würdigung erhalten und alle Trugbilder ſind zerfallen. Zu dieſem Allen nämlich war Zeit erfordert. —

Man pflegt die Jugend die glückliche Zeit des Lebens zu nennen, und das Alter die traurige. Das wäre wahr, wenn die Leidenſchaften glücklich machten. Von dieſen wird die Jugend hin und her geriſſen, mit wenig Freude und vieler Pein. Dem kühlen Alter laſſen ſie Ruhe, und alsbald erhält es einen kontemplativen Anſtrich: denn die Erkenntniß wird frei und erhält die Oberhand. Weil nun dieſe, an ſich ſelbſt, ſchmerzlos iſt, ſo wird das Bewußtſeyn, je mehr ſie darin vorherrſcht, deſto glücklicher. Man braucht nur zu erwägen, daß aller Genuß negativer, der Schmerz poſitiver Natur iſt, um zu begreifen, daß die Leidenſchaften nicht beglücken können und daß das Alter deshalb, daß manche Genüſſe ihm verſagt ſind, nicht zu beklagen iſt. Denn jeder Genuß iſt immer nur die Stillung eines Bedürfniſſes: daß nun mit dieſem auch jener wegfällt, iſt ſo wenig beklagenswerth, wie daß Einer nach Tiſche nicht mehr eſſen kann und nach ausgeſchlafener Nacht wach bleiben muß. Viel richtiger ſchätzt Plato (im Eingang zur Republik) das Greiſenalter glücklich, ſofern es den bis dahin uns unabläſſig beunruhigenden Geſchlechtstrieb endlich los iſt.

Die Jugend iſt die Zeit der Unruhe; das Alter die der Ruhe: ſchon hieraus ließe ſich auf ihr beiderſeitiges Wohlbehagen ſchließen. Das Kind ſtreckt ſeine Hände begehrlich aus, ins Weite, nach Allem, was es da ſo bunt und vielgeſtaltet vor ſich ſieht: denn es wird dadurch gereizt; weil ſein Senſorium noch ſo friſch und jung iſt. Das Selbe tritt, mit größerer Energie, beim Jüngling ein. Auch er wird gereizt von der bunten Welt und ihren vielfältigen Geſtalten: ſofort macht ſeine Phantaſie mehr daraus, als die Welt je verleihen kann. Daher iſt er voll Begehrlichkeit und Sehnſucht in's Unbeſtimmte: dieſe nehmen ihm die Ruhe, ohne welche kein Glück iſt. Im Alter hingegen hat ſich das Alles gelegt; theils weil das Blut kühler und die Reizbarkeit des Senſoriums minder geworden iſt; theils weil Erfahrung über den Werth der Dinge und den Gehalt der Genüſſe aufgeklärt hat, endlich auch weil man nunmehr tauſend Chimären allmälig losgeworden iſt, welche früher die freie und reine Anſicht der Dinge verdeckten und entſtellten; ſo daß man jetzt Alles richtiger und klärer erkennt und es nimmt für Das, was es iſt. Durch dies Alles iſt demnach Ruhe herbeigeführt worden: dieſe aber iſt ein großer Beſtandtheil des Glücks; wenn nicht gar die Hauptſache.

Ferner meint man, das Loos des Alters ſei Krankheit und Langeweile. Erſtere iſt dem Alter gar nicht weſentlich, zumal nicht, wenn daſſelbe hoch gebracht werden ſoll: denn crescente vita, crescit sanitas et morbus. Und was die Langeweile betrifft, ſo habe ich oben gezeigt, warum das Alter ihr ſogar weniger, als die Jugend, ausgeſetzt iſt: auch iſt dieſelbe durchaus keine nothwendige Begleiterin der Einſamkeit, welcher, aus leicht abzuſehenden Urſachen, das Alter uns allerdings entgegenführt; ſondern ſie iſt es nur für Diejenigen, welche keine anderen, als ſinnliche und geſellſchaftliche Genüſſe gekannt, ihren Geiſt unbereichert und ihre Kräfte unentwickelt gelaſſen haben. Zwar nehmen, im höheren Alter, auch die Geiſteskräfte ab:

aber wo viel war, wird zur Bekämpfung der Langenweile immer noch genug übrig bleiben. Sodann nimmt, wie oben gezeigt worden, durch Erfahrung, Kenntniß, Uebung und Nachdenken, die richtige Einſicht immer noch zu, das Urtheil ſchärft ſich und der Zuſammenhang wird klar: ſo hat dann, durch immer neue Kombinationen der aufgehäuften Erkenntniſſe und gelegentliche Bereicherung derſelben die eigene innerſte Selbſtbildung, in allen Stücken, noch immer ihren Fortgang, beſchäftigt, befriedigt und belohnt den Geiſt. Durch dieſes Alles wird die erwähnte Abnahme in gewiſſem Grade kompenſirt. Zudem läuft, wie geſagt, im Alter die Zeit viel ſchneller; was der Langenweile entgegenwirkt. Die Abnahme der Körperkräfte ſchadet wenig, wenn man ihrer nicht zum Erwerbe bedarf. Armuth im Alter iſt ein großes Unglück. Iſt dieſe gebannt und die Geſundheit geblieben; ſo kann das Alter ein ſehr erträglicher Theil des Lebens ſeyn. Bequemlichkeit und Sicherheit ſind ſeine Hauptbedürfniſſe: daher liebt man im Alter, noch mehr als früher, das Geld; weil es den Erſatz für die fehlenden Kräfte giebt. Von der Venus entlaſſen, wird man gern eine Aufheiterung beim Bakchus ſuchen. An die Stelle des Bedürfniſſes zu ſehn, zu reiſen und zu lernen iſt das Bedürfniß zu lehren und zu ſprechen getreten. Ein Glück aber iſt es, wenn dem Greiſe noch die Liebe zu ſeinem Studium, auch zur Muſik, zum Schauſpiele und überhaupt eine gewiſſe Empfänglichkeit für das Aeußere geblieben iſt; wie dieſe allerdings bei Einigen bis ins ſpäteſte Alter fortdauert. Die Meiſten freilich, als welche ſtets ſtumpf waren, werden im höhern Alter mehr und mehr zu Automaten: ſie denken, ſagen und thun immer das Selbe, und kein äußerer Eindruck vermag mehr etwas daran zu ändern, oder etwas Neues aus ihnen hervorzurufen. Zu ſolchen Greiſen zu reden, iſt wie in den Sand zu ſchreiben: der Eindruck verliſcht faſt unmittelbar darauf. Ein Greiſenthum dieſer Art iſt denn freilich nur das caput mortuum des Lebens. — Den Eintritt der zweiten Kindheit im hohen Alter ſcheint die Natur durch das, in ſeltenen Fällen, alsdann ſich einſtellende dritte Zahnen ſymboliſiren zu wollen.

Das Schwinden aller Kräfte im zunehmenden Alter, und immer mehr und mehr, iſt allerdings ſehr traurig: doch iſt es nothwendig, ja wohlthätig; weil ſonſt der Tod zu ſchwer werden würde, dem es vorarbeitet. Daher iſt der größte Gewinn, den das Erreichen eines ſehr hohen Alters bringt, die Euthanaſie, das überaus leichte, durch keine Krankheit eingeleitete, von keiner Zuckung begleitete und gar nicht gefühlte Sterben; von welchem man im zweiten Bande meines Hauptwerkes, Kap. 41, S. 470, eine Schilderung findet. —

Der Grundunterſchied zwiſchen Jugend und Alter bleibt immer, daß jene das Leben im Proſpekt hat, dieſes den Tod; daß alſo jene eine kurze Vergangenheit und lange Zukunft beſitzt; dieſes umgekehrt. Allerdings hat man, wann man alt iſt, nur noch den Tod vor ſich; aber wann man jung iſt, hat man das Leben vor ſich; und es frägt ſich, welches von Beiden bedenklicher ſei. —

Zwar iſt nicht, wie die Aſtrologie es wollte, der Lebenslauf der Einzelnen in den Planeten vorgezeichnet; wohl aber der Lebenslauf des Menſchen überhaupt, ſofern jedem Alter deſſelben ein Planet, der Reihenfolge nach, entſpricht und ſein Leben demnach ſucceſſive von allen Planeten beherrſcht wird. — Im zehnten Lebensjahre regiert *Merkur*. Wie dieſer bewegt der Menſch ſich ſchnell und leicht, im engſten Kreiſe: er iſt durch Kleinigkeiten umzuſtimmen; aber er lernt viel und leicht, unter der Herrſchaft des Gottes der Schlauheit und Beredſamkeit. — Mit dem zwanzigſten Jahre tritt die Herrſchaft der *Venus* ein: Liebe und Weiber haben ihn ganz im Beſitze. Im dreißigſten Lebensjahre herrſcht *Mars*: der Menſch iſt jetzt heftig, ſtark, kühn, kriegeriſch und trotzig. — Im vierzigſten regieren die 4 *Planetoiden*: ſein Leben geht demnach in die Breite: er iſt frugi, d. h. fröhnt dem Nützlichen, kraft der *Ceres*: er hat ſeinen eigenen Heerd, kraft der *Veſta*: er hat gelernt was er zu wiſſen braucht, kraft der *Pallas*: und als *Juno* regiert die Herrin des Hauſes, ſeine Gattin.*) — Im funfzigſten Jahre aber herrſcht *Jupiter*. Schon hat der Menſch die Meiſten überlebt, und dem jetzigen Geſchlechte fühlt er ſich überlegen. Noch im vollen

---

*) Die 6 kürzlich noch hinzu entdeckten Planetoiden ſind eine Neuerung, von der ich nichts wiſſen will. Ich mache es daher mit ihnen, wie mit mir die Philoſophieprofeſſoren: ich ignorire ſie; weil ſie nicht in meinen Kram paſſen.

Genuß ſeiner Kraft, iſt er reich an Erfahrung und Kenntniß: er hat (nach Maaßgabe ſeiner Individualität und Lage) Auktorität über Alle, die ihn umgeben. Er will demnach ſich nicht mehr befehlen laſſen, ſondern ſelbſt befehlen. Zum Lenker und Herrſcher, in ſeiner Sphäre, iſt er jetzt am geeignetſten. So kulminirt Jupiter und mit ihm der Funfzigjährige. — Dann aber folgt, im ſechzigſten Jahre, Saturn und mit ihm die Schwere, Langſamkeit und Zähigkeit des Bleies:

> But old folks, many feign as they were dead;
> Unwieldy, slow, heavy and pale as lead.*)
> Rom. et Jul. A. 2. sc. 5.

Zuletzt kommt Uranus: da geht man, wie es heißt, in den Himmel. Den Neptun (ſo hat ihn leider die Gedankenloſigkeit getauft) kann ich hier nicht in Rechnung ziehn; weil ich ihn nicht bei ſeinem wahren Namen nennen darf, der Eros iſt. Sonſt wollte ich zeigen, wie ſich an das Ende der Anfang knüpft, wie nämlich der Eros mit dem Tode in einem geheimen Zuſammenhange ſteht, vermöge deſſen der Orkus, oder Amenthes der Aegypter (nach Plutarch de Iside et Os. c. 29), der *λαμβανων και διδους*, alſo nicht nur der Nehmende, ſondern auch der Gebende iſt. Daher alſo, daher, aus dem Orkus, kommt Alles, und dort iſt ſchon Jedes geweſen, das jetzt Leben hat: — wären wir nur fähig, den Taſchenſpielerſtreich zu begreifen, vermöge deſſen Das geſchieht; dann wäre Alles klar.

---

*) Viel' Alte ſcheinen ſchon den Todten gleich:
Wie Blei, ſchwer, zähe, ungelenk und bleich.

Druckfehler im erſten Bande.

S. 54, Z. 14, v. unten: ſtatt „grob, abergläubiſch“ lies „grob=abergläubiſch“.
= 55, = 13, v. oben: = „glatten“ = „platten“.
= 114, = 10, v. unten: = „Religionen“ = „Religion“.
= 134, = 11, v. oben: = „zu zu mach“ = „zu machen“.
= 143, = 17, = = „ποιεν“ = „ποιειν“.
= 209, = 4, = ſtatt des Punktes ein Komma.
= 340, = 8, v. unten: = „unterm“ lies „unſerm“.

Parerga und Paralipomena:

kleine philoſophiſche Schriften,

von

Arthur Schopenhauer.

Vitam impendere vero.

Zweiter Band.

Berlin,
Druck und Verlag von A. W. Hayn.
1851.

Univ. Bibl.
München

Inhalt.

Vereinzelte, jedoch ſyſtematiſch geordnete Gedanken über vielerlei Gegenſtände.

Seite

Kapitel I. Ueber Philoſophie und ihre Methode 3

Kapitel II. Zur Logik und Dialektik 20

Kapitel III. Den Intellekt überhaupt und in jeder Beziehung betreffende Gedanken 32

Kapitel IV. Einige Betrachtungen über den Gegenſatz des Dinges an ſich und der Erſcheinung 77

Kapitel V. Einige Worte über den Pantheismus 84

Kapitel VI. Zur Philoſophie und Wiſſenſchaft der Natur 87

Kapitel VII. Zur Farbenlehre 143

Kapitel VIII. Zur Ethik 168

Kapitel IX. Zur Rechtslehre und Politik 203

Kapitel X. Zur Lehre von der Unzerſtörbarkeit unſeres wahren Weſens durch den Tod 228

Kapitel XI. Nachträge zur Lehre von der Nichtigkeit des Daſeyns . 241

Kapitel XII. Nachträge zur Lehre vom Leiden der Welt 247

Kapitel XIII. Ueber den Selbſtmord 257

Kapitel XIV. Nachträge zur Lehre von der Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben 260

Kapitel XV. Ueber Religion 269

Kapitel XVI. Einiges zur Sanſkritlitteratur 327

Kapitel XVII. Einige archäologiſche Betrachtungen 333

Kapitel XVIII. Einige mythologiſche Betrachtungen 336

Seite
Kapitel XIX. Zur Metaphyſik des Schönen und Aeſthetik 343
Kapitel XX. Ueber Urtheil, Kritik, Beifall und Ruhm 376
Kapitel XXI. Ueber Gelehrſamkeit und Gelehrte 401
Kapitel XXII. Selbſtdenken 411
Kapitel XXIII. Ueber Schriftſtellerei und Stil 420
Kapitel XXIV. Ueber Leſen und Bücher 453
Kapitel XXV. Ueber Sprache und Worte 460
Kapitel XXVI. Pſychologiſche Bemerkungen 469
Kapitel XXVII. Ueber die Weiber 495
Kapitel XXVIII. Ueber Erziehung 502
Kapitel XXIX. Zur Phyſiognomik . . . . 50[illegible]
Kapitel XXX. Ueber Lerm und Geräuſch 517
Kapitel XXXI. Gleichniſſe, Parabeln und Fabeln 520
Einige Verſe 526

Vereinzelte,

jedoch

ſyſtematiſch geordnete Gedanken

über

vielerlei Gegenſtände.

Eleusis servat quod ostendat
revisentibus.

[illegible]

Kapitel I.

Ueber Philoſophie und ihre Methode.

§. 1.

Der Grund und Boden, auf dem alle unſere Erkenntniſſe und Wiſſenſchaften ruhen, iſt das Unerklärliche. Auf dieſes führt daher jede Erklärung, mittelſt mehr oder weniger Mittelglieder, zurück; wie auf dem Meere das Senkblei den Grund bald in größerer, bald in geringerer Tiefe findet, ihn jedoch überall zuletzt erreichen muß. Dieſes Unerklärliche fällt der Metaphyſik anheim.

§. 2.

Faſt alle Menſchen bedenken unabläſſig, daß ſie der und der Menſch (τις ανϑρωπος) ſind, nebſt den Korollarien, die ſich daraus ergeben: hingegen, daß ſie überhaupt ein Menſch (ὁ ανϑρωπος) ſind und welche Korollarien hieraus folgen, das fällt ihnen kaum ein und iſt doch die Hauptſache. Die Wenigen, welche mehr dem letztern, als dem erſtern Satze nachhängen, ſind Philoſophen. Die Richtung der Andern aber iſt darauf zurückzuführen, daß ſie überhaupt in den Dingen ſtets nur das Einzelne und Individuelle ſehen, nicht das Allgemeine derſelben. Bloß die höher Begabten ſehn, mehr und mehr, je nach dem Grad ihrer Eminenz, in den einzelnen Dingen das Allgemeine derſelben. Dieſer wichtige Unterſchied durchdringt das ganze Erkenntnißvermögen dermaaßen, daß er ſich auf die Anſchauung der alltäglichſten Gegenſtände herab erſtreckt; daher ſchon dieſe im eminenten Kopfe eine andere iſt, als im gewöhnlichen. Dieſes Auffaſſen des Allgemeinen in dem ſich jedesmal darſtellenden Einzelnen fällt auch zuſammen mit Dem, was ich das reine, willensloſe Subjekt des Erkennens genannt und als das ſubjektive Korrelat der platoniſchen Idee aufgeſtellt habe; weil nur, wenn auf das Allgemeine gerichtet, die Erkenntniß willenlos bleiben kann, in den einzelnen Dingen hingegen die Objekte des Wollens liegen; daher denn auch die Erkenntniß der Thiere ſtreng auf dies Einzelne beſchränkt iſt und demgemäß ihr Intellekt ausſchließlich im Dienſte ihres Willens bleibt. Hingegen iſt jene Richtung des Geiſtes auf das Allgemeine die unumgängliche Bedingung zu ächten Leiſtungen in der Philoſophie, Poeſie, überhaupt in den Künſten und Wiſſenſchaften.

§. 3.

Zum Philoſophiren ſind die zwei erſten Erforderniſſe dieſe: erſtlich, daß man den Muth habe, keine Frage auf dem Herzen zu behalten; und zweitens, daß man alles Das, was ſich von ſelbſt verſteht, ſich zum deutlichen Bewußtſeyn bringe, um es als Problem aufzufaſſen. Endlich auch muß, um eigentlich zu philoſophiren, der Geiſt wahrhaft müſſig ſeyn: er muß keine Zwecke verfolgen und alſo nicht vom Willen gelockt werden, ſondern ſich ungetheilt der Belehrung hingeben, welche die anſchauliche Welt und das eigene Bewußtſeyn ihm ertheilt. — Philoſophieprofeſſoren hingegen ſind auf ihren perſönlichen Nutzen und Vortheil und was dahin führt, bedacht: da liegt ihr Ernſt. Darum ſehn ſie ſo viele deutliche Dinge gar nicht, ja, kommen nicht ein einziges Mal, auch nur über die Probleme der Philoſophie, zur Beſinnung.

§. 4.

Der Dichter bringt Bilder des Lebens, menſchliche Charaktere und Situationen vor die Phantaſie, ſetzt das Alles in Bewegung, und überläßt nun Jedem, bei dieſen Bildern ſo weit zu denken, wie ſeine Geiſteskraft reicht. Dieſerhalb kann er Menſchen von den verſchiedenſten Fähigkeiten, ja, Thoren und Weiſen zugleich genügen. Der Philoſoph hingegen bringt nicht, in jener Weiſe, das Leben ſelbſt, ſondern die fertigen, von ihm daraus abſtrahirten Gedanken, und fordert nun, daß ſein Leſer eben ſo und eben ſo weit denke, wie er ſelbſt. Dadurch wird ſein Publikum ſehr klein. Der Dichter iſt danach Dem zu vergleichen, der die Blumen, der Philoſoph Dem, der die Quinteſſenz derſelben bringt.

Ein andrer großer Vortheil, den poetiſche Leiſtungen vor philoſophiſchen haben, iſt dieſer, daß alle Dichterwerke, ohne ſich zu hindern, neben einander beſtehn, ja, ſogar die heterogenſten unter ihnen von einem und demſelben Geiſte genoſſen und geſchätzt werden können; während jedes philoſophiſche Syſtem, kaum zur Welt gekommen, ſchon auf den Untergang aller ſeiner Brüder bedacht iſt, gleich einem Aſiatiſchen Sultan bei ſeinem Regierungsantritt. Denn, wie im Bienenſtocke nur eine Königin ſeyn kann, ſo nur eine Philoſophie an der Tagesordnung. Die Syſteme ſind nämlich ſo ungeſelliger Natur, wie die Spinnen, deren jede allein in ihrem Netze ſitzt und nun zuſieht, wie viele Fliegen ſich darin werden fangen laſſen, aber einer andern Spinne nur um mit ihr zu kämpfen, ſich nähert. Alſo während die Dichterwerke friedlich neben einander weiden, wie Lämmer, ſind die philoſophiſchen geborene reißende Thiere, und ſogar in ihrer Zerſtöhrungsſucht, gleich den Skorpionen, Spinnen und einigen Inſektenlarven, vorzüglich gegen die eigene Species gerichtet. Sie treten in der Welt auf, gleich den geharniſchten Männern aus der Saat der Drachenzähne des Jaſon, und haben bis jetzt, gleich dieſen, ſich alle wechſelſeitig aufgerieben. Schon dauert dieſer Kampf über zwei Tauſend Jahre: wird je aus ihm ein letzter Sieg und bleibender Frieden hervorgehn!

In Folge dieſer weſentlich polemiſchen Natur, dieſes bellum omnium contra omnes der philoſophiſchen Syſteme iſt es unendlich ſchwerer als Philoſoph Geltung zu erlangen, denn als Dichter. Verlangt doch des Dichters Werk vom Leſer nichts weiter, als einzutreten in die Reihe der ihn unterhaltenden, oder erhebenden Schriften, und eine Hingebung auf wenige Stunden. Das Werk des Philoſophen hingegen will ſeine ganze Denkungsart umwälzen, verlangt von ihm, daß er Alles, was er bisher, in dieſer Gattung, gelernt und geglaubt hat, für Irrthum, die Zeit und die Mühe für verloren erkläre und von vorn anfange: höchſtens läßt es einige Rudera eines Vorgängers ſtehn, um ſeine Grundlage daraus zu machen. Dazu kommt, daß es in jedem Lehrer eines ſchon beſtehenden Syſtems einen Gegner von Amts wegen hat, ja, daß bisweilen ſogar der Staat ein ihm beliebiges philoſophiſches Syſtem in Schutz nimmt und, mittelſt ſeiner mächtigen, materiellen Mittel, das Aufkommen jedes andern verhütet. Jetzt nehme man noch hinzu, daß die Größe des philoſophiſchen Publikums zu der des dichteriſchen ſich verhält wie die Zahl der Leute, die belehrt, zu der, die unterhalten ſeyn wollen, und man wird ermeſſen können, quibus auspiciis ein Philoſoph auftritt. — Dagegen nun freilich iſt es der Beifall der Denker, der Auserwählten aus langen Zeiträumen und allen Ländern, ohne Nationalunterſchied, der dem Philoſophen lohnt: die Menge lernt allmälig ſeinen Namen auf Auktorität verehren. Dem gemäß und wegen der langſamen, aber tiefen Einwirkung des Ganges der Philoſophie auf den des ganzen Menſchengeſchlechtes geht, ſeit Jahrtauſenden, die Geſchichte der Philoſophen neben der der Könige her und zählt hundert Mal weniger Namen, als dieſe; daher es ein Großes iſt, dem ſeinigen eine bleibende Stelle darin zu verſchaffen.

§. 5.

Der philoſophiſche Schriftſteller iſt der Führer und ſein Leſer der Wanderer. Sollen ſie zuſammen ankommen, ſo müſſen ſie, vor allen Dingen, zuſammen ausgehn: d. h. der Autor muß ſeinen Leſer aufnehmen auf einem Standpunkt, den ſie ſicherlich gemein haben: dies aber kann kein anderer ſeyn, als der des uns Allen gemeinſamen, empiriſchen Bewußtſeyns. Hier alſo faſſe er ihn feſt an der Hand und ſehe nun, wie hoch über die Wolken hinaus er, auf dem Bergespfade, Schritt vor Schritt, mit ihm gelangen könne. So hat es auch noch Kant gemacht: er geht vom ganz gemeinen Bewußtſeyn, ſowohl des eigenen Selbſt, als auch der anderen Dinge, aus. — Wie verkehrt iſt es hingegen, den Ausgang nehmen zu wollen vom Standpunkte einer angeblichen intellektualen Anſchauung hyperphyſiſcher Verhältniſſe, oder gar Vorgänge, oder auch einer das Ueberſinnliche vernehmenden Vernunft, oder einer abſoluten, ſich ſelbſt denkenden Vernunft: denn das Alles heißt vom Standpunkte nicht unmittelbar mittheilbarer Erkenntniſſe ausgehn, wo daher, ſchon beim Ausgange ſelbſt, der Leſer nie weiß, ob er bei ſeinem Autor ſtehe, oder meilenweit von ihm.

§. 6.

Zu unſerer eigenen, ernſtlichen Meditation und innigen Betrachtung der Dinge verhält ſich das Geſpräch mit einem

Andern über dieſelben wie eine Maſchine zu einem lebendigen Organismus. Denn nur bei erſterer iſt Alles wie aus Einem Stück geſchnitten, oder wie aus Einer Tonart geſpielt; daher es volle Klarheit, Deutlichkeit und wahren Zuſammenhang, ja, Einheit erlangen kann: beim anderen hingegen werden heterogene Stücke, ſehr verſchiedenen Urſprungs, an einander gefügt und wird eine gewiſſe Einheit der Bewegung erzwungen, die oft unerwartet ſtockt. Nur ſich ſelbſt nämlich verſteht man ganz; Andere nur halb: denn man kann es höchſtens zur Gemeinſchaft der Begriffe bringen, nicht aber zu der der dieſen zum Grunde liegenden anſchaulichen Auffaſſung. Daher werden tiefe, philoſophiſche Wahrheiten wohl nie auf dem Wege des gemeinſchaftlichen Denkens, im Dialog, zu Tage gefördert werden. Wohl aber iſt ein ſolches ſehr dienlich zur Vorübung, zum Aufjagen der Probleme, zur Ventilation derſelben, und nachher zur Prüfung, Kontrole und Kritik der aufgeſtellten Löſung. In dieſem Sinne ſind auch Plato's Geſpräche abgefaßt, und demgemäß gieng aus ſeiner Schule die zweite und dritte Akademie in zunehmend ſkeptiſcher Richtung hervor. Als Form der Mittheilung philoſophiſcher Gedanken iſt der geſchriebene Dialog nur da zweckmäßig, wo der Gegenſtand zwei, oder mehrere, ganz verſchiedene, wohl gar entgegengeſetzte Anſichten zuläßt, über welche entweder das Urtheil dem Leſer anheimgeſtellt bleiben ſoll, oder welche zuſammengenommen ſich zum vollſtändigen und richtigen Verſtändniß der Sache ergänzen: zum erſtern Fall gehört auch die Widerlegung erhobener Einwürfe. Die in ſolcher Abſicht gewählte dialogiſche Form muß aber alsdann dadurch, daß die Verſchiedenheit der Anſichten von Grund aus hervorgehoben und herausgearbeitet iſt, ächt dramatiſch werden: es müſſen wirklich Zwei ſprechen. Ohne dergleichen Abſicht iſt ſie eine müſſige Spielerei; wie meiſtens.

§. 7.

Weder unſere Kenntniſſe, noch unſere Einſichten werden jemals durch Vergleichen und Diskutiren des von Andern Geſagten ſonderlich vermehrt werden: denn das iſt immer nur, wie wenn man Waſſer aus einem Gefäß in ein anderes gießt. Nur durch eigene Betrachtung der Dinge ſelbſt kann Einſicht und

Kenntniß wirklich bereichert werden: denn ſie allein iſt die ſtets bereite und ſtets nahe liegende lebendige Quelle. Demnach iſt es ſeltſam anzuſehn, wie ſeynwollende Philoſophen ſtets auf dem erſteren Wege beſchäftigt ſind und den andern gar nicht zu kennen ſcheinen, wie ſie immer es vorhaben mit Dem, was Dieſer geſagt hat, und was wohl Jener gemeint haben mag; ſo daß ſie gleichſam, ſtets von Neuem, alte Gefäße umſtülpen, um zu ſehn, ob nicht irgend ein Tröpfchen darin zurückgeblieben ſei; während die lebendige Quelle vernachläſſigt zu ihren Füßen fließt. Nichts verräth ſo ſehr, wie Dieſes, ihre Unfähigkeit und zeiht ihre angenommene Miene von Wichtigkeit, Tiefſinn und Originalität der Lüge.

§. 8.

Die, welche durch das Studium der Geſchichte der Philoſophie Philoſophen zu werden hoffen, ſollten aus derſelben vielmehr entnehmen, daß Philoſophen, eben ſo ſehr wie Dichter, nur *geboren* werden, und zwar viel ſeltener.

§. 9.

Eine ſeltſame und unwürdige Definition der Philoſophie, die aber ſogar noch *Kant* giebt, iſt dieſe, daß ſie eine Wiſſenſchaft *aus bloßen Begriffen* wäre. Iſt doch das ganze Eigenthum der Begriffe nichts Anderes, als was darin niedergelegt worden, nachdem man es der anſchaulichen Erkenntniß abgeborgt und abgebettelt hatte, dieſer wirklichen und unerſchöpflichen Quelle aller Einſicht. Daher läßt eine wahre Philoſophie ſich nicht herausſpinnen aus bloßen, abſtrakten Begriffen; ſondern muß gegründet ſeyn auf Beobachtung und Erfahrung, ſowohl innere, als äußere. Auch nicht durch Kombinationsverſuche mit Begriffen, wie ſie ſo oft, zumal aber von den Sophiſten unſerer Zeit, alſo von Fichte und Schelling, jedoch in größter Widerwärtigkeit von Hegel, daneben auch, in der Moral, von Schleiermacher ausgeführt worden ſind, wird je etwas Rechtes in der Philoſophie geleiſtet werden. Sie muß, ſo gut wie Kunſt und Poeſie, ihre Quelle in der anſchaulichen Auffaſſung der Welt haben: auch darf es dabei, ſo ſehr auch der Kopf oben zu bleiben hat, doch nicht ſo kaltblütig hergehn, daß nicht am Ende der ganze Menſch, mit Herz und Kopf, zur Aktion käme und durch und durch erſchüttert würde. Philoſophie iſt kein Algebra-Exempel.

§. 10.

Man kann, im Großen und Ganzen betrachtet, die Philoſophie aller Zeiten auch ſo auffaſſen, daß ſie, wie ein Pendel, hin und her ſchwingt zwiſchen Rationalismus und Illuminismus, d. h. zwiſchen dem Gebrauch der objektiven und dem der ſubjektiven Erkenntnißquelle.

Der Rationalismus, welcher den urſprünglich zum Dienſte des Willens allein beſtimmten und deshalb nach außen gerichteten Intellekt zum Organ hat, tritt zuerſt als Dogmatismus auf, als welcher er ſich durchaus objektiv verhält. Dann wechſelt er ab mit dem Skepticismus und wird in Folge hievon zuletzt Kriticismus, welcher den Streit durch Berückſichtigung des Subjekts zu ſchlichten unternimmt: d. h. er wird zur Transſcendentalphiloſophie. Hierunter verſtehe ich jede Philoſophie, welche davon ausgeht, daß ihr nächſter und unmittelbarer Gegenſtand nicht die Dinge ſeien, ſondern allein das menſchliche Bewußtſeyn von den Dingen, welches daher nirgends außer Acht und Rechnung gelaſſen werden dürfe. Die Franzoſen nennen dieſelbe ziemlich ungenau méthode psychologique, im Gegenſatz der méthode purement logique, worunter ſie die, unbefangen, von Objekten, oder objektiv gedachten Begriffen, ausgehende Philoſophie, alſo den Dogmatismus, verſtehen. Auf dieſem Punkte nun angelangt kommt der Rationalismus zu der Erkenntniß, daß ſein Organon nur die Erſcheinung erfaßt, nicht aber das letzte, innere und ſelbſteigene Weſen der Dinge erreicht.

Auf allen ſeinen Stadien, jedoch hier am meiſten, macht ſich, antithetiſch gegen ihn, der Illuminismus geltend, der, weſentlich nach innen gerichtet, innere Erleuchtung, intellektuelle Anſchauung, höheres Bewußtſeyn, unmittelbar erkennende Vernunft, Gottesbewußtſeyn, Unifikation u. dgl. zum Organon hat und den Rationalismus als das „Licht der Natur“ geringſchätzt. Legt er nun dabei eine Religion zum Grunde, ſo wird er Myſticismus. Sein Grundgebrechen iſt, daß ſeine Erkenntniß eine nicht mittheilbare iſt; theils weil es für die innere Wahrnehmung kein Kriterium der Identität des Objekts verſchiedener

Subjekte giebt; theils weil ſolche Erkenntniß doch mittelſt der Sprache mitgetheilt werden müßte, dieſe aber, zum Behuf der nach außen gerichteten Erkenntniß des Intellekts, mittelſt Abſtraktionen aus derſelben, entſtanden, ganz ungeeignet iſt, die davon grundverſchiedenen innern Zuſtände auszudrücken, welche der Stoff des Illuminismus ſind, der daher ſich eine eigene Sprache zu bilden hätte, welches wiederum, wegen des erſteren Grundes, nicht angeht. Als nicht mittheilbar iſt nun eine dergleichen Erkenntniß auch unerweislich; worauf denn, an der Hand des Skepticismus, der Rationalismus wieder ins Feld tritt. Illuminismus iſt ſtellenweiſe ſchon im Plato zu ſpüren: entſchiedener aber tritt er auf in der Philoſophie der Neuplatoniker, der Gnoſtiker, des Dionyſius Areopagita, wie auch des Skotus Erigena; ferner unter den Mohammedanern, als Lehre der Sufi: in Indien herrſcht er in Vedanta und Mimanſa: am entſchiedenſten gehören Jakob Böhme und alle chriſtlichen Myſtiker ihm an. Er tritt allemal auf, wann der Rationalismus ein Stadium, ohne das Ziel zu erreichen, durchlaufen hat: ſo kam er, gegen das Ende der ſcholaſtiſchen Philoſophie und im Gegenſatz derſelben, als Myſtik, zumal der Deutſchen, im Tauler und dem Verfaſſer der deutſchen Theologie, nebſt Andern; und ebenfalls in neueſter Zeit, als Gegenſatz zur Kantiſchen Philoſophie, in Jacobi und Schelling, gleichfalls in Fichte's letzter Periode. — Allein die Philoſophie ſoll mittheilbare Erkenntniß, muß daher Rationalismus ſeyn. Demgemäß habe ich, in der meinigen, zwar, am Schluß, auf das Gebiet des Illuminismus, als ein Vorhandenes, hingedeutet, aber mich gehütet, es auch nur mit Einem Schritte zu betreten; dagegen denn auch nicht unternommen, die letzten Aufſchlüſſe über das Daſeyn der Welt zu geben, ſondern bin nur ſo weit gegangen, als es auf dem objektiven, rationaliſtiſchen Wege möglich iſt. Dem Illuminismus habe ich ſeinen Raum freigelaſſen, wo ihm, auf ſeine Weiſe, die Löſung aller Räthſel werden mag, ohne daß er dabei mir den Weg verträte, oder gegen mich zu polemiſiren hätte.

Inzwiſchen mag oft genug dem Rationalismus ein verſteckter Illuminismus zum Grunde liegen, auf welchen dann der Philoſoph, wie auf einen verſteckten Kompaß, hinſieht, während er eingeſtändlich ſeinen Weg nur nach den Sternen, d. h. den äußerlich und klar vorliegenden Objekten, richtet und nur dieſe in Rechnung bringt. Dies iſt zuläſſig, weil er nicht unternimmt, die unmittheilbare Erkenntniß mitzutheilen, ſondern ſeine Mittheilungen rein objektiv und rationell bleiben. Dies mag der Fall geweſen ſeyn mit Plato, Spinoza, Malebranche und manchem Andern: es geht niemanden etwas an: denn es ſind die Geheimniſſe ihrer Bruſt. Hingegen das laute Berufen auf intellektuelle Anſchauung und die dreiſte Erzählung ihres Inhalts, mit dem Anſpruch auf objektive Gültigkeit deſſelben, wie bei Fichte und Schelling, iſt unverſchämt und verwerflich.

An ſich ſelbſt iſt übrigens der Illuminismus ein natürlicher und inſofern zu rechtfertigender Verſuch zur Ergründung der Wahrheit. Denn der nach außen gerichtete Intellekt, als bloßes Organon für die Zwecke des Willens und folglich bloß Sekundäres, iſt doch nur ein Theil unſers geſammten menſchlichen Weſens: er gehört der Erſcheinung an und ſeine Erkenntniß entſpricht bloß ihr, da er ja allein zu ihrem Behufe da iſt. Was kann alſo natürlicher ſeyn, als daß man, wenn es mit dem objektiv erkennenden Intellekt mißlungen iſt, nunmehr unſer ganzes übriges Weſen, welches doch auch Ding an ſich ſeyn, d. h. dem wahren Weſen der Welt angehören und folglich irgendwie die Löſung aller Räthſel in ſich tragen muß, mit ins Spiel bringt, um durch ſelbiges Hülfe zu ſuchen; — wie die alten Deutſchen, wenn ſie Alles verſpielt hatten, zuletzt ihre eigene Perſon einſetzten. Aber die allein richtige und objektiv gültige Art ſolches auszuführen, iſt, daß man die empiriſche Thatſache eines in unſerm Innern ſich kund gebenden, ja, deſſen alleiniges Weſen ausmachenden Willens auffaſſe, und ſie zur Erklärung der objektiven, äußern Erkenntniß anwende; wie ich dies demnach gethan habe. Hingegen führt der Weg des Illuminismus, aus den oben dargelegten Gründen, nicht zum Zweck.

§. 11.

Bloße Schlauheit befähigt wohl zum Skeptikus, aber nicht zum Philoſophen. Inzwiſchen iſt die Skepſis in der Philoſophie was die Oppoſition im Parlament, iſt auch eben ſo wohlthätig, ja nothwendig. Sie beruht überall darauf, daß die Philoſophie einer Evidenz ſolcher Art, wie die Mathematik ſie hat, nicht fähig iſt; ſo wenig, wie der Menſch thieriſcher Kunſttriebe, die eben auch a priori ſicher gehn. Daher wird gegen jedes Syſtem die Skepſis ſich immer noch in die andere Waagſchale legen können: aber ihr Gewicht wird zuletzt ſo gering werden, gegen das andere, daß es ihm nicht mehr ſchadet, als der arithmetiſchen Quadratur des Cirkels, daß ſie doch nur approximativ iſt.

§. 12.

Ausſprüche der Vernunft nennt Jeder gewiſſe Sätze, die er ohne Unterſuchung für wahr hält und davon er ſich ſo feſt überzeugt glaubt, daß ſogar, wenn er es wollte, er es nicht dahin bringen könnte, ſie ernſtlich zu prüfen, als wozu er ſie einſtweilen in Zweifel ziehen müßte. In dieſen feſten Kredit ſind ſie bei ihm dadurch gekommen, daß, als er anfieng zu reden und zu denken, ſie ihm anhaltend vorgeſagt und dadurch eingeimpft wurden; daher denn ſeine Gewohnheit ſie zu denken eben ſo alt iſt, wie die Gewohnheit überhaupt zu denken; wodurch es kommt, daß er Beides nicht mehr trennen kann; ja, ſie ſind mit ſeinem Gehirn verwachſen. Das hier Geſagte iſt ſo wahr, daß es mit Beiſpielen zu belegen einerſeits überflüſſig und andererſeits bedenklich wäre.

§. 13.

Keine, aus einer objektiven, anſchauenden Auffaſſung der Dinge entſprungene und folgerecht durchgeführte Anſicht der Welt kann durchaus falſch ſeyn; ſondern ſie iſt, im ſchlimmſten Fall, nur einſeitig: ſo z. B. der vollkommene Materialismus, der abſolute Idealismus u. a. m. Sie alle ſind wahr; aber ſie ſind es zugleich: folglich iſt ihre Wahrheit eine nur relative. Jede ſolche Auffaſſung iſt nämlich nur von einem beſtimmten Standpunkt aus wahr; wie ein Bild die Gegend nur von *einem* Geſichtspunkte aus darſtellt. Erhebt man ſich aber über den Standpunkt eines ſolchen Syſtems hinaus; ſo erkennt man die Relativität ſeiner Wahrheit, d. h. ſeine Einſeitigkeit. Nur der höchſte, Alles überſehende und in Rechnung bringende Standpunkt kann abſolute Wahrheit liefern. — Demzufolge nun iſt es z. B. wahr, wenn ich mich ſelbſt betrachte als ein blos zeitliches, entſtandenes und dem gänzlichen Untergange beſtimmtes Naturprodukt, — etwan in der Weiſe des Koheleth: aber es iſt zugleich wahr, daß Alles, was je war und je ſeyn wird, Ich bin und außer mir nichts iſt. Eben ſo iſt es wahr, wenn ich, nach Weiſe des Anakreon, das höchſte Glück in den Genuß der Gegenwart ſetze: aber zugleich iſt es wahr, wenn ich die Heilſamkeit des Leidens und das Nichtige, ja, Verderbliche alles Genuſſes erkenne und den Tod als den Zweck meines Daſeyns auffaſſe.

Alles Dieſes hat ſeinen Grund darin, daß jede folgerecht durchführbare Anſicht nur eine in Begriffe übertragene und dadurch fixirte, anſchauliche und objektive Auffaſſung der Natur iſt, die Natur aber, d. i. das Anſchauliche, nie lügt, noch ſich widerſpricht, da ihr Weſen dergleichen ausſchließt. Wo daher Widerſpruch und Lüge iſt; da ſind Gedanken, die nicht aus objektiver Auffaſſung entſprungen ſind, — z. B. im Optimismus. Hingegen unvollſtändig und einſeitig kann eine objektive Auffaſſung ſeyn: dann gebürt ihr eine Ergänzung, nicht eine Widerlegung.

§. 14.

Man wird es nicht müde, der Metaphyſik ihre ſo geringen Fortſchritte, im Angeſicht der ſo großen der phyſikaliſchen Wiſſenſchaften vorzuwerfen. Schon Voltaire ruft aus: o métaphysique! nous sommes aussi avancés que du tems des premiers Druides. (Mél. d. phil. ch. 9.). Aber, welche andere Wiſſenſchaft hat denn, wie ſie, allezeit einen Antagoniſten ex officio, einen beſtellten fiskaliſchen Ankläger, einen kings champion in vollem Harniſch, der auf die wehr- und waffenloſe eindringt, zum beſtändigen Hemmniß gehabt? Nimmer wird ſie ihre wahren Kräfte zeigen, ihre Rieſenſchritte thun können, ſo lange ihr, unter Drohungen, zugemuthet wird, ſich den, auf die ſo kleine Kapacität des ſo großen Haufens berechneten Dogmen anzupaſſen. Erſt bindet man uns die Arme, und dann verhöhnt man uns, daß wir nichts leiſten können.

§. 15.

Um uns gegen fremde, der unſrigen entgegengeſetzte Anſichten tolerant und beim Widerſpruch geduldig zu machen, iſt vielleicht nichts wirkſamer, als die Erinnerung, wie häufig wir ſelbſt, über den ſelben Gegenſtand, ſucceſſiv ganz entgegengeſetzte Meinungen gehegt und ſolche, bisweilen ſogar in ſehr kurzer Zeit, wiederholt gewechſelt, bald die eine Meinung, bald wieder ihr Gegentheil, verworfen und wieder aufgenommen haben; je nachdem der Gegenſtand bald in dieſem, bald in jenem Lichte ſich uns darſtellte.

Desgleichen iſt, um unſerm Widerſpruche gegen die Meinung eines Andern bei dieſem Eingang zu verſchaffen, nichts geeigneter, als die Rede: „das Selbe habe ich früher auch gemeint; aber u. ſ. w.

§. 16.

Eine Irrlehre, ſei ſie aus falſcher Anſicht gefaßt, oder aus ſchlechter Abſicht entſprungen, iſt ſtets nur auf ſpecielle Umſtände, folglich auf eine gewiſſe Zeit berechnet; die Wahrheit allein auf alle Zeit; wenn ſie auch eine Weile verkannt, oder erſtickt werden kann. Denn, ſobald nur ein wenig Licht von innen, oder ein wenig Luft von außen kommt, findet ſich jemand ein, ſie zu verkündigen, oder zu vertheidigen. Weil ſie nämlich nicht aus der Abſicht irgend einer Partei entſprungen iſt; ſo wird, zu jeder Zeit, jeder vorzügliche Kopf ihr Verfechter. Denn ſie gleicht dem Magneten, der ſtets und überall nach einem abſolut beſtimmten Weltpunkte weiſt; die Irrlehre hingegen einer Statue, die mit der Hand auf eine andere Statue hinweiſt, von welcher ein Mal getrennt ſie alle Bedeutung verloren hat.

§. 17.

Was der Auffindung der Wahrheit am meiſten entgegenſteht iſt nicht der aus den Dingen hervorgehende und zum Irrthum verleitende falſche Schein, noch auch unmittelbar die Schwäche des Verſtandes; ſondern es iſt die vorgefaßte Meinung, das Vorurtheil, welches, als ein Aſter-a priori, der Wahrheit ſich entgegenſtellt und dann einem widrigen Winde gleicht, der das Schiff von der Richtung, in der allein das Land liegt, zurücktreibt; ſo daß jetzt Steuer und Segel vergeblich thätig ſind.

§. 18.

Den Göthe'ſchen Vers im Fauſt:

„Was du ererbt von deinen Vätern haſt,
Erwirb es, um es zu beſitzen,“

kommentire ich mir folgendermaaßen. Was Denker vor uns ſchon gefunden haben, unabhängig von ihnen und ehe man es weiß, aus eigenen Mitteln ſelbſt zu finden, iſt von großem Werth und Nutzen. Denn das Selbſtgedachte verſteht man viel gründlicher, als das Erlernte, und erhält, wenn man es nachmals bei jenen Frühern findet, unverhofft eine ſtark für die Wahrheit deſſelben zeugende Beſtätigung, durch fremde, anerkannte Auktorität, wodurch man ſodann Zuverſicht und Standhaftigkeit gewinnt, es gegen jeden Widerſpruch zu verfechten.

Hingegen wenn man etwas zuerſt in Büchern gefunden hat, dann aber auch durch eigenes Nachdenken das ſelbe Reſultat erlangt; ſo weiß man doch nie gewiß, daß man dieſes ſelbſt gedacht und geurtheilt und nicht bloß jenen Frühern nachgeſprochen, oder nachempfunden habe. Dies nun aber begründet, in Hinſicht auf die Gewißheit der Sache, einen großen Unterſchied. Denn im letztern Falle könnte man am Ende bloß mit jenen Früheren, aus Präokkupation, geirrt haben; wie das Waſſer den Weg des ihm vorhergegangenen leicht einſchlägt. Wenn Zwei, jeder für ſich, rechnen und das ſelbe Reſultat erhalten, ſo iſt dies ein ſicheres; nicht aber, wenn die Rechnung des Einen von einem Andern bloß durchgeſehn worden.

§. 19.

Es iſt eine Folge der Beſchaffenheit unſeres Intellekts, daß wir nicht umhin können, die Welt entweder als *Zweck*, oder als *Mittel* aufzufaſſen. Erſteres nun würde beſagen, daß ihr Daſeyn durch ihr Weſen gerechtfertigt, mithin ihrem Nichtſeyn entſchieden vorzuziehn wäre. Allein die Erkenntniß, daß ſie nur ein Tummelplatz leidender und ſterbender Weſen iſt, läßt dieſen Gedanken nicht beſtehn. Nun aber wiederum, ſie als *Mittel* aufzufaſſen, läßt die Unendlichkeit der bereits verfloſſenen Zeit nicht zu, vermöge welcher jeder zu erreichende Zweck ſchon längſt hätte erreicht ſeyn müſſen. — Hieraus folgt, daß jene Anwendung der unſerm Intellekt natürlichen Vorausſetzung auf das Ganze der Dinge, oder die Welt, eine *transſcendente* iſt, d. h. eine ſolche, die wohl *in* der Welt, aber nicht *von* der Welt gilt; was daraus erklärlich iſt, daß ſie aus der Natur eines Intellekts entſpringt, welcher, wie ich dargethan habe, zum Dienſte eines individuellen *Willens*, d. h. zur Erlangung ſeiner Gegenſtände, entſtanden, und daher ausſchließlich auf Zwecke und Mittel berechnet iſt, mithin gar nichts Anderes kennt und begreift.

§. 20.

Wenn man nach außen blickt, woſelbſt die Unermeßlichkeit der Welt und die Zahlloſigkeit der Weſen ſich uns darſtellt; ſo ſchrumpft das eigene Selbſt, als bloßes Individuum, zu nichts zuſammen und ſcheint zu verſchwinden. Durch eben dieſes Uebergewicht der Maſſe und Zahl hingeriſſen, denkt man ferner, daß nur die nach außen gerichtete, alſo die objektive Philoſophie auf dem richtigen Wege ſeyn könne: auch war hieran zu zweifeln den älteſten griechiſchen Philoſophen gar nicht eingefallen.

Blickt man hingegen nach innen; ſo findet man zunächſt, daß jedes Individuum einen unmittelbaren Antheil nur an ſich ſelber nimmt, ja, ſich ſelber mehr am Herzen liegt, als alles Andere zuſammengenommen; — was daher kommt, daß es allein ſich ſelbſt unmittelbar, alles Andere aber nur mittelbar erkennt. Wenn man nun noch hinzunimmt, daß bewußte und erkennende Weſen ſchlechterdings nur als Individuen denkbar ſind, die bewußtloſen aber nur ein halbes, ein bloß mittelbares Daſeyn haben; ſo fällt alle eigentliche und wahre Exiſtenz in die Individuen. Wenn man endlich gar noch ſich darauf beſinnt, daß das Objekt durch das Subjekt bedingt iſt, folglich jene unermeßliche Außenwelt ihr Daſeyn nur im Bewußtſeyn erkennender Weſen hat, folglich an das Daſeyn der Individuen, die deſſen Träger ſind, gebunden iſt, ſo entſchieden, daß ſie in dieſem Sinne ſogar als eine bloße Ausſtattung, ein Accidenz des doch ſtets individuellen Bewußtſeyns angeſehen werden kann; — wenn man, ſage ich, dies Alles ins Auge faßt; ſo geht man zu der Anſicht über, daß nur die nach innen gerichtete, vom Subjekt, als dem unmittelbar Gegebenen, ausgehende Philoſophie, alſo die der Neueren ſeit Carteſius, auf dem richtigen Wege ſei, mithin die Alten die Hauptſache überſehen haben. Aber die vollkommene Ueberzeugung hievon wird man erſt erhalten, wenn man, tief in ſich gehend, das Gefühl der Urſprünglichkeit, welches in jedem erkennenden Weſen liegt, ſich zum Bewußtſeyn bringt: ich meyne jenes Gefühl, deſſen beſter Ausdruck die Worte des Upaniſchads ſind: hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me ens aliud non est, et omnia ego creata feci. (Oupnekh. I, p. 122.)

§. 21.

Ueber die Eintheilung der Philoſophie, welche beſonders hinſichtlich des Vortrages derſelben von Wichtigkeit iſt, würde, von meinem Geſichtspunkte aus, Folgendes gelten.

Die Philoſophie hat zwar zu ihrem Gegenſtande die Erfahrung, aber nicht, gleich den übrigen Wiſſenſchaften, dieſe oder jene beſtimmte Erfahrung; ſondern eben die Erfahrung ſelbſt, überhaupt und als ſolche, ihrer Möglichkeit, ihrem Gebiete, ihrem weſentlichen Inhalte, ihren innern und äußern Elementen, ihrer Form und Materie nach. Daß demzufolge die Philoſophie allerdings empiriſche Grundlagen haben müſſe und nicht aus reinen, abſtrakten Begriffen herausgeſponnen werden könne, habe ich ausführlich dargethan im zweiten Bande meines Hauptwerkes Kap. 17, S. 180—185, und auch oben, §. 9, es kurz reſumirt. Aus ihrem angegebenen Vorwurfe folgt ferner, daß das Erſte, was ſie zu betrachten hat, ſeyn muß das Medium, in welchem die Erfahrung überhaupt ſich darſtellt, nebſt der Form und Beſchaffenheit deſſelben. Dieſes Medium iſt die Vorſtellung, die Erkenntniß, alſo der Intellekt. Dieſerhalb hat jede Philoſophie anzuheben mit Unterſuchung des Erkenntnißvermögens, ſeiner Formen und Geſetze, wie auch der Gültigkeit und der Schranken derſelben. Eine ſolche Unterſuchung wird demnach philosophia prima ſeyn. Sie zerfällt in die Betrachtung der primären, d. i. anſchaulichen Vorſtellungen, welchen Theil man Dianoiologie, oder Verſtandeslehre, nennen kann; und in die Betrachtung der ſekundären, d. i. abſtrakten Vorſtellungen, nebſt der Geſetzmäßigkeit ihrer Handhabung, alſo Logik, oder Vernunftlehre. Dieſer allgemeine Theil nun begreift, oder vielmehr vertritt, zugleich Das, was man früher Ontologie nannte und als die Lehre von den allgemeinſten und weſentlichen Eigenſchaften der Dinge überhaupt und als ſolcher aufſtellte; indem man für Eigenſchaften der Dinge an ſich ſelbſt hielt was nur in Folge der Form und Natur unſers Vorſtellungsvermögens ihnen zukommt, indem dieſer gemäß alle durch daſſelbe aufzufaſſende Weſen ſich darſtellen müſſen, demzufolge ſie alsdann gewiſſe, ihnen allen gemeinſame Eigenſchaften an ſich tragen. Dies iſt dem zu vergleichen, daß man die Farbe eines Glaſes den dadurch geſehenen Gegenſtänden beilegt.

Die auf ſolche Unterſuchungen folgende Philoſophie im engern Sinne iſt ſodann Metaphyſik; weil ſie nicht etwan nur das Vorhandene, die Natur, kennen lehrt, ordnet und in ſeinem Zuſammenhange betrachtet; ſondern es auffaßt als eine gegebene, aber irgendwie bedingte Erſcheinung, in welcher ein von ihr ſelbſt verſchiedenes Weſen, welches demnach das Ding an ſich wäre, ſich darſtellt. Dieſes nun ſucht ſie näher kennen zu lernen: die Mittel hiezu ſind theils das Zuſammenbringen der äußern mit der innern Erfahrung; theils die Erlangung eines Verſtändniſſes der geſammten Erſcheinung, mittelſt Auffindung ihres Sinnes und Zuſammenhanges, — zu vergleichen der Ableſung bis dahin räthſelhafter Charaktere einer unbekannten Schrift. Auf dieſem Wege gelangt ſie von der Erſcheinung zum Erſcheinenden, zu dem was hinter jener ſteckt; daher τα μετα τα φυσικα. In Folge hievon zerfällt ſie in drei Theile:

Metaphyſik der Natur,
Metaphyſik des Schönen,
Metaphyſik der Sitten.

Die Ableitung dieſer Eintheilung ſetzt jedoch ſchon die Metaphyſik ſelbſt voraus. Dieſe nämlich weiſt das Ding an ſich, das innere und letzte Weſen der Erſcheinung, in unſerm Willen nach: daher wird, nach Betrachtung deſſelben, wie er in der äußern Natur ſich darſtellt, ſeine ganz anderartige und unmittelbare Manifeſtation in unſerm Innern unterſucht, woraus die Metaphyſik der Sitten hervorgeht: vorher aber wird noch die vollkommenſte und reinſte Auffaſſung ſeiner äußern, oder objektiven Erſcheinung in Betracht genommen, welches die Metaphyſik des Schönen giebt.

Rationale Pſychologie oder Seelenlehre giebt es nicht; weil, wie Kant bewieſen hat, die Seele eine transſcendente, als ſolche aber eine unerwieſene und unberechtigte Hypoſtaſe iſt, demnach auch der Gegenſatz von „Geiſt und Natur" den Philiſtern und Hegelianern überlaſſen bleibt. Das Weſen an ſich des Menſchen kann nur im Verein mit dem Weſen an ſich aller Dinge, alſo der Welt, verſtanden werden, indem Mikrokosmos und Makrokosmos ſich gegenſeitig erläutern, wobei ſie als im Weſentlichen das Selbe ſich ergeben. Dieſe an das Innere des Menſchen geknüpfte Betrachtung durchzieht und erfüllt die ganze Metaphyſik, in allen ihren Theilen, kann alſo nicht wieder geſondert auftreten, als Pſychologie. Hingegen Anthropologie, als Erfahrungswiſſenſchaft, läßt ſich aufſtellen, iſt aber theils Anatomie und Phyſiologie, — theils bloße empiriſche Pſychologie, d. i. aus der Beobachtung geſchöpfte Kenntniß der moraliſchen und intellektuellen Aeußerungen und Eigenthümlichkeiten des Menſchengeſchlechts, wie auch der Verſchiedenheit der Individualitäten in dieſer Hinſicht. Das Wichtigſte daraus wird jedoch nothwendig, als empiriſcher Stoff, von den drei Theilen der Metaphyſik vorweggenommen und bei ihnen verarbeitet. Das dann noch Uebrige verlangt feine Beobachtung und geiſtreiche Auffaſſung, ja, ſogar Betrachtung von einem etwas erhöhten Standpunkte aus, ich meyne von dem einiger Ueberlegenheit, iſt daher nur genießbar in den Schriften bevorzugter Geiſter, wie da waren Theophraſtus, Montaigne, Larochefoucauld, Labruyere, Helvetius, Chamfort, Addiſon, Shaftsbury, Shenſtone, Lichtenberg u. a. m., nicht aber iſt es zu ſuchen, noch zu ertragen, in den Kompendien geiſtloſer und daher geiſtesfeindlicher Philoſophieprofeſſoren.

Kapitel II.

Zur Logik und Dialektik.

§. 22.

Jede *allgemeine* Wahrheit verhält ſich zu den ſpeciellen wie Gold zu Silber; ſofern man ſie in eine beträchtliche Menge ſpecieller Wahrheiten, die aus ihr folgen, umſetzen kann, wie eine Goldmünze in kleines Geld. Z. B. daß das ganze Leben der Pflanze ein Desoxydationsproceß, das des Thieres hingegen ein Oxydationsproceß ſei; — oder auch daß, wo immer ein elektriſcher Strom kreiſt, alsbald ein magnetiſcher entſteht, der ihn rechtwinklicht durchſchneidet; — dies ſind allgemeine Wahrheiten, aus denen man gar viele einzelne ableiten kann, um ſie zur Erklärung vorkommender Phänomene zu verwenden.

§. 23.

Ein *analytiſches* Urtheil iſt bloß ein auseinandergezogener Begriff; ein *ſynthetiſches* hingegen iſt die Bildung eines neuen Begriffs aus zweien, im Intellekt ſchon anderweitig vorhandenen. Die Verbindung dieſer muß aber alsdann durch irgend eine *Anſchauung* vermittelt und begründet werden: je nachdem nun dieſe eine empiriſche, oder aber eine reine a priori iſt, wird auch das dadurch entſtehende Urtheil ein ſynthetiſches a posteriori, oder a priori ſeyn.

Jedes *analytiſche* Urtheil enthält eine Tautologie, und jedes Urtheil ohne alle Tautologie iſt *ſynthetiſch*. Hieraus folgt, daß, im Vortrage, analytiſche Urtheile nur unter der Vorausſetzung anzuwenden ſind, daß Der, zu dem geredet wird, den Subjektbegriff nicht ſo vollſtändig kennt, oder gegenwärtig hat, wie Der, welcher redet. — Ferner läßt das Synthetiſche der geometriſchen Lehrſätze ſich daraus nachweiſen, daß ſie keine Tautologie enthalten: bei den arithmetiſchen iſt Dies nicht ſo augenfällig; aber doch der Fall. Denn z. B. daß von 1 bis 4 und von 1 bis 5 gezählt gerade ſo oft die Einheit wiederholt, wie von 1 bis 9 gezählt, iſt keine Tautologie, ſondern durch die reine Anſchauung der Zeit vermittelt und ohne dieſe nicht einzuſehn.

§. 24.

Aus einem Satze kann nicht mehr folgen, als ſchon darin liegt, d. h. als er ſelbſt, für das erſchöpfende Verſtändniß ſeines Sinnes, beſagt: aber aus zwei Sätzen kann, wenn ſie ſyllogiſtiſch zu Prämiſſen verbunden werden, mehr folgen, als in jedem derſelben, einzeln genommen, liegt; — wie ein chemiſch zuſammengeſetzter Körper Eigenſchaften zeigt, die keinem ſeiner Beſtandtheile für ſich zukommen. Hierauf beruht der Werth der Schlüſſe.

§. 25.

Jede Beweisführung iſt eine logiſche Ableitung des behaupteten Satzes aus einem bereits ausgemachten und gewiſſen, — mit Hülfe eines andern, als zweiter Prämiſſe. Jener Satz nun muß entweder ſelbſt unmittelbare, richtiger urſprüngliche, Gewißheit haben, oder aus einem, der ſolche hat, logiſch folgen. Dergleichen Sätze von urſprünglicher, alſo durch keinen Beweis vermittelter Gewißheit, wie ſie die Grundwahrheiten aller Wiſſenſchaften ausmachen, ſind ſtets entſtanden durch Uebertragung des irgendwie anſchaulich Aufgefaßten in das Gedachte, das Abſtrakte. Dieſerwegen heißen ſie evident; welches Prädikat eigentlich nur ihnen zukommt, nicht aber den bloß bewieſenen Sätzen, welche, als conclusiones ex praemissis, nur folgerichtig zu nennen ſind. Dieſer ihre Wahrheit iſt demnach immer nur eine mittelbare, abgeleitete und entlehnte: nichtsdeſtoweniger können ſie eben ſo gewiß ſeyn, wie irgend ein Satz von unmittelbarer Wahrheit; wenn ſie nämlich aus einem ſolchen, wäre es auch durch Zwiſchenſätze, richtig gefolgert ſind. Sogar iſt, unter dieſer Vorausſetzung, ihre Wahrheit oft leichter darzuthun und Jedem faßlich zu machen, als die eines Urſatzes von nur unmittelbar und intuitiv zu erkennender Wahrheit; weil zur Rekognition eines ſolchen bald die objektiven, bald die ſubjektiven Bedingungen fehlen. Dies Verhältniß iſt dem analog, daß der durch Mittheilung erzeugte Stahlmagnet nicht nur eben ſo ſtarke, ſondern oft noch ſtärkere Ziehkraft hat, als der urſprüngliche Magneteiſenſtein.

Die ſubjektiven Bedingungen nämlich zur Erkenntniß der unmittelbar wahren Sätze machen Das aus, was man Urtheilskraft nennt: dieſe aber gehört zu den Vorzügen der überlegenen Köpfe; während die Fähigkeit, aus gegebenen Prämiſſen die richtige Konkluſion zu ziehen, keinem geſunden Kopfe abgeht. Denn das Feſtſtellen der urſprünglichen, unmittelbar wahren Sätze erfordert die Uebertragung des anſchaulich Erkannten in die abſtrakte Erkenntniß: die Fähigkeit hiezu aber iſt bei gewöhnlichen Köpfen äußerſt beſchränkt und erſtreckt ſich nur auf leicht überſehbare Verhältniſſe, wie z. B. die Axiome Euklid's, oder auch ganz einfache, unzweideutige, ihnen offen vorliegende Thatſachen. Was darüber hinausgeht kann in ihre Ueberzeugung nur auf dem Wege des Beweiſes gelangen, der keine andere unmittelbare Erkenntniß heiſcht, als die, welche in der Logik durch die Sätze vom Widerſpruch und der Identität ausgedrückt wird und in den Beweiſen ſich bei jedem Schritte wiederholt. Auf ſolchem Wege alſo muß ihnen Alles auf die höchſt einfachen Wahrheiten, welche allein ſie unmittelbar zu faſſen fähig ſind, zurückgeführt werden. Geht man hiebei vom Allgemeinen zum Speciellen, ſo iſt es Deduktion; in umgekehrter Richtung aber Induktion.

Urtheilsfähige Köpfe hingegen, noch mehr aber Erfinder und Entdecker, beſitzen die Fähigkeit des Uebergangs vom Angeſchauten zum Abſtrakten, oder Gedachten, in viel höherem Grade; ſo daß ſolche ſich auf die Durchſchauung ſehr komplicirter Verhältniſſe erſtreckt, wodurch das Feld der Sätze von unmittelbarer Wahrheit für ſie ein ungleich ausgedehnteres iſt und Vieles von Dem befaßt, wovon jene Andern nie mehr, als die ſchwächere, bloß mittelbare Ueberzeugung erhalten können. Für dieſe Letzteren eigentlich wird von einer neu entdeckten Wahrheit hinterher der Beweis, d. i. die Zurückführung auf bereits anerkannte, oder ſonſt unzweifelhafte Wahrheiten geſucht. — Es giebt jedoch Fälle, in denen Dies nicht ausführbar iſt. So z. B. kann ich für die ſechs Zahlenbrüche, durch welche ich die 6 Hauptfarben ausgedrückt habe, und welche allein die Einſicht in das eigentliche, ſpecifiſche Weſen einer jeden derſelben aufſchließen und dadurch zum erſten Male die Farbe dem Verſtande wirklich erklären, keinen Beweis finden: dennoch iſt die unmittelbare Gewißheit derſelben ſo groß, daß ſchwerlich irgend ein urtheilsfähiger Kopf im Ernſt daran zweifeln wird; weshalb denn auch Herr Prof. Roſas in Wien es auf ſich genommen hat, ſie als Ergebniß ſeiner eigenen Einſicht vorzutragen, — worüber ich auf den „Willen in der Natur" S. 19 verweiſe.

§. 26.

Die Kontroverſe, das Disputiren über einen theoretiſchen Gegenſtand, kann, ohne Zweifel, für beide darin implicirte Parteien ſehr fruchtbringend werden, indem es die Gedanken, die ſie haben, berichtigt, oder beſtätigt, und auch neue erweckt. Es iſt eine Reibung, oder Kolliſion zweier Köpfe, die oft Funken ſchlägt, jedoch auch darin der Kolliſion der Körper analog iſt, daß der ſchwächere oft darunter zu leiden hat; während der ſtärkere ſich dabei wohl befindet und nur einen ſiegreichen Klang vernehmen läßt. Aus dieſer Rückſicht iſt ein Erforderniß dazu, daß beide Disputanten wenigſtens einigermaaßen einander gewachſen ſeien, ſowohl an Kenntniſſen, als an Geiſt und Gewandheit. Fehlt es dem Einen an den erſteren; ſo iſt er nicht au niveau, und dadurch den Argumenten des Andern nicht zugänglich: er ſteht gleichſam beim Kampf außerhalb der Menſur. Fehlt es ihm aber gar am Zweiten; ſo wird die dadurch in ihm bald rege werdende Erbitterung, ihn allmälig zu allerlei Unredlichkeiten, Winkelzügen und Schikanen im Disputiren, und, wenn ihm dieſe nachgewieſen werden, zur Grobheit verleiten. Demnach ſoll zuvörderſt ein Gelehrter nicht mit Ungelehrten disputiren: denn er kann gegen ſie ſeine beſten Argumente nicht gebrauchen; weil es ihnen an Kenntniſſen fehlt, ſie zu verſtehn und zu erwägen. Verſucht er, in dieſer Verlegenheit, ſie ihnen dennoch begreiflich zu machen; ſo wird Dies meiſtens mißlingen; ja, ſie werden bisweilen, durch ein ſchlechtes und plumpes Gegenargument, in den Augen eben ſo unwiſſender Zuhörer Recht zu behalten ſcheinen. Darum ſagt Göthe:

„Laß Dich nur zu keiner Zeit
Zum Widerſpruch verleiten:
Weiſe verfallen in Unwiſſenheit,
Wenn ſie mit Unwiſſenden ſtreiten."

Aber noch ſchlimmer iſt man daran, wenn es dem Gegner an Geiſt und Verſtande gebricht; es wäre denn, daß er dieſen Mangel durch ein aufrichtiges Streben nach Wahrheit und Belehrung erſetzte. Denn außerdem fühlt er ſich bald am empfindlichſten Theile verletzt; wonach wer mit ihm ſtreitet ſofort merken wird, daß er es nicht mehr mit ſeinem Intellekt, ſondern mit dem Radikalen des Menſchen, mit ſeinem Willen zu thun hat, dem nur daran liegt, daß er den Sieg behalte, ſei es per fas oder per nefas; daher ſein Verſtand jetzt auf nichts Anderes mehr gerichtet iſt, als auf Schliche, Kniffe und Unredlichkeiten jeder Art, aus welchen nachher herausgetrieben er endlich zur Grobheit greifen wird, um nur, auf eine oder die andere Weiſe, ſeine gefühlte Inferiorität zu kompenſiren und, je nach Stand und Verhältniſſen der Disputanten, den Kampf der Geiſter in einen Kampf der Leiber zu verwandeln, als wo er beſſere Chancen für ſich zu hoffen hat. Demnach iſt die zweite Regel, daß man nicht mit Menſchen von beſchränktem Verſtande disputiren ſoll. Man ſieht bereits ab, daß nicht Viele übrig bleiben werden, mit denen man ſich allenfalls in eine Kontroverſe einlaſſen darf. Und wahrlich ſollte dies auch nur mit Solchen geſchehn, die ſchon zu den Ausnahmen gehören. Die Leute hingegen, wie ſie in der Regel ſind, nehmen es ſchon übel, wenn man nicht ihrer Meinung iſt: dann ſollten ſie aber auch ihre Meinungen darauf einrichten, daß man denſelben beitreten könnte. Nun aber gar an einer Kontroverſe mit ihnen wird man, ſelbſt wenn ſie nicht zur oben erwähnten ultima ratio stultorum greifen, meiſtens nur Verdruß erleben; indem man dabei es nicht allein mit ihrer intellektuellen Unfähigkeit, ſondern gar bald auch mit ihrer moraliſchen Schlechtigkeit zu thun haben wird. Dieſe nämlich wird ſich kund geben in der häufigen Unredlichkeit ihres Verfahrens beim Disputiren. Die Schliche, Kniffe und Chikanen, zu denen ſie, um nur Recht zu behalten, greifen, ſind ſo zahlreich und mannigfaltig, und dabei doch ſo regelmäßig wiederkehrend, daß ſie mir, in früheren Jahren, ein eigener Stoff zum Nachdenken wurden, welches ſich auf das rein Formale derſelben richtete, nachdem ich erkannt hatte, daß ſo verſchieden auch ſowohl die Gegenſtände der Diskuſſion, als die Perſonen ſeyn mochten, doch die ſelben und identiſchen Schliche und Kniffe ſtets wiederkamen und ſehr wohl zu erkennen waren. Dies brachte mich damals auf den Gedanken, das bloß Formale beſagter Schliche und Kniffe vom Stoff rein abzuſondern und es, gleichſam als ein ſauberes anatomiſches Präparat, zur Schau zu ſtellen. Ich ſammelte alſo alle die ſo oft vorkommenden unredlichen Kunſtgriffe beim Disputiren und ſtellte jeden derſelben in ſeinem eigenthümlichen Weſen, durch Beiſpiele erläutert und durch einen eigenen Namen bezeichnet, deutlich dar, fügte endlich auch die dagegen anzuwendenden Mittel, gleichſam die Paraden zu dieſen Finten, hinzu; woraus denn eine förmliche eriſtiſche Dialektik erwuchs. In dieſer nahmen nun die ſoeben belobten Kunſtgriffe, oder Stratagemata, als eriſtiſch-dialektiſche Figuren, die Stelle ein, welche in der Logik die ſyllogiſtiſchen, und in der Rhetorik die rhetoriſchen Figuren ausfüllen, mit welchen Beiden ſie das Gemeinſame haben, daß ſie gewiſſermaaßen angeboren ſind, indem ihre Praxis der Theorie vorhergeht, man alſo, um ſie zu üben, nicht erſt ſie gelernt zu haben braucht. Die rein formale Aufſtellung derſelben wäre ſonach ein Komplement jener Technik der Vernunft, welche als aus Logik, Dialektik und Rhetorik beſtehend, im 2. Bande meines Hauptwerks, Kap. 9., dargeſtellt iſt. Da, ſo viel mir bekannt, kein früherer Verſuch in dieſer Art vorhanden iſt; ſo hatte ich dabei keine Vorarbeit zu benutzen: bloß von der Topika des Ariſtoteles habe ich hin und wieder Gebrauch machen und einige ihrer Regeln zum Aufſtellen (κατασκευαζειν) und Umſtoßen (ανασκευαζειν) der Behauptungen zu meinem Zwecke verwenden können. Dieſem aber ganz eigentlich entſprechend muß die von Diogenes Laertius erwähnte Schrift des Theophraſtus *Αγωνιστικον της περι τους εριστικους λογους θεωριας* geweſen ſeyn, welche, mit allen ſeinen rhetoriſchen Schriften, verloren gegangen iſt. Auch Plato (de rep. V., p. 12. Bip.) berührt eine *αντιλογικη τεχνη*, welche das *εριζειν* lehrte, wie die *διαλεκτικη* das *διαλεγεσθαι*. Von neueren Büchern kommt meinem Zweck am nächſten des weiland Halle'ſchen Profeſſors Fridemann Schneider tractatus logicus singularis, in quo processus disputandi, seu officia, aeque ac vitia disputantium exhibentur, Halle, 1718; ſofern er nämlich in den Kapiteln über die vitia mancherlei eriſtiſche Unredlichkeiten bloßlegt. Jedoch hat er immer nur die formellen akademiſchen Disputationen im Auge: auch iſt im Ganzen ſeine Behandlung der Sache matt und mager, wie ſolche Fakultätenwaare zu ſeyn pflegt, dabei auch noch in ausgezeichnet ſchlechtem Latein. Die ein Jahr ſpäter erſchienene methodus disputandi von *Joachim Lange* iſt entſchieden beſſer, enthält aber nichts für meinen Zweck. — Bei jetzt vorgenommener Reviſion jener meiner früheren Arbeit jedoch, finde ich eine ſolche ausführliche und minutiöſe Betrachtung der Schleichwege und Kniffe, deren die gemeine Menſchennatur ſich bedient, um ihre Mängel zu verſtecken, meiner Gemüthsverfaſſung nicht mehr angemeſſen, lege ſie daher zurück. Um indeſſen für Die, welche künftig ſo etwas zu unternehmen aufgelegt ſeyn möchten, meine Behandlungsweiſe der Sache näher zu bezeichnen, will ich hier ein Paar ſolcher Stratagemata als Proben davon herſetzen, zuvor aber noch aus eben jener Ausarbeitung, den *Umriß des Weſentlichen jeder Disputation* mittheilen; da er das abſtrakte Grundgerüſt, gleichſam das Skelett, der Kontroverſe überhaupt liefert, alſo für eine Oſteologie derſelben gelten kann und wegen ſeiner Ueberſehbarkeit und Klarheit wohl verdient hier zu ſtehn. Er lautet:

In jeder Disputation, ſie werde nun öffentlich, wie in akademiſchen Hörſälen und vor Gerichtshöfen, oder in der bloßen Unterhaltung geführt, iſt der weſentliche Hergang folgender:

Eine *Theſe* iſt aufgeſtellt und ſoll widerlegt werden: hiezu nun giebt es zwei *Modi* und zwei *Wege*.

1) Die Modi ſind: ad rem und ad hominem, oder ex concessis. Nur durch den erſteren ſtoßen wir die abſolute, oder objektive Wahrheit der Theſe um, indem wir darthun, daß ſie mit der Beſchaffenheit der in Rede ſtehenden Sache nicht übereinſtimmt. Durch den andern hingegen ſtoßen wir bloß ihre relative Wahrheit um, indem wir nachweiſen, daß ſie andern Behauptungen, oder Zugeſtändniſſen des Vertheidigers der Theſe widerſpricht, oder, indem wir die Argumente deſſelben als unhaltbar nachweiſen; wobei denn die objektive Wahrheit der Sache ſelbſt eigentlich unentſchieden bleibt. In manchen Fällen kann man dieſen modus procedendi ſogar damit vergleichen, daß, vor Gericht, der Kläger eine falſche Schuldverſchreibung producirte, die der Beklagte ſeinerſeits durch eine falſche Quittung abfertigte: das Darlehn könnte darum doch geſchehn ſeyn. Aber,

eben wie dieſes letztere Verfahren, ſo hat auch oft die bloße argumentatio ad hominem den Vorzug der Kürze, indem gar häufig, im einen, wie im andern Fall, die wahre und gründliche Aufklärung der Sache äußerſt weitläuftig und ſchwierig ſeyn würde.

2) Die zwei Wege nun ferner ſind der direkte, und der indirekte. Der erſtere greift die Theſe bei ihren Gründen, der andere bei ihren Folgen an. Jener beweiſt, daß ſie nicht wahr ſei; dieſer, daß ſie nicht wahr ſeyn könne. Wir wollen ſie näher betrachten.

a) Auf dem direkten Wege widerlegend, alſo die Gründe der Theſe angreifend, zeigen wir entweder, daß dieſe ſelbſt nicht wahr ſeien, indem wir ſagen: nego majorem, oder nego minorem: durch Beides greifen wir die Materie des die Theſe begründenden Schluſſes an. Oder aber wir geben dieſe Gründe zu, zeigen jedoch, daß die Theſe nicht aus ihnen folgt, ſagen alſo: nego consequentiam; wodurch wir die Form des Schluſſes angreifen.

b) Auf dem indirekten Wege widerlegend, alſo die Theſe bei ihren Folgen angreifend, um aus der Unwahrheit dieſer, vermöge des Geſetzes a falsitate rationati ad falsitatem rationis valet consequentia, auf ihre eigene Unwahrheit zu ſchließen, können wir uns nun entweder der bloßen Inſtanz, oder aber der Apagoge bedienen.

α) Die Inſtanz, ενστασις, iſt ein bloßes exemplum in contrarium: ſie widerlegt die Theſe durch Nachweiſung von Dingen, oder Verhältniſſen, die unter ihrer Ausſage begriffen ſind, alſo aus ihr folgen, bei denen ſie aber offenbar nicht zutrifft; daher ſie nicht wahr ſeyn kann.

β) Die Apagoge bringen wir dadurch zu Wege, daß wir die Theſe vorläufig als wahr annehmen, nun aber irgend einen andern, als wahr anerkannten und unbeſtrittenen Satz ſo mit ihr verbinden, daß Beide die Prämiſſen eines Schluſſes werden, deſſen Konkluſion offenbar falſch iſt, indem ſie entweder der Natur der Dinge überhaupt, oder der ſicher anerkannten Beſchaffenheit der in Rede ſtehenden Sache, oder aber einer andern Behauptung des Verfechters der Theſe widerſpricht: die Apagoge kann alſo, dem modus nach, ſowohl bloß ad hominem, als ad rem ſeyn. Sind es nun aber ganz unzweifelhafte, wohl gar a priori gewiſſe Wahrheiten, denen jene Konkluſion widerſpricht; dann haben wir den Gegner ſogar ad absurdum geführt. Jedenfalls muß, da die hinzugenommene andere Prämiſſe von unbeſtrittener Wahrheit iſt, die Falſchheit der Konkluſion von ſeiner Theſe herrühren: dieſe kann alſo nicht wahr ſeyn.

Jedes Angriffs-Verfahren beim Disputiren wird auf die hier formell dargeſtellten Proceduren zurückzuführen ſeyn: dieſe ſind alſo in der Dialektik Das, was in der Fechtkunſt die regelmäßigen Stöße, wie Terz, Quart u. ſ. w. — hingegen würden die von mir zuſammengeſtellten Kunſtgriffe, oder Stratagemata, allenfalls den Finten zu vergleichen ſeyn, und endlich die perſönlichen Ausfälle beim Disputiren den von den Univerſitätsfechtmeiſtern ſo genannten Sauhieben. Als Probe und Beiſpiele jener von mir zuſammengebrachten Stratagemata mögen nun folgende hier eine Stelle finden.

Siebentes Stratagem: die Erweiterung. Die Behauptung des Gegners wird in einem weiteren Sinne genommen, als er beabſichtigt, oder ſogar auch ausgedrückt hat, um ſie ſodann in ſolchem Sinne bequem zu widerlegen.

Beiſpiel: A. behauptet, die Engländer überträfen in der dramatiſchen Kunſt alle andern Nationen. B. macht die ſcheinbare instantia in contrarium, daß in der Muſik, folglich auch in der Oper, ihre Leiſtungen gering wären.

Achtes Stratagem: die Konſequenzmacherei. Man fügt zum Satze des Gegners, oft ſogar nur ſtillſchweigend, einen zweiten hinzu, welcher, durch Subjekt oder Prädikat, jenem verwandt iſt: aus dieſen zwei Prämiſſen nun zieht man eine unwahre, meiſtens gehäſſige Konkluſion, die man dem Gegner zur Laſt legt.

Beiſpiel: A. lobt es, daß die Franzoſen Karl X. verjagt haben. B. erwidert ſogleich: „alſo wollen Sie, daß wir unſern König verjagen.“ — Der von ihm ſtillſchweigend als Major hinzugefügte Satz iſt: „Alle, die ihren König verjagen, ſind zu loben.“ — Dies kann auch auf die fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter zurückgeführt werden.

Neuntes Stratagem: die Diverſion. Wenn man, im Fortgange der Disputation, merkt, daß es ſchief geht, und der

Gegner ſiegen wird; ſo ſucht man bei Zeiten dieſem Unfall vorzubeugen durch eine mutatio controversiae, alſo durch Ablenken der Diskuſſion auf einen andern Gegenſtand, nämlich auf irgend eine Nebenſache, nöthigenfalls ſogar durch Abſpringen auf eine ſolche. Dieſe ſucht man jetzt dem Gegner unterzuſchieben, um ſie anzufechten und ſtatt des urſprünglichen Gegenſtandes zum Thema der Kontroverſe zu machen; ſo daß der Gegner ſeinen bevorſtehenden Sieg verlaſſen muß, um ſich dahin zu wenden. Sollte man aber unglücklicherweiſe auch hier bald ein ſtarkes Gegenargument aufmarſchiren ſehn; nun, ſo macht man es geſchwind wieder eben ſo, ſpringt alſo abermals auf etwas Anderes ab: und das kann man zehn Mal in einer Viertelſtunde wiederholen, wenn nicht etwan der Gegner die Geduld verliert. Dieſe ſtrategiſchen Diverſionen wird man am geſchickteſten dadurch ausführen, daß man die Kontroverſe unvermerkt und allmälig auf einen, dem in Rede ſtehenden Gegenſtande verwandten, wo möglich auf etwas noch wirklich ihn ſelbſt, nur in anderer Hinſicht Betreffendes, hinüberſpielt. Schon weniger fein iſt es, wenn man bloß das Subjekt der Theſe beibehält, aber andere Beziehungen deſſelben auf's Tapet bringt, die wohl gar mit den in Rede ſtehenden nichts zu thun haben, z. B. vom Buddhaismus der Chineſen redend auf ihren Theehandel übergeht. Iſt nun aber auch nicht ein Mal Dies ausführbar; ſo greift man irgend einen vom Gegner zufällig gebrauchten Ausdruck auf, um an dieſen eine ganz neue Kontroverſe zu knüpfen und ſo von der alten los zu kommen: z. B. der Gegner habe ſich ſo ausgedrückt: „hier eben liegt das Myſterium der Sache"; ſo fällt man geſchwinde ein: „Ja, wenn Sie von Myſterien und Myſtik reden, da bin ich nicht Ihr Mann: denn was das betrifft," u. ſ. w., und nun wird das weite Feld gewonnen. Bietet ſich aber ſelbſt hiezu keine Gelegenheit; ſo muß man noch dreiſter zu Werke gehn und plötzlich auf eine ganz fremde Sache abſpringen, etwan mit: „ja, und ſo behaupteten Sie auch neulich" u. ſ. w. — Die Diverſion überhaupt iſt unter allen Kniffen, deren unredliche Disputanten ſich, meiſtens inſtinktmäßig, bedienen, der beliebteſte und gebräuchlichſte und faſt unausbleiblich, ſobald ſie in Verlegenheit gerathen.

Dergleichen Stratagemata alſo hatte ich ungefähr vierzig zuſammengeſtellt und ausgeführt. Aber die Beleuchtung aller dieſer Schlupfwinkel der, mit Eigenſinn, Eitelkeit und Unredlichkeit verſchwiſterten Beſchränktheit und Unfähigkeit widert mich jetzt an; daher ich es bei dieſer Probe bewenden laſſe und deſto ernſtlicher auf die oben angegebenen Gründe zum Vermeiden des Disputirens mit Leuten, wie die meiſten ſind, verweiſe. Man mag allenfalls der Faſſungskraft eines Andern durch Argumente zu Hülfe zu kommen verſuchen: aber ſobald man in ſeinen Gegenreden Eigenſinn bemerkt, ſoll man auf der Stelle abbrechen. Denn alsbald wird er auch unredlich werden, und im Theoretiſchen iſt ein Sophisma, was im Praktiſchen eine Chikane: die hier zur Sprache gebrachten Stratagemata aber ſind noch viel nichtswürdiger, als die Sophismen. Denn in ihnen nimmt der Wille die Maske des Verſtandes vor, um deſſen Rolle zu ſpielen; was ſtets abſcheulich ausfällt; wie denn auch wenige Dinge ſolche Indignation hervorrufen, wie wenn man merkt, daß ein Menſch abſichtlich mißverſteht. Wer gute Gründe ſeines Gegners nicht gelten läßt, beweiſt einen entweder direkt ſchwachen, oder durch die Herrſchaft des eigenen Willens unterdrückten, alſo indirekt ſchwachen Verſtand: daher ſoll man nur wo etwan Amt und Pflicht es heiſchen, mit einem Solchen ſich herumhetzen. — Bei allen Dieſem jedoch muß ich, um auch den erwähnten Winkelzügen ihr Recht widerfahren zu laſſen, eingeſtehn, daß man mit dem Aufgeben ſeiner Meinung, bei einem treffenden Argument des Gegners, ſich ebenfalls übereilen kann. Wir fühlen nämlich, bei einem ſolchen, die Gewalt deſſelben: aber die Gegengründe, oder was etwan anderweitig unſere Behauptung ſelbſt dabei noch beſtehn laſſen und retten könnte, fällt uns nicht eben ſo ſchnell ein. Geben wir nun, in ſolchem Fall, unſere Theſe ſogleich verloren; ſo kann es kommen, daß wir eben dadurch der Wahrheit ungetreu werden; indem ſich nachher fände, daß wir dennoch Recht gehabt hätten, jedoch, aus Schwäche und Mangel an Vertrauen zu unſerer Sache, dem augenblicklichen Eindruck gewichen wären. — Sogar kann der Beweis, den wir für unſere Theſe aufgeſtellt hatten, wirklich falſch geweſen ſeyn, es aber einen andern und richtigen für dieſelbe geben. Im Gefühl hievon geſchieht es, daß ſelbſt aufrichtige und wahrheitsliebende Leute nicht leicht einem guten Argument auf der Stelle weichen, vielmehr noch eine kurze Gegenwehr verſuchen, ja ſogar bei ihrem Satze meiſtens auch dann noch eine Weile beharren, wenn die Gegenargumentation ihnen ſeine Wahrheit zweifelhaft gemacht hat. Sie gleichen dabei dem Heerführer, der eine Poſition, die er nicht behaupten kann und es weiß, doch noch, in Hoffnung auf Entſatz, eine Weile zu halten ſucht. Sie hoffen nämlich, daß, während ſie einſtweilen mit ſchlechten Gründen ſich wehren, die guten ihnen inzwiſchen einfallen, oder auch die bloße Scheinbarkeit der Argumente des Gegners ihnen klar werden wird. Dieſergeſtalt alſo wird man zu einer kleinen Unredlichkeit im Disputiren beinahe genöthigt, indem man momentan nicht ſowohl für die Wahrheit, als für ſeinen Satz zu kämpfen hat. Soweit iſt dies eine Folge der Ungewißheit der Wahrheit und der Unvollkommenheit des menſchlichen Intellekts. Nun aber entſteht ſogleich die Gefahr, daß man darin zu weit gehe, zu lange bei ſchlechter Ueberzeugung kämpfe, ſich endlich verſtocke und, der Schlechtigkeit der menſchlichen Natur Raum gebend, per fas et nefas, alſo wohl gar auch mit Hülfe unredlicher Stratagemata, ſeinen Satz vertheidige, ihn mordicus feſthaltend. Hier möge Jeden ſein guter Genius beſchirmen; damit er nicht nachher ſich zu ſchämen brauche. Inzwiſchen leitet deutliche Erkenntniß der hier dargelegten Beſchaffenheit der Sache allerdings zur Selbſtbildung auch in dieſer Hinſicht an.

Kapitel III.

Den Intellekt überhaupt und in jeder Beziehung betreffende Gedanken.

§. 27.

Jedes angeblich *vorausſetzungsloſe Verfahren* in der Philoſophie iſt Windbeutelei: denn immer muß man irgend etwas als gegeben anſehen, um davon auszugehn. Dies nämlich beſagt das δος μοι που στω, welches die unumgängliche Bedingung jedes menſchlichen Thuns, ſelbſt des Philoſophirens, iſt; weil wir geiſtig ſo wenig, wie körperlich, im freien Aether ſchweben können. Ein ſolcher Ausgangspunkt des Philoſophirens, ein ſolches einſtweilen als gegeben Genommenes, muß aber nachmals wieder kompenſirt und gerechtfertigt werden. Daſſelbe wird nämlich entweder ein *Subjektives* ſeyn, alſo etwan das Selbſtbewußtſeyn, die Vorſtellung, das Subjekt, der Wille; oder aber ein *Objektives*, alſo das im Bewußtſeyn von andern Dingen ſich Darſtellende, etwan die reale Welt, die Außendinge, die Natur, die Materie, Atome, auch ein Gott, auch ein bloßer beliebig erdachter Begriff, wie die Subſtanz, das Abſolutum, oder was immer es nun ſeyn ſoll. Um nun alſo die hierin begangene Willkürlichkeit wieder auszugleichen und die Vorausſetzung zu rektifiziren, muß man nachher den *Standpunkt* wechſeln, und auf den entgegengeſetzten treten, von welchem aus man nun das Anfangs als gegeben Genommene, in einem ergänzenden Philoſophem wieder ableitet: sic res accendunt lumina rebus.

Geht man z. B. von *Subjektiven* aus, wie Berkeley, Locke und *Kant*, in welchem dieſe Betrachtungsweiſe ihren Gipfel erreichte, gethan haben; ſo wird man, obwohl, wegen der wirklichen *Unmittelbarkeit* des Subjektiven, dieſer Weg die größten Vorzüge hat, dennoch eine theils ſehr einſeitige, theils nicht ganz gerechtfertigte Philoſophie erhalten, wenn man ſie nicht dadurch ergänzt, daß man das in ihr Abgeleitete ein ander Mal wieder als das Gegebene zum Ausgangspunkte nimmt und alſo, vom entgegengeſetzten Standpunkt aus, das Subjektive aus dem Objektiven ableitet, wie vorhin das Objektive aus dem Subjektiven. Dieſe Ergänzung der Kantiſchen Philoſophie glaube ich, der Hauptſache nach, geliefert zu haben im 22. Kapitel des zweiten Bandes meines Hauptwerkes und im „Willen in der Natur“ unter der Rubrik Pflanzenphyſiologie, als wo ich, von der äußern Natur ausgehend, den Intellekt ableite.

Geht man nun aber umgekehrt vom Objektiven aus und nimmt gleich recht Viel als gegeben, etwan die Materie, nebſt den in ihr ſich manifeſtirenden Kräften; ſo hat man bald die ganze Natur; indem eine ſolche Betrachtungsart den reinen Naturalismus liefert, den ich genauer die abſolute Phyſik benannt habe. Da beſteht denn alſo das Gegebene, mithin abſolut Reale, allgemein gefaßt, in Naturgeſetzen und Naturkräften, nebſt deren Träger, der Materie; ſpeciell betrachtet aber in einer Unzahl frei im unendlichen Raume ſchwebender Sonnen und ſie umkreiſender Planeten. Es giebt demnach, im Reſultat, überall nichts, als Kugeln, theils leuchtende, theils beleuchtete. Auf letzteren hat, in Folge eines Fäulungsproceſſes, ſich auf der Oberfläche das Leben entwickelt, welches, in ſtufenweiſer Steigerung organiſche Weſen liefert, die ſich darſtellen als Individuen, welche zeitlich anfangen und enden, durch Zeugung und Tod, gemäß den die Lebenskraft lenkenden Naturgeſetzen, welche, wie alle andern, die herrſchende und von Ewigkeit zu Ewigkeit beſtehende Ordnung der Dinge ausmachen, ohne Anfang und Ende, und ohne von ſich Rechenſchaft zu geben. Den Gipfel jener Steigerung nimmt der Menſch ein, deſſen Daſeyn ebenfalls einen Anfang, in ſeinem Verlauf viele und große Leiden, wenige und karg gemeſſene Freuden, und ſodann, wie jedes andere, ein Ende hat; nach welchem es iſt, als wäre es nie geweſen. Unſre, hier die Betrachtung leitende und die Rolle der Philoſophie ſpielende abſolute Phyſik erklärt uns nun, wie, jenen abſolut beſtehenden und geltenden Naturgeſetzen zufolge, eine Erſcheinung allezeit die andere herbeiführt, oder auch verdrängt: Alles geht dabei ganz natürlich zu und iſt daher völlig klar und verſtändlich; ſo daß man auf das Ganze der ſo explicirten Welt eine Phraſe anwenden könnte, welche Fichte, wann er ſeine dramatiſchen Talente auf dem Katheder producirte, mit tiefem Ernſt, imponirendem Nachdruck und überaus ſtudentenverblüffender Miene ſo auszuſprechen pflegte: „es iſt, weil es iſt; und iſt wie es iſt, weil es ſo iſt.“ Demgemäß erſcheint es, auf dieſem Standpunkt, als eine bloße Grille, wenn man zu einer ſo klar gemachten Welt noch andere Erklärungen ſuchen wollte, in einer ganz imaginären Metaphyſik, auf die man wieder eine Moral ſetzte, welche, weil durch die Phyſik nicht zu begründen, ihren einzigen Anhalt an jenen Fiktionen der Metaphyſik hätte. Hierauf beruht die merkliche Verachtung, mit welcher die Phyſiker auf die Metaphyſik herabſehn. — Allein, trotz aller Selbſtgenügſamkeit jenes rein objektiven Philoſophirens, wird ſich die Einſeitigkeit des Standpunkts und die Nothwendigkeit ihn zu wechſeln, alſo ein Mal das erkennende Subjekt, nebſt deſſen Erkenntnißvermögen, in welchem allein alle jene Welten denn doch zunächſt vorhanden ſind, zum Gegenſtand der Unterſuchung zu machen, früher oder ſpäter kund geben, unter mancherlei Formen und bei mancherlei Anläſſen. So liegt z. B. ſchon dem Ausdrucke der chriſtlichen Myſtiker, die den menſchlichen Intellekt das Licht der Natur benennen, welches ſie in höherer Inſtanz für inkompetent erklären, die Einſicht zum Grunde, daß die Gültigkeit aller ſolcher Erkenntniſſe nur eine relative und bedingte ſei, nicht aber eine unbedingte, wofür ſie hingegen unſere heutigen Rationaliſten halten, welche eben deshalb die tiefen Myſterien des Chriſtenthums, wie die Phyſiker die Metaphyſik, verachten, z. B. das Dogma von der Erbſünde für einen Aberglauben halten, weil ihr Pelagianiſcher Hausmannsverſtand glücklich herausgebracht hat, daß Einer nicht für das kann, was ein Anderer, ſechstauſend Jahre vor ihm, geſündigt hat. Denn der Rationaliſt geht getroſt ſeinem Lichte der Natur nach und vermeint daher wirklich und in vollem Ernſt, daß er vor 40 oder 50 Jahren, ehe nämlich ſein Papa in der Schlafmütze ihn gezeugt und ſeine Mama Gans ihn glücklich in dieſe Welt abgeſetzt hatte, rein und abſolut Nichts geweſen und dann geradezu aus nichts entſtanden ſei. Denn nur ſo kann er für nichts. Der Sünder und Erbſünder!

Alſo, wie geſagt, auf mancherlei Wegen, zumeiſt aber auf dem nicht zu vermeidenden philoſophiſchen, wird die der objek-

tiven Erkenntniß folgende Spekulation, früher oder ſpäter, anfangen, Unrath zu merken, nämlich einzuſehn, daß alle ihre nach der objektiven Seite hin erlangte Weisheit auf Kredit des menſchlichen Intellekts, der doch ſeine eigenen Formen, Funktionen und Darſtellungsweiſe haben muß, angenommen, folglich durchweg durch dieſen bedingt ſei; woraus die Nothwendigkeit folgt, auch hier ein Mal den Standpunkt zu wechſeln und das objektive Verfahren mit dem ſubjektiven zu vertauſchen, alſo den Intellekt, der bis hierher, im vollſten Selbſtvertrauen, ſeinen Dogmatismus getroſt aufgebaut und ganz dreiſt über die Welt und alle Dinge in ihr, ſogar über ihre Möglichkeit, a priori abgeurtheilt hat, jetzt ſelbſt zum Gegenſtand der Unterſuchung zu machen und ſeine Vollmachten der Prüfung zu unterziehn. Dies führt zunächſt zum *Locke*; dann führt es zur Kritik der reinen Vernunft und endlich zu der Erkenntniß, daß das Licht der Natur ein allein nach außen gerichtetes iſt, welches, wenn es ſich zurückbeugen und ſein eigenes Inneres beleuchten möchte, dies nicht vermag, alſo die Finſterniß, die daſelbſt herrſcht, unmittelbar nicht zerſtreuen kann; ſondern bloß auf dem Umwege der Reflexion, den jene Philoſophen gegangen, und mit großer Schwierigkeit, eine mittelbare Kunde von ſeinem eigenen Mechanismus und ſeiner eigenen Natur erhält. Danach aber wird dem Intellekt klar, daß er, zur Auffaſſung bloßer Relationen, als welche dem Dienſt eines individuellen Willens genügt, von Haus aus beſtimmt, eben darum weſentlich *nach außen* gerichtet und ſelbſt da eine bloße Flächenkraft iſt, gleich der Elektricität, d. h. bloß die Oberfläche der Dinge erfaßt, nicht aber in ihr Inneres eindringt und eben deshalb wieder von allen jenen, ihm objektiv klaren und realen Weſen doch kein einziges, auch nicht das geringſte und einfachſte, gänzlich und von Grund aus zu verſtehen, oder zu durchſchauen vermag, vielmehr ihm, in Allem und Jedem, die Hauptſache ein Geheimniß bleibt. Hiedurch aber wird er dann zu der tieferen Einſicht geführt, welche der Name *Idealismus* bezeichnet, daß nämlich jene objektive Welt und ihre Ordnung, wie er ſie mit ſeinen Operationen auffaßt, nicht unbedingt und an ſich ſelbſt alſo vorhanden ſei, ſondern mittelſt der Funktionen des Gehirns entſtehe und daher zunächſt bloß in dieſem exiſtire und folglich in dieſer Form nur ein bedingtes und relatives Daſeyn habe, alſo ein bloßes Phänomen, bloße Erſcheinung ſei. Wenn bis dahin der Menſch nach den Gründen ſeines eigenen Daſeyns geforſcht hatte, wobei er vorausſetzte, die Geſetze des Erkennens, Denkens und der Erfahrung ſeien rein objektiv, an und für ſich und abſolut vorhanden und bloß vermöge ihrer ſei er und alles Uebrige; ſo erkennt er jetzt, daß, umgekehrt, ſein Intellekt, folglich auch ſein Daſeyn, die Bedingung aller jener Geſetze und was aus ihnen folgt iſt. Dann endlich ſieht er auch ein, daß die ihm jetzt klar gewordene Idealität des Raumes, der Zeit und der Kauſalität Platz läßt für eine ganz andere Ordnung der Dinge, als die der Natur iſt, welche letztere er jedoch als das Reſultat, oder die Hieroglyphe, jener andern anzuſehn genöthigt iſt.

§. 28.

Wie wenig geeignet zum philoſophiſchen Nachdenken der menſchliche Verſtand in der Regel ſei, zeigt unter Anderm ſich darin, daß auch jetzt, nach Allem was ſeit Carteſius darüber geſagt worden, immer noch dem *Idealismus* der *Realismus* getroſt entgegentritt, mit der naiven Behauptung, die Körper wären als ſolche nicht bloß in unſrer Vorſtellung, ſondern auch wirklich und wahrhaft vorhanden. Aber gerade dieſe Wirklichkeit ſelbſt, dieſe Art und Weiſe der Exiſtenz, ſammt Allem, was ſie enthält, iſt es ja, von der wir behaupten, daß ſie nur in der *Vorſtellung* vorhanden und außerdem nirgends anzutreffen ſei; weil ſie nur eine gewiſſe nothwendige Ordnung der Verknüpfung unſrer Vorſtellungen iſt. Bei Allem, was frühere Idealiſten, zumal *Berkeley*, gelehrt haben, erhält man die recht gründliche Ueberzeugung davon doch erſt durch *Kant*; weil er die Sache nicht mit Einem Schlage abthut, ſondern ins Einzelne geht, das Aprioriſche ausſcheidet und dem empiriſchen Element überall Rechnung trägt. Wer nun aber die Idealität der Welt einmal begriffen hat, Dem erſcheint die Behauptung, daß ſolche, auch wenn Niemand ſie vorſtellte, doch vorhanden ſeyn würde, wirklich unſinnig; weil ſie einen Widerſpruch ausſagt: denn ihr Vorhandenſeyn bedeutet eben nur ihr Vorgeſtelltwerden. Ihr Daſeyn ſelbſt liegt in der Vorſtellung des Subjekts. Dies eben beſagt der Ausdruck: ſie iſt Objekt. Demgemäß legen auch die edleren, älteren und beſſeren Religionen, alſo Brahmanismus und Buddhaismus, ihren Lehren durchaus den Idealismus zum Grunde, deſſen Anerkennung ſie mithin ſogar dem Volke zumuthen. Das Judenthum hingegen iſt eine rechte Koncentration und Konſolidation des Realismus. —

Eine von Fichte eingeführte und ſeitdem habilitirte Erſchleichung liegt im Ausdruck das Ich. Hier wird nämlich, durch die ſubſtantive Redeform und den vorgeſetzten Artikel, das weſentlich und ſchlechthin Subjektive zum Objekt umgewandelt. Denn in Wahrheit bezeichnet Ich das Subjektive als ſolches, welches daher gar nie Objekt werden kann, nämlich das Erkennende im Gegenſatz und als Bedingung alles Erkannten. Dies hat die Weisheit aller Sprachen dadurch ausgedrückt, daß ſie Ich nicht als Subſtantiv behandelt: daher eben Fichte der Sprache Gewalt anthun mußte, um ſeine Abſicht durchzuſetzen.

§. 29.

Die von Kant entdeckte Idealität der Zeit iſt eigentlich ſchon in dem, der Mechanik angehörenden Geſetze der Trägheit enthalten. Denn was dieſes beſagt iſt im Grunde, daß die bloße Zeit keine phyſiſche Wirkung hervorzubringen vermag; daher ſie, für ſich und allein, an der Ruhe oder Bewegung eines Körpers nichts ändert. Schon hieraus ergiebt ſich, daß ſie kein phyſiſch Reales, ſondern ein transſcendental Ideales ſei, d. h. nicht in den Dingen, ſondern im erkennenden Subjekt ihren Urſprung habe. Inhärirte ſie, als Eigenſchaft, oder Accidenz, den Dingen ſelbſt und an ſich; ſo müßte ihr Quantum, alſo ihre Länge oder Kürze, an dieſen etwas verändern können. Allein das vermag ſolches durchaus nicht: vielmehr fließt ſie über die Dinge hin, ohne ihnen die leiſeſte Spur aufzudrücken. Denn wirkſam ſind allein die Urſachen im Verlaufe der Zeit; keineswegs er ſelbſt. Daher eben, wenn ein Körper allen chemiſchen Einflüſſen entzogen iſt, — wie z. B. der Mammuth in der Eisſcholle an der Lena, die Mücke im Bernſtein, ein edles Metall in vollkommen trockner Luft, Aegyptiſche Alterthümer (ſogar Perrücken) im trockenen Felſengrabe, — Jahrtauſende nichts an ihm verändern. Dieſelbe abſolute Unwirkſamkeit der Zeit alſo iſt es, die im Mechaniſchen, als Geſetz der Trägheit, auftritt.

Hat ein Körper ein Mal eine Bewegung angenommen; ſo vermag keine Zeit ſie ihm zu rauben, oder nur ſie zu vermindern: ſie iſt abſolut endlos, wenn nicht phyſiſche Urſachen ihr entgegenwirken: gerade wie ein ruhender Körper ewig ruht, wenn nicht phyſiſche Urſachen hinzukommen, ihn in Bewegung zu ſetzen. Schon hieraus alſo folgt, daß die Zeit etwas die Körper nicht Berührendes iſt, ja, daß Beide heterogener Natur ſind, indem diejenige Realität, welche den Körpern zukommt, der Zeit nicht beizulegen iſt, wonach denn dieſe abſolut ideal iſt, d. h. der bloßen Vorſtellung und ihrem Apparat angehört; während hingegen die Körper, durch die mannigfaltige Verſchiedenheit ihrer Qualitäten und deren Wirkungen, an den Tag legen, daß ſie nicht bloß ideal ſind, ſondern zugleich ein objektiv Reales, ein Ding an ſich ſelbſt, in ihnen ſich offenbart; ſo verſchieden ſolches auch von dieſer ſeiner Erſcheinung ſeyn möge.

Wer, beiläufig geſagt, das hier angezogene Geſetz der Trägheit ſich zu recht lebendiger Anſchauung bringen will, denke ſich, er ſtehe an der Gränze der Welt, vor dem leeren Raume, und ſchieße in dieſen eine Piſtole ab. Seine Kugel wird, in unveränderter Richtung, alle Ewigkeit hindurch fliegen: keine Billionen Jahre des Fluges werden ſie je ermüden, nie wird es ihr an Raum gebrechen, weiter zu fliegen, noch wird jemals ihr die Zeit dazu ausgehn. Hiezu kommt, daß wir dies alles a priori und gerade darum völlig gewiß wiſſen. Ich denke, die transſcendentale Idealität, d. i. cerebrale Phantasmagorie, der ganzen Sache wird hier ungemein fühlbar.

Eine der vorhergehenden Betrachtung über die Zeit analoge und parallele über den Raum würde ſich allenfalls daran knüpfen laſſen, daß die Materie, durch alle ſie ausdehnende Zertheilung, oder auch wiederum Zuſammenpreſſung im Raume, weder vermehrt noch vermindert werden kann; wie auch daran, daß im abſoluten Raume Ruhe und geradlienige Bewegung zuſammenfallen und das Selbe ſind.

Eine Vorahndung der Kantiſchen Lehre von der Idealität der Zeit zeigt ſich in gar manchen Ausſprüchen älterer Philoſophen; worüber ich bereits an andern Orten das Nöthige beigebracht habe. Nicht weniger liegt ſie ſchon in dem Begriffe der Ewigkeit, ſofern dieſe genommen wurde als Gegenſatz der Zeit, mit ausdrücklicher Verwerfung ihrer Auffaſſung als bloß endloſer Zeit: aeternitas non est temporis sine fine successio, sed Nunc stans, lehrten die Scholaſtiker; *αιωνος εικων κινητη ὁ χρονος*, ſagt Plato im Timäus, und Plotinos wiederholt es. Man könnte, in dieſer Abſicht, die Zeit eine auseinandergezogene Ewigkeit nennen. — Seit Kant iſt, im ſelben Sinne, der Begriff des außerzeitlichen Seyns in die Philoſophie eingeführt worden: doch ſollte man ſehr behutſam im Gebrauch deſſelben ſeyn; da er zu denen gehört, die ſich wohl noch denken, jedoch durch gar keine Anſchauung belegen und realiſiren laſſen.

Daß die Zeit überall und in allen Köpfen vollkommen gleichmäßig fortläuft, ließe ſich ſehr wohl begreifen, wenn dieſelbe etwas rein Aeußerliches, Objektives, durch die Sinne Wahrnehmbares wäre, wie die Körper. Aber das iſt ſie nicht: wir können ſie nicht ſehn, noch taſten. Auch iſt ſie keineswegs die bloße Bewegung, oder ſonſtige Veränderung, der Körper: dieſe vielmehr iſt in der Zeit, welche alſo von ihr ſchon als Bedingung vorausgeſetzt wird: denn die Uhr geht zu ſchnell, oder zu langſam, aber nicht mit ihr die Zeit, ſondern das Gleichmäßige und Normale, worauf jenes Schnell und Langſam ſich bezieht, iſt der wirkliche Lauf der Zeit. Wenn alle Uhren ſtehen blieben, wenn die Sonne ſelbſt ſtillſtände, wenn alle und jede Bewegung, oder Veränderung, ſtockte; ſo würde dies doch den Lauf der Zeit keinen Augenblick hemmen, ſondern ſie würde ihren gleichmäßigen Gang fortſetzen und nun, ohne von Veränderungen begleitet zu ſeyn, verfließen. Dabei iſt ſie dennoch, wie geſagt, nichts Wahrnehmbares, nichts äußerlich Gegebenes und auf uns Einwirkendes, alſo kein eigentlich Objektives. Da bleibt eben nichts übrig, als daß ſie in uns liege, unſer eigener, ungeſtört fortſchreitender, mentaler Proceß, oder, wie Kant es ſagt, die Form des innern Sinnes und alles unſeres Vorſtellens ſei; mithin das unterſte Grundgerüſt der Schaubühne dieſer objektiven Welt ausmache. Jene Gleichmäßigkeit ihres Laufes in allen Köpfen beweiſt mehr, als irgend etwas, daß wir Alle in denſelben Traum verſenkt ſind, ja, daß es Ein Weſen iſt, welches ihn träumt. — Das Gleiche läßt ſich auch am Raume nachweiſen, ſofern ich alle Welten, ſo viele ihrer ſeyn mögen, hinter mir laſſen, jedoch nimmermehr aus dem Raume hinaus gelangen kann, ſondern ich dieſen überall mitbringe; weil er meinem Intellekt anhängt und zur Vorſtellungsmaſchine in meinem Hirnkaſten gehört.

Die Zeit nun iſt diejenige Einrichtung unſers Intellekts, vermöge welcher das, was wir als das Zukünftige auffaſſen, jetzt gar nicht zu exiſtiren ſcheint; welche Täuſchung jedoch verſchwindet, wann die Zukunft zur Gegenwart geworden iſt. In einigen Träumen, im hellſehenden Somnambulismus und im zweiten Geſicht wird jene täuſchende Form einſtweilen bei Seite geſchoben; daher dann das Zukünftige ſich als gegenwärtig darſtellt. Hieraus erklärt ſich, daß die Verſuche, welche man bisweilen gemacht hat, das vom Seher des zweiten Geſichts Verkündigte abſichtlich, wäre es auch nur in Nebenumſtänden, zu vereiteln, fehlſchlagen mußten: denn er hat es in der, auch damals ſchon vorhandenen, Wirklichkeit deſſelben geſehn; ſo wie wir nur das Gegenwärtige wahrnehmen: es hat daher dieſelbe Unveränderlichkeit, wie das Vergangene. (Beiſpiele von Verſuchen der beſagten Art findet man in Kieſer's Archiv f. thieriſch. Magnetism. Bd. 8, Stck. 3, S. 71, 87, 90.)

Dem entſprechend iſt die ſich uns vermittelſt der Kette der Urſachen und Wirkungen darſtellende Nothwendigkeit alles Geſchehenden, d. h. in der Zeit ſucceſſiv Eintretenden, bloß die Art wie wir, unter der Form der Zeit, das einheitlich und unverändert Exiſtirende wahrnehmen; oder auch, ſie iſt die Unmöglichkeit, daß das Exiſtirende, obgleich es von uns heute als zukünftig, morgen als gegenwärtig, übermorgen als vergangen erkannt wird, nicht dennoch mit ſich ſelbſt identiſch, Eins und unveränderlich ſei. Wie in der Zweckmäßigkeit des Organismus ſich die Einheit des in ihm ſich objektivirenden Willens darſtellt, welche jedoch in unſrer, an den Raum gebundenen Apprehenſion als eine Vielheit von Theilen und deren Uebereinſtimmung zum Zweck aufgefaßt wird (ſiehe „über den Willen in der Natur" S. 61.); ebenſo ſtellt die, durch die Kauſalkette herbeigeführte Nothwendigkeit alles Geſchehenden die Einheit des darin ſich objektivirenden Weſens an ſich her, welche jedoch in unſrer an die Zeit gebundenen Apprehenſion als eine Succeſſion von Zuſtänden, alſo als Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges aufgefaßt wird; während das Weſen an ſich ſelbſt das Alles nicht kennt, ſondern im Nunc stans exiſtirt.

Die Trennungen mittelſt des Raumes werden im ſomnambulen Hellſehn ſehr viel öfter, mithin leichter, aufgehoben, als die mittelſt der Zeit; indem das bloß Abweſende und Entfernte viel öfter zur Anſchauung gebracht wird, als das wirklich noch Zukünftige. In Kant's Sprache wäre Dies daraus erklärlich, daß der Raum bloß die Form des äußeren, die Zeit die des innern Sinnes iſt. — Daß Zeit und Raum ihrer Form nach a priori angeſchaut werden, hat Kant gelehrt; daß es aber auch ihrem Inhalt nach geſchehn kann, lehrt der hellſehende Somnambulismus.

§. 30.

Der einleuchtendeſte und zugleich einfachſte Beweis der Idealität des Raumes iſt, daß wir den Raum nicht, wie alles Andere, in Gedanken aufheben können. Bloß ausleeren können wir ihn: Alles, Alles, Alles können wir aus dem Raume wegdenken, es verſchwinden laſſen, können uns auch ſehr wohl vorſtellen, der Raum zwiſchen den Fixſternen ſei abſolut leer, und dgl. m. Nur den Raum ſelbſt können wir auf keine Weiſe los werden: was wir auch thun, wohin wir uns auch ſtellen mögen; er iſt da und hat nirgends ein Ende: denn er liegt allem unſerm Vorſtellen zum Grunde und iſt die erſte Bedingung deſſelben. Dies beweiſt ganz ſicher, daß er unſerm Intellekt ſelbſt angehört, ein integrirender Theil deſſelben iſt und zwar der, welcher den erſten Grundfaden zum Gewebe deſſelben, auf welches danach die bunte Objekten-Welt aufgetragen wird, liefert. Denn er ſtellt ſich dar, ſobald ein Objekt vorgeſtellt werden ſoll, und begleitet nachher alle Bewegungen, Wendungen und Verſuche des anſchauenden Intellekts ſo beharrlich, wie die Brille, welche ich auf der Naſe habe, alle Wendungen und Bewegungen meiner Perſon, oder wie der Schatten ſeinen Körper begleitet. Bemerke ich, daß etwas überall und unter allen Umſtänden bei mir iſt, ſo ſchließe ich, daß es mir anhängt: ſo z. B. wenn ein beſonderer Geruch, dem ich entgehn möchte, ſich vorfindet, wohin ich auch komme. Nicht anders iſt es mit dem Raume: was ich auch denken, welche Welt ich mir auch vorſtellen möge; der Raum iſt ſtets zuerſt da und will nicht weichen. Iſt nun derſelbe, wie hieraus offenbar hervorgeht, eine Funktion, ja eine

Grundfunktion meines Intellekts ſelbſt; ſo erſtreckt ſich die hieraus folgende Idealität auch auf alles Räumliche, d. h. alles darin ſich Darſtellende: dieſes mag immerhin auch an ſich ſelbſt ein objektives Daſeyn haben; aber ſofern es räumlich iſt, alſo ſofern es Geſtalt, Größe und Bewegung hat, iſt es ſubjektiv bedingt. Folglich erkennen wir die Dinge nicht, wie ſie an ſich ſind, ſondern nur wie ſie erſcheinen. Dies iſt des großen Kant's große Lehre.

Daß der unendliche Raum unabhängig von uns, alſo abſolut objektiv und an ſich ſelbſt vorhanden wäre und ein bloßes Abbild deſſelben, als eines Unendlichen, durch die Augen in unſern Kopf gelangte, iſt der abſurdeſte aller Gedanken, aber in einem gewiſſen Sinne der fruchtbarſte; weil, wer der Abſurdität deſſelben deutlich inne wird, eben damit das bloße Erſcheinungsdaſeyn dieſer Welt unmittelbar erkennt, indem er ſie als ein bloßes Gehirnphänomen auffaßt, welches, als ſolches, mit dem Tode des Gehirns verſchwindet, um eine ganz andere, die Welt der Dinge an ſich, übrig zu laſſen. Daß der Kopf im Raume ſei hält ihn nicht ab, einzuſehn, daß der Raum doch nur im Kopfe iſt.

§. 31.

Was für die äußere Körperwelt das Licht, das iſt für die innere Welt des Bewußtſeyns der Intellekt. Denn dieſer verhält ſich zum Willen, alſo auch zum Organismus, der ja bloß der objektiv angeſchaute Wille iſt, ungefähr ſo, wie das Licht zum brennbaren Körper und dem Oxygen, bei deren Vereinigung es ausbricht. Und wie dieſes um ſo reiner iſt, je weniger es ſich mit dem Rauche des brennenden Körpers vermiſcht; ſo auch iſt der Intellekt um ſo reiner, je vollkommener er vom Willen, dem er entſproſſen, geſondert iſt. In kühnerer Metapher ließe ſich ſogar ſagen: das Leben iſt bekanntlich ein Verbrennungsproceß: die bei demſelben Statt findende Lichtentwickelung iſt der Intellekt.

§. 32.

Daß unſere Erkenntniß, wie unſer Auge, nur nach außen ſieht und nicht nach innen, ſo daß, wenn das Erkennende verſucht, ſich nach innen zu richten, um ſich ſelbſt zu erkennen, es in ein völlig Dunkeles blickt, in eine gänzliche Leere geräth, — Dies beruht auf folgenden zwei Gründen:

1) Das *Subjekt des Erkennens* iſt nichts Selbſtſtändiges, kein Ding an ſich, hat kein unabhängiges, urſprüngliches, ſubſtanzielles Daſeyn; ſondern es iſt eine bloße Erſcheinung, ein Sekundäres, ein Accidenz, zunächſt durch den Organismus bedingt, der die Erſcheinung des *Willens* iſt: es iſt, mit Einem Wort, nichts Anderes, als der Fokus, in welchen ſämmtliche Gehirnkräfte zuſammenlaufen; wie ich Dieſes im zweiten Bande meines Hauptwerks, Kap. 22, S. 277 ausgeführt habe. Wie ſollte nun dieſes Subjekt des Erkennens ſich ſelbſt erkennen, da es an ſich ſelbſt nichts iſt? Richtet es ſich nach innen; ſo erkennt es zwar den Willen, welcher die Baſis ſeines Weſens iſt: Dies iſt aber für das *erkennende* Subjekt doch keine eigentliche Selbſterkenntniß, ſondern Erkenntniß eines Andern, von ihm ſelbſt noch Verſchiedenen, welches nun aber, ſchon als Erkanntes, ſogleich nur Erſcheinung iſt, jedoch eine ſolche, die bloß die Zeit zur Form hat, nicht, wie die Dinge der Außenwelt, dazu noch den Raum. Davon aber abgeſehn, erkennt das Subjekt den Willen eben auch nur wie die Außendinge, an ſeinen Aeußerungen, alſo an den einzelnen Willensakten und ſonſtigen Affektionen, die man unter dem Namen der Wünſche, Affekte, Leidenſchaften und Gefühle begreift, folglich erkennt es ihn immer noch als Erſcheinung, wenngleich nicht unter der Beſchränkung des Raumes, wie die Außendinge. Sich ſelbſt aber kann das erkennende Subjekt aus obigem Grunde nicht erkennen; weil nämlich an ihm nichts zu erkennen iſt, als eben nur, daß es das Erkennende ſei, eben darum aber nie das Erkannte. Es iſt eine Erſcheinung die keine andere Aeußerung hat, als das Erkennen: folglich kann keine andere an ihm erkannt werden.

2) Der *Wille* in uns iſt allerdings Ding an ſich, für ſich beſtehend, ein Primäres, Selbſtſtändiges, Dasjenige, deſſen Erſcheinung ſich in der räumlich anſchauenden Gehirnapprehenſion als Organismus darſtellt. Dennoch iſt auch er keiner Selbſterkenntniß fähig; weil er an und für ſich ein bloß Wollendes, kein *Erkennendes*, iſt: denn er, als ſolcher, erkennt gar nichts, folglich auch nicht ſich ſelbſt. Das Erkennen iſt eine ſekundäre und

vermittelte Funktion, die ihm, dem Primären, in ſeiner eigenen Weſenheit, nicht unmittelbar zukommt.

§. 33.

Die einfachſte, unbefangene Selbſtbeobachtung, zuſammengehalten mit dem anatomiſchen Ergebniß, führt zu dem Reſultat, daß der Intellekt, wie ſeine Objektivation, das Gehirn, nebſt dieſem anhängenden Sinnenapparat, nichts Anderes ſei, als eine ſehr geſteigerte Empfänglichkeit für Einwirkungen von außen; nicht aber unſer urſprüngliches und eigentliches inneres Weſen ausmache; alſo, daß in uns der Intellekt nicht Dasjenige ſei, was in der Pflanze die treibende Kraft, oder im Steine die Schwere, nebſt chemiſchen Kräften, iſt: als Dieſes ergiebt ſich allein der Wille. Sondern der Intellekt iſt in uns Das, was in der Pflanze die bloße Empfänglichkeit für äußere Einflüſſe, für phyſikaliſche und chemiſche Einwirkungen und was noch ſonſt ihr Wachsthum und Gedeihen fördern oder hindern mag; nur daß in uns dieſe Empfänglichkeit ſo überaus hoch geſteigert iſt, daß, vermöge ihrer, die ganze objektive Welt, die Welt als Vorſtellung, ſich darſtellt, folglich ſolchermaaßen ihren Urſprung, als Objekt, nimmt. Um ſich dies zu veranſchaulichen, ſtelle man ſich die Welt vor, ohne alle animaliſche Weſen. Da iſt ſie ohne Wahrnehmung, alſo eigentlich gar nicht objektiv vorhanden; indeſſen ſei es ſo angenommen. Jetzt denke man ſich eine Anzahl Pflanzen dicht neben einander aus dem Boden emporgeſchoſſen. Auf dieſe wirkt nun mancherlei ein, wie Luft, Wind, Stoß einer Pflanze gegen die andere, Näſſe, Kälte, Licht, Wärme, elektriſche Spannung u. ſ. w. Jetzt ſteigere man, in Gedanken, mehr und mehr, die Empfänglichkeit dieſer Pflanzen für dergleichen Einwirkungen: da wird ſie endlich zur Empfindung, begleitet von der Fähigkeit dieſe auf ihre Urſache zu beziehn, und ſo am Ende zur Wahrnehmung: alsbald aber ſteht die Welt da, in Raum, Zeit und Kauſalität ſich darſtellend; bleibt aber dennoch ein bloßes Reſultat der äußern Einflüſſe auf die Empfänglichkeit der Pflanzen. Dieſe bildliche Betrachtung iſt ſehr geeignet, die bloß phänomenale Exiſtenz der Außenwelt faßlich zu machen. Denn, wem wird es danach wohl einfallen, zu behaupten, daß die Verhältniſſe, welche in einer ſolchen, aus bloßen Relationen zwiſchen äußerer Einwirkung und lebendiger

Empfänglichkeit entſtehenden Anſchauung ihr Daſeyn haben, die wahrhaſt objektive, innere und urſprüngliche Beſchaffenheit aller jener angenommenermaaßen auf die Pflanze einwirkenden Naturpotenzen, alſo die Welt der Dinge an ſich darſtellen. Wir können alſo an dieſem Bilde uns faßlich machen, warum der Bereich des menſchlichen Intellekts ſo enge Schranken hat, wie ihm Kant in der Kritik der reinen Vernunft nachweiſt.

Das Ding an ſich hingegen iſt allein der Wille. Demnach iſt er der Schöpfer und Träger aller Eigenſchaften der Erſcheinung. Das Moraliſche wird ihm unbedenklich zur Laſt gelegt: aber auch die Erkenntniß und ihre Kraft, alſo der Intellekt, gehört ſeiner Erſcheinung, alſo mittelbar ihm an. — Daß beſchränkte und dumme Menſchen ſtets einige Verachtung erfahren, mag, wenigſtens zum Theil, darauf beruhen, daß in ihnen der Wille ſich die Laſt ſo leicht gemacht und, zum Behuf ſeiner Zwecke, nur zwei Quentchen Erkenntnißkraft geladen hat.

§. 34.

Nicht nur iſt, wie ich oben, §. 25, und auch ſchon in meinem Hauptwerke (Bd. I, §. 14) geſagt habe, alle Evidenz anſchaulich, ſondern auch alles wahre und ächte Verſtändniß der Dinge iſt es. Bloße abſtrakte Begriffe von einer Sache geben kein wirkliches Verſtändniß derſelben; wiewohl ſie in den Stand ſetzen, davon zu reden, wie Viele von Vielem reden: ja, Einige bedürfen hiezu nicht ein Mal der Begriffe, ſondern reichen mit bloßen Worten, z. B. Kunſtausdrücken, die ſie erlernt haben, aus. — Um hingegen irgend etwas wirklich und wahrhaft zu verſtehn, iſt erfordert, daß man es anſchaulich erfaſſe, ein deutliches Bild davon empfange, wo möglich aus der Realität ſelbſt, außerdem aber mittelſt der Phantaſie. Selbſt was zu groß, oder zu komplicirt iſt, um mit Einem Blicke überſehn zu werden, muß man, um es wahrhaft zu verſtehn, entweder theilweiſe, oder durch einen überſehbaren Repräſentanten ſich anſchaulich vergegenwärtigen; Das aber, welches ſelbſt Dieſes nicht zuläßt, muß man wenigſtens durch ein anſchauliches Bild und Gleichniß ſich faßlich zu machen ſuchen. So ſehr iſt die Anſchauung die Baſis unſeres Erkennens. Dies zeigt ſich auch darin, daß wir ſehr große Zahlen, imgleichen ſehr weite, nur durch ſolche ausdrückbare Entfernungen, wie die aſtronomiſchen, zwar in abstracto denken, dennoch aber nicht eigentlich und unmittelbar verſtehn, ſondern bloß einen Verhältnißbegriff davon haben.

Aber mehr noch, als jeder Andere, ſoll der Philoſoph aus jener Urquelle, der anſchauenden Erkenntniß, ſchöpfen und daher ſtets die Dinge ſelbſt, die Natur, die Welt, das Leben ins Auge faſſen, ſie, und nicht die Bücher, zum Texte ſeiner Gedanken machen, auch ſtets an ihnen alle fertig überkommenen Begriffe prüfen und kontroliren, die Bücher alſo nicht als Quellen der Erkenntniß, ſondern nur als Beihülfe benutzen. Denn was ſie geben empfängt er ja nur aus zweiter Hand, auch meiſtens ſchon etwas verfälſcht: es iſt ja nur ein Wiederſchein, ein Konterfej des Originals, nämlich der Welt, und ſelten war der Spiegel vollkommen rein. Hingegen die Natur, die Wirklichkeit, lügt nie: ſie macht ja alle Wahrheit erſt zur Wahrheit. Daher hat der Philoſoph an ihr ſein Studium zu machen, und zwar ſind es ihre großen, deutlichen Züge, ihr Haupt- und Grundcharakter, woraus ſein Problem erwächſt. Demnach wird er die weſentlichen und allgemeinen Erſcheinungen, Das, was allezeit und überall iſt, zum Gegenſtande ſeiner Betrachtung machen, hingegen die ſpeciellen, beſonderen, ſeltenen, mikroſkopiſchen, oder vorüberfliegenden Erſcheinungen dem Phyſiker, dem Zoologen, dem Hiſtoriker u. ſ. w. überlaſſen. Ihn beſchäftigen wichtigere Dinge: das Ganze und Große der Welt, das Weſentliche derſelben, die Grundwahrheiten, ſind ſein hohes Ziel. Daher kann er nicht zugleich ſich mit Einzelnheiten und Mikrologien befaſſen; gleichwie Der, welcher, vom hohen Berggipfel aus, das Land überſchaut, nicht zugleich die da unten im Thale wachſenden Pflanzen unterſuchen und beſtimmen kann, ſondern Dies dem dort Botaniſirenden überläßt. — Um ſich und alle ſeine Kräfte einer ſpeciellen Wiſſenſchaft zu widmen, muß man allerdings große Liebe zu ihr, jedoch auch große Gleichgültigkeit gegen alle übrigen haben; weil man jenes nur kann unter der Bedingung, in dieſen allen unwiſſend zu bleiben; wie wer Eine heirathet, allen Andern entſagt. Geiſter erſten Ranges werden daher nie ſich einer Specialwiſſenſchaft widmen: denn ihnen liegt die Einſicht in das Ganze zu ſehr am Herzen. Sie ſind Feldherren, nicht Hauptleute, Kapellmeiſter, nicht Orcheſterſpieler.

§. 35.

Das Auge wird durch langes Anſtarren eines Gegenſtandes ſtumpf und ſieht nichts mehr: eben ſo wird der Intellekt durch fortgeſetztes Denken über die ſelbe Sache unfähig, mehr davon zu ergrübeln und zu faſſen, ſtumpf und verwirrt. Hieraus iſt auch Dies erklärlich, daß, wenn wir, nach irgend einer längern Pauſe, wie neu und fremd in den alltäglichen Lauf der Dinge dieſer Welt ſchauen und ſo einen friſchen, ganz eigentlich unbefangenen Blick in ſie thun, ihr Zuſammenhang und ihre Bedeutung uns am reinſten und tiefſten klar wird; ſo daß wir alsdann Dinge handgreiflich ſehn, von denen wir nur nicht begreifen, wie ſie von Allen, die ſich ſtündlich darin bewegen, nicht bemerkt werden. Ein ſolcher heller Augenblick kann demnach einem lucido intervallo verglichen werden.

§. 36.

In höherm Sinne ſind ſogar die Stunden der Begeiſterung, mit ihren Augenblicken der Erleuchtung und eigentlichen Konception, nur die lucida intervalla des Genies. Demnach könnte man ſagen, das Genie wohne nur ein Stockwerk höher, als der Wahnſinn. Aber wirkt doch ſogar die Vernunft des Vernünftigen eigentlich nur in lucidis intervallis: denn er iſt es auch nicht immer. Auch der Kluge iſt es nicht jederzeit; ſelbſt der bloß Gelehrte iſt es nicht jeden Augenblick: denn bisweilen wird er die ihm geläufigſten Dinge nicht ſich zurückrufen und ordentlich zuſammenbringen können. Kurzum, nemo omnibus horis sapit. Alles Dieſes ſcheint auf eine gewiſſe Fluth und Ebbe der Säfte des Gehirns, oder Spannung und Abſpannung der Fibern deſſelben, hinzudeuten.

Wenn nun, bei einer Springfluth dieſer Art, irgend eine neue und tiefe Einſicht uns plötzlich aufgeht, wobei natürlich unſre Gedanken einen hohen Grad von Lebhaftigkeit erreichen; ſo wird der Anlaß dazu allemal ein anſchaulicher ſeyn, und eine intuitive Einſicht wird jedem großen Gedanken zum Grunde liegen. Denn Worte erwecken Gedanken in Andern, Bilder in uns.

§. 37.

Daß man werthvolle eigene Meditationen möglichſt bald niederſchreiben ſoll, verſteht ſich von ſelbſt: vergeſſen wir doch bisweilen was wir erlebt, wie viel mehr was wir gedacht haben. Gedanken aber kommen nicht, wann wir, ſondern wann ſie wollen. Hingegen, was wir von außen fertig empfangen, das bloß Erlernte, was ſich auch jedenfalls in Büchern wiederauffinden läßt, iſt es beſſer nicht aufzuſchreiben, alſo keine Kollektanea zu machen: denn etwas aufſchreiben heißt es der Vergeſſenheit übergeben. Mit ſeinem Gedächtniß aber ſoll man ſtreng und despotiſch verfahren, damit es den Gehorſam nicht verlerne, z. B. wenn man irgend eine Sache, oder Vers, oder Wort, ſich nicht zurückrufen kann, ſolches ja nicht in Büchern aufſchlagen, ſondern das Gedächtniß, wochenlang, periodiſch damit quälen, bis es ſeine Schuldigkeit gethan hat. — Die Mnemonik hingegen beruht im Grunde darauf, daß man ſeinem Witze mehr, als ſeinem Gedächtniſſe, zutraut und daher die Dienſte dieſes jenem überträgt. Er nämlich muß einem ſchwer zu Behaltenden ein leicht zu Behaltendes ſubſtituiren, um es einſt wieder in Jenes zurück zu überſetzen. Ueberhaupt aber giebt es zwei Weiſen, auf welche Dinge unſerm Gedächtniß eingeprägt werden: nämlich entweder durch Vorſatz, indem wir abſichtlich ſie memoriren; wobei wir, wenn es bloße Worte, oder Zahlen, ſind, uns auch mnemoniſcher Künſte bedienen können: oder aber ſie prägen ſich, ohne unſer Zuthun, von ſelbſt ein, vermöge des Eindrucks, den ſie auf uns machen; wo wir ſie dann auch wohl unvergeßlich nennen. Dazu gehört offenbar, daß ſie uns, in irgend einer Beziehung, intereſſant ſeien. An je mehr Dingen nun ein Menſch lebhaftes, objektives Intereſſe nimmt, deſto Mehreres wird ſich ihm auf dieſe ſpontane Weiſe im Gedächtniß fixiren, daher auch am meiſten in der Jugend, als wo die Neuheit der Dinge das Intereſſe an ihnen erhöht. Dieſe zweite Weiſe iſt viel ſicherer, als die erſte, und wählt zudem, ganz von ſelbſt, das uns Wichtige aus; wiewohl ſie, bei Stumpfköpfen, ſich auf perſönliche Angelegenheiten beſchränken wird.

§. 38.

Die Qualität unſerer Gedanken (ihr formeller Werth) kommt von innen: aber ihre Richtung, und dadurch ihr Stoff, von außen; ſo daß, was wir in jedem gegebenen Augenblicke denken das Produkt zweier grundverſchiedener Faktoren iſt. Demnach ſind für den Geiſt die Objekte nur Das, was das Plektron für die Lyra: daher die große Verſchiedenheit der Gedanken, welche der ſelbe Anblick in verſchiedenen Köpfen erregt. Wann, als ich noch in den Blüthejahren meines Geiſtes und im Kulminationspunkte ſeiner Kräfte ſtand, durch günſtige Umſtände die Stunde herbeigeführt wurde, wo das Gehirn die höchſte Spannung hatte; ſo mochte mein Auge treffen auf welchen Gegenſtand es wollte, — er redete Offenbarungen zu mir und es entſpann ſich eine Reihe von Gedanken, welche werth waren, aufgeſchrieben zu werden, und es wurden. Aber im Fortgang des Lebens, zumal in den Jahren der abnehmenden Kräfte, ſind jene Stunden immer ſeltener geworden: denn das Plektron ſind zwar die Objekte, aber die Lyra iſt der Geiſt. Ob dieſe wohlgeſtimmt und hochgeſtimmt ſei, Das begründet den großen Unterſchied der in jedem Kopfe ſich darſtellenden Welt. Wie nun Dieſes von phyſiologiſchen und anatomiſchen Bedingungen abhängt; ſo hält andrerſeits das Plektron der Zufall in der Hand, indem er die Gegenſtände, die uns beſchäftigen ſollen, herbeiführt. Allein hier iſt doch noch ein großer Theil der Sache in unſre Willkühr geſtellt, indem wir denſelben, wenigſtens zum Theil, beliebig beſtimmen können, mittelſt der Gegenſtände, mit denen wir uns beſchäftigen, oder umgeben. Hierauf ſollten wir daher einige Sorgfalt verwenden und mit methodiſcher Abſichtlichkeit verfahren. Die Anweiſung zu einer ſolchen giebt uns Locke's vortreffliches Büchelchen on the conduct of the understanding (über die Leitung des Verſtandes.) Gute, ernſte Gedanken, über würdige Gegenſtände, laſſen ſich jedoch nicht zu jeder Zeit willkürlich heraufbeſchwören: Alles was wir thun können iſt, ihnen den Weg frei zu halten, durch Verſcheuchung aller futilen, läppiſchen, oder gemeinen Ruminationen und Abwendung von allen Flauſen und Poſſen. Man kann daher ſagen, daß, um etwas Geſcheutes zu denken, das nächſte Mittel ſei, nichts Abgeſchmacktes zu denken. Man laſſe den guten Gedanken nur den Plan frei: ſie werden kommen. Ebendeshalb ſoll man auch nicht, in jedem unbeſchäftigten Augenblick, ſogleich nach einem Buche greifen, ſondern laſſe es doch ein Mal ſtille werden im Kopf: dann kann ſich leicht etwas Gutes darin erheben. Sehr richtig iſt die von Riemern, in ſeinem Buche über Göthe, gemachte Bemerkung, daß die eigenen Gedanken faſt nur im Gehn oder Stehn, höchſt ſelten im Sitzen kommen. Weil nun alſo überhaupt der Eintritt lebhafter, eindringender, werthvoller Gedanken mehr die Folgen günſtiger innerer, als äußerer Bedingungen iſt; ſo iſt hieraus erklärlich, daß von dergleichen Gedanken meiſtens mehrere, ganz verſchiedene Gegenſtände betreffende, ſich ſchnell hinter einander, oft ſogar beinahe zugleich einſtellen, in welchem Falle ſie ſich kreuzen und beeinträchtigen, wie die Kryſtalle einer Druſe, ja, es uns gehn kann, wie Dem, der zwei Haſen zugleich verfolgt.

§. 39.

Wie ſehr beſchränkt und dürftig der normale menſchliche Intellekt ſei und wie gering die Klarheit des Bewußtſeyns, läßt ſich daran ermeſſen, daß, ungeachtet der ephemeren Kürze des in endloſe Zeit hineingeworfenen Menſchenlebens, der Mißlichkeit unſers Daſeyns, der zahlloſen, ſich überall aufdringenden Räthſel, des bedeutſamen Charakters ſo vieler Erſcheinungen und dabei des durchweg Ungenügenden des Lebens, — dennoch nicht Alle beſtändig und unabläſſig philoſophiren, ja, nicht ein Mal Viele, oder auch nur Einige, nur Wenige; nein, nur hin und wieder Einer, nur die gänzlichen Ausnahmen. — Die Uebrigen leben in dieſem Traum dahin, nicht ſo gar viel anders, als die Thiere, von denen ſie ſich am Ende nur durch die Vorſorge auf einige Jahre im Voraus unterſcheiden. Für das ſich bei ihnen etwan meldende metaphyſiſche Bedürfniß iſt von oben und zum voraus geſorgt, durch die Religionen; und dieſe, wie ſie auch ſeien, genügen. — Indeſſen könnte es doch ſeyn, daß im Stillen viel mehr philoſophirt wird, als es den Anſchein hat; wenn es gleich auch danach ſeyn mag.

§. 40.

Faſt möchte man glauben, daß die Hälfte alles unſers Denkens ohne Bewußtſeyn vor ſich gehe. Meiſtens kommt die Konkluſion, ohne daß die Prämiſſen deutlich gedacht worden. Dies iſt ſchon daraus abzunehmen, daß bisweilen eine Begebenheit, deren Folgen wir keineswegs abſehn, noch weniger ihren etwanigen Einfluß auf unſere eignen Angelegenheiten deutlich ermeſſen können, dennoch auf unſere ganze Stimmung einen unverkennbaren Einfluß ausübt, indem ſie ſolche ins Heitere, oder auch ins Traurige, verändert: Das kann nur die Folge einer unbewußten Rumination ſeyn. Noch erſichtlicher iſt dieſe in Folgendem. Ich habe mich mit den faktiſchen Datis einer theoretiſchen, oder praktiſchen Angelegenheit bekannt gemacht: oft nun wird, ohne daß ich wieder daran gedacht hätte, nach einigen Tagen, das Reſultat, wie nämlich die Sache ſich verhalte, oder was dabei zu thun ſei, mir ganz von ſelbſt in den Sinn kommen, und deutlich vor mir ſtehn; wobei die Operation, durch die es zu Stande gekommen, mir ſo verdeckt bleibt, wie die einer Rechenmaſchine: es iſt eben eine unbewußte Rumination geweſen. Ja, unſre beſten, ſinnreichſten und tiefſten Gedanken treten plötzlich ins Bewußtſeyn, wie eine Inſpiration. Offenbar aber ſind ſie Reſultate langer, unbewußter Meditation. Ich verweiſe hier auf Das, was ich in meinem Hauptwerk, Bd. 2, Kap. 14, S. 134, ſchon hierüber beigebracht habe. — Beinahe möchte man es wagen, die phyſiologiſche Hypotheſe aufzuſtellen, daß das bewußte Denken auf der Oberfläche des Gehirns, das unbewußte im Innern ſeiner Markſubſtanz vor ſich gehe.

§. 41.

Bei der Monotonie nnd daraus entſpringenden Schaalheit des Lebens, würde man, nach einer beträchtlichen Dauer deſſelben, es unerträglich langweilig finden; wenn nicht das beſtändige Fortſchreiten der Erkenntniß und Einſicht, im Ganzen und Großen, und das immer beſſere und deutlichere Verſtändniß aller Dinge und Verhältniſſe, noch immer ſeinen Fortgang hätte, theils als Frucht der Reife und Erfahrung, theils auch in Folge der Veränderungen, welche wir ſelbſt, durch die verſchiedenen Lebensalter, erleiden und dadurch gewiſſermaaßen auf einen immer neuen Geſichtspunkt geſtellt werden, von welchem aus die Dinge uns noch nicht erkannte Seiten zeigen und anders erſcheinen; wodurch denn, trotz der Abnahme der Intenſität der Geiſteskräfte, das dies diem docet noch immer unermüdlich anhält und einen ſtets neuen Reiz über das Leben verbreitet, indem das Identiſche ſtets als ein Anderes und Neues ſich darſtellt. Daher hat jeder irgend denkende Alte das Soloniſche *γηρασκω δ᾽ αει πολλα διδασκομενος* zu ſeinem Wahlſpruch.

Nebenbei leiſtet uns, zu allen Zeiten, den ſelben Dienſt der vielfache Wechſel unſrer Stimmung und Laune, vermöge deſſen wir die Dinge täglich in einem andern Lichte erblicken: auch er verringert die Monotonie unſers Bewußtſeyns und Denkens, indem er auf daſſelbe wirkt, wie auf eine ſchöne Gegend die ſtets ſich ändernde Beleuchtung, mit ihren unerſchöpflich mannigfaltigen Lichteffekten, in Folge welcher die hundert Mal geſehene Landſchaft uns aufs Neue entzückt. So erſcheint einer veränderten Stimmung das Bekannte neu und erweckt neue Gedanken und Anſichten.

§. 42.

Wer a posteriori, alſo durch Verſuche, etwas ausmachen will, das er a priori einſehn und entſcheiden könnte, z. B. die Nothwendigkeit einer Urſach zu jeder Veränderung, oder mathematiſche Wahrheiten, oder auf Mathematik zurückführbare Sätze aus der Mechanik, Aſtronomie, oder ſelbſt ſolche, die aus ſehr bekannten und unbezweifelbaren Naturgeſetzen folgen, — der macht ſich verächtlich. Wer hingegen, umgekehrt, a priori darthun will, was ſich allein a posteriori, aus der Erfahrung, wiſſen läßt, der ſcharlataniſirt und macht ſich lächerlich. Warnende Beiſpiele dieſes Fehlers haben Schelling und die Schellingianer geliefert, wenn ſie, wie damals Jemand es ſehr artig ausgedrückt hat, a priori nach einem a posteriori geſteckten Ziele ſchoſſen. Schellings Leiſtungen in dieſer Art und Kunſt wird man am deutlichſten aus ſeinem „Erſten Entwurf einer Naturphiloſophie“ kennen lernen. Daſelbſt ſpringt es in die Augen, daß er, im Stillen und ganz empiriſch, aus der uns vorliegenden Natur allgemeine Wahrheiten ſich abſtrahirt und danach einige Ausdrücke ihrer Beſchaffenheit im Ganzen geformelt hat. Mit dieſen tritt er nun auf als mit a priori gefundenen Principien der Denkbarkeit einer Natur überhaupt, aus denen er ſodann den vorgefundenen und ihnen eigentlich zum Grunde liegenden Thatbeſtand glücklich wieder ableitet und demnach ſeinen Schülern beweiſt, daß die Natur nicht anders ſeyn könne, als ſie iſt:

> „Der Philoſoph, der tritt herein
> Und beweiſt euch, es müßt' ſo ſeyn.“

Als beluſtigendes Beiſpiel dieſer Art leſe man, auf S. 96, 97 des beſagten Buches, die Deduktion a priori der unorganiſchen Natur und der Schwere. Mir iſt dabei, wie wenn ein Kind mir Taſchenſpielerſtückchen macht und ich deutlich ſehe, wie es die Kügelchen unter den Becher prakticirt, woſelbſt ſie zu finden ich nachher erſtaunen ſoll. — Nach ſolchem Vorgange des Meiſters wird es uns nicht wundern, ſeine Schüler noch lange auf dem ſelben Wege anzutreffen, und zu ſehn, wie ſie aus vagen, empiriſch aufgegriffenen Begriffen, z. B. Eiform, Kugelform, und nach willkürlich gefaßten, ſchielenden Analogien, wie Eithiere, Rumpfthiere, Bauchthiere, Bruſtthiere, und ähnlichen Flauſen mehr, das Verfahren der Natur a priori ableiten wollen; während man ihren ernſthaften Deduktionen deutlich anſieht, daß ſie ſtets nach dem allein gewiſſen A posteriori hinüberſchielen und dennoch der Natur oft ſchreiende Gewalt anthun, um ſie nach jenen Grillen zu modeln. — Wie würdig ſtehn ihnen gegenüber die Franzoſen da, mit ihrer redlichen Empirie, eingeſtändlich beſtrebt, nur von der Natur zu lernen und ihren Gang zu erforſchen, nicht aber ihr Geſetze vorzuſchreiben. Bloß auf dem Wege der Induktion haben ſie ihre ſo tief gefaßte, wie treffende Eintheilung des Thierreichs gefunden, welche die Deutſchen nicht ein Mal zu ſchätzen verſtehn, ſie daher in den Hintergrund ſchieben, um ihre eigene Originalität, durch ſonderbare und ſchiefe Einfälle, wie die oben erwähnten, an den Tag zu legen, worüber ſie ſich dann unter einander bewundern, — dieſe ſcharfſinnigen und gerechten Beurtheiler geiſtiger Verdienſte. Welch ein Glück unter einer ſolchen Nation geboren zu ſeyn!

§. 43.

Es iſt ganz natürlich, daß wir gegen jede neue Anſicht, über deren Gegenſtand wir irgend ein Urtheil uns ſchon feſtgeſtellt haben, uns abwehrend und verneinend verhalten. Denn ſie dringt feindlich in das vorläufig abgeſchloſſene Syſtem unſrer Ueberzeugungen, erſchüttert die dadurch erlangte Beruhigung, muthet uns neue Bemühungen zu und erklärt alte für verloren. Demgemäß iſt eine uns von Irrthümern zurückbringende Wahrheit einer Arznei zu vergleichen, ſowohl durch ihren bittern und widerlichen Geſchmack, als auch dadurch, daß ſie nicht im Augenblick des Einnehmens, ſondern erſt nach einiger Zeit ihre Wirkung äußert.

Sehn wir alſo ſchon das Individuum hartnäckig im Feſthalten ſeiner Irrthümer; ſo iſt es die Maſſe und Menge der Menſchen noch viel mehr: an ihren ein Mal gefaßten Meinungen können Erfahrung und Belehrung ſich Jahrhunderte lang vergeblich abarbeiten. Daher giebt es denn auch gewiſſe allgemein beliebte und feſt akreditirte, täglich von Unzählbaren mit Selbſtgenügen nachgeſprochene Irrthümer, von denen ich ein Verzeichniß angefangen habe, welches fortzuführen ich Andre bitte.

1) Selbſtmord iſt eine feige Handlung.
2) Wer Andern mißtraut iſt ſelbſt unredlich.
3) Verdienſt und Genie ſind aufrichtig beſcheiden.
4) Die Wahnſinnigen ſind überaus unglücklich.
5) Die Philoſophie läßt ſich nicht lernen, ſondern nur das Philoſophiren. (Iſt das Gegentheil der Wahrheit.)
6) Es iſt leichter eine gute Tragödie, als eine gute Komödie zu ſchreiben.

Die meiſten derſelben ſagen ſie einander nur ſo nach, ohne ſonderlich viel dabei zu denken, und bloß, weil ſie, als ſie ſolche zuerſt vernahmen, gefunden haben, daß ſie gar weiſe klängen.

§. 44.

Wie hart und erſtarrt die Denkungsart des großen Haufens ſei und wie ſchwer ihr beizukommen, kann man beſonders auf Reiſen beobachten. Denn wer das Glück hat, mehr mit Büchern, als mit Menſchen leben zu dürfen, hat immer nur die leichte Mittheilung der Gedanken und Erkenntniſſe, nebſt der ſchnellen Aktion und Reaktion der Geiſter auf einander vor Augen; wobei er leicht vergißt, wie ganz anders es in der ſo zu ſagen allein wirklichen Menſchenwelt hergeht, und am Ende gar vermeint, jede gewonnene Einſicht gehöre ſogleich der Menſchheit an. Man braucht aber nur einen Tag auf der Eiſenbahn weiter gefahren zu ſeyn, um zu bemerken, daß da, wo man jetzt ſich befindet, gewiſſe Vorurtheile, Wahnbegriffe, Sitten, Gebräuche und Kleidungen herrſchen, ja, ſeit Jahrhunderten ſich erhalten, welche dort, wo man geſtern geweſen, unbekannt ſind. Iſt es doch mit den Provinzialdialekten nicht anders. Hieraus kann man abnehmen, wie weit die Kluft iſt zwiſchen dem Volk und den Büchern, und wie langſam, wenn auch ſicher, die erkannten Wahrheiten zum Volke gelangen, weshalb, in Hinſicht auf die Schnelligkeit der Fortpflanzung, dem phyſiſchen Lichte nichts unähnlicher iſt, als das geiſtige.

Dies Alles kommt daher, daß der große Hauſe gar wenig denkt; weil ihm Zeit und Uebung hiezu mangelt. So aber bewahrt er zwar ſeine Irrthümer ſehr lange, iſt dagegen aber auch nicht, wie die gelehrte Welt, eine Wetterfahne der geſammten Windroſe täglich wechſelnder Meinungen. Und dies iſt ſehr glücklich: denn die große, ſchwere Maſſe ſich in ſo raſcher Bewegung vorzuſtellen, iſt ein ſchrecklicher Gedanke, zumal wenn man dabei erwägt, was Alles ſie bei ihren Wendungen fortreißen und umſtoßen würde.

§. 45.

Das Begehren nach Kenntniſſen, wenn auf das Allgemeine gerichtet, heißt *Wißbegier*; wenn auf das Einzelne, *Neugier*. — Knaben zeigen meiſtens Wißbegier; kleine Mädchen bloße Neugier, dieſe aber in ſtupendem Grade und oft mit widerwärtiger Naivetät.

§. 46.

Ein glücklich organiſirter, folglich mit feiner Urtheilskraft ausgeſtatteter Kopf hat zwei Vorzüge. Erſtlich dieſen, daß von Allem, was er ſieht, erfährt und lieſt, das Wichtige und Bedeutſame ſich bei ihm anſetzt und von ſelbſt ſich ſeinem Gedächtniſſe einprägt, um einſt hervorzukommen, wann es gebraucht wird; während die übrige Maſſe wieder abfließt. Sein Gedächtniß gleicht demnach einem feinen Siebe, welches nur die größern Stücke aufbewahrt: andere gleichen groben Sieben, welche Alles durchlaſſen, bis auf das zufällig darin Bleibende. Der zweite, dem erſtern verwandte Vorzug eines ſolchen Geiſtes iſt, daß ihm jedes Mal das zu einer Sache Gehörige, ihr Analoge, oder ſonſt Verwandte, läge es auch noch ſo fern, zur rechten Zeit einfällt. Dies beruht darauf, daß er an den Dingen das eigentlich Weſentliche auffaßt, wodurch er, auch in den ſonſt verſchiedenſten, das Identiſche und daher Zuſammengehörige ſogleich erkennt.

§. 47.

Der Verſtand iſt keine extenſive, ſondern eine intenſive Größe: daher kann hierin Einer es getroſt gegen Zehntauſend aufnehmen und giebt eine Verſammlung von tauſend Dummköpfen noch keinen geſcheuten Mann.

§. 48.

Was den leidigen Alltagsköpfen, von denen die Welt vollgepfropft iſt, eigentlich abgeht, ſind zwei nahe verwandte Fähigkeiten, nämlich die, zu urtheilen, und die, eigene Gedanken zu haben. Aber beide fehlen ihnen in einem Grade, von welchem wer nicht zu ihnen gehört ſich nicht leicht einen Begriff macht und eben deshalb auch nicht von der Trübſäligkeit ihrer Exiſtenz, dem fastidio sui, quo laborat omnis stultitia. Aus jenem Mangel aber erklärt ſich einerſeits die Armſäligkeit aller der Schreiberei, bei allen Nationen, die ſich, bei den Mitlebenden, für ihre Litteratur ausgiebt, und andererſeits das Schickſal des Rechten und Wahren, bei ſeinem Auftreten unter ſolchen Leuten. Alles wirkliche Dichten und Denken nämlich iſt gewiſſermaaßen ein Verſuch, den kleinen Leuten einen großen Kopf aufzuſetzen: kein Wunder, daß er nicht gleich gelingt. Der Genuß, den ein Schriftſteller gewährt, verlangt immer einen gewiſſen Einklang zwiſchen ſeiner Denkweiſe und der des Leſers und wird um ſo größer ſeyn, je vollkommner derſelbe iſt; daher ein großer Geiſt ganz und vollkommen nur von einem anderen großen Geiſte genoſſen wird. Eben hierauf beruht denn auch der Ekel und Widerwille, den ſchlechte, oder mediokre Schriftſteller denkenden Köpfen erregen: ſogar wirkt die Konverſation mit den meiſten Menſchen ebenſo: bei jedem Schritte fühlt man das Unzulängliche und die Disharmonie. —

Doch ſei, bei dieſer Gelegenheit, die Warnung eingeſchaltet, daß man nicht einen neuen, vielleicht wahren Ausſpruch oder Gedanken, gering ſchätze, weil man ihn in einem ſchlechten Buche findet, oder aus dem Munde eines Dummkopfs vernimmt. Jenes hat ihn geſtohlen, dieſer ihn aufgeſchnappt; was ſie freilich verhehlen. Sodann kommt noch hinzu, was das ſpaniſche Sprichwort ſagt: mas sabe el necio en su casa, que el cuerdo en la agena („in ſeinem Hauſe weiß der Narr beſſer Beſcheid, als der Kluge in einem fremden“): alſo, in ſeinem Fache weiß Jeder mehr als wir. Endlich iſt bekannt, daß auch die blinde Henne bisweilen ein Körnchen findet; ſogar aber iſt wahr, daß il y a un mystère dans l'esprit des gens qui n'en ont pas.

§. 49.

Es kann kein muſikaliſches Inſtrument geben, das nicht dem reinen Tone, als welcher aus den Schwingungen der Luft allein beſteht, noch einen fremdartigen Zuſatz beimiſchte, in Folge der Schwingungen ſeines eigenen Stoffes, die ja, durch ihren Impuls, die der Luft allererſt hervorbringen und ein unweſentliches Nebengeräuſch verurſachen, wodurch eben jeder Ton das ihm ſpecifiſch Eigene erhält, alſo das, was z. B. den der Geige von dem der Flöte unterſcheidet. Allein je geringer dieſe unweſentliche Beimiſchung iſt, deſto reiner iſt der Ton: daher eben hat die menſchliche Stimme den reinſten; weil dem natürlichen Werkzeuge es kein künſtliches gleichthut. Ebenſo nun kann kein Intellekt ſeyn, der nicht dem Weſentlichen und rein Objektiven der Erkenntniß ein dieſem fremdes Subjektives, aus der den Intellekt tragenden und bedingenden Perſönlichkeit Entſpringendes, alſo etwas Individuelles, beimiſchte, wodurch denn Jenes allemal verunreinigt wird. Der Intellekt, bei welchem dieſer Einfluß am geringſten iſt, wird am reinſten objektiv, mithin der vollkommenſte ſeyn. Daß, in Folge hievon, ſeine Produktionen faſt nur Das enthalten und wiedergeben, was an den Dingen jeder Intellekt gleichmäßig auffaßt, alſo das rein Objektive, iſt eben der Grund, warum ſie Jeden, ſobald er ſie nur verſteht, anſprechen. Daher habe ich geſagt, daß die Genialität in der Objektivität des Geiſtes beſtehe. Jedoch ein abſolut objektiver, mithin vollkommen reiner Intellekt iſt ſo unmöglich, wie ein abſolut reiner Ton: dieſer nicht, weil doch die Luft nicht von ſelbſt in Schwingungen gerathen kann, ſondern irgendwie impellirt werden muß; jener nicht, weil nicht ein Intellekt für ſich beſtehn, ſondern nur als Werkzeug eines Willens auftreten kann, oder (real zu reden) ein Gehirn nur als Theil eines Organismus möglich iſt. Ein unvernünftiger, ja blinder Wille, der ſich als Organismus darſtellt, iſt die Baſis und Wurzel eines jeden Intellekts; daher die Mangelhaftigkeit eines jeden und die Züge von Thorheit und Verkehrtheit, ohne welche kein Menſch iſt. Alſo auch hier: „kein Lotus ohne Stengel“, und ſagt Göthe:

Noch ſpukt der Babylon'ſche Thurm,
Sie ſind nicht zu vereinen!
Ein jeder Mann hat ſeinen Wurm,
Kopernikus den ſeinen.

Zu den Verunreinigungen der Erkenntniß durch die ein für alle Mal gegebene Beſchaffenheit des Subjekts, die Individualität, kommen nun noch die direkt aus dem Willen und ſeiner einſtweiligen Stimmung, alſo aus dem Intereſſe, den Leidenſchaften, den Affekten des Erkennenden hervorgehenden. Um ganz zu ermeſſen, wie ſehr viel Subjektives unſrer Erkenntniß beigegeben iſt, müßte man öfter einen und denſelben Vorgang mit den Augen zweier verſchieden geſinnter und verſchieden betheiligter Leute ſehn. Da dies nicht angeht, muß uns die Beobachtung genügen, wie ſehr verſchieden uns ſelber, zu verſchiedenen Zeiten, in verſchiedenen Stimmungen und bei verſchiedenen Anläſſen, die ſelben Perſonen und Gegenſtände ſich darſtellen.

Allerdings wäre es ein herrliches Ding um unſern Intellekt, wenn er für ſich beſtände, alſo urſprüngliche und reine Intelligenz wäre und nicht ein bloß ſekundäres Vermögen, welches nothwendig auf einem Willen wurzelt, vermöge dieſer Baſis aber eine Verunreinigung faſt aller ſeiner Erkenntniſſe und Urtheile zu erleiden hat. Denn, wäre Dies nicht; ſo könnte er ein reines Organ der Erkenntniß und Wahrheit ſeyn. Allein wie es jetzt ſteht, wie ſelten werden wir da ganz klar ſehn in einer Sache, bei der wir irgendwie intereſſirt ſind! Es iſt kaum möglich: denn bei jedem Argument und jedem hinzukommenden Datum ſpricht ſogleich der Wille mit, und zwar ohne daß man ſeine Stimme von der des Intellekts ſelbſt unterſcheiden könnte, indem ja Beide zu Einem Ich verſchmolzen ſind. Am deutlichſten wird dies, wenn wir den Ausgang einer uns angelegenen Sache prognoſticiren wollen: da verfäſcht das Intereſſe faſt jeden Schritt des Intellekts, bald als Furcht, bald als Hoffnung. Es iſt kaum möglich dabei klar zu ſehn: denn der Intellekt gleicht dann einer Fackel, bei der man leſen ſoll, während der Nachtwind ſie heftig bewegt. Dieſerhalb eben iſt, unter ſehr erregenden Umſtänden, ein treuer und aufrichtiger Freund von unſchätzbarem Werth;

weil er, ſelbſt unbetheiligt, die Dinge ſieht wie ſie ſind; während ſie unſerm Blicke durch die Gaukelei der Leidenſchaften verfälſcht ſich darſtellen. — Ein richtiges Urtheil über geſchehene, ein richtiges Prognoſtikon über kommende Dinge können wir nur dann haben, wann ſie uns gar nicht angehn, alſo unſer Intereſſe durchaus unberührt laſſen: denn außerdem ſind wir nicht unbeſtochen, vielmehr iſt unſer Intellekt vom Willen infizirt und inquinirt, ohne daß wir es merken. Daraus erklärt es ſich, daß Leute von Kopf und Kenntniſſen, im Vorherſagen des Ausgangs politiſcher Angelegenheiten, bisweilen toto coelo irren.

Bei Künſtlern, Dichtern und Schriftſtellern überhaupt gehört zu den ſubjektiven Verunreinigungen des Intellekts auch Das, was man die Zeitideen, heut zu Tage das „Zeitbewußtſeyn", zu nennen pflegt, alſo gewiſſe im Schwange ſtehende Anſichten und Begriffe. Der mit ihrer Farbe getünchte Schriftſteller hat ſich von ihnen imponiren laſſen, ſtatt ſie zu überſehn und abzuweiſen. Wann nun, nach einer kürzern oder längern Reihe von Jahren, jene Anſichten gänzlich verſchwunden und verſchollen ſind; da entbehren ſeine noch aus jener Zeit vorhandenen Werke der Stütze, die ſie an ihnen hatten, und oft erſcheinen ſie dann unbegreiflich abgeſchmackt, jedenfalls aber wie ein alter Kalender. Nur der ganz ächte Dichter, oder Denker, iſt über alle ſolche Einflüſſe erhaben. *Schiller* ſogar hatte in die Kritik der praktiſchen Vernunft hineingeſehn, und ſie hatte ihm imponirt: aber Shakeſpeare hatte nur in die Welt hineingeſehn. Darum finden wir, in allen ſeinen Schauſpielen, am deutlichſten aber in den Engliſch-hiſtoriſchen, die Perſonen durchgängig durch die Motive des Eigennutzes, oder der Bosheit, in Bewegung geſetzt; mit wenigen und nicht zu grell abſtechenden Ausnahmen. Denn *Menſchen* wollte er im Spiegel der Dichtkunſt zeigen, nicht moraliſche Karikaturen: darum erkennt ſie Jeder im Spiegel, und ſeine Werke leben, heute und immerdar. Die Schillerſchen Perſonen im Don Karlos kann man ziemlich ſcharf in weiße und ſchwarze, in Engel und Teufel, eintheilen. Schon jetzt erſcheinen ſie ſonderbar: was wird es erſt über 50 Jahre ſeyn!

§. 50.

Das Leben der Pflanzen geht auf im bloßen Daſeyn: demnach iſt ſein Genuß ein rein und abſolut ſubjektives, dumpfes Behagen. Bei den Thieren tritt Erkenntniß hinzu: doch bleibt ſie gänzlich auf Motive, und zwar die nächſten, beſchränkt. Daher finden auch ſie im bloßen Daſeyn ihre volle Befriedigung, und es reicht zu, ihr Leben auszufüllen. Sie können demnach viele Stunden ganz unthätig zubringen, ohne Unbehagen, oder Ungeduld zu empfinden; obſchon ſie nicht denken, ſondern bloß anſchauen. Nur in den allerklügſten Thieren, wie Hunden und Affen, macht ſich ſchon das Bedürfniß der Beſchäftigung, und ſomit die Langeweile fühlbar; daher ſie gern ſpielen, auch wohl ſich mit Gaffen nach den Vorübergehenden unterhalten; wodurch ſie ſchon in Eine Klaſſe mit den menſchlichen Fenſtergaffern treten, die uns aller Orten entgegenſtarren, aber nur wann man merkt, daß dieſe Menſchen Studenten ſind, eigentliche Indignation erregen.

Erſt im Menſchen hat die Erkenntniß, — d. i. das Bewußtſeyn von andern Dingen, im Gegenſatz des bloßen Selbſtbewußtſeyns, — einen hohen Grad erreicht und iſt, durch Eintritt der Vernunft, bis zur Beſonnenheit geſtiegen. In Folge hievon kann ſein Leben, neben dem bloßen Daſeyn, auch durch das Erkennen als ſolches ausgefüllt werden, welches gewiſſermaaßen ein zweites Daſeyn, außerhalb der eigenen Perſon, in andern vorhandenen Weſen und Dingen, iſt. Allein auch bei ihm beſchränkt das Erkennen ſich meiſtentheils auf Motive, jedoch mit Inbegriff der entfernten, welche, wenn in größern Maſſen umfaßt, „nützliche Kenntniſſe“ heißen. Hingegen gelangt in ihm das freie, d. h. das zweckloſe, Erkennen meiſtens nicht weiter, als Neugier und Bedürfniß der Kurzweil es treiben, iſt jedoch in jedem Menſchen, wenigſtens ſo weit, vorhanden. Inzwiſchen, wenn ihm die Motive Raſt geſtatten, wird auch bei ihm ein großer Theil ſeines Lebens durch das bloße Daſeyn ausgefüllt; wovon das häufige Maulaffen und auch diejenige Geſelligkeit, welche hauptſächlich im bloßen Beiſammenſeyn, bei gar keinem, oder höchſt kargem und ärmlichem Geſpräche, beſteht, Zeugniß ablegen. Ja, die meiſten Menſchen haben, wenn auch nicht mit deutlichem Bewußtſeyn, doch im Grunde ihres Herzens, als oberſte Maxime und Richtſchnur ihres Wandels, den Vorſatz, *mit dem kleinſtmöglichen Aufwand von Gedanken auszukommen*; weil ihnen das Denken eine Laſt und Beſchwerde iſt. Demgemäß denken ſie nur knapp ſo viel, wie ihr Berufsgeſchäft ſchlechterdings nöthig macht, und dann wieder ſo viel, wie ihre verſchiedenen Zeitvertreibe, ſowohl Geſpräche, als Spiele, erfordern, die dann aber beide darauf eingerichtet ſeyn müſſen, mit einem minimo von Gedanken beſtritten werden zu können. Fehlt es jedoch, in arbeitsfreien Stunden, an Dergleichen; ſo werden ſie ſtundenlang am Fenſter liegen, die unbedeutendſten Vorgänge angaffend und ſo recht eigentlich das ozio lungo d'uomini ignoranti des Arioſto uns veranſchaulichen, ehr als daß ſie ein Buch zur Hand nehmen ſollten; weil dies die Denkkraft in Anſpruch nimmt.

Nur wo der Intellekt ſchon das nothwendige Maaß überſchreitet, wird das Erkennen, mehr oder weniger, Selbſtzweck. Demnach iſt es eine ganz abnorme Begebenheit, wann, in irgend einem Menſchen, der Intellekt ſeine natürliche Beſtimmung, alſo den Dienſt des Willens und demgemäß die Auffaſſung der bloßen Relationen der Dinge, verläßt, um ſich rein objektiv zu beſchäftigen. Aber eben dies iſt der Urſprung der Kunſt, der Poeſie und der Philoſophie, welche alſo durch ein Organ hervorgebracht werden, das urſprünglich nicht für ſie beſtimmt iſt. Der Intellekt nämlich iſt, von Hauſe aus, ein ſauerer Arbeit obliegender Manufakturlöhnling, den ſein vielfordernder Herr, der Wille, vom Morgen bis in die Nacht beſchäftigt hält. Kommt aber dennoch dieſer getriebene Frohnknecht ein Mal dazu, in einer Feierſtunde, ein Stück von ſeiner Arbeit freiwillig, aus eigenem Antrieb und ohne Nebenabſicht, bloß zu eigener Befriedigung und Ergötzung zu verfertigen; — dann iſt dies ein ächtes Kunſtwerk, ja, wenn hoch getrieben, ein Werk des Genies.

Ein ſolcher, auf das rein Objektive gerichteter Gebrauch des Intellekts, liegt, wie in ſeinen höhern Graden, allen künſtleriſchen, poetiſchen, philoſophiſchen, ſo auch überhaupt den rein wiſſenſchaftlichen Leiſtungen zum Grunde, findet ſelbſt ſchon Statt beim Auffaſſen und Studiren derſelben und ebenfalls im freien, d. h. nicht das perſönliche Intereſſe irgend betreffenden Nachdenken über irgend einen Gegenſtand. Ja, derſelbe belebt ſogar das bloße Geſpräch, wenn deſſen Thema rein objektiv iſt, d. h. in keinerlei Beziehung zum Intereſſe, folglich dem Willen, der Redenden ſteht. Jeder ſolcher rein objektiver Gebrauch des Intellekts verhält ſich zum ſubjektiven, d. h. das perſönliche Intereſſe, wenn auch noch ſo mittelbar, betreffenden, wie Tanzen zum Gehn: denn er iſt, wie das Tanzen, die zweckloſe Verwendung überſchüſſiger Kräfte. Hingegen iſt der ſubjektive Gebrauch des Intellekts allerdings der natürliche; da der Intellekt bloß zum Dienſte des Willens entſtanden iſt. Aber eben deshalb haben wir jenen mit den Thieren gemein: er iſt der Sklave der Nothdurft, trägt das Stämpel unſrer Armſäligkeit und wir erſcheinen in ihm ſo recht als glebae adscripti. Er findet nicht etwan bloß bei der Arbeit und dem perſönlichen Treiben Statt, ſondern auch in allen Geſprächen über perſönliche und überhaupt materielle Angelegenheiten, als da ſind Eſſen, Trinken und ſonſtige Bequemlichkeiten, ſodann der Erwerb und was dazu gehört, benebſt Nützlichkeiten jeder Art, ſelbſt wenn ſie das gemeine Weſen betreffen: denn das gemeine Weſen bleibt ein gemeines Weſen. Die meiſten Menſchen ſind freilich keines andern Gebrauchs ihres Intellekts fähig; weil dieſer bei ihnen bloß ein Werkzeug zum Dienſte des Willens iſt und in dieſem Dienſte gänzlich aufgeht, ohne daß etwas übrig bliebe. Dies eben macht ſie ſo trocken, ſo thieriſch-ernſt und zu jedem objektiv unterhaltenden Geſpräch unfähig; wie denn auch auf ihrem Geſichte die Kürze des Bandes zwiſchen Intellekt und Willen ſichtbar iſt. Demgemäß verſinkt ihr Intellekt in Unthätigkeit, ſobald der Wille ihn nicht antreibt. Sie nehmen an gar nichts ein *objektives* Intereſſe. Nicht ein Mal durch Scherz und Witz werden ſie merklich angeregt, haſſen vielmehr Alles, was das leichteſte Nachdenken erfordert: allenfalls bringen plumpe Poſſen ſie zum Lachen: außerdem ſind ſie ernſthafte Beſtien: Alles nur weil ſie bloß eines *ſubjektiven* Intereſſes fähig ſind. Darum eben iſt die für ſie paſſende Unterhaltung das Kartenſpiel, — und zwar um Geld; weil dies nicht, wie Schauſpiel, Muſik, Konverſation u. ſ. w. ſich in der Sphäre des bloßen Erkennens hält, ſondern den *Willen* ſelbſt, das Primäre, welches überall zu finden ſeyn muß, in Bewegung ſetzt. Uebrigens ſind ſie, vom erſten bis zum letzten Athemzuge, Geſchäftsleute, die geborenen Laſtträger des Lebens. Ihre Genüſſe ſind alle ſinnlich: für andere haben ſie keine Empfänglichkeit. Man ſoll mit ihnen in Geſchäften reden; ſonſt nicht. Geſelligkeit mit ihnen iſt Degradation, recht eigentliches Sichgemeinmachen. Ihre Geſpräche ſind es, welche Giordano Bruno (am Schluß der cena delle ceneri) bezeichnet als vili, ignobili, barbare ed indegne conversazioni, welche ſchlechthin zu meiden er ſich ſelber angelobt. Hingegen iſt das Geſpräch zwiſchen Leuten, die nur irgendwie eines rein objektiven Gebrauchs ihres Intellekts fähig ſind, und wäre der Stoff auch noch ſo leicht, und liefe er auf bloßen Scherz hinaus, doch immer ſchon ein freies Spiel geiſtiger Kräfte, verhält ſich alſo zu jenem der Andern, wie Tanzen zum Gehn. Ein ſolches Geſpräch iſt, in der That, wie wenn Zwei oder Mehrere mit einander tanzen; während jenes andere einem bloßen Marſchiren neben oder hinter einander, um anzukommen, gleicht.

Dieſer, ſtets mit der Fähigkeit dazu verbundene Hang zu einem ſolchen freien und daher abnormen Gebrauch des Intellekts erreicht nun im Genie den Grad, wo das Erkennen zur Hauptſache, zum Zweck des ganzen Lebens wird; das eigene Daſeyn hingegen zur Nebenſache, zum bloßen Mittel herabſinkt; alſo das normale Verhältniß ſich gänzlich umkehrt. Demnach lebt das Genie, im Ganzen genommen, mehr in der übrigen Welt, mittelſt der erkennenden Auffaſſung derſelben, als in ſeiner eigenen Perſon. Ihm benimmt die ganz abnorme Erhöhung der Erkenntnißkräfte die Möglichkeit, ſeine Zeit durch das bloße Daſeyn und deſſen Zwecke auszufüllen: ſein Geiſt bedarf beſtändiger und ſtarker Beſchäftigung. Daher mangelt ihm jene Gelaſſenheit im Durchführen der breiten Scenen des Alltagslebens und jenes behagliche Aufgehn in dieſem, wie es den gewöhnlichen Menſchen gegeben iſt, die ſogar den bloß ceremoniellen Theil deſſelben mit wahrem Wohlgefallen durchmachen. Demgemäß iſt denn auch für das gewöhnliche, praktiſche Leben, als welches den bloß normalen Geiſteskräften angemeſſen iſt, das Genie eine ſchlechte Ausſtattung und, wie jede Abnormität, ein Hinderniß. Denn bei dieſer Steigerung der intellektuellen Kräfte hat die intuitive Auffaſſung der Außenwelt eine ſo große objektive Deutlichkeit erlangt und liefert ſo viel mehr, als zum Dienſte des Willens erforderlich iſt, daß dieſer Reichthum jenem Dienſte geradezu hinderlich wird, indem die Betrachtung der gegebenen Erſcheinungen, als ſolcher und an ſich, ſtets abzieht von der Betrachtung der Beziehungen derſelben zum individuellen Willen und untereinander, ſonach die ruhige Auffaſſung dieſer ſtört und verhindert. Zum Dienſte des Willens iſt vielmehr eine ganz oberflächliche Betrachtung der Dinge hinreichend, die nichts weiter liefert, als die Verhältniſſe derſelben zu unſern jedesmaligen Zwecken und was mit dieſen zuſammenhängt, folglich aus lauter Relationen beſteht, mit möglichſter Blindheit gegen alles Uebrige: dieſe Art der Erkenntniß wird durch eine objektive und vollſtändige Auffaſſung des Weſens der Dinge geſchwächt und verwirrt.

Daher alſo ſteht das Genie der Fähigkeit zum praktiſchen Wirken geradezu entgegen, zumal auf dem höchſten Tummelplatze derſelben, wo ſie ſich im politiſchen Welttreiben hervorthut; weil eben die hohe Vollkommenheit und feine Empfänglichkeit des Intellekts die Energie des Willens hemmt, dieſe aber, als Kühnheit und Feſtigkeit auftretend, wenn nur mit einem tüchtigen, geraden Verſtande, richtigem Urtheil und einiger Schlauheit ausgeſtattet, es gerade iſt, die den Staatsmann, den Feldherrn, und, wenn ſie bis zur Verwegenheit und dem Starrſinn geht, unter günſtigen Umſtänden, auch den welthiſtoriſchen Charakter macht. Lächerlich aber iſt es, bei dergleichen Leuten von Genie reden zu wollen. Eben ſo ſind es die niedrigeren Grade geiſtiger Ueberlegenheit, alſo Klugheit, Schlauheit, und beſtimmte, aber einſeitige Talente, die zum Fortkommen in der Welt befähigen und leicht das Glück der Perſon begründen, beſonders wenn ihnen hier Unverſchämtheit (wie oben Verwegenheit) beigegeben iſt. Denn auf allen dieſen niedrigern Graden der Ueberlegenheit bleibt der Intellekt noch immer ſeiner natürlichen Beſtimmung, dem Dienſte des eigenen Willens, getreu, nur daß er ihn mit größerer Genauigkeit und Leichtigkeit verrichtet. Beim Genie hingegen entzieht er ſich demſelben. Daher iſt das Genie dem Glücke der Perſon entſchieden ungünſtig; weshalb auch Göthe den Taſſo ſagen läßt:

„Der Lorbeerkranz iſt, wo er dir erſcheint,
Ein Zeichen mehr des Leidens, als des Glücks.“

Genie iſt demnach für den damit Begabten zwar ein unmittelbarer Gewinn, jedoch kein mittelbarer.

§. 51.

Für Den, der fähig iſt, etwas cum grano salis zu verſtehn, ließe das Verhältniß des Genies zum Normalmenſchen ſich vielleicht am deutlichſten folgendermaaßen ausdrücken. Ein Genie iſt ein Menſch, der einen doppelten Intellekt hat: den einen für ſich, zum Dienſte ſeines Willens, und den andern für die Welt, deren Spiegel er wird, indem er ſie rein objektiv auffaßt. Die Summe, oder Quinteſſenz dieſer Auffaſſung wird, nachdem die techniſche Ausbildung hinzugekommen iſt, in Werken der Kunſt, der Poeſie, oder der Philoſophie wiedergegeben. Der Normalmenſch hingegen hat den erſten Intellekt allein, welchen man den ſubjektiven nennen kann, wie den genialen den objektiven. Obwohl jener ſubjektive Intellekt in höchſt verſchiedenen Graden der Schärfe und Vollkommenheit vorhanden ſeyn kann; ſo trennt ihn doch noch immer eine beſtimmte Abſtufung von jenem doppelten Intellekt des Genies, — etwan ſo, wie die Töne der Bruſtſtimme, wären ſie auch noch ſo hoch, immer noch weſentlich verſchieden ſind von der Fiſtel, als welche, gerade ſo wie die zwei obern Oktaven der Flöte und die Flageolettöne der Geige, das Uniſono beider Hälften der durch einen Schwingungsknoten getheilten Vibrationsſäule der Luft iſt, während in der Bruſtſtimme und untern Flötenoktave nur die ganze und ungetheilte Luftſäule vibrirt. Hieraus alſo läßt ſich jene ſpecifiſche Eigenthümlichkeit des Genies begreifen, welche den Werken und ſogar der Phyſiognomie des damit Begabten ſo augenfällig aufgeprägt iſt; imgleichen iſt klar, daß ein ſolcher doppelter Intellekt dem Dienſte des Willens meiſtens hinderlich ſeyn muß, woraus die bereits oben erwähnte geringe Befähigung des Genies zum praktiſchen Leben ſich erklärt. Beſonders geht ihm die Nüchternheit ab, welche den gewöhnlichen, einfachen Intellekt, er ſei ſcharf oder ſtumpf, charakteriſirt.

§. 52.

Wie das Gehirn als ein Paraſit, der vom Organismus genährt wird, ohne direkt zu deſſen innerer Oekonomie beizutragen, da oben, in ſeiner feſten, wohlverwahrten Behauſung ein ſelbſtſtändiges, unabhängiges Leben führt; ſo führt der geiſtig hochbegabte Menſch außer dem Allen gemeinſamen, individuellen

Leben, noch ein zweites, rein intellektuelles, welches in der ſteten Zunahme, Berichtigung und Vermehrung nicht des bloßen Wiſſens, ſondern der zuſammenhängenden eigentlichen Erkenntniß und Einſicht beſteht und unberührt bleibt vom Schickſale der Perſon, ſofern es nicht etwan von dieſem in ſeinem Treiben geſtört wird; daher auch es den Menſchen über daſſelbe und ſeinen Wechſel erhebt und hinausſetzt. Es beſteht in einem ſteten Denken, Lernen, Verſuchen und Ueben, und wird allmälig zur Hauptexiſtenz, der die perſönliche ſich als bloßes Mittel zum Zweck unterordnet. Ein Beiſpiel der Unabhängigkeit und Abſonderung dieſes intellektuellen Lebens giebt uns Göthe, wann er, mitten im Feldgetümmel des Champagnerkrieges, Phänomene zur Farbenlehre beobachtet und, ſobald ihm, unter dem gränzenloſen Elend jenes Feldzuges, eine kurze Raſt, in der Feſtung Luxemburg, gegönnt iſt, ſogleich die Hefte ſeiner Farbenlehre vornimmt. So hat er uns denn ein Vorbild hinterlaſſen, dem wir ſollen nachfolgen, die wir das Salz der Erde ſind, indem wir allezeit unſerm intellektuellen Leben ungeſtört obliegen, wie immer auch das perſönliche vom Sturm der Welt ergriffen und erſchüttert werden möge, ſtets eingedenk, daß wir nicht der Magd Söhne ſind, ſondern der Freien. Als unſer Emblem und Familienwappen ſchlage ich vor, einen vom Sturm heftig bewegten Baum, der dabei dennoch ſeine rothen Früchte auf allen Zweigen zeigt, mit der Umſchrift: dum convellor mitescunt; oder auch: conquassatus, sed ferax.

§. 53.

Der Unterſchied zwiſchen dem Genie und den Normalköpfen iſt allerdings nur ein *quantitativer*, ſofern er ein Unterſchied des Grades iſt: dennoch wird man verſucht, ihn als *qualitativ* anzuſehn, wenn man betrachtet, wie die gewöhnlichen Köpfe, trotz ihrer individuellen Verſchiedenheit, doch eine gewiſſe gemeinſame Richtung ihres Denkens haben, vermöge welcher, bei gleichem Anlaß, ihrer Aller Gedanken ſofort den ſelben Weg einſchlagen und in das ſelbe Gleis gerathen: daher die häufige, nicht auf Wahrheit ſich ſtützende Uebereinſtimmung ihrer Urtheile, welche ſo weit geht, daß gewiſſe Grundanſichten von ihnen zu allen Zeiten feſtgehalten, immer wiederholt und von Neuem vorgebracht werden, während denſelben die großen Geiſter jeder Zeit, offen oder verdeckt, ſich widerſetzen.

§. 54.

Ein Genie iſt ein Menſch, in deſſen Kopfe die Welt als Vorſtellung einen Grad mehr Helligkeit erlangt hat und deutlicher ausgeprägt daſteht: und da nicht die ſorgfältige Beobachtung des Einzelnen, ſondern nur die Intenſität der Auffaſſung des Ganzen die wichtigſte und tiefſte Einſicht liefert; ſo hat die Menſchheit von ihm die größte Belehrung zu erwarten. Er wird ſie, wenn er zur Ausbildung gelangt, bald in dieſer, bald in jener Form, geben.

Inzwiſchen iſt er, wie Jeder, was er iſt zunächſt für ſich ſelbſt: Dies iſt weſentlich, unausbleiblich und unabänderlich. Was er hingegen für Andere iſt, bleibt, als ein Sekundäres, dem Zufall unterworfen. Keinenfalls können ſie von ſeinem Geiſte mehr empfangen, als einen Reflex, mittelſt eines von beiden Seiten beförderten Verſuchs, ſeine Gedanken mit ihren Köpfen zu denken, in denen ſolche jedoch immer noch exotiſche Pflanzen, folglich verkümmert und geſchwächt bleiben werden.

§. 55.

Um originelle, außerordentliche, vielleicht gar unſterbliche Gedanken zu haben, iſt es hinreichend, ſich der Welt und den Dingen auf einige Augenblicke ſo gänzlich zu entfremden, daß Einem die allergewöhnlichſten Gegenſtände und Vorgänge als völlig neu und unbekannt erſcheinen, als wodurch eben ihr wahres Weſen ſich aufſchließt. Das hier Geforderte iſt aber nicht etwan ſchwer; ſondern es ſteht gar nicht in unſrer Gewalt und iſt eben das Walten des Genius.

§. 56.

Das Genie iſt unter den andern Köpfen, was unter den Edelſteinen der Karfunkel: es ſtrahlt eigenes Licht aus, während die andern nur das empfangene reflektiren. — Auch kann man ſagen, es verhalte ſich zu ihnen, wie die idioelektriſchen Körper zu den bloßen Leitern der Elektricität; daher auch eben es nicht zum eigentlichen, bloßen Gelehrten, der weiter lehrt was er gelernt hat, geeignet iſt; gerade ſo, wie die ideoelektriſchen Körper keine Leiter ſind. Vielmehr verhält es ſich zur bloßen Gelehrſamkeit wie der Text zu den Noten. Ein Gelehrter iſt, wer viel gelernt hat; ein Genie Der, von dem die Menſchheit lernt, was *er* von Keinem gelernt hat. — Daher ſind die großen Geiſter, von denen auf hundert Millionen Menſchen kaum Einer kommt, die Leuchtthürme der Menſchheit, ohne welche dieſe ſich in das gränzenloſe Meer der entſetzlichſten Irrthümer und der Verwilderung verlieren würde.

Indeſſen ſieht der eigentliche, ſimple Gelehrte, etwan der Göttingiſche Ordinarius, das Genie an ungefähr wie wir den Haſen, als welcher erſt nach ſeinem Tode genießbar und der Zurichtung fähig wird; auf den man daher, ſo lange er lebt, bloß ſchießen muß.

§. 57.

Wer von ſeinem Zeitalter Dank erleben will, muß mit demſelben gleichen Schritt halten. Dabei aber kommt nie etwas Großes zu Stande. Wer Dieſes beabſichtigt, muß daher ſeine Blicke auf die Nachwelt richten und, mit feſter Zuverſicht, für dieſe ſein Werk ausarbeiten; wobei es freilich kommen kann, daß er ſeinen Zeitgenoſſen unbekannt bleibt und dann Dem zu vergleichen iſt, der, genöthigt ſein Leben auf einer wüſten Inſel zuzubringen, daſelbſt mühſam ein Denkmal errichtet, künftigen Seefahrern die Kunde von ſeinem Daſeyn zu überliefern. Scheint ihm dies hart; ſo tröſte er ſich damit, daß ſogar den gewöhnlichen, bloß praktiſchen Menſchen, der keine Kompenſation dafür zu hoffen hat, oft das gleiche Schickſal trifft. Ein ſolcher nämlich wird, wenn durch ſeine Lage begünſtigt, auf materiellem Wege produktiv thätig ſeyn, wird erwerben, ankaufen, bauen, urbar machen, anlegen, gründen, einrichten und verſchönern, mit täglichem Fleiße und unermüdlichem Eifer. Er wähnt dabei, für ſich zu arbeiten: jedoch kommt am Ende Alles nur *den Nachkommen* zu Gute, und ſehr oft nicht ein Mal ſeinen eigenen. Demnach kann auch er ſagen nos, non nobis, und hat zum Lohn ſeine Arbeit gehabt. Es geht ihm alſo nicht beſſer, als dem Manne von Genie, der wohl auch für ſich Lohn, wenigſtens Ehre, hoffte, am Ende aber Alles bloß für die Nachwelt gethan hat. Freilich haben dafür Beide auch viel von den Vorfahren ererbt.

Die erwähnte Kompenſation nun aber, welche das Genie voraus hat, liegt in dem, was es nicht Andern, ſondern ſich ſelber iſt. Wer hat wohl mehr eigentlich gelebt, als Der, welcher Augenblicke hatte, deren bloßer Nachklang durch die Jahrhunderte und ihren Lerm vernehmbar bleibt! — Ja, vielleicht wäre es für einen Solchen das Klügſte, wenn er, um ungeſtört und ungehudelt er ſelbſt zu ſeyn, ſich, ſo lange er lebte, am Genuſſe ſeiner eigenen Gedanken und Werke genügen ließe und die Welt nur zum Erben ſeines reichen Daſeyns einſetzte, deſſen bloßer Abdruck, gleichſam Ichnolith, ihr erſt nach ſeinem Tode zu Theil würde.

Zudem aber iſt was ein Mann von Genie vor den Andern voraus hat nicht auf die Thätigkeit ſeiner höchſten Kräfte beſchränkt. Sondern, wie ein außerordentlich wohlgebauter, gelenker und behender Menſch alle ſeine Bewegungen mit ausnehmender Leichtigkeit, ja, mit Wohlbehagen vollzieht, indem er an der Thätigkeit, zu der er ſo beſonders glücklich ausgeſtattet iſt, unmittelbare Freude hat, dieſelbe daher auch oft zwecklos ausübt; wie er ferner, nicht bloß als Seil- oder Solo-Tänzer, die Sprünge macht, die keinem Andern ausführbar ſind, ſondern auch in den leichtern Tanzſchritten, welche Andere ebenfalls machen, ja ſelbſt im bloßen Gange, durchweg ſeine ſeltene Federkraft und Behändigkeit verräth; — ſo wird ein wahrhaft überlegener Geiſt nicht bloß Gedanken und Werke hervorbringen, die von keinem Andern je ausgehn könnten, und wird nicht in dieſen allein ſeine Größe zeigen; ſondern, indem das Erkennen und Denken ſelbſt ihm eine natürliche und leichte Thätigkeit iſt, wird er ſich in derſelben allezeit gefallen, wird daher ſelbſt das Geringere, auch Andern Erreichbare, doch leichter, ſchneller, richtiger, als ſie, auffaſſen, wird daher an jeder erlangten Kenntniß, jedem gelöſten Problem, jedem ſinnreichen Gedanken, ſei er nun eigen oder fremd, unmittelbare, lebhafte Freude haben; weshalb denn auch ſein Geiſt, ohne weitern Zweck, fortwährend thätig iſt und ihm dadurch zu einer ſtets fließenden Quelle des Genuſſes wird; ſo daß die Langeweile, dieſer beſtändige Hausteufel der Gewöhnlichen, ſich ihm nicht nähern kann. Dazu kommt, daß die Meiſterwerke der ihm vorhergegangenen, oder gleichzeitigen großen Geiſter eigentlich nur für ihn ganz da ſind. Der gewöhnliche, d. h. ſchlechte, Kopf freut ſich auf ein ihm anempfohlenes großes Geiſtesprodukt etwan ſo, wie der Podagriſt auf einen Ball; wenn gleich Dieſer aus Konvenienz hingeht und Jener, um nicht zurückzubleiben, es lieſt: denn Labrüyere hat ganz Recht, wenn er ſagt: tout l'esprit qui est au monde est inutile à celui qui n'en a point. — Zudem verhalten alle Gedanken der Geiſtreichen, oder gar Genialen, zu denen der Gewöhnlichen, ſelbſt da, wo ſie im Weſentlichen die ſelben ſind, ſich wie mit lebhaften, brennenden Farben ausgemalte Bilder zu bloßen Umriſſen, oder mit ſchwachen Waſſerfarben illuminirten. — Dies Alles alſo gehört zum Lohn des Genies, zu ſeiner Entſchädigung für ein einſames Daſeyn in einer ihm heterogenen und nicht angemeſſenen Welt. Weil nämlich alle Größe relativ iſt; ſo iſt es einerlei, ob ich ſage, Kajus ſei ein großer Mann geweſen; oder, Kajus habe unter lauter erbärmlich kleinen Leuten leben müſſen: denn Brobdingnak und Lilliput ſind nur durch den Ausgangspunkt verſchieden. So groß daher, ſo bewundrungswürdig, ſo unterhaltend der Verfaſſer unſterblicher Werke ſeiner langen Nachwelt erſcheint; ſo klein, ſo erbärmlich, ſo ungenießbar müſſen ihm, während er lebte, die andern Menſchen erſchienen ſeyn. Dies habe ich gemeint, wo ich geſagt habe, daß, wenn vom Fuße des Thurmes bis zur Spitze 300′ ſind; zuverläſſig von der Spitze bis zum Fuß gerade auch 300′ ſeyn werden.

Demzufolge hätte man ſich nicht wundern ſollen, wenn man die Leute von Genie meiſtens ungeſellig, mitunter abſtoßend gefunden hat: denn nicht Mangel an Geſelligkeit iſt daran Schuld: ſondern ihr Wandel durch dieſe Welt gleicht dem eines Spaziergängers an einem ſchönen, frühen Morgen, wo er, mit Entzücken, die Natur betrachtet, in ihrer ganzen Friſche und Pracht; jedoch an dieſe ſich zu halten hat: denn Geſellſchaft iſt nicht zu finden; ſondern höchſtens nur Bauern, die, zur Erde gebückt, das Land beſtellen. So kommt es denn oft, daß ein großer Geiſt ſeinem Monolog vor den in der Welt zu haltenden Dialogen den Vorzug giebt: läßt er ſich dennoch ein Mal zu einem ſolchen herbei; ſo kann es kommen, daß die Leere deſſelben ihn doch wieder in den Monolog zurückfallen läßt, indem er den Interlokutor vergißt, oder wenigſtens unbekümmert, ob dieſer ihn verſtehe, oder nicht, zu ihm redet wie das Kind zur Puppe.

Beſcheidenheit in einem großen Geiſte würde den Leuten wohl gefallen: nur iſt ſie leider eine contradictio in adjecto. Ein ſolcher nämlich müßte den Gedanken, Meinungen und Anſichten, wie auch der Art und Manier der Andern, und zwar jener Andern, deren Zahl Legio iſt, Vorzug und Werth vor ſeinen eigenen einräumen und dieſe, ſtets ſehr davon abweichenden, jenen unterordnen und anbequemen, oder auch ſie ganz unterdrücken, um jene walten zu laſſen. Dann aber würde er eben nichts, oder das Selbe, hervorbringen und leiſten, was auch die Andern. Das Große, Aechte und Außerordentliche, kann er vielmehr nur hervorbringen, ſofern er die Art und Weiſe, die Gedanken und Anſichten, ſeiner Zeitgenoſſen für nichts achtet, ungeſtört ſchafft was ſie tadeln, und verachtet was ſie loben. Ohne dieſe Arroganz wird kein großer Mann. Sollte nun aber ſein Leben und Wirken etwan in eine Zeit gefallen ſeyn, die ihn nicht erkennen und ſchätzen kann; ſo bleibt er doch immer er ſelbſt und gleicht dann einem vornehmen Reiſenden, der die Nacht in einer elenden Herberge zubringen muß: er reiſt am andern Tage vergnügt weiter.

Allenfalls kann jedoch ein denkender, oder dichtender Kopf mit ſeinem Zeitalter ſchon zufrieden ſeyn, wenn es ihm nur vergönnt, in ſeinem Winkel ungeſtört zu denken und zu dichten; und mit ſeinem Glück, wenn es ihm einen Winkel ſchenkt, in welchem er denken und dichten kann, ohne ſich um die Andern kümmern zu müſſen.

Denn daß das Gehirn ein bloßer Arbeiter im Dienſte des Bauches ſei, iſt freilich das gemeinſame Loos faſt aller Derer, die nicht von der Arbeit ihrer Hände leben, und ſie wiſſen ſich recht gut darin zu finden. Aber für die großen Köpfe, d. h. für Die, deren cerebrale Kräfte über das zum Dienſte des Willens erforderliche Maaß hinausgehn, iſt es eine Sache zum verzweifeln. Daher wird ein Solcher es vorziehn, nöthigenfalls in der beſchränkteſten Lage zu leben, wenn ſie ihm den freien Gebrauch ſeiner Zeit zur Entwickelung und Anwendung ſeiner Kräfte, alſo die für ihn unſchätzbare Muße, gewährt. Anders freilich ſteht es mit den gewöhnlichen Leuten, deren Muße ohne objektiven Werth, ſogar für ſie nicht ohne Gefahr iſt: ſie ſcheinen Dies zu fühlen. Denn die zu beiſpielloſer Höhe geſtiegene Technik unſrer Zeit giebt, indem ſie die Gegenſtände des Luxus vervielfältigt und vermehrt, den vom Glücke Begünſtigteren die Wahl zwiſchen mehr Muße und Geiſtesbildung einerſeits und mehr Luxus und Wohlleben, bei angeſtrengter Thätigkeit, andrerſeits: ſie wählen, charakteriſtiſch, in der Regel das Letztere, und ziehn den Champagner der Muße vor. Dies iſt auch konſequent: denn ihnen iſt jede Geiſtesanſtrengung, die nicht den Zwecken des Willens dient, eine Thorheit, und die Neigung dazu nennen ſie Excentricität. Danach wäre das Beharren bei den Zwecken des Willens und Bauches die Koncentricität: auch iſt allerdings der Wille das Centrum, ja, und der Kern der Welt.

Im Ganzen jedoch ſind dergleichen Alternativen kein gar häufiger Fall. Denn, wie die meiſten Menſchen einerſeits keinen Ueberfluß am Gelde haben, ſondern knapp das Nothdürftige; ſo auch andrerſeits nicht am Verſtand. Sie haben deſſen knapp ſo viel, wie zum Dienſte ihres Willens, d. h. zur Betreibung ihres Erwerbs, ausreicht. Dies gethan, ſind ſie froh, maulaffen zu dürfen, oder ſich an ſinnlichen Genüſſen, auch wohl an kindiſchen Spielen zu ergötzen, an Karten, an Würfeln, oder auch ſie führen mit einander die platteſten Diskurſe, oder ſie putzen ſich heraus und machen dann einander Bücklinge. Schon Derer, die einen ganz kleinen Ueberſchuß intellektueller Kräfte haben, ſind Wenige. Wie nun Die, welche einen kleinen Ueberſchuß am Gelde haben, ſich ein Plaiſir machen; ſo machen auch dieſe ſich ein intellektuelles Plaiſir. Sie betreiben irgend ein liberales Studium, das nichts abwirft, oder eine Kunſt, und ſind überhaupt ſchon eines *objektiven* Intereſſes in irgend einer Art, fähig; daher man auch ein Mal mit ihnen konverſiren kann. Mit den Andern hingegen iſt es beſſer, ſich nicht einzulaſſen: denn mit Ausnahme der Fälle, wo ſie gemachte Erfahrungen erzählen, aus ihrem Fache etwas berichten, oder allenfalls etwas von einem Andern Gelerntes beibringen, wird was ſie ſagen nicht des Anhörens werth ſeyn; was man aber ihnen ſagt werden ſie ſelten recht verſtehn und faſſen, auch wird es meiſtens ihren Anſichten zuwiderlaufen. Balthazar Gracian bezeichnet ſie daher ſehr treffend als hombres que no lo son, — Menſchen, die keine ſind. Für das Bedürfniß aufheiternder Unterhaltung und um der Einſamkeit die Oede zu benehmen, empfehle ich hingegen die Hunde, an deren moraliſchen und intellektuellen Eigenſchaften man faſt allemal Freude und Befriedigung erleben wird.

Indeſſen wollen wir überall uns hüten, ungerecht zu werden. Wie mich oft die Klugheit und bisweilen wieder die Dummheit meines Hundes in Erſtaunen geſetzt hat; nicht anders iſt es mir mit dem Menſchengeſchlechte gegangen. Unzählige Male hat mich die Unfähigkeit, gänzliche Urtheilsloſigkeit und Beſtialität deſſelben in Entrüſtung verſetzt und habe ich in den alten Stoßſeufzer

> Humani generis mater nutrixque profecto
> Stultitia est,

einſtimmen müſſen. Allein zu andern Zeiten wieder bin ich darüber erſtaunt, wie bei einem ſolchen Geſchlechte vielerlei nützliche und ſchöne Künſte und Wiſſenſchaften, wenn auch ſtets von den Einzelnen, den Ausnahmen, ausgegangen, doch haben entſtehn, Wurzel faſſen, ſich erhalten und vervollkommnen können; imgleichen über ſpecielle, einzelne Leiſtungen, mitunter auch über Züge von Geiſt, oder Urtheil, wie durch Inſpiration, bei Solchen, die übrigens zum großen Haufen gehören, ja, bisweilen ſogar bei dieſem ſelbſt, wann er, ſobald nur ſein Chorus groß und vollſtändig geworden, ſehr richtig urtheilt. Die hierüber Hinausgehenden, welche man als Genies bezeichnet, ſind bloß die lucida intervalla des ganzen Menſchengeſchlechts. Sie leiſten demnach was den Uebrigen ſchlechthin verſagt iſt. Demgemäß iſt denn auch ihre Originalität ſo groß, daß nicht nur ihre Verſchiedenheit von den übrigen Menſchen augenfällig wird, ſondern ſelbſt die Individualität eines Jeden von ihnen ſo ſtark ausgeprägt iſt, daß zwiſchen allen je dageweſenen Genies ein gänzlicher Unterſchied des Charakters und Geiſtes Statt findet, vermöge deſſen jedes derſelben an ſeinen Werken der Welt ein Geſchenk dargebracht hat, welches ſie außerdem von gar keinem Andern in der geſammten Gattung jemals hätte erhalten können. Darum eben iſt Arioſto's natura lo fece, e poi ruppe lo stampo ein ſo überaus treffendes und mit Recht berühmtes Gleichniß.

§. 58.

Vermöge des endlichen Maaßes der menſchlichen Kräfte überhaupt iſt jeder große Geiſt dies nur unter der Bedingung, daß er, auch intellektuell, irgend eine entſchieden ſchwache Seite habe, alſo eine Fähigkeit, in welcher er bisweilen ſogar den mittelmäßigen Köpfen nachſteht. Es wird die ſeyn, welche ſeiner hervorſtechenden Fähigkeit hätte im Wege ſtehn können: doch wird es immer ſchwer halten, ſie, ſelbſt beim gegebenen Einzelnen, mit Einem Worte zu bezeichnen. Ehr läßt es ſich indirekt ausdrücken: z. B. Plato's ſchwache Seite iſt gerade die, worin des Ariſtoteles Stärke beſteht; und vice versa. Kant's ſchwache Seite iſt Das, worin Göthe groß iſt; und vice versa.

§. 59.

Die Verehrung, welche der gebildete große Haufe dem Genie zollt, artet, gerade ſo wie die, welche die Gläubigen ihren Heiligen widmen, gar leicht in läppiſchen Reliquiendienſt aus. Wie Tauſende von Chriſten die Reliquien eines Heiligen anbeten, deſſen Leben und Lehre ihnen unbekannt iſt; wie die Religion Tauſender von Buddhaiſten viel mehr in der Verehrung des Dahtu (heiligen Zahns), ja, der ihn einſchließenden Dagoba (Stupa), oder der heiligen Patra (Eßnapf), oder der verſteinerten Fußſtapfe, oder des heiligen Baumes, den Buddha geſäet hat, beſteht, als in der gründlichen Kenntniß und treuen Ausübung ſeiner hohen Lehre; ſo wird Petrarka's Haus in Arqua, Taſſo's angebliches Gefängniß in Ferrara, Shakeſpeare's Haus in Stratford, nebſt ſeinem Stuhl darin, Göthe's Haus in Weimar, nebſt Mobilien, Kant's alter Hut, imgleichen die reſpektiven Autographen, von Vielen aufmerkſam und ehrfurchtsvoll angegafft, welche die Werke der Männer nie geleſen haben. Sie können nun eben weiter nichts, als gaffen.

§. 60.

Das Talent arbeitet um Geld und Ruhm: hingegen iſt die Triebfeder, welche das Genie zur Ausarbeitung ſeiner Werke bewegt, nicht ſo leicht anzugeben. Geld wird ihm ſelten dafür. Der Ruhm iſt es nicht: ſo etwas können nur Franzoſen meynen. Der Ruhm iſt zu unſicher und, in der Nähe betrachtet, von zu geringem Werth:

Responsura tuo nunquam est par fama labori.

Ebenfalls iſt es nicht geradezu das eigene Ergötzen: denn dieſes wird von der großen Anſtrengung faſt überwogen. Vielmehr iſt es ein Inſtinkt ganz eigner Art, vermöge deſſen das geniale Individuum getrieben wird, ſein Schauen und Fühlen in dauernden Werken auszudrücken, ohne ſich dabei eines ferneren Motivs bewußt zu ſeyn. Es iſt, als ob in ihm der Wille zum Leben, als Geiſt der Menſchengattung, ſich bewußt würde, hier eine größere Klarheit des Intellekts, durch einen ſeltenen Zufall, auf eine kurze Spanne Zeit, erlangt zu haben und nun wenigſtens die Reſultate, oder Produkte, jenes klaren Schauens und Denkens, für die ganze Gattung, die ja auch dieſes Individuums eigenſtes Weſen iſt, zu erwerben trachtete, damit das Licht, welches davon ausgeht, nachmals wohlthätig einbrechen möge in die Dunkelheit und Dumpfheit des gewöhnlichen Menſchenbewußtſeyns. Hieraus alſo entſteht jener Inſtinkt, welcher das Genie treibt, ohne Rückſicht auf Belohnung, Beifall, oder Theilnahme, vielmehr mit Vernachläſſigung der Sorge für ſein perſönliches Wohl, emſig und einſam, mit größter Anſtrengung ſeine Werke zu vollenden, dabei mehr an die Nachwelt, als an die Mitwelt, durch welches es nur irre geleitet werden würde, zu denken; weil jene ein größerer Theil der Gattung iſt und weil im Laufe der Zeit die wenigen Urtheilsfähigen einzeln heran kommen. Es ſteht unterdeſſen meiſtens mit ihm wie Göthe ſeinen Künſtler klagen läßt:

„Ein Fürſt, der die Talente ſchätzte,
Ein Freund, der ſich mit mir ergötzte,
Die haben leider mir gefehlt.
Im Kloſter fand ich dumpfe Gönner:
So hab' ich, emſig, ohne Kenner
Und ohne Schüler mich gequält."

Sein Werk, als ein heiliges Depoſitum und die wahre Frucht ſeines Daſeyns, zum Eigenthum der Menſchheit zu machen, es niederlegend für eine beſſer urtheilende Nachwelt, Dies wird ihm dann zum Zweck, der allen andern Zwecken vorgeht und für den er die Dornenkrone trägt, welche einſt zum Lorbeerkranze ausſchlagen ſoll. Auf die Vollendung und Sicherſtellung ſeines Werkes koncentrirt ſein Streben ſich eben ſo entſchieden, wie das des Inſekts, in ſeiner letzten Geſtalt, auf die Sicherſtellung ſeiner Eier und Vorſorge für die Brut, deren Daſeyn es nie erlebt: es deponirt die Eier da, wo ſie, wie es ſicher weiß, einſt Leben und Nahrung finden werden, und ſtirbt getroſt.

Kapitel IV.

Einige Betrachtungen über den Gegenſatz des Dinges an ſich und der Erſcheinung.

---

§. 61.

Ding an ſich bedeutet das unabhängig von unſrer Wahrnehmung Vorhandene, alſo das eigentlich Seiende. Dies war dem Demokritos die geformte Materie: das Selbe war es im Grunde noch dem Locke: Kanten war es = x; mir Wille.

Wie gänzlich Demokritos die Sache ſchon in dieſem Sinne nahm und daher an die Spitze dieſer Zuſammenſtellung gehört, belegt folgende Stelle aus dem Sextus Empirikus (adv. math. L. VII. §. 135), welcher deſſen Werke ſelbſt vor ſich hatte und meiſtens wörtlich aus ihnen citirt:

Δημοκριτος δε ὁτι μεν αναιρει τα φαινομενα ταις αισθησεσιν, και τουτων λεγει μηδεν φαινεσθαι κατ' αληθειαν, αλλα μονον κατα δοξαν· αληθες δε εν τοις ουσιν ὑπαρχειν το ατομους ειναι και κενον u. ſ. w. (Democritus autem ea quidem tollit, quae apparent sensibus, et ex iis dicit nihil ut vere est apparere, sed solum ex opinione; verum autem esse in iis, quae sunt, atomos et inane). Ich empfehle, die ganze Stelle nachzuleſen, wo dann ferner noch vorkommt: *ετεῃ μεν νυν οἱον ἑκαστον εστιν, η ουκ εστιν, ου συνιεμεν·* (vere quidem nos, quale sit vel non sit unumquodque, neutiquam intelligimus), auch: *ετεῃ οἱον ἑκαστον (εστι) γιγνωσκειν εν απορῳ εστι·* (vere scire, quale sit unum quodque, in dubio est). Dies Alles beſagt denn doch eben: „wir erkennen nicht die Dinge nach Dem, was ſie an ſich ſeyn mögen, ſondern bloß wie ſie erſcheinen,“ und eröffnet jene, vom entſchiedenſten Materialismus ausgehende, aber zum Idealismus führende, mit mir ſich abſchließende Reihe.

§. 62.

Wie wir von der Erdkugel bloß die Oberfläche, nicht aber die große, ſolide Maſſe des Innern kennen; ſo erkennen wir empiriſch von den Dingen und der Welt überhaupt nichts, als nur ihre *Erſcheinung*, d. i. die Oberfläche. Die genaue Kenntniß dieſer iſt die *Phyſik*, im weiteſten Sinne genommen. Daß aber dieſe Oberfläche ein Inneres, welches nicht bloß Fläche ſei, ſondern kubiſchen Gehalt habe, vorausſetzt, iſt, nebſt Schlüſſen auf die Beſchaffenheit deſſelben, das Thema der *Metaphyſik*. Nach den Geſetzen der bloßen Erſcheinung das Weſen an ſich ſelbſt der Dinge konſtruiren zu wollen, iſt ein Unternehmen, dem zu vergleichen, daß Einer aus bloßen Flächen und deren Geſetzen den ſtereometriſchen Körper konſtruiren wollte.

§. 63.

Weil jegliches Weſen in der Natur zugleich *Erſcheinung* und *Ding an ſich*, oder auch *natura naturata* und *natura naturans*, iſt; ſo iſt es demgemäß einer zwiefachen Erklärung fähig, einer *phyſiſchen* und einer *metaphyſiſchen*. Die phyſiſche iſt allemal aus der *Urſache*; die metaphyſiſche allemal aus dem *Willen*: denn dieſer iſt es, der in der erkenntnißloſen Natur ſich darſtellt als *Naturkraft*, höher hinauf als *Lebenskraft*, in Thier und Menſch aber den Namen *Willen* erhält. Streng genommen, wäre demnach, an einem gegebenen Menſchen, der Grad und die Richtung ſeiner Intelligenz und die moraliſche Beſchaffenheit ſeines Charakters möglicherweiſe auch rein *phyſiſch* abzuleiten, nämlich erſtere aus der Beſchaffenheit ſeines Gehirns und Nervenſyſtems, nebſt darauf einwirkendem Blutumlauf; letztere aus der Beſchaffenheit und Zuſammenwirkung ſeines Herzens, Gefäßſyſtems, Blutes, Lungen, Leber, Milz, Nieren, Inteſtina, Genitalia u. ſ. w., wozu aber freilich eine noch viel genauere Kenntniß der Geſetze, welche den rapport du physique au moral regeln, als ſelbſt *Bichat* und *Cabanis* beſaßen, erfordert wäre. Sodann ließe Beides ſich noch auf die entferntere phyſiſche Urſache, nämlich die Beſchaffenheit ſeiner Eltern, zurückführen; indem dieſe nur zu einem ihnen gleichen Weſen, nicht aber zu einem höhern und beſſern, den Keim liefern konnten. *Metaphyſiſch* hingegen müßte der ſelbe Menſch erklärt werden, als die Erſcheinung ſeines eigenen, völlig freien und urſprünglichen Willens, der den ihm angemeſſenen Intellekt ſich ſchuf; daher denn alle ſeine Thaten, ſo nothwendig ſie auch aus ſeinem Charakter, im Konflikt mit den gegebenen Motiven, hervorgehn, und dieſer wieder als das Reſultat ſeiner Korporiſation auftritt, dennoch ihm gänzlich beizumeſſen ſind. Metaphyſiſch iſt nun aber auch der Unterſchied zwiſchen ihm und ſeinen Eltern kein abſoluter.

§. 64.

Alles *Verſtehn* iſt ein Akt des *Vorſtellens*, bleibt daher weſentlich auf dem Gebiete der *Vorſtellung*: da nun dieſe nur *Erſcheinungen* liefert, iſt es auf die Erſcheinung beſchränkt. Wo das *Ding an ſich* anfängt, hört die *Erſcheinung* auf, folglich auch die Vorſtellung, und mit dieſer das Verſtehn. An deſſen Stelle tritt aber hier das *Seyende* ſelbſt, welches ſich ſeiner bewußt wird als *Wille*. Wäre dieſes Sichbewußtwerden ein unmittelbares; ſo hätten wir eine völlig adäquate Erkenntniß des Dinges an ſich. Weil es aber dadurch vermittelt iſt, daß der Wille den organiſchen Leib und, mittelſt eines Theiles deſſelben, ſich einen Intellekt ſchafft, dann aber erſt durch dieſen ſich im Selbſtbewußtſeyn als Willen findet und erkennt; ſo iſt dieſe Erkenntniß des Dinges an ſich erſtlich durch das darin ſchon enthaltene Auseinandertreten eines Erkennenden und eines Erkannten und ſodann durch die vom cerebralen Selbſtbewußtſeyn unzertrennliche Form der *Zeit* bedingt, daher alſo nicht völlig erſchöpfend und adäquat. (Man vergleiche hiemit Kap. 18 im 2. Bande meines Hauptwerks.)

Hieran ſchließt ſich die, in meiner Schrift „über den Willen in der Natur", unter der Rubrik Phyſiſche Aſtronomie, S. 86 dargelegte Wahrheit, daß, je deutlicher die Verſtändlichkeit eines Vorganges, oder Verhältniſſes, iſt, dieſes deſto mehr in der bloßen Erſcheinung liegt und nicht das Weſen an ſich betrifft.

§. 65.

Wenn wir irgend ein Naturweſen, z. B. ein Thier, in ſeinem Daſeyn, Leben und Wirken anſchauen und betrachten; ſo ſteht es, trotz Allem, was Zoologie und Zootomie darüber lehren, als ein unergründliches Geheimniß vor uns. Aber ſollte denn die Natur, aus bloßer Verſtocktheit, ewig vor unſrer Frage verſtummen? Iſt ſie nicht, wie alles Große, offen, mittheilend und ſogar naiv? Kann daher ihre Antwort je aus einem andern Grunde fehlen, als weil die Frage verfehlt war, ſchief war, von falſchen Vorausſetzungen ausgieng, oder gar einen Widerſpruch herbergte? Denn, läßt es ſich wohl denken, daß es einen Zuſammenhang von Gründen und Folgen da geben könne, wo er ewig und weſentlich unentdeckt bleiben muß? — Gewiß, das Alles nicht. Sondern das Unergründliche iſt es darum, weil wir nach Gründen und Folgen forſchen auf einem Gebiete, dem dieſe Form fremd iſt, und wir alſo der Kette der Gründe und Folgen auf einer ganz falſchen Fährte nachgehn. Wir ſuchen nämlich das innere Weſen der Natur, welches aus jeder Erſcheinung uns entgegentritt, am Leitfaden des Satzes vom Grunde zu erreichen; — während doch dieſer die bloße Form iſt, mit der unſer Intellekt die Erſcheinung, d. i. die Oberfläche der Dinge, auffaßt: wir aber wollen damit über die Erſcheinung hinaus. Denn innerhalb dieſer iſt er brauchbar und ausreichend. Da läßt z. B. das Daſeyn eines gegebenen Thieres ſich erklären, — aus ſeiner Zeugung. Dieſe nämlich iſt im Grunde nicht geheimnißvoller, als der Erfolg jeder andern, ſogar der einfachſten Wirkung aus ihrer Urſache; indem auch bei einem ſolchen die Erklärung zuletzt auf das Unbegreifliche ſtößt. Daß, bei der Zeugung, ein Paar Mittelglieder des Zuſammenhangs mehr uns fehlen, ändert nichts Weſentliches: denn, auch wenn wir ſie hätten, ſtänden wir doch am Unbegreiflichen. Alles, weil die Erſcheinung Erſcheinung bleibt und nicht zum Dinge an ſich wird.

Das innere Weſen der Dinge iſt dem Satz vom Grunde fremd. Es iſt das Ding an ſich, und das iſt lauterer Wille. Der iſt, weil er will, und will, weil er iſt. Er iſt in jedem Weſen das ſchlechthin Reale.

§. 66.

Der Grundcharakter aller Dinge iſt Vergänglichkeit: wir ſehn in der Natur Alles, vom Metall bis zum Organismus, theils durch ſein Daſeyn ſelbſt, theils durch den Konflikt mit Anderem, ſich aufreiben und verzehren. Wie könnte dabei die

Natur das Erhalten der Formen und Erneuern der Individuen, die zahlloſe Wiederholung des Lebensproceſſes, eine unendliche Zeit hindurch, aushalten, ohne zu ermüden; wenn nicht ihr eigener Kern ein Zeitloſes und dadurch völlig Unverwüſtliches wäre, ein Ding an ſich, ganz anderer Art, als ſeine Erſcheinungen, ein allem Phyſiſchen heterogenes Metaphyſiſches! — Dieſes iſt der *Wille* in uns und in Allem.

§. 67.

Wir klagen über die Dunkelheit, in der wir dahinleben, ohne den Zuſammenhang des Daſeyns im Ganzen, zumal aber den unſers eigenen Selbſt mit dem Ganzen zu verſtehn; ſo daß nicht nur unſer Leben kurz, ſondern auch unſre Erkenntniß ganz auf daſſelbe beſchränkt iſt; da wir weder über die Geburt zurück, noch über den Tod hinaus ſehn können, mithin unſer Bewußtſeyn gleichſam nur ein Blitz iſt, der augenblicklich die Nacht erhellt; demnach es wahrlich ausſieht, als ob ein Dämon heimtückiſch alles weitere Wiſſen uns verbaut hätte, um ſich an unſrer Verlegenheit zu weiden.

Dieſe Klage iſt aber eigentlich nicht berechtigt: denn ſie entſteht aus einer Illuſion, welche herbeigeführt wird durch die falſche Grundanſicht, daß das Ganze der Dinge von einem *Intellekt* ausgegangen, folglich als bloße *Vorſtellung* dageweſen ſei, ehe es wirklich geworden; wonach es, als aus der Erkenntniß entſprungen, auch der Erkenntniß ganz zugänglich, ergründlich und durch ſie erſchöpfbar ſeyn müßte. — Aber, der Wahrheit nach, möchte es vielmehr ſich ſo verhalten, daß alles Das, was wir nicht zu wiſſen uns beklagen, von Niemanden gewußt werde, ja, wohl gar an ſich ſelbſt gar nicht wißbar, d. h. nicht vorſtellbar, ſei. Denn die *Vorſtellung*, in deren Gebiet alles Erkennen liegt und auf die daher alles Wiſſen ſich bezieht, iſt nur die äußere Seite des Daſeyns, ein Sekundäres, Hinzugekommenes, nämlich etwas, das nicht zur Erhaltung der Dinge überhaupt, alſo des Weltganzen, nöthig war, ſondern bloß zur Erhaltung der einzelnen thieriſchen Weſen. Daher tritt das Daſeyn der Dinge überhaupt und im Ganzen nur per accidens, mithin ſehr beſchränkter Weiſe, in die Erkenntniß: es bildet nur den Hintergrund des Gemäldes im animaliſchen Bewußtſeyn, als wo die Objekte des Willens das Weſentliche ſind und den erſten Rang einnehmen. Nun entſteht zwar, mittelſt dieſes Accidens, die ganze Welt in Raum und Zeit, d. h. die Welt als Vorſtellung, als welche außerhalb der Erkenntniß ein derartiges Daſeyn gar nicht hat; deren inneres Weſen hingegen, das an ſich Exiſtirende, von einem ſolchen Daſeyn aber auch ganz unabhängig iſt. Da nun alſo, wie geſagt, die Erkenntniß nur zum Behuf der Erhaltung jedes thieriſchen Individui da iſt; ſo iſt auch ihre ganze Beſchaffenheit, alle ihre Formen, wie Zeit, Raum u. ſ. w. bloß auf die Zwecke eines ſolchen eingerichtet: dieſe nun erfordern bloß die Erkenntniß von Verhältniſſen zwiſchen einzelnen Erſcheinungen, keineswegs aber die vom Weſen der Dinge und dem Weltganzen.

Kant hat nachgewieſen, daß die Probleme der Metaphyſik, welche Jeden, mehr oder weniger, beunruhigen, keiner direkten, überhaupt keiner genügenden Löſung fähig ſeien. Dies nun aber beruht, im letzten Grunde, darauf, daß ſie ihren Urſprung in den Formen unſers Intellekts, Zeit, Raum und Kauſalität, haben, während dieſer Intellekt bloß die Beſtimmung hat, dem individuellen Willen ſeine Motive vorzuſchieben, d. h. die Gegenſtände ſeines Wollens, nebſt den Mitteln und Wegen, ſich ihrer zu bemächtigen, ihm zu zeigen. Wird nun aber dieſer Intellekt abuſive auf das Weſen an ſich der Dinge, auf das Ganze und den Zuſammenhang der Welt gerichtet; ſo gebären die beſagten, ihm anhängenden Formen des Neben, Nach und Durch einander aller irgend möglichen Dinge ihm die metaphyſiſchen Probleme, wie etwan vom Urſprung und Zweck, Anfang und Ende der Welt und des eigenen Selbſt, von der Vernichtung dieſes durch den Tod, oder deſſen Fortdauer trotz demſelben, von der Freiheit des Willens u. dgl. m. — Denken wir uns nun aber jene Formen ein Mal aufgehoben und dennoch ein Bewußtſeyn von den Dingen vorhanden; ſo würden dieſe Probleme nicht etwan gelöſt, ſondern ganz verſchwunden ſeyn und ihr Ausdruck keinen Sinn mehr haben. Denn ſie entſpringen ganz und gar aus jenen Formen, mit denen es gar nicht auf ein Verſtehn der Welt und des Daſeyns, ſondern bloß auf ein Verſtehn unſrer perſönlichen Zwecke abgeſehn iſt.

Dieſe geſammte Betrachtung nun liefert uns eine Erläuterung und *objektive* Begründung der Kantiſchen, von ihrem Urheber nur von der *ſubjektiven* Seite aus begründeten Lehre, daß die Formen des Verſtandes bloß von immanentem, nicht von tranſcendentem Gebrauche ſeien. Man könnte nämlich ſtatt deſſen auch ſagen: der Intellekt iſt phyſiſch, nicht metaphyſiſch: d. h. wie er aus dem Willen, als zu deſſen Objektivation gehörig, entſproſſen iſt; ſo iſt er auch nur zu deſſen Dienſte da: dieſer aber betrifft bloß die Dinge *in* der Natur, nicht aber irgend etwas über dieſe hinaus Liegendes. Jedes Thier hat (wie ich Dies im „Willen in der Natur“ ausgeführt und belegt habe) ſeinen Intellekt offenbar nur zu dem Zwecke, daß es ſein Futter auffinden und erlangen könne; wonach dann auch das Maaß deſſelben beſtimmt iſt. Nicht anders verhält es ſich mit dem Menſchen; nur daß die größere Schwierigkeit ſeiner Erhaltung und die unendliche Vermehrbarkeit ſeiner Bedürfniſſe hier ein viel größeres Maaß von Intellekt nöthig gemacht hat. Bloß wann dieſes, durch eine Abnormität, noch excedirt wird, ſtellt ſich ein völlig *dienſtfreier Ueberſchuß* dar, welcher, wann beträchtlich, *Genie* genannt wird. Hiedurch wird nun ein ſolcher Intellekt zunächſt nur recht *objektiv*: aber es kann dahin führen, daß er, in gewiſſem Grade, ſelbſt metaphyſiſch werde, oder wenigſtens ſtrebe, es zu ſeyn. Denn eben in Folge ſeiner Objektivität wird jetzt die Natur ſelbſt, das Ganze der Dinge, ſein Gegenſtand und ſein Problem. In ihm nämlich fängt die Natur allererſt an, ſich ſelbſt ſo recht wahrzunehmen als etwas, welches iſt und doch auch *nicht* ſeyn könnte, oder wohl auch *anders* ſeyn könnte; während im gewöhnlichen bloß normalen Intellekt die Natur ſich nicht deutlich wahrnimmt; — wie der Müller nicht ſeine Mühle hört, oder der Parfümeur nicht ſeinen Laden riecht. Sie ſcheint ſich ihm von ſelbſt zu verſtehn: er iſt in ihr befangen. Bloß in gewiſſen hellern Augenblicken wird er ſie gewahr und erſchrickt beinahe darüber: aber es giebt ſich bald. Was demnach ſolche Normalköpfe in der Philoſophie leiſten können, auch wenn ſie haufenweiſe zuſammenlaufen, iſt bald abzuſehn. Wäre hingegen der Intellekt, urſprünglich und ſeiner Beſtimmung nach, metaphyſiſch; ſo könnten ſie, beſonders mit vereinten Kräften, die Philoſophie, wie jede andere Wiſſenſchaft, fördern.

Kapitel V.

Einige Worte über den Pantheismus.

§. 68.

Die in jetziger Zeit, unter den Philoſophieprofeſſoren, geführte Kontroverſe zwiſchen Theismus und Pantheismus könnte man allegoriſch und dramatiſch darſtellen, durch einen Dialog, der im Parterre eines Schauſpielhauſes in Mailand, während der Vorſtellung, geführt würde. Der eine Kollokutor, überzeugt, ſich in dem großen, berühmten Puppenſpieltheater des Girolamo zu befinden, bewundert die Kunſt, mit welcher der Direkteur die Puppen verfertigt hat und das Spiel lenkt. Der andere ſagt dagegen: Ganz und gar nicht! ſondern man befände ſich im teatro della scala, der Direkteur und ſeine Geſellen ſpielten ſelbſt mit und ſtäken in den Perſonen, die man da vor ſich ſähe, wirklich drinne; auch der Dichter ſpiele mit.

Ergötzlich aber iſt es zu ſehn, wie die Philoſophieprofeſſoren mit dem Pantheismus, als mit einer verbotenen Frucht, liebäugeln und nicht das Herz haben, zuzugreifen. Ihr Verhalten dabei habe ich bereits in der Abhandlung über die Univerſitätsphiloſophie geſchildert; wobei wir an den Weber Bottom im Johannisnachtstraum erinnert wurden. — Ach, es iſt doch ein ſaueres Stück Brod, das Philoſophieprofeſſurenbrod! Erſt muß man nach der Pfeife der Miniſter tanzen, und wenn man nun das recht zierlich geleiſtet hat, da kann man draußen noch angefallen werden von den wilden Menſchenfreſſern, den wirklichen Philoſophen: die ſind im Stande Einen einzuſtecken und mitzunehmen, um ihn als Taſchenpulcinello, zur Aufheiterung bei ihren Darſtellungen, gelegentlich hervorzuziehn.

§. 69.

Gegen den Pantheismus habe ich hauptſächlich nur Dieſes, daß er nichts beſagt. Ob ihr ſagt „die Welt iſt Gott“, oder

„die Welt iſt die Welt“ läuft auf Eins hinaus. Zwar wenn man dabei vom Gott, als wäre Er das Gegebene und zu Erklärende, ausgeht, alſo ſagt: „Gott iſt die Welt“; da giebt es gewiſſermaaßen eine Erklärung, ſofern es doch ignotum auf notius zurückführt: doch iſt es nur eine Worterklärung. Allein wenn man von dem wirklich Gegebenen, alſo der Welt, ausgeht, und nun ſagt „die Welt iſt Gott“, da liegt am Tage, daß damit nichts geſagt, oder wenigſtens ignotum per ignotius erklärt iſt.

Daher eben ſetzt der Pantheismus den Theismus, als ihm vorhergegangen, voraus: denn nur ſofern man von einem Gotte ausgeht, alſo ihn ſchon vorweg hat und mit ihm vertraut iſt, kann man zuletzt dahin kommen, ihn mit der Welt zu identifiziren, eigentlich um ihn auf eine anſtändige Art zu beſeitigen. Hingegen von vorne herein und unbefangenerweiſe dieſe Welt für einen Gott anzuſehn, wird Keinem einfallen. Denn offenbar müßte es ein übel berathener Gott ſeyn, der ſich keinen beſſern Spaaß zu machen verſtände, als ſich in eine Welt, wie die vorliegende, zu verwandeln, in ſo eine hungrige Welt, um daſelbſt in Geſtalt zahlloſer Millionen lebender, aber geängſtigter und gequälter Weſen, die ſämmtlich nur dadurch eine Weile beſtehn, daß eines das andere auffrißt, Jammer, Noth und Tod, ohne Maaß und Ziel zu erdulden, z. B. in Geſtalt von 6 Millionen Negerſklaven, täglich, im Durchſchnitt, 60 Millionen Peitſchenhiebe auf bloßem Leibe zu empfangen, und in Geſtalt von 3 Millionen Europäiſcher Weber unter Hunger und Kummer in dumpfigen Kammern oder troſtloſen Fabrikſälen ſchwach zu vegetiren u. dgl. m. Das wäre mir eine Kurzweil für einen Gott! der als ſolcher es doch beſſer gewohnt ſeyn müßte.

Demnach iſt der vermeinte große Fortſchritt vom Theismus zum Pantheismus, wenn man ihn ernſtlich und nicht bloß als maskirte Negation, wie oben angedeutet, nimmt, ein Uebergang vom Unerwieſenen und ſchwer Denkbaren zum geradezu Abſurden. Denn ſo undeutlich, ſchwankend und verworren der Begriff auch ſeyn mag, den man mit dem Worte Gott verbindet; ſo ſind doch zwei Prädikate davon unzertrennlich: die höchſte Macht und die höchſte Weisheit. Daß nun ein mit dieſen ausgerüſtetes Weſen ſich ſelbſt in die oben beſchriebene Lage verſetzt haben ſollte, iſt geradezu ein abſurder Gedanke: denn unſre Lage in der Welt iſt offenbar eine ſolche, in die ſich kein intelligentes, geſchweige ein allweiſes Weſen verſetzen wird. — Der Theismus hingegen iſt bloß unerwieſen, und wenn es auch ſchwer zu denken fällt, daß die unendliche Welt das Werk eines perſönlichen, mithin individuellen Weſens, dergleichen wir nur aus der animaliſchen Natur kennen, ſei; ſo iſt es doch nicht geradezu abſurd. Denn daß ein allmächtiges und dabei allweiſes Weſen eine gequälte Welt ſchaffe, läßt ſich immer noch denken, wenngleich wir das Warum dazu nicht kennen: daher, ſelbſt wenn man demſelben auch noch die Eigenſchaft der höchſten Güte beilegt, die Unerforſchlichkeit ſeines Rathſchluſſes die Ausflucht wird, durch welche eine ſolche Lehre immer noch dem Vorwurf der Abſurdität entgeht. Aber bei der Annahme des Pantheismus iſt der ſchaffende Gott ſelbſt der endlos Gequälte und, auf dieſer kleinen Erde allein, in jeder Sekunde ein Mal Sterbende, und ſolches iſt er aus freien Stücken: das iſt abſurd.

Der heut zu Tage oft gehörte Ausdruck „die Welt iſt Selbſtzweck“ läßt unentſchieden, ob man ſie durch Pantheismus oder durch bloßen Fatalismus erkläre, geſtattet aber jedenfalls nur eine phyſiſche, keine moraliſche Bedeutung derſelben, indem, bei Annahme dieſer letzteren, die Welt allemal ſich als Mittel darſtellt zu einem höhern Zweck. Aber eben jener Gedanke, daß die Welt bloß eine phyſiſche, keine moraliſche Bedeutung habe, iſt der heilloſeſte Irrthum, entſprungen aus der größten Perverſität des Geiſtes.

Kapitel VI.

Zur Philoſophie und Wiſſenſchaft der Natur.

§. 70.

Die Natur iſt der Wille, ſofern er ſich ſelbſt außer ſich erblickt; wozu ſein Standpunkt ein individueller Intellekt ſeyn muß. Dieſer iſt ebenfalls ſein Produkt.

§. 71.

Statt, wie die Engländer, an den Werken der Natur und der Kunſttriebe, die Weisheit Gottes zu demonſtriren, ſollte man daraus verſtehn lernen, daß Alles, was durch das Medium der Vorſtellung, alſo des Intellekts, und wäre dieſer ein bis zur Vernunft geſteigerter, zu Stande kommt, bloße Stümperei iſt gegen das vom Willen, als dem Ding an ſich, unmittelbar Ausgehende und durch keine Vorſtellung Vermittelte, dergleichen die Werke der Natur ſind. Dies iſt das Thema meiner Abhandlung „über den Willen in der Natur“, die ich daher meinen Leſern nicht genug empfehlen kann: in ihr findet man deutlicher als irgendwo den eigentlichen Brennpunkt meiner Lehre dargelegt.

§. 72.

Wenn man betrachtet, wie die Natur, während ſie um die Individuen wenig beſorgt iſt, mit ſo übertriebener Sorgfalt über die Erhaltung der Gattungen wacht, mittelſt der Allgewalt des Geſchlechtstriebes und vermöge des unberechenbaren Ueberſchuſſes der Keime, welcher, bei Pflanzen, Fiſchen, Inſekten, das Individuum oft mit mehreren Hunderttauſenden zu erſetzen bereit iſt; ſo kommt man auf die Vermuthung, daß, wie der Natur die Hervorbringung des Individui ein Leichtes iſt, ſo die urſprüngliche Hervorbringung einer Gattung ihr äußerſt ſchwer werde. Demgemäß ſehn wir dieſe nie neu entſtehn: ſelbſt die generatio aequivoca, wenn ſie Statt hat (welches, zumal bei Epizoen und überhaupt Paraſiten, nicht wohl zu bezweifeln iſt), bringt doch nur bekannte Gattungen hervor: und die höchſt wenigen untergegangenen Species der jetzt die Erde bevölkernden Fauna, z. B. die des Vogels Dudu (Didus ineptus), vermag die Natur, obwohl ſie in ihrem Plane gelegen haben, nicht wieder zu erſetzen; — daher wir ſtehn und uns wundern, daß es unſerer Gier gelungen iſt, ihr einen ſolchen Streich zu ſpielen.

§. 73.

Das erſte und urſprüngliche Auseinandertreten der Materie, in Hydrogen und Oxygen, Schwefel und Kohle, Azot, Chlor u. ſ. w. wie auch in die verſchiedenen, einander ſo ähnlichen und doch ſcharf geſonderten Metalle, — war das erſte Anſchlagen des Grundackords der Welt.

Uebrigens muthmaaße ich, daß alle Metalle die Verbindung zweier uns noch unbekannter, abſoluter Urſtoffe ſind und bloß durch das verhältnißmäßige Quantum beider ſich unterſcheiden, worauf auch ihr elektriſcher Gegenſatz beruht, nach einem Geſetze, demjenigen analog, in Folge deſſen das Oxygen der Baſis eines Salzes zu ſeinem Radikal in umgekehrtem Verhältniſſe desjenigen ſteht, welches Beide in der Säure deſſelben Salzes zu einander haben. Wenn man die Metalle in jene Beſtandtheile zu zerſetzen vermöchte; ſo würde man wahrſcheinlich ſie auch machen können. Da aber iſt der Riegel vorgeſchoben.

§. 74.

Unter philoſophiſch rohen Leuten, denen alle Die beizuzählen ſind, welche die Kantiſche Philoſophie nicht ſtudirt haben, folglich unter den meiſten Ausländern, nicht weniger unter vielen heutigen Medicinern u. dgl. in Deutſchland, welche getroſt auf der Grundlage ihres Katechismus philoſophiren, beſteht noch der alte, grundfalſche Gegenſatz zwiſchen Geiſt und Materie. Beſonders aber haben die Hegelianer, in Folge ihrer ausgezeichneten Unwiſſenheit und philoſophiſchen Rohheit, ihn, unter dem, aus der vorkantiſchen Zeit wieder hervorgeholten, Namen „Geiſt und

Natur", von Neuem in Gang gebracht, unter welchem ſie ihn ganz naiv auftiſchen, als hätte es nie einen Kant gegeben und giengen wir noch, mit Allongenperücken geziert, zwiſchen geſchorenen Hecken umher, indem wir, wie Leibnitz, mit Prinzeſſinnen und Hofdamen philoſophirten, über „Geiſt und Natur", unter letzterer die geſchorenen Hecken, unter erſterem uns ſelbſt verſtehend. — Unter Vorausſetzung dieſes falſchen Gegenſatzes giebt es dann Spiritualiſten und Materialiſten. Letztere behaupten, die Materie bringe, durch ihre Form und Miſchung, Alles, folglich auch das Denken und Wollen im Menſchen hervor; worüber denn die Erſtern Zeter ſchreien, u. ſ. w.

In Wahrheit aber giebt es weder Geiſt, noch Materie, wohl aber viel Unſinn und Hirngeſpinſte in der Welt. Das Streben der Schwere im Steine iſt gerade ſo unerklärlich, wie das Denken im menſchlichen Gehirne, würde alſo, aus dieſem Grunde, auch auf einen Geiſt im Steine ſchließen laſſen. Ich würde daher zu jenen Disputanten ſagen: ihr glaubt eine todte, d. h. vollkommen paſſive und eigenſchaftsloſe Materie zu erkennen, weil ihr alles Das wirklich zu verſtehn wähnt, was ihr auf mechaniſche Wirkung zurückzuführen vermögt. Aber wie die phyſikaliſchen und chemiſchen Wirkungen euch eingeſtändlich unbegreiflich ſind, ſo lange ihr ſie nicht auf mechaniſche zurückzuführen wißt; gerade ſo ſind dieſe mechaniſchen Wirkungen ſelbſt, alſo die Aeußerungen, welche aus der Schwere, der Undurchdringlichkeit, der Kohäſion, der Härte, der Starrheit, der Elaſticität, der Fluidität, u. ſ. w. hervorgehn, eben ſo geheimnißvoll, wie jene, ja, wie das Denken im Menſchenkopf. Kann die Materie, ihr wißt nicht warum, zur Erde fallen: ſo kann ſie auch, ihr wißt nicht warum, denken. Das wirklich rein und durch und durch, bis auf das Letzte, Verſtändliche in der Mechanik geht nicht weiter, als das rein Mathematiſche in jeder Erklärung, iſt alſo beſchränkt auf Beſtimmungen des Raumes und der Zeit. Nun ſind aber dieſe Beiden, ſammt ihrer ganzen Geſetzlichkeit, uns a priori bewußt, ſind daher bloße Formen unſers Erkennens, und gehören ganz allein unſeren Vorſtellungen an. Ihre Beſtimmungen ſind alſo im Grunde ſubjektiv und betreffen nicht das rein Objektive, das von unſerer Erkenntniß Unabhängige, das Ding an ſich ſelbſt. Sobald wir aber, ſelbſt in der Mechanik, weiter gehn, als das rein Mathematiſche, ſobald wir zur Undurchdringlichkeit, zur Schwere, zur Starrheit, oder Fluidität, oder Gaſeität, kommen, ſtehn wir ſchon bei Aeußerungen, die uns eben ſo geheimnißvoll ſind, wie das Denken und Wollen des Menſchen, alſo beim direkt Unergründlichen: denn ein ſolches iſt jede Naturkraft. Wo bleibt nun alſo jene *Materie*, die ihr ſo intim kennt und verſteht, daß ihr Alles aus ihr erklären, Alles auf ſie zurückführen wollt! — Rein begreiflich und ganz ergründlich iſt immer nur das Mathematiſche; weil es das im Subjekt, in unſerm eigenen Vorſtellungsapparat, Wurzelnde iſt: ſobald aber etwas eigentlich Objektives auftritt, etwas nicht a priori Beſtimmbares; da iſt es ſofort auch in letzter Inſtanz unergründlich. Was überhaupt Sinne und Verſtand wahrnehmen, iſt eine ganz oberflächliche Erſcheinung, die das wahre und innere Weſen der Dinge unberührt läßt. Das wollte *Kant*. Nehmt ihr nun im Menſchenkopfe, als Deum ex machina, einen *Geiſt* an; ſo müßt ihr, wie geſagt, auch jedem Stein einen *Geiſt* zugeſtehn. Kann hingegen eure todte und rein paſſive *Materie* als Schwere ſtreben, oder, als Elektricität, anziehn, abſtoßen und Funken ſchlagen; ſo kann ſie auch als Gehirnbrei denken. Kurz, jedem angeblichen Geiſt kann man Materie, aber auch jeder Materie Geiſt unterlegen; woraus ſich ergiebt, daß der Gegenſatz falſch iſt.

Alſo nicht jene Karteſianiſche Eintheilung aller Dinge in Geiſt und Materie iſt die philoſophiſch richtige; ſondern die in Wille und Vorſtellung iſt es: dieſe aber geht mit jener keinen Schritt parallel. Denn ſie vergeiſtigt *Alles*, indem ſie einerſeits auch das dort ganz Reale und Objektive, den Körper, die Materie, in die *Vorſtellung* verlegt, und andrerſeits das Weſen an ſich einer jeden Erſcheinung auf *Willen* zurückführt.

Den Urſprung der Vorſtellung der Materie überhaupt, als des objektiven, aber ganz eigenſchaftsloſen Trägers aller Eigenſchaften, habe ich zuerſt in meinem Hauptwerke Bd. 1 S. 9 und dann, deutlicher und genauer, in der zweiten Auflage meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 21, S. 77, dargelegt und erinnere hier daran, damit man dieſe neue und meiner Philoſophie weſentliche Lehre nie aus den Augen verliere. Jene Materie iſt demnach nur die objektivirte, d. h. nach außen projicirte Verſtandesfunktion der Kauſalität ſelbſt, alſo das objektiv hypoſtaſirte *Wirken überhaupt*, ohne nähere Beſtimmung ſeiner Art und Weiſe. Demzufolge giebt, bei der objektiven Auffaſſung der Körperwelt, der Intellekt die ſämmtlichen *Formen* derſelben aus eigenen Mitteln, nämlich Zeit, Raum und Kauſalität, und damit auch den Begriff der abſtrakt gedachten, eigenſchafts- und formloſen Materie, die als ſolche in der Erfahrung gar nicht vorkommen kann. Sobald nun aber der Intellekt, mittelſt dieſer Formen und in ihnen, einen (ſtets nur von der Sinnesempfindung ausgehenden) realen Gehalt, d. h. etwas von ſeinen eigenen Erkenntnißformen Unabhängiges ſpürt, welches nicht im *Wirken überhaupt*, ſondern in einer beſtimmten Wirkungsart ſich kund giebt; ſo iſt es Dies, was er als Körper, d. h. als geformte und ſpecifiſch beſtimmte Materie ſetzt, welche alſo als ein von ſeinen Formen Unabhängiges auftritt, d. h. als ein durchaus Objektives. Hiebei hat man ſich aber zu erinnern, daß die empiriſch gegebene Materie ſich überall nur durch die in ihr ſich äußernden Kräfte manifeſtirt; wie auch umgekehrt jede Kraft immer nur als einer Materie inhärirend erkannt wird: Beide zuſammen machen den empiriſch realen Körper aus. Alles empiriſch Reale behält jedoch transſcendentale Idealität. Das in einem ſolchen empiriſch gegebenen Körper, alſo in jeder Erſcheinung, ſich darſtellende Ding an ſich ſelbſt, habe ich als *Willen* nachgewieſen. Nehmen wir nun wieder dieſes zum Ausgangspunkt; ſo iſt, wie ich es öfter ausgeſprochen habe, die Materie uns die bloße *Sichtbarkeit des Willens*, nicht aber dieſer ſelbſt: demnach gehört ſie dem bloß Formellen unſerer Vorſtellung, nicht aber dem Dinge an ſich, an. Dieſemgemäß eben müſſen wir ſie als form- und eigenſchaftslos, abſolut träge und paſſiv denken; können ſie jedoch nur in abstracto alſo denken: denn empiriſch gegeben iſt die bloße Materie, ohne Form und Qualität, nie. Wie es aber nur *eine* Materie giebt, die, unter den mannigfaltigſten Formen und Accidenzien auftretend, doch die ſelbe iſt; ſo iſt auch der Wille in allen Erſcheinungen zuletzt Einer und derſelbe.

Dem Obigen zufolge muß unſerm, an ſeine Formen gebundenen und von Haus aus nur zum Dienſt eines individuellen Willens, nicht zur objektiven Erkenntniß des Weſens der Dinge, beſtimmten Intellekt das, woraus alle Dinge werden und hervorgehn, eben als die *Materie* erſcheinen, d. h. als das Reale überhaupt, das Raum und Zeit Erfüllende, unter allem Wechſel der Qualitäten und Formen Beharrende, welches das gemeinſame Subſtrat aller Anſchauungen, jedoch für ſich allein nicht anſchaubar iſt; wobei denn, was dieſe *Materie* an ſich ſelbſt ſeyn möge, zunächſt und unmittelbar unausgemacht bleibt. Verſteht man nun unter dem ſo viel gebrauchten Ausdruck *Abſolutum* Das, was nie entſtanden ſeyn, noch jemals vergehn kann, woraus hingegen Alles, was exiſtirt, beſteht und geworden iſt; ſo hat man daſſelbe nicht in imaginären Räumen zu ſuchen; ſondern es iſt ganz klar, daß jenen Anforderungen die *Materie* gänzlich entſpricht. — Nachdem nun *Kant* gezeigt hatte, daß die Körper bloße *Erſcheinungen* ſeien, ihr Weſen an ſich aber unerkennbar bliebe, bin ich dennoch dahin durchgedrungen, dieſes Weſen als identiſch mit Dem, was wir in unſerm Selbſtbewußtſeyn unmittelbar als Willen erkennen, nachzuweiſen. Ich habe demnach (Welt a. W. u. V. Bd. 2. Kap. 24.) die Materie dargelegt als die bloße *Sichtbarkeit des Willens*. Da nun ferner bei mir jede Naturkraft Erſcheinung des Willens iſt; ſo folgt, daß keine Kraft ohne materielles Subſtrat auftreten, mitmithin auch keine Kraftäußerung ohne irgend eine materielle Veränderung vor ſich gehn kann. Dies ſtimmt zu der Behauptung des Zoochemikers *Liebig*, daß jede Muskelaktion, ja jeder Gedanke im Gehirn, von einer chemiſchen Stoffumſetzung begleitet ſeyn müſſe. Wir haben hiebei jedoch immer feſtzuhalten, daß wir andrerſeits die Materie ſtets nur durch die in ihr ſich manifeſtirenden Kräfte empiriſch erkennen. Sie iſt eben nur die Manifeſtation dieſer Kräfte *überhaupt*, d. h. in abstracto, im Allgemeinen. An ſich iſt ſie die Sichtbarkeit des Willens.

§. 75.

Wenn wir ganz einfache Wirkungen, die wir im Kleinen täglich vor Augen haben, ein Mal in koloſſaler Größe zu ſehn Gelegenheit finden; ſo iſt uns der Anblick neu, intereſſant und belehrend; weil wir erſt jetzt von den in ihnen ſich äußernden Naturkräften eine angemeſſene Vorſtellung erhalten. Beiſpiele dieſer Art ſind Mondfinſterniſſe, Feuersbrünſte, große Waſſerfälle, das Oeffnen der Kanäle im Innern des Berges, bei S. Feriol, welche den Languedoker Kanal mit Waſſer verſehn, das Getümmel und Gedränge der Eisſchollen beim Aufgehn eines Stroms, ein Schiff, das vom Stapel gelaſſen wird, ſelbſt noch ein etwan 200 Ellen langes, geſpanntes Strick, welches faſt in einem Augenblick, ſeiner ganzen Länge nach, aus dem Waſſer gezogen wird, wie Dies beim Schiffeziehn vorkommt, u. dgl. m. Was würde es erſt ſeyn, wenn wir das Wirken der Gravitation, welches wir nur aus einem ſo höchſt einſeitigen Verhältniſſe, wie die irdiſche Schwere iſt, anſchaulich kennen, ein Mal in ſeiner Thätigkeit im Großen, zwiſchen den Weltkörpern, unmittelbar anſchaulich überſehn könnten und vor Augen hätten

„wie ſie ſpielen
nach den lockenden Zielen".

§. 76.

Die Poſſen der Naturphiloſophen aus der Schellingiſchen Schule einerſeits und die Erfolge der Empirie andrerſeits haben bei Vielen eine ſolche Syſtems- und Theorie-Scheu bewirkt, daß ſie die Fortſchritte der Phyſik ganz von den Händen, ohne Zuthun des Kopfs erwarten, alſo am liebſten bloß experimentiren möchten, ohne irgend etwas dabei zu denken.

Ueberhaupt aber wird zur Entdeckung der *wichtigſten* Wahrheiten nicht die Beobachtung der ſeltenen und verborgenen, nur durch Experimente darſtellbaren Erſcheinungen führen; ſondern die der offen daliegenden, Jedem zugänglichen Phänomene. Daher iſt die Aufgabe nicht ſowohl, zu ſehn was noch Keiner geſehn hat, als, bei Dem, was Jeder ſieht, zu denken, was noch Keiner gedacht hat. Darum auch gehört ſo ſehr viel mehr dazu, ein Philoſoph als ein Phyſiker zu ſeyn.

§. 77.

Für das Gehör iſt der Unterſchied der Töne, in Hinſicht auf Höhe und Tiefe, ein *qualitativer*: die Phyſik führt ihn jedoch auf einen bloß *quantitativen* zurück, nämlich auf den der ſchnellern, oder langſamern Vibration; wobei ſich demnach Alles aus bloß *mechaniſcher* Wirkſamkeit erklärt. Daher eben läuft in der Muſik nicht nur das rhythmiſche Element, der Takt, ſondern auch das harmoniſche, die Höhe und Tiefe der Töne, auf Bewegung, folglich auf bloßes Zeitmaaß und demnach auf Zahlen zurück.

Hier ergiebt nun die Analogie eine ſtarke Präſumtion für die *Locke*'ſche Naturanſicht, daß nämlich Alles, was wir, mittelſt der Sinne, an den Körpern als *Qualität* wahrnehmen (*Locke*'s *ſekundäre* Qualitäten), an ſich nichts weiter ſei, als Verſchiedenheit des *Quantitativen*, nämlich bloßes Reſultat der Undurchdringlichkeit, der Größe, der Form, der Ruhe oder Bewegung und Zahl der kleinſten Theile; welche Eigenſchaften *Locke* als die allein objektiv wirklichen beſtehn läßt und demnach *primäre*, d. i. urſprüngliche, Qualitäten nennt. An den Tönen ließe ſich nun Dieſes bloß darum geradezu nachweiſen, weil hier das Experiment jede Vergrößerung erlaubt, indem man nämlich lange und dicke Saiten ſchwingen läßt, deren langſame Vibrationen ſich zählen laſſen: es verhielte ſich jedoch mit *allen* Qualitäten eben ſo. — Aus dieſer Anſicht würden ſich dann Folgerungen zu Gunſten der Atomiſtik ergeben, wie ſie beſonders in Frankreich herrſcht, aber auch in Deutſchland um ſich greift, nachdem ſchon die chemiſche Stöchiometrie des Berzelius ihr Vorſchub geleiſtet hat. Auf die Widerlegung der Atomiſtik hier einzugehn, wäre überflüſſig; da ſie höchſtens für eine unerwieſene Hypotheſe gelten kann. — Ein Atom wäre nicht etwan bloß ein Stück Materie ohne alle Poren; ſondern, da es untheilbar ſeyn muß, entweder ohne Ausdehnung (dann wäre es aber nicht Materie), oder mit abſoluter, d. h. jeder möglichen Gewalt überlegener Kohäſion ſeiner Theile begabt. — Ferner, wenn die chemiſchen Atome im eigentlichen Sinn, alſo objektiv und als real verſtanden werden; ſo giebt es im Grunde gar keine eigentliche chemiſche Verbindung mehr; ſondern eine jede läuft zurück auf ein ſehr feines Gemenge verſchiedener und ewig geſchieden bleibender Atome. Dabei findet denn freilich die Manie und fixe Idee der Franzoſen, Alles auf *mechaniſche* Hergänge zurückzuführen, ihre Rechnung; aber nicht die Wahrheit. Die Deutſchen thäten wohl, ſich von der belobten Empirie ſo weit abzumüßigen, als nöthig iſt, Kants Metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft zu ſtudiren, um ein Mal nicht bloß im Laboratorio, ſondern auch im Kopfe aufzuräumen.

§. 78.

Chemiſche Auflöſung iſt Ueberwindung der Kohäſion durch die Verwandtſchaft. Beides ſind qualitates occultae.

§. 79.

Das *Licht* halte ich weder für eine Emanation, noch für eine Vibration: beide Hypotheſen ſind mechaniſch und derjenigen verwandt, welche die Durchſichtigkeit durch Pori erklärt. Vielmehr iſt das Licht als ſolches ganz sui generis und ohne eigentliches Analogon. Sein nächſter Verwandter, im Grunde aber ſeine bloße Metamorphoſe, iſt die *Wärme*, deren Natur daher am erſten dienen könnte, die ſeinige zu erläutern.

Die *Wärme* iſt zwar, wie das Licht ſelbſt, unwägbar, zeigt jedoch eine gewiſſe Materialität darin, daß ſie ſich als beharrliche Subſtanz verhält, ſofern ſie von *einem* Körper und Ort in den andern übergeht und jenen räumen muß, um dieſen in Beſitz zu nehmen; ſo daß, wenn ſie aus einem Körper gewichen iſt, ſich ſtets muß angeben laſſen, wohin ſie gekommen ſei, und ſie irgendwo muß anzutreffen ſeyn; wäre es auch nur im latenten Zuſtande. Hierin alſo verhält ſie ſich als eine beharrende Subſtanz, d. h. wie die Materie. Zwar giebt es keinen ihr abſolut undurchdringlichen Körper, mittelſt deſſen ſie ganz eingeſperrt werden könnte: jedoch ſehn wir ſie langſamer oder ſchneller entweichen, je nachdem ſie durch beſſere oder ſchlechtere Nichtleiter gehemmt war, und dürfen daher nicht zweifeln, daß ein abſoluter Nichtleiter ſie auf immer ſperren und aufbewahren könnte. Beſonders deutlich aber zeigt ſie dieſe ihre Beharrlichkeit und ſubſtanzielle Natur, wann ſie *latent* wird, indem ſie dann in einen Zuſtand tritt, in welchem ſie jede beliebige Zeit hindurch ſich aufbewahren und nachmals wieder, als freie Wärme, ſich unvermindert zu Tage bringen läßt. Kurz, wir ſehn ſie zwar migriren, auch ſich verbergen, aber nie verſchwinden, und können allezeit angeben, was aus ihr geworden ſei. Bloß beim Glühen verwandelt ſie ſich in Licht und nimmt dann deſſen Natur und ihre Geſetze an. Da alle Sonnen eine ſtete Quelle neuer Wärme ſind, die vorhandene aber, wie gezeigt, nie vergeht, ſondern nur wandert, höchſtens latent wird; ſo könnte man ſchließen, daß die Welt im Ganzen immer wärmer werde. Ich laſſe Dies dahingeſtellt. —

Die Wärme als ſolche zeigt ſich alſo ſtets als ein zwar nicht wägbares, aber doch beharrendes Quantum. — Gegen die Anſicht jedoch, daß ſie ein Stoff ſei, der mit dem erwärmten Körper eine chemiſche Verbindung eingienge, iſt geltend zu machen, daß, je mehr Verwandtſchaft zwei Stoffe zu einander haben, deſto ſchwerer ſie zu trennen ſind: nun aber laſſen die Körper, welche die Wärme am leichteſten annehmen, ſie auch am leichteſten wieder fahren, z. B. die Metalle. Als eine wirklich chemiſche Verbindung der Wärme mit den Körpern hingegen iſt das Latentwerden derſelben anzuſehn: ſo giebt Eis und Wärme einen neuen Körper, Waſſer. Weil ſie mit einem ſolchen wirklich und durch überwiegende Verwandtſchaft verbunden iſt, geht ſie nicht von ihm, wie von den Körpern, denen ſie bloß adhärirt, in jeden andern, der ihr nahe kommt, ſogleich über. — Wer Dies zu Gleichniſſen der Art, wie Göthe's Wahlverwandtſchaften, benutzen will, kann ſagen, ein treues Weib iſt mit dem Manne verbunden, wie die latente Wärme mit dem Waſſer; die treuloſe Buhlerin hingegen iſt ihm nur, wie dem Metall die Wärme, von außen angeflogen, auf ſo lange, als kein Andrer nahe kommt, der ihrer mehr begehrte.

Nicht ſo materiell wie die Wärme verhält ſich das Licht, als welches vielmehr nur eine Geſpenſternatur hat, indem es erſcheint und verſchwindet, ohne Spur, wo es geblieben ſei. Sogar iſt es eigentlich nur da, ſo lange es entſteht: hört es auf, ſich zu entwickeln; ſo hört es auch auf, zu leuchten, iſt verſchwunden und wir können nicht ſagen, wo es hingekommen ſei. Gefäße, deren Stoff ihm undurchdringlich iſt, giebt es genug: dennoch können wir es nicht einſperren und wieder herauslaſſen. Höchſtens bewahrt der Bononiſche Stein, wie auch einige Diamanten, es ein Paar Minuten. Jedoch wird in neueſter Zeit von einem violetten Flußſpath, den man deshalb Chlorophan oder Pyroſmaragd benannt hat, berichtet, daß er, wenn dem Sonnenlichte nur einige Minuten ausgeſetzt, drei bis vier Wochen leuchtend bleibe. (Siehe Neumann's Chemie, 1842). Das erinnert ſtark an die alte Mythe vom Karfunkel, carbunculus, λυχνιτης, — über welchen man, beiläufig geſagt, alle Notizen zuſammengeſtellt findet in Philostratorum opera, ed. Olearius, 1709, S. 65. nota 14. — Alſo bloß wann das Licht, auf einen opaken Körper treffend, ſich in Wärme verwandelt und nun die ſubſtanziellere Natur dieſer angenommen hat, können wir inſofern Rechenſchaft von ihm geben. — Dagegen nun aber zeigt es eine gewiſſe Materialität, in der *Reflexion*, als wo es die Geſetze des Abprallens elaſtiſcher Körper befolgt; und ebenfalls in der *Refraktion*. Bei dieſer legt es dann auch ſeinen *Willen* an den Tag, indem es nämlich, unter den ihm offenſtehenden, alſo den durchſichtigen Körpern, die dichteren vorzieht und erwählt. Denn es verläßt ſeinen geradlinigen, eingeſchlagenen Weg, um dahin ſich zu neigen, wo das größere Quantum der dichteren durchſichtigen Materie ſich befindet; daher es, beim Hinein- und Herausfahren aus Einem Medio in das andere, immer dahin ablenkt, wo ihm die Maſſe am nächſten liegt, oder wo ſie am ſtärkſten angehäuft iſt, alſo allemal dieſer ſich anzunähern ſtrebt. Beim Konvexglaſe liegt die meiſte Maſſe in der Mitte, alſo fährt das Licht kegelförmig aus; beim Konkavglas iſt die Maſſe an der Peripherie angehäuft, alſo fährt das Licht, beim Herauskommen, trichterförmig auseinander: fällt es ſchief auf eine ebene Fläche; ſo lenkt es, beim Ein- und Ausgange, ſtets der Maſſe zu, von ſeinem Wege ab, ſtreckt gleichſam dieſer, beim Willkommen oder Abſchied, die Hand entgegen. Auch bei der Beugung zeigt es dieſes Hinſtreben nach der Materie. Bei der Reflexion prallt es zwar ab, aber ein Theil geht durch: darauf beruht die ſogenannte Polarität des Lichts. — Analoge Willensäußerungen der *Wärme* wären beſonders in ihrem Verhalten zu guten und ſchlechten Leitern nachzuweiſen. — Im Verfolgen der hier berührten Eigenſchaften des *Lichtes* liegt die alleinige Hoffnung ſeine Natur zu ergründen; nicht aber in mechaniſchen Hypotheſen von Vibration, oder Emanation, die ſeiner Natur unangemeſſen ſind; geſchweige in abſurden Mährchen von Lichtmolekülen, dieſer kraſſen Ausgeburt der fixen Idee der Franzoſen, daß jeder Hergang zuletzt ein mechaniſcher ſeyn und Alles auf Stoß und Gegenſtoß beruhen müſſe. Ihnen ſteckt noch immer der Carteſius in den Gliedern.

Ueber das Weſen der *Pellucidität* können uns vielleicht den beſten Aufſchluß diejenigen Körper geben, welche bloß im flüſſigen Zuſtande durchſichtig, im feſten hingegen opak ſind: dergleichen ſind Wachs, Wallrath, Talg, Butter, Oel u. a. m. Man kann vorläufig ſich die Sache ſo auslegen, daß das dieſen, wie allen feſten Körpern, eigene Streben nach dem flüſſigen Zuſtande, ſich zeigt in einer ſtarken Verwandſchaft, d. i. Liebe, zur Wärme, als dem alleinigen Mittel dazu. Deshalb verwandeln ſie, im feſten Zuſtande, alles ihnen zufallende Licht ſofort in Wärme, bleiben alſo opak, bis ſie flüſſig geworden ſind: dann aber ſind ſie mit Wärme geſättigt, laſſen alſo das Licht als ſolches durch.

Jenes allgemeine Streben der feſten Körper nach dem flüſſigen Zuſtande hat ſeinen letzten Grund wohl darin, daß derſelbe die Bedingung alles Lebens iſt, der Wille aber immer aufwärts ſtrebt, in ſeiner Objektivationsſkala. —

Die bekannte Thatſache, daß Nachts alle Töne und Geräuſche lauter ſchallen, als bei Tage, wird gewöhnlich aus der allgemeinen Stille der Nacht erklärt. Ich weiß nicht mehr, wer vor etwan 30 Jahren die Hypotheſe aufgeſtellt hat, daß vielmehr die Sache auf einem wirklichen Antagonismus zwiſchen Schall und Licht beruhe. Bei öfterer Beobachtung jenes Phänomens fühlt man ſich allerdings geneigt, dieſe Erklärung gelten zu laſſen. Methodiſche Verſuche allein können die Sache entſcheiden. Jener Antagonismus nun aber könnte daraus erklärt werden, daß das in abſolut geraden Linien ſtrebende Weſen des Lichtes, indem es die Luft durchdringt, die Elaſticität derſelben verminderte. Wäre nun dies konſtatirt, ſo würde es ein Datum mehr zur Kenntniß der Natur des Lichtes ſeyn. — Die Endurſache hingegen ergäbe ſich hier ſehr leicht: daß nämlich die Abweſenheit des Lichtes, während ſie den thieriſchen Weſen den Gebrauch des Geſichts benimmt, den des Gehörs erhöhte.

§. 80.

Keine Wiſſenſchaft imponirt der Menge ſo ſehr, wie die Aſtronomie. Demgemäß thun denn auch die Aſtronomen, die großentheils bloße Rechenköpfe und, wie es bei ſolchen die Regel iſt, übrigens von untergeordneten Fähigkeiten ſind, oft ſehr vornehm mit ihrer „allererhabenſten Wiſſenſchaft“ u. dgl. m. Schon Plato hat über dieſe Anſprüche der Aſtronomie geſpottet und daran erinnert, daß das Erhabene nicht gerade Das heiße, was nach oben zu liegt (de Rep. L. VII. p. 156, 57. ed. Bip.). — Die faſt abgöttiſche Verehrung, welche, zumal in England, Neuton genießt, überſteigt allen Glauben. Noch kürzlich wurde er, in den Times, the greatest of human beings (das größte aller menſchlichen Weſen) genannt, und in einem andern Aufſatze deſſelben Blattes ſucht man uns dadurch wieder aufzurichten, daß man uns verſichert, er wäre doch auch nur ein Menſch geweſen! Dieſe lächerliche Veneration des großen Rechenmeiſters beruht nun darauf, daß die Leute zum Maaßſtabe ſeines Verdienſtes die Größe der Maſſen nehmen, deren Bewegung er auf ihre Geſetze, und dieſe auf die darin wirkende Naturkraft, zurückgeführt hat (welches Letztere übrigens nicht ein Mal ſeine, ſondern Robert Hooke's Entdeckung war, der er bloß, durch Berechnung, Gewißheit ertheilt hat). Denn ſonſt iſt nicht abzuſehn, warum ihm mehr Verehrung gebühre, als jedem Andern, der gegebene Wirkungen auf die Aeußerung einer beſtimmten Naturkraft zurückführt, und warum nicht z. B. Lavoiſier eben ſo hoch zu ſchätzen ſeyn ſollte. Im Gegentheil iſt die Aufgabe, aus vielerlei zuſammenwirkenden Naturkräften gegebene Erſcheinungen zu erklären, und ſogar jene erſt aus dieſen herauszufinden, viel ſchwieriger, als die, welche nur zwei und zwar ſo ſimple und einförmig wirkende Kräfte, wie Gravitation und Trägheit, im widerſtandsloſen Raume, zu berückſichtigen hat: und gerade auf dieſer unvergleichlichen Einfachheit, oder Aermlichkeit, ihres Stoffes beruht die mathematiſche Gewißheit, Sicherheit und Genauigkeit der Aſtronomie, vermöge welcher ſie die Welt dadurch in Erſtaunen verſetzt, daß ſie ſogar noch nicht geſehene Planeten ankündigen kann; — welches jedoch, beim Lichte betrachtet, nur die ſelbe Verſtandesoperation iſt, die bei jedem Beſtimmen einer noch ungeſehenen Urſache aus ihrer ſich kundgebenden Wirkung vollzogen wird und in noch bewunderungswürdigerem Grade ausgeführt wurde, durch jenen Weinkenner, der aus einem Glaſe Wein mit Sicherheit erkannte, es müßte Leder im Faſſe ſeyn, welches ihm abgeleugnet wurde, bis, nach endlicher Ausleerung deſſelben, ſich, auf deſſen Boden liegend, ein Schlüſſel, mit einem Riemchen daran, fand. Die hiebei und bei der Entdeckung des Neptuns Statt findende Verſtandesoperation iſt bloß durch den Stoff, keineswegs durch die Form verſchieden. — Daguerre's Erfindung hingegen, wenn nicht etwan, wie Einige behaupten, der Zufall viel dazu beigetragen hat, daher Arago die Theorie dazu erſt hinterher erſinnen mußte, iſt hundert Mal ſcharfſinniger, als die ſo bewunderte Entdeckung des Leverrier. — Aber, wie geſagt, auf der Größe der in Rede ſtehenden Maſſen und den gewaltigen Entfernungen beruht die Ehrfurcht der Menge. —

Vom Standpunkte der Philoſophie aus, könnte man die Aſtronomen Leuten vergleichen, welche der Aufführung einer großen Oper beiwohnten, jedoch, ohne ſich durch die Muſik, oder den Inhalt des Stücks, zerſtreuen zu laſſen, bloß Acht gäben auf die Maſchinerie der Dekorationen und auch ſo glücklich wären, das Getriebe und den Zuſammenhang derſelben vollkommen herauszubringen.

§. 81.

Die Zeichen des Thierkreiſes ſind das Familienwappen der Menſchheit: denn ſie finden ſich als die ſelben Bilder und in der ſelben Ordnung bei Hindu, Chineſen, Perſern, Aegyptern, Griechen, Römern u. ſ. w. und über ihren Urſprung wird geſtritten.

§. 82.

In Rückſicht auf die Pythagoriſche Harmonie der Sphären, ſollte man doch ein Mal berechnen, welcher Akord herauskäme, wenn man eine Folge von Tönen im Verhältniß der verſchiedenen Velocitäten der Planeten zuſammenſtellte, ſo daß Neptun den Baß, Merkur den Sopran abgäbe. — Man ſehe hierüber Scholia in Aristotelem, collegit Brandis, p. 496.

§. 83.

Wenn, wie es dem jetzigen Stande unſrer Kenntniſſe gemäß erſcheint und auch ſchon Leibnitz und Büffon behauptet haben, die Erde einſt im Zuſtande der Glühehitze und Schmelzung war, ja, es noch iſt, indem bloß ihre Oberfläche ſich abgekühlt und verhärtet hat; ſo war ſie vor Dieſem, wie alles Glühende, auch leuchtend. Da nun die Erkältung ihrer Oberfläche ſo langſam vor ſich geht, daß, in hiſtoriſchen Zeiten, nicht die geringſte Zunahme derſelben nachweisbar iſt, ja, ſolche, nach Fourier's Berechnungen, gar nicht mehr in irgend merklichem Grade Statt findet, weil gerade ſo viel Wärme, als die Erde jährlich ausſtrahlt, ſie von der Sonne wiedererhält; ſo muß, an dem 1384472 Mal größern Volumen der Sonne, deren integrirender Theil die Erde einſt geweſen, die Erkältung in dem dieſer Differenz entſprechenden Verhältniſſe langſamer, wenngleich ohne Kompenſation von außen, vor ſich gehn; wonach denn das Leuchten und Wärmen der Sonne ſich daraus erklärt, daß ſie noch in dem Zuſtande iſt, in welchem einſt auch die Erde geweſen, deſſen Abnahme aber bei ihr viel zu langſam geht, als daß der Einfluß derſelben, ſelbſt auch nur in Jahrtauſenden, zu ſpüren wäre. Daß dabei eigentlich ihre Atmoſphäre das Leuchtende ſeyn ſoll, ließe ſich wohl aus der Sublimation der glühendeſten Theile erklären. — Das Selbe gälte dann von den Fixſternen. Dieſer Annahme zufolge würde aber allmälig doch alle Gluth verlöſchen und nach Billionen Jahre die ganze Welt in Kälte, Starrheit und Nacht verſinken müſſen; — wenn nicht inzwiſchen etwan neue Fixſterne aus leuchtendem Nebel zuſammengerinnen, und ſo ein Kalpa ſich an das andere knüpft.

§. 84.

Man könnte aus der phyſiſchen Aſtronomie folgende teleologiſche Betrachtung ableiten.

Die zum Erkalten oder Erwärmen eines Körpers in einem Medio von heterogener Temperatur nöthige Zeit ſteht in einem ſchnell anwachſenden Verhältniß zu ſeiner Größe, welches danach, in Hinſicht auf die als heiß angenommenen verſchiedenen Maſſen der Planeten zu berechnen ſchon Büffon bemüht geweſen iſt; jedoch mit mehr Gründlichkeit und Erfolg, in unſern Tagen, Fourrier. Im Kleinen zeigen es uns die Gletſcher, welche kein Sommer zu ſchmelzen vermag, und ſogar das Eis im Keller, als wo eine hinlänglich große Maſſe deſſelben ſich erhält. Hienach hätte, beiläufig geſagt, das divide et impera ſeine beſte Veranſchaulichung an der Wirkung der Sommerwärme auf das Eis.

Die vier großen Planeten empfangen äußerſt wenig Wärme von der Sonne; da z. B. auf dem Uranus die Beleuchtung nur $\frac{1}{368}$ derjenigen beträgt, welche die Erde erhält. Folglich ſind ſie, zur Erhaltung des Lebens auf ihrer Oberfläche, ganz auf ihre innere Wärme verwieſen; während die Erde es faſt ganz auf die äußere, von der Sonne kommende iſt; wenn nämlich wir den Berechnungen Fourrier's trauen, nach welchen die Wirkung der ſo intenſen Hitze des Innern der Erde auf die Oberfläche nur noch ein Minimum beträgt. Bei der Größe der vier großen Planeten, welche die der Erde reſpektive 80 bis 1300 Mal übertrifft, iſt nun die zu ihrer Abkühlung erforderliche Zeit unberechenbar lang. Haben wir doch von der Abkühlung der gegen ſie ſo kleinen Erde nicht die geringſte Spur in der hiſtoriſchen Zeit; wie Dies ein Franzoſe, höchſt ſcharfſinnig, daraus bewieſen hat, daß der Mond, im Verhältniß zur Rotation der Erde, nicht langſamer geht, als in der früheſten Zeit, von der wir Kunde haben. Wäre nämlich die Erde irgend kälter geworden; ſo müßte ſie in eben dem Maaße ſich zuſammengezogen haben; wodurch eine Beſchleunigung ihrer Rotation entſtanden ſeyn würde, während der Gang des Mondes unverändert blieb. Dieſemnach erſcheint es als höchſt zweckmäßig, daß die großen Planeten, die von der Sonne weit entfernten, die kleinen hingegen die ihr naheſtehenden ſind und der allerkleinſte der allernächſte. Denn dieſe werden allmälig ihre innere Wärme verlieren, oder wenigſtens ſich ſo dick inkruſtiren, daß ſie nicht mehr zur Oberfläche durchdringt: ſie bedürfen daher der äußeren Wärmequelle. Die Planetoiden ſind, als bloße Fragmente eines auseinandergeſprengten Planeten, eine ganz zufällige Abnormität, kommen alſo hier nicht in Betracht. Wohl aber iſt dieſes Accidens an und für ſich ein bedenklich antiteleologiſches. Wir wollen hoffen, daß die Kataſtrophe Statt gefunden hat, ehe ſie bewohnt waren.

Damit jedoch die aufgeſtellte Teleologie vollkommen wäre, müßten die vier großen Planeten ſo ſtehn, daß der größte unter ihnen der entfernteſte, der kleinſte aber der nächſte wäre: allein hiemit verhält es ſich vielmehr umgekehrt. Auch könnte man einwenden, daß ihre Maſſe viel leichter, alſo auch lockerer iſt, als die der kleinen Planeten: doch iſt ſie Dies lange nicht in dem Verhältniß, um den enormen Unterſchied der Größe zu kompenſiren. Vielleicht iſt ſie es nur in Folge ihrer innern Wärme.

Ein Gegenſtand ganz beſonderer teleologiſcher Bewunderung iſt die Schiefe der Ekliptik; weil nämlich ohne ſie kein Wechſel der Jahreszeiten eintreten, ſondern immerwährender Frühling auf der Erde herrſchen würde, wobei die Früchte nicht reifen und gedeihen könnten und folglich die Erde nicht überall bis nahe an die Pole heran bewohnt ſeyn könnte. Daher ſehn in der Schiefe der Ekliptik die Phyſikotheologen die weiſeſte aller Vorkehrungen und die Materialiſten den glücklichſten aller Zufälle. Dieſe Bewunderung, bei der beſonders *Herder* (Ideen z. Philoſophie d. Geſch. I, 4) ſich begeiſtert, iſt jedoch, beim Lichte betrachtet, ein wenig einfältig. Denn, wenn beſagtermaaßen ewiger Frühling herrſchte; ſo würde die Pflanzenwelt gewiß nicht verfehlt haben, ihre Natur auch danach einzurichten, nämlich ſo, daß eine weniger intenſe, dagegen aber ſtets anhaltende und gleichmäßige Wärme ihr angemeſſen wäre; eben wie die jetzt foſſile Flora der Vorwelt ſich auf eine durchaus andere Beſchaffenheit des Planeten eingerichtet hatte, gleichviel wodurch dieſe verurſacht wurde, und bei derſelben wundervoll gedieh.

Hier mag nun noch eine Hypotheſe über die Mondoberfläche eine Stelle finden; da ich ſie zu verwerfen mich nicht entſchließen kann; obwohl ich die Schwierigkeiten, denen ſie unterworfen iſt, recht wohl einſehe, ſie auch nur als eine gewagte Konjektur betrachte und mittheile. Es iſt dieſe, daß das Waſſer des Mondes nicht abweſend, ſondern gefroren ſei, indem der Mangel einer Atmoſphäre eine faſt abſolute Kälte herbeiführt, welche ſogar die, außerdem durch denſelben begünſtigte Verdünſtung des Eiſes nicht zuläßt. Nämlich bei der Kleinheit des Mondes, — an Volumen $\frac{1}{49}$, an Maſſe $\frac{1}{88}$ der Erde, — müſſen wir ſeine *innere* Wärmequelle als erſchöpft, oder wenigſtens als nicht mehr auf die Oberfläche wirkend, betrachten. Von der Sonne erhält er nicht mehr Wärme, als die Erde. Denn, obgleich er, ein Mal im Monat, ihr um ſo viel, als ſein Abſtand von uns beträgt, näher kommt, wobei er zudem ſtets nur die allezeit von uns abgewandte Seite ihr zukehrt; ſo erhält dieſe Seite dadurch, nach *Mädler*, doch nur eine im Verhältniß von 101 zu 100 hellere Beleuchtung (folglich auch Erwärmung), als die uns zugekehrte, welche nie in dieſen Fall und ſogar in den entgegengeſetzten kommt, wann er nämlich, nach 14 Tagen, wieder um eben ſo viel weiter, als wir von ihm abſtehn, von der Sonne ſich entfernt hat. Wir haben alſo keinen ſtärkern erwärmenden Einfluß der Sonne auf den Mond anzunehmen, als der iſt, den ſie auf die Erde hat; ja, ſogar einen ſchwächern, da derſelbe für jede

Seite zwar 14 Tage dauert, dann aber durch eine eben ſo lange Nacht unterbrochen wird, welche die Anhäufung ſeiner Wirkung verhindert. — Nun aber iſt jede Erwärmung durch das Sonnenlicht von der Gegenwart einer Atmoſphäre abhängig. Denn ſie geſchieht nur vermöge der Metamorphoſe des Lichtes in Wärme, welche eintritt, wann daſſelbe auf einen opaken, d. h. ihm als Licht undurchdringlichen Körper trifft: einen ſolchen kann es nämlich nicht, wie den durchſichtigen, durch welchen es zu ihm gelangte, in ſeinem blitzſchnellen geradlinigen Gange durchſchießen: alsdann verwandelt es ſich in die ſich nach allen Seiten verbreitende und aufſteigende Wärme. Dieſe nun aber, als abſolut leicht (imponderabel), muß kohibirt und zuſammengehalten werden, durch den Druck einer Atmoſphäre, ſonſt verfliegt ſie ſchon im Entſtehn. Denn ſo blitzſchnell auch das Licht, in ſeiner urſprünglichen, ſtrahlenden Natur, die Luft durchſchneidet, ſo langſam iſt hingegen ſein Gang, wann es, in Wärme verwandelt, das Gewicht und den Widerſtand eben dieſer Luft zu überwältigen hat. Iſt hingegen dieſelbe verdünnt; ſo entweicht auch die Wärme leichter, und wenn jene ganz fehlt, augenblicklich. Dieſerhalb ſind die hohen Berge, wo der Druck der Atmoſphäre doch erſt auf die Hälfte reducirt iſt, mit ewigem Schnee bedeckt, hingegen tiefe Thäler, wenn weit, die wärmſten: was muß es nun erſt ſeyn, wo die Atmoſphäre ganz fehlt! Hinſichtlich der Temperatur alſo hätten wir unbedenklich alles Waſſer auf dem Monde als gefroren anzunehmen. Allein jetzt entſteht die Schwierigkeit, daß, wie die Verdünnung der Atmoſphäre das Kochen befördert und den Siedepunkt erniedrigt, die gänzliche Abweſenheit derſelben den Verdünſtungsproceß überhaupt ſehr beſchleunigen muß, wonach das gefrorene Waſſer des Mondes längſt hätte verdünſtet ſeyn müſſen. Dieſer Schwierigkeit nun begegnet die Erwägung, daß jede Verdünſtung, ſelbſt die im luftleeren Raume, nur vermöge einer ſehr bedeutenden, eben durch ſie latent werdenden, Quantität Wärme vor ſich geht. Dieſe Wärme nun aber fehlt auf dem Monde, als wo die Kälte beinahe eine abſolute ſeyn muß; weil die, durch die unmittelbare Einwirkung der Sonnenſtrahlen entwickelte Wärme augenblicklich verfliegt und die geringe Verdünſtung, die ſie etwan dabei dennoch bewirkt, alsbald durch die Kälte wieder niedergeſchlagen wird, gleich dem Reif. Denn daß die Verdünnung der Luft, ſo ſehr ſie, an ſich ſelbſt, die Verdünſtung befördert, dieſe noch mehr dadurch verhindert, daß ſie die dazu nöthige Wärme entweichen läßt, ſehn wir eben auch am Alpenſchnee, der ſo wenig durch Verdünſtung, wie durch Schmelzung, verſchwindet. Bei gänzlicher Abweſenheit der Luft nun wird, in gleichem Verhältniß, das augenblickliche Entweichen der ſich entwickelnden Wärme der Verdünſtung ungünſtiger ſeyn, als der Mangel des Luftdrucks an ſich ſelbſt, ihr günſtig iſt. — Dieſer Hypotheſe zufolge hätten wir alles Waſſer auf dem Monde als in Eis verwandelt und namentlich den ganzen, ſo räthſelhaften, graueren Theil ſeiner Oberfläche, den man allezeit als maria bezeichnet hat, als gefrorenes Waſſer anzuſehn, wo alsdann ſeine vielen Unebenheiten keine Schwierigkeit mehr machen und die ſo auffallenden, tiefen und meiſt geraden Rillen, die ihn durchſchneiden, als weit klaffende Spalten im geborſtenen Eiſe zu erklären wären, welcher Auslegung ihre Geſtalt ſehr günſtig iſt.

Im Allgemeinen iſt übrigens der Schluß vom Mangel der Atmoſphäre und des Waſſers auf Abweſenheit alles Lebens nicht ganz ſicher; ſogar könnte man ihn kleinſtädtiſch nennen, ſofern er auf der Vorausſetzung partout comme chez nous beruht. Das Phänomen des thieriſchen Lebens könnte wohl noch auf andere Weiſe vermittelt werden, als durch Reſpiration und Blutumlauf: denn das Weſentliche alles Lebens iſt allein der beſtändige Wechſel der Materie, beim Beharren der Form. Wir freilich können uns Dies nur unter Vermittelung des Flüſſigen und Dunſtförmigen denken. — Allein die Materie iſt überhaupt die bloße Sichtbarkeit des Willens. Dieſer nun aber ſtrebt überall die Steigerung ſeiner Erſcheinung, von Stufe zu Stufe, an. Die Formen, Mittel und Wege dazu können gar mannigfaltig ſeyn. — Andrerſeits wieder iſt zu erwägen, daß höchſt wahrſcheinlich die chemiſchen Elemente, nicht nur auf dem Monde, ſondern auch auf allen Planeten die ſelben, wie auf der Erde ſind; weil das ganze Syſtem aus dem ſelben Ur-Licht-Nebel, in den die jetzige Sonne ausgebreitet war, ſich abgeſetzt hat. Dies läßt allerdings eine Aehnlichkeit auch der höhern Willenserſcheinungen vermuthen.

§. 85.

Die höchſt ſcharfſinnige Kosmogonie, d. i. Theorie vom Urſprunge des Planetenſyſtems, welche zuerſt Kant, in ſeiner „Naturgeſchichte des Himmels," 1755, und darauf vollendeter im 7. Kapitel ſeines „einzig möglichen Beweisgrundes" geliefert hat, iſt, beinahe 50 Jahre ſpäter, von Laplace (expos. du système du monde V, 2) mit größerer aſtronomiſcher Kenntniß entwickelt und feſter begründet worden. Ihre Wahrheit beruht jedoch nicht allein auf der von Laplace urgirten Grundlage des räumlichen Verhältniſſes, daß nämlich 45 Weltkörper ſämmtlich nach einer Richtung cirkuliren und zugleich nach eben derſelben rotiren; ſondern ſie hat eine noch feſtere Stütze an dem zeitlichen Verhältniß, welches durch das erſte und dritte Keppler'ſche Geſetz ausgedrückt wird, ſofern dieſe Geſetze die feſte Regel und genaue Formel angeben, nach welcher alle Planeten, in ſtreng geſetzmäßigem Verhältniß, ſchneller cirkuliren, je näher ſie der Sonne ſtehn, bei dieſer ſelbſt aber an die Stelle der Cirkulation die bloße Rotation getreten iſt und nun als das Maximum der Schnelligkeit jenes progreſſiven Verhältniſſes daſteht. Als die Sonne noch bis zum Uranus ausgedehnt war, rotirte ſie in 84 Jahren, jetzt aber, nachdem ſie durch jede ihrer Zuſammenziehungen eine Beſchleunigung erlitten, und in Folge der letzten, in 25½ Tag.

Wären nämlich die Planeten nicht ſtehn gebliebene Theile des ehemals ſo großen Centralkörpers, ſondern auf irgend anderm Wege und jeder für ſich entſtanden; ſo wäre nicht zu begreifen, wie jeder Planet genau auf die Stelle zu ſtehn gekommen ſei, wo er, den beiden letzten Keppler'ſchen Geſetzen gemäß, gerade ſtehn muß, wenn er nicht, den Neutoniſchen Gravitations- und Centrifugal-geſetzen zufolge, entweder in die Sonne fallen, oder davon fliegen ſoll. Hierauf ganz vorzüglich beruht die Wahrheit der Kant-Laplace'ſchen Kosmogonie. Sehn wir nämlich, mit Neuton, die Cirkulation der Planeten an als das Produkt der Gravitation und einer ihr kontragirenden Centrifugalkraft; ſo giebt es für jeden Planeten, ſeine vorhandene Centrifugalkraft als gegeben und feſtſtehend genommen, nur eine einzige Stelle, wo ſeine Gravitation dieſer gerade das Gleichgewicht hält und er demnach in ſeiner Bahn bleibt. Daher nun muß es eine und dieſelbe Urſache geweſen ſeyn, welche jedem Planeten ſeine Stelle und zugleich ſeine Velocität ertheilte. Rückt man einen Planeten näher zur Sonne; ſo muß er um ſo ſchneller laufen, folglich auch mehr Centrifugalkraft erhalten, wenn er nicht hineinfallen ſoll: rückt man ihn weiter von der Sonne weg; ſo muß, in dem Maaße, wie dadurch ſeine Gravitation vermindert wird, auch ſeine Centrifugalkraft vermindert werden: ſonſt fliegt er davon. Seine Stelle könnte alſo ein Planet überall haben, wenn nur eine Urſache dawäre, welche ihm die jeder Stelle genau angepaßte, nämlich der daſelbſt wirkenden Gravitation gerade das Gleichgewicht haltende, Centrifugalkraft ertheilte. Da wir nun finden, daß jeder Planet wirklich die an dem Orte, wo er ſteht, gerade erforderliche Velocität hat; ſo iſt Dies nur daraus zu erklären, daß die ſelbe Urſache, welche ihm ſeine Stelle ertheilte, auch zugleich den Grad ſeiner Geſchwindigkeit beſtimmt hat. Dies nun iſt allein aus der in Rede ſtehenden Kosmogonie begreiflich; da ſie den Centralkörper ſich ruckweiſe zuſammenziehn und dadurch einen Ring, der ſich nachher zum Planeten ballt, abſetzen läßt, wobei, dem erſten und dritten Keppler'ſchen Geſetze zufolge, nach jeder Zuſammenziehung, die Rotation des Centralkörpers ſich ſtark beſchleunigen muß, und er die hierdurch beſtimmte Velocität, bei der folgenden, abermaligen Zuſammenziehung, dem daſelbſt abgeſetzten Planeten zurückläßt. Nun kann er ihn an jedem beliebigen Ort ſeiner Sphäre abſetzen: denn allemal erhält der Planet genau die für dieſen, aber für keinen andern Ort paſſende Schwungkraft, als welche um ſo ſtärker ausfällt, je näher dem Centralkörper dieſer Ort iſt und je ſtärker daher die ihn zu jenem ziehende Gravitation wirkt, welcher ſeine Schwungkraft entgegenzuwirken hat: denn gerade in dem dazu erforderlichen Maaße hatte dazu ſich auch die Schnelligkeit der Rotation des die Planeten ſucceſſiv abſetzenden Körpers vermehrt. — Wer übrigens dieſe nothwendige Beſchleunigung der Rotation in Folge der Zuſammenziehung, verſinnlicht ſehn möchte, dem wird Dies auf eine ergötzliche Art ein großes, ſpiralgewundenes, brennendes Feuerrad leiſten, als welches Anfangs langſam und dann, in dem Maaße als es kleiner wird, ſchneller und immer ſchneller rotirt.

Keppler hat, in ſeinem erſten und dritten Geſetze, bloß das thatſächliche Verhältniß zwiſchen dem Abſtand eines Planeneten von der Sonne und der Schnelligkeit ſeines Laufes ausgeſprochen; es mag nun einen und denſelben Planeten, zu verſchiedenen Zeiten, oder zwei verſchiedene Planeten betreffen. Dieſes Verhältniß hat Neuton, indem er Robert Hooke's Grundgedanken, den er Anfangs verworfen hatte, endlich annahm, aus der Gravitation und ihrem Gegengewichte, der Centrifugalkraft abgeleitet und hieraus dargethan, daß und warum es ſo ſeyn müſſe; weil nämlich, bei ſolcher Entfernung vom Centralkörper, der Planet gerade ſolche Geſchwindigkeit haben müſſe, um nicht entweder hineinzufallen, oder davonzufliegen. Dies iſt zwar in abſteigender Kauſalreihe die causa efficiens; aber in aufſteigender iſt es erſt die causa finalis. Wie nun aber der Planet dazu gekommen ſei, gerade an dieſer Stelle eben die hier erforderte Geſchwindigkeit wirklich zu erhalten, oder auch, bei dieſer gegebenen Geſchwindigkeit, gerade an die Stelle verſetzt zu werden, woſelbſt allein ihr die Gravitation das Gleichgewicht hält, — dieſe Urſache, dieſe noch höher hinauf liegende causa efficiens lehrt ganz allein die **Kant-Laplace'ſche Kosmogonie**.

Eben dieſe wird einſt auch noch die ungefähr regelmäßige Stellung der Planeten uns begreiflich machen, ſo daß wir ſie nicht mehr bloß als regelmäßig, ſondern als geſetzmäßig, d. h. aus einem Naturgeſetze hervorgegangen, verſtehn werden. Auf ein ſolches deutet folgendes Schema, welches ſchon 100 Jahre vor der Entdeckung des Uranus bekannt war und darauf beruht, daß man, in der obern Reihe, allemal die Zahl verdoppelt und dann in der untern 4 hinzuzählt; wonach dieſe die ungefähren mittleren Abſtände der Planeten in erträglicher Uebereinſtimmung mit den heut zu Tage geltenden Angaben darſtellt:

0.	3.	6.	12.	24.	48.	96.	192.	384.
4.	7.	10.	16.	28.	52.	100.	196.	388.
☿	♀	♁	♂	Planetoiden	♃	♄	♅	♆

Die Regelmäßigkeit dieſer Stellung iſt unverkennbar, wenn gleich nur approximativ zutreffend. Vielleicht giebt es jedoch für jeden Planeten eine Stelle ſeiner Bahn, zwiſchen ihrem Perihelio und Aphelio, wo die Regel genau zutrifft: dieſe würde dann als ſeine eigentliche und urſprüngliche Stelle anzuſehn ſeyn.

Jedenfalls muß dieſe mehr oder minder genaue Regelmäßigkeit eine Folge der, bei der ſucceſſiven Zuſammenziehung des Centralkörpers thätig geweſenen Kräfte und der Beſchaffenheit des ihnen zum Grunde liegenden Urſtoffes geweſen ſeyn. Jede neue Zuſammenziehung der Urnebelmaſſe war eine Folge der durch die ihr vorhergegangenen herbeigeführten Beſchleunigung der Rotation, als welcher jetzt die äußere Zone nicht mehr folgen konnte, ſich daher losriß und ſtehn blieb, wodurch eine abermalige Zuſammenziehung entſtand, welche abermalige Beſchleunigung herbeiführte, u. ſ. f. Da hiebei der Centralkörper ruckweiſe an Größe abnahm; ſo betrug auch die Weite der Zuſammenziehung jedes Mal, in eben dem Verhältniß, weniger, nämlich etwas unter der Hälfte der ihr vorhergegangenen; indem er ſich jedes Mal um die Hälfte ſeiner noch vorhandenen Ausdehnung (— 2) zuſammenzog. — Auffallend iſt übrigens daß gerade den mittelſten der Planeten die Kataſtrophe betroffen hat, in Folge welcher nur noch ſeine Fragmente exiſtiren. Er war der Gränzpfahl zwiſchen den 4 großen und den 4 kleinen Planeten.

Eine anderweitige Beſtätigung der Kant-Laplace'ſchen Kosmogonie iſt die Thatſache, daß die Dichtigkeit der Planeten ungefähr in dem Verhältniß, wie ſie ferner von der Sonne ſtehn, abnimmt. Denn Dies erklärt ſich daraus, daß der entfernteſte Planet ein Ueberreſt der Sonne iſt, aus der Zeit, da ſie am ausgedehnteſten, folglich am dünnſten war: darauf zog ſie ſich zuſammen —, wurde alſo dichter; — und ſo fort. Daſſelbe hat eine Beſtätigung daran, daß der Mond, welcher ſpäter, auf gleiche Weiſe, durch Zuſammenziehung der noch dunſtförmigen, aber dafür bis zum jetzigen Monde reichenden Erde, entſtanden iſt, auch nur $\frac{5}{9}$ der Dichtigkeit der Erde hat. Daß aber die Sonne ſelbſt nicht der dichteſte von allen Körpern des Syſtems iſt, wird dadurch erklärlich, daß jeder Planet aus der nachherigen Zuſammenballung eines ganzen Ringes zu einer Kugel entſtanden, die Sonne aber bloß das nicht weiter zuſammengedrückte Reſiduum jenes Centralkörpers nach ſeiner letzten Zuſammenziehung iſt. — Sogar der ſo ſeltſame Gang unſers Mondes, in welchem Rotation und Umlauf Eines ſind, wodurch er uns immer die ſelbe Seite zukehrt, iſt allein daraus zu begreifen, daß Dies gerade die Bewegung eines um die Erde cirkulirenden Ringes iſt: aus einem ſolchen iſt, durch Zuſammenziehung deſſelben, nachher der Mond entſtanden, darauf aber nicht, gleich den Planeten, durch irgend einen zufälligen Anſtoß, in ſchnellere Rotation verſetzt worden.

Dieſe kosmogoniſchen Betrachtungen geben uns zunächſt zu zwei metaphyſiſchen Anlaß. Erſtlich, daß im Weſen aller Dinge eine Zuſammenſtimmung begründet iſt, vermöge welcher die uranfänglichſten, blinden, rohen, niedrigſten Naturkräfte, von der ſtarreſten Geſetzlichkeit geleitet, durch ihren Konflikt an der ihnen gemeinſchaftlich Preis gegebenen Materie und durch die ſolchen begleitenden accidentellen Folgen, nichts Geringeres zu Stande bringen, als das Grundgerüſt einer Welt, mit bewundrungswürdiger Zweckmäßigkeit zum Entſtehungsort und Aufenthalt lebender Weſen eingerichtet, in der Vollkommenheit, wie es die beſonnenſte Ueberlegung, unter Leitung des durchdringendeſten Verſtandes und der ſchärfſten Berechnung, nur irgend vermocht hätte. Wir ſehn hier alſo, in überraſchendeſter Weiſe, wie die causa efficiens und die causa finalis, die αιτια εξ αναγκης und die χαριν τȣ βελτιονος des Ariſtoteles, jede unabhängig von der andern daherſchreitend, im Reſultat zuſammentreffen. Die Ausführung dieſer Betrachtung und die Erklärung des ihr zum Grunde liegenden Phänomens aus den Principien meiner Metaphyſik findet man im zweiten Bande meines Hauptwerks, Kap. 25, S. 324 ff. Hier erwähne ich ſie nur, um darauf hinzuweiſen, daß ſie uns ein Schema an die Hand giebt, woran wir analogiſch uns faßlich machen, oder wenigſtens im Allgemeinen abſehn können, wie die zufälligen Begebenheiten, welche in den Lebenslauf des einzelnen Menſchen eingreifen und ſich durchkreuzen, dennoch in geheimer und präſtabilirter Harmonie, zuſammenſtimmen, um ein, in Beziehung auf ſeinen Charakter und ſein wahres, letztes Wohl, eben ſo zweckmäßig übereinſtimmendes Ganzes herauszubringen, wie wenn Alles nur ſeinetwegen dawäre, als eine bloße Phantasmagorie für ihn allein. Dieſes näher zu beleuchten iſt die Aufgabe der im erſten Bande befindlichen Abhandlung über die anſcheinende Zweckmäßigkeit im Leben des Einzelnen.

Die zweite durch jene Kosmogonie veranlaßte metaphyſiſche Betrachtung iſt eben, daß ſelbſt eine ſo beträchtlich weit reichende phyſiſche Erklärung der Entſtehung der Welt dennoch nie das Verlangen nach einer metaphyſiſchen aufheben, oder die Stelle derſelben einnehmen kann. Im Gegentheil: je weiter man der Erſcheinung auf die Spur gekommen iſt, deſto deutlicher merkt man, daß man es nur mit einer ſolchen und nicht mit dem Weſen der Dinge an ſich ſelbſt zu thun hat. Damit meldet ſich denn das Bedürfniß einer Metaphyſik, als Gegengewicht jener ſo weit getriebenen Phyſik. Denn alle Materialien, daraus jene Welt, vor unſerm Verſtande, aufgebaut worden, ſind im Grunde eben ſo viele unbekannte Größen, und treten gerade als die Räthſel und Probleme der Metaphyſik auf: nämlich das innere Weſen jener Naturkräfte, deren blindes Wirken hier das Gerüſt der Welt ſo zweckmäßig aufbaut; ſodann das innere Weſen der chemiſch verſchiedenen und demgemäß auf einander wirkenden Stoffe, aus deren Kampf, den am vollkommenſten Ampere geſchildert hat, die individuelle Beſchaffenheit der einzelnen Planeten hervorgegangen iſt; wie ſolches an den Spuren deſſelben nachzuweiſen die Geologie beſchäftigt iſt; endlich denn auch das innere Weſen der Kraft, die ſich zuletzt als organiſirend erweiſt und auf der äußerſten Oberfläche der Planeten, wie einen Anhauch, wie einen Schimmel, Vegetation und Animaliſation hervorbringt, mit welcher letztern allererſt das Bewußtſeyn, mithin die Erkenntniß eintritt, welche wiederum die Bedingung des ganzen ſoweit gediehenen Herganges iſt; da Alles, woraus er beſteht, nur für ſie, nur in ihr, da iſt und nur in Bezug auf ſie Realität hat, ja, die Vorgänge und Veränderungen ſelbſt nur vermöge ihrer ſelbſteigenen Formen (Zeit, Raum, Kauſalität) ſich darſtellen konnten, alſo auch nur relativ, für den Intellekt, exiſtiren.

Wenn man nämlich einerſeits zugeben muß, daß alle jene phyſiſchen, kosmogoniſchen, chemiſchen und geologiſchen Vorgänge, da ſie nothwendig, als Bedingungen, dem Eintritt eines Bewußtſeyns lange vorhergehn mußten, auch vor dieſem Eintritt, alſo außerhalb eines Bewußtſeyns, exiſtirten; ſo iſt andrerſeits nicht zu leugnen, daß eben die beſagten Vorgänge außerhalb eines Bewußtſeyns, da ſie in und durch deſſen Formen allererſt ſich darſtellen können, gar nichts ſind, ſich nicht ein Mal denken laſſen. Allenfalls ließe ſich ſagen: das Bewußtſeyn bedingt die in Rede ſtehenden phyſiſchen Vorgänge, vermöge ſeiner Formen; iſt aber wiederum durch ſie bedingt, vermöge ihrer Materie. Im Grunde jedoch ſind alle jene Vorgänge, welche Kosmogonie und

Geologie als lange vor dem Daſeyn irgend eines erkennenden Weſens geſchehen vorauszuſetzen uns nöthigen, ſelbſt nur eine Ueberſetzung in die Sprache unſers anſchauenden Intellekts, aus dem ihm nicht faßlichen Weſen an ſich der Dinge. Denn ein Daſeyn an ſich ſelbſt haben jene Vorgänge nie gehabt, ſo wenig als die jetzt gegenwärtigen; ſondern der Regreſſus an der Hand der Principien a priori aller möglichen Erfahrung leitet, einigen empiriſchen datis folgend, zu ihnen hin: er ſelbſt aber iſt nur die Verkettung einer Reihe bloßer Phänomene, die keine unbedingte Exiſtenz haben. Daher eben behalten jene Vorgänge, ſelbſt in ihrem empiriſchen Daſeyn, bei aller mechaniſchen Richtigkeit und mathematiſchen Genauigkeit der Beſtimmungen ihres Eintretens, doch immer einen dunkeln Kern, wie ein ſchweres, im Hintergrunde lauerndes Geheimniß; nämlich an den in ihnen ſich äußernden Naturkräften, an der dieſe tragenden Urmaterie und an der nothwendig anfangsloſen, alſo unbegreiflichen, Exiſtenz dieſer, — welchen dunkeln Kern auf empiriſchem Wege aufzuhellen unmöglich iſt; daher hier die Metaphyſik einzutreten hat, welche an unſerm eigenen Weſen uns den Kern aller Dinge im Willen kennen lehrt. In dieſem Sinne hat auch Kant geſagt: „es iſt augenſcheinlich, daß die allererſten Quellen „von den Wirkungen der Natur durchaus ein Vorwurf der „Metaphyſik ſeyn müſſen." (Von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte, §. 51.)

Alſo von dem hier betretenen Standpunkt, welcher der der Metaphyſik iſt, aus geſehn, erſcheint jene mit ſo vielem Aufwande von Mühe und Scharfſinn erlangte phyſiſche Erklärung der Welt als ungenügend, ja, als oberflächlich, und wird gewiſſermaaßen zur bloßen Scheinerklärung; weil ſie in einer Zurückführung auf unbekannte Größen, auf qualitates occultas, beſteht. Sie iſt einer bloßen Flächenkraft, die nicht ins Innere dringt, dergleichen die Elektricität iſt, zu vergleichen; ja, ſogar dem Papiergelde, welches nur relativ, unter Vorausſetzung eines andern, Werth hat. Ich verweiſe hier auf die ausführlichere Darlegung dieſes Verhältniſſes in meinem Hauptwerke, Bd. 2. Kap. 17. S. S. 173. ff.

Reihet man, in Gedanken, die Kant-Laplace'ſche Kosmogonie, die Geologie, von Deluc an bis auf Elie de Beaumont herab, endlich auch noch die vegetabiliſche und animaliſche Urerzeugung mit dem Kommentar ihrer Folgen, nämlich Botanik, Zoologie und Phyſiologie, an einander; ſo hat man eine vollſtändige Geſchichte der Natur vor ſich, indem man das Ganze des Phänomens der empiriſch gegebenen Welt im Zuſammenhange überblickt: dieſe aber macht erſt das Problem der Metaphyſik aus. Vermöchte die bloße Phyſik es zu löſen; ſo wäre es ſchon nahe daran, gelöſt zu werden. Aber das iſt ewig unmöglich: die oben erwähnten zwei Punkte, das Weſen an ſich der Naturkräfte und das Bedingtſeyn der objektiven Welt durch den Intellekt, woran ſich auch noch die a priori gewiſſe Anfangsloſigkeit ſowohl der Kauſalreihe, wie der Materie, knüpft, benehmen der Phyſik alle Selbſtſtändigkeit, oder ſind die Stengel, womit ihr Lotus auf dem Boden der Metaphyſik wurzelt.

Uebrigens würde das Verhältniß der letzten Reſultate der Geologie zu meiner Metaphyſik ſich, in der Kürze, folgendermaaßen ausdrücken laſſen. In der allererſten Periode des Erdballs, welche die dem Granit vorhergängige geweſen iſt, hat die Objektivation des Willens zum Leben ſich auf ihre unterſten Stufen beſchränkt, alſo auf die Kräfte der unorganiſchen Natur, woſelbſt ſie nun aber ſich im allergrößten Stil und mit blindem Ungeſtüme manifeſtirte, indem die ſchon chemiſch differenzirten Urſtoffe in einen Konflikt geriethen, deſſen Schauplatz nicht die bloße Oberfläche, ſondern die ganze Maſſe des Planeten war und deſſen Erſcheinungen ſo koloſſal geweſen ſeyn müſſen, daß keine Einbildungskraft ſie zu erreichen vermag. Die, jene rieſenhaften chemiſchen Urproceſſe begleitenden Lichtentwickelungen werden von jedem Planeten unſers Syſtems aus ſichtbar geweſen ſeyn, während die dabei Statt habenden Detonationen, die jedes Ohr geſprengt haben würden, freilich nicht über die Atmoſphäre hinausgelangen konnten. Nachdem endlich dieſer Titanenkampf ausgetobt und der Granit, als Grabſtein, die Kämpfer bedeckt hatte, manifeſtirte, nach angemeſſener Pauſe und dem Zwiſchenſpiel neptuniſcher Niederſchläge, der Wille zum Leben ſich, im ſtärkſten Kontraſte dazu, auf der nächſthöheren Stufe, im ſtummen und ſtillen Leben einer bloßen Pflanzenwelt, welches ſich nun aber ebenfalls im koloſſalen Maaßſtabe darſtellte, in den himmelhohen und endloſen Wäldern, deren Ueberreſte uns, nach Myriaden von

Jahren, mit einem unerſchöpflichen Vorrath von Steinkohlen verſorgen. Dieſe Pflanzenwelt dekarboniſirte nun auch allmälig die Luft, wodurch dieſe allererſt für das thieriſche Leben tauglich wurde. Bis dahin dauerte der lange und tiefe Friede dieſer thierloſen Periode und endigte zuletzt durch eine Naturrevolution, welche jenes Pflanzenparadies zerſtörte, indem ſie die Wälder begrub. Da jetzt die Luft rein geworden war, trat die dritte große Objektivationsſtufe des Willens zum Leben ein, in der Thierwelt: Fiſche und Cetaceen im Meer; aber auf dem Lande noch bloße Reptilien; dieſe jedoch koloſſal. Wieder fiel der Weltvorhang, und ſodann folgte die höhere Objektivation des Willens, im Leben warmblütiger Landthiere; wiewohl ſolcher, deren genera ſogar nicht mehr exiſtiren und die meiſtens Pachydermata waren. Nach abermaliger Zerſtörung der Erdoberfläche, mit allem Lebenden darauf, entzündete endlich das Leben ſich abermals von Neuem, indem jetzt der Wille zu demſelben ſich in einer Thierwelt objektivirte, die viel zahlreichere und mannigfaltigere Geſtalten darbot und deren species zwar nicht mehr, wohl aber noch die genera vorhanden ſind. Dieſe durch ſolche Vielheit und Verſchiedenheit der Geſtalten vollkommener gewordene Objektivation des Willens zum Leben ſteigerte ſich bereits bis zum Affen. Allein auch dieſe, unſre letzte Vorwelt mußte untergehn, um, auf erneuertem Boden, der gegenwärtigen Bevölkerung Platz zu machen, in der die Objektivation die Stufe der Menſchheit erreicht hat, welche, meines Erachtens, die letzte ſeyn muß; weil auf ihr bereits die Möglichkeit der Verneinung des Willens, alſo der Umkehr von dem ganzen Treiben, eingetreten iſt; wodurch alsdann dieſe divina commedia ihr Ende erreicht. Wenn demnach auch keine phyſikaliſche Gründe den Nichteintritt einer abermaligen Weltkataſtrophe verbürgen; ſo ſteht einer ſolchen doch ein moraliſcher Grund entgegen, nämlich dieſer, daß ſie jetzt zwecklos ſeyn würde, indem das innere Weſen der Welt jetzt keiner höheren Objektivation zur Möglichkeit ſeiner Erlöſung daraus bedarf. Das Moraliſche iſt aber der Kern, oder der Grundbaß, der Sache; ſo wenig bloße Phyſiker dies begreifen mögen.

§. 86.

Der Grundgedanke, die uns unmittelbar nur als Schwere bekannte Gravitation zum Zuſammenhaltenden des Planetenſyſtems zu machen, iſt ein, durch die Wichtigkeit der ſich daran knüpfenden Folgen, ſo höchſt bedeutender, daß die Nachforſchung nach ſeinem Urſprunge nicht als irrelevant beſeitigt zu werden verdient; zumal wir uns beſtreben ſollten, wenigſtens als Nachwelt gerecht zu ſeyn, da wir als Mitwelt es ſo ſelten vermögen.

Daß, als Neuton 1686 ſeine principia veröffentlichte, Robert Hooke ein lautes Geſchrei über ſeine Priorität des Grundgedankens erhob, iſt bekannt; wie auch, daß ſeine und Anderer bittere Klagen dem Neuton das Verſprechen abnöthigten, in der erſten vollſtändigen Ausgabe der principia, 1687, ihrer zu erwähnen, was er denn auch in einem Scholion zu P. I. prop. 4, corol. 6, mit möglichſter Wortkargheit gethan hat, nämlich in parenthesi: „ut seorsum collegerunt etiam nostrates Wrennus, Hookius et Hallaeus.“

Daß Hooke ſchon im Jahr 1666 das Weſentliche des Gravitationsſyſtems, wiewohl nur als Hypotheſe, in einer communication to the Royal society ausgeſprochen hatte, erſehn wir aus der Hauptſtelle derſelben, welche, in Hooke's eigenen Worten, abgedruckt iſt in Dugald Stewarts philosophy of the human mind, Vol. 2, p. 434. — In der Quarterly review vom Auguſt 1828 ſteht eine recht artige konciſe Geſchichte der Aſtronomie, welche Hooke's Priorität als ausgemachte Sache behandelt.

In der beinahe hundert Bände befaſſenden Biographie universelle ſcheint der Artikel Neuton eine Ueberſetzung aus der Biographia Brittannica zu ſeyn, auf welche er ſich beruft. Er enthält die Darſtellung des Weltſyſtems aus dem Gravitationsgeſetz, wörtlich und ausführlich, nach Robert Hooke's an attempt to prove the motion of the earth from observations, Lond. 1674, 4. — Ferner ſagt der Artikel, der Grundgedanke, daß die Schwere ſich auf alle Weltkörper erſtrecke, finde ſich ſchon ausgeſprochen in Borelli theoria motus planetarum e causis physicis deducta. Flor. 1666. Endlich giebt er noch die lange Antwort Neuton's auf Hooke's oben erwähnte Reklamation der Priorität der Entdeckung. — Die zum Ekel wiederholte Apfelgeſchichte hingegen iſt ohne Auktorität. Sie findet ſich zuerſt als eine bekannte Thatſache erwähnt in Turnor's hystory of Grantham, p. 160. Pemberton, der noch den Neuton, wiewohl in hohem und ſtumpfem Alter, gekannt hat, erzählt zwar, in der Vorrede zu ſeiner view of Newtons philosophy, der Gedanke ſei demſelben zuerſt in einem Garten gekommen, ſagt aber nichts vom Apfel: dieſer wurde nachher ein plauſibler Zuſatz. Voltaire will ihn von Neutons Nichte mündlich erfahren haben; was denn wahrſcheinlich die Quelle der Geſchichte iſt. Siehe Voltaire élémens de philos. de Neuton P. II. ch. 3.

Zu allen dieſen, der Annahme, daß der große Gedanke der allgemeinen Gravitation ein Bruder der grundfalſchen homogenen-Lichter-Theorie ſei, widerſprechenden Auktoritäten habe ich nun noch ein Argument zu fügen, welches zwar nur pſychologiſch iſt, aber für Den, der die menſchliche Natur auch von der intellektuellen Seite kennt, viel Gewicht haben wird.

Es iſt eine bekannte und unbeſtrittene Thatſache, daß Neuton, ſehr frühe, angeblich ſchon 1666, möge es nun aus eigenen, oder aus fremden Mitteln geweſen ſeyn, das Gravitationsſyſtem aufgefaßt hatte und nun, durch Anwendung deſſelben auf den Mondlauf, es zu verifiziren verſuchte; daß er jedoch, weil das Ergebniß nicht genau zur Hypotheſe ſtimmte, dieſe wieder fallen gelaſſen und ſich der Sache auf viele Jahre entſchlagen hat. Eben ſo bekannt iſt der Urſprung jener ihn davon zurückſchreckenden Diskrepanz: ſie war nämlich bloß daraus entſtanden, daß Neuton den Abſtand des Mondes von uns um beinah $\frac{1}{7}$ zu klein annahm, und Dieſes wieder, weil derſelbe zunächſt nur in Erdhalbmeſſern ausgerechnet werden kann, der Erdhalbmeſſer nun wieder aus der Größe der Grade des Erdumkreiſes berechnet wird, dieſe letzteren allein aber unmittelbar gemeſſen werden. Neuton nahm nun, bloß nach der gemeinen geographiſchen Beſtimmung, in runder Zahl, den Grad zu 60 Engliſchen Meilen an, während er in Wahrheit 69½ hat. Hievon war die Folge, daß der Mondlauf zur Hypotheſe der Gravitation, als einer Kraft, die nach dem Quadrat der Entfernung abnimmt, nicht wohl ſtimmte. Darum alſo gab Neuton die Hypotheſe auf und entſchlug ſich derſelben. Erſt etwan 16 Jahre ſpäter, nämlich 1682, erfuhr er zufällig das Reſultat der bereits ſeit einigen Jahren vollendeten Gradmeſſung des Franzoſen Picard, wonach der Grad beinahe $\frac{1}{7}$ größer war, als er ihn ehemals angenommen hatte. Ohne Dies für beſonders wichtig zu halten, notirte er es ſich, in der Akademie, woſelbſt es ihm aus einem Briefe mitgetheilt worden, und hörte ſodann, ohne dadurch zerſtreut zu ſeyn, dem Vortrage daſelbſt aufmerkſam zu. Erſt hinterher fiel ihm die alte Hypotheſe ein: er nahm ſeine Rechnungen darüber wieder vor und fand jetzt den Thatbeſtand genau derſelben entſprechend, worüber er bekanntlich in große Ekſtaſe gerieth.

Jetzt frage ich Jeden, der ſelbſt Vater iſt, der ſelbſt Hypotheſen erzeugt, genährt und gepflegt hat: geht man ſo mit ſeinen Kindern um? ſtößt man ſie, wenn nicht Alles gleich klappen will, ſofort unbarmherzig aus dem Hauſe, ſchlägt die Thüre zu und frägt in 16 Jahren nicht mehr nach ihnen? wird man nicht vielmehr in einem Fall obiger Art, ehe man das ſo bittere „es iſt nichts damit" ausſpricht, vorher noch überall, und müßte es bei Gott Vater in der Schöpfung ſeyn, einen Fehler vermuthen, eher als in ſeinem theuern, ſelbſterzeugten und gepflegten Kinde? — und nun gar hier, wo der Verdacht ſeine richtige Stelle ſo leicht hätte finden können, nämlich in dem (neben einem viſirten Winkel) alleinigen empiriſchen Dato, welches der Rechnung zum Grunde lag, und deſſen Unſicherheit ſo bekannt war, daß die Franzoſen ihre Gradmeſſungen ſchon ſeit 1669 betrieben, welches ſchwierige Datum Neuton aber ſo ganz obenhin, nach der gemeinen Angabe, in Engliſchen Meilen, angenommen hatte. Und ſo verführe man mit einer wahren und welterklärenden Hypotheſe? Nimmermehr, wenn ſie eine eigene iſt! — Hingegen mit wem man ſo umgeht, weiß ich auch zu ſagen: mit fremden, ungern ins Haus gelaſſenen Kindern, auf welche man, (am Arm ſeiner eigenen unfruchtbaren Gemahlin, die nur Ein Mal, und zwar ein Monſtrum, geboren) ſcheel und misgünſtig hinſieht und ſie, eben nur von Amts wegen, zur Prüfung zuläßt, ſchon hoffend daß ſie nicht beſtehn werden, ſobald aber ſich Dieſes beſtätigt, ſie mit Hohngelächter aus dem Hauſe jagt.

Dieſes Argument iſt, wenigſtens bei mir, von ſo vielem Gewicht, daß ich darin eine vollkommene Beglaubigung der Angaben erkenne, welche den Grundgedanken der Gravitation dem Hooke zuſchreiben und nur die Verifikation deſſelben durch Berechnungen dem Neuton laſſen; wonach es dem armen Hooke ergangen iſt, wie dem Kolumbus: es heißt „Amerika“, und es heißt „das Neutoniſche Gravitationsſyſtem“. —

Was übrigens das oben berührte ſiebenfarbige Monſtrum betrifft; ſo könnte, daß es 40 Jahre nach Erſcheinung der Göthe'ſchen Farbenlehre noch in vollem Anſehn ſteht und die alte Litanei vom foramen exiguum und den 7 Farben, aller Augenfälligkeit zum Trotz, noch immer abgeſungen wird, mich allerdings irre machen; — hätte ich nicht ſchon längſt mich gewöhnt, das Urtheil der Zeitgenoſſen den Imponderabilien beizuzählen. Daher alſo ſehe ich darin nur einen Beweis der trübſäligen und beklagenswerthen Beſchaffenheit einerſeits der Phyſiker von Profeſſion und andrerſeits des ſogenannten gebildeten Publikums, welches, ſtatt zu prüfen, was ein großer Mann geſagt hat, jenen Sündern gläubig nachredet, Göthe's Farbenlehre ſei ein mißlungener, unberufener Verſuch, eine zu vergeſſende Schwachheit.

§. 87.

Die handgreifliche Thatſache der foſſilen Muſcheln, welche ſchon dem Eleaten Xenophanes bekannt war und von ihm, im Allgemeinen, auch richtig ausgelegt wurde, wird von Voltaire beſtritten, geleugnet, ja, für eine Chimäre erklärt. (Man ſehe **Brandis**, comment. Eleaticae, p. 50. und Voltaire, dict. phil. art. coquille.) So groß nämlich war ſein Widerwille, irgend etwas gelten zu laſſen, was zu einer Beſtätigung der Moſaiſchen Berichte, in dieſem Falle der Sündfluth, auch nur verdreht werden könnte. Ein warnendes Beiſpiel, wie ſehr uns der Eifer irre führen kann, wenn wir Partei ergriffen haben.

§. 88a.

Eine vollkommene Verſteinerung iſt eine totale chemiſche Veränderung, ohne alle mechaniſche.

§. 88b.

Wenn ich, um einen Blick in die Inkunabeln des Erdballs zu genießen, den friſchen Bruch eines Stückes Granit betrachte, will es mir gar nicht in den Sinn, daß dieſes Urgeſtein irgendwie durch Fuſion und Kryſtalliſation, auf dem trockenen Wege, entſtanden ſeyn ſollte, auch nicht durch Sublimation, aber auch eben ſo wenig durch Niederſchlag; ſondern mir dünkt, es müſſe durch einen chemiſchen Proceß ganz anderer Art, der jetzt nicht mehr vorkommt, entſtanden ſeyn. Am beſten entſpricht meinem Begriff der Sache der einer ſchnellen und ſimultanen Verbrennung einer Miſchung von Metalloiden, vereint mit der ſogleich wirkenden Wahlverwandſchaft der Produkte jener Verbrennung. Ob man wohl je verſucht hat, Silicium, Alumnium u. ſ. f., in dem Verhältniſſe, wie ſie die Radikale der Erden der drei Beſtandtheile des Granits ausmachen, zuſammenzumiſchen und dann, unter Waſſer, oder an der Luft, ſchnell verbrennen zu laſſen?

§. 89.

Die Vergleichung der Flußfiſche in ſehr weit von einander entfernten Ländern legt vielleicht das deutlichſte Zeugniß ab, von der urſprünglichen Schöpferkraft der Natur, welche ſie überall, wo Ort und Umſtände ähnlich ſind, auch auf ähnliche Weiſe ausgeübt hat. Bei ungefährer Gleichheit der geographiſchen Breite, der topographiſchen Höhe, endlich auch der Größe und Tiefe der Ströme wird man, ſelbſt an den von einander entlegenſten Orten, entweder ganz die ſelben, oder doch ſehr ähnliche Fiſchſpecies finden. Man denke nur an die Forellen in den Bächen faſt aller Gebirge. Die Muthmaaßung abſichtlicher Einführung fällt bei dieſen Thieren meiſtens ganz weg. Die Verbreitung durch Vögel, die den Laich fräßen, aber nicht verdaueten, reicht bei großen Entfernungen nicht aus: denn in kürzerer Zeit, als ihre Reiſe, wird ihr Verdauungsproceß vollbracht. Auch möchte ich wiſſen, ob es mit dem Nichtverdauen, alſo einem zweckwidrigen Freſſen auch ſeine Richtigkeit habe; da wir doch den Kaviar ſehr gut verdauen, Kropf und Magen der Vögel aber ſogar auf Verdauung harter Körner eingerichtet ſind. — Will man den Urſprung der Flußfiſche zurückverlegen auf die letzte große allgemeine Ueberſchwemmung; ſo vergißt man, daß dieſe aus See- und nicht aus Flußwaſſer beſtand.

§. 90.

Wir verſtehn das Anſchießen kubiſcher Kryſtalle aus dem Salzwaſſer nicht beſſer, als das des Hühnchens aus der Flüſſigkeit im Ei: und zwiſchen dieſem wiederum und der generatio aequivoca wollte Delamark keinen weſentlichen Unterſchied finden. Jedoch iſt ein ſolcher vorhanden: da nämlich aus jedem Ei nur *eine* beſtimmte Species hervorgeht; ſo iſt Dies generatio univoca (ἐξ ὁμωνύμου· Arist. metaph. Z, 25.). Hiegegen ließe ſich wieder einwenden, daß jede genau beſtimmte Infuſion auch nur eine beſtimmte Art mikroſkopiſcher Thiere zu erzeugen pflege.

§. 91.

Bei den allerſchwierigſten Problemen, an deren Löſung beinahe verzweifelt wird, müſſen wir die wenigen und geringen Data, welche wir haben, zum möglichſten Vortheil benutzen, um, durch Kombination derſelben, doch etwas herauszubringen.

In der „Chronik der Seuchen" von Schnurrer, 1825, finden wir, daß, nachdem im 14. Jahrhundert der ſchwarze Tod ganz Europa, einen großen Theil Aſiens und auch Afrika's entvölkert hatte, gleich darauf eine ganz außerordentliche Fruchtbarkeit des Menſchengeſchlechts eingetreten und namentlich die Zwillingsgeburten ſehr häufig geworden ſeien. In Uebereinſtimmung hiemit lehrt Caspar („über die wahrſcheinliche Lebensdauer des Menſchen," 1835), auf vielfach wiederholte Erfahrungen im Großen geſtützt, daß, in der gegebenen Bevölkerung eines Diſtrikts, die Sterblichkeit den entſchiedenſten Einfluß auf die Zeugungen hat und Beide ſtets im richtigen Verhältniß zu einander ſtehn; ſo daß, im Ganzen genommen, die Zahl der Geburten abhängt von der Zahl der Sterbefälle.

Hienach wäre es ein Naturgeſetz, daß die prolifike Kraft des Menſchengeſchlechts, welche nur eine beſondre Geſtalt der Zeugungskraft der Natur überhaupt iſt, durch eine ihr antagoniſtiſche Urſache erhöht wird, alſo mit dem Widerſtande wächſt; — daher man, mutatis mutandis, dieſes Geſetz dem Mariottiſchen ſubſumiren könnte, daß mit der Kompreſſion der Widerſtand ins Unendliche zunimmt. Nehmen wir nun an, jene, der prolifiken Kraft antagoniſtiſche Urſache träte ein Mal, durch Verheerungen, mittelſt Seuchen, Naturrevolutionen u. ſ. w. in einer noch nie dageweſenen Größe und Wirkſamkeit auf; ſo müßte nachher auch wieder die prolifike Kraft auf eine bis jetzt ganz unerhörte Höhe ſteigen. Gehn wir endlich in jener Verſtärkung der antagoniſtiſchen Urſache bis zum äußerſten Punkt, alſo der gänzlichen Ausrottung des Menſchengeſchlechts; ſo wird auch die ſo eingezwängte prolifike Kraft eine dem Druck angemeſſene Gewalt erlangen, mithin zu einer Anſtrengung gebracht werden, die das jetzt unmöglich Scheinende leiſtet, nämlich, da ihr die generatio univoca, d. h. die Geburt des Gleichen vom Gleichen, verſperrt wäre, ſich dann auf die generatio aequivoca werfen. Dieſe jedoch läßt ſich auf den obern Stufen des Thierreichs nicht mehr ſo denken, wie ſie auf den allerunterſten ſich uns darſtellt: nimmermehr kann die Geſtalt des Löwen, des Wolfes, des Elephanten, des Affen, oder gar des Menſchen, nach Art der Infuſionsthierchen, der Entozoen und Epizoen entſtanden ſeyn und etwan geradezu ſich erhoben haben aus zuſammengerinnendem, ſonnebebrüteten Meeresſchlamm, oder Schleim, oder aus faulender organiſcher Maſſe; ſondern ihre Entſtehung kann nur gedacht werden als generatio in utero heterogeneo, folglich ſo, daß aus dem Uterus, oder vielmehr dem Ei, eines beſonders begünſtigten thieriſchen Paares, nachdem die durch irgend etwas gehemmte Lebenskraft ſeiner Species gerade in ihm ſich angehäuft und abnorm erhöht hatte, nunmehr ein Mal, zur glücklichen Stunde, beim rechten Stande der Planeten und dem Zuſammentreffen aller günſtigen atmoſphäriſchen, telluriſchen und aſtraliſchen Einflüſſe, ausnahmsweiſe nicht mehr ſeines Gleichen, ſondern die ihm zunächſt verwandte, jedoch eine Stufe höher ſtehende Geſtalt hervorgegangen wäre; ſo daß dieſes Paar, dieſes Mal, nicht ein bloßes Individuum, ſondern eine Species erzeugt hätte. Vorgänge dieſer Art konnten natürlich erſt eintreten, nachdem die allerunterſten Thiere ſich, durch die gewöhnliche generatio aequivoca, aus organiſcher Fäulniß, oder aus dem Zellengewebe lebender Pflanzen ans Licht empor gearbeitet hatten, als erſte Vorboten und Quartiermacher der kommenden Thiergeſchlechter. Ein ſolcher Hergang muß eingetreten ſeyn nach jeder jener großen Erdrevolutionen, welche ſchon wenigſtens 3 Mal alles Leben auf dem Planeten völlig ausgelöſcht haben, ſo daß es ſich von Neuem zu entzünden hatte, wonach es jedes Mal in vollkommeneren, d. h. der jetzigen Fauna näher ſtehenden Geſtalten aufgetreten iſt. Aber erſt in der, nach der letzten großen Kataſtrophe der Erdoberfläche auftretenden Thierreihe hat jener Hergang ſich bis zur Entſtehung des Menſchengeſchlechtes geſteigert, nachdem er ſchon bei der vorletzten es bis zum Affen gebracht hatte.

Wir haben aber dieſe Steigerung uns zu denken nicht als in einer einzigen Linie, ſondern in mehreren nebeneinander aufſteigenden. So z. B. iſt ein Mal aus dem Ei eines Fiſches ein Ophidier, ein ander Mal aus dieſes ſeinem ein Saurier, zugleich aber aus dem eines andern Fiſches ein Batrachier, dann aber aus dieſes ſeinem ein Chelonier hervorgegangen; und vielleicht aus dem der Ente das Schnabelthier und aus dem eines Straußen irgend ein größeres Säugethier. Ueberhaupt muß der Vorgang in vielen Ländern der Erde zugleich und in gegenſeitiger Unabhängigkeit Statt gefunden haben, überall jedoch in ſogleich beſtimmten, deutlichen Stufen, deren jede eine feſte, bleibende Species gab; nicht aber in allmäligen, verwiſchten Uebergängen; alſo nicht nach Analogie eines von der untern Oktave bis zur oberſten allmälig ſteigenden, folglich heulenden Tones, ſondern nach der einer in beſtimmten Abſätzen aufſteigenden Tonleiter. Wir wollen es uns nicht verhehlen, daß wir danach die erſten Menſchen uns zu denken hätten als in Aſien vom Pongo und in Afrika vom Schimpanſee geboren, wiewohl nicht als Affen, ſondern ſogleich als Menſchen. Merkwürdig iſt es, daß dieſen Urſprung ſogar ein Buddhaiſtiſcher Mythos lehrt, der zu finden iſt in J. J. Schmidt's „Forſchungen über die Mongolen und Tibeter" S. 210 — 214. wie auch in Klaproth's Fragmens Bouddhiques im nouveau Journal asiatique, 1831, Mars.

Den hier ausgeführten Gedanken einer generatio aequivoca in utero heterogeneo hat zuerſt der anonyme Verfaſſer der Vestiges of the natural history of Creation, (6th. edition, 1847) aufgeſtellt, wiewohl keineswegs mit gehöriger Deutlichkeit und Beſtimmtheit; weil er ihn eng verwebt hat mit unhaltbaren Annahmen und großen Irrthümern; welches im letzten Grunde daraus entſpringt, daß bei ihm, als Engländern, jede die bloße Phyſik überſchreitende, alſo metaphyſiſche Annahme ſogleich zuſammenfällt mit dem Hebräiſchen Theismus, welchen eben vermeiden wollend er dann das Gebiet der Phyſik zu weit ausdehnt. So ein Engländer, in ſeiner Verwahrloſung und völligen Rohheit hinſichtlich aller ſpekulativen Philoſophie, oder Metaphyſik, iſt eben gar keiner geiſtigen Auffaſſung der Natur fähig: er kennt daher kein Mittleres zwiſchen einer Auffaſſung ihres Wirkens, als nach ſtrenger, wo möglich mechaniſcher Geſetzmäßigkeit vor ſich gehend, oder aber als das vorher wohlüberlegte Kunſtfabrikat des Hebräergottes, den er ſeinen maker nennt. — Die Pfaffen, die Pfaffen in England haben es zu verantworten: dieſe verſchmitzteſten aller Obſkuranten. Sie haben die Köpfe daſelbſt ſo zugerichtet, daß ſogar in den kenntnißreichſten und aufgeklärteſten derſelben das Grundgedankenſyſtem ein Gemiſch von kraſſeſtem Materialismus mit plumpeſter Judenſuperſtition iſt, die darin, wie Eſſig und Oel, durch einander gerüttelt werden, und ſehn mögen, wie ſie ſich vertragen.

Eine Folgerung nach der andern Seite aus jenem von Schnurrer und Caſpar aufgeſtellten Geſetze wäre nun dieſe. Es iſt offenbar, daß in dem Maaße, als es uns gelänge, durch richtigſte und ſorgfältigſte Benutzung aller Naturkräfte und jedes Landſtriches, das Elend der unterſten Volksklaſſen zu verringern, die Zahl dieſer überaus treffend ſo genannten Proletarier zunehmen und dadurch das Elend ſich immer von Neuem einſtellen würde. Denn der Geſchlechtstrieb arbeitet ſtets dem Hunger in die Hände; wie dieſer, wann er befriedigt iſt, dem Geſchlechtstrieb. Das obige Geſetz nun aber würde uns dafür bürgen, daß die Sache nicht bis zu einer eigentlichen Uebervölkerung der Erde getrieben werden könne, einem Uebel, deſſen Entſetzlichkeit die lebhafteſte Phantaſie ſich kaum auszumalen vermag. Nämlich dem in Rede ſtehenden Geſetze zufolge würde, nachdem die Erde ſo viele Menſchen erhalten hätte, als ſie zu ernähren höchſtens fähig iſt, die Fruchtbarkeit des Geſchlechts unterdeſſen bis zu dem Grade abgenommen haben, daß ſie knapp ausreichte, die Sterbefälle zu erſetzen, wonach alsdann jede zufällige Vermehrung dieſer die Bevölkerung wieder unter das Maximum zurückbringen würde.

§. 92.

Auf verſchiedenen Theilen der Erde iſt unter gleichen, oder analogen, klimatiſchen, topographiſchen und atmoſphäriſchen Bedingungen das gleiche, oder analoge, Pflanzen- und Thiergeſchlecht entſtanden. Daher ſind einige Species einander ſehr ähnlich, ohne jedoch identiſch zu ſeyn, und zerfallen manche in Varietäten, die nicht aus einander entſtanden ſeyn können.

So wenig nun der nie abgerichtete afrikaniſche Elephant, deſſen Ohren, ſehr breit und lang, den Nacken bedecken und deſſen Weibchen ebenfalls Stoßzähne hat, abſtammen kann von dem ſo gelehrigen und intelligenten aſiatiſchen Elephanten, deſſen Weibchen keine Stoßzähne hat und deſſen Ohren bei Weitem nicht ſo groß ſind; — und ſo wenig der amerikaniſche Alligator vom Krokodil des Nils abſtammt, da beide ſich durch die Zähne und die Zahl der Schilder auf dem Nacken unterſcheiden; — eben ſo wenig kann der Neger von der Kaukaſiſchen Raſſe abſtammen.

Jedoch iſt das Menſchengeſchlecht höchſt wahrſcheinlich nur an drei Stellen entſtanden; weil wir nur drei beſtimmt geſonderte Typen, die auf urſprüngliche Racen deuten, haben: den kaukaſiſchen, den mongoliſchen und den äthiopiſchen Typus. Und zwar hat dieſe Entſtehung nur in der alten Welt Statt finden können. Denn in Auſtralien hat die Natur es zu gar keinen Affen, in Amerika aber nur zu langgeſchwänzten Meerkatzen, nicht aber zu den kurzgeſchwänzten, geſchweige zu den oberſten, den ungeſchwänzten Affengeſchlechtern bringen können, welche die letzte Stufe, vor dem Menſchen, einnehmen. Natura non facit saltus. Ferner hat die Entſtehung des Menſchen nur zwiſchen den Wendekreiſen eintreten können; weil in den andern Zonen der neu entſtandene Menſch im erſten Winter umgekommen wäre. Denn er war, wenn auch wohl nicht ohne mütterliche Pflege, doch ohne Belehrung herangewachſen und hatte von keinen Vorfahren Kenntniſſe ererbt. Alſo mußte der Säugling der Natur zuerſt an ihrem warmen Buſen ruhen, ehe ſie ihn in die rauhe Welt hinausſchicken durfte. In den heißen Zonen nun aber iſt der Menſch ſchwarz, oder wenigſtens dunkelbraun. Dies alſo iſt, ohne Unterſchied der Race, die wahre, natürliche und eigenthümliche Farbe des Menſchengeſchlechts und nie hat es eine von Natur weiße Raſſe gegeben; ja, von einer ſolchen zu reden, wie noch in allen Büchern geſchieht, zeugt von großer Befangenheit und Mangel an Nachdenken. Schon in meinem Hauptwerk, Bd. 2. Kap. 44. S. 550, habe ich den Gegenſtand kurz erörtert. Nur zwiſchen den Wendekreiſen iſt der Menſch zu Hauſe und da iſt er überall ſchwarz, oder dunkelbraun; bloß in Amerika nicht durchgängig, weil dieſer Welttheil größtentheils von bereits abgeblichenen Nationen, hauptſächlich Chineſen, bevölkert worden iſt. Inzwiſchen ſind die Wilden in den Braſilianiſchen Wäldern doch ſchwarzbraun. Erſt nachdem der Menſch außerhalb der ihm allein natürlichen, zwiſchen den Wendekreiſen gelegenen Heimath, lange Zeit hindurch ſich fortgepflanzt hat, wird er hell und endlich weiß. Alſo erſt in Folge des klimatiſchen Einfluſſes der gemäßigten und kalten Zone iſt der Europäiſche Menſchenſtamm allmälig weiß geworden. Wie langſam Dies geht, ſehn wir an den Zigeunern, einem Hindu-Stamm, der ſeit dem Anfange des 15. Jahrhunderts in Europa nomadiſirt und deſſen Farbe noch ziemlich die Mitte hält zwiſchen der der Hindu und der unſrigen; desgleichen an den Negerſklavenfamilien, welche ſeit 200 Jahren in Nordamerika ſich fortpflanzen und bloß etwas heller geworden ſind: indeſſen werden dieſe dadurch aufgehalten, daß ſie doch zwiſchendurch mit friſchen, ebenholzſchwarzen Ankömmlingen ſich vermiſchen; eine Erneuerung, welche den Zigeunern nicht zu Theil wird. Die nächſte phyſiſche Urſache dieſes Verbleichens des aus ſeiner natürlichen Heimath verbannten Menſchen vermuthe ich darin, daß, im heißen Klima, Licht und Wärme auf dem rete Malpighi eine langſame, aber beſtändige Desoxydation der bei uns unzerſetzt durch die Poren entweichenden Kohlenſäure hervorbringen, welche alsdann ſoviel Karbon zurückläßt, als zur Färbung der Haut ausreicht: der ſpecifiſche Geruch der Neger hängt wahrſcheinlich damit zuſammen. Daß bei weißen Völkern die untern, angeſtrengt arbeitenden Klaſſen durchgängig dunkler ſind, als die höhern Stände, erklärt ſich daraus, daß ſie mehr ſchwitzen, welches, in viel ſchwächerm Grade, dem heißen Klima analog wirkt. Demnach nun muß jedenfalls der Adam unſerer Raſſe ſchwarz gedacht werden, und da Jehova ihn nach ſeinem eigenen Bilde geſchaffen hat, ſo iſt auf Kunſtwerken auch dieſer ſchwarz darzuſtellen; wobei man ihm jedoch den herkömmlichen weißen Bart laſſen kann; da die Dünnbärtigkeit nicht der ſchwarzen Farbe, ſondern bloß der Aethiopiſchen Raſſe anhängt. Sind ja doch auch die älteſten Madonnenbilder, wie man ſie im Orient und auch noch in einigen alten italiäniſchen Kirchen antrifft, mit ſammt dem Chriſtkinde von ſchwarzer Geſichtsfarbe. In der That iſt das ganze auserwählte Volk Gottes ſchwarz, oder doch dunkelbraun geweſen und iſt noch jetzt dunkler, als wir, die wir von früher eingewanderten heidniſchen Völkerſchaften abſtammen. Das jetzige Syrien aber iſt von Miſchlingen, die zum Theil aus Nordaſien ſtammen (wie z. B. die Turkomannen), bevölkert worden. Daß die weiße Geſichtsfarbe eine Ausartung und unnatürlich ſei, bezeugt der Ekel und Widerwille, den, bei einigen Völkern des innern Afrika's der erſte Anblick derſelben erregt hat: ſie erſcheint dieſen Völkern als eine krankhafte Verkümmerung. Einen Reiſenden in Afrika bewirtheten Negermädchen ſehr freundlich mit Milch und ſangen dazu: „armer Fremdling, wie dauerſt du uns, daß du ſo weiß biſt!“ — Inzwiſchen reden die Ethnographen noch immer ganz getroſt von der weißen, der gelben und der ſchwarzen Raſſe, indem ſie ihren Eintheilungen hauptſächlich die Farbe zum Grunde legen, während, in Wahrheit, dieſe gar nichts Weſentliches iſt und ihr Unterſchied keinen andern Urſprung hat, als die größere oder geringere, und frühere oder ſpätere Entfernung eines Stammes von der heißen Zone, als in welcher allein das Menſchengeſchlecht indigen iſt und daher außerhalb ihrer nur unter künſtlicher Pflege, indem es, wie die exotiſchen Pflanzen, im Treibhauſe überwintert, beſtehn kann, dabei aber allmälig, und zwar zunächſt in der Farbe, ausartet. — Daß die höchſte Civiliſation und Kultur ſich, — abgeſehn von den alten Hindu und Aegyptern, — ausſchließlich bei den weißen Nationen findet und ſogar bei manchen dunkeln Völkern die herrſchende Kaſte, oder Stamm, von hellerer Farbe, als die Uebrigen, daher augenſcheinlich eingewandert iſt, — z. B. die Bramanen, die Inkas, die Herrſcher auf den Südſeeinſeln, — Dies beruht darauf, daß die Noth die Mutter der Künſte iſt; weil nämlich die früh nach Norden ausgewanderten und dort allmälig weißgebleichten Stämme daſelbſt im Kampfe mit der durch das Klima herbeigeführten, vielgeſtalteten Noth alle ihre intellektuellen Kräfte haben entwickeln und alle Künſte erfinden und ausbilden müſſen, um die Kargheit der Natur zu kompenſiren. Daraus iſt ihre hohe Civiliſation hervorgegangen.

Wie die dunkle Farbe, ſo auch iſt dem Menſchen die vegetabiliſche Nahrung die natürliche. Aber wie jener, ſo bleibt er auch dieſer nur im tropiſchen Klima getreu. Als er ſich in die kältere Zonen verbreitete, mußte er dem ihm unnatürlichen Klima durch eine ihm unnatürliche Nahrung entgegenwirken. Im eigentlichen Norden kann man ohne Fleiſchſpeiſe gar nicht beſtehn: man hat mir geſagt, daß ſchon in Kopenhagen eine ſechswöchentliche Gefängnißſtrafe bei Waſſer und Brod, wenn im ſtrengſten Sinn und ohne Ausnahme vollzogen, als lebensgefährlich betrachtet werde. Der Menſch iſt alſo zugleich weiß und karnivor geworden. Eben dadurch aber, wie auch durch die ſtärkere Bekleidung, hat er eine gewiſſe unreine und ekelhafte Beſchaffenheit angenommen, welche die andern Thiere, wenigſtens in ihrem Naturzuſtande, nicht haben, und der er durch beſtändige, beſondere Reinlichkeit entgegenarbeiten muß, um nicht widerwärtig zu ſeyn; daher ſolches auch nur der wohlhabenderen, bequemer lebenden Klaſſe, der deshalb im Italiäniſchen treffend benannten gente pulita, zuſteht.

§. 93.

Das Leben läßt ſich definiren als der Zuſtand eines Körpers, darin er, unter beſtändigem Wechſel der Materie, ſeine ihm weſentliche (ſubſtanzielle) Form allezeit behält. — Wollte man mir einwenden, daß auch ein Waſſerſtrudel oder Waſſerfall, ſeine Form, unter ſtetem Wechſel der Materie, behält; ſo wäre zu antworten, daß bei dieſen die Form durchaus nicht weſentlich, ſondern, allgemeine Naturgeſetze befolgend, durch und durch zufällig iſt, indem ſie von äußern Umſtänden abhängt, durch deren Veränderung man auch die Form beliebig ändern kann, ohne dadurch das Weſentliche anzutaſten.

§. 94.

Das heut zu Tage Mode werdende Polemiſiren gegen die Annahme einer Lebenskraft verdient, trotz ſeiner vornehmen Mienen, nicht ſowohl falſch, als geradezu dumm genannt zu werden. Wenn nicht eine eigenthümliche Naturkraft, der es ſo weſentlich iſt, zweckmäßig zu verfahren, wie der Schwere weſentlich, die Körper einander zu nähern, das ganze komplicirte Getriebe des Organismus bewegt, lenkt, ordnet und in ihm ſich ſo darſtellt, wie die Schwerkraft in den Erſcheinungen des Fallens und Gravitirens, die elektriſche Kraft in allen durch die Reibmaſchine oder die Volta'ſche Säule hervorgebrachten Erſcheinungen u. ſ. f.; nun dann iſt jedes Weſen ein bloßes Automat, d. h. ein Spiel mechaniſcher, phyſikaliſcher und chemiſcher Kräfte, zu dieſem Phänomen zuſammengebracht entweder durch Zufall, oder durch die Abſicht eines Künſtlers, dem es ſo beliebt hat. —

Man hat einen fundamentalen Unterſchied der *Lebenskraft* von allen andern Naturkräften darin finden wollen, daß ſie den Körper, von dem ſie ein Mal gewichen iſt, nicht wieder in Beſitz nimmt. Die Kräfte der unorganiſchen Natur weichen eigentlich nur ausnahmsweiſe von dem Körper, den ſie ein Mal beherrſchen: ſo z. B. kann der Magnetismus dem Stahl durch Glühen genommen und durch neues Magnetiſiren wiedergegeben werden. Noch entſchiedener läßt von der Elektricität das Empfangen und Verlieren ſich behaupten; obgleich man annehmen muß, daß der Körper nicht ſie ſelbſt von außen empfängt, ſondern nur die Anregung, in Folge welcher die in ihm ſchon vorhandene elektriſche Kraft jetzt in + E und — E auseinandertritt. Hingegen weicht die Schwere nie von einem Körper und eben ſo wenig ſeine chemiſche Qualität. Dieſe nämlich wird, durch Verbindung mit andern Körpern, bloß latent und iſt, nach Zerſetzung derſelben, unverſehrt wieder da. Z. B. Schwefel wird zur Schwefelſäure; dieſe zum Gips: aber durch ſucceſſive Zerſetzung Beider wird der Schwefel wieder hergeſtellt. Die Lebenskraft aber kann, nachdem ſie einen Körper verlaſſen hat, ihn nicht wieder in Beſitz nehmen. Der Grund hievon iſt jedoch, daß ſie nicht, wie die Kräfte der unorganiſchen Natur an dem bloßen Stoff, ſondern zunächſt an der Form haftet. Ihre Thätigkeit beſteht ja eben in der Hervorbringung und Erhaltung (d. i. fortgeſetzten Hervorbringung) dieſer Form: daher nun iſt, ſobald ſie von einem Körper weicht, auch ſchon ſeine Form, wenigſtens in ihren feineren Theilen zerſtört. Nun aber hat die Hervorbringung der Form ihren regelmäßigen und ſogar planmäßigen Hergang in beſtimmter Succeſſion des Hervorzubringenden, alſo Anfang, Mittel und Fortſchritt. Daher muß die Lebenskraft, wo immer ſie von Neuem eintritt, auch ihr Gewebe von vorne anfangen, alſo ganz eigentlich ab ovo beginnen: folglich kann ſie nicht das ein Mal ſtehengelaſſene, ja ſchon im

Verfall begriffene Werk wieder aufnehmen, alſo nicht gehn und kommen, wie der Magnetismus. Hierauf alſo beruht der in Rede ſtehende Unterſchied zwiſchen der Lebenskraft und andern Naturkräften.

Jetzt erinnere ich daran, daß dieſe Lebenskraft, an ſich ſelbſt oder metaphyſiſch genommen, identiſch iſt mit dem Willen in uns, ja, daß im Grunde auch die übrigen Naturkräfte dies ſind; nur daß er in dieſen auf einer niedrigeren Stufe ſeiner Objektivation ſteht.

Die Lebenskraft iſt nur eine, welche, — als Urkraft, als metaphyſiſch, als Ding an ſich, als Wille, — unermüdlich, alſo keiner Ruhe bedürftig iſt. Jedoch ihre Erſcheinungsformen, Irritabilität, Senſibilität und Reproduktivität, ermüden allerdings und bedürfen der Ruhe; eigentlich wohl nur, weil ſie allererſt mittelſt Ueberwindung der Willenserſcheinungen niedrigerer Stufen, die ein früheres Recht an die ſelbe Materie haben, den Organismus hervorbringen, erhalten und beherrſchen. Am unmittelbarſten wird Dies ſichtbar an der Irritabilität, als welche fortwährend mit der Schwere zu kämpfen hat; daher ſie am ſchnellſten ermüdet: aber zur Raſt dient ihr auch ſchon jedes Stützen, Anlehnen, Sitzen, Liegen. Eben deshalb ſind dieſe ruhenden Lagen der ſtärkſten Anſtrengung der Senſibilität, dem Denken, günſtig; weil die Lebenskraft ſich dann ungetheilt dieſer Funktion zuwenden kann; zumal, wann ſie nicht gerade von der dritten, der Reproduktion, beſonders in Anſpruch genommen wird, wie Dies während der Verdauung der Fall iſt. Jedoch wird wohl jeder irgend ſelbſtdenkende Kopf bemerkt haben, daß das Gehn in freier Luft dem Aufſteigen eigener Gedanken ungemein günſtig iſt. Dies aber ſchreibe ich dem, durch jene Bewegung beſchleunigten Athmungsproceß zu, als welcher theils den Blutumlauf kräftigt und beſchleunigt, theils das Blut beſſer oxydirt; wodurch, erſtlich, die zwiefache Bewegung des Gehirns, nämlich die, welche jedem Athemzuge, und die, welche jedem Pulsſchlage folgt, raſcher und energiſcher, wie auch der turgor vitalis deſſelben geſpannter wird, und zweitens ein vollkommener oxydirtes und dekarboniſirtes, alſo vitaleres, arterielles Blut aus den von den Karotiden ausgehenden Verzweigungen in die ganze Subſtanz des Gehirns dringt und die innere Vitalität deſſelben erhöht. Die durch alles Dieſes herbeigeführte Belebung der Denkkraft dauert jedoch nur, ſo lange man vom Gehn durchaus nicht ermüdet. Denn beim Eintritt der leiſeſten Ermüdung nimmt die jetzt erzwungene Anſtrengung der Irritabilität die Lebenskraft in Anſpruch: dadurch ſinkt die Thätigkeit der Senſibilität, und zwar bei großer Ermüdung, bis zur Stumpfheit.

Die Senſibilität nun wieder ruht bloß im Schlafe, hält alſo eine längere Aktivität aus. Während zugleich mit ihr, Nachts, auch die Irritabilität ruht, nimmt die Lebenskraft, als welche nur unter einer ihrer drei Formen ganz und ungetheilt, daher mit voller Macht, wirken kann, durchweg die Geſtalt der Reproduktionskraft an. Darum geht die Bildung und Ernährung der Theile, namentlich die Nutrition des Gehirns, aber auch jedes Wachsthum, jeder Erſatz, jede Heilung, alſo die Wirkung der vis naturae medicatrix in allen ihren Geſtalten, beſonders aber in wohlthätigen Krankheitskriſen, hauptſächlich im Schlafe vor ſich. Auch die Verdauung geht im Schlafe, wegen des Pauſirens der Gehirnthätigkeit, leichter und ſchneller vor ſich; daher ein kurzer Schlaf, von 10 bis 15 Minuten, gleich nach der Mahlzeit, wohlthätig wirkt, auch durch den Kaffee, eben weil dieſer die Verdauung beſchleunigt, befördert wird. Hingegen iſt ein längerer Schlaf nachtheilig und kann ſogar gefährlich werden; welches ich mir daraus erkläre, daß im Schlaf einerſeits die Reſpiration bedeutend langſamer und ſchwächer vor ſich geht; andrerſeits aber, ſobald die durch denſelben beſchleunigte Verdauung bis zur Chylifikation vorgeſchritten iſt, der Chylus in das Blut ſtrömt, und ſolches hyperkarboniſirt, ſo daß es der Dekarboniſation, mittelſt des Athmungsproceſſes, mehr als ſonſt bedarf: dieſer iſt nun aber durch den Schlaf vermindert und mit ihm ſowohl die Oxydation, als die Cirkulation. Die Folge hievon kann man an blonden Subjekten, mit weißer, zarter Haut, wann ſie nach dem Eſſen lange geſchlafen haben, ſogar augenfällig wahrnehmen, indem ihr Geſicht, wie auch die Sklerotika, eine etwas braungelbe Farbe, als Symptom der Hyperkarboniſation, annimmt. Aus demſelben Grunde ſetzen vollblütige, gedrungene Naturen, durch langen Mittagsſchlaf, ſich der Apoplexie aus: ſogar will man in Folge deſſelben, wie auch kopiöſer Abendmahlzeiten, Schwindſucht bemerkt haben, die aus demſelben Princip ſich leicht erklären ließe. Eben daraus erhellt auch, warum es leicht ſchädlich werden kann, nur Ein Mal täglich und ſtark zu eſſen; weil nämlich dadurch nicht nur dem Magen, ſondern auch, nach ſo vermehrter Chylifikation, der Lunge zu viel Arbeit auf ein Mal aufgelegt wird. — Uebrigens iſt, daß die Reſpiration im Schlafe abnimmt, daraus zu erklären, daß ſolche eine kombinirte Funktion iſt, d. h. zum Theil von Spinalnerven ausgeht und ſoweit Reflexbewegung iſt, die als ſolche auch im Schlafe fortdauert; zum Theil aber geht ſie von Gehirnnerven aus und wird daher von der Willkür unterſtützt, deren Pauſiren im Schlafe die Reſpiration verlangſamt und auch das Schnarchen veranlaßt; wie des Näheren zu erſehen bei Marshal Hall, diseases of the nervous system §§. 290—311, womit zu vergleichen Flourens, du système nerveux, 2de édit. chap. 11. Aus dieſem Antheil der Gehirnnerven an der Reſpiration iſt es auch zu erklären, daß, bei Sammlung der Gehirnthätigkeit zum angeſtrengten Nachdenken oder Leſen, die Reſpiration leiſer und langſamer wird; wie Naſſe bemerkt hat. Anſtrengungen der Irritabilität hingegen, imgleichen die rüſtigen Affekte, wie Freude, Zorn u. dgl. beſchleunigen, mit dem Blutumlauf, auch die Reſpiration; daher der Zorn keineswegs unbedingt ſchädlich iſt und ſogar, wenn er nur ſich gehörig auslaſſen kann, auf manche Naturen, die eben deshalb inſtinktmäßig nach ihm ſtreben, wohlthätig wirkt, zumal er zugleich den Erguß der Galle befördert.

Einen anderweitigen Beleg zu dem hier in Betracht genommenen Balancement der drei phyſiologiſchen Grundkräfte gegen einander giebt die wohl nicht zu bezweifelnde Thatſache, daß die Neger mehr Körperkraft haben, als die Menſchen der andern Raſſen, folglich was ihnen an Senſibilität abgeht an Irritabilität mehr haben; wodurch ſie freilich den Thieren näher ſtehn, als welche alle, im Verhältniß ihrer Größe, mehr Muskelkraft haben, als der Menſch.

Ueber das verſchiedene Verhältniß der drei Grundkräfte in den Individuen verweiſe ich auf den „Willen in der Natur" am Schluß der Rubrik „Phyſiologie".

§. 95.

Man würde den lebenden thieriſchen Organismus anſehn können als eine Maſchine ohne primum mobile, eine Reihe von Bewegungen ohne Anfang, eine Kette von Wirkungen und Urſachen, deren keine die erſte wäre; wenn das Leben ſeinen Gang gienge, ohne an die Außenwelt anzuknüpfen. Aber dieſer Anknüpfungspunkt iſt der Athmungsproceß: er iſt das nächſte und weſentlichſte Verbindungsglied mit der Außenwelt und giebt den erſten Anſtoß. Daher muß die Bewegung des Lebens als von ihm ausgehend und er als das erſte Glied der Kauſalkette gedacht werden. Demnach tritt als erſter Impuls, alſo als erſte **äußere** Urſache des Lebens, ein wenig Luft auf, welche, eindringend und oxydirend, fernere Proceſſe einleitet und ſo das Leben zur Folge hat. Was nun aber dieſer äußeren Urſache von innen entgegenkommt, giebt ſich kund als heftiges Verlangen, ja, unaufhaltſamer Drang, zu athmen, alſo unmittelbar als Wille. — Die zweite **äußere** Urſach des Lebens iſt die Nahrung. Auch ſie wirkt Anfangs von außen, als Motiv, doch nicht ſo dringend und ohne Aufſchub zu geſtatten, wie die Luft: erſt im Magen fängt ihre phyſiologiſche kauſale Wirkſamkeit an.

§. 96.

Marſhal Hall's ſchöne Entdeckung der Reflexbewegungen iſt eine Theorie der unwillkürlichen Aktionen, d. h. ſolcher, die nicht durch den Intellekt vermittelt werden; wiewohl ſie dennoch vom Willen ausgehn müſſen. Daß dieſelbe auf meine Metaphyſik Licht zurückwirft, indem ſie den Unterſchied zwiſchen Willen und Willkür zu verdeutlichen hilft, habe ich im zweiten Bande meines Hauptwerks Kap. 20 auseinandergeſetzt. — Hier noch einige, durch **Hall's** Theorie veranlaßte Bemerkungen.

Daß der Eintritt in ein **kaltes** Bad die Reſpiration augenblicklich ſehr beſchleunigt, welche Wirkung, wenn das Bad ſehr kalt war, auch nach dem Herauskommen eine Weile anhält, erklärt **Marſhal Hall**, in ſeinem oben erwähnten Buche §. 302, für eine Reflexbewegung, welche durch die plötzlich auf das Rückenmark wirkende Kälte hervorgerufen wird. Zu dieſer causa efficiens der Sache möchte ich noch die Endurſache hinzufügen, daß nämlich die Natur einen ſo bedeutenden und plötzlichen Wärmeverluſt möglichſt ſchnell erſetzen will, welches dann eben durch Vermehrung der Reſpiration, als der innern Wärmequelle, geſchieht. Das ſekundäre Reſultat derſelben, Vermehrung des arteriellen und Verminderung des venöſen Bluts, mag, neben der direkten Wirkung auf die Nerven, viel Antheil haben an der unvergleichlich klaren, heitern und rein beſchaulichen Stimmung, welche die unmittelbare Folge eines kalten Bades zu ſeyn pflegt, und um ſo mehr, je kälter es war.

Das *Gähnen* gehört zu den Reflexbewegungen. Ich vermuthe, daß ſeine entferntere Urſache eine durch Langeweile, Geiſtesträgheit, oder Schläfrigkeit herbeigeführte momentane Depotenzirung des Gehirns iſt, über welches jetzt das Rückenmark das Uebergewicht erhält und nun aus eigenen Mitteln jenen ſonderbaren Krampf hervorruft. Hingegen kann das dem Gähnen oft gleichzeitige Recken der Glieder, da es, obwohl unvorſätzlich eintretend, doch der Willkür unterworfen bleibt, nicht mehr den Reflexbewegungen beigezählt werden. Ich glaube, daß, wie das Gähnen in letzter Inſtanz aus einem Deficit an Senſibilität entſteht, ſo das Recken aus einem angehäuften, momentanen Ueberſchuß an Irritabilität, deſſen man ſich dadurch zu entledigen ſucht. Demgemäß tritt es nur in Perioden der Stärke, nicht in denen der Schwäche ein.

Daß der Drang zum *Uriniren*, wenn ihm widerſtanden wird, ganz verſchwindet, ſpäter wiederkommt, und das Selbe ſich wiederholt, erkläre ich mir folgendermaaßen. Das Verſchloſſenhalten des *sphincter vesicae* iſt eine Reflexbewegung, die als ſolche von Spinalnerven, folglich ohne Bewußtſeyn und Willkür, unterhalten wird. Wenn nun dieſe Nerven, durch den vermehrten Druck der gefüllten Blaſe, ermüden, laſſen ſie los, alsbald aber übernehmen andere, dem Cerebralſyſtem angehörige Nerven die Funktion derſelben; welches daher mit bewußter Willkür und peinlicher Empfindung geſchieht und ſo lange dauert, bis jene erſteren Nerven ausgeruht ſind und ihre Funktion wieder antreten. Dies kann ſich mehrmals wiederholen. — Daß wir, während jenes Vikariats cerebraler Nerven für ſpinale und demgemäß bewußter Funktionen für unbewußte, durch raſche Bewegung der Beine und Arme uns einige Erleichterung zu ſchaffen ſuchen, erkläre ich daraus, daß, indem hiedurch die Nervenkraft auf die aktiven, die Irritabilität excitirenden Nerven gelenkt wird, die ſenſibelen Nerven, welche, als Boten zum Gehirn, jene peinliche Empfindung verurſachen, etwas an Senſibilität verlieren. —

Mich wundert, daß *Marſhal Hall* zu den Reflexbewegungen nicht auch *Lachen* und *Weinen* zählt. Denn ohne Zweifel gehören ſie dahin, als entſchieden unwillkürliche Bewegungen. Wir können ſie nämlich ſo wenig, wie das Gähnen, oder das Nieſen, durch bloßen Vorſatz zu Wege bringen; ſondern eben wie von Dieſen, nur eine ſchlechte, ſogleich erkannte Nachahmung: ebenfalls ſind dieſe alle Vier gleich ſchwer zu unterdrücken. Daß Lachen und Weinen auf bloßen stimulus mentalis eintreten, haben ſie mit der Erektion, welche den Reflexbewegungen beigezählt wird, gemein: jedoch kann das Lachen auch ganz phyſiſch, durch Kitzeln, erregt werden. Seine gewöhnliche, alſo mentale Erregung, muß man ſich daraus erklären, daß die Gehirnfunktion, mittelſt welcher wir plötzlich die Inkongruenz einer anſchaulichen und einer ihr ſonſt angemeſſenen abſtrakten Vorſtellung erkennen, eine eigenthümliche Einwirkung auf die Medulla oblongata, oder ſonſt einen dem excitor-motoriſchen Syſtem angehörigen Theil hat, von dem ſodann dieſe ſeltſame, viele Theile zugleich erſchütternde Reflexbewegung ausgeht. Das par quintum und der nervus vagus ſcheinen den meiſten Antheil daran zu haben. —

In meinem Hauptwerke wird (Bd. 1, §. 60) geſagt: „Die Genitalien ſind viel mehr, als irgend ein anderes äußeres Glied des Leibes, bloß dem Willen und gar nicht der Erkenntniß unterworfen: ja, der Wille zeigt ſich hier faſt ſo unabhängig von der Erkenntniß, als in den, auf Anlaß bloßer Reize, dem vegetativen Leben dienenden Theilen.“ In der That wirken *Vorſtellungen* auf die Genitalien nicht, wie ſonſt auf den Willen überall, als *Motive*, ſondern, eben weil die Erektion eine Reflexbewegung iſt, bloß als *Reize*, mithin unmittelbar und nur ſo lange ſie *gegenwärtig* ſind: auch iſt eben deshalb zu ihrer Wirkſamkeit eine gewiſſe Dauer ihrer Anweſenheit erfordert; während hingegen eine Vorſtellung, die als Motiv wirkt, dies oft nach der kürzeſten Anweſenheit thut und überhaupt in ihrer Wirkſamkeit an kein Verhältniß zur Dauer ihrer Gegenwart gebunden iſt. (Dieſen und jeden Unterſchied zwiſchen Reiz und Motiv findet man auseinandergeſetzt in meiner Ethik S. 34, auch in der Abhandlung über den Satz vom Grund, 2. Aufl. S. 46.) Ferner kann die Wirkung, welche eine Vorſtellung auf die Genitalien hat, nicht, wie die eines Motivs, durch eine andere Vorſtellung aufgehoben werden, als nur ſofern die erſtere durch dieſe aus dem Bewußtſeyn verdrängt wird, alſo nicht mehr gegenwärtig iſt: dann aber geſchieht es unfehlbar und auch wenn jene gar nichts der erſten Entgegengeſetztes enthält; wie hingegen Dies von einem Gegenmotiv erfordert iſt. — Dem entſprechend iſt, zur Vollziehung des coitus, nicht hinreichend, daß die Gegenwart eines Weibes auf den Mann als Motiv (etwan zum Kinderzeugen, oder zur Pflichterfüllung u. dgl.) wirke, wann dieſes auch als ſolches ein noch ſo mächtiges wäre; ſondern jene Gegenwart muß unmittelbar als Reiz wirken.

§. 97.

Daß ein Ton, um hörbar zu ſeyn, wenigſtens 16 Schwingungen in der Sekunde machen muß, ſcheint mir daran zu liegen, daß ſeine Schwingungen dem Gehörnerven mechaniſch mitgetheilt werden müſſen, indem die Empfindung des Hörens nicht, wie die des Sehns, eine durch bloßen Eindruck auf den Nerven hervorgerufene Erregung iſt, ſondern erfordert, daß der Nerv ſelbſt hin und her geriſſen werde. Dieſes muß daher mit einer beſtimmten Schnelle und Kürze geſchehn, welche ihn nöthigt, kurz umzukehren, in ſcharfem Zickzack, nicht in geründeter Biegung. Zudem muß Dies im Innern des Labyrinths und der Schnecke vor ſich gehn; weil überall die Knochen der Reſonanzboden der Nerven ſind: die Lymphe jedoch, welche daſelbſt den Gehörnerven umgiebt, mildert, als unelaſtiſch, die Gegenwirkung des Knochens.

§. 98.

Wenn man erwägt, daß, den neueſten Unterſuchungen zufolge, die Schädel der Idioten, wie auch der Neger, allein in der Breitendimenſion, alſo von Schläfe zu Schläfe, durchgängig gegen andere Schädel zurückſtehn, und daß, im Gegentheil, große Denker ungewöhnlich breite Köpfe haben, wovon ſogar Platons Namen abgeleitet wird; — wenn man ferner dazu nimmt, daß das Weißwerden der Haare, welches mehr die Folge der Geiſtesanſtrengung, wie auch des Grams, als des Alters iſt, — von den Schläfen auszugehn pflegt, und ſogar ein Spaniſches Sprichwort ſagt: canas son, que no lunares, *cuando* comienzan por los aladares (weiße Haare ſind kein Makel, *wann* ſie an den Schläfen anfangen); — ſo wird man zu der Vermuthung geführt, daß der unter der Schläfengegend liegende Theil des Gehirns der beim Denken vorzugsweiſe thätige ſei. — Vielleicht wird man einſt eine wahre Kraniologie aufſtellen können, die aber dann ganz anders lauten wird, als die Gall'ſche, mit ihrer ſo plumpen, wie abſurden pſychologiſchen Grundlage und ihrer Annahme von Gehirnorganen für *moraliſche* Eigenſchaften. — Uebrigens iſt das graue und weiße Haar für den Menſchen, was für die Bäume das rothe und gelbe Laub im Oktober, und Beides nimmt ſich oft recht gut aus; nur darf kein Ausfall hinzugekommen ſeyn.

Da das Gehirn aus gar vielen, weichen und durch unzählige Zwiſchenräume getrennten Falten und Bündeln beſteht, auch in ſeinen Höhlen wäſſrichte Feuchtigkeit enthält; ſo müſſen doch, in Folge der Schwere, alle jene ſo weichen Theile theils ſich beugen, theis auf einander drücken, und zwar, bei verſchiedenen Lagen des Kopfes, auf ſehr verſchiedene Weiſe; welches der turgor vitalis doch wohl nicht ganz aufheben kann. Stellt man ſich nun die Denkoperationen als mit wirklichen, wenn auch noch ſo kleinen, Bewegungen in der Gehirnmaſſe verknüpft vor; ſo müßte der Einfluß der Lage ein ſehr großer und augenblicklicher ſeyn. Daß er nun aber dies nicht iſt, beweiſt, daß die Sache nicht gerade mechaniſch vor ſich gehe. Dennoch kann die Lage des Kopfes, da von ihr nicht nur jener Druck der Gehirntheile auf einander, ſondern auch der, jedenfalls wirkſame, größere oder geringere Blutzufluß abhängt, nicht gleichgültig ſeyn. Ich habe wirklich gefunden, daß, wenn ich vergeblich beſtrebt war, mir etwas ins Gedächtniß zurückzurufen, es mir ſodann durch eine ſtarke Veränderung der Lage gelungen iſt. Für das Denken überhaupt ſcheint die vortheilhafteſte Lage die, bei welcher die basis encephali ganz horizontal zu liegen kommt. Daher man beim tiefen Nachdenken den Kopf nach vorne ſenkt — und großen Denkern, z. B. Kanten, dieſe Stellung habituell geworden iſt; — welches jedoch, vielleicht und zum Theil, auch dem abnorm größeren Gewicht ihres Gehirns, bei ungewöhnlicher Dünnheit des Rückenmarks und demnach auch der Wirbelbeine, zugeſchrieben werden könnte. Dieſe Letztere findet nicht Statt bei denjenigen Dickköpfen, die zugleich Dummköpfe ſind; daher dieſe die Naſe ganz hoch tragen: zudem verrathen die Köpfe dieſer Art ſich auch durch die ſichtbarlich dicken und maſſiven Schädelknochen, in Folge welcher, trotz der Dicke des Kopfes, der Gehirnraum ſehr klein ausfällt. Es giebt wirklich ein gewiſſes Hochtragen des Kopfes, bei ſehr gerader Wirbelſäule, welches wir, auch ohne Reflexion und Vorkenntniſſe, als ein phyſiognomiſches Merkmal von Dummheit geradezu empfinden. Wie die nach vorne geſenkte Lage des Kopfes dem Nachdenken, ſo ſcheint die entgegengeſetzte, alſo das Erheben und ſogar Zurückbeugen deſſelben, der augenblicklichen Anſtrengung des Gedächtniſſes günſtig zu ſeyn, da wir Die, welche ſich auf etwas zu beſinnen bemüht ſind, oft eine ſolche Stellung annehmen ſehn. — Auch gehört hierher, daß ſehr kluge Hunde, welche bekanntlich einen Theil der menſchlichen Rede verſtehn, wenn ihr Herr zu ihnen ſpricht und ſie ſich anſtrengen, den Sinn ſeiner Worte herauszubringen, den Kopf abwechſelnd auf die eine und die andere Seite legen; welches ihnen ein höchſt intelligentes und ergötzliches Anſehn giebt.

§. 99.

Mir hat die Anſicht gar ſehr eingeleuchtet, daß die akuten Krankheiten, von einigen Ausnahmen abgeſehn, nichts Anderes ſind, als Heilungsproceſſe, welche die Natur ſelbſt einleitet, zur Abſtellung irgend einer im Organismus eingeriſſenen Unordnung: zu welchem Zwecke nun die vis naturae medicatrix, mit diktatoriſcher Gewalt bekleidet, außerordentliche Maaßregeln ergreift. Einem ſolchen Proceß arbeitet die Allopathie, oder Enantiopathie, aus allen Kräften entgegen; die Homoiopathie ihrerſeits trachtet ihn zu beſchleunigen, oder zu verſtärken; wenn nicht etwan gar, durch Karikiren deſſelben, ihn der Natur zu verleiden. Beide demnach wollen es beſſer verſtehn, als die Natur ſelbſt, die doch gewiß ſowohl das Maaß, als die Richtung ihrer Heilmethode kennt. — Daher iſt vielmehr die Phyſiatrik, in allen den Fällen zu empfehlen, die nicht zu den beſagten Ausnahmen gehören. Ueberhaupt ſind bei Weitem die meiſten Geneſungen bloß das Werk der Natur, für welches der Arzt die Bezahlung einſtreicht, — ſogar wenn ſie nur ſeinen Bemühungen zum Trotz gelungen ſind.

§. 100.

Daß das Leben des Thieres weniger Leiden, aber auch weniger Freuden enthält, als das menſchliche, beruht großentheils darauf, daß es einerſeits von der Sorge und Beſorgniß, nebſt ihrer Quaal, frei bleibt, andrerſeits aber auch die eigentliche Hoffnung entbehrt, und daher jener Anticipation einer freudigen Zukunft, durch die Gedanken, nebſt der dieſe begleitenden, von der Einbildungskraft hinzugegebenen beſeeligenden Phantasmagorie, dieſer Quelle unſerer meiſten und größten Freuden und Genüſſe, nicht theilhaft wird, folglich in dieſem Sinne hoffnungslos iſt: Beides, weil ſein Bewußtſeyn auf das Anſchauliche, und dadurch auf die Gegenwart, beſchränkt iſt; daher es nur in Beziehung auf Gegenſtände, die in dieſer bereits anſchaulich vorliegen, ein, mithin äußerſt kurz angebundenes, Fürchten und Hoffen kennt; während das menſchliche einen Geſichtskreis hat, der das ganze Leben umfaßt, ja darüber hinausgeht. — Aber eben in Folge hievon erſcheinen die Thiere, mit uns verglichen, in Einem Betracht, wirklich weiſe, nämlich im ruhigen, ungetrübten Genuſſe der Gegenwart: die augenſcheinliche Gemüthsruhe, deren ſie dadurch theilhaft ſind, beſchämt oft unſern, durch Gedanken und Sorgen häufig unruhigen und unzufriedenen Zuſtand. Und ſogar die in Rede ſtehenden Freuden der Hoffnung und Anticipation haben wir nicht unentgeltlich. Was nämlich Einer durch das Hoffen und Erwarten einer Befriedigung zum voraus genießt, geht nachher, als vom wirklichen Genuß derſelben vorweggenommen, von dieſem ab, indem die Sache ſelbſt dann um ſo weniger befriedigt. Das Thier hingegen bleibt, wie vom Vorgenuß, ſo auch von dieſer Deduktion vom Genuſſe frei und genießt ſonach das Gegenwärtige und Reale ſelbſt ganz und unvermindert. Und ebenfalls drücken auch die Uebel auf daſſelbe bloß mit ihrer wirklichen und eigenen Schwere, während uns das Fürchten und Vorherſehn, *ἡ προσδοκια των κακων*, dieſe oft verzehnfacht.

§. 101.

Die Nothwendigkeit der Metamorphoſe der Inſekten erkläre ich mir folgendermaaßen. Die metaphyſiſche Kraft, welche der Erſcheinung eines ſolchen Thierchens zum Grunde liegt, iſt ſo gering, daß ſie die verſchiedenen Funktionen des thieriſchen Lebens nicht gleichzeitig vollziehen kann: daher muß ſie dieſelben vertheilen, um ſucceſſiv zu leiſten, was bei den höher ſtehenden Thieren gleichzeitig vor ſich geht. Demnach theilt ſie das Inſektenleben in zwei Hälften: in der erſten, dem Larvenzuſtande, ſtellt ſie ſich ausſchließlich dar als Reproduktionskraft, Ernährung, Plaſticität. Dieſes Leben der Larve hat zu ſeinem unmittelbaren Zwecke bloß die Hervorbringung der Chryſalis: dieſe nun aber, da ſie im Innern ganz flüſſig iſt, kann angeſehn werden als ein zweites Ei, daraus künftig die Imago hervorgehn wird. Alſo Bereitung der Säfte, daraus die Imago werden kann, iſt der alleinige Zweck des Larvenlebens. In der zweiten Hälfte des Inſektenlebens, welche von der erſten durch jenen eierartigen Zuſtand geſchieden iſt, ſtellt die an ſich metaphyſiſche Lebenskraft ſich dar als hundertfach vermehrte Irritabilität, — im unermüdlichen Fluge, — als hochgeſteigerte Senſibilität, — in vollkommneren, oft ganz neuen Sinnen, und in wundervollen Inſtinkten und Kunſttrieben, — hauptſächlich aber als Genitalfunktion, die jetzt als letzter Zweck des Lebens auftritt: dagegen iſt die Nutrition ſehr verringert, bisweilen ſelbſt ganz aufgehoben; wodurch denn das Leben einen völlig ätheriſchen Charakter angenommen hat. Dieſe gänzliche Veränderung und Sonderung der Lebensfunktionen ſtellt alſo gewiſſermaaßen zwei ſucceſſiv lebende Thiere dar, deren höchſt verſchiedene Geſtalt dem Unterſchied ihrer Funktionen entſpricht. Was ſie verbindet iſt der eierartige Zuſtand der Chryſalis, deren Inhalt und Stoff zu bereiten das Lebensziel des erſten Thieres war, deſſen vorwaltend plaſtiſche Kräfte nunmehr, in dieſem Puppenzuſtande, durch Hervorbringung der zweiten Geſtalt, ihr Letztes thun. — Alſo die Natur, oder vielmehr das ihr zum Grunde liegende Metaphyſiſche, vollbringt bei dieſen Thieren in zwei Abſätzen was ihr auf Ein Mal zu viel wäre: ſie theilt ihre Arbeit. Demgemäß ſehn wir, daß die Metamorphoſe am vollkommenſten dort iſt, wo die Sonderung der Funktionen ſich am entſchiedenſten zeigt, z. B. bei den Lepidopteren. Viele Raupen nämlich freſſen täglich das Doppelte ihres Gewichts: dagegen freſſen viele Schmetterlinge, wie auch manche andere Inſekten, im vollkommenen Zuſtande, gar nicht, z. B. der Schmetterling der Seidenraupe u. a. m. Hingegen iſt die Metamorphoſe unvollkommen bei denjenigen Inſekten, bei welchen auch im vollkommenen Zuſtande die Nutrition ſtark von Statten geht, z. B. bei den Gryllen, Lokuſten, Wanzen u. ſ. w.

§. 102 a.

Das faſt allen gallertartigen Radiarien (radiaires mollasses) eigene phosphorescirende Leuchten im Meer entſpringt vielleicht, eben wie das Leuchten des Phosphors ſelbſt, aus einem langſamen Verbrennungsproceß, wie ja auch das Athmen der Wirbelthiere ein ſolcher iſt, deſſen Stelle es vertritt, als eine Reſpiration mit der ganzen Oberfläche und demnach ein äußerliches langſames Verbrennen, wie jenes ein innerliches iſt: oder vielmehr fände auch hier ein innerliches Verbrennen Statt, deſſen Lichtentwickelung bloß vermöge der völligen Durchſichtigkeit aller dieſer gallertartigen Thiere äußerlich ſichtbar würde. Daran könnte man die kühne Vermuthung knüpfen, daß jedes Athmen, mit Lungen oder Kiemen, von einer Phosphorescenz begleitet und folglich das Innere eines lebenden Thorax erleuchtet wäre.

§. 102 b.

Wenn es nicht objektiv einen ganz beſtimmten Unterſchied zwiſchen Pflanze und Thier gäbe; ſo würde die Frage, worin er eigentlich beſtehe, keinen Sinn haben: denn ſie verlangt nur dieſen, mit Sicherheit, aber undeutlich, von Jedem verſtandenen

Unterſchied auf deutliche Begriffe zurückgeführt zu ſehn. Ich habe ihn angegeben in meiner Ethik S. 33 f. f. und in der Abhandlung über den Satz vom Grunde S. 46.

Die verſchiedenen Thiergeſtalten, in denen der Wille zum Leben ſich darſtellt, verhalten ſich zu einander wie der ſelbe Gedanke, in verſchiedenen Sprachen und dem Geiſte einer jeden derſelben gemäß ausgedrückt. Näher betrachtet jedoch iſt jene Verſchiedenheit der Thiergeſtalten abzuleiten aus der verſchiedenen Lebensweiſe jeder Species und der aus dieſer entſpringenden Verſchiedenheit der Zwecke; — wie Dies von mir ſpeciell ausgeführt iſt in der Abhandlung vom „Willen in der Natur", unter der Rubrik „vergleichende Anatomie". Von der Verſchiedenheit der Pflanzenformen hingegen können wir im Einzelnen die Gründe lange nicht ſo beſtimmt angeben. Wie weit wir es ungefähr vermögen habe ich im Allgemeinen angedeutet in meinem Hauptwerke Bd. 1, §. 28, S. 77, 78. Dazu kommt nun noch, daß wir Einiges an den Pflanzen teleologiſch erklären können, wie z. B. die abwärts gekehrten niederhängenden Blüten der Fuchsia daraus, daß ihr Piſtill ſehr viel länger iſt, als die Stamina; daher dieſe Lage das Herabfallen und Auffangen des Pollens begünſtigt, u. dgl. m. Im Ganzen jedoch läßt ſich ſagen, daß in der objektiven Welt, alſo der anſchaulichen Vorſtellung, ſich überhaupt nichts darſtellen kann, was nicht im Weſen der Dinge an ſich, alſo in dem der Erſcheinung zum Grunde liegenden Willen, ein genau dem entſprechend modificirtes Streben hätte. Denn die Welt als Vorſtellung kann nichts aus eigenen Mitteln liefern, eben darum aber auch kann ſie kein eitles, müßig erſonnenes Mährchen auftiſchen. Die endloſe Mannigfaltigkeit der Formen und ſogar der Färbungen der Pflanzen und ihrer Blüthen muß doch überall der Ausdruck eines eben ſo modifizirten ſubjektiven Weſens ſeyn: d. h. der Wille als Ding an ſich, der ſich darin darſtellt, muß durch ſie genau abgebildet ſeyn.

Aus demſelben metaphyſiſchen Grunde und weil auch der Leib des menſchlichen Individuums nur die Sichtbarkeit ſeines individuellen Willens iſt, alſo dieſen objektiv darſtellt, zu demſelben aber ſogar auch ſein Intellekt, oder Gehirn, eben als Erſcheinung ſeines Erkennenwollens gehört, muß eigentlich nicht nur die Beſchaffenheit ſeines Intellekts aus der ſeines Gehirns und dem daſſelbe excitirenden Blutlauf, ſondern auch ſein geſammter moraliſcher Charakter, mit allen ſeinen Zügen und Eigenheiten, muß aus der nähern Beſchaffenheit ſeiner ganzen übrigen Korporiſation, alſo aus der Textur, Größe, Qualität und dem gegenſeitigen Verhältniß des Herzens, der Leber, der Lunge, der Milz, der Nieren u. ſ. w. zu verſtehn und abzuleiten ſeyn; wenn wir auch wohl nie dahin gelangen werden, dies wirklich zu leiſten. Aber objektiv muß die Möglichkeit dazu vorhanden ſeyn.

Kapitel VII.

Zur Farbenlehre.

§. 103.

Da an der Ueberzeugung von der Wahrheit und Wichtigkeit meiner Theorie der Farbe die Gleichgültigkeit der Zeitgenoſſen mich keineswegs irre machen konnte, habe ich dieſelbe zwei Mal bearbeitet und herausgegeben: Deutſch, im Jahr 1816, und Latein, im Jahre 1830, im dritten Bande der Scriptores ophthalmologici minores von J. Radius. Weil jedoch jener gänzliche Mangel an Theilnahme mir, bei meinem vorgerückten Alter, wenig Hoffnung läßt, eine zweite Auflage dieſer Abhandlungen zu erleben; ſo will ich das Wenige, was ich über den Gegenſtand noch beizubringen habe, hier niederlegen.

Wer zu einer gegebenen Wirkung die Urſache zu entdecken unternimmt, wird, wenn er überlegt zu Werke geht, damit anfangen, die Wirkung ſelbſt vollſtändig zu unterſuchen: da die Data zur Auffindung der Urſache nur aus ihr geſchöpft werden können, und ſie allein die Richtung und den Leitfaden zur Auffindung der Urſache giebt. Dennoch hat Keiner von Denen, die vor mir Theorien der Farben aufgeſtellt haben, Dies gethan. Nicht allein Neuton iſt, ohne die zu erklärende Wirkung irgend genau gekannt zu haben, zur Aufſuchung der Urſache geſchritten, ſondern auch ſeine Vorgänger hatten es ſo gemacht, und ſelbſt Göthe, der allerdings viel mehr, als die Andern, die Wirkung, das gegebene Phänomen, alſo die Empfindung im Auge, unterſucht und dargelegt hat, iſt darin noch nicht weit genug gegangen; da er ſonſt hätte auf meine Wahrheiten gerathen müſſen, welche die Wurzel aller Theorie der Farbe ſind und zu der ſeinigen die Gründe enthalten. So aber kann ich ihn nicht ausnehmen, wenn ich ſage, daß Alle vor mir, von den älteſten bis zu den letzten Zeiten, nur darauf bedacht geweſen ſind, zu erforſchen, welche Modifikation entweder die Oberfläche eines Körpers, oder aber das Licht, ſei es nun durch Zerlegung in ſeine Beſtandtheile, oder durch Trübung oder ſonſtige Verdunkelung, erleiden müſſe, um Farbe zu zeigen, d. h. um in unſerm Auge jene ganz eigenthümliche und ſpecifiſche Empfindung zu erregen, die ſich durchaus nicht definiren, ſondern nur ſinnlich nachweiſen läßt. Statt Deſſen nun aber iſt offenbar der methodiſche und rechte Weg, ſich zunächſt an dieſe Empfindung zu wenden, um zu ſehn, ob nicht aus ihrer näheren Beſchaffenheit und der Geſetzmäßigkeit ihrer Phänomene ſich herausbringen laſſe, was phyſiologiſch dabei vorgehe. Denn ſo allererſt hat man eine gründliche und genaue Kenntniß der **Wirkung**, als des Gegebenen, welche jedenfalls auch Data liefern muß zur Erforſchung der Urſache, als des Geſuchten, d. h. hier des äußeren Reizes, der, auf unſer Auge wirkend, jenen phyſiologiſchen Vorgang hervorruft. Nämlich für jede mögliche Modifikation einer gegebenen Wirkung muß ſich eine ihr genau entſprechende Modifikabilität ihrer Urſache nachweiſen laſſen; ferner, wo die Modifikationen der Wirkung keine ſcharfen Gränzen gegen einander zeigen, da dürfen auch in der Urſache dergleichen nicht abgeſteckt ſeyn, ſondern muß auch hier dieſelbe Allmäligkeit der Uebergänge ſtattfinden: endlich, wo die Wirkung Gegenſätze zeigt, d. h. eine gänzliche Umkehrung ihrer Art und Weiſe geſtattet, da müſſen auch hiezu die Bedingungen in der Natur der angenommenen Urſache liegen, u. dgl. m. Die Anwendung dieſer allgemeinen Grundſätze auf die Theorie der Farbe iſt leicht zu machen. Jeder mit dem Thatbeſtande Bekannte wird ſofort einſehn, daß meine Theorie, welche die Farbe nur an ſich ſelbſt, d. h. als gegebene ſpecifiſche Empfindung im Auge, betrachtet, ſchon Data a priori an die Hand giebt, zur Beurtheilung der Neutoniſchen und Göthe'ſchen Lehre vom Objektiven der Farbe, d. h. von den äußeren Urſachen, die im Auge ſolche Empfindung erregen: bei näherer Unterſuchung aber wird er finden, daß, vom Standpunkt meiner Theorie aus, Alles für die Göthe'ſche und gegen die Neutoniſche Lehre ſpricht.

Um hier, für Sachkundige, nur Einen Beleg zu dem Geſagten zu geben, will ich mit wenigen Worten darlegen, wie die Richtigkeit des Göthe'ſchen phyſikaliſchen Urphänomens aus meiner phyſiologiſchen Theorie ſchon a priori hervorgeht. — Iſt die Farbe an ſich, d. h. im Auge, die qualitativ halbirte, alſo nur theilweiſe erregte Nerventhätigkeit der Retina; ſo muß ihre äußere Urſache ein vermindertes Licht ſeyn, jedoch ein auf ganz beſondere Weiſe vermindertes, die das Eigenthümliche haben muß, daß ſie jeder Farbe gerade ſo viel Licht zutheilt, als dem phyſiologiſchen Gegenſatz und Komplement derſelben Finſterniß (σκιερον). Dies aber kann, auf einem ſicheren und allen Fällen genügenden Wege, nur dadurch geſchehn, daß die Urſache der Helle in einer gegebenen Farbe, gerade die Urſache des Schattigen oder Dunkeln im Komplement derſelben ſei. Dieſer Forderung nun genügt vollkommen die Scheidewand des zwiſchen Licht und Finſterniß eingeſchobenen Trüben, indem ſie, unter entgegengeſetzter Beleuchtung, allezeit zwei ſich phyſiologiſch ergänzende Farben hervorbringt, welche, je nach dem Grade der Dicke und Dichtigkeit dieſes Trüben, verſchieden ausfallen, zuſammen aber immer zum Weißen, d. h. zur vollen Thätigkeit der Retina, einander ergänzen werden. Demgemäß werden dieſe Farben, bei größter Dünnheit des Trüben, die gelbe und die violette ſeyn; bei zunehmender Dichtigkeit deſſelben werden dieſe in Orange und Blau übergehn, und endlich, bei noch größerer, Roth und Grün werden; welches letztere jedoch, auf dieſem einfachen Wege, nicht wohl darzuſtellen iſt; obgleich der Himmel, bei Sonnenuntergang, es bisweilen zu ſchwacher Erſcheinung bringt. Wird endlich die Trübe vollendet, d. h. bis zur Undurchdringlichkeit verdichtet; ſo erſcheint, bei auffallendem Lichte, Weiß; bei dahinter geſtelltem, die Finſterniß, oder Schwarz. — Die Ausführung dieſer Betrachtungsart der Sache findet man in der lateiniſchen Bearbeitung meiner Farbentheorie, §. 11.

Hieraus erhellt, daß wenn Göthe meine phyſiologiſche Farbentheorie, welche die fundamentale und weſentliche iſt, ſelbſt aufgefunden hätte, er daran eine ſtarke Stütze ſeiner phyſikaliſchen Grundanſicht gehabt haben und zudem nicht in den Irrthum gerathen ſeyn würde, die Möglichkeit der Herſtellung des Weißen aus Farben ſchlechthin zu leugnen; während die Erfahrung ſie bezeugt, wiewohl ſtets nur im Sinne meiner Theorie, niemals aber in dem der Neutoniſchen. Allein obwohl Göthe die Materialien zur phyſiologiſchen Theorie der Farbe auf das vollſtändigſte zuſammengebracht hatte, blieb es ihm verſagt, jene ſelbſt, welche doch, als das Fundamentale, die eigentliche Hauptſache iſt, zu finden. — Dies läßt ſich jedoch aus der Natur ſeines Geiſtes erklären: er war nämlich zu objektiv dazu. Chacun a les défauts de ses vertus ſoll irgendwo Madame George Sand geſagt haben. Gerade die erſtaunliche Objektivität ſeines Geiſtes, welche ſeinen Dichtungen überall den Stämpel des Genie's aufdrückt, ſtand ihm im Wege, wo es galt, auf das Subjekt, hier das ſehende Auge ſelbſt, zurückzugehn, um daſelbſt die letzten Fäden, an denen die ganze Erſcheinung der Farbenwelt hängt, zu erfaſſen; während hingegen ich, aus Kants Schule kommend, dieſer Anforderung zu genügen aufs Beſte vorbereitet war: daher konnte ich, ein Jahr nachdem ich Göthes perſönlichem Einfluß entzogen war, die wahre, fundamentale und unumſtößliche Theorie der Farbe herausfinden. Göthe's Trieb war, Alles rein objektiv aufzufaſſen und wiederzugeben: damit aber war er dann ſich bewußt, das Seinige gethan zu haben, und vermochte gar nicht, darüber hinauszuſehn. Daher kommt es, daß wir in ſeiner Farbenlehre bisweilen eine bloße Beſchreibung finden, wo wir eine Erklärung erwarten. So ſchien ihm denn auch hier eine richtige und vollſtändige Darlegung des objektiven Hergangs der Sache das letzte Erreichbare. Demgemäß iſt die allgemeinſte und oberſte Wahrheit ſeiner ganzen Farbenlehre eine ausgeſprochene, objektive Thatſache, die er ſelbſt ganz richtig Urphänomen benennt. Damit hielt er Alles für gethan: ein richtiges „ſo iſt's“ war ihm überall das letzte Ziel; ohne daß ihn nach einem „ſo muß es ſeyn“ verlangt hätte. Konnte er doch ſogar ſpotten:

„Der Philoſoph, der tritt herein,
Und beweiſt euch, es müßt' ſo ſeyn.“

Dafür nun freilich war er eben ein Poet und kein Philoſoph, d. h. von dem Streben nach den letzten Gründen und dem innerſten Zuſammenhange der Dinge nicht beſeelt, — oder beſeſſen; wie man will. Gerade deshalb aber hat er die beſte Erndte mir, als Nachleſe, laſſen müſſen, indem die wichtigſten Aufſchlüſſe über das Weſen der Farbe, die letzte Befriedigung und der Schlüſſel zu Allem, was Göthe lehrt, allein bei mir zu finden ſind. Demgemäß verdient ſein Urphänomen, nachdem ich es, wie oben kurz angegeben, aus meiner Theorie abgeleitet habe, dieſen Namen nicht mehr. Denn es iſt nicht, wie er es nahm, ein ſchlechthin Gegebenes und aller Erklärung auf immer Entzogenes: vielmehr iſt es nur die Urſache, wie ſie, meiner Theorie zufolge, zur Hervorbringung der Wirkung, alſo der Halbirung der Thätigkeit der Netzhaut, erfordert iſt. Eigentliches Urphänomen iſt allein dieſe organiſche Fähigkeit der Netzhaut, ihre Nerventhätigkeit in zwei qualitativ entgegengeſetzte, bald gleiche, bald ungleiche Hälften auseinandergehn und ſucceſſiv hervortreten zu laſſen. Dabei freilich müſſen wir ſtehn bleiben, indem, von hier an, ſich höchſtens nur noch Endurſachen abſehn laſſen; wie uns Dies in der Phyſiologie durchgängig begegnet: alſo etwan, daß wir, durch die Farbe, ein Mittel mehr haben, die Dinge zu unterſcheiden und zu erkennen.

Zudem hat meine Farbentheorie vor allen andern den großen Vorzug, daß ſie über die Eigenthümlichkeit des *Eindrucks* jeder Farbe Rechenſchaft ertheilt, indem ſie dieſe kennen lehrt als einen beſtimmten Zahlenbruch der vollen Thätigkeit der Retina, der dann ferner entweder der + oder der — Seite angehört; wodurch man die ſpecifiſche Verſchiedenheit der Farben und das eigenthümliche Weſen einer jeden verſtehn lernt; während hingegen die Neutoniſche Theorie jene ſpecifiſche Verſchiedenheit und eigenthümliche Wirkung jeder Farbe ganz unerklärt läßt, da ihr die Farbe eben eine qualitas occulta (colorifica) der ſieben homogenen Lichter iſt, demgemäß ſie jeder dieſer ſieben Farben einen Namen giebt und ſie dann laufen läßt; und Göthe ſeinerſeits ſich damit begnügt, die Farben in warme und kalte zu theilen, das Uebrige ſeinen äſthetiſchen Betrachtungen anheim gebend. Nur bei mir alſo erhält man den bisher ſtets vermißten Zuſammenhang des Weſens jeder Farbe mit der Empfindung derſelben.

Ich darf endlich meiner Farbentheorie noch einen eigenthümlichen, wiewohl äußerlichen Vorzug vindiciren. Nämlich bei allen neu entdeckten Wahrheiten, vielleicht ohne Ausnahme, wird bald gefunden, daß ſchon früher etwas ihnen ſehr Aehnliches geſagt worden ſei und nur ein Schritt bis zu ihnen gefehlt habe, ja, bisweilen gar, daß ſie geradezu ausgeſprochen, jedoch unbeachtet geblieben waren, weil ſolches ohne Nachdruck geſchehn war, indem der Aufſteller ſelbſt ihren Werth nicht erkannt und ihren Folgenreichthum nicht begriffen hatte, welches ihn verhinderte, ſie eigentlich auszuführen. In dergleichen Fällen alſo hatte man, wenn gleich nicht die Pflanze, doch den Samen gehabt. Hievon nun macht meine Farbentheorie eine glückliche Ausnahme. Nie und nirgends iſt es Jemanden eingefallen, die Farbe, dieſe ſo objektive Erſcheinung, als halbirte Thätigkeit der Netzhaut zu betrachten und demgemäß jeder einzelnen Farbe ihren beſtimmten Zahlenbruch anzuweiſen, der mit dem einer andern die Einheit ergänzt, welche das Weiße darſtellt. Und doch ſind dieſe Brüche ſo entſchieden einleuchtend, daß Herr Prof. Roſas, indem er ſie ſich aneignen möchte, ſie geradezu als ſelbſt-evident einführt, in ſeinem „Handbuch der Augenheilkunde" B. 1, §. 535, und auch S. 308.

Allerdings aber kommt dieſe augenfällige Richtigkeit der von mir aufgeſtellten Brüche der Sache ſehr zu ſtatten: denn dieſelben eigentlich zu beweiſen, würde, bei aller ihrer Gewißheit, doch ſchwer ſeyn. Allenfalls ließe es ſich auf folgende Art bewerkſtelligen. Man verſchaffe ſich vollkommen ſchwarzen und vollkommen weißen Sand und miſche dieſe in ſechs Verhältniſſen, deren jedes einer der ſechs Hauptfarben an Dunkelheit genau gleichkommt: dann muß ſich ergeben, daß das Verhältniß des ſchwarzen zum weißen Sande bei jeder Farbe dem von mir derſelben beigelegten Zahlenbruch entſpricht, alſo z. B. zu einem dem Gelben an Dunkelheit entſprechenden Grau drei Theile weißen und ein Theil ſchwarzen Sandes genommen wäre, ein dem Violetten entſprechendes Grau hingegen die Miſchung des Sandes gerade in umgekehrtem Verhältniß erfordert hätte; Grün und Roth hingegen von beiden gleich viel. Jedoch entſteht hiebei die Schwierigkeit, zu beſtimmen, welches Grau jeder Farbe an Dunkelheit gleichkommt. Dies ließe ſich dadurch entſcheiden, daß man die Farbe, hart neben dem Grau, durch das Prisma betrachtete, um zu ſehn, welches von beiden ſich bei der Refraktion als Helles zum Dunkeln verhält: ſind ſie hierin gleich, ſo muß die Refraktion keine Farbenerſcheinung geben.

Unſere Prüfung der Reinheit einer gegebenen Farbe, z. B. ob dieſes Gelb genau ein ſolches ſei, oder aber ins Grüne, oder auch ins Orange falle, bezieht ſich eben auf die genaue Richtigkeit des durch ſie ausgedrückten Bruchs. Daß wir aber dies rein arithmetiſche Verhältniß nach dem bloßen Gefühl beurtheilen können, erhält einen Beleg von der Muſik, deren Harmonie auf den viel größeren und komplicirteren Zahlenverhältniſſen der gleichzeitigen Schwingungen beruht, deren Töne wir jedoch, nach dem bloßen Gehör, höchſt genau und doch arithmetiſch beurtheilen. — Wie die ſieben Töne der Tonleiter ſich von den unzähligen andern, der Möglichkeit nach, zwiſchen ihnen liegenden nur durch die Rationalität ihrer Vibrationszahlen auszeichnen; ſo auch die ſechs, mit eigenen Namen belegten Farben von den unzähligen zwiſchen ihnen liegenden nur durch die Rationalität und Simplicität des in ihnen ſich darſtellenden Bruches der Thätigkeit der Retina. — Wie ich, ein Inſtrument ſtimmend, die Richtigkeit eines Tons dadurch prüfe, daß ich ſeine Quint oder Oktave anſchlage; ſo prüfe ich die Reinheit einer vorliegenden Farbe dadurch, daß ich ihr phyſiologiſches Spectrum hervorrufe, deſſen Farbe oft leichter zu beurtheilen iſt, als ſie ſelbſt: ſo z. B. habe ich, daß das Grün des Graſes ſtark ins Gelbe fällt, bloß daraus erſehn, daß das Roth ſeines Spektrums ſtark ins Violette zieht.

§. 104.

Das Phänomen der phyſiologiſchen Farben, auf welchem meine ganze Theorie beruht, wurde, nachdem Büffon es entdeckt hatte, vom Pater Scherffer in Gemäßheit der Neutoniſchen Theorie ausgelegt, in ſeiner „Abhandlung von den zufälligen Farben“, Wien, 1765. Da man dieſe Erklärung der Thatſache in vielen Büchern und ſogar noch in Cüvier's anatomie comp. (leç. 12, art. 1.) wiederholt findet, will ich ſie hier ausdrücklich widerlegen, ja, ad absurdum führen. Sie geht dahin, daß das Auge, durch das längere Anſchauen einer Farbe ermüdet, für dieſe Sorte homogener Lichtſtrahlen die Empfänglichkeit verlöre, daher es dann ein gleich darauf angeſchautes Weiß nur mit Ausſchluß eben jener homogenen Farbeſtrahlen empfände, weshalb es daſſelbe nicht mehr weiß ſahe, ſondern ſtatt deſſen ein Produkt der übrigen 6 homogenen Strahlen, die mit jener erſten Farbe zuſammen das Weiße ausmachen, empfände: dieſes Produkt nun alſo ſoll die als phyſiologiſches Spektrum erſcheinende Farbe ſeyn. Dieſe Auslegung der Sache laßt ſich nun aber ex suppositis als abſurd erkennen. Denn nach angeſchautem Violett erblickt das Auge auf einer weißen (noch beſſer aber auf einer grauen) Fläche ein gelbes Spektrum. Dieſes Gelb müßte nun das Produkt der, nach Ausſonderung des Violetten, übrig bleibenden 6 homogenen Lichter, alſo aus Roth, Orange, Gelb, Grün, Blau und Indigoblau zuſammengeſetzt ſeyn: eine ſchöne Miſchung, um gelb zu erhalten! Straßenkothfarbe wird ſie geben, ſonſt nichts. Zudem iſt ja das Gelbe ſelbſt ein homogenes Licht: wie ſollte es denn erſt das Reſultat jener Miſchung ſeyn! Allein ſchon die einfache Thatſache, daß ein homogenes Licht, für ſich allein, vollkommen die geforderte und phyſiologiſch als Spektrum ihm nachfolgende Farbe des andern iſt, wie Gelb des Violetten, Blau des Orangen, Roth des Grünen, und vice versa, ſtößt die Scherffer'ſche Erklärung über den Haufen, indem es zeigt, daß was nach anhaltendem Anſchauen einer Farbe das Auge auf der weißen Fläche erblickt nichts weniger, als eine Vereinigung der 6 übrigen homogenen Lichter, ſondern ſtets nur eines derſelben iſt: z. B. nach angeſchautem Violett gelb.

Außerdem giebt es noch eine Menge Thatſachen, die mit der Scherffer'ſchen Auslegung in Widerſpruch ſtehn. So z. B. iſt es ſchon von vorne herein nicht wahr, daß das Auge durch etwas anhaltendes Anſehn der erſten Farbe gegen dieſelbe unempfindlich werde, und gar in dem Maaße, daß es ſolche nachher ſogar im Weißen nicht mehr mitempfinden könne: denn es ſieht ja dieſe erſte Farbe ganz deutlich, bis zu dem Augenblick, da es ſich von ihr zum Weißen wendet. — Ferner iſt es eine bekannte Erfahrung, daß wir die phyſiologiſchen Farben am deutlichſten und leichteſten früh Morgens, gleich nach dem Erwachen, anſichtig werden: gerade dann aber iſt, in Folge der langen Ruhe, das Auge in vollſter Kraft, alſo am wenigſten geeignet, durch das, einige Sekunden lang fortgeſetzte, Anſchauen einer Farbe, ermüdet und bis zur Unempfindlichkeit gegen dieſelbe abgeſtumpft zu werden. — Vollends aber ein ſchlimmer Umſtand iſt, daß wir, um die phyſiologiſchen Farben zu ſehn, gar nicht auf eine weiße Fläche zu blicken brauchen: jede farbloſe Fläche iſt dazu tauglich, eine graue am beſten, ſelbſt eine ſchwarze leiſtet es, ja, ſogar mit geſchloſſenen Augen erblicken wir die phyſiologiſche Farbe! Dies hatte bereits Büffon angegeben, und Scherffer ſelbſt geſteht es, §. 17 ſeiner oben genannten Schrift, ein. Hier haben wir nun einen Fall, wo einer falſchen Theorie, ſobald ſie an einem beſtimmten Punkt angelangt iſt, die Natur geradezu in den Weg tritt und ihr die Lüge ins Geſicht wirft. Auch wird hiebei Scherffer ſehr betreten und geſteht, hier liege die größte Schwierigkeit der Sache. Jedoch, ſtatt an ſeiner Theorie, die nimmermehr damit beſtehn kann, irre zu werden, greift er nach allerlei elenden und abſurden Hypotheſen, windet ſich erbärmlich und läßt zuletzt die Sache auf ſich beruhen.

Noch will ich hier eine nur ſelten bemerkte Thatſache erwähnen; theils weil auch ſie ein Argument gegen die Scherfferſche Theorie liefert, indem ſie dieſer gemäß durchaus unbegreiflich iſt; theils aber auch, weil ſie verdient, durch eine kleine Specialerörterung als mit meiner Theorie vereinbar nachgewieſen zu werden. Wenn nämlich auf einer großen gefärbten Fläche einige kleinere farbloſe Stellen ſind; ſo werden dieſe, wenn nachher das von der gefärbten Fläche geforderte phyſiologiſche Spektrum eintritt, nicht mehr farblos bleiben, ſondern ſich in der zuerſt dageweſenen Farbe der ganzen Fläche ſelbſt darſtellen, obgleich ſie keineswegs vom Komplement derſelben afficirt geweſen ſind. Z. B. auf den Anblick einer grünen Hausmauer mit kleinen grauen Fenſtern folgt als Spektrum eine rothe Mauer, nicht mit grauen, ſondern mit grünen Fenſtern. Gemäß meiner Theorie haben wir Dies daraus zu erklären, daß, nachdem auf der ganzen Retina eine beſtimmte qualitative Hälfte ihrer Thätigkeit, durch die gefärbte Fläche hervorgerufen war, jedoch einige kleine Stellen von dieſer Erregung ausgeſchloſſen blieben, und nun nachher, beim Aufhören des äußern Reizes, die Ergänzung der durch ihn erregten Thätigkeitshälfte ſich als Spektrum einſtellt, alsdann die davon ausgeſchloſſen geweſenen Stellen, auf konſenſuelle Weiſe, in jene zuerſt dageweſene qualitative Hälfte der Thätigkeit gerathen, indem ſie jetzt gleichſam nachahmen, was vorher der ganze übrige Theil der Retina gethan hat, während ſie allein, durch Ausbleiben des Reizes, davon ausgeſchloſſen waren; mithin daß ſie, ſo zu ſagen, nachexerciren.

Wollte man endlich eine Schwierigkeit etwan darin finden, daß, meiner Theorie zufolge, beim Anblick einer ſehr bunten Fläche, die Thätigkeit der Retina, an hundert Stellen zugleich, in ſehr verſchiedenen Proportionen getheilt würde; ſo erwäge man, daß beim Anhören der Harmonie eines zahlreichen Orcheſters, oder der ſchnellen Läufe eines Virtuoſen, das Trommelſell und der Gehörnerv bald ſimultan, bald in der raſcheſten Succeſſion, in Schwingungen nach verſchiedenen Zahlenverhältniſſen verſetzt wird, welche die Intelligenz alle auffaßt, arithmetiſch abſchätzt, die äſthetiſche Wirkung davon empfängt und jede Abweichung von der mathematiſchen Richtigkeit eines Tons ſogleich bemerkt: dann wird man finden, daß ich dem viel vollkommneren Geſichtsſinne nicht zu viel zugetraut habe.

§. 105.

Der weſentlich *ſubjektiven* Natur der Farbe iſt erſt durch meine Theorie ihr volles Recht geworden; obgleich das Gefühl derſelben ſchon in dem alten Sprichwort des goûts et des couleurs il ne faut disputer ausgedrückt iſt. Dabei aber gilt von der Farbe, was *Kant* vom äſthetiſchen, oder Geſchmacksurtheil ausſagt, nämlich daß es zwar nur ein ſubjektives ſei, jedoch den Anſpruch mache, gleich einem objektiven, die Beiſtimmung aller normal beſchaffenen Menſchen zu erhalten. Wenn wir nicht eine *ſubjektive* Anticipation der 6 Hauptfarben hätten, die uns ein Maaß a priori für ſie giebt; ſo würden wir, da dann die Bezeichnung derſelben durch eigene Namen bloß konventionell wäre, wie die mancher Modefarben es wirklich iſt, über die Reinheit einer gegebenen Farbe kein Urtheil haben und demnach Manches gar nicht verſtehn können, z. B. was Göthe vom *wahren* Roth ſagt, — daß es das des Karmins, nicht aber das gewöhnliche Scharlach-Roth ſei, als welches gelbroth iſt; — während jetzt Dies uns ſehr wohl verſtändlich und dann auch einleuchtend iſt.

Auf dieſer weſentlich ſubjektiven Natur der Farbe beruht zuletzt auch die überaus leichte Veränderlichkeit der *chemiſchen* Farben, als welche bisweilen ſo weit geht, daß einer totalen Veränderung der Farbe nur eine äußerſt geringfügige, oder ſelbſt gar nicht ein Mal nachweisbare in den Eigenſchaften des Objekts, dem ſie inhärirt, entſpricht. So z. B. iſt der durch Zuſammenſchmelzen des Merkurs mit dem Schwefel erlangte Zinnober ſchwarz, (ganz wie eine ähnliche Verbindung des Bleies mit dem Schwefel): erſt nachdem er ſublimirt worden, nimmt er die bekannte ſeuerrothe Farbe an; und doch iſt eine chemiſche Veränderung durch dieſe Sublimation nicht nachweisbar. Durch bloße Erwärmung wird rothes Queckſilberoxyd ſchwarzbraun und gelber ſalpeterſaurer Merkur roth. Eine bekannte chineſiſche Schminke kommt uns auf Stückchen Pappe aufgetragen zu und iſt dann dunkelgrün: mit benetztem Finger berührt färbt ſie dieſen augenblicklich hochroth. Selbſt das Rothwerden der Krebſe durch Kochen gehört hierher; auch das Umſchlagen des Grüns mancher Blätter in Roth, beim erſten Froſt, und das Rothwerden der Aepfel auf der Seite, die von der Sonne beſchienen wird, welches man einer ſtärkeren Desoxydation dieſer Seite zuſchreiben will; imgleichen, daß einige Pflanzen den Stengel und das ganze Gerippe des Blattes hochroth haben, das Parenchyma aber grün; überhaupt die Vielfarbigkeit mancher Blumenblätter. In andern Fällen können wir die chemiſche Differenz, welche von der Farbe indicirt wird, als eine ſehr geringe nachweiſen, z. B. wann Lakmustinktur, oder Veilchenſaft, durch die leichteſte Spur von Oxydation, oder Alkaliſation, ihre Farbe ändern. An dieſem Allen nun erſehn wir, daß das Auge das empfindlichſte Reagens, im chemiſchen Sinne, iſt; indem es nicht nur die geringſten nachweisbaren, ſondern ſogar ſolche Veränderungen der Miſchung, die kein anderes Reagens anzeigt, uns augenblicklich zu erkennen giebt. Auf dieſer unvergleichlichen Empfindlichkeit des Auges beruht überhaupt die Möglichkeit der chemiſchen Farben, welche an ſich ſelbſt noch ganz unerklärt iſt, während wir in die phyſiſchen die richtige Einſicht, durch Göthe, endlich erlangt haben; ungeachtet die vorgeſchobene Neutoniſche falſche Theorie ſolche erſchwerte. Die phyſiſchen Farben verhalten ſich zu den chemiſchen genau ſo, wie der durch den galvaniſchen Apparat hervorgebrachte und inſofern aus ſeiner nächſten Urſache verſtändliche Magnetismus zu dem im Stahl und in Eiſenerzen fixirten. Jener giebt einen temporären Magneten, der nur durch eine Komplikation von Umſtänden beſteht und, ſobald ſie wegfallen, es zu ſeyn aufhört: dieſer hingegen iſt einem Körper inhärirend, unveränderlich und bis jetzt unerklärt. Er iſt eben hineingebannt, wie ein verzauberter Prinz: daſſelbe nun gilt von der chemiſchen Farbe eines Körpers.

§. 106.

Ich habe in meiner Theorie dargethan, daß auch die Herſtellung des Weißen aus Farben ausſchließlich auf dem phyſiologiſchen Grunde ruht, indem ſie allein dadurch zu Stande kommt, daß ein Farbenpaar, alſo daß zwei Ergänzungsfarben, d. h. zwei Farben, in welche die Thätigkeit der Retina, ſich halbirend, auseinandergetreten iſt, wieder zuſammengebracht werden. Dies aber kann nur dadurch geſchehn, daß die zwei äußern, jede von ihnen im Auge anregenden Urſachen zugleich auf eine und dieſelbe Stelle der Retina wirken. Ich habe mehrere Arten Dies zu Wege zu bringen angegeben: am leichteſten und einfachſten erhält man es, wenn man das Violett des prismatiſchen Spektrums auf gelbes Papier fallen läßt. Sofern man aber ſich nicht mit bloß prismatiſchen Farben begnügen will, wird es am beſten dadurch gelingen, daß man eine transparente und eine reflektirte Farbe vereinigt, z. B. auf einen Spiegel aus blauem Glaſe das Licht durch ein rothgelbes Glas fallen läßt. Der Ausdruck „komplementäre Farben" hat nur, ſofern er im phyſiologiſchen Sinne verſtanden wird, Wahrheit und Bedeutung; außerdem ſchlechterdings nicht.

Göthe hat, mit Unrecht, die Möglichkeit der Herſtellung des Weißen aus Farben überhaupt geleugnet: Dies kam aber daher, daß Neuton ſie aus einem falſchen Grunde und in einem falſchen Sinne behauptet hatte. Wäre ſie im Neutoniſchen Sinne wahr, oder überhaupt Neutons Theorie richtig; ſo müßte zunächſt jede Vereinigung zweier der von ihm angenommenen Grundfarben ſofort eine hellere Farbe, als jede von ihnen allein iſt, geben; weil die Vereinigung zweier homogener Theile des in ſolche zerfallenen weißen Lichtes ſchon ein Rückſchritt zur Herſtellung dieſes weißen Lichtes wäre. Allein Jenes iſt nicht ein einziges Mal der Fall. Bringen wir nämlich die drei im chemiſchen Sinne fundamentalen Farben, aus denen alle übrigen zuſammengeſetzt ſind, paarweiſe zuſammen; ſo giebt Blau mit Roth Violett, welches dunkler iſt, als jede von beiden; Blau mit Gelb giebt Grün, welches, obwohl etwas heller als jenes, doch viel dunkler als dieſes iſt; Gelb mit Roth giebt Orange, welches heller als dieſes, aber dunkler als jenes iſt. Schon hierin liegt eigentlich eine hinreichende Widerlegung der Neutoniſchen Theorie.

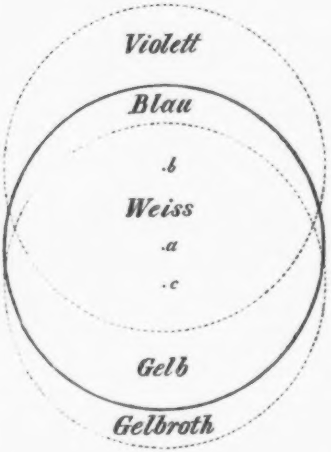
Aber die rechte, faktiſche, bündige und unabweisbare Widerlegung derſelben iſt der achromatiſche Refraktor, daher eben auch Neuton, ſehr konſequent, einen ſolchen für unmöglich hielt. Beſteht nämlich das weiße Licht aus ſieben Lichtarten, deren jede eine andere Farbe und zugleich eine andere Brechbarkeit hat: ſo ſind nothwendig der Grad der Brechung und die Farbe des Lichts unzertrennliche Gefährten: alsdann muß, wo Licht gebrochen iſt, es ſich auch gefärbt zeigen; wie ſehr auch dabei die Brechung vermannigfaltigt und komplicirt, hin und her, hinauf und herab gezogen werden mag; ſo lange nur nicht alle ſieben Strahlen vollzählig wieder auf einen Klumpen zuſammengebracht ſind und dadurch, nach Neutoniſcher Theorie, das Weiße rekomponirt, zugleich aber auch aller Wirkung der Brechung ein Ende gemacht, nämlich Alles wieder an Ort und Stelle gebracht iſt. Als nun aber die Erfindung der Achromaſie das Gegentheil dieſes Reſultats an den Tag legte, da griffen die Neutonianer, in ihrer Verlegenheit, zu einer Erklärung, welche man mit Göthen für ſinnloſen Wortkram zu halten ſich ſehr verſucht fühlt: denn, beim beſten Willen, iſt es ſehr ſchwer, ihr auch nur einen verſtändlichen Sinn, d. h. ein anſchaulich einigermaaßen Vorſtellbares, unterzulegen. Da ſoll nämlich neben der Farbenbrechung noch eine von ihr verſchiedene Farbenzerſtreuung Statt finden und hierunter zu verſtehn ſeyn das Sich-entfernen der einzelnen farbigen Lichter von einander, das Auseinandertreten derſelben, welches die nächſte Urſache der Verlängerung des Spektri iſt. Daſſelbe iſt aber, ex hypothesi, die Wirkung der verſchiedenen Brechbarkeit jener farbigen Strahlen. Beruht nun alſo dieſe ſogenannte Zerſtreuung, d. h. die Verlängerung des Spektrums, alſo des Sonnenbildes nach der Brechung, darauf, daß das Licht aus verſchiedenen farbigen Lichtern beſteht, deren jedes, ſeiner Natur nach, eine verſchiedene Brechbarkeit hat, d. h. in einem andern Winkel bricht; ſo muß doch dieſe beſtimmte Brechbarkeit jedes Lichts, als weſentliche Eigenſchaft, ſtets und überall ihm anhängen, alſo das einzelne homogene Licht ſtets auf die ſelbe Weiſe gebrochen werden, eben wie es ſtets auf die ſelbe Weiſe gefärbt iſt. Denn der Neutoniſche homogene Lichtſtrahl und ſeine Farbe ſind durchaus Eines und das Selbe: er iſt eben ein farbiger Strahl und ſonſt nichts: alſo wo der Lichtſtrahl iſt, da iſt ſeine Farbe, und wo dieſe iſt, da iſt der Strahl. Liegt es, ex hypothesi, in der Natur eines jeden ſolchen anders gefärbten Strahls auch in einem andern Winkel zu brechen; ſo wird ihn in dieſen und jeden Winkel auch ſeine Farbe begleiten: folglich müſſen dann bei jeder Brechung die verſchiedenen Farben zum Vorſchein kommen. Um alſo der von den Neutonianern beliebten Erklärung „zwei verſchiedenartige brechende Mittel können das Licht gleich ſtark brechen, aber die Farben in verſchiedenem Grade zerſtreuen“ einen Sinn unterzulegen, müſſen wir annehmen, daß, während Krown- und Flint-Glas das Licht im Ganzen, alſo das weiße Licht, gleich ſtark brechen, dennoch die Theile, aus welchen eben dieſes Ganze durch und durch beſteht, vom Flint- anders, als vom Krown-Glas gebrochen werden, alſo ihre Brechbarkeit ändern. Eine harte Nuß! — Ferner müſſen ſie ihre Brechbarkeit in der Weiſe ändern, daß, bei Anwendung von Flintglas, die am brechbarſten Strahlen noch ſtärkere Brechbarkeit erhalten, die am wenigſten brechbaren hingegen eine noch geringere Brechbarkeit annehmen; daß alſo dieſes Flintglas die Brechbarkeit gewiſſer Strahlen vermehrt und zugleich die gewiſſer anderer vermindert, und dabei dennoch das Ganze, welches allein aus dieſen Strahlen beſteht, ſeine vorherige Brechbarkeit behält. Nichts deſtoweniger ſteht dieſes ſo ſchwer faßliche Dogma noch immer in allgemeinem Kredit und Reſpekt, und kann man, bis auf den heutigen Tag, aus den optiſchen Schriften aller Nationen erſehn, wie ernſthaft von der Differenz zwiſchen Refraktion und Diſperſion geredet wird. Doch jetzt zur Wahrheit!

Die nächſte und weſentliche Urſache der mittelſt der Kombination des Konverglaſes aus Krown- und des Konkavglaſes aus Flint-Glas zu Stande gebrachten Achromaſie iſt, ohne Zweifel, eine durchaus *phyſiologiſche*, nämlich die Herſtellung der *vollen* Thätigkeit der Retina, auf den von den phyſiſchen Farben getroffenen Stellen, indem daſelbſt, zwar nicht 7, aber doch 2 Farben, nämlich zwei ſich zu jener Thätigkeit ergänzende Farben, auf einander gebracht werden, alſo ein Farbenpaar wieder vereinigt wird. Objektiv, oder phyſikaliſch, wird dies folgendermaaßen herbeigeführt. Durch die zweimalige Refraktion, in entgegengeſetztem Sinne (mittelſt Konkav- und Konverglas), entſteht auch die entgegengeſetzte Farbenerſcheinung, nämlich einerſeits ein gelbrother Rand mit gelbem Saum, und andrerſeits ein blauer Rand mit violettem Saum. Dieſe zweimalige Refraktion, in entgegengeſetztem Sinne, führt aber auch zugleich jene beiden farbigen Randerſcheinungen dergeſtalt über einander, daß der blaue Rand den gelbrothen Rand und der violette Saum den gelben Saum deckt, wodurch dieſe zwei phyſiologiſchen Farbenpaare, nämlich das von $\frac{1}{3}$ und $\frac{2}{3}$, und das von $\frac{1}{4}$ und $\frac{3}{4}$ der vollen Thätigkeit der Netzhaut wieder vereinigt werden, mithin auch die Farbloſigkeit wiederhergeſtellt wird. Dies alſo iſt die nächſte Urſache der Achromaſie.

Was nun aber iſt die entferntere? Da nämlich das verlangte dioptriſche Reſultat, — ein Ueberſchuß farblos bleibender Refraktion, — dadurch herbeigeführt wird, daß das in entgegengeſetztem Sinne wirkende Flintglas, ſchon bei bedeutend geringerer Refraktion, die Farbenerſcheinung des Krownglaſes, durch eine gleich breite ihr entgegengeſetzte, zu neutraliſiren vermag, weil ſeine eigenen Farbenränder und Säume ſchon urſprünglich bedeutend breiter, als die des Krownglaſes, ſind; ſo entſteht die Frage: wie geht es zu, daß zwei verſchiedenartige brechende Mittel, bei gleicher Brechung, eine ſo ſehr verſchiedene Breite der Farbenerſcheinung geben? — Hievon läßt ſich ſehr genügende Rechenſchaft, gemäß der Göthe'ſchen Theorie, geben, wenn man nämlich dieſe etwas weiter und dadurch deutlicher ausführt, als er ſelbſt es gethan hat. Seine Ableitung der prismatiſchen Farbenerſcheinung aus ſeinem oberſten Grundſatz, den er Urphänomen nennt, iſt vollkommen richtig: nur hat er ſie nicht genug ins Einzelne herabgeführt; während doch ohne eine gewiſſe Akribologie ſolchen Dingen kein Genüge geſchieht. Er erklärt ganz richtig jene farbige, die Refraktion begleitende Randerſcheinung aus einem, das durch Brechung verrückte Hauptbild begleitenden Nebenbilde. Aber er hat nicht die Lage und Wirkungsweiſe dieſes Nebenbildes ganz ſpeciell beſtimmt und durch eine Zeichnung veranſchaulicht; ja, er ſpricht durchweg nur von einem Nebenbilde; wodurch denn die Sache ſo zu ſtehn kommt, daß wir annehmen müſſen, nicht bloß das Licht oder leuchtende Bild, ſondern auch die es umgebende Finſterniß erleide eine Brechung. Ich muß daher hier ſeine Sache ergänzen, um zu zeigen, wie eigentlich jene, bei gleicher Brechung, aber verſchiedenen brechenden Subſtanzen, verſchiedene Breite der farbigen Randerſcheinung entſteht, welche die Neutonianer durch den ſinnloſen Ausdruck einer Verſchiedenheit der Refraktion und Dispersion bezeichnen.

Zuvor ein Wort über den Urſprung dieſer, bei der Refraktion, das Hauptbild begleitenden Nebenbilder. Natura non facit saltus: ſo lautet das Geſetz der Kontinuität aller Veränderungen, vermöge deſſen, in der Natur, kein Uebergang, ſei er im Raum, oder in der Zeit, oder im Grade irgend einer Eigenſchaft, ganz abrupt eintritt. Nun wird das Licht, bei ſeinem Eintritt in das Prisma, und abermals bei ſeinem Austritt, alſo zwei Mal, von ſeinem geraden Wege plötzlich abgelenkt. Sollen wir nun vorausſetzen, dies geſchehe ſo abrupt und mit ſolcher Schärfe, daß dabei das Licht auch nicht die geringſte Vermiſchung mit der es umgebenden Finſterniß erlitte, ſondern, mitten durch dieſe, in ſo bedeutenden Winkeln ſich ſchwenkend, doch ſeine Gränzen auf das Schärfſte bewahrte, — ſo daß es in ganz unvermiſchter Lauterkeit durchkäme und ganz vollſtändig zuſammenbliebe? Iſt nicht vielmehr die Annahme naturgemäßer, daß, ſowohl bei der erſten, als bei der zweiten Brechung, ein ſehr kleiner Theil dieſer Lichtmaſſe nicht ſchnell genug in die neue Richtung komme, ſich dadurch etwas abſondere und nun, gleichſam eine Erinnerung des eben verlaſſenen Weges nachtragend, als Nebenbild das Hauptbild begleite, nach der einen Brechung etwas über, nach der andern etwas unter ihm ſchwebend? Ja, man könnte hiebei an die Polariſation des Lichts, mittelſt eines Spiegels, denken, der einen Theil desſelben zurückwirft, einen andern durchläßt.

Beifolgende Figur zeigt nun ſpecieller, wie aus der Wirkung jener beiden, bei der prismatiſchen Refraktion abfallenden Nebenbilder, gemäß dem Göthe'ſchen Grundgeſetze, die vier prismatiſchen Farben entſtehn, als welche allein, nicht aber ſieben, wirklich vorhanden ſind.



Dieſe Figur ſtellt eine auf ſchwarzes glanzloſes Papier geklebte, weiße Papierſcheibe, von etwan 4 Zoll Durchmeſſer, vor, wie ſie, durch das Prisma, in einer Entfernung von etwan 3 Schritten, angeſchaut, in der Natur und nicht nach Neutoniſchen Fiktionen, ſich darſtellt. Hievon nun aber hat hier Jeder, der wiſſen will wovon die Rede ſei, ſich durch Autopſie zu überzeugen. Er wird alsdann, das Prisma vor die Augen haltend und bald näher, bald ferner tretend, die beiden Nebenbilder beinahe geradezu und unmittelbar wahrnehmen, und wird ſehn, wie ſie, ſeiner Bewegung folgend, ſich vom Hauptbilde bald mehr, bald weniger entfernen und über einander ſchieben. — Prismatiſche Verſuche überhaupt laſſen ſich auf zweierlei Weiſe machen: entweder ſo, daß die Refraktion der Reflexion, oder ſo, daß dieſe jener vorhergeht: Erſteres geſchieht, wenn das Sonnenbild durch das Prisma auf die Wand fällt; Letzteres, wenn man durch das Prisma ein weißes Bild betrachtet. Dieſe letztere Art iſt nicht nur weniger umſtändlich auszuführen, ſondern zeigt auch das eigentliche Phänomen viel deutlicher; welches daher kommt, daß hier die Wirkung der Refraktion unmittelbar zum Auge gelangt, wodurch man den Vortheil hat, die Wirkung aus erſter Hand zu erhalten, während man ſie, bei jener andern Art, erſt aus zweiter Hand, nämlich nach geſchehener Reflexion, von der Wand erhält: ein zweiter Vortheil hiebei iſt, daß das Licht von einem nahen, ſcharf begränzten und nicht blendenden Gegenſtande ausgeht. Daher zeigt denn die hier abgebildete weiße Scheibe ganz deutlich die ſie begleitenden, auf Anlaß einer zweimaligen, ſie nach oben verrückenden Refraktion entſtandenen zwei Nebenbilder. Das von der erſten Refraktion, die beim Eintritt des Lichts in das Prisma Statt findet, herrührende Nebenbild ſchleppt hinten nach und bleibt daher mit ſeinem äußerſten Rande noch in der Finſterniß ſtecken und von ihr überzogen; das andere hingegen, welches bei der zweiten Refraktion, alſo beim Austritt des Lichts aus dem Prisma, entſteht, eilt vor und zieht ſich deshalb über die Finſterniß her. Die Wirkungsart beider erſtreckt ſich aber auch, wiewohl ſchwächer, auf den Theil des Hauptbildes, der durch ihren Verluſt geſchwächt iſt; daher nur *der* Theil deſſelben, welcher von *beiden* Nebenbildern bedeckt bleibt, und alſo ſein volles Licht behält, weiß erſcheint: da hingegen, wo *ein* Nebenbild *allein* mit der Finſterniß kämpft, oder das durch den Abgang dieſes Nebenbildes etwas geſchwächte Hauptbild ſchon von der Finſterniß beeinträchtigt wird, entſtehn Farben, und zwar dem Göthe'ſchen Geſetze gemäß. Demnach ſehn wir am obern Theile, wo *ein* Nebenbild allein voreilend ſich über die ſchwarze Fläche zieht, violett entſtehn; darunter aber, wo ſchon das Hauptbild, jedoch durch Verluſt geſchwächt, wirkt, blau; am untern Theile des Bildes hingegen zeigt ſich da, wo das einzelne Nebenbild in der Finſterniß ſtecken bleibt, gelbroth, darüber aber, wo ſchon das geſchwächte Hauptbild durchſcheint, gelb; eben wie die aufgehende Sonne zuerſt vom dickern, niedern Dunſtkreiſe bedeckt gelbroth, in den dünnern angelangt, nur noch gelb erſcheint.

Wenn wir nun dieſes wohl gefaßt und eingeſehn haben, wird es uns nicht ſchwer werden, wenigſtens im Allgemeinen zu begreifen, warum, bei gleicher Brechung des Lichts, einige brechende Mittel, wie eben das Flintglas, eine breitere, andere, wie das Krownglas, eine ſchmälere, farbige Randerſcheinung geben; oder, in der Sprache der Neutonianer, worauf die Ungleichmäßigkeit der Lichtbrechung und Farbenzerſtreuung, ihrer Möglichkeit nach, beruhe. Die Brechung nämlich iſt die Entfernung des Hauptbildes von ſeiner Einfallslinie; die Zerſtreuung hingegen iſt die dabei eintretende Entfernung der beiden Nebenbilder vom Hauptbilde: dieſes Accidens nun aber finden wir bei verſchiedenartigen lichtbrechenden Subſtanzen in verſchiedenem Grade vorhanden. Demnach können zwei durchſichtige Körper gleiche Brechungskraft haben, d. h. das durch ſie gehende Lichtbild gleich weit von ſeiner Einfallslinie ablenken; dabei jedoch können die Nebenbilder, welche die Farbenerſcheinung verurſachen, bei der Brechung durch den einen Körper mehr, als bei der durch den andern, ſich vom Hauptbilde entfernen.

Um nun dieſe Rechenſchaft von der Sache mit der ſo oft wiederholten, oben analyſirten, Neutonianiſchen Erklärung des Phänomens zu vergleichen, wähle ich den Ausdruck dieſer letzteren, welcher am 27. Oktober 1836 in den „Münchner gelehrten Anzeigen", nach den philosophical transactions, mit folgenden Worten gegeben wird: „verſchiedene durchſichtige Subſtanzen „brechen die verſchiedenen homogenen Lichter in ſehr ungleichem „Verhältniß;*) ſo daß das Spektrum, durch verſchiedene brechende „Mittel erzeugt, bei übrigens gleichen Umſtänden, eine ſehr verſchiedene Ausdehnung erlangt." — Wenn die Verlängerung des Spektrums überhaupt von der ungleichen Brechbarkeit der homogenen Lichter ſelbſt herrührte; ſo müßte ſie überall dem Grade der Brechung gemäß ausfallen, und demnach könnte nur in Folge größerer Brechungskraft eines Mittels größere Verlängerung des Bildes entſtehn. Iſt nun aber Dies nicht der Fall; ſondern giebt von zwei, gleich ſtark brechenden Mitteln das eine ein längeres, das andere ein kürzeres Spektrum; ſo beweiſt Dies, daß die Verlängerung des Spektri nicht direkte Wirkung der Brechung, ſondern bloß Wirkung eines die Brechung begleitenden Accidens ſei. Ein ſolches nun ſind die dabei entſtehenden Nebenbilder: dieſe können ſehr wohl, bei gleicher Brechung, nach Beſchaffenheit der brechenden Subſtanz, ſich mehr oder weniger vom Hauptbilde entfernen.

---

*) jedoch die Summe derſelben, das weiße Licht, in gleichem! ſetze ich ergänzend hinzu.

Sollte man nicht meynen, daß Betrachtungen dieſer Art den Neutonianern die Augen öffnen müßten! Freilich wohl, wenn man noch nicht weiß, wie groß und wie entſetzlich der Einfluß iſt, den auf die Wiſſenſchaften, ja, auf alle geiſtigen Leiſtungen, der Wille ausübt, d. h. die Neigungen, und noch eigentlicher zu reden, die ſchlechten Neigungen. Der Engliſche Maler und Gallerieinſpektor Eaſtlake hat, 1840, eine ſo überaus vortreffliche Engliſche Ueberſetzung der Farbenlehre Göthe's geliefert, daß ſie das Original vollkommen wiedergiebt und dabei ſich leichter lieſt, ja, leichter zu verſtehn iſt, als dieſes. Da muß man nun ſehn, wie Brewſter, der ſie in der Edinburgh' review recenſirt, ſich dazu gebärdet, nämlich ungefähr ſo, wie eine Tiegerin, in deren Höhle man dringt, ihr die Jungen zu entreißen. Iſt etwan Das der Ton der ruhigen und ſichern Ueberzeugung, dem Irrthum eines großen Mannes gegenüber? Es iſt vielmehr der Ton des intellektuellen ſchlechten Gewiſſens; welches, mit Schrecken, das Recht auf der andern Seite ſpürt und nun entſchloſſen iſt, die ohne Prüfung gedankenlos angenommene Scheinwiſſenſchaft, durch deren Feſthalten man ſich bereits kompromittirt hat, jetzt als Nationaleigenthum πυξ και λαξ zu vertheidigen. Wird nun alſo, bei den Engländern, die Neutoniſche Farbenlehre als Nationalſache genommen; ſo wäre eine gute Franzöſiſche Ueberſetzung des Göthe'ſchen Werkes höchſt wünſchenwerth: denn von der Franzöſiſchen Gelehrtenwelt, als einer inſofern neutralen, iſt allerdings Gerechtigkeit zu hoffen; wenn gleich auch von ihrer Befangenheit in der Neutoniſchen Farbenlehre einſtweilen beluſtigende Proben vorkommen. So z. B. erzählt im Journal des savans, April 1836, Biot mit Herzensbeifall, wie Arago gar pfiffige Experimente angeſtellt habe, um zu ermitteln, ob nicht etwan die 7 homogenen Lichter eine ungleiche Schnelligkeit der Fortpflanzung hätten; ſo daß von den veränderlichen Fixſternen, die bald näher, bald ferner ſtehn, etwan das rothe, oder das violette Licht zuerſt anlangte und daher der Stern ſucceſſiv verſchieden gefärbt erſchiene: er hätte aber am Ende glücklich herausgebracht, daß dem doch nicht ſo wäre. Sancta simplicitas! — Recht artig macht es auch

Herr Becquerel, der in einem mémoire présenté à l'académie des sciences le 13. Juin 1842, vor der Akademie, das alte Lied von Friſchem anſtimmt, als wäre es ein neues: si on refracte un faisceau (!) de rayons solaires à travers un prisme, on distingue assez nettement (hier klopft das Gewiſſen an) sept sortes de couleurs, qui sont: le rouge, l'orangé, le jaune, le vert, le bleu, l'indigo (dieſe Miſchung von $\frac{3}{4}$ Schwarz mit $\frac{1}{4}$ Blau ſoll im Lichte ſtecken!) et le violet. Da Hr. Becquerell dieſes Lied 32 Jahre nach dem Erſcheinen der Göthe'ſchen Farbenlehre noch ſo unbefangen und furchtlos abzuſingen ſich nicht entblödet; ſo könnte man ſich verſucht fühlen, ihm assez nettement zu deklariren: „entweder ihr ſeid blind, oder ihr lügt." Allein man würde ihm doch Unrecht thun: denn es liegt bloß daran, daß Herr Becquerell dem Neuton mehr glaubt, als ſeinen eigenen, zwei offenen Augen. Das wirkt die Neuton-Superſtition. —

Was aber die Deutſchen betrifft, ſo entſpricht ihr Urtheil über Göthe's Farbenlehre den Erwartungen, die man ſich zu machen hat von einer Nation, welche einen geiſt- und verdienſtloſen, Unſinn ſchmierenden, und durchaus hohlen Philoſophaſter, wie Hegel, 30 Jahre lang als den größten aller Denker und Weiſen präkoniſiren konnte, und zwar in einem ſolchen Tutti, daß ganz Europa davon wiederhallte. Wohl weiß ich, daß ineptire est juris gentium, d. h. daß jeder das Recht hat, zu urtheilen, wie er's verſteht und wie's ihm beliebt: dafür aber wird er ſich dann auch gefallen laſſen, von Nachkommen und zuvor noch von Nachbarn nach ſeinen Urtheilen beurtheilt zu werden. Denn auch hier giebt es noch eine Nemeſis.

§. 107.

Am Schluſſe dieſer chromatologiſchen Nachträge will ich noch ein Paar artige Thatſachen beibringen, welche zur Beſtätigung des von Göthen aufgeſtellten Grundgeſetzes der phyſiſchen Farben dienen, von ihm ſelbſt aber nicht bemerkt worden ſind.

Wenn man, in einem finſtern Zimmer, die Elektricität des Konduktors in eine luftleere Glasröhre ausſtrömen läßt; ſo erſcheint dies elektriſche Licht ſehr ſchön violett. Hier iſt, eben wie bei den blauen Flammen, das Licht ſelbſt zugleich das trübe

Mittel: denn es iſt kein weſentlicher Unterſchied, ob das erleuchtete Trübe, durch welches man ins Dunkle ſieht, eigenes oder reflektirtes Licht ins Auge wirft. Weil aber hier dies elektriſche Licht ein überaus dünnes und ſchwaches iſt, verurſacht es, ganz nach Göthe's Lehre, violett; ſtatt daß auch die ſchwächeſte Flamme, wie die des Spiritus, Schwefels u. ſ. w. ſchon blau verurſacht. —

Ein alltäglicher und vulgarer, aber von Göthen überſehener Beleg zu ſeiner Theorie iſt, daß manche, mit rothem Wein, oder dunkelm Bier, gefüllte Bouteillen, nachdem ſie längere Zeit im Keller geſtanden haben, oft eine beträchtliche Trübung des Glaſes, durch einen Anſatz im Innern, erleiden, in Folge welcher ſie alsdann, bei auffallendem Lichte, hellblau erſcheinen, und eben ſo, wenn man, nachdem ſie ausgeleert ſind, etwas Schwarzes dahinter hält: bei durchſcheinendem Lichte hingegen zeigen ſie die Farbe der Flüſſigkeit, oder, wenn leer, des Glaſes. —

Die gefärbten Ringe, welche ſich zeigen, wenn man zwei geſchliffene Spiegelgläſer, oder auch konver geſchliffene Gläſer, mit den Fingern feſt zuſammenpreßt, erkläre ich mir auf folgende Weiſe. Das Glas iſt nicht ohne Elaſticität. Daher giebt, bei jener ſtarken Kompreſſion, die Oberfläche etwas nach und wird eingedrückt: dadurch verliert ſie für den Augenblick die vollkommene Glätte und Ebenheit, wodurch denn eine gradweiſe zunehmende Trübung entſteht, derjenigen, welche matt geſchliffenes Glas zeigt, der Art nach verwandt. Wir haben alſo auch hier ein trübes Mittel, und die verſchiedenen Abſtufungen ſeiner Trübung, bei theils auffallendem, theils durchgehendem Licht, verurſachen die farbigen Ringe. Läßt man das Glas los, ſo ſtellt alsbald die Elaſticität ſeinen vorigen Zuſtand wieder her, und die Ringe verſchwinden.

Hier mag nun noch ein Aufſatz dem größeren Publiko mitgetheilt werden, mit welchem ich mein Blatt des, bei Gelegenheit des hundertjährigen Geburtstages Göthe's, im Jahr 1849, von der Stadt Frankfurt eröffneten und in ihrer Bibliothek deponirten Albums auf beiden Seiten vollgeſchrieben habe. —

Der Eingang deſſelben bezieht ſich auf die höchſt impoſanten Feierlichkeiten, mit denen jener Tag öffentlich daſelbſt begangen worden war.

In das Frankfurter Göthe-Album.

Nicht bekränzte Monumente, noch Kanonenſalven, noch Glockengeläute, geſchweige Feſtmahle mit Reden, reichen hin, das ſchwere und empörende Unrecht zu ſühnen, welches Göthe erleidet in Betreff ſeiner Farbenlehre. Denn, ſtatt daß die vollkommene Wahrheit und hohe Vortrefflichkeit derſelben gerechte Anerkennung gefunden hätte, gilt ſie allgemein für einen verfehlten Verſuch, über welchen, wie jüngſt eine Zeitſchrift ſich ausdrückte, die Leute vom Fache nur lächeln, ja, für eine mit Nachſicht und Vergeſſenheit zu bedeckende Schwäche des großen Mannes. — Dieſe beiſpielloſe Ungerechtigkeit, dieſe unerhörte Verkehrung aller Wahrheit, iſt nur dadurch möglich geworden, daß ein ſtumpfes, träges, gleichgültiges, urtheilsloſes, folglich leicht betrogenes Publikum in dieſer Sache ſich aller eigenen Unterſuchung und Prüfung, — ſo leicht auch, ſogar ohne Vorkenntniſſe, ſolche wäre, — begeben hat, um ſie den „Leuten von Fach,“ d. h. den Leuten, welche eine Wiſſenſchaft nicht ihrer ſelbſt, ſondern des Lohnes wegen betreiben, anheimzuſtellen, und nun von dieſen ſich durch Machtſprüche und Grimaſſen imponiren läßt. Wollte nun ein Mal dieſes Publikum nicht aus eigenen Mitteln urtheilen, ſondern, wie die Unmündigen, ſich durch Auktorität leiten laſſen; ſo hätte doch wahrlich die Auktorität des größten Mannes, welchen, neben Kant, die Nation aufzuweiſen hat, und noch dazu in einer Sache, die er, ſein ganzes Leben hindurch, als ſeine Hauptangelegenheit betrieben hat, mehr Gewicht haben ſollen, als die vieler Tauſende ſolcher Gewerbsleute zuſammengenommen. Was nun die Entſcheidung dieſer Fachmänner betrifft; ſo iſt die ungeſchminkte Wahrheit, daß ſie ſich erbärmlich geſchämt haben. als zu Tage kam, daß ſie das handgreiflich Falſche nicht nur ſich hatten aufbinden laſſen, ſondern es hundert Jahre hindurch, ohne alle eigene Unterſuchung und Prüfung, mit blindem Glauben, und andächtiger Bewunderung, verehrt, gelehrt und verbreitet hatten, bis denn zuletzt ein alter Poet gekommen war, ſie eines beſſern zu belehren. Nach dieſer, nicht zu verwindenden Demüthigung haben ſie alsdann, wie Sünder pflegen, ſich verſtockt, die ſpäte Belehrung trotzig von ſich gewieſen und durch ein, jetzt ſchon vierzigjähriges, hartnäckiges Feſthalten am aufgedeckten und nachgewieſenen offenbar Falſchen, ja, Abſurden, zwar Friſt gewonnen, aber auch ihre Schuld verhundertfacht. Denn veritatem laborare nimis saepe, extingui nunquam, hat ſchon Livius geſagt: der Tag der Enttäuſchung wird, er muß kommen: und dann! — Nun dann — „wollen wir uns gebärden wie wir können" (Egm. 3, 2.).

In den deutſchen Staaten, welche Akademien der Wiſſenſchaften beſitzen, könnten die denſelben vorgeſetzten Miniſter des öffentlichen Unterrichts ihre, ohne Zweifel vorhandene, Verehrung Göthes, nicht edler und aufrichtiger an den Tag legen, als wenn ſie jenen Akademien die Aufgabe ſtellten, binnen geſetzter Friſt, eine gründliche und ausführliche Unterſuchung und Kritik der Götheſchen Farbenlehre, nebſt Entſcheidung ihres Widerſtreites mit der Neutoniſchen, zu liefern. Möchten doch jene hochgeſtellten Herren meine Stimme vernehmen und, da ſie Gerechtigkeit für unſern größten Todten anſpricht, ihr willfahren, ohne erſt Die zu Rathe zu ziehn, welche, durch ihr unverantliches Schweigen, ſelbſt Mitſchuldige ſind. Dies iſt der ſicherſte Weg, jene unverdiente Schmach von Göthen abzunehmen. Alsdann nämlich würde die Sache nicht mehr mit Machtſprüchen und Grimaſſen abzuthun ſeyn und auch das unverſchämte Vorgeben, daß es hier nicht auf Urtheil, ſondern auf Rechnerei ankäme, ſich nicht mehr hören laſſen dürfen: vielmehr würden die Gildenmeiſter ſich in die Alternative verſetzt ſehn, entweder der Wahrheit die Ehre zu geben, oder ſich auf das Allerbedenklichſte zu kompromittiren. Daher läßt, unter dem Einfluß ſolcher Daumſchrauben, ſich etwas von ihnen hoffen; fürchten hingegen, nicht das Geringſte. Denn, wie ſollten doch, bei ernſtlicher und ehrlicher Prüfung, die Neutoniſchen Chimären, die augenfällig gar nicht vorhandenen, ſondern bloß zu Gunſten der Tonleiter erfundenen 7 prismatiſchen Farben, das Roth, welches keines iſt, und das einfache Urgrün, welches auf das deutlichſte, vor unſern Augen, ſich ganz gelaſſen aus Blau und Gelb zuſammenmiſcht, zumal aber die Monſtroſität der im lautern, klaren Sonnenlichte ſteckenden und verhüllten, dunkeln, ſogar indigofarbnen, homogenen Lichter, dazu noch ihre verſchiedene Refrangibilität, die jeder achromatiſche Opernkucker Lügen ſtraft, — wie ſollten, ſage ich, dieſe Mährchen Recht behalten, gegen Göthe's klare und einfache Wahrheit, gegen ſeine auf ein großes Naturgeſetz zurückgeführte Erklärung aller Farbenerſcheinungen, für welches die Natur überall und unter jedweden Umſtänden ihr unbeſtochenes Zeugniß ablegt! Eben ſo gut könnten wir befürchten, das Ein Mal Eins widerlegt zu ſehn.

Qui non libere veritatem pronuntiat proditor veritatis est.

Kapitel VIII.

Zur Ethik.

§. 108.

Phyſikaliſche Wahrheiten können viel äußere Bedeutſamkeit haben; aber die innere fehlt ihnen. Dieſe iſt das Vorrecht der intellektuellen und moraliſchen Wahrheiten, als welche die höchſten Stufen der Objektivation des Willens zum Thema haben; während jene die niedrigſten. Z. B. wenn wir Gewißheit darüber erlangten, daß, wie man jetzt nur muthmaaßt, die Sonne am Aequator Thermoelektricität, dieſe den Magnetismus der Erde und dieſer das Polarlicht verurſacht; ſo wären dieſe Wahrheiten von vieler äußeren Bedeutſamkeit; an innerer aber arm. Beiſpiele von dieſer letzteren hingegen liefern nicht nur alle hohen und wahren geiſtigen Philoſopheme, ſondern auch die Kataſtrophe jedes guten Trauerſpiels.

§. 109.

Daß die Welt bloß eine phyſiſche, keine moraliſche, Bedeutung habe, iſt der größte, der verderblichſte, der fundamentale Irrthum, die eigentliche *Perverſität* der Geſinnung, und iſt wohl im Grunde auch Das, was der Glaube als den Antichriſt perſonificirt hat. Dennoch und allen Religionen zum Trotz, als welche ſämmtlich das Gegentheil davon behaupten und ſolches in ihrer mythiſchen Weiſe zu begründen ſuchen, ſtirbt jener Grundirrthum nie ganz auf Erden aus, ſondern erhebt immer, von Zeit zu Zeit, ſein Haupt von Neuem, bis ihn die allgemeine Indignation abermals zwingt, ſich zu verſtecken.

So ſicher aber auch das Gefühl einer moraliſchen Bedeutung der Welt und des Lebens iſt; ſo iſt dennoch die Verdeutlichung derſelben und die Enträthſelung des Widerſpruchs zwiſchen ihr und dem Laufe der Welt ſo ſchwierig, daß es mir aufbehalten bleiben konnte, das wahre, allein ächte und reine, daher überall und allezeit wirkſame Fundament der Moralität, nebſt dem Ziele, welchem es zuführt, darzulegen; wobei ich zu ſehr die Wirklichkeit des moraliſchen Hergangs auf meiner Seite habe, als daß ich zu beſorgen hätte, dieſe Lehre könne jemals noch wieder durch eine andere erſetzt und verdrängt werden.

So lange jedoch ſelbſt meine Ethik noch von den Profeſſoren unbeachtet bleibt, gilt auf den Univerſitäten das Kantiſche Moralprincip, und unter ſeinen verſchiedenen Formen iſt die der „Würde des Menſchen" jetzt am beliebteſten. Die Leerheit derſelben habe ich bereits in meiner Abhandlung über das Fundament der Moral §. 8. S. 169. dargethan. Daher hier nur ſoviel. Wenn man überhaupt früge, worauf denn dieſe angebliche Würde des Menſchen beruhe; ſo würde die Antwort bald dahin gehn, daß es auf ſeiner Moralität ſei. Alſo die Moralität auf der Würde, und die Würde auf der Moralität. — Aber hievon auch abgeſehn, ſcheint mir der Begriff der Würde auf ein am Willen ſo ſündliches, am Geiſte ſo beſchränktes, am Körper ſo verletzbares und hinfälliges Weſen, wie der Menſch iſt, nur ironiſch anwendbar zu ſeyn:

> Quid superbit homo? cujus conceptio culpa,
> Nasci poena, labor vita, necesse mori!

Daher möchte ich, im Gegenſatz zu beſagter Form des Kantiſchen Moralprincips, folgende Regel aufſtellen: bei jedem Menſchen, mit dem man in Berührung kommt, unternehme man nicht eine objektive Abſchätzung deſſelben nach Werth und Würde, ziehe alſo nicht die Schlechtigkeit ſeines Willens, noch die Beſchränktheit ſeines Verſtandes und die Verkehrtheit ſeiner Begriffe in Betrachtung; da Erſteres leicht Haß, Letzteres Verachtung gegen ihn erwecken könnte: ſondern man faſſe allein ſeine Leiden, ſeine Noth, ſeine Angſt, ſeine Schmerzen ins Auge: — da wird man ſich ſtets mit ihm verwandt fühlen, mit ihm ſympathiſiren und, ſtatt Haß oder Verachtung, jenes Mitleid mit ihm empfinden, welches allein die αγαπη iſt, zu der das Evangelium aufruft. Um keinen Haß, keine Verachtung gegen ihn aufkommen zu laſſen, iſt wahrlich nicht die Aufſuchung ſeiner angeblichen „Würde", ſondern, umgekehrt, der Standpunkt des Mitleids der allein geeignete.

§. 110.

Die Buddhaiſten gehn, in Folge ihrer tieferen, ethiſchen und metaphyſiſchen Einſichten, nicht von Kardinaltugenden, ſondern von Kardinal-Laſtern aus, als deren Gegenſätze, oder Verneinungen, allererſt die Kardinal-Tugenden auftreten. Nach J. J. Schmidt's Geſchichte der Oſtmongolen, S. 7, ſind die Buddhaiſtiſchen Kardinal-Laſter: Wolluſt, Trägheit, Zorn und Geiz. Wahrſcheinlich aber muß ſtatt Trägheit Hochmuth ſtehn: ſo nämlich werden ſie angegeben in den lettres édifiantes et curieuses, édit. de 1819. Vol. 6. p. 372; woſelbſt jedoch noch der Neid, oder Haß, als fünftes hinzukommt. Für meine Berichtigung der Angabe des hochverdienten J. J. Schmidt ſpricht noch die Uebereinſtimmung derſelben mit den Lehren der, jedenfalls unter dem Einfluß des Brahmanismus und Buddhaismus ſtehenden Sufis. Auch dieſe nämlich ſtellen die ſelben Kardinallaſter, und zwar ſehr treffend paarweiſe, auf, ſo daß die Wolluſt mit dem Geiz, und der Zorn mit dem Hochmuth verſchwiſtert auftritt. (Siehe Tholuck's Blüthenſammlung aus der morgenländiſchen Myſtik, S. 206.) Wolluſt, Zorn und Geiz finden wir ſchon im Bhagavat Gita (**XVI**, 21.) als Kardinallaſter aufgeſtellt; welches das hohe Alter der Lehre bezeugt. Als die jenen Kardinallaſtern entgegengeſetzten Kardinaltugenden würden ſich ergeben Keuſchheit und Freigebigkeit, nebſt Milde und Demuth. —

Vergleicht man nun mit dieſen tiefgefaßten orientaliſchen Grundbegriffen der Ethik die ſo berühmten und viele tauſend Mal wiederholten Platoniſchen Kardinaltugenden, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mäßigkeit und Weisheit; ſo findet man ſie ohne einen deutlichen, leitenden Grundbegriff und daher oberflächlich gewählt, zum Theil ſogar offenbar falſch. Tugenden müſſen Eigenſchaften des Willens ſeyn: Weisheit aber gehört zunächſt dem Intellekt an. Die σωφροσυνη, welche von Cicero temperantia und im Deutſchen Mäßigkeit überſetzt wird, iſt ein gar unbeſtimmter und vieldeutiger Ausdruck, unter welchen ſich daher freilich mancherlei bringen läßt, — wie Beſonnenheit, Nüchternheit, den Kopf oben behalten: er kommt wahrſcheinlich von σωον εχειν το φρονειν. Tapferkeit iſt gar keine Tugend, wiewohl bisweilen ein Diener, oder Werkzeug, derſelben: aber ſie iſt auch eben ſo bereit, der größten Nichtswürdigkeit zu dienen: eigentlich iſt ſie eine Temperamentseigenſchaft. Schon Geulinx (Ethica, in praefatione) verwarf die Platoniſchen Kardinaltugenden und ſtellte dieſe auf: diligentia, obedientia, justitia, humilitas; — offenbar ſchlecht. Die Chineſen nennen fünf Kardinaltugenden: Mitleid, Gerechtigkeit, Höflichkeit, Wiſſenſchaft und Aufrichtigkeit (Journ. Asiatique, Vol. 9. p. 62). — Das Chriſtenthum hat nicht Kardinal-, ſondern Theologal-Tugenden: Glaube, Liebe und Hoffnung.

Der Punkt, an welchem die moraliſchen Tugenden und Laſter des Menſchen zuerſt auseinandergehn, iſt jener Gegenſatz der Grundgeſinnung gegen Andere, welche nämlich entweder den Charakter des Neides, oder aber den des Mitleides annimmt. Denn dieſe zwei einander diametral entgegengeſetzten Eigenſchaften trägt jeder Menſch in ſich, indem ſie entſpringen aus der ihm unvermeidlichen Vergleichung ſeines eigenen Zuſtandes mit dem der Andern: je nachdem nun das Reſultat dieſer auf ſeinen individuellen Charakter wirkt, wird die eine oder die andere Eigenſchaft ſeine Grundgeſinnung und die Quelle ſeines Handelns. Der Neid nämlich baut die Mauer zwiſchen Du und Ich feſter auf: dem Mitleid wird ſie dünn und durchſichtig; ja bisweilen reißt es ſie ganz ein, wo dann der Unterſchied zwiſchen Ich und Nicht-Ich verſchwindet.

§. 111.

Die oben zur Sprache gekommene Tapferkeit, oder genauer der ihr zum Grunde liegende Muth, (denn Tapferkeit iſt nur der Muth im Kriege) verdient noch eine nähere Unterſuchung. Die Alten zählten den Muth den Tugenden, die Feigheit den Laſtern bei: dem Chriſtlichen Sinne, der auf Wohlwollen und Dulden gerichtet iſt, und deſſen Lehre alle Feindſäligkeit, eigentlich ſogar den Widerſtand, verbietet, entſpricht Dies nicht; daher es bei den Neuern weggefallen iſt. Dennoch müſſen wir zugeben, daß Feigheit uns mit einem edlen Charakter nicht wohl verträglich ſcheint; ſchon wegen der übergroßen Beſorglichkeit um die eigene Perſon, welche ſich darin verräth. Der Muth nun aber läßt ſich auch darauf zurückführen, daß man den im gegenwärtigen Augenblicke drohenden Uebeln willig entgegengeht, um dadurch größeren, in der Zukunft liegenden, vorzubeugen; während die Feigheit es umgekehrt hält. Nun iſt jenes Erſtere der Charakter der Geduld, als welche eben in dem deutlichen Bewußtſeyn beſteht, daß es noch größere Uebel, als die eben gegenwärtigen, giebt und man durch heftiges Fliehen, oder Abwehren dieſer jene herbeiziehn könnte. Demnach wäre denn der Muth eine Art Geduld, und weil eben dieſe es iſt, die uns zu Entbehrungen und Selbſtüberwindungen jeder Art befähigt; ſo iſt, mittelſt ihrer, auch der Muth wenigſtens der Tugend verwandt.

Doch läßt er vielleicht noch eine höhere Betrachtungsweiſe zu. Man könnte nämlich alle Todesfurcht zurückführen auf einen Mangel an derjenigen natürlichen, daher auch bloß gefühlten Metaphyſik, vermöge welcher der Menſch die Gewißheit in ſich trägt, daß er in Allen, ja in Allem, eben ſo wohl exiſtirt, wie in ſeiner eigenen Perſon, deren Tod ihm daher wenig anhaben kann. Eben aus dieſer Gewißheit hingegen entſpränge demnach der heroiſche Muth, folglich (wie der Leſer ſich aus meiner Ethik erinnert) aus derſelben Quelle mit den Tugenden der Gerechtigkeit und der Menſchenliebe. Dies heißt nun freilich die Sache gar weit oben anfaſſen: jedoch iſt außerdem nicht wohl zu erklären, weshalb Feigheit verächtlich, perſönlicher Muth hingegen edel und erhaben erſcheint; da von keinem niedrigeren Standpunkt aus ſich abſehn läßt, weshalb ein endliches Individuum, welches ſich ſelber Alles, ja, ſich ſelber die Grundbedingung zum Daſeyn der übrigen Welt iſt, nicht der Erhaltung dieſes Selbſt alles Andere nachſetzen ſollte. Daher wird eine ganz immanente, alſo rein empiriſche Erklärung, indem ſie nur auf der Nützlichkeit des Muthes fußen könnte, wohl nicht ausreichen. Hieraus mag es entſprungen ſeyn, daß Calderon ein Mal eine ſkeptiſche, aber beachtenswerthe, Anſicht über den Muth ausſpricht, ja, eigentlich die Realität deſſelben leugnet; und zwar thut er Dies aus dem Munde eines alten, weiſen Miniſters, ſeinem jungen Könige gegenüber:

Que aunque el natural temor
En todos obra igualmente,
No mostrarle es ser valiente,
Y esto es lo que hace el valor.
La hija del aire, P. II. Jorn. 2.

„Denn obwohl die natürliche Furcht in Allen auf gleiche Weiſe wirkſam iſt; ſo iſt man dadurch, daß man ſie nicht ſehn läßt, tapfer, und Dieſes eben macht die Tapferkeit aus."

Die Tochter der Luft. Th. II. A. 2.

Hinſichtlich der oben berührten Verſchiedenheiten zwiſchen der Geltung des Muthes als Tugend bei den Alten und bei den Neuern, iſt jedoch noch in Erwägung zu ziehn, daß die Alten unter Tugend, virtus, ἀρετή, jede Trefflichkeit, jede an ſich ſelbſt lobenswerthe Eigenſchaft verſtanden, ſie mochte moraliſch, oder intellektuell, ja, allenfalls bloß körperlich ſeyn. Nachdem aber das Chriſtenthum die Grund-Tendenz des Lebens als eine moraliſche nachgewieſen hatte, wurden unter dem Begriff der Tugend nur noch die moraliſchen Vorzüge gedacht. Inzwiſchen findet man den früheren Sprachgebrauch noch bei den älteren Latiniſten, wie auch im Italiäniſchen, wo ihn zudem der bekannte Sinn des Wortes virtuoso bezeugt. — Man ſollte auf dieſen Punkt, hinſichtlich der Alten, die Schüler ausdrücklich aufmerkſam machen; da er ſonſt leicht eine heimliche Perplexität bei ihnen erzeugt.

§. 112.

Wie die Stelle der Tapferkeit unter den Tugenden, ſo läßt auch die des Geizes unter den Laſtern ſich in Zweifel ziehn. Nur muß man ſolchen nicht mit der Habſucht verwechſeln, welche zunächſt es iſt, die das lateiniſche Wort avaritia ausdrückt. Wir wollen daher ein Mal das pro et contra über den Geiz auftreten laſſen und abhören, wonach das Endurtheil Jedem anheimgeſtellt bleibe.

A. Nicht der Geiz iſt ein Laſter, ſondern ſein Gegentheil die Verſchwendung. Sie entſpringt aus einer thieriſchen Beſchränktheit auf die Gegenwart, gegen welche alsdann die noch in bloßen Gedanken beſtehende Zukunft keine Macht erlangen kann, und beruht auf dem Wahn eines poſitiven und realen

Werthes der ſinnlichen Genüſſe. Demgemäß ſind künftiger Mangel und Elend der Preis, um welchen der Verſchwender dieſe leeren, flüchtigen, ja oft bloß eingebildeten Genüſſe erkauft. Dieſerhalb ſoll man ihn fliehen, wie einen Verpeſteten, und, nachdem man ſein Laſter entdeckt hat, bei Zeiten mit ihm brechen; damit man nicht, wann ſpäterhin die Folgen eintreten, entweder ſie tragen zu helfen, oder aber die Rolle der Freunde des Timon von Athen zu ſpielen habe. — Imgleichen ſteht nicht zu erwarten, daß Der, welcher ſein eigenes Vermögen leichtſinnig durchbringt, das eines Andern, wenn es etwan in ſeine Hände gegeben iſt, unangetaſtet laſſen werde. — Der Geiz hingegen hat den Ueberfluß in ſeinem Gefolge: und wann wäre dieſer unerwünſcht gekommen! Das aber muß ein gutes Laſter ſeyn, welches gute Folgen hat. Der Geiz geht nämlich von dem richtigen Grundſatz aus, daß alle Genüſſe bloß negativ wirken, und daher eine aus ihnen zuſammengeſetzte Glückſäligkeit eine Chimäre iſt; daß hingegen die Schmerzen poſitiv und ſehr real ſind. Daher verſagt er ſich jene, um ſich vor dieſen deſto beſſer zu ſichern: ſonach wird das sustine et abstine ſeine Maxime. Und weil er ferner weiß, wie unerſchöpflich die Möglichkeiten des Unglücks und zahllos die Wege der Gefahr ſind; ſo häuft er die Mittel dagegen an, um ſich, wo möglich, mit einer dreifachen Schutzmauer zu umgeben. Wer kann denn ſagen, wo die Vorſorge gegen Unfälle anfängt übertrieben zu werden! nur Der, welcher wüßte, wo die Tücke des Schickſals ihr Ende erreicht. Und ſogar wenn die Vorſorge übertrieben wäre, würde dieſer Irrthum höchſtens ihm ſelbſt, nicht Andern zum Schaden gereichen. Wird er die Schätze, welche er auflegt, nie nöthig haben; nun, ſo werden ſie einſt Andern zu Gute kommen, denen die Natur weniger Vorſorge verliehen hat. Daß er bis dahin das Geld der Cirkulation entzieht, bringt gar keinen Nachtheil: denn Geld iſt kein Konſumtionsartikel: vielmehr iſt es ein bloßer Repräſentant der wirklichen, brauchbaren Güter; nicht ſelbſt ein ſolches. Die Dukaten ſind im Grunde ſelbſt nur Rechenpfennige: nicht ſie haben Werth, ſondern Das, was ſie vertreten: dieſes aber kann er gar nicht der Cirkulation entziehn. Zudem wird, durch ſein Zurückhalten des Geldes, der Werth des übrigen, cirkulirenden, genau um ſo viel erhöht. — Wenn nun auch, wie man behauptet, mancher Geizige zuletzt das Geld unmittelbar und ſeiner ſelbſt wegen liebt; ſo liebt dagegen, eben ſo gewiß, mancher Verſchwender die Ausgabe und das Verſchleudern geradezu ihrer ſelbſt wegen. — Die Freundſchaft aber, oder gar Verwandſchaft mit dem Geizigen iſt nicht nur gefahrlos, ſondern erſprießlich, da ſie großen Nutzen bringen kann. Denn jedenfalls werden die ihm Nächſten, nach ſeinem Tode, die Früchte ſeiner Selbſtbeherrſchung ernten: aber auch noch bei ſeinem Leben iſt, in Fällen großer Noth, etwas von ihm zu hoffen, wenigſtens immer noch mehr, als vom ausgebeutelten, ſelbſt hülfloſen Verſchwender. Mas dà el duro, que el desnudo (mehr giebt der Hartherzige, als der Nackte) ſagt ein Spaniſches Sprichwort. Dieſem Allen nun zufolge iſt der Geiz kein Laſter.

B. Er iſt die Quinteſſenz der Laſter! — Wenn phyſiſche Genüſſe den Menſchen von der rechten Bahn ableiten; ſo trägt ſeine ſinnliche Natur, das Thieriſche in ihm, die Schuld. Er wird eben vom Reize hingeriſſen und handelt, vom Eindruck der Gegenwart überwältigt, ohne Ueberlegung. — Hingegen wenn er durch Körperſchwäche, oder Alter, dahin gekommen iſt, daß die Laſter, die er nie verlaſſen konnte, endlich ihn verlaſſen, indem ſeine Fähigkeit zu ſinnlichen Genüſſen erſtorben iſt; da überlebt, wenn er ſich zum Geize wendet, die geiſtige Gier die fleiſchliche. Das Geld, als welches der Repräſentant aller Güter der Welt, das Abſtraktum derſelben iſt, wird jetzt der dürre Stamm, an welchen ſeine abgeſtorbenen Begierden, als Egoismus in abstracto, ſich klammern. Sie regeneriren ſich nunmehr in der Liebe zum Mammon. Aus der flüchtigen, ſinnlichen Begierde iſt eine überlegte und berechnende Gier nach Gelde geworden, welche, wie ihr Gegenſtand, ſymboliſcher Natur und, wie er, unzerſtörbar iſt. Es iſt die hartnäckige, gleichſam ſich ſelbſt überlebende Liebe zu den Genüſſen der Welt, die vollendete Unbekehrbarkeit, die ſublimirte und vergeiſtigte Fleiſchesluſt, der abſtrakte Brennpunkt, in den alle Gelüſte zuſammengeſchoſſen ſind, zu welchen er daher ſich verhält wie der allgemeine Begriff zum einzelnen Dinge. Dem entſprechend iſt Geiz das Laſter des Alters, wie Verſchwendung das der Jugend.

§. 113.

Die ſoeben abgehörte disputatio in utramque partem iſt allerdings geeignet, uns zur Justemilieu-Moral des Ariſtoteles hinzutreiben. Eben dieſer iſt auch noch die folgende Betrachtung günſtig.

Jede menſchliche Vollkommenheit iſt einem Fehler verwandt, in welchen überzugehn ſie droht; jedoch auch, umgekehrt, jeder Fehler, einer Vollkommenheit. Daher beruht der Irrthum, in welchen wir, hinſichtlich eines Menſchen, gerathen, oft darauf, daß wir, im Anfang der Bekanntſchaft, ſeine Fehler mit den ihnen verwandten Vollkommenheiten verwechſeln, oder auch umgekehrt: da ſcheint uns dann der Vorſichtige feige, der Sparſame geizig; oder auch der Verſchwender liberal, der Grobian gerade und aufrichtig, der Dummdreiſte als mit edelem Selbſtvertrauen auftretend, u. dgl. m.

§. 114.

Immer von Neuem fühlt ſich wer unter Menſchen lebt zu der Annahme verſucht, daß moraliſche Schlechtigkeit und intellektuelle Unfähigkeit eng zuſammenhängen, indem ſie direkt Einer Wurzel entſprößen. Daß Dem jedoch nicht ſo ſei, habe ich im 2. Bande meines Hauptwerkes, Kap. 19, §. 8, ausführlich dargethan. Jener Anſchein, der bloß daraus entſpringt, daß man Beide ſo gar oft beiſammen findet, iſt gänzlich aus dem ſehr häufigen Vorkommen Beider zu erklären, in Folge deſſen ihnen leicht begegnet, unter Einem Dache wohnen zu müſſen. Dabei iſt aber nicht zu leugnen, daß ſie einander, zu gegenſeitigem Vortheil, in die Hände ſpielen, wodurch denn die ſo unerfreuliche Erſcheinung zu Stande kommt, welche nur zu viele Menſchen darbieten, und die Welt geht, wie ſie geht. Namentlich iſt der Unverſtand dem deutlichen Sichtbarwerden der Falſchheit, Niederträchtigkeit und Bosheit günſtig; während die Klugheit dieſe beſſer zu verhüllen verſteht. Und wie oft verhindert andrerſeits die Perverſität des Herzens den Menſchen, Wahrheiten einzuſehn, denen ſein Verſtand ganz wohl gewachſen wäre.

Jedoch, es überhebe ſich Keiner. Wie Jeder, auch das größte Genie, in irgend einer Sphäre der Erkenntniß entſchieden bornirt iſt und dadurch ſeine Stammverwandſchaft mit dem weſentlich verkehrten und abſurden Menſchengeſchlechte beurkundet; ſo trägt auch Jeder moraliſch etwas durchaus Schlechtes in ſich, und ſelbſt der beſte, ja edelſte Charakter wird uns bisweilen durch einzelne Züge von Schlechtigkeit überraſchen; gleichſam um ſeine Verwandſchaft mit dem Menſchengeſchlechte, unter welchem jeder Grad von Nichtswürdigkeit, ja Grauſamkeit, vorkommt, anzuerkennen. Denn gerade kraft dieſes Schlechten in ihm, dieſes böſen Princips, hat er ein Menſch werden müſſen. Und aus dem ſelben Grunde iſt überhaupt die Welt Das, als was mein treuer Spiegel derſelben ſie gezeigt hat.

Bei dem Allen jedoch bleibt, auch zwiſchen Menſchen, der Unterſchied unermeßlich groß, und Mancher würde erſchrecken, wenn er den Andern ſähe, wie er iſt. — O, um einen Asmodäus der Moralität, welcher ſeinem Günſtlinge nicht bloß Dächer und Mauern, ſondern den über Alles ausgebreiteten Schleier der Verſtellung, Falſchheit, Heuchelei, Grimace, Lüge und Trug durchſichtig machte, und ihn ſehn ließe, wie wenig wahre Redlichkeit in der Welt zu finden iſt, und wie ſo oft, auch wo man es am wenigſtens vermuthet, hinter allen den tugendſamen Außenwerken, heimlich und im innerſten Receß, die Unrechtlichkeit am Ruder ſitzt. — Daher eben kommen die vierbeinigen Freundſchaften ſo vieler Menſchen beſſerer Art: denn freilich, woran ſollte man ſich von der endloſen Verſtellung, Falſchheit und Heimtücke der Menſchen erholen, wenn die Hunde nicht wären, in deren ehrliches Geſicht man ohne Mißtrauen ſchauen kann? — Iſt doch unſre civiliſirte Welt nur eine große Maskerade. Man trifft daſelbſt Ritter, Pfaffen, Soldaten, Doktoren, Advokaten, Prieſter, Philoſophen, und was nicht alles an! Aber ſie ſind nicht was ſie vorſtellen: ſie ſind bloße Masken, unter welchen, in der Regel, Geldſpekulanten (moneymakers) ſtecken. Doch nimmt auch wohl Einer die Maske des Rechts, die er ſich dazu beim Advokaten geborgt hat, vor, bloß um auf einen Andern tüchtig losſchlagen zu können: wieder Einer hat, zum ſelben Zwecke, die des öffentlichen Wohls und des Patriotismus gewählt; ein Dritter die der Religion, der Glaubensreinigkeit. Zu allerlei Zwecken hat ſchon Mancher die Maske der Philoſophie, wohl auch der Philantropie u. dgl. m. vorgeſteckt. Die Weiber haben weniger Auswahl: meiſtens bedienen ſie ſich der Maske der Sittſamkeit, Schaamhaftigkeit, Häuslichkeit und Beſcheidenheit. Sodann giebt es auch allgemeine Masken, ohne beſondern Charakter, gleichſam die Dominos, die man daher überall antrifft: dahin gehören die ſtrenge Rechtlichkeit, die Höflichkeit, die aufrichtige Theilnahme und grinzende Freundlichkeit. Meiſtens ſtecken, wie geſagt, lauter Induſtrielle, Handelsleute und Spekulanten unter dieſen ſämmtlichen Masken. In dieſer Hinſicht machen den einzigen ehrlichen Stand die Kaufleute aus; da ſie allein ſich für Das geben, was ſie ſind: ſie gehn alſo unmaskirt herum; ſtehn daher auch niedrig im Rang. — Es iſt ſehr wichtig, ſchon früh, in der Jugend darüber belehrt zu werden, daß man ſich auf der Maskerade befinde. Denn ſonſt wird man manche Dinge gar nicht begreifen und aufkriegen können, ſondern davor ſtehn ganz verdutzt, und zwar am längſten Der, cui ex meliori luto dedit praecordia Titan: der Art ſind die Gunſt, welche die Niederträchtigkeit findet, die Vernachläſſigung, welche das Verdienſt, ſelbſt das ſeltenſte und größte, von den Leuten ſeines Faches erleidet, das Verhaßtſeyn der Wahrheit und der großen Fähigkeiten, die Unwiſſenheit der Gelehrten in ihrem Fach, und daß faſt immer die ächte Waare verſchmäht, die bloß ſcheinbare geſucht wird. Alſo werde ſchon der Jüngling belehrt, daß auf dieſer Maskerade die Aepfel von Wachs, die Blumen von Seide, die Fiſche von Pappe ſind, und Alles, Alles Tand und Spaaß; und daß von jenen Zweien, die er dort ſo ernſtlich mit einander handeln ſieht, der Eine lauter falſche Waare giebt und der Andre ſie mit Rechenpfennigen bezahlt.

Aber ernſtere Betrachtungen ſind anzuſtellen und ſchlimmere Dinge zu berichten. Der Menſch iſt im Grunde ein wildes, entſetzliches Thier. Wir kennen es bloß im Zuſtande der Bändigung und Zähmung, welcher Civiliſation heißt: daher erſchrecken uns die gelegentlichen Ausbrüche ſeiner Natur. Aber wo und wann ein Mal Schloß und Kette der geſetzlichen Ordnung abfallen und Anarchie eintritt, da zeigt ſich was er iſt. — Wer inzwiſchen auch ohne ſolche Gelegenheit ſich darüber aufklären möchte, der kann die Ueberzeugung, daß der Menſch an Grauſamkeit und Unerbittlichkeit keinem Tiger und keiner Hyäne nachſteht, aus hundert alten und neuen Berichten ſchöpfen. Ein vollwichtiges Beiſpiel aus der Gegenwart liefert ihm die Antwort, welche die Brittiſche Antiſklavereigeſellſchaft, auf ihre Frage nach der Behandlung der Sklaven in den ſklavenhaltenden Staaten der Nordamerikaniſchen Union, von der Nordamerikaniſchen Antiſklavereigeſellſchaft im Jahre 1840. erhalten hat: Slavery and the internal Slavetrade in the United States of North-America: being replies to questions transmitted by the British Antislavery-society to the American Antislavery society. Lond. 1841. 280 S. gr. 8. price 4 sh. in cloth. Dieſes Buch macht eine der ſchwerſten Anklageakten gegen die Menſchheit aus. Keiner wird es ohne Entſetzen, Wenige ohne Thränen aus der Hand legen. Denn was der Leſer deſſelben jemals vom unglücklichen Zuſtande der Sklaven, ja, von menſchlicher Härte und Grauſamkeit überhaupt, gehört, oder ſich gedacht, oder geträumt haben mag, wird ihm geringfügig erſcheinen, wenn er lieſt, wie jene Teufel in Menſchengeſtalt, jene bigotten, kirchengehenden, ſtreng den Sabbath beobachtenden Schurken, namentlich auch die Anglikaniſchen Pfaffen unter ihnen, ihre unſchuldigen ſchwarzen Brüder behandeln, welche durch Unrecht und Gewalt in ihre Teufelsklauen gerathen ſind. Dies Buch, welches aus trockenen, aber authentiſchen und dokumentirten Berichten beſteht, empört alles Menſchengefühl in dem Grade, daß man, mit demſelben in der Hand, einen Kreuzzug predigen könnte, zur Unterjochung und Züchtigung der ſklavenhaltenden Staaten Nordamerika's. Denn ſie ſind ein Schandfleck der ganzen Menſchheit. Ein anderes Beiſpiel aus der Gegenwart, da die Vergangenheit Manchem nicht mehr gültig ſcheint, enthalten „Tſchudi's Reiſen in Peru" 1846, an der Beſchreibung der Behandlung der Peruvianiſchen Soldaten durch ihre Offiziere. — Aber wir brauchen die Beiſpiele nicht in der neuen Welt, dieſer Kehrſeite des Planeten, zu ſuchen. Iſt es doch im Jahre 1848 zu Tage gekommen, daß in England, nicht ein, ſondern, in kurzem Zeitraume, wohl hundert Mal, ein Ehegatte den andern, oder beide in Gemeinſchaft ihre Kinder, eines nach dem andern, vergiftet, oder auch ſie durch Hunger und ſchlechte Pflege langſam zu Tode gemartert haben, bloß um von den Begräbnißvereinen (burial-clubs) die für den Todesfall ihnen zugeſicherten Begräbnißkoſten zu empfangen; zu welchem Zwecke ſie ein Kind in mehrere, ſogar bis in 20 ſolcher Vereine zugleich eingekauft haben. Man ſehe hierüber die Times vom 20., 22. und 23. September 1848, welche Zeitung, bloß deswegen, auf Aufhebung der Begräbnißvereine dringt.

Freilich gehören Berichte dieſer Art zu den ſchwärzeſten Blättern in den Kriminalakten des Menſchengeſchlechts. Aber die Quelle von Dem und allem Aehnlichen iſt doch das innere und angeborene Weſen des Menſchen, dieſes Gottes *κατ' ἐξοχην* der Pantheiſten. Da niſtet in Jedem zunächſt ein koloſſaler Egoismus, der die Schranke des Rechts mit größter Leichtigkeit überſpringt; wie Dies das tägliche Leben im Kleinen und die Geſchichte, auf jeder Seite, im Großen lehrt. Liegt denn nicht ſchon in der anerkannten Nothwendigkeit des ſo ängſtlich bewachten Europäiſchen Gleichgewichts das Bekenntniß, daß der Menſch ein Raubthier iſt, welches ſobald es einen Schwächeren neben ſich erſpäht hat, unfehlbar über ihn herfällt? und erhalten wir nicht täglich die Beſtätigung deſſelben im Kleinen? — Zum gränzenloſen Egoismus unſerer Natur geſellt ſich aber noch ein, mehr oder weniger in jeder Menſchenbruſt vorhandener Vorrath von Haß, Zorn, Neid, Geifer und Bosheit, angeſammelt, wie das Gift in der Blaſe des Schlangenzahns, und nur auf Gelegenheit wartend, ſich Luft zu machen, um dann wie ein entfeſſelter Dämon zu toben und zu wüthen. Will kein großer Anlaß dazu ſich einfinden; ſo wird er am Ende den kleinſten benutzen, indem er ihn durch ſeine Phantaſie vergrößert,

> Quantulacunque adeo est occasio, sufficit irae,
> Juv.

und wird dann es ſo weit treiben, wie er irgend kann und darf. Dies ſehn wir im täglichen Leben, woſelbſt ſolche Eruptionen unter dem Namen „ſeine Galle über etwas ausſchütten", bekannt ſind. Auch will man wirklich bemerkt haben, daß, wenn ſie nur auf keinen Widerſtand geſtoßen ſind, das Subjekt ſich entſchieden wohler danach befindet. Daß der Zorn nicht ohne Genuß ſei, ſagt ſchon Ariſtoteles: *το οργιζεσθαι ἡδυ* (Rhet. I, 11. II, 2.), wozu er noch eine Stelle aus dem Homer anführt, der den Zorn für ſüßer, als Honig, erklärt. Aber nicht nur dem Zorn, ſondern auch dem Haß, der ſich zu ihm wie die chroniſche zur akuten Krankheit verhält, giebt man ſich ſo recht con amore hin:

For hatred is by far the longer pleasure:
Men love in haste, but they detest at leisure.

(Der Haß gewährt gewiß den ſüßern Trank:
Wir lieben flüchtig, aber haſſen lang.)

Wirklich alſo liegt im Herzen eines Jeden ein wildes Thier, das nur auf Gelegenheit wartet, um zu toben und zu raſen, indem es Andern wehe thun und wenn ſie gar ihm den Weg verſperren, ſie vernichten möchte: es iſt eben Das, woraus alle Kampf- und Kriegsluſt entſpringt; und eben Das, welches zu bändigen und einigermaaßen in Schranken zu halten die Erkenntniß, ſein beigegebener Wächter, ſtets vollauf zu thun hat. Immerhin mag man es das radikale Böſe nennen, als womit wenigſtens Denen, welchen ein Wort die Stelle einer Erklärung vertritt, gedient ſeyn wird. Ich aber ſage: es iſt der Wille zum Leben, der, durch das ſtete Leiden des Daſeyns mehr und mehr erbittert, ſeine eigene Quaal durch das Verurſachen der fremden zu erleichtern ſucht. Aber auf dieſem Wege entwickelt er ſich allmälig zur eigentlichen Bosheit und Grauſamkeit. Auch kann man hiezu die Bemerkung machen, daß wie, nach Kant, die Materie nur durch den Antagonismus der Expanſions- und Kontraktionskraft beſteht; ſo die menſchliche Geſellſchaft nur durch den des Haſſes, oder Zorns, und der Furcht. Denn die Gehäſſigkeit unſrer Natur würde vielleicht Jeden ein Mal zum Mörder machen, wenn ihr nicht eine gehörige Doſis Furcht beigegeben wäre, um ſie in Schranken zu halten; und wiederum dieſe allein würde ihn zum Spott und Spiel jedes Buben machen, wenn nicht in ihm der Zorn bereit läge und Wache hielte.

Der ſchlechteſte Zug in der menſchlichen Natur bleibt aber die Schadenfreude, da ſie der Grauſamkeit enge verwandt iſt, ja eigentlich von dieſer ſich nur wie Theorie von Praxis unterſcheidet, überhaupt aber da eintritt, wo das Mitleid ſeine Stelle finden ſollte, welches, als ihr Gegentheil, die wahre Quelle aller ächten Gerechtigkeit und Menſchenliebe iſt. In einem andern Sinne dem Mitleid entgegengeſetzt iſt der Neid; ſofern er nämlich durch den entgegengeſetzten Anlaß hervorgerufen wird: ſein Gegenſatz zum Mitleid beruht alſo zunächſt auf dem Anlaß, und erſt in Folge hievon zeigt er ſich auch in der Empfindung ſelbſt. Daher eben iſt der Neid, wenngleich verwerflich, doch noch einer Entſchuldigung fähig und überhaupt menſchlich; während die Schadenfreude teufliſch und ihr Hohn das Gelächter der Hölle iſt. Sie tritt, wie geſagt, gerade da ein, wo Mitleid eintreten ſollte; der Neid hingegen doch nur da, wo kein Anlaß zu dieſem, vielmehr zum Gegentheil deſſelben vorhanden iſt; und eben als dieſes Gegentheil entſteht er in der menſchlichen Bruſt, mithin ſo weit noch als eine menſchliche Geſinnung: ja, ich befürchte, daß Keiner ganz frei davon befunden werden wird. Denn daß der Menſch beim Anblick fremden Genuſſes und Beſitzes, den eigenen Mangel bitterer fühle, iſt natürlich, ja, unvermeidlich: nur ſollte Dies nicht ſeinen Haß gegen den Beglückteren erregen: gerade hierin aber beſteht der eigentliche Neid. Am wenigſten aber ſollte dieſer eintreten, wo nicht die Gaben des Glückes, oder Zufalls, oder fremder Gunſt, ſondern die der Natur der Anlaß ſind; weil alles Angeborene auf einem metaphyſiſchen Grunde beruht, alſo eine Berechtigung höherer Art hat und, ſo zu ſagen, von Gottes Gnaden iſt. Aber leider hält der Neid es gerade umgekehrt: er iſt bei perſönlichen Vorzügen am unverſöhnlichſten; daher eben Verſtand, und gar Genie, ſich auf der Welt erſt Verzeihung erbetteln müſſen, wo immer ſie nicht in der Lage ſind, die Welt ſtolz und kühn verachten zu dürfen. Wenn nämlich der Neid bloß durch Reichthum, Rang, oder Macht erregt worden iſt, wird er noch oft durch den Egoismus gedämpft; indem dieſer abſieht, daß von dem Beneideten, vorkommenden Falls, Hülfe, Genuß, Beiſtand, Schutz, Beförderung u. ſ. w. zu hoffen ſteht, oder daß man wenigſtens im Umgange mit ihm, von dem Abglanze ſeiner Vornehmigkeit beleuchtet, ſelbſt Ehre genießen kann: auch bleibt hier die Hoffnung übrig, alle jene Güter einſt noch ſelbſt zu erlangen. Hingegen für den auf Naturgaben und perſönliche Vorzüge, dergleichen bei Weibern die Schönheit, bei Männern der Geiſt iſt, gerichteten Neid giebt es keinen Troſt der einen und keine Hoffnung der andern Art; ſo daß ihm nichts übrig bleibt, als die ſo Bevorzugten bitter und unverſöhnlich zu haſſen. Daher iſt ſein einziger Wunſch, Rache an ſeinem Gegenſtand zu nehmen. Hiebei nun aber befindet er ſich in der unglücklichen Lage, daß alle ſeine Schläge machtlos fallen, ſobald an den Tag kommt, daß ſie von ihm ausgegangen ſind. Daher alſo verſteckt er ſich ſo ſorgſam, wie die geheimen Wolluſtſünden, und wird nun ein unerſchöpflicher Erfinder von Liſten, Schlichen und Kniffen, ſich zu verhüllen und zu maskiren, um ungeſehn ſeinen Gegenſtand zu verwunden. Da wird er z. B. die Vorzüge, welche ſein Herz zerfleiſchen, mit unbefangenſter Miene ignoriren, ſie gar nicht ſehn, nicht kennen, nie bemerkt, noch davon gehört haben, und wird ſo im Diſſimuliren einen Meiſter abgeben. Dabei aber wird er, vor allen Dingen, bemüht ſeyn, durch heimliche Machinationen, jenen Vorzügen alle Gelegenheit, ſich zu zeigen und bekannt zu werden, ſorgfältig zu entziehn. Sodann wird er über ſie, aus dem Finſtern, Tadel, Hohn und Spott ausſenden. Nicht weniger wird er unbedeutende Menſchen, oder auch das Mittelmäßige, ja Schlechte, in der ſelben Gattung von Leiſtungen, enthuſiaſtiſch loben. Kurz, er wird ein Proteus an Stratagemen, um zu verletzen, ohne ſich zu zeigen. Aber, was hilft es? das geübte Auge erkennt ihn doch. Ihn verräth ſchon die Scheu und Flucht vor ſeinem Gegenſtande, der daher, je glänzender er iſt, deſto mehr allein ſteht; weshalb ſchöne Mädchen keine Freundinnen haben: ihn verräth ſein Haß ohne allen Anlaß, der bei der geringſten, ja oft nur eingebildeten Gelegenheit, zur heftigſten Exploſion kommt. Wie ausgebreitet übrigens ſeine Familie ſei, erkennt man an dem allgemeinen Lobe der Beſcheidenheit, dieſer zu Gunſten der platten Gewöhnlichkeit erfundenen, ſchlauen Tugend, welche dennoch, eben durch die in ihr an den Tag gelegte Nothwendigkeit der Schonung der Armſäligkeit, dieſe gerade ans Licht zieht. — Jedoch für unſer Selbſtgefühl und unſern Stolz kann es nichts Schmeichelhafteres geben, als den Anblick des in ſeinem Verſtecke lauernden und ſeine Machinationen betreibenden Neides: zudem iſt die Entdeckung deſſelben für unſere Sicherheit von Wichtigkeit. Daher ſoll man ihn ſtudiren, um ihm auf die Schliche zu kommen; da er, überall zu finden, allezeit inkognito einhergeht, oder auch, der giftigen Kröte gleich, in finſtern Löchern lauert. Hingegen verdient er weder Schonung, noch Mitleid, ſondern die Verhaltungsregel ſei:

Den Neid wirſt nimmer du verſöhnen:
So magſt du ihn getroſt verhöhnen.

Wenn man nun, wie hier geſchehn, die menſchliche Schlechtigkeit ins Auge gefaßt hat und ſich darüber entſetzen möchte;

ſo muß man alsbald den Blick auf den Jammer des menſchlichen Daſeyns werfen; und wieder eben ſo, wenn man vor dieſem erſchrocken iſt, auf jene: da wird man finden, daß ſie einander das Gleichgewicht halten, und wird der ewigen Gerechtigkeit inne werden, indem man merkt, daß die Welt ſelbſt das Weltgericht iſt. Vom ſelben Standpunkt aus verliert ſich auch die Indignation über die intellektuelle Unfähigkeit der Allermeiſten, die uns im Leben ſo häufig anwidert. Alſo miseria humana, nequitia humana und stultitia humana entſprechen einander vollkommen, in dieſem Sanſara der Buddhaiſten.

§. 115.

Die Leſer meiner Ethik wiſſen, daß bei mir das Fundament der Moral zuletzt auf jener Wahrheit beruht, welche im Veda und Vedanta ihren Ausdruck hat an der ſtehend gewordenen myſtiſchen Formel tat twam asi (Dies biſt du), welche mit Hindeutung auf jedes Lebende, ſei es Menſch oder Thier, ausgeſprochen wird und dann die Mahavakya, das große Wort, heißt.

In der That kann man die ihr gemäß geſchehenden Handlungen, z. B. die der Wohlthätigkeit, als den Anfang der Myſtik betrachten. Jede, in reiner Abſicht erzeigte Wohlthat giebt kund, daß Der, welcher ſie ausübt, im geraden Widerſpruch mit der Erſcheinungswelt, in welcher das fremde Individuum von ihm ſelbſt gänzlich geſondert daſteht, ſich als identiſch mit demſelben erkennt. Demnach iſt jede ganz unintereſſirte Wohlthat eine myſteriöſe Handlung, ein Myſterium: daher eben hat man, um Rechenſchaft davon zu geben, zu allerlei Fiktionen ſeine Zuflucht nehmen müſſen. Nachdem Kant dem Theismus alle andern Stützen weggezogen hatte, ließ er ihm bloß die, daß er die beſte Deutung und Auslegung jener und aller ihr ähnlichen myſteriöſen Handlungen abgäbe. Er ließ ihn demnach als eine zwar theoretiſch unerweisliche, aber zum praktiſchen Behufe gültige Annahme beſtehn. Daß es ihm aber auch nur hiemit ſo ganz Ernſt geweſen ſei, möchte ich bezweifeln. Denn die Moral mittelſt des Theismus ſtützen, heißt ſie auf Egoismus zurückführen; obgleich die Engländer, wie auch bei uns die unterſten Klaſſen der Geſellſchaft, gar nicht die Möglichkeit einer andern Begründung abſehn.

Das oben in Anregung gebrachte Wiedererkennen ſeines eigenen wahren Weſens in einem fremden, ſich objektiv darſtellenden Individuo tritt beſonders ſchön und deutlich hervor in den Fällen, wo ein bereits rettungslos dem Tode anheimfallender Menſch noch mit ängſtlicher Beſorgniß und thätigem Eifer auf das Wohl und die Rettung Anderer bedacht iſt. Dieſer Art iſt die bekannte Geſchichte von einer Magd, welche, Nachts auf dem Hofe von einem tollen Hunde gebiſſen, ſich als rettungslos verloren gebend, nun den Hund packt und in den Stall ſchleppt, den ſie verſchließt, damit kein Anderer mehr ſein Opfer werde. Ebenfalls jener Vorfall in Neapel, den Tiſchbein in einem ſeiner Aquarellbilder verewigt hat: vor der, dem Meere ſchnell zuſtrömenden Lava fliehend trägt der Sohn den alten Vater auf dem Rücken: aber als nur noch ein ſchmaler Landſtrich beide zerſtörende Elemente trennt, heißt der Vater den Sohn ihn niederlegen, um ſich ſelbſt durch laufen zu retten; weil ſonſt Beide verloren ſind. Der Sohn gehorcht und wirft im Scheiden noch einen Abſchiedsblick auf den Vater. Dies ſtellt das Bild dar. Auch iſt ganz dieſer Art die hiſtoriſche Thatſache, welche Walter Scott mit ſeiner Meiſterhand darſtellt im heart of Mid-Lothian, Chap. 2, wo nämlich, von zwei zum Tode verurtheilten Delinquenten, der, welcher durch ſein Ungeſchick die Gefangennehmung des andern veranlaßt hatte, dieſen, in der Kirche, nach der Sterbepredigt, durch kräftige Ueberwältigung der Wache, glücklich befreit, ohne dabei irgend einen Verſuch für ſich ſelbſt zu unternehmen. Ja, hierher zu zählen, wenngleich es dem occidentaliſchen Leſer anſtößig ſeyn mag, iſt auch die auf einem oft wiederholten Kupferſtiche dargeſtellte Scene, wo der, um füſillirt zu werden, bereits knieende Soldat ſeinen Hund, der zu ihm will, eifrig mit dem Tuche zurückſcheucht. — In allen Fällen dieſer Art nämlich ſehn wir ein ſeinem unmittelbaren perſönlichen Untergange mit voller Gewißheit entgegengehendes Individuum, an ſeine eigene Erhaltung nicht mehr denken, um ſeine ganze Sorgfalt und Anſtrengung auf die eines andern zu richten. Wie könnte doch deutlicher das Bewußtſeyn ſich ausſprechen, daß dieſer Untergang nur der einer Erſcheinung und alſo ſelbſt Erſcheinung iſt, hingegen das wahre Weſen des Untergehenden, davon unberührt, in dem Andern fortbeſteht, in welchem er es eben jetzt, wie ſeine Handlung verräth, ſo deutlich erkennt. Denn, wie könnte, wenn Dem nicht ſo wäre, ſondern wir ein in der wirklichen Vernichtung begriffenes Weſen vor uns hätten, dieſes noch, durch äußerſte Anſtrengung ſeiner letzten Kräfte, einen ſo innigen Antheil am Wohl und Fortbeſtand eines andern beweiſen? —

Es giebt in der That zwei entgegengeſetzte Weiſen, ſich ſeines eigenen Daſeyns bewußt zu werden: ein Mal, in empiriſcher Anſchauung, wie es von außen ſich darſtellt, als eines verſchwindend kleinen, in einer, der Zeit und dem Raume nach, gränzenloſen Welt; — dann aber, indem man in ſein eigenes Inneres ſich verſenkt und dadurch ſich bewußt wird, Alles in Allem und eigentlich das allein wirkliche Weſen zu ſeyn, welches, zur Zugabe, ſich in den andern, ihm von außen gegebenen, nochmals, wie im Spiegel, erblickt. Daß nun die erſtere Erkenntnißweiſe bloß die durch das principium individuationis vermittelte Erſcheinung erfaſſe, die andere aber ein unmittelbares Innewerden ſeiner ſelbſt als des Dinges an ſich ſei, — iſt eine Lehre, in der ich, der erſtern Hälfte nach, Kanten, in beiden aber den Veda für mich habe. Allerdings iſt der einfache Einwand gegen die letztere Erkenntnißweiſe, ſie ſetze voraus, daß Eines und daſſelbe Weſen an verſchiedenen Orten zugleich und doch in jedem ganz ſeyn könne. Wenn nun gleich Dieſes, auf dem empiriſchen Standpunkt, die palpabelſte Unmöglichkeit, ja eine Abſurdität iſt; ſo bleibt es dennoch vom Dinge an ſich vollkommen wahr; weil jene Unmöglichkeit und Abſurdität bloß auf den Formen der Erſcheinung, die das principium individuationis ausmachen, beruht. Denn das Ding an ſich, der Wille zum Leben, iſt in jedem Weſen, auch dem geringſten, ganz und ungetheilt vorhanden, ſo vollſtändig, wie in allen, die je waren, ſind und ſeyn werden, zuſammen genommen. Hierauf eben beruht es, daß jedes Weſen, ſelbſt das geringſte, zu ſich ſagt: dum ego salvus sim, pereat mundus. Und in Wahrheit würde, wenn auch alle andern Weſen untergiengen, in dieſem Einen, übrig gebliebenen, doch noch das ganze Weſen an ſich der Welt ungekränkt und unvermindert daſtehn und jenes Untergangs als eines Gaukelſpieles lachen. Dies iſt freilich ein Schluß per impossibile, welchem man, als eben ſo berechtigt, dieſen gegenüberſtellen kann, daß wenn irgend ein Weſen, auch nur das geringſte, gänzlich vernichtet wäre, in und mit ihm die ganze Welt untergegangen ſeyn würde. In dieſem Sinne eben ſagt der Myſtiker Angelus Sileſius:

„Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben:
Werd' ich zunicht: er muß von Noth den Geiſt aufgeben."

Um aber dieſe Wahrheit, oder wenigſtens die Möglichkeit, daß unſer eigenes Selbſt in andern Weſen exiſtiren könne, deren Bewußtſeyn ein von dem unſrigen getrenntes und verſchiedenes iſt, auch vom empiriſchen Standpunkt aus einigermaaßen abſehn zu können, dürfen wir nur uns der magnetiſirten Somnambulen erinnern, deren identiſches Ich, nachdem ſie erwacht ſind, nichts von allen Dem weiß, was ſie den Augenblick vorher ſelbſt geſagt, gethan und erlitten haben. Ein ſo ganz phänomeneller Punkt iſt alſo das individuelle Bewußtſeyn, daß ſogar in dem ſelben Ich deren zwei entſtehen können, davon das eine nicht vom andern weiß.

Immer jedoch behalten Betrachtungen, wie die vorhergehenden, hier, in unſerm judaiſirten Occident, etwas ſehr Fremdartiges: aber nicht ſo im Vaterlande des Menſchengeſchlechts, in jenem Lande, wo ein ganz anderer Glaube herrſcht, ein Glaube, welchem gemäß, auch noch heute, z. B. nach der Todtenbeſtattung, die Prieſter, vor allem Volke und mit Begleitung der Inſtrumente, den Vedahymnus anſtimmen, der alſo beginnt:

„Der verkörperte Geiſt, welcher tauſend Häupter, tauſend Augen, tauſend Füße hat, wurzelt in der Menſchenbruſt und durchdringt zugleich die ganze Erde. Dieſes Weſen iſt die Welt und Alles, was je war und ſeyn wird. Es iſt Das, was durch die Nahrung wächſt, und Das, was Unſterblichkeit verleihet. Dieſes iſt ſeine Größe: und darum iſt es der allerherrlichſte verkörperte Geiſt. Die Beſtandtheile dieſer Welt machen Einen Theil ſeines Weſens aus, und drei Theile ſind Unſterblichkeit, im Himmel. Dieſe drei Theile haben ſich aus der Welt emporgehoben; aber der Eine Theil iſt zurückgeblieben und iſt Das, was (durch die Seelenwandrung) die Früchte guter und böſer Thaten genießt und nicht genießt." u. ſ. w. (nach Colebrooke, on the religious ceremonies of the Hindus, im 5. Bande der Asiatic researches S. 345 der Kalkutter Ausg., auch in deſſen Miscellaneous essays Vol. 1. p. 167.).

Wenn man nun dergleichen Geſänge mit unſern Geſangbüchern vergleicht, wird man ſich nicht mehr wundern, daß die Anglikaniſchen Miſſionarien am Ganges ſo erbärmlich ſchlechte Geſchäfte machen und mit ihren Vorträgen über ihren „maker“*)

---

*) Maker iſt das deutſche „Macher“ und auch, wie dieſes, in compositis häufig, z. B. watchmaker, shoemaker, — Uhrmacher, Schuhmacher, u. a. m. Our maker „unſer Macher“, iſt nun in Engliſchen Schriften, Predigten und dem gemeinen Leben ein ſehr gewöhnlicher und beliebter Ausdruck für „Gott“: welches ich, als für die Engliſche Religionsauffaſſung höchſt charakteriſtiſch, zu bemerken bitte. Wie jedoch dem, in der Lehre des heiligen Veda erzogenen Brahmanen und dem ihm nacheifernden Vaiſia, ja, wie dem geſammten, vom Glauben an die Metempſychoſe und die Vergeltung durch ſie durchdrungenen und bei jedem Vorgange im Leben ihrer eingedenken Indiſchen Volke zu Muthe werden muß, wenn man ihm ſolche Begriffe aufdringen will, wird der unterrichtete Leſer leicht ermeſſen. Von dem ewigen Brahm, welches in Allem und in Jedem da iſt, leidet, lebt und Erlöſung hofft, überzugehn zu jenem maker aus nichts iſt für die Leute eine ſchwere Zumuthung. Ihnen wird nie beizubringen ſeyn, daß die Welt und der Menſch ein Machwerk aus nichts ſei. Mit großem Rechte ſagt daher der edele Verfaſſer des im Texte ſogleich zu lobenden Buches, S. 15 deſſelben: „die Bemühungen der „Miſſionarien werden fruchtlos bleiben: kein irgend achtungswürdiger Hindu „wird jemals ihren Vermahnungen nachgeben.“ Desgleichen S. 50, nach Darlegung der Brahmaniſchen Grundlehren: „Zu hoffen, daß ſie, durchdrungen von dieſen Anſichten, in denen ſie leben, weben und ſind, jemals ſie aufgeben werden, um die Chriſtliche Lehre anzunehmen, iſt, meiner feſten Ueberzeugung nach, eine eitele Erwartung.“ Auch S. 68. „Und wenn, zu ſolchem Zweck, die ganze Synode der Engliſchen Kirche Hand anlegte, würde es ihr, es wäre denn durch abſoluten Zwang, wahrlich nicht gelingen, auch nur einen Menſchen aus Tauſend in der großen Indiſchen Bevölkerung zu bekehren.“ Wie richtig ſeine Vorherſagung geweſen bezeugt noch jetzt, 41 Jahre ſpäter, ein langer Brief in den Times vom 6. November 1849, unterzeichnet Civis, der, wie aus demſelben erhellt, von einem Manne herrührt, welcher lange in Indien gelebt hat. Darin heißt es unter Anderm: „nie iſt „mir auch nur ein einziges Beiſpiel bekannt geworden, daß in Indien ein Menſch, „deſſen wir uns rühmen dürften, zum Chriſtenthum bekehrt worden wäre; nicht „einen Fall wüßte ich, wo es nicht Einer geweſen wäre, der dem Glauben, den „er annahm, zum Vorwurf, und dem, den er abſchwur, zur Warnung gereichte. „Die Proſelyten, welche man bis jetzt gemacht hat, ſo wenige ihrer ſind, haben daher bloß gedient, Andere von der Nachfolge ihres Beiſpiels abzuſchrecken.“ Nachdem auf dieſen Brief Widerſpruch erfolgt war, erſcheint, zur

bei den Brahmanen keinen Eingang finden. Wer aber das Vergnügen genießen will, zu ſehn, wie den abſurden und unverſchämten Prätenſionen jener Herren, ſchon vor 41 Jahren, ein Engliſcher Offizier kühn und nachdrücklich entgegengetreten iſt, der leſe die Vindication of the Hindoos from the aspersions of the reverend Claudius Buchanan, with a refutation of his arguments in favour of an ecclesiastical establishment in British India: the whole tending to evince the excellence of the moral system of the Hindoos; by a Bengal officer. Lond. 1808. Der Verfaſſer ſetzt darin, mit ſeltener Freimüthigkeit, die Vorzüge der Hindoſtaniſchen Glaubenslehren vor den Europäiſchen auseinander. Die kleine Schrift, welche Deutſch etwan 5 Bogen füllen würde, verdiente noch jetzt überſetzt zu werden; da ſie beſſer und aufrichtiger, als irgend eine mir bekannte, den ſo wohlthätigen praktiſchen Einfluß des Brahmanismus, ſein Wirken im Leben und im Volke, darlegt, — ganz anders, als die aus geiſtlichen Federn gefloſſenen Berichte, die, eben als ſolche wenig Glauben verdienen; hingegen übereinſtimmend mit Dem, was ich mündlich von Engliſchen Offizieren, die ihr halbes Leben in Indien zugebracht hatten, vernommen habe. Denn, um zu wiſſen, wie neidiſch und ergrimmt die ſtets für ihre Pfründen zitternde Anglikaniſche Kirche auf den Brahmanismus iſt, muß man z. B. das laute Gebelle kennen, wel-

---

Bekräftigung deſſelben, in den Times vom 20. November, ein zweiter, Sepahee unterſchrieben, darin es heißt: „ich habe über 12 Jahre in der Präſidentur Madras gedient und während dieſer langen Zeit nie ein einziges „Individuum geſehn, welches ſich auch nur nominell, vom Hinduismus, oder „vom Islam, zur proteſtantiſchen Religion bekehrt hätte. So weit alſo ſtimme „ich ganz mit Civis überein und glaube, daß faſt alle Offiziere der Armee „ein ähnliches Zeugniß ablegen werden.“ — Auch auf dieſen Brief iſt ſtarker Widerſpruch erfolgt: allein ich glaube, daß ſolcher, wenn auch nicht von Miſſionarien, doch von Couſins der Miſſionarien herrührt: wenigſtens ſind es ſehr gottſelige Gegner. Mag alſo auch nicht Alles, was ſie anführen, ohne Grund ſeyn; ſo meſſe ich denn doch den oben extrahirten, unbefangenen Gewährsmännern mehr Glauben bei. Denn bei mir findet, in England, der rothe Rock mehr Glauben, als der ſchwarze, und Alles, was daſelbſt zu Gunſten der Kirche, dieſer ſo reichen und bequemen Verſorgungsanſtalt der mittelloſen jüngern Söhne der geſammten Ariſtokratie, geſagt wird iſt mir eo ipso verdächtig.

ches, vor einigen Jahren, die Biſchöfe im Parlament erhoben, Monate lang fortſetzten und, da die Oſtindiſchen Behörden, wie immer bei ſolchen Gelegenheiten, ſich überaus zähe bezeigten, ſtets wieder aufs Neue anſtimmten, bloß über einige äußere Ehrenbezeugungen, welche, wie billig, in Indien, von Engliſchen Behörden, der uralten, ehrwürdigen Landesreligion erzeigt wurden, z. B. daß, wann die Proceſſion mit den Götterbildern vorüberzieht, die Wache mit dem Offizier hübſch heraustritt und trommelt; ferner über die Lieferung rothen Tuches, den Wagen von Jagernauth zu bedecken, u. dgl. m. Letztere iſt wirklich jenen Herren zu Gefallen, nebſt dem dabei erhobenen Pilger-Zoll, eingeſtellt worden. Inzwiſchen läßt das unabläſſige Geifern jener ſich ſelbſt ſehr-ehrwürdig nennenden Pfründen- und Allongenperucken-Träger über ſolche Dinge, nebſt der noch ganz mittelalterlichen, heut zu Tage aber roh und pöbelhaft zu nennenden Weiſe, in der ſie ſich über die Urreligion unſers Geſchlechtes ausdrücken, imgleichen auch das ſchwere Aergerniß, welches ſie daran nahmen, daß Lord Ellenborough 1845 die Pforte der, i. J. 1022 von jenem fluchwürdigen Mahmud dem Ghaznewiden zerſtörten Pagode von Sumenaut im Triumphzuge nach Bengalen zurückbrachte und den Brahmanen übergab, — dies Alles, ſage ich, läßt vermuthen, daß ihnen nicht unbekannt iſt, wie ſehr die meiſten der Europäer, welche lange in Indien leben, in ihrem Herzen dem Brahmanismus zugethan werden und über die religiöſen, wie die ſocialen Vorurtheile Europa's nur noch die Achſel zucken. „Das fällt Alles ab, wie Schuppen, ſobald man nur zwei Jahre in Indien gelebt hat,“ — ſagte zu mir ein Mal ein Solcher. Sogar ein Franzoſe, jener ſehr gefällige und gebildete Herr, der vor etwan zehn Jahren, die Dewadaſſi (vulgo Bayaderen) in Europa begleitete, rief, als ich mit ihm auf die Religion jenes Landes zu ſprechen kam, ſogleich mit feuriger Begeiſterung aus: Monsieur, c'est la vraie religion! — Höchſt drollig hingegen iſt, nebenbei geſagt, die gelaſſen lächelnde Süffiſance, mit welcher einige ſervile Deutſche Philoſophaſter, wie auch manche Buchſtaben-Orientaliſten, von der Höhe ihres rationaliſtiſchen Judenthums auf Brahmanismus und Buddhaismus herabſehn. Solchen Herrlein möchte ich wahrlich ein Engagement bei der Affenkomödie auf der Frankfurter Meſſe vorſchlagen; wenn anders die Nachkommen des Hanuman ſie unter ſich dulden wollen. —

§. 116.

Nach meiner Preisſchrift über die *moraliſche Freiheit* kann keinem denkenden Menſchen zweifelhaft bleiben, daß dieſe nirgends in der Natur, ſondern nur außerhalb der Natur zu ſuchen iſt. Sie iſt ein Metaphyſiſches, aber in der phyſiſchen Welt ein Unmögliches. Demnach ſind unſere einzelnen Thaten keineswegs frei; hingegen iſt der individuelle Charakter eines Jeden anzuſehn als ſeine freie That. Er ſelbſt iſt ein Solcher, weil er, ein für alle Mal, ein Solcher ſeyn will. Denn der Wille ſelbſt und an ſich iſt, auch ſofern er in einem Individuo erſcheint, alſo das Ur- und Grundwollen deſſelben ausmacht, von aller Erkenntniß unabhängig, weil ihr vorhergängig. Von ihr erhält er bloß die Motive, an denen er ſucceſſive ſein Weſen entwickelt und ſich kenntlich macht, oder in die Sichtbarkeit tritt: aber er ſelbſt iſt, als außer der Zeit liegend, unveränderlich, ſo lange er überhaupt iſt. Daher kann Jeder, als ein Solcher, der er nun ein Mal iſt, und unter den jedesmaligen Umſtänden, die aber ihrerſeits nach ſtrenger Nothwendigkeit eintreten, ſchlechterdings nie etwas Anderes thun, als was er jedesmal gerade jetzt thut. Demnach iſt der ganze empiriſche Verlauf des Lebens eines Menſchen, in allen ſeinen Vorgängen, großen und kleinen, ſo nothwendig vorherbeſtimmt, wie der eines Uhrwerks. Dies entſteht im Grunde daraus, daß die Art, wie die beſagte, metaphyſiſche freie That ins erkennende Bewußtſeyn fällt, eine Anſchauung iſt, welche Zeit und Raum zur Form hat, mittelſt welcher nunmehr die Einheit und Untheilbarkeit jener That ſich darſtellt als auseinandergezogen in eine Reihe von Zuſtänden und Begebenheiten, die am Leitfaden des Satzes vom Grunde in ſeinen vier Geſtalten, — und dies eben heißt *nothwendig*, — eintreten. Das Reſultat aber iſt ein moraliſches, nämlich Dieſes, daß wir an Dem, was wir thun, erkennen was wir ſind; wie wir an Dem, was wir leiden, erkennen was wir verdienen.

Hieraus folgt nun ferner, daß die *Individualität* nicht allein auf dem principio individuationis beruht und daher nicht durch und durch bloße Erſcheinung iſt; ſondern daß ſie im Dinge an ſich, im Willen des Einzelnen, wurzelt: denn ſein Charakter ſelbſt iſt individuell. Wie tief nun aber hier ihre Wurzeln gehn, gehört zu den Fragen, deren Beantwortung ich nicht unternehme.

Hiebei verdient in Erinnerung gebracht zu werden, daß ſchon Plato, auf ſeine Weiſe, die Individualität eines Jeden als deſſen freie That darſtellt, indem er ihn, in Folge ſeines Herzens und Charakters, als einen Solchen, wie er iſt, mittelſt der Metempſychoſe, geboren werden läßt. De legib. X. p. 106. ed. Bip. — Auch die Brahmanen ihrerſeits drücken die unveränderliche Beſtimmtheit des angeborenen Charakters mythiſch dadurch aus, daß ſie ſagen, Brahma habe, bei der Hervorbringung jedes Menſchen, ſein Thun und ſein Leiden, in Schriftzeichen auf ſeinen Schädel gegraben, denen gemäß ſein Lebenslauf ausfallen müſſe. Als dieſe Schrift weiſen ſie die Zacken der Suturen der Schädelknochen nach. Der Inhalt derſelben ſei eine Folge ſeines vorhergegangenen Lebens und deſſen Thuns. (Siehe lettres édifiantes, édition de 1819, Vol. 6, p. 149, et Vol. 7, p. 135.)

Eine andere Folge des Obigen, die ſich empiriſch durchgängig beſtätigt, iſt, daß alle ächten Verdienſte, die moraliſchen, wie die intellektuellen, nicht bloß einen phyſiſchen, oder ſonſt empiriſchen, ſondern einen metaphyſiſchen Urſprung haben, demnach a priori und nicht a posteriori gegeben, d. h. angeboren und nicht erworben ſind, folglich nicht in der bloßen Erſcheinung, ſondern im Ding an ſich wurzeln. Daher leiſtet Jeder im Grunde nur Das, was ſchon in ſeiner Natur, d. h. eben in ſeinem Angeborenen, unwiderruflich feſtſteht. Die intellektuellen Fähigkeiten bedürfen zwar der Ausbildung; wie manche Naturprodukte der Zurichtung, um genießbar, oder ſonſt nutzbar, zu ſeyn: wie aber hier keine Zurichtung das urſprüngliche Material erſetzen kann, ſo auch dort nicht. Daher eben ſind alle bloß erworbenen, angelernten, erzwungenen Eigenſchaften, alſo die Eigenſchaften a posteriori, moraliſche, wie intellektuelle, eigentlich unächt, eiteler Schein, ohne Gehalt. Wie nun Dies aus einer richtigen Metaphyſik folgt, ſo lehrt es auch ein tieferer Blick in die Erfahrung. Sogar bezeugt es das große Gewicht, welches

Alle auf die Phyſiognomie und das Aeußere, alſo das Angeborene, jedes irgendwie ausgezeichneten Menſchen legen und daher ſo begierig ſind, ihn zu ſehn. Die Oberflächlichen freilich und, aus guten Gründen, die gemeinen Naturen werden der entgegengeſetzten Anſicht ſeyn, um bei Allem, was ihnen abgeht, ſich getröſten zu können, es werde noch kommen. — So iſt denn dieſe Welt nicht bloß ein Kampfplatz, für deſſen Siege und Niederlagen die Preiſe in einer künftigen ausgetheilt werden; ſondern ſie ſelbſt iſt ſchon das jüngſte Gericht, indem Jeder Lohn und Schmach, je nach ſeinen Verdienſten, mitbringt; — wie denn auch Brahmanismus und Buddhaismus, indem ſie Metempſychoſe lehren, Dies nicht anders wiſſen. —

§. 117.

Ueber dieſe Apriorität des moraliſchen Charakters giebt zu mannigfaltigen Betrachtungen Stoff des Dänen Baſtholm Buch: „Hiſtoriſche Nachrichten zur Kenntniß des Menſchen im rohen Zuſtande.“ Ihm ſelbſt fällt auf, daß Geiſteskultur und moraliſche Güte der Nationen ſich als ganz unabhängig von einander erweiſen, indem die Eine oft ohne die Andere ſich vorfindet. Wir werden Dies daraus erklären, daß die moraliſche Güte keineswegs aus der Reflexion entſpringt, deren Ausbildung von der Geiſteskultur abhängt; ſondern geradezu aus dem Willen ſelbſt, deſſen Beſchaffenheit angeboren iſt und der an ſich ſelbſt keiner Verbeſſerung durch Bildung fähig iſt. Baſtholm ſchildert nun die meiſten Nationen als ſehr laſterhaft und ſchlecht: hingegen hat er von einzelnen wilden Völkern die vortrefflichſten allgemeinen Charakterzüge mitzutheilen: ſo von den Orotchyſen, den Bewohnern der Inſel Sawu, den Tunguſen und den Pelew-Inſulanern. Da verſucht er, das Problem zu löſen, woher es komme, daß einzelne Völkerſchaften ſo ausgezeichnet gut ſind, unter lauter böſen Nachbarn. Mir ſcheint, es könne daraus erklärt werden, daß, da die moraliſchen Eigenſchaften vom Vater erblich ſind, in obigen Fällen eine ſolche iſolirte Völkerſchaft aus Einer Familie entſtanden, mithin dem ſelben Ahnherrn, der gerade ein guter Mann war, entſproſſen iſt und ſich unvermiſcht erhalten hat. Haben doch auch, bei mancherlei unangenehmen Anläſſen, wie Staatsſchulden-Repudiationen, Raubzügen u. ſ. w., die Engländer den Nordamerikanern ins Gedächtniß gerufen, daß ſie von einer engliſchen Verbrecherkolonie abſtammen; — wiewohl dies nur von einem geringen Theil derſelben gelten kann.

§. 118.

Wie ein Botaniker an Einem Blatte die ganze Pflanze erkennt; wie Cüvier aus Einem Knochen das ganze Thier konſtruirte; ſo kann man aus Einer charakteriſtiſchen Handlung eines Menſchen eine richtige Kenntniß ſeines Charakters erlangen, alſo ihn gewiſſermaaßen daraus konſtruiren; ſogar auch wenn dieſe Handlung eine Kleinigkeit betrifft; ja, dann oft am beſten: denn bei wichtigern Dingen nehmen die Leute ſich in Acht; bei Kleinigkeiten folgen ſie, ohne vieles Bedenken, ihrer Natur. Zeigt Einer in ſolchen, durch ſein abſolut rückſichtsloſes, egoiſtiſches Benehmen, daß die Gerechtigkeit der Geſinnung ſeinem Herzen fremd iſt; ſo ſoll man ihm, ohne gehörige Sicherheit, keinen Groſchen anvertrauen. Denn wer wird glauben, daß Der, welcher in allen andern, nicht das Eigenthum betreffenden Angelegenheiten, ſich täglich ungerecht bezeugt und deſſen gränzenloſer Egoismus aus den kleinen, keiner Rechenſchaft unterworfenen Handlungen des gemeinen Lebens überall hervorguckt, wie ein ſchmutziges Hemd aus den Löchern einer zerlumpten Jacke, — daß ein Solcher in den Angelegenheiten des Mein und Dein, ohne andern Antrieb, als den der Gerechtigkeit, ehrlich ſeyn werde? Nach dem ſelben Princip ſoll man auch mit ſogenannten guten Freunden, ſelbſt über Kleinigkeiten, wenn ſie einen boshaften, oder ſchlechten, oder gemeinen Charakter verrathen, ſogleich brechen, um dadurch ihren großen ſchlechten Streichen vorzubeugen, die nur auf Gelegenheit warten, ſich einzuſtellen. Das Selbe gilt von Dienern. Stets denke man: beſſer allein, als unter Verräthern.

Wirklich iſt die Grundlage und Propädeutik zu aller Menſchenkenntniß die Ueberzeugung, daß das Handeln des Menſchen, im Ganzen und Weſentlichen, nicht von ſeiner Vernunft und deren Vorſätzen geleitet wird; daher Keiner Dieſes oder Jenes dadurch wird, daß er es, wenn auch noch ſo gern, ſeyn möchte: ſondern aus ſeinem angeborenen und unveränderlichen Charakter geht ſein Thun hervor, wird näher und im Beſondern beſtimmt durch die Motive, iſt folglich das nothwendige Produkt dieſer beiden Faktoren. Demgemäß kann man das Handeln des Menſchen ſich veranſchaulichen an dem Lauf eines Planeten, als welcher das Reſultat der dieſem beigegebenen Tangential- und der von ſeiner Sonne aus wirkenden Centripetal-Kraft iſt; wobei denn die erſtere Kraft den Charakter, die letztere den Einfluß der Motive darſtellt. Dies iſt faſt mehr als ein bloßes Gleichniß; ſofern nämlich die Tangentialkraft, von welcher eigentlich die Bewegung ausgeht, während ſie von der Gravitation beſchränkt wird, metaphyſiſch genommen, der in einem ſolchen Körper ſich darſtellende Wille iſt.

Wer nun Dieſes begriffen hat, wird auch einſehn, daß wir über Das, was wir in einer zukünftigen Lage thun werden, eigentlich nie mehr, als eine Muthmaaßung haben; obwohl wir dieſe oft für einen Entſchluß halten. Wenn z. B. ein Menſch, in Folge eines Vorſchlags, die Verbindlichkeit, beim Eintritt noch in der Zukunft liegender Umſtände, Dieſes oder Jenes zu thun, höchſt aufrichtig und ſogar ſehr gern eingegangen iſt; ſo iſt hiedurch noch gar nicht ausgemacht, daß er ſie erfüllen werde; es ſei denn, er wäre ſo beſchaffen, daß ſein gegebenes Verſprechen ſelbſt und als ſolches ſtets und überall ein hinreichendes Motiv für ihn würde, indem es, mittelſt der Rückſicht auf ſeine Ehre, wie ein fremder Zwang auf ihn wirkte. Außerdem aber läßt ſich was er, beim Eintritt jener Umſtände, thun wird, ganz allein, jedoch mit völliger Gewißheit vorherbeſtimmen aus einer richtigen und genauen Kenntniß ſeines Charakters und der äußern Umſtände, unter deren Einwirkung er alsdann geräth. Dies iſt ſogar ſehr leicht, wenn man ihn ſchon ein Mal in der gleichen Lage geſehn hat: denn unfehlbar wird er das zweite Mal das Selbe thun, vorausgeſetzt, daß er ſchon beim erſten die Umſtände richtig und vollſtändig erkannt hatte; da, wie ich öfter bemerkt habe, causa finalis non movet secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum. (Suarez, disp. metaph. disp. XXIII, sect. 7 et 8.) Was er nämlich das erſte Mal nicht erkannt oder verſtanden hatte, konnte dann auch nicht auf ſeinen Willen einwirken; eben wie ein elektriſcher Proceß ſtockt, wenn irgend ein iſolirender Körper die Einwirkung eines Leiters hemmt. — Ungemein deutlich dringt die Unveränderlichkeit des Charakters und daraus hervorgehende Nothwendigkeit der Handlungen ſich Dem auf, der, bei irgend einer Gelegenheit, ſich nicht benommen hat, wie er geſollt, indem er etwan an Entſchloſſenheit, oder Feſtigkeit, oder Muth, oder ſonſtige vom Augenblick geforderte Eigenſchaften es hat fehlen laſſen. Jetzt hinterher erkennt und bereut er ſein unrichtiges Verfahren aufrichtig und denkt auch wohl: „Ja, wenn mir Das wieder geboten würde, da wollt' ich es anders machen!“ Es wird ihm wieder geboten, der gleiche Fall tritt ein: und er macht es wieder ganz eben ſo, — zu ſeiner großen Verwunderung.

Zu der hier in Rede ſtehenden Wahrheit liefern uns durchgängig die beſte Erläuterung Shakeſpeare's Dramen. Denn er war von ihr durchdrungen nnd ſeine intuitive Weisheit ſpricht ſie in concreto auf jeder Seite aus. Ich will Dies jedoch jetzt an einem Fall exemplificiren, in welchem er es mit beſonderer Deutlichkeit hervorhebt, wiewohl ohne Abſichtlichkeit und Affektation, da er, als ein ächter Künſtler, nie von Begriffen ausgeht; ſondern offenbar nur, um der pſychologiſchen Wahrheit, wie er ſie anſchaulich und unmittelbar auffaßt, zu genügen, unbekümmert darum, daß es von Wenigen recht beachtet und verſtanden werden würde, und ohne Ahndung davon, daß einſt in Deutſchland fade und flache Geſellen breit auseinanderſetzen würden, daß er ſeine Stücke geſchrieben habe, um moraliſche Gemeinplätze zu illuſtriren. Was nun ich hier meyne, iſt der Charakter des Grafen Northumberland, den wir durch drei Trauerſpiele hindurchgeführt ſehn, ohne daß derſelbe eigentlich als Hauptperſon aufträte, vielmehr nur in wenigen Scenen, die in 15 Akte vertheilt ſind, vorkommt; daher wer nicht mit voller Aufmerkſamkeit lieſt den in ſo weiten Zwiſchenräumen dargeſtellten Charakter und die moraliſche Identität deſſelben leicht aus den Augen verlieren kann; ſo feſt ihn auch der Dichter vor den ſeinigen behalten hat. Er läßt dieſen Grafen überall mit edlem, ritterlichem Anſtande auftreten, eine dieſem angemeſſene Sprache reden, ja, hat ihm mitunter ſehr ſchöne und ſelbſt erhabene Stellen in den Mund gelegt; indem er weit davon entfernt iſt, es zu machen wie Schiller, der gern den Teufel ſchwarz malt, und deſſen moraliſche Billigung, oder Mißbilligung, der von ihm dargeſtellten Charaktere durch ihre eigenen Worte durchklingt. Sondern bei Shakeſpeare, und ſo auch bei Göthe, hat Jeder, während er daſteht und redet, vollkommen Recht, und wäre er der Teufel ſelbſt. Man vergleiche in dieſer Hinſicht den Herzog Alba bei Göthe und bei Schiller. — Die Bekanntſchaft des Grafen Northumberland alſo machen wir ſchon im Richard II, wo er der Erſte iſt, eine Verſchwörung gegen den König anzuzetteln, zu Gunſten des Bolingbroke, nachherigen Heinrich's IV, welchem er auch ſchon (Akt 2, Sc. 3) perſönlich ſchmeichelt. Im folgenden Akt erleidet er eine Zurechtweiſung, weil er, vom Könige redend, ſchlechtweg Richard geſagt hat, verſichert jedoch, es bloß beliebter Kürze halber gethan zu haben. Bald darauf bewegt ſeine hinterliſtige Rede den König zur Kapitulation. Im folgenden Akt behandelt er dieſen, beim Kronentſagungsaktus, mit ſolcher Härte und Schnöde, daß der unglückliche, gebrochene Monarch doch noch ein Mal die Geduld verliert und ausruft: „Teufel! du quälſt mich, noch ehe ich in der Hölle bin.“ Am Schluſſe berichtet er dem neuen Könige, daß er die abgeſchlagenen Köpfe der Anhänger des vorigen nach London geſandt habe. — Im folgenden Trauerſpiele, Heinrich IV, zettelt er, ganz eben ſo, eine Verſchwörung gegen den neuen König an. Im vierten Akte ſehn wir dieſe Rebellen vereinigt, ſich zur morgenden Hauptſchlacht vorbereiten, nur auf ihn und ſeine Heeresabtheilung mit Ungeduld wartend. Da kommt endlich ein Brief von ihm: er ſelbſt wäre krank, ſeine Heeresmacht aber könne er einem Andern nicht anvertrauen, jedoch ſollten ſie nur muthig fortfahren und tapfer darauf losgehn. Sie thun es: aber durch ſein Ausbleiben bedeutend geſchwächt werden ſie gänzlich geſchlagen, die meiſten ihrer Häupter gefangen und ſein eigener Sohn, der heldenmüthige Hotſpur, fällt von der Hand des Kronprinzen. — Wieder im folgenden Stücke, dem zweiten Theile Heinrichs IV, ſehn wir ihn durch den Tod dieſes Sohnes in den wildeſten Zorn verſetzt und wüthend Rache ſchnauben. Er facht daher die Rebellion wieder an: die Häupter derſelben ſammeln ſich aufs Neue. Wie nun dieſe, im vierten Akte, eben die Hauptſchlacht zu liefern haben und nur noch darauf warten, daß er zu ihnen ſtoße, kommt ein Brief: er habe die genügende Heeresmacht nicht zuſammenziehn können, werde daher für jetzt ſeine Sicherheit in Schottland ſuchen, wünſche jedoch von Herzen ihrem heldenmüthigen Unternehmen den beſten Erfolg. Worauf ſie ſich dem König unter einer Konvention ergeben, die nicht gehalten wird, und ſo zu Grunde gehn. —

Weit entfernt alſo, daß der Charakter das Werk vernünftiger Wahl und Ueberlegung wäre, hat der Intellekt beim Handeln nichts weiter zu thun, als dem Willen die Motive vorzuhalten: dann aber muß er, als bloßer Zuſchauer und Zeuge, zuſehn, wie aus ihrer Wirkung auf den gegebenen Charakter der Lebenslauf ſich geſtaltet, deſſen ſämmtliche Vorgänge, genau genommen, mit derſelben Nothwendigkeit eintreten, wie die Bewegungen eines Uhrwerks; worüber ich auf meine Preisſchrift von der Willensfreiheit verweiſe. Die hiebei nichtsdeſtoweniger Statt findende Illuſion einer gänzlichen Freiheit des Willens, bei jeder einzelnen Handlung, habe ich ebendaſelbſt auf ihre wahre Bedeutung und ihren Urſprung zurückgeführt und dadurch die bewirkende Urſach derſelben angegeben, welcher ich hier nur noch die Endurſache beigeben will, in folgender teleologiſcher Erklärung jenes natürlichen Scheins. Indem die Freiheit und Urſprünglichkeit, welche in Wahrheit allein dem intelligibeln Charakter eines Menſchen, deſſen bloße Auffaſſung durch den Intellekt ſein Lebenslauf iſt, zukommt, jeder einzelnen Handlung anzuhängen ſcheint und ſo das urſprüngliche Werk, für das empiriſche Bewußtſeyn, ſcheinbar in jeder einzelnen Handlung aufs Neue vollbracht wird; ſo erhält hiedurch unſer Lebenslauf die größtmöglichſte moraliſche νουθέτησις, indem ſämmtliche ſchlechte Seiten unſers Charakters uns dadurch erſt recht fühlbar werden. Jede That nämlich begleitet das Gewiſſen mit dem Kommentar „du könnteſt auch anders handeln", — obwohl deſſen wahrer Sinn iſt: „du könnteſt auch ein Andrer ſeyn."

Machiavelli, der ſich durchaus nicht mit philoſophiſchen Spekulationen beſchäftigt zu haben ſcheint, wird, vermöge der durchdringenden Schärfe ſeines ſo einzigen Verſtandes, zu folgendem, wahrhaft tiefſinnigen Ausſpruche geführt, der eine intuitive Erkenntniß der gänzlichen Nothwendigkeit, mit der, bei gegebenen Charakteren und Motiven, alle Handlungen eintreten, vorausſetzt. Er hebt mit demſelben den Prolog zu ſeiner Komödie Clitia an: Se nel mondo tornassino i medesimi uomini, come tornano i medisimi casi, non passarebbono mai cento anni, che noi non ci trovassimo un altra volta insieme, a fare le medesime cose, che hora. (Wenn, auf der Welt, die ſelben Menſchen wiederkehrten, wie die ſelben Fälle wiederkehren, ſo würden niemals hundert Jahre verlaufen, ohne daß wir abermals uns beiſammen befänden, um das Selbe wie jetzt wieder zu thun).

Das Fatum, die εἱμαρμένη, der Alten iſt eben nichts Anderes, als die zum Bewußtſeyn gebrachte Gewißheit, daß alles Geſchehende durch die Kauſalkette feſt verbunden iſt und daher ſtreng nothwendig eintritt, demnach das Zukünftige ſchon vollkommen feſt ſteht, ſicher und genau beſtimmt iſt und daran ſo wenig etwas geändert werden kann, wie am Vergangenen. Bloß das Vorherwiſſen deſſelben kann an den fataliſtiſchen Mythen der Alten als fabelhaft angeſehn werden; — wenn wir hiebei von der Möglichkeit des magnetiſchen Hellſehns und des zweiten Geſichts abſtrahiren. Statt die Grundwahrheit des Fatalismus durch ſeichtes Geſchwätz und alberne Ausflüchte beſeitigen zu wollen, ſollte man ſuchen, ſie recht deutlich zu verſtehn und zu erkennen; da ſie eine demonſtrable Wahrheit iſt, welche ein wichtiges Datum zum Verſtändniß unſers ſo räthſelhaften Daſeyns liefert.

Prädeſtination und Fatalismus ſind nicht in der Hauptſache verſchieden, ſondern nur darin, daß der gegebene Charakter und die von außen kommende Beſtimmung des menſchlichen Thuns bei jener von einem erkennenden, bei dieſem von einem erkenntnißloſen Weſen ausgeht. Im Reſultat treffen ſie zuſammen: es geſchieht was geſchehen muß. — Der Begriff einer moraliſchen Freiheit hingegen iſt unzertrennlich von dem der Urſprünglichkeit. Denn daß ein Weſen das Werk eines Andern, dabei aber, ſeinem Wollen und Thun nach, frei ſei, läßt ſich mit Worten ſagen, aber nicht mit Gedanken erreichen. Der nämlich, welcher ihn aus nichts ins Daſeyn rief, hat eben damit auch ſein Weſen, d. h. ſeine ſämmtlichen Eigenſchaften, mitgeſchaffen und feſtgeſtellt. Denn nimmermehr kann man ſchaffen, ohne daß man ein Etwas ſchaffe, d. h. ein durchweg und allen ſeinen Eigenſchaften nach genau beſtimmtes Weſen. Aus dieſen dadurch feſtgeſtellten Eigenſchaften aber fließen nachher mit Nothwendigkeit die ſämmtlichen Aeußerungen und Wirkungen deſſelben, indem dieſe eben nur die ins Spiel geſetzten Eigenſchaften ſelbſt ſind, welche bloß der Veranlaſſung von außen bedurften, um hervorzutreten. Wie der Menſch *iſt*, ſo muß er handeln: alſo nicht ſeinen einzelnen Thaten, ſondern ſeinem Weſen und Seyn klebt Schuld und Verdienſt an. Daher ſind Theismus und moraliſche Verantwortlichkeit des Menſchen unvereinbar; weil eben die Verantwortlichkeit immer auf den Urheber des Weſens zurückfällt, als woſelbſt ſie ihren Schwerpunkt hat. Vergebens hat man geſucht, zwiſchen jene beiden Unvereinbaren eine Brücke zu ſchlagen, mittelſt des Begriffs der moraliſchen Freiheit des Menſchen: ſie ſtürzt immer wieder zuſammen. Das *freie* Weſen muß auch das *urſprüngliche* ſeyn. Iſt unſer Wille *frei*, ſo iſt er auch das *Urweſen*; und umgekehrt. Der vorkantiſche Dogmatismus, welcher dieſe beiden Prädikamente getrennt halten wollte, war eben dadurch auch genöthigt, *zwei* Freiheiten anzunehmen, nämlich die der erſten Welturſache, für die Kosmologie, und die des menſchlichen Willens für die Moral und Theologie: dem entſprechend handelt auch bei *Kant* ſowohl die dritte, wie die vierte Antinomie von der *Freiheit*.

In *meiner* Philoſophie hingegen entſpricht die unbefangene Anerkennung der ſtrengen Neceſſitation der Handlungen der Lehre, daß auch in den erkenntnißloſen Weſen das ſich Maniſeſtirende *Wille* ſei. Sonſt würde die, beim Wirken dieſer augenfällige Neceſſitation daſſelbe zum Wollen in Gegenſatz ſtellen, wenn nämlich es wirklich ſo eine Freiheit des einzelnen Thuns gäbe und dieſes nicht vielmehr eben ſo ſtreng neceſſitirt wäre, wie jedes andere Wirken. — Andererſeits macht, wie ich eben gezeigt habe, die ſelbe Lehre von der Neceſſitation der Willensakte nöthig, daß das Daſeyn und Weſen des Menſchen ſelbſt Werk ſeiner Freiheit, mithin ſeines Willens ſei, dieſer alſo Aſeität habe. Unter der entgegengeſetzten Vorausſetzung nämlich fiele, wie gezeigt, alle Verantwortlichkeit weg, und die moraliſche, wie die phyſiſche Welt wäre eine bloße Maſchine, die ihr außerhalb befindlicher Verfertiger zu eigener Unterhaltung ablaufen ließe. — So hängen die Wahrheiten alle zuſammen, fordern ſich, ergänzen ſich; während der Irrthum an allen Ecken anſtößt.

§. 119.

Welcher Art der Einfluß ſei, den moraliſche Belehrung auf das Handeln haben kann, und welches die Gränzen deſſelben, habe ich §. 20 meiner Abhandlung über das Fundament der Moral hinlänglich unterſucht. Im Weſentlichen analog verhält ſich der Einfluß des Beiſpiels, welcher jedoch mächtiger iſt, als der der Lehre; daher er eine kurze Analyſe wohl verdient.

Das Beiſpiel wirkt zunächſt entweder hemmend, oder befördernd. Erſteres, wenn es den Menſchen beſtimmt, zu unterlaſſen was er gern thäte. Er ſieht nämlich, daß Andere es nicht thun; woraus er im Allgemeinen abnimmt, daß es nicht räthlich ſei, alſo wohl der eigenen Perſon, oder dem Eigenthum, oder der Ehre Gefahr bringen müſſe: daran hält er ſich und ſieht ſich gern eigener Unterſuchung überhoben. Oder er ſieht gar, daß ein Anderer, der es gethan hat, ſchlimme Folgen davon trägt: dies iſt das abſchreckende Beiſpiel. Befördernd hingegen wirkt das Beiſpiel auf zweierlei Weiſe: nämlich entweder ſo, daß es den Menſchen bewegt, zu thun was er gern unterließe, jedoch ebenfalls beſorgt, daß die Unterlaſſung ihm irgend welche Gefahr bringen, oder ihm in der Meinung Anderer ſchaden könne; — oder aber es wirkt ſo, daß es ihn ermuthigt, zu thun was er gern thut, jedoch bisher, aus Furcht vor Gefahr, oder Schande, unterließ: dies iſt das verführeriſche Beiſpiel. Endlich kann auch noch das Beiſpiel ihn auf etwas bringen, das ihm ſonſt gar nicht eingefallen wäre. Offenbar wirkt es in dieſem Fall zunächſt nur auf den Intellekt: die Wirkung auf den Willen iſt dabei ſekundär und wird, wenn ſie eintritt, durch einen Akt eigener Urtheilskraft, oder durch Zutrauen auf Den, der das Beiſpiel giebt, vermittelt werden. — Die geſammte, ſehr ſtarke Wirkung des Beiſpiels beruht darauf, daß der Menſch, in der Regel, zu wenig Urtheilskraft, oft auch zu wenig Kenntniß hat, um ſeinen Weg ſelbſt zu exploriren; daher er gern in die Fußſtapfen Anderer tritt. Demnach wird Jeder dem Einfluſſe des Beiſpiels um ſo mehr offen ſtehn, je mehr es ihm an jenen beiden Befähigungen gebricht. Die Art der Wirkung aber wird durch ſeinen Charakter beſtimmt: daher das ſelbe Beiſpiel auf den Einen verführeriſch, auf den Andern abſchreckend wirken kann. Dies zu beobachten geben gewiſſe geſellſchaftliche Unarten, welche, früher nicht vorhanden, allmälig einreißen, uns leicht Gelegenheit. Beim erſten Wahrnehmen einer ſolchen wird Einer denken „pfui, wie läßt Das! wie egoiſtiſch, wie rückſichtslos! wahrlich, ich will mich hüten, nie dergleichen zu thun.“ Zwanzig Andere aber werden denken: „aha! thut Der Das, darf ich's auch.“

In moraliſcher Hinſicht kann das Beiſpiel, eben wie die Lehre, zwar eine civile, oder legale Beſſerung befördern, jedoch nicht die innerliche, welches die eigentlich moraliſche iſt. Denn es wirkt ſtets nur als ein perſönliches Motiv, folglich unter Vorausſetzung der Empfänglichkeit für ſolche Art der Motive. Aber gerade Dies, ob ein Charakter für dieſe, oder für jene Art der Motive überwiegend empfänglich ſei, iſt für die eigentliche und wahre, jedoch ſtets nur angeborene Moralität deſſelben entſcheidend. Ueberhaupt wirkt das Beiſpiel als ein Beförderungsmittel des Hervortretens der guten und ſchlechten Charaktereigenſchaften: aber es ſchafft ſie nicht: daher Seneka's Ausſpruch velle non discitur auch hier Stich hält. Daß das Angeborenſeyn aller ächten moraliſchen Eigenſchaften, der guten, wie der ſchlechten, beſſer zur Metempſychoſenlehre der Brahmaniſten und Buddhaiſten, derzufolge „dem Menſchen ſeine guten und ſchlechten Thaten aus einer Exiſtenz in die andere, wie ſein Schatten, nachfolgen,“ als zum Judenthum paßt, welches vielmehr erfordert, daß der Menſch als moraliſche Null auf die Welt komme, um nun, vermöge eines undenkbaren liberi arbitrii indifferentiae, ſonach in Folge vernünftiger Ueberlegung, ſich zu entſcheiden, ob er ein Engel, oder ein Teufel, oder was ſonſt etwan zwiſchen beiden liegt, ſeyn wolle, — Das weiß ich ſehr wohl, kehre mich aber durchaus nicht daran: denn meine Standarte iſt die Wahrheit. Bin ich doch eben kein Philoſophieprofeſſor und erkenne daher nicht meinen Beruf darin, nur vor allen Dingen die Grundgedanken des Judenthums ſicher zu ſtellen, ſelbſt wenn ſolche aller und jeder philoſophiſchen Erkenntniß auf immer den Weg verrennen ſollten. Liberum arbitrium indifferentiae, unter dem Namen „die ſittliche Freiheit,“ iſt eine allerliebſte Spielpuppe für Philoſophieprofeſſoren, die man ihnen laſſen muß, — den geiſtreichen, redlichen und aufrichtigen.

Kapitel IX.

Zur Rechtslehre und Politik.

§. 120.

Ein eigenthümlicher Fehler der Deutſchen iſt, daß ſie, was vor ihren Füßen liegt, in den Wolken ſuchen. Ein ausgezeichnetes Beiſpiel hievon liefert die Behandlung des Naturrechts von den Philoſophieprofeſſoren. Um die einfachen menſchlichen Lebensverhältniſſe, die den Stoff deſſelben ausmachen, alſo Recht und Unrecht, Beſitz, Staat, Strafrecht u. ſ. w. zu erklären, werden die überſchwänglichſten, abſtrakteſten, folglich weiteſten und inhaltsleerſten Begriffe herbeigeholt, und nun aus ihnen bald dieſer, bald jener Babelthurm in die Wolken gebaut, je nach der ſpeciellen Grille des jedesmaligen Profeſſors. Dadurch werden die klärſten, einfachſten, und uns unmittelbar angehenden Lebensverhältniſſe unverſtändlich gemacht, zum großen Nachtheil der jungen Leute, die in ſolcher Schule gebildet werden; während die Sachen ſelbſt höchſt einfach und begreiflich ſind; wovon man ſich überzeugen kann durch meine Darſtellung derſelben (üb. das Fundament der Moral §. 17; und Welt als W. und V. Bd. 1. §. 62.). Aber bei gewiſſen Worten, wie da ſind Recht, Freiheit, das Gute, das Seyn (dieſer nichtsſagende Infinitiv der Kopula) u. a. m. wird dem Deutſchen ganz ſchwindlich, er geräth alsbald in eine Art Delirium und fängt an, ſich in nichtsſagenden, hochtrabenden Phraſen zu ergehn, indem er die weiteſten, folglich hohlſten Begriffe künſtlich aneinanderreiht; ſtatt daß er die Realität ins Auge faſſen und die Dinge und Verhältniſſe leibhaftig anſchauen ſollte, aus denen jene Begriffe abſtrahirt ſind und die folglich ihren alleinigen wahren Inhalt ausmachen.

§. 121.

Wer von der vorgefaßten Meinung, daß der Begriff des Rechts ein poſitiver ſeyn müſſe, ausgeht und nun ihn zu definiren unternimmt, wird nicht damit zu Stande kommen: denn er will einen Schatten greifen, verfolgt ein Geſpenſt, ſucht ein Nonens. Der Begriff des Rechts iſt nämlich, eben wie auch der der Freiheit, ein negativer: ſein Inhalt iſt eine bloße Negation. Der Begriff des Unrechts iſt der poſitive und iſt gleichbedeutend mit Verletzung im weiteſten Sinne, alſo laesio. Eine ſolche kann nun entweder die Perſon, oder das Eigenthum, oder die Ehre betreffen. — Hienach ſind denn die Menſchenrechte leicht zu beſtimmen: Jeder hat das Recht, alles Das zu thun, wodurch er Keinen verletzt. —

Ein Recht zu etwas, oder auf etwas haben, heißt nichts weiter, als es thun, oder aber es nehmen, oder benutzen können, ohne dadurch irgend einen Andern zu verletzen: — Simplex sigillum veri. — Hieraus erhellt auch die Sinnloſigkeit mancher Fragen, z. B. ob wir das Recht haben, uns das Leben zu nehmen. Was aber dabei die Anſprüche, die etwan Andere auf uns perſönlich haben können, betrifft, ſo ſtehn ſie unter der Bedingung, daß wir leben, fallen alſo mit dieſer weg. Daß Der, welcher für ſich ſelbſt nicht mehr leben mag, nun noch als bloße Maſchine zum Nutzen Andrer fortleben ſolle, iſt eine überſpannte Forderung.

§. 122.

Obgleich die Kräfte der Menſchen ungleich ſind, ſo ſind doch ihre Rechte gleich; weil dieſe nicht auf den Kräften beruhen, ſondern, wegen der moraliſchen Natur des Rechts, darauf, daß in Jedem der ſelbe Wille zum Leben, auf der gleichen Stufe ſeiner Objektivation, ſich darſtellt. Dies gilt jedoch nur vom urſprünglichen und abſtrakten Rechte, welches der Menſch als Menſch hat. Das Eigenthum, wie auch die Ehre, welche Jeder, mittelſt ſeiner Kräfte, ſich erwirbt, richtet ſich nach dem Maaße und der Art dieſer Kräfte und giebt dann ſeinem Rechte eine weitere Sphäre: hier hört alſo die Gleichheit auf. Der hierin beſſer Ausgeſtattete, oder Thätigere, erweitert, durch größern Erwerb, nicht ſein Recht, ſondern nur die Zahl der Dinge, auf die es ſich erſtreckt.

§. 123.

In meinem Hauptwerke (Bd. 2, Kap. 17) habe ich dargethan, daß der Staat weſentlich eine bloße Schutzanſtalt iſt, gegen äußere Angriffe des Ganzen und innere der Einzelnen unter einander. Hieraus folgt, daß die Nothwendigkeit des Staats, im letzten Grunde, auf der anerkannten Ungerechtigkeit des Menſchengeſchlechts beruht: ohne dieſe würde an keinen Staat gedacht werden; da niemand Beeinträchtigung ſeiner Rechte zu fürchten hätte und ein bloßer Verein gegen die Angriffe wilder Thiere, oder der Elemente, nur eine ſchwache Aehnlichkeit mit einem Staate haben würde. Von dieſem Geſichtspunkt aus ſieht man deutlich die Bornirtheit und Plattheit der Philoſophaſter, welche, in pompöſen Redensarten, den Staat als den höchſten Zweck und die Blüthe des menſchlichen Daſeyns darſtellen und damit eine Apotheoſe der Philiſterei liefern.

§. 124.

Wenn auf der Welt Gerechtigkeit herrſchte, wäre es hinreichend, ſein Haus gebaut zu haben, und es bedürfte keines anderen Schutzes, als dieſes offenbaren Eigenthumsrechts. Aber weil das Unrecht an der Tagesordnung iſt; ſo iſt erfordert, daß, wer das Haus gebaut hat, auch im Stande ſei, es zu ſchützen. Sonſt iſt ſein Recht de facto unvollkommen: der Angreifer hat nämlich Fauſtrecht, welches geradezu der Rechtsbegriff des Spinoza iſt, der kein anderes Recht anerkennt, ſondern ſagt: unusquisque tantum juris habet, quantum potentiâ valet (tract. pol. c. 2, §. 8) und uniuscujusque jus potentiâ ejus definitur (Eth. IV. pr. 37. sch. 1). — Die Anleitung zu dieſem Rechtsbegriff ſcheint ihm gegeben zu haben Hobbes, namentlich de cive c. 1. §. 14, welcher Stelle dieſer die ſeltſame Erläuterung hinzufügt, daß das Recht des lieben Gottes auf alle Dinge doch auch nur auf ſeiner Allmacht beruhe. — In der bürgerlichen Welt iſt nun zwar dieſer Rechtsbegriff, wie in der Theorie, ſo auch in der Praxis, abgeſchafft; in der politiſchen aber in erſterer allein: in praxi gilt er hier fortwährend; wie er denn noch kürzlich, an dem Raubzug der Nordamerikaner gegen Mexiko, eine glänzende Beſtätigung erhalten hat; wenngleich dieſe noch weit übertroffen wird durch die ältere der Raubzüge der Franzoſen, unter ihrem Hauptmann Buonaparte, über ganz Europa. Nur aber ſollten ſolche Eroberer, Statt die Sache mit öffentlichen, officiellen Lügen zu beſchönigen, die faſt noch mehr, als jene ſelbſt, empören, ſich, frech und frei, auf die Lehre des Machiavelli berufen. Aus dieſer nämlich läßt ſich entnehmen, daß zwar zwiſchen Individuen, und in der Moral und Rechtslehre für Dieſe, der Grundſatz quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris allerdings gilt; hingegen zwiſchen Völkern und in der Politik der umgekehrte: quod tibi fieri non vis, id alteri tu feceris. Willſt du nicht unterjocht werden; ſo unterjoche bei Zeiten den Nachbarn: ſobald nämlich ſeine Schwäche dir die Gelegenheit darbietet. Denn, läßt du dieſe vorübergehn; ſo wird ſie ein Mal ſich als Ueberläuferin im fremden Lager zeigen: dann wird jener Dich unterjochen; wenn auch die jetzige Unterlaſſungsſünde nicht von der Generation, die ſie beging, ſondern von den folgenden abgebüßt werden ſollte. Dieſer Machiavelliſtiſche Grundſatz iſt für die Raubluſt immer noch eine viel anſtändigere Hülle, als der ganz durchſichtige Lappen palpabelſter Lügen in Präſidentenreden, und gar ſolcher, welche auf die bekannte Geſchichte vom Kaninchen, welches den Hund angegriffen haben ſoll, hinauslaufen.

§. 125.

Zwiſchen Leibeigenſchaft, wie in Rußland, und Grundbeſitz, wie in England, und überhaupt zwiſchen dem Leibeigenen und dem Pächter, Einſaſſen, Hypothekenſchuldner u. dgl. m., liegt der Unterſchied mehr in der Form, als in der Sache. Ob mir der Bauer gehört, oder das Land, von welchem er ſich nähren muß; der Vogel, oder ſein Futter; die Frucht oder der Baum; iſt im Weſentlichen wenig verſchieden; wie denn auch Shakeſpeare den Shylok ſagen läßt:

> You take my life,
> When you do take the means, whereby I live.

(Mein Leben nimmſt du, wenn du mir die Mittel nimmſt, wodurch ich lebe.)

Der freie Bauer hat zwar Dies voraus, daß er davon gehn kann, in die weite Welt; wogegen der leibeigene und glebae adscriptus den vielleicht größeren Vortheil hat, daß, wenn Mißwachs, Krankheit, Alter und Unfähigkeit ihn hülflos machen, ſein Herr für ihn ſorgen muß: daher ſchläft er ruhig, während, bei Mißwachs, der Herr ſich auf dem ſchlafloſen Lager wälzt, auf Mittel ſinnend, ſeinen Leibeigenen Brod zu ſchaffen. Ein anderer Vorzug des Freien iſt die Möglichkeit, ſich durch etwanige Talente in einen beſſern Zuſtand zu verſetzen: aber ganz benommen iſt dieſe dem Sklaven auch nicht. Wird er durch Leiſtungen höherer Art ſeinem Herrn werth; ſo wird er auch danach behandelt; wie denn in Rom die Handwerker, Fabrikvorſteher, Architekten, ja die Aerzte, meiſtens Sklaven waren, und auch noch jetzt in Rußland es große Banquiers geben ſoll, die Leibeigene ſind. Auch kann der Sklave, in Folge ſeines Erwerbs, ſich frei kaufen, wie in Amerika oft geſchieht.

Armuth und Sklaverei ſind alſo nur zwei Formen, faſt möchte man ſagen zwei Namen, der ſelben Sache, deren Weſen darin beſteht, daß die Kräfte eines Menſchen großentheils nicht für ihn ſelbſt, ſondern für Andere verwendet werden; woraus für ihn theils Ueberladung mit Arbeit, theils kärgliche Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe hervorgeht. Denn die Natur hat dem Menſchen nur ſo viel Kräfte gegeben, daß er, unter mäßiger Anſtrengung derſelben, ſeinen Unterhalt der Erde abgewinnen kann: großen Ueberſchuß von Kräften hat er nicht erhalten. Nimmt man nun die gemeinſame Laſt der phyſiſchen Erhaltung des Daſeyns des Menſchengeſchlechts einem nicht ganz unbeträchtlichen Theile deſſelben ab; ſo wird dadurch der übrige übermäßig belaſtet und iſt elend. So zunächſt entſpringt alſo jenes Uebel, welches, entweder unter dem Namen der Sklaverei, oder unter dem des Proletariats, jederzeit auf der großen Mehrzahl des Menſchengeſchlechts gelaſtet hat. Die entferntere Urſache deſſelben aber iſt der Luxus. Damit nämlich einige Wenige das Entbehrliche, Ueberflüſſige und Raffinirte haben, ja, erkünſtelte Bedürfniſſe befriedigen können, muß auf Dergleichen ein großes Maaß der vorhandenen Menſchenkräfte verwendet und daher dem Nothwendigen, der Hervorbringung des Unentbehrlichen, entzogen werden. Statt Hütten für ſich, bauen Tauſende Prachtwohnungen für Wenige: ſtatt grober Stoffe für ſich und die Ihrigen, weben ſie feine, oder ſeidene Stoffe, oder gar Spitzen, für die

Reichen, und verfertigen überhaupt tauſend Gegenſtände des Luxus, die Reichen zu vergnügen. Aus ſolchen Luxusarbeitern beſteht ein großer Theil der Bevölkerung der Städte: für dieſe alſo und ihre Beſteller muß nun der Bauer mit pflügen, ſäen und weiden, hat alſo mehr Arbeit, als die Natur ihm urſprünglich aufgelegt hatte. Ueberdies muß auch er ſelbſt noch viele Kräfte und Land, ſtatt auf Getraide, Kartoffeln und Viehzucht, auf Wein, Seide, Taback, Hopfen, Spargel u. ſ. w. verwenden. Ferner werden eine Menge Menſchen dem Ackerbau entzogen, um dem Schiffbau und der Seefahrt zu dienen, damit Zucker, Kaffee, Thee u. ſ. w. herbeigeſchafft werde. Die Produktion dieſer Ueberflüſſigkeiten wird dann wieder die Urſache des Elends jener Millionen Negerſklaven, die ihrem Vaterlande gewaltſam entriſſen werden, um mit ihrem Schweiß und ihrer Marter jene Gegenſtände des Genuſſes hervorzubringen. Kurz, ein großer Theil der Kräfte des Menſchengeſchlechts wird der Hervorbringung des Allen Nothwendigen entzogen, um das ganz Ueberflüſſige und Entbehrliche für Wenige herbeizuſchaffen. So lange daher auf der einen Seite der Luxus beſteht, muß nothwendig auf der andern übermäßige Arbeit und ſchlechtes Leben beſtehn; ſei es unter dem Namen der Armuth, oder dem der Sklaverei, der proletarii, oder der servi. Zwiſchen Beiden iſt der Fundamentalunterſchied, daß Sklaven ihren Urſprung der Gewalt, Arme der Liſt zuzuſchreiben haben. Der ganze unnatürliche Zuſtand der Geſellſchaft, der allgemeine Kampf, um dem Elend zu entgehn, die ſo viel Leben koſtende Seefahrt, das verwickelte Handelsintereſſe und endlich die Kriege, zu welchen das Alles Anlaß giebt, — alles Dieſes hat zur alleinigen Wurzel den Luxus, der nicht ein Mal Die, welche ihn genießen, glücklich, vielmehr kränklich und übelgelaunt macht. Demnach würde zur Milderung des menſchlichen Elends das Wirkſamſte die Verminderung, ja, Aufhebung des Luxus ſeyn.

Dieſer ganze Gedankengang nun hat unſtreitig viel Wahres. Dennoch wird er im Reſultat widerlegt durch einen anderen, den überdies das Zeugniß der Erfahrung bekräftigt. Was nämlich, durch jene dem Luxus fröhnenden Arbeiten, das Menſchengeſchlecht an *Muskelkräften* (Irritabilität) für ſeine nothwendigſten Zwecke verliert, wird ihm allmälig tauſendfach erſetzt durch die gerade bei dieſer Gelegenheit frei (im chemiſchen Sinn) werdenden Nervenkräfte (Senſibilität, Intelligenz). Denn da dieſe höherer Art ſind, ſo übertreffen auch ihre Leiſtungen tauſendfach jene der erſteren:

ὡς ἐν σοφον βουλευμα τας πολλων χειρας νικᾳ.
(ut vel unum sapiens consilium multorum manuum opus superat)
(Eur. Antiop.)

Ein Volk von lauter Bauern würde wenig entdecken und erfinden: aber müßige Hände geben thätige Köpfe. Künſte und Wiſſenſchaften ſind ſelbſt Kinder des Luxus, und ſie tragen ihm ihre Schuld ab. Ihr Werk iſt jene Vervollkommnung der Technologie in allen ihren Zweigen, in den mechaniſchen, den chemiſchen und den phyſikaliſchen, welche in unſern Tagen das Maſchinenweſen zu einer früher nie geahndeten Höhe gebracht hat und namentlich durch Dampfmaſchinen und Elektricität Dinge leiſtet, welche frühere Zeiten der Hülfe des Teufels zugeſchrieben haben würden. Da thun jetzt, in Fabriken und Manufakturen jeder Art, ~~mitunter~~ auch beim Feldbau, Maſchinen tauſend Mal mehr Arbeit, als die Hände aller jetzt müßigen Wohlhabenden, Gebildeten und Kopfarbeitenden jemals vermocht hätten, und als mithin durch Abſtellung alles Luxus und Einführung eines allgemeinen Bauernlebens je erreicht werden könnte. Die Erzeugniſſe aller jener Betriebe aber kommen keineswegs den Reichen allein, ſondern Allen zu Gute. Dinge, die ehemals kaum zu erſchwingen waren, ſind jetzt wohlfeil und in Menge zu haben, und auch das Leben der niedrigſten Klaſſe hat an Bequemlichkeit viel gewonnen. Im Mittelalter erborgte einſt ein König von England von einem ſeiner Großen ein Paar ſeidene Strümpfe, um damit angethan dem franzöſiſchen Geſandten Audienz zu ertheilen: heut zu Tage hat jeder Handlungsdiener dergleichen. Vor funfzig Jahren trugen die Damen eben ſolche kattunene Kleider, wie heut zu Tage die Mägde. Wenn das Maſchinenweſen ſeine Fortſchritte in demſelben Maaße noch eine Zeit hindurch weiter führt; ſo kann es dahin kommen, daß die Anſtrengung der Menſchenkräfte beinahe ganz erſpart wird; wie die eines großen Theils der Pferdekräfte ſchon jetzt. Dann freilich ließe ſich an eine gewiſſe Allgemeinheit der Geiſteskultur des Menſchengeſchlechts denken, welche hingegen ſo lange unmöglich iſt, als ein großer Theil deſſelben ſchwerer körperlicher Arbeit obliegen muß; da Irritabilität und Senſibilität ſtets und überall, im Allgemeinen wie im Einzelnen, im Antagonismus ſtehn; eben weil die eine und ſelbe Lebenskraft beiden zum Grunde liegt. Weil ferner artes molliunt mores; ſo werden alsdann die Kriege im Großen und die Raufereien, oder Duelle, im Kleinen vielleicht ganz aus der Welt kommen; wie Beide ſchon jetzt viel ſeltener geworden ſind. Doch iſt hier nicht mein Zweck, eine Utopia zu ſchreiben. —

Aber auch abgeſehn von allen dieſen Gründen, iſt gegen jene oben dargelegte, auf Abſchaffung des Luxus und gleichmäßige Vertheilung aller körperlichen Arbeit hinweiſende Argumentation in Erwägung zu geben, daß die große Heerde des Menſchengeſchlechts, ſtets und überall, nothwendig der Führer, Leiter und Berather, in mannigfaltigen Geſtalten, je nach den Angelegenheiten, bedarf: ſolche ſind die Richter, Regierer, Heerführer, Beamte, Prieſter, Aerzte, Gelehrte, Philoſophen u. ſ. w., als welche ſämmtlich die Aufgabe haben, dies in der Mehrzahl höchſt unfähige und verkehrte Geſchlecht durch das Labyrinth des Lebens zu führen, über welches daher jeder von ihnen, je nach ſeiner Stellung und Befähigung, einen Ueberblick, in engerem oder weiterem Geſichtskreiſe, ſich erworben hat. Daß nun dieſe Führer ſowohl von körperlicher Arbeit, als von gemeinem Mangel, oder Unbequemlichkeit, befreit bleiben, ja auch, nach Maaßgabe ihrer viel größern Leiſtungen, mehr beſitzen und genießen müſſen, als der gemeine Mann, iſt natürlich und der Billigkeit gemäß. Sogar die Großhändler ſind jener eximirten Führerklaſſe beizuzählen; ſofern ſie die Bedürfniſſe des Volks lange vorherſehn und denſelben entgegenkommen.

§. 126.

Die Frage nach der Souverainität des Volkes läuft im Grunde darauf hinaus, ob irgend Jemand urſprünglich das Recht haben könne, ein Volk wider ſeinen Willen zu beherrſchen. Wie ſich Das vernünftigerweiſe behaupten laſſe, ſehe ich nicht ab. Allerdings alſo iſt das Volk ſouverain: jedoch iſt es ein ewig unmündiger Souverain, welcher daher unter bleibender Vormundſchaft ſtehn muß und nie ſeine Rechte ſelbſt verwalten kann, ohne gränzenloſe Gefahren herbeizuführen; zumal er, wie alle Unmündigen, gar leicht das Spiel hinterliſtiger Gauner wird, welche deshalb Demagogen heißen. —

Urſprünglich ſind wohl alle Fürſten ſiegreiche Heerführer geweſen, und lange Zeit haben ſie eigentlich in dieſer Eigenſchaft regiert. Nachdem ſie ſtehende Heere hatten, betrachteten ſie das Volk als das Mittel ſich und ihre Soldaten zu ernähren, folglich als eine Heerde für die man ſorgt, damit ſie Wolle, Milch und Fleiſch gebe. Allein mit der Zeit und ihren Fortſchritten hat ſich aus dem Königthum etwas ganz Anderes entwickelt und iſt jener Begriff in den Hintergrund getreten, an welchem man ihn nur noch bisweilen als Geſpenſt vorüberſchweben ſieht. An ſeine Stelle iſt nämlich der des Landesvaters gekommen und der König iſt der feſte, unerſchütterliche Pfeiler geworden, auf welchem allein die ganze geſetzliche Ordnung, und dadurch die Rechte Aller ſich ſtützen und ſo beſtehn. Dies aber kann er nur leiſten vermöge ſeines angeborenen Vorrechts, welches ihm, und nur ihm, eine Auktorität giebt, der keine gleichkommt, die nicht bezweifelt und angefochten werden kann, ja, der ein Jeder wie inſtinktiv gehorcht. Daher heißt er mit Recht „von Gottes Gnaden" und iſt allemal die nützlichſte Perſon im Staat, deren Verdienſte durch keine Civilliſte zu theuer vergolten werden können, und wäre ſie noch ſo ſtark.

Aber noch Macchiavelli gieng von jenem erſteren, mittelalterlichen Begriffe des Fürſten ſo ganz entſchieden aus, daß er ihn, als eine Sache, die ſich von ſelbſt verſteht, nicht erörtert, ſondern ſtillſchweigend vorausſetzt, und darauf ſeine Rathſchläge gründet. Ueberhaupt iſt ſein Buch bloß die auf die Theorie zurückgeführte und in dieſer mit ſyſtematiſcher Konſequenz dargeſtellte, damals noch herrſchende Praxis, die dann eben in der ihr neuen, theoretiſchen Form und Vollendung ein höchſt pikantes Anſehn erhält. — Dies Letztere gilt, beiläufig geſagt, ebenfalls von dem unſterblichen Büchlein des Rochefoucauld, deſſen Thema aber das Privatleben, nicht das öffentliche iſt, und der nicht Rathſchläge, ſondern Bemerkungen giebt. An dem herrlichen Büchlein könnte man allenfalls den Titel tadeln: meiſtentheils nämlich ſind es nicht maximes, noch réflexions, ſondern apperçus: ſo ſollte es daher heißen. — Uebrigens findet ſelbſt im Macchiavelli Vieles auch auf das Privatleben Anwendung.

§. 127.

Von Natur herrſcht die **Gewalt**: ſtatt dieſer dem **Rechte** zur Herrſchaft zu verhelfen, Dies iſt das Problem der Staatskunſt. Und wohl iſt es ein ſchweres. Man wird Dies erkennen, wenn man bedenkt, welch ein gränzenloſer Egoismus faſt in jeder Menſchenbruſt niſtet, zu welchem meiſtens noch ein angehäufter Vorrath von Haß und Bosheit ſich geſellt, ſo daß urſprünglich das νεικος die φιλια bei Weitem überwiegt; und nun dazu nimmt, daß viele Millionen ſo beſchaffener Individuen es ſind, die in den Schranken der Ordnung, des Friedens, der Ruhe und Geſetzlichkeit gehalten werden ſollen, während doch urſprünglich Jeder das Recht hat, zu Jedem zu ſagen „was Du biſt, bin ich auch!“ Dies wohl erwogen, muß man ſich wundern, daß es im Ganzen noch ſo ruhig und friedlich, rechtlich und ordentlich in der Welt hergeht, wie wir es ſehn; welches doch die Staatsmaſchine allein zu Wege bringt. — Denn unmittelbar kann immer nur die phyſiſche Gewalt wirken; da vor ihr allein die Menſchen, wie ſie in der Regel ſind, Empfänglichkeit und Reſpekt haben. Wenn man, um ſich hievon durch die Erfahrung zu überzeugen, ein Mal allen Zwang beſeitigen und ihnen bloß Vernunft, Recht und Billigkeit, aber ihrem Intereſſe entgegen, auf das Deutlichſte und Eindringlichſte vorhalten wollte; ſo würde die Machtloſigkeit bloß moraliſcher Gewalten daran augenfällig werden, daß man meiſtens nur ein Hohngelächter zur Antwort erhielte. Alſo allein die phyſiſche Gewalt vermag ſich Reſpekt zu verſchaffen. Nun iſt aber dieſe Gewalt urſprünglich bei der Maſſe, bei welcher Unwiſſenheit, Dummheit und Unrechtlichkeit ihr Geſellſchaft leiſten. Die Aufgabe der Staatskunſt iſt demnach zunächſt dieſe, unter ſo ſchwierigen Umſtänden, dennoch die phyſiſche Gewalt der Intelligenz, der geiſtigen Ueberlegenheit, zu unterwerfen und dienſtbar zu machen. Iſt jedoch dieſe ſelbſt nicht mit der Gerechtigkeit und der guten Abſicht gepaart; ſo iſt, wenn es gelingt, das Reſultat, daß der ſo errichtete Staat aus Betrügern und Betrogenen beſteht. Dies aber kommt dann allmälig, durch die Fortſchritte der Intelligenz der Maſſe, ſo ſehr man dieſe auch zu hemmen ſucht, an den Tag und führt zu einer Revolution. Iſt hingegen bei der Intelligenz die Gerechtigkeit und die gute Abſicht; ſo giebt es einen, nach dem Maaßſtabe menſchlicher Dinge überhaupt, vollkommenen Staat. Sehr zweckdienlich iſt es hiezu, daß die Gerechtigkeit und gute Abſicht nicht nur vorhanden, ſondern auch nachweisbar ſei und offen dargelegt werde, daher der öffentlichen Rechenſchaft und Kontrole ſich unterwerfe; wobei jedoch zu verhüten iſt, daß durch die hiedurch entſtehende Betheiligung Mehrerer der Einheitspunkt der Macht des ganzen Staates, mit welchem er nach innen und außen zu wirken hat, an ſeiner Koncentration und Kraft verliere; wie dies Letztere in Republiken faſt immer der Fall iſt. Allen dieſen Anforderungen durch die Form des Staates zu genügen wäre ſonach die höchſte Aufgabe der Staatskunſt: dieſe hat jedoch, in der Wirklichkeit, auch noch das gegebene Volk mit ſeinen nationalen Eigenheiten, als das rohe Material zu berückſichtigen, deſſen Beſchaffenheit daher auf die Vollkommenheit des Werkes ſtets großen Einfluß haben wird.

Es wird immer ſchon viel ſeyn, wenn die Staatskunſt ihre Aufgabe ſo weit löſt, daß möglichſt wenig Unrecht im Gemeinweſen übrig bleibe: denn daß es ganz, ohne irgend einen Reſt, geſchehn ſollte, iſt bloß das ideale Ziel, welches nur approximativ erreicht werden kann. Wird nämlich das Unrecht von Einer Seite herausgeworfen, ſo ſchleicht es ſich von der andern wieder herein; weil eben die Unrechtlichkeit tief im menſchlichen Weſen liegt. Man ſucht jenes Ziel durch die künſtliche Form der Verfaſſung und die Vollkommenheit der Geſetzgebung zu erreichen: doch bleibt es die Aſymptote; ſchon weil feſtgeſtellte Begriffe nie alle einzelnen Fälle erſchöpfen und nicht bis auf's Individuelle herabzuführen ſind; indem ſie den Steinen des Muſivbildes, nicht den Pinſelnüancen des Gemäldes gleichen. Zudem ſind hier alle Experimente gefährlich; weil man es mit dem am ſchwerſten zu behandelnden Stoff, dem Menſchengeſchlechte, zu thun hat, deſſen Handhabung faſt ſo gefährlich iſt, wie die des Knallgoldes. In dieſer Hinſicht iſt allerdings für die Staatsmaſchine die Preßfreiheit Das, was für die Dampfmaſchine die Sicherheitsvalve: denn mittelſt derſelben macht jede Unzufriedenheit ſich alsbald durch Worte Luft, ja wird ſich, wenn ſie nicht ſehr viel Stoff hat, an ihnen erſchöpfen. Hat ſie jedoch dieſen, ſo iſt es gut, daß man ihn bei Zeiten erkenne, um abzuhelfen. So geht es ſehr viel beſſer, als wenn die Unzufriedenheit eingezwängt bleibt, brütet, gährt, kocht und anwächſt, bis ſie endlich zur Explosion gelangt. — Andrerſeits jedoch iſt die Preßfreiheit anzuſehn als die Erlaubniß Gift zu verkaufen: Gift für Geiſt und Gemüth. Denn was läßt ſich nicht dem kenntniß- und urtheilsloſen großen Haufen in den Kopf ſetzen? zumal wenn man ihm Vortheil und Gewinn vorſpiegelt. Und zu welcher Unthat iſt der Menſch nicht fähig, dem man etwas in den Kopf geſetzt hat? Ich fürchte daher ſehr, daß die Gefahren der Preßfreiheit ihren Nutzen überwiegen; zumal wo geſetzliche Wege jeder Beſchwerde offen ſtehn. Jedenfalls aber ſollte Preßfreiheit durch das ſtrengſte Verbot aller und jeder Anonymität bedingt ſeyn. —

Im Allgemeinen ließe ſich ſogar die Hypotheſe aufſtellen, daß das Recht von einer analogen Beſchaffenheit ſei, wie gewiſſe chemiſche Subſtanzen, die ſich nicht rein und iſolirt, ſondern höchſtens nur mit einer geringen Beimiſchung, die ihnen zum Träger dient, oder die nöthige Konſiſtenz ertheilt, darſtellen laſſen, wie z. B. Fluor, ſelbſt Alkohol, Blauſäure u. a. m.; daß demnach auch das Recht, wenn es in der wirklichen Welt Fuß faſſen und ſogar herrſchen ſoll, eines geringen Zuſatzes von Willkür und Gewalt nothwendig bedürfe, um, ſeiner eigentlichen nur idealen und daher ätheriſchen Natur ungeachtet, in dieſer realen und materialen Welt wirken und beſtehn zu können, ohne ſich zu evaporiren und davon zu fliegen, in den Himmel; wie dies beim Heſiodus geſchieht. Als eine ſolche nothwendige chemiſche Baſis, oder Legierung, mag wohl anzuſehn ſeyn alles Geburtsrecht, alle erblichen Privilegien, jede Staatsreligion und manches Andere; indem erſt auf einer willkürlich feſtgeſtellten Grundlage dieſer Art das Recht ſich geltend machen und konſequent durchführen ließe: ſie wäre alſo gleichſam das *δος μοι που στω* des Rechts.

Des Linnäus künſtliches und arbiträr gewähltes Pflanzenſyſtem kann durch kein natürliches erſetzt werden, ſo ſehr auch ein ſolches der Vernunft angemeſſen wäre, und ſo vielfach es auch verſucht worden; weil nämlich ein ſolches nie die Sicherheit und Feſtigkeit der Beſtimmungen gewährt, die das künſtliche und arbiträre hat. Eben ſo nun kann die künſtliche und arbiträre Grundlage der Staatsverfaſſung, wie ſie im obigen angedeutet iſt, nicht erſetzt werden durch eine rein natürliche Grundlage, welche, die beſagten Bedingungen verwerfend, an die Stelle der Vorrechte der Geburt die des perſönlichen Werthes, an die Stelle der Landesreligion die Reſultate der Vernunftforſchung u. ſ. f. ſetzen wollte; weil eben, ſo ſehr auch das Alles der Vernunft angemeſſen wäre, es demſelben doch an derjenigen Sicherheit und Feſtigkeit der Beſtimmungen fehlt, welche allein die Stabilität des gemeinen Weſens ſichern.

Dagegen ſehn wir in den vereinigten Staaten von Nordamerika den Verſuch, ganz ohne alle ſolche arbiträre Grundlage fertig zu werden, alſo das ganz unverſetzte, reine, abſtrakte Recht herrſchen zu laſſen. Allein der Erfolg iſt nicht anlockend: denn, bei aller materiellen Prosperität des Landes, finden wir daſelbſt als herſchende Geſinnung den niedrigen Utilitarianismus, nebſt ſeiner unausbleiblichen Gefährtin, der Unwiſſenheit, welche der ſtupiden anglikaniſchen Bigotterie, dem dummen Dünkel, der brutalen Rohheit, im Verein mit einfältiger Weiberveneration, den Weg gebahnt hat. Und ſogar noch ſchlimmere Dinge ſind dort an der Tagesordnung, nämlich himmelſchreiende Negerſklaverei, verbunden mit äußerſter Grauſamkeit gegen die Sklaven, ungerechteſte Unterdrückung der freien Schwarzen, lynchlaw, häufiger und oft ungeſtrafter Meuchelmord, unerhört brutale Duelle, mitunter offene Verhöhnung des Rechts und der Geſetze, Repudiation öffentlicher Schulden, empörende politiſche Eskrokerie einer Nachbarsprovinz, in Folge derſelben gierige Raubzüge in das reiche Nachbarland, welche ſodann von höchſter Stelle aus, durch Unwahrheiten, die Jeder im Lande als ſolche kennt und verlacht, beſchönigt werden mußten, immer wachſende Ochlokratie und endlich der ganze verderbliche Einfluß, welchen die erwähnte Verleugnung der Rechtlichkeit in der obern Region auf die Privatmoralität ausüben muß. Alſo dies Probeſtück einer reinen Rechtsverfaſſung, auf jener Kehrſeite des Planeten, ſpricht gar wenig für die Republiken, noch weniger aber die Nachahmungen deſſelben in Mexiko, Guatimala, Kolumbien und Peru. Ein ganz beſonderer und dabei paradoxer Nachtheil der Republiken iſt noch dieſer, daß es in ihnen den überlegenen Köpfen ſchwerer werden muß, zu hohen Stellen und dadurch zu unmittelbarem politiſchen Einfluß zu gelangen, als in Monarchien. Denn gegen ſolche Köpfe ſind nun ein Mal, überall, immerdar und in allen Verhältniſſen, ſämmtliche bornirte, ſchwache und gewöhnliche Köpfe, als gegen ihren natürlichen Feind, verſchworen, oder inſtinktmäßig verbündet, und werden feſt zuſammengehalten durch ihre gemeinſame Furcht vor jenen. Ihrer ſtets zahlreichen Schaar nun wird es, bei einer republikaniſchen Verfaſſung, leicht gelingen, die überlegenen zu unterdrücken und auszuſchließen, um ja nicht von ihnen überflügelt zu werden; ſind ſie doch, und zwar hier bei gleichem urſprünglichem Rechte, ſtets Fünfzig gegen Einen. In der Monarchie hingegen iſt dieſe überall natürliche Ligue der bornirten gegen die bevorzugten Köpfe doch nur einſeitig vorhanden nämlich bloß von unten: von oben hingegen haben hier Verſtand und Talent natürliche Fürſprache und Beſchützer. Denn zuvörderſt der Monarch ſelbſt ſteht viel zu hoch und zu feſt, als daß er irgend jemandes Kompetenz zu fürchten hätte: zudem dient er ſelbſt dem Staate mehr durch ſeinen Willen, als durch ſeinen Kopf, als welcher ſo vielen Anforderungen nie gewachſen ſeyn kann. Er muß alſo ſtets ſich fremder Köpfe bedienen, und wird natürlich, angeſehn, daß ſein Intereſſe mit dem des Landes feſt verwachſen, unzertrennlich und Eines iſt, die allerbeſten, weil ſie die tauglichſten Werkzeuge für ihn ſind, vorziehn und begünſtigen; ſobald er nur die Fähigkeit hat, ſie herauszufinden; was ſo gar ſchwer nicht iſt, wenn man ſie aufrichtig ſucht. Eben ſo haben ſelbſt die Miniſter vor angehenden Staatsmännern einen zu großen Vorſprung, als daß ſie ſolche mit Eiferſucht betrachten ſollten, und werden daher, aus analogen Gründen, die ausgezeichneten Köpfe gern hervorziehn und in Thätigkeit ſetzen, um ihre Kräfte zu benutzen. Auf dieſe Art alſo hat in Monarchien der Verſtand immer noch viel beſſere Chancen gegen ſeinen unverſöhnlichen und allgegenwärtigen Feind, die Dummheit, als in Republiken. Dieſer Vorzug aber iſt ein großer.

Ueberhaupt aber iſt die monarchiſche Regierungsform die dem Menſchen natürliche; faſt ſo, wie ſie es den Bienen und Ameiſen, den reiſenden Kranichen, den wandernden Elephanten, den zu Raubzügen vereinigten Wölfen und andern Thieren mehr iſt, welche alle Einen an die Spitze ihrer Unternehmung ſtellen. Auch muß jede menſchliche, mit Gefahr verknüpfte Unternehmung, jeder Heereszug, jedes Schiff, Einem Oberbefehlshaber gehorchen: überall muß Ein Wille der leitende ſeyn. Sogar der thieriſche

Organismus iſt monarchiſch conſtruirt: das Gehirn allein iſt der Lenker und Regierer, das ἡγεμονικόν. Wenn gleich Herz, Lunge und Magen zum Beſtande des Ganzen viel mehr beitragen; ſo können dieſe Spießbürger darum doch nicht lenken und leiten: Dies iſt Sache des Gehirns allein und muß von Einem Punkte ausgehn. Selbſt das Planetenſyſtem iſt monarchiſch. Hingegen iſt das republikaniſche Syſtem dem Menſchen ſo widernatürlich, wie es dem höhern Geiſtesleben, alſo Künſten und Wiſſenſchaften, ungünſtig iſt. Dieſem Allen entſprechend finden wir, auf der ganzen Erde und zu allen Zeiten, die Völker, ſie mögen civiliſirt, oder wild ſeyn, oder auf den Zwiſchenſtufen ſtehn, allemal monarchiſch regiert. Ueberall iſt Einer der König, und ſeine Würde iſt, in der Regel, erblich. Er iſt gleichſam die Perſonifikation, oder das Monogramm, des ganzen Volkes, welches in ihm zur Individualität gelangt: in dieſem Sinne kann er ſogar mit Recht ſagen: l'état c'est moi. Gerade daher ſehn wir in Shakeſpeares hiſtoriſchen Dramen die Könige von England und Frankreich ſich gegenſeitig France und England, auch den Herzog von Oeſterreich Austria (K. John III, 1.) anreden, gleichſam ſich als Inkarnation ihrer Nationalitäten betrachtend. So iſt es eben der menſchlichen Natur gemäß; und eben deshalb kann der erbliche Monarch ſein und ſeiner Familie Wohl von dem des Landes gar nicht trennen; wie Dies hingegen beim gewählten meiſtens der Fall iſt: — man ſehe den Kirchenſtaat. Republiken aber ſind widernatürlich, künſtlich gemacht und aus der Reflexion entſprungen, kommen daher auch nur als ſeltene Ausnahmen in der ganzen Weltgeſchichte vor, nämlich die kleinen griechiſchen Republiken, die römiſche und die karthagiſche, welche noch dazu ſämmtlich dadurch bedingt waren, daß $\frac{5}{6}$, vielleicht gar $\frac{7}{8}$, der Bevölkerung aus Sklaven beſtanden. Hatten doch auch, im Jahre 1840, die vereinigten Staaten in Amerika auf 16 Millionen Einwohner 3 Millionen Sklaven. Zudem iſt die Dauer der Republiken des Alterthums, gegen die der Monarchien, ſehr kurz geweſen. — Republiken ſind überhaupt leicht zu errichten, hingegen ſchwer zu erhalten: von Monarchien gilt gerade das Umgekehrte.

Die konſtitutionellen Könige haben eine unläugbare Aehnlichkeit mit den Göttern des Epikuros, als welche, ohne ſich in die menſchlichen Angelegenheiten zu miſchen, in ungeſtörter Seeligkeit und Gemüthsruhe, da oben in ihrem Himmel ſitzen. Sie ſind nun aber ein Mal jetzt Mode geworden, und in jedem deutſchen Duodezfürſtenthum wird eine Parodie der engliſchen Verfaſſung aufgeführt, ganz komplet, mit Oberhaus und Unterhaus, bis auf die habeas corpus Akte und die Jury herab. Aus dem engliſchen Charakter und engliſchen Verhältniſſen hervorgegangen und Beide vorausſetzend ſind dieſe Formen dem engliſchen Volke gemäß und natürlich: eben ſo aber iſt dem deutſchen Volke ſein Getheiltſeyn in viele Stämme, die unter eben ſo vielen, wirklich regierenden Fürſten ſtehn, mit einem Kaiſer über Alle, der den Frieden im Innern wahrt und des Reiches Einheit nach außen vertritt, natürlich; weil aus ſeinem Charakter und ſeinen Verhältniſſen hervorgegangen. Die Engländer zeigen ihren großen Verſtand auch darin, daß ſie ihre alten Inſtitutionen, Sitten und Gebräuche feſt und heilig halten, auf die Gefahr hin, dieſe Tenacität zu weit und bis ins Lächerliche zu treiben; weil eben jene Dinge nicht in einem müſſigen Kopfe ausgeheckt, ſondern allmälig aus der Macht der Umſtände und der Weisheit des Lebens ſelbſt erwachſen, und daher ihnen, als Nation, angemeſſen ſind. Hingegen hat der deutſche Michel ſich von ſeinem Schulmeiſter einreden laſſen, er müſſe in einem engliſchen Frack einhergehn; das ſchicke ſich nicht anders: er hat ihn demnach vom Papa ertrotzt und ſieht nun, mit ſeinen linkiſchen Manieren und ungelenkem Weſen, lächerlich genug darin aus. Aber der Frack wird ihn noch ſehr drücken und inkommodiren, und zwar zu allernächſt durch die Jury, [illegible] welche, aus dem roheſten engliſchen Mittelalter, den Zeiten Königs Johann, da noch leſen und ſchreiben können den Menſchen von der Todesſtrafe eximirte, ſtammend, das ſchlechteſte aller Kriminalgerichte iſt, wo nämlich, ſtatt gelehrter und geübter Kriminalrichter, welche unter täglicher Entwirrung der von Dieben, Mördern und Gaunern verſuchten Schliche und Finten grau geworden ſind und ſo den Sachen auf die Spur zu kommen gelernt haben, nunmehr Gevatter Schneider und Handſchuhmacher zu Gerichte ſitzen, um mit ihrem plumpen, rohen, ungeübten, tölpelhaften, ja, nicht ein Mal einer anhaltenden Aufmerkſamkeit gewohnten Verſtande die Wahrheit aus dem täuſchenden Gewebe des Truges und Scheines herauszufinden, während ſie noch obendrein dazwiſchen an ihr Tuch und ihr Leder denken und ſich nach Hauſe ſehnen, vollends aber vom Unterſchiede zwiſchen Wahrſcheinlichkeit und Gewißheit durchaus keinen deutlichen Begriff haben, vielmehr ſo eine Art von calculus probabilium in ihrem dumpfen Kopfe anſtellen, nach welchem ſie ſodann getroſt über das Leben Anderer den Stab brechen. Aber Die, meint man, würden ſo recht unparteiiſch ſeyn. — Das malignum vulgus da! Als ob nicht Parteilichkeit zehn Mal mehr von den Standes-Gleichen des Beklagten zu befürchten wäre, als von den ihm völlig fremden, in ganz andern Regionen lebenden, unabſetzbaren und ihrer Amtsehre ſich bewußten Kriminalrichtern. Nun aber gar die Verbrechen gegen den Staat und ſein Oberhaupt, nebſt Preßvergehn, von der Jury richten laſſen, heißt recht eigentlich den Bock zum Gärtner machen.

§. 128.

Ueberall und zu allen Zeiten hat es viel Unzufriedenheit mit den Regierungen, Geſetzen und öffentlichen Einrichtungen gegeben; großentheils aber nur, weil man ſtets bereit iſt, dieſen das Elend zur Laſt zu legen, welches dem menſchlichen Daſeyn ſelbſt unzertrennlich anhängt, indem es, mythiſch zu reden, der Fluch iſt, den Adam empfing, und mit ihm ſein ganzes Geſchlecht. Jedoch nie iſt jene falſche Vorſpiegelung auf lügenhaftere und frechere Weiſe gemacht worden, als von den Demagogen der „Jetztzeit“. Dieſe nämlich ſind, als Feinde des Chriſtenthums, Optimiſten: die Welt iſt ihnen „Selbſtzweck“ und daher an ſich ſelbſt, d. h. ihrer natürlichen Beſchaffenheit nach, ganz vortrefflich eingerichtet, ein rechter Wohnplatz der Glückſäligkeit. Die nun hiegegen ſchreienden, koloſſalen Uebel der Welt ſchreiben ſie gänzlich den Regierungen zu: thäten nämlich nur dieſe ihre Schuldigkeit; ſo würde der Himmel auf Erden exiſtiren, d. h. Alle würden ohne Mühe und Noth vollauf freſſen, ſaufen, ſich propagiren und krepiren können: denn Dies iſt die Paraphraſe ihres „Selbſtzweck“.

§. 129.

Weiland war die Hauptſtütze des Thrones der Glaube; heut zu Tage iſt es der Credit. Kaum mag dem Papſte ſelbſt das Zutrauen ſeiner Gläubigen mehr am Herzen liegen, als das ſeiner Gläubiger. Beklagte man ehemals die Schuld der Welt, ſo ſieht man jetzt mit Grauſen auf die Schulden der Welt und, wie ehemals den jüngſten Tag, ſo prophezeit man jetzt den univerſellen Staatsbankrott, jedoch ebenfalls mit der zuverſichtlichen Hoffnung, ihn nicht ſelbſt zu erleben.

§. 130.

Das Recht des Beſitzes iſt zwar ethiſch und rationell ungleich beſſer begründet, als das Recht der Geburt; jedoch iſt es mit dieſem verwandt und verwachſen, welches man daher ſchwerlich würde wegſchneiden können, ohne jenes in Gefahr zu ſetzen. Der Grund hievon iſt, daß der meiſte Beſitz ererbt, folglich auch eine Art Geburtsrecht iſt; wie denn eben der alte Adel auch nur den Namen des Stammgutes führt, alſo durch denſelben bloß ſeinen Beſitz ausdrückt. — Demgemäß ſollten alle Beſitzenden, wenn ſie, ſtatt neidiſch zu ſeyn, klug wären, auch der Erhaltung der Rechte der Geburt anhängen.

Der Adel als ſolcher gewährt ſonach den doppelten Nutzen, daß er einerſeits das Recht des Beſitzes und andrerſeits das Geburtsrecht des Königs zu ſtützen hilft: denn der König iſt der erſte Edelmann im Lande, behandelt auch, in der Regel, den Adligen als einen geringen Anverwandten und ganz anders, als den noch ſo hoch betrauten Bürgerlichen. Es iſt auch ganz natürlich, daß er mehr Zutrauen zu Denen hat, deren Vorfahren meiſtens die erſten Diener und ſtets die nächſte Umgebung ſeiner Vorfahren geweſen ſind. Mit Recht beruft deshalb ein Edelmann ſich auf ſeinen Namen, wann er, bei etwan entſtehendem Verdacht, ſeinem Könige die Verſicherung ſeiner Treue und Ergebenheit wiederholt. Allerdings iſt der Charakter vom Vater erblich; wie meinen Leſern bekannt iſt. Bornirt und lächerlich iſt es, nicht darauf ſehn zu wollen, weſſen Sohn Einer iſt.

§. 131.

Ich bin der Meinung, daß die Weiber nie ganz mündig werden, ſondern ſtets unter wirklicher männlicher Aufſicht ſtehn ſollten, ſei es die des Vaters, des Gatten, des Sohnes, oder des Staats, — wie es in Indien iſt; daß ſie demnach niemals über ein Vermögen, welches ſie nicht ſelbſt erworben haben, müſſen eigenmächtig verfügen können. Daß hingegen eine Mutter ſogar beſtellter Vormund und Verwalter des väterlichen Erbtheils ihrer Kinder werden könne, halte ich für unverzeihliche und verderbliche Thorheit. In den allermeiſten Fällen wird ein ſolches Weib das vom Vater der Kinder, und mit ſtärkendem Hinblick auf ſie, durch die Arbeit ſeines ganzen Lebens Erworbene mit ihrem Buhlen verpraſſen; gleichviel, ob ſie ihn heirathet, oder nicht. Dieſe Warnung giebt uns ſchon Vater Homer:

> *Οισθα γαρ, οἱος θυμος εν στηθεσσι γυναικος·*
> *Κεινου βουλεται οικον οφελλειν, ὅς κεν οπυιῃ,*
> *Παιδων δε προτερων και κουριδιοιο φιλοιο*
> *Ουκετι μεμνηται τεθνηκοτος, ουδε μεταλλᾳ.*
>
> Od. XV, 20.

Die wirkliche Mutter wird, nach dem Tode des Mannes, oft zur Stiefmutter. Stehn doch überhaupt nur die Stiefmütter in ſo ſchlechtem Kredit, der das Wort „ſtiefmütterlich“ erzeugt hat; während von ſtiefväterlich nie die Rede geweſen. Jedenfalls bedarf ein Weib ſtets des Vormundes, darf alſo nie Vormund ſeyn. — Auch bin ich der Meinung, daß, vor Gericht, das Zeugniß eines Weibes, caeteris paribus, weniger Gewicht haben ſollte, als das eines Mannes; ſo daß z. B. zwei männliche Zeugen etwan drei, oder gar vier, weibliche aufwögen. Denn ich glaube, daß das weibliche Geſchlecht, in Maſſe genommen, täglich drei Mal ſo viel Lügen in die Luft ſchickt, als das männliche, und noch dazu mit einem Anſchein von Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit, den das männliche nie erlangt. Die Mohammedaner freilich excediren auf der andern Seite. Ein junger Türke von Bildung ſagte ein Mal zu mir: „Wir betrachten das Weib bloß als das Erdreich, darin man das Samenkorn legt. Daher iſt auch ihre Religion gleichgültig: wir können eine Chriſtin heirathen, ohne ihre Bekehrung zu verlangen“. Auf meine Frage, ob die Derwiſche verheirathet ſeien, ſagte er: „das verſteht ſich von ſelbſt: war doch der Prophet verheirathet, und ſie dürfen nicht heiliger ſeyn wollen, als dieſer“. —

[illegible]. Sollte es nicht beſſer ſeyn, wenn es gar keine Feiertage gäbe, dafür aber ſo viel mehr Feierſtunden! Wie wohlthätig würden die 16 Stunden des langweiligen und eben dadurch gefährlichen Sonntags wirken, wenn 12 davon auf alle Tage der Woche vertheilt wären! Zur Religionsübung hätte der Sonntag an zweien immer noch genug, und mehr werden derſelben doch faſt nie gewidmet, noch weniger der andächtigen Meditation. Die Alten hatten auch keinen wöchentlichen Ruhetag. Freilich aber würde es ſehr ſchwer halten, die ſo erkauften zwei täglichen Mußeſtunden den Leuten wirklich zu erhalten und vor Eingriffen zu ſichern.

§. 132.

Der ewige Jude Ahasverus iſt nichts Anderes, als die Perſonifikation des ganzen jüdiſchen Volks. Weil er an dem Heiland und Welterlöſer ſchwer gefrevelt hat, ſoll er von dem Erdenleben und ſeiner Laſt nie erlöſt werden und dabei heimathlos in der Fremde umherirren. Dies iſt ja eben das Vergehn und das Schickſal des kleinen jüdiſchen Volkes, welches, wirklich wunderſamer Weiſe, ſeit bald zwei Tauſend Jahren aus ſeinem Wohnſitze vertrieben, noch immer fortbeſteht und heimathlos umherirrt; während ſo viele große und glorreiche Völker, neben welchen eine ſolche Winkelnation gar nicht zu nennen iſt, Aſſyrer, Meder, Perſer, Phönizier, Aegypter, Hetrurier u. ſ. w. zur ewigen Ruhe eingegangen und gänzlich verſchwunden ſind. So iſt denn noch heute dieſe gens extorris, dieſer Johann ohne Land unter den Völkern, auf dem ganzen Erdboden zu finden, nirgends zu Hauſe und nirgends fremd, behauptet dabei mit beiſpielloſer Hartnäckigkeit ſeine Nationalität, ja, möchte, eingedenk des Abraham, der in Kanaan wohnte als ein Fremdling, aber allmälig, wie ſein Gott es ihm verheißen, Herr des ganzen Landes ward (1. Moſ. 17, 8.), — auch gern irgendwo recht fußen und Wurzel ſchlagen, um wieder zu einem Lande zu gelangen, ohne welches ja ein Volk ein Ball in der Luft iſt. — Bis dahin lebt es paraſitiſch auf den andern Völkern und ihrem Boden, iſt aber dabei nichtsdeſtoweniger vom lebhafteſten Patriotismus für die eigene Nation beſeelt, den es an den Tag legt durch das feſteſte Zuſammenhalten, wonach Alle für Einen und Einer für Alle ſtehn. Ihre Religion, von Hauſe aus mit ihrem Staate verſchmolzen und Eins, iſt dabei keineswegs die Hauptſache, vielmehr nur das Band, welches ſie zuſammenhält, der point de ralliement und das Feldzeichen, daran ſie ſich erkennen. Dies zeigt ſich auch daran, daß ſogar der getaufte Jude, keineswegs, wie doch ſonſt alle Apoſtaten, den Haß und Abſcheu der Uebrigen auf ſich ladet, vielmehr, in der Regel, nicht aufhört, Freund und Genoſſe derſelben, mit Ausnahme einiger Orthodoxen, zu ſeyn und ſie als ſeine wahren Landsleute zu betrachten. Sogar kann, bei dem regelmäßigen und feierlichen Gebete der Juden, zu welchem zehn vereint ſeyn müſſen, wenn einer mangelt, ein getaufter Jude dafür eintreten, jedoch kein anderer Chriſt. Daſſelbe gilt von allen übrigen religiöſen Handlungen. Noch deutlicher würde die Sache hervortreten, wenn ein Mal das Chriſtenthum ganz in Verfall geriethe und aufhörte; indem alsdann die Juden deshalb nicht aufhören würden als Juden geſondert und für ſich zu ſeyn und zuſammenzuhalten. Demnach iſt es eine höchſt oberflächliche und falſche Anſicht, wenn man die Juden bloß als Religionsſekte betrachtet: wenn aber gar, um dieſen Irrthum zu begünſtigen, das Judenthum, mit einem der Chriſtlichen Kirche entlehnten Ausdruck, bezeichnet wird als „Jüdiſche Konfeſſion“; ſo iſt Dies ein grundfalſcher, auf das Irreleiten abſichtlich berechneter Ausdruck, der gar nicht geſtattet ſeyn ſollte. Vielmehr iſt „Jüdiſche Nation“ das Richtige. Die Juden haben gar keine Konfeſſion: der Monotheismus gehört zu ihrer Nationalität und Staatsverfaſſung und verſteht ſich bei ihnen von ſelbſt. Ja, wohlverſtanden, ſind Monotheismus und Judenthum Wechſelbegriffe. — Daß die dem Nationalcharakter der Juden anhängenden, bekannten Fehler, worunter eine wunderſame Abweſenheit alles Deſſen, was das Wort verecundia ausdrückt, der hervorſtechendeſte, wenn gleich ein Mangel iſt, der in der Welt beſſer weiter hilft, als vielleicht irgend eine poſitive Eigenſchaft; daß, ſage ich, dieſe Fehler hauptſächlich dem langen und ungerechten Drucke, den ſie erlitten haben, zuzuſchreiben ſind, entſchuldigt ſolche zwar, aber hebt ſie nicht auf. Den vernünftigen Juden, welcher, alte Fabeln, Flauſen und Vorurtheile aufgebend, durch die Taufe, aus einer Genoſſenſchaft heraustritt, die ihm weder Ehre, noch Vortheil bringt (wenn auch in Ausnahmsfällen Letzteres vorkommt), muß ich durchaus loben, ſelbſt wenn es ihm mit dem chriſtlichen Glauben kein großer

Ernſt ſeyn ſollte: iſt es denn ein ſolcher jedem jungen Chriſten, der bei der Konfirmation ſein Credo herſagt! Um ihm jedoch auch dieſen Schritt zu erſparen und auf die ſanfteſte Art von der Welt dem ganzen tragikomiſchen Unweſen ein Ende zu machen, iſt gewiß das beſte Mittel, daß man die Ehe zwiſchen Juden und Chriſten geſtatte, ja, begünſtige; wogegen die Kirche nichts einwenden kann, da es die Auktorität des Apoſtels ſelbſt für ſich hat (1. Cor. 7, 12—16). Dann wird es über 100 Jahre nur noch ſehr wenige Juden geben, und bald darauf das Geſpenſt ganz gebannt, der Ahasverus begraben ſeyn. Jedoch wird dieſes wünſchenswerthe Reſultat vereitelt werden, wenn man die Emancipation der Juden ſo weit treibt, daß ſie Staatsrechte, alſo Theilnahme an der Verwaltung und Regierung chriſtlicher Länder erhalten. Denn alsdann werden ſie erſt recht con amore Juden ſeyn und bleiben. Daß ſie mit Andern gleiche bürgerliche Rechte genießen, heiſcht die Gerechtigkeit: aber ihnen Antheil am Staat einzuräumen, iſt abſurd: ſie ſind und bleiben ein fremdes, orientaliſches Volk, müſſen daher ſtets nur als anſäſſige Fremde gelten. Als, vor ungefähr 25 Jahren, im engliſchen Parlament, die Judenemancipation debattirt wurde, ſtellte ein Redner folgenden hypothetiſchen Fall auf: ein engliſcher Jude kommt nach Liſſabon, woſelbſt er zwei Männer in äußerſter Noth und Bedrängniß antrifft, jedoch ſo, daß es in ſeine Macht gegeben iſt, einen von ihnen zu retten. Perſönlich ſind ihm beide fremd. Jedoch iſt der eine ein Engländer, aber ein Chriſt; der andere ein Portugieſe, aber ein Jude. Wen wird er retten? — Ich glaube, daß kein einſichtiger Chriſt und kein aufrichtiger Jude über die Antwort im Zweifel ſeyn wird. Sie aber giebt den Maaßſtab für die den Juden einzuräumenden Rechte.

§. 133.

Bei keiner Angelegenheit greift die Religion ſo unmittelbar und augenfällig in das praktiſche und materielle Leben ein, wie beim Eide. Es iſt ſchlimm genug, daß dadurch Leben und Eigenthum des Einen von den metaphyſiſchen Ueberzeugungen des Andern abhängig gemacht werden. Wenn nun aber gar dereinſt, wie doch zu beſorgen ſteht, die Religionen ſämmtlich in Verfall gerathen und aller Glaube aufhören ſollte; wie wird es dann mit dem Eide ſtehn? — Daher iſt es wohl der Mühe werth, zu unterſuchen, ob es nicht eine rein moraliſche, von allem poſitiven Glauben unabhängige und doch auf deutliche Begriffe zu bringende Bedeutung des Eides gebe, welche, als ein Allerheiligſtes aus reinem Golde, jenen univerſellen Kirchenbrand überſtehn könnte; wenn gleich dieſelbe, neben dem Pomp und der Kraftſprache des religiöſen Eides, ſich etwas kahl und nüchtern ausnehmen ſollte.

Der unbeſtrittene Zweck des Eides iſt, der nur zu häufigen Falſchheit und Lügenhaftigkeit des Menſchen auf bloß moraliſchem Wege zu begegnen, dadurch, daß man die von ihm anerkannte moraliſche Verpflichtung, die Wahrheit zu ſagen, durch irgend eine außerordentliche, hier eintretende Rückſicht erhöht, ihm lebhaft zum Bewußtſeyn bringt. Den rein moraliſchen, von allem Transſcendenten und Mythiſchen freien Sinn einer ſolchen Hervorhebung jener Pflicht will ich verſuchen, gemäß meiner Ethik, deutlich zu machen.

Ich habe, in meinem Hauptwerk, B. 1, §. 62, S. 384 und ausführlicher in der Preisſchrift über das Fundament der Moral §. 17, S. 221—230 den paradoxen, jedoch wahren Satz, daß in gewiſſen Fällen dem Menſchen ein Recht zu lügen zuſtehe, aufgeſtellt und denſelben mittelſt einer durchgeführten Erläuterung und Begründung geſtützt. Jene Fälle waren erſtlich Die, wo er das Recht hätte, Gewalt gegen Andere zu gebrauchen, und zweitens Die, wo völlig unbefugte Fragen an ihn gerichtet werden, die dabei ſo beſchaffen ſind, daß er eben ſo wohl durch Ablehnen der Beantwortung, als durch das aufrichtige Ertheilen derſelben, ſein Intereſſe gefährden würde. Eben weil, in dergleichen Fällen, eine Berechtigung zur Unwahrheit unſtreitig Statt findet, bedarf es, in wichtigen Angelegenheiten, deren Entſcheidung von der Ausſage eines Menſchen abhängig wird, wie auch bei Verſprechungen, deren Erfüllung von großer Wichtigkeit iſt, zunächſt der ausdrücklichen und feierlichen Erklärung deſſelben, daß er die beſagten Fälle als hier nicht vorhanden anerkenne, alſo wiſſe und einſehe, daß ihm hier keine Gewalt geſchieht, oder gedroht wird, ſondern bloß das Recht waltet, und gleichfalls, daß er die ihm vorgelegte Frage als eine wohl befugte anerkenne, endlich auch, daß ihm bewußt ſei, was Alles von ſeiner gegenwärtigen Ausſage über dieſelbe abhänge. Dieſe Erklärung ſchließt in ſich, daß, wenn er unter ſolchen Umſtänden lügt, er mit deutlichem Bewußtſeyn ein ſchweres Unrecht begeht, indem er jetzt daſteht als Einer, dem man, im Vertrauen auf ſeine Redlichkeit, volle Gewalt für dieſen Fall in die Hände gegeben hat, die er zum Unrechte, wie zum Rechte gebrauchen kann. Wenn er jetzt lügt; ſo trägt er das klare Bewußtſeyn davon, daß er Einer ſei, der, wenn er freie Gewalt hat, ſie, bei ruhigſter Ueberlegung, zum Unrechte gebraucht. Dies Zeugniß über ihn ſelbſt giebt ihm der Meineid. Hieran nun aber knüpft ſich der Umſtand, daß, weil kein Menſch ohne das Bedürfniß irgend einer Metaphyſik iſt, auch jeder die, wenn gleich undeutliche, Ueberzeugung in ſich trägt, daß die Welt nicht bloß eine phyſiſche Bedeutung habe, ſondern zugleich irgend wie eine metaphyſiſche, und ſogar auch, daß, in Bezug auf ſolche, unſer individuelles Handeln, ſeiner bloßen Moralität nach, noch ganz anderartige und viel wichtigere Folgen habe, als ihm vermöge ſeiner empiriſchen Wirkſamkeit zukomme, und ſonach wirklich von transſcendenter Bedeutſamkeit ſei. Hierüber verweiſe ich auf meine Preisſchrift über das Fundament der Moral §. 21, und füge nur hinzu, daß der Menſch, welcher ſeinem eigenen Handeln jede andere, als die empiriſche Bedeutſamkeit, abſpricht, dieſe Behauptung nie ohne innern Widerſpruch dagegen zu ſpüren und Selbſtzwang zu üben aufſtellen wird. Die Aufforderung zum Eide ſtellt nun den Menſchen ausdrücklich auf den Standpunkt, wo er ſich, in dieſem Sinne, als bloß moraliſches Weſen, und mit Bewußtſeyn der hohen Wichtigkeit für ihn ſelbſt ſeiner in dieſer Eigenſchaft gegebenen Entſcheidungen anzuſehn hat, wodurch jetzt bei ihm alle andern Rückſichten zuſammenſchrumpfen ſollen, bis zum gänzlichen Verſchwinden. — Hiebei nun iſt es unweſentlich, ob die alſo in Anregung gebrachte Ueberzeugung, von einer metaphyſiſchen und zugleich moraliſchen Bedeutung unſers Daſeyns, bloß dumpf gefühlt, oder in allerlei Mythen und Fabeln gekleidet und dadurch belebt, oder aber zur Klarheit des philoſophiſchen Denkens gebracht ſei; woraus wieder folgt, daß es im Weſentlichen nicht darauf ankommt, ob die Eidesformel dieſe, oder jene mythologiſche Beziehung ausdrücke, oder aber ganz abſtrakt ſei, wie das in Frankreich gebräuchliche je le jure. Die Formel müßte nach dem Grade der intellektuellen Bildung des Schwörenden gewählt werden; wie man ſie ja auch je nach ſeinem poſitiven Glauben verſchieden auswählt. Die Sache ſo betrachtet, könnte ſogar Einer, der ſich zu keiner Religion bekennte, ſehr wohl zum Eide gelaſſen werden.

Kapitel X.

Zur Lehre von der Unzerſtörbarkeit unſeres wahren Weſens durch den Tod.

§. 134.

Obgleich ich in meinem Hauptwerke dieſen Gegenſtand im Zuſammenhange und ausführlich behandelt habe, glaube ich doch, daß eine kleine Nachleſe vereinzelter Betrachtungen darüber, welche auf jene Darſtellung immer noch einiges Licht zurückwerfen, für Manchen nicht ohne Werth ſeyn werde. —

Man muß Jean Paul's Selina leſen, um zu ſehn, wie ein höchſt eminenter Geiſt ſich herumſchlägt mit den ſich ihm aufdringenden Abſurditäten eines falſchen Begriffs, den er nicht aufgeben will, weil er ſein Herz daran gehängt hat, dabei aber ſtets von den Ungereimtheiten, die er nicht verdauen kann, beunruhigt wird. Es iſt der Begriff der individuellen Fortdauer unſers geſammten perſönlichen Bewußtſeyns, nach dem Tode. Eben jenes Kämpfen und Ringen Jean Pauls beweiſt, daß dergleichen, aus Falſchem und Wahrem zuſammengeſetzte Begriffe nicht, wie man behauptet, heilſame Irrthümer, vielmehr entſchieden ſchädlich ſind. Denn nicht nur wird, durch den falſchen Gegenſatz von Seele und Leib, wie auch durch Erhebung der geſammten Perſönlichkeit zu einem Dinge an ſich ſelbſt, welches ewig beſtehn ſoll, die wahre, auf dem Gegenſatz zwiſchen Erſcheinung und Ding an ſich beruhende Erkenntniß von der Unzerſtörbarkeit unſers eigentlichen Weſens, als eines von Zeit, Kauſalität und Veränderung Unberührten, unmöglich gemacht, ſondern jener falſche Begriff kann nicht ein Mal als Stellvertreter der Wahrheit feſt gehalten werden; weil die Vernunft ſich ſtets von Neuem gegen das darin liegende Abſurde empört, mit dieſem dann aber auch das demſelben amalgamiſch verbundene Wahre aufgeben muß. Denn das Wahre kann, auf die Länge, doch nur in ſeiner Lauterkeit beſtehn: mit Irrthümern verſetzt, wird es ihrer Hinfälligkeit theilhaft; wie der Granit zerfällt, wenn ſein Feldſpath verwittert, obgleich Quarz und Glimmer ſolcher Verwitterung nicht unterworfen ſind. Es ſteht alſo ſchlimm um die Surrogate der Wahrheit.

§. 135.

Wenn man, ſo im täglichen Umgange, von einem der vielen Leute, die Alles wiſſen möchten, aber nichts lernen wollen, über die Fortdauer nach dem Tode befragt wird, iſt wohl die paſſendeſte, auch zunächſt richtigſte Antwort: „nach deinem Tode wirſt du ſeyn was du vor deiner Geburt warſt“. Denn ſie implicirt die Verkehrtheit der Forderung, daß die Art von Exiſtenz, welche einen Anfang hat, ohne Ende ſeyn ſolle; zudem aber enthält ſie die Andeutung, daß es wohl zweierlei Exiſtenz und, dem entſprechend, zweierlei Nichts geben möge. — Imgleichen jedoch könnte man antworten: „was immer du nach deinem Tode ſeyn wirſt, — und wäre es nichts, — wird dir alsdann eben ſo natürlich und angemeſſen ſeyn, wie es dir jetzt dein individuelles, organiſches Daſeyn iſt: alſo hätteſt du höchſtens den Augenblick des Uebergangs zu fürchten. Ja, da eine reifliche Erwägung der Sache das Reſultat ergiebt, daß einem Daſeyn, wie das unſrige, das gänzliche Nichtſeyn vorzuziehn ſeyn würde; ſo kann der Gedanke des Aufhörens unſrer Exiſtenz, oder einer Zeit, da wir nicht mehr wären, uns vernünftigerweiſe ſo wenig betrüben, wie der Gedanke, daß wir nie geworden wären. Da nun dieſes Daſeyn weſentlich ein perſönliches iſt, ſo iſt demnach auch das Ende der Perſönlichkeit nicht als ein Verluſt anzuſehn“.

Dem hingegen, der, auf dem objektiven und empiriſchen Wege, dem plauſibeln Faden des Materialismus nachgegangen wäre und nun voll Schrecken über die gänzliche Vernichtung durch den Tod, die ihm da entgegenſtarrte, ſich an uns wendete, würden wir vielleicht auf die kürzeſte und ſeiner empiriſchen Auffaſſung entſprechende Weiſe Beruhigung verſchaffen, wenn wir ihm den Unterſchied zwiſchen der Materie und der temporär ſie in Beſitz nehmenden ſtets metaphyſiſchen Kraft augenfällig nachwieſen, z. B. am Vogelei, deſſen ſo homogene, geſtaltloſe Flüſſigkeit, ſobald nur die gehörige Temperatur hinzutritt, die ſo komplicirte und genau beſtimmte Geſtalt der Gattung und Art ſeines Vogels annimmt. Gewiſſermaaßen iſt Dies doch eine Art generatio aequivoca: und höchſt wahrſcheinlich iſt dadurch, daß ſie einſt in der Urzeit und zur glücklichen Stunde, vom Typus des Thieres, welchem das Ei angehörte, zu einem höhern überſprang, die aufſteigende Reihe der Thierformen entſtanden. Jedenfalls tritt hier am augenſcheinlichſten ein von der Materie Verſchiedenes hervor, zumal da es, beim geringſten ungünſtigen Umſtande, ausbleibt. Dadurch wird fühlbar, daß es, nach vollbrachtem, oder ſpäter behindertem Wirken, auch eben ſo unverſehrt von ihr weichen kann; welches denn auf eine ganz anderartige Permanenz hindeutet, als das Beharren der Materie in der Zeit iſt.

§. 136.

Wenn wir uns ein Weſen denken, welches Alles erkennte, verſtände und überſähe; ſo würde die Frage, ob wir nach dem Tode fortdauern, für daſſelbe wahrſcheinlich gar keinen Sinn haben; weil über unſer jetziges zeitliches, individuelles Daſeyn hinaus Fortdauern und Aufhören keine Bedeutung mehr hätten und ununterſcheidbare Begriffe wären; wonach auf unſer eigentliches und wahres Weſen, oder das in unſrer Erſcheinung ſich darſtellende Ding an ſich, weder der Begriff des Untergangs, noch der der Fortdauer Anwendung fände, da Dieſe aus der Zeit entlehnt ſind, welche bloß die Form der Erſcheinung iſt. — Wir inzwiſchen können die *Unzerſtörbarkeit* jenes Kerns unſerer Erſcheinung uns nur als eine *Fortdauer* deſſelben denken und zwar eigentlich nach dem Schema der *Materie*, als welche, unter allen Veränderungen der Formen, in der Zeit beharrt. — Wird nun demſelben dieſe Fortdauer abgeſprochen; ſo ſehn wir unſer zeitliches Ende an als eine Vernichtung, nach dem Schema der *Form*, welche verſchwindet, wann ihr die ſie tragende Materie entzogen wird. Beides iſt jedoch eine μεταβασις εις αλλο γενος, nämlich ein Uebertragen der Formen der Erſcheinung auf das Ding an ſich. Von einer Unzerſtörbarkeit aber, die keine Fortdauer wäre, können wir kaum uns auch nur einen abſtrakten Begriff bilden; weil uns alle Anſchauung, ihn zu belegen, mangelt.

In Wahrheit aber iſt das beſtändige Entſtehn neuer Weſen und Zunichtewerden der vorhandenen anzuſehn als eine Illuſion, hervorgebracht durch den Apparat zweier geſchliffener Gläſer (Gehirnfunktionen), durch die allein wir etwas ſehn können: ſie heißen Raum und Zeit, und in ihrer Wechſeldurchdringung Kauſalität. Denn Alles, was wir unter dieſen Bedingungen wahrnehmen, iſt bloße Erſcheinung; nicht aber erkennen wir die Dinge, wie ſie an ſich ſelbſt, d. h. unabhängig von unſerer Wahrnehmung, ſeyn mögen. Dies iſt eigentlich der Kern der Kantiſchen Philoſophie; an welche und ihren Inhalt man nicht zu oft erinnern kann, nach einer Periode, wo feile Scharlatanerie, durch ihren Verdummungsproceß, die Philoſophie aus Deutſchland vertrieben hatte, unter williger Beihülfe der Leute, denen Wahrheit und Geiſt die gleichgültigſten Dinge auf der Welt ſind, hingegen Gehalt und Honorar die wichtigſten.

§. 137.

Jeder fühlt, daß er etwas Anderes iſt, als ein von einem Andern einſt belebtes Nichts. Daraus entſteht ihm die Zuverſicht, daß der Tod wohl ſeinem Leben, jedoch nicht ſeinem Daſeyn ein Ende machen kann.

§. 138.

Je deutlicher Einer ſich der Hinfälligkeit, Nichtigkeit und traumartigen Beſchaffenheit aller Dinge bewußt wird, deſto deutlicher wird er ſich auch der Ewigkeit ſeines eigenen innern Weſens bewußt; weil doch eigentlich nur im Gegenſatz zu dieſem jene Beſchaffenheit der Dinge erkannt wird; wie man den raſchen Lauf ſeines Schiffs nur nach dem feſten Ufer ſehend wahrnimmt, nicht wenn man in das Schiff ſelbſt ſieht.

§. 139.

Wann immer wir auch leben mögen; ſtets ſtehn wir, mit unſerm Bewußtſeyn, im Centro der Zeit, nie an ihren Endpunkten, und könnten daraus abnehmen, daß Jeder den unbeweglichen Mittelpunkt der ganzen unendlichen Zeit in ſich ſelbſt trägt. Dies iſt es auch im Grunde, was ihm die Zuverſicht giebt, mit der er ohne beſtändige Todesſchauer dahinlebt. Wer nun aber, vermöge der Stärke ſeiner Erinnerung und Phantaſie, ſich das längſt Vergangene am lebhafteſten vergegenwärtigen kann, der wird ſich der *Identität des Jetzt in aller Zeit* deutlicher, als die Andern, bewußt. Vielleicht ſogar gilt dieſer Satz richtiger umgekehrt. Jedenfalls aber iſt ein ſolches deutlicheres Bewußtſeyn der Identität alles Jetzt ein weſentliches Erforderniß zur philoſophiſchen Anlage. Mittelſt ſeiner faßt man das Allerflüchtigſte, das Jetzt, als das allein Beharrende auf. Wer nun auf ſolche intuitive Weiſe inne wird, daß die *Gegenwart*, welche doch die alleinige Form aller Realität, im engſten Sinne, iſt, ihre Quelle *in uns* hat, alſo von innen, nicht von außen quillt, der kann an der Unzerſtörbarkeit ſeines eigenen Weſens nicht zweifeln. Vielmehr wird er begreifen, daß bei ſeinem Tode zwar die objektive Welt, mit dem Medio ihrer Darſtellung, dem Intellekt, für ihn untergeht, Dies aber ſein Daſeyn nicht anficht: denn es war eben ſo viel Realität innerhalb, wie außerhalb.

Wer alles Dieſes nicht gelten läßt, muß das Gegentheil behaupten und ſagen: „die Zeit iſt etwas rein Objektives und Reales, das ganz unabhängig von mir exiſtirt. Ich bin nur zufällig hineingeworfen, eines kleinen Theiles derſelben habhaft geworden und dadurch zu einer vorübergehenden Realität gelangt, wie tauſend Andere vor mir, die jetzt eben nichts mehr ſind, und auch ich werde ſehr bald nichts ſeyn. Die Zeit hingegen, die iſt das Reale: ſie zieht dann weiter ohne mich“. Ich denke, daß das Grundverkehrte, ja Abſurde dieſer Anſicht durch die Entſchiedenheit des Ausdrucks fühlbar wird.

Das Leben kann, dieſem Allen zufolge, allerdings angeſehen werden als ein Traum, und der Tod als das Erwachen. Dann aber gehört die Perſönlichkeit, das Individuum, dem träumenden und nicht dem wachen Bewußtſeyn an; weshalb denn jenem der Tod ſich als Vernichtung darſtellt. Jedenfalls jedoch iſt er, von dieſem Geſichtspunkt aus, nicht zu betrachten als der Uebergang zu einem uns ganz neuen und fremden Zuſtande, vielmehr nur als der Rücktritt zu dem uns urſprünglich eigenen, als von welchem das Leben nur eine kurze Epiſode war.

Wenn inzwiſchen ein Philoſoph etwan vermeinen ſollte, er würde im Sterben einen ihm allein eigenen Troſt, jedenfalls eine Diverſion, darin finden, daß dann ihm ein Problem ſich löſte, welches ihn ſo häufig beſchäftigt hat; ſo wird es ihm vermuthlich gehn, wie Einem, dem, als er eben das Geſuchte zu finden im Begriff iſt, die Laterne ausgeblaſen wird.

Denn im Tode geht allerdings das Bewußtſeyn unter; hingegen keineswegs Das, was bis dahin daſſelbe hervorgebracht hatte. Das Bewußtſeyn nämlich beruht zunächſt auf dem Intellekt; dieſer aber auf einem phyſiologiſchen Proceß. Denn er iſt augenſcheinlich die Funktion des Gehirns und daher bedingt durch das Zuſammenwirken des Nerven- und Gefäßſyſtems; näher, durch das vom Herzen aus ernährte, belebte und fortwährend erſchütterte Gehirn, durch deſſen künſtlichen und geheimnißvollen Bau, welchen die Anatomie beſchreibt, aber die Phyſiologie nicht verſteht, das Phänomen der objektiven Welt und das Getriebe unſrer Gedanken zu Stande kommt. Wie nun alſo der Intellekt, phyſiologiſch, mithin in der empiriſchen Realität, d. i. in der Erſcheinung, als ein Sekundäres, ein Reſultat des Lebensproceſſes, auftritt; ſo iſt er auch pſychologiſch ſekundär, im Gegenſatz des Willens, der allein das Primäre und überall das Urſprüngliche iſt. Iſt doch ſogar der Organismus ſelbſt eigentlich nur der im Gehirne anſchaulich und objektiv, mithin in deſſen Formen Raum und Zeit, ſich darſtellende Wille; wie ich Dies öfter auseinandergeſetzt habe, beſonders im „Willen in der Natur“ und in meinem Hauptwerk Bd. 2, Kap. 20. Da alſo das Bewußtſeyn nicht unmittelbar dem Willen anhängt, ſondern durch den Intellekt und dieſer durch den Organismus bedingt iſt; ſo bleibt kein Zweifel, daß durch den Tod das Bewußtſeyn erliſcht, — wie ja ſchon durch den Schlaf und jede Ohnmacht. Aber getroſt! was für ein Bewußtſeyn iſt denn dieſes? — ein cerebrales, ein animales, ein etwas höher potenzirtes thieriſches, ſofern wir es, im Weſentlichen, mit der ganzen Thierreihe gemein haben, wenn gleich es in uns ſeinen Gipfel erreicht. Daſſelbe iſt, wie ich genugſam nachgewieſen habe, ſeinem Zweck und Urſprung nach, eine bloße μηχανη der Natur, ein Auskunftsmittel, den thieriſchen Weſen zu ihrem Bedarf zu verhelfen. Der Zuſtand hingegen, in welchen uns der Tod zurückverſetzt, iſt unſer urſprünglicher, d. h. iſt der ſelbſteigene Zuſtand des Weſens deſſen Urkraft in der Hervorbringung und Unterhaltung des jetzt aufhörenden Lebens ſich darſtellt. Es iſt nämlich der Zuſtand des

Dinges an ſich, im Gegenſatz der Erſcheinung. In dieſem Urzuſtande nun iſt, ohne Zweifel, ein ſolcher Nothbehelf, wie das cerebrale, höchſt mittelbare und eben deshalb bloße Erſcheinungen liefernde Erkennen, durchaus überflüſſig; daher wir es eben verlieren. Sein Wegfallen iſt Eins mit dem Aufhören der Erſcheinungswelt für uns, deren bloßes Medium es war und zu nichts Anderm dienen kann. Würde in dieſem unſerm Urzuſtande die Beibehaltung jenes animalen Bewußtſeyns uns ſogar angeboten; ſo würden wir es von uns weiſen, wie der geheilte Lahme die Krücken. Wer alſo den bevorſtehenden Verluſt dieſes cerebralen, bloß erſcheinungsmäßigen und erſcheinungsfähigen Bewußtſeyns beklagt, iſt den Grönländiſchen Konvertiten zu vergleichen, welche nicht in den Himmel wollten, als ſie vernahmen, es gäbe daſelbſt keine Seehunde.

Zudem beruht Alles hier Geſagte auf der Vorausſetzung, daß *wir* nun einmal einen *nicht bewußtloſen* Zuſtand uns nicht anders vorſtellen können, als daß er ein *erkennender* ſei, mithin die Grundform alles *Erkennens*, das Zerfallen in Subjekt und Objekt, in ein Erkennendes und ein Erkanntes, an ſich trage. Allein wir haben zu erwägen, daß dieſe ganze Form des Erkennens und Erkanntwerdens bloß durch unſere animale, mithin ſehr ſekundäre und abgeleitete Natur bedingt, alſo keineswegs der Urzuſtand aller Weſenheit und alles Daſeyns iſt, welcher daher ganz anderartig und doch *nicht bewußtlos* ſeyn mag. Iſt doch ſogar unſer eigenes, gegenwärtiges Weſen, ſoweit wir es in ſein Inneres zu verfolgen vermögen, bloßer *Wille*, dieſer aber, an ſich ſelbſt, ſchon ein Erkenntnißloſes. Wenn wir nun, durch den Tod, den Intellekt einbüßen; ſo werden wir dadurch nur in den *erkenntnißloſen* Urzuſtand verſetzt, der aber deshalb nicht ein ſchlechthin *bewußtloſer*, vielmehr ein über jene Form erhabener ſeyn wird.

Auch wird, im tiefſten Innern, vielleicht eines Jeden, dann und wann ein Mal, ein Bewußtſeyn ſich ſpüren laſſen, daß ihm doch eigentlich eine ganz andere Art von Exiſtenz angemeſſen wäre und zukäme, als dieſe ſo unausſprechlich lumpige, zeitliche, individuelle, mit lauter Miſeren beſchäftigte; wobei er dann denkt, daß zu jener der Tod ihn zurückführen könnte.

§. 140.

Wenn wir jetzt, im Gegenſatz zu dieſer nach innen gerichteten Betrachtungsweiſe, wieder nach außen blicken und die ſich uns darſtellende Welt ganz objektiv auffaſſen; ſo erſcheint uns allerdings der Tod als ein Uebergang ins Nichts; dagegen aber auch die Geburt als ein Hervorgehn aus dem Nichts. Das Eine wie das Andere kann jedoch nicht unbedingt wahr ſeyn, da es nur die Realität der Erſcheinung hat. Auch iſt, daß wir, in irgend einem Sinne, den Tod überleben ſollten, immer noch kein größeres Wunder, als das der Zeugung, welches wir täglich vor Augen haben. Was ſtirbt geht dahin, wo alles Leben herkommt und auch das ſeine. In dieſem Sinne haben die Aegypter den Orkus Amenthes genannt, welches, nach Plutarch (de Is. et Osir. c. 29), bedeutet ὁ λαμβανων και διδους, „der Nehmende und Gebende“, um auszudrücken, daß es der ſelbe Quell iſt, in den Alles zurück und aus dem Alles hervorgeht. Demnach ſtirbt nichts von Allem, was da ſtirbt, für immer; aber auch Keines, das geboren wird, empfängt ein von Grund aus neues Daſeyn. Dies iſt das Myſterium der Palingeneſie, als deſſen Erläuterung man das 41ſte Kapitel im zweiten Bande meines Hauptwerks betrachten kann. Danach leuchtet uns ein, daß alle in dieſem Augenblicke lebenden Weſen den eigentlichen Kern aller künftig leben werdenden enthalten, dieſe alſo gewiſſermaaßen ſchon jetzt da ſind. Imgleichen ſcheint jedes in voller Blüthe daſtehende Thier uns zuzurufen: „was klagſt du über die Vergänglichkeit der Lebendigen? wie könnte ich daſeyn, wenn nicht alle Die meiner Gattung, welche vor mir waren, geſtorben wären?“ — So ſehr auch, demzufolge, auf der Bühne der Welt die Stücke wechſeln, ſo bleiben doch in allen die Schauſpieler die ſelben.

Wenn wir nun aber, um in das Geheimniß der Palingeneſie tiefer einzudringen, hier noch das 43ſte Kapitel des zweiten Bandes meines Hauptwerks zu Hülfe nehmen; ſo wird uns die Sache, näher betrachtet, ſo zu ſtehn ſcheinen, daß, alle Zeit hindurch, das männliche Geſchlecht der Aufbewahrer des Willens, das weibliche aber der des Intellekts der Menſchengattung ſei, wodurch dann dieſe immerwährenden Beſtand erhält. Danach nun hat Jeder einen väterlichen und einen mütterlichen Beſtandtheil; und wie dieſe durch die Zeugung vereint wurden, ſo werden ſie durch den Tod zerſetzt, welcher alſo das Ende des Individuums iſt. Dieſes Individuum iſt es, deſſen Tod wir ſo ſehr betrauern, im Gefühl, daß es wirklich verloren geht, da es eine bloße Verbindung war, die unwiederbringlich aufhört. — Jedoch dürfen wir bei allem Dieſem nicht vergeſſen, daß die Erblichkeit des Intellekts von der Mutter nicht eine ſo entſchiedene und unbedingte iſt, wie die des Willens vom Vater, wegen der ſekundären und bloß phyſiſchen Weſenheit des Intellekts und ſeiner gänzlichen Abhängigkeit vom Organismus, nicht allein hinſichtlich des Gehirns, ſondern auch anderweitig; wie Dies in meinem beſagten Kapitel ausgeführt worden. — Beiläufig ſei hier noch erwähnt, daß ich mit Plato zwar inſofern zuſammentreffe, als auch er in ſeiner ſogenannten Seele einen ſterblichen und einen unſterblichen Theil unterſcheidet: allein er tritt in diametralen Gegenſatz mit mir und mit der Wahrheit, indem er, nach Weiſe aller mir vorhergängigen Philoſophen, den Intellekt für den unſterblichen, den Willen hingegen, d. h. den Sitz der Begierden und Leidenſchaften, für den ſterblichen Theil hält; — wie zu erſehn aus dem Timäos (p.p. 386, 387 et 395, ed. Bip.).

Wie aber auch immer, durch Zeugung und Tod, nebſt ſichtlicher Zuſammenſetzung der Individuen aus Willen und Intellekt, und nachmaliger Auflöſung derſelben, das Phyſiſche wunderlich und bedenklich walten mag; ſo iſt doch das ihm zum Grunde liegende Metaphyſiſche ſo ganz heterogener Weſenheit, daß es davon nicht angefochten wird und wir getroſt ſeyn dürfen.

Man kann demnach jeden Menſchen aus zwei entgegengeſetzten Geſichtspunkten betrachten: aus dem einen iſt er das zeitlich anfangende und endende, flüchtig vorübereilende Individuum, *σκιας οναρ*, dazu mit Fehlern und Schmerzen ſchwer behaftet; — aus dem andern iſt er das unzerſtörbare Urweſen, welches in allem Daſeyenden ſich objektivirt und darf, als ſolches, wie das Iſisbild zu Sais, ſagen: *εγω ειμι παν το γεγονος, και ον, και εσομενον*. — Freilich könnte ein ſolches Weſen etwas Beſſeres thun, als in einer Welt, wie dieſe iſt, ſich darzuſtellen. Denn es iſt die Welt der Endlichkeit, des Leidens und des Todes. Was in ihr und aus ihr iſt muß enden und ſterben. Allein was nicht aus ihr iſt und nicht aus ihr ſeyn will durchzuckt ſie mit Allgewalt, wie ein Blitz, der nach oben ſchlägt, und kennt dann weder Zeit noch Tod. — Alle dieſe Gegenſätze zu vereinen iſt eigentlich das Thema der Philoſophie.

§. 141.

Kleine dialogiſche Schlußbeluſtigung.

Thraſymachos. Kurzum, was bin ich nach meinem Tode? — Klar und präcis!

Philalethes. Alles und Nichts.

Thraſymachos. Da haben wir's! Als Löſung eines Problems ein Widerſpruch. Der Pfiff iſt abgenutzt.

Philalethes. Transſcendente Fragen in der für immanente Erkenntniß geſchaffenen Sprache zu beantworten, kann allerdings auf Widerſprüche führen.

Thraſymachos. Was nennſt du transſcendente und was immanente Erkenntniß? — Mir ſind dieſe Ausdrücke zwar auch bekannt, von meinem Profeſſor her; aber nur als Prädikate des lieben Gottes, mit welchem ſeine Philoſophie, wie ſich das eben auch geziemt, es ausſchließlich zu thun hatte. Steckt nämlich der in der Welt drinne; ſo iſt er immanent: ſitzt er aber irgendwo draußen; ſo iſt er transſcendent. — Ja ſieh, Das iſt klar, Das iſt faßlich! Da weiß man, woran man ſich zu halten hat. Aber deine altmodiſche Kantiſche Kunſtſprache verſteht kein Menſch mehr. Das Zeitbewußtſeyn der Jetztzeit iſt, von der Metropole der deutſchen Wiſſenſchaft aus, durch eine ganze Succeſſion großer Männer, beſonders durch den großen Schleiermacher und den Rieſengeiſt Hegel, von allen Dem zurück, oder vielmehr ſo weit vorwärts gebracht, daß es das Alles hinter ſich hat und nichts mehr davon weiß. — Alſo was ſoll's damit?

Philalethes. Transſcendente Erkenntniß iſt die, welche, über alle Möglichkeit der Erfahrung hinausgehend, das Weſen der Dinge, wie ſie an ſich ſelbſt ſind, zu beſtimmen anſtrebt; immanente Erkenntniß hingegen die, welche ſich innerhalb der Schranken der Möglichkeit der Erfahrung hält, daher aber auch nur von Erſcheinungen reden kann. — Du, als Individuum, endeſt mit deinem Tode. Allein das Individuum iſt nicht dein wahres und letztes Weſen, vielmehr eine bloße Aeußerung deſſelben: es iſt nicht das Ding an ſich ſelbſt, ſondern nur deſſen Erſcheinung, welche in der Form der Zeit ſich darſtellt und demgemäß Anfang und Ende hat. Dein Weſen an ſich ſelbſt hingegen kennt weder Zeit, noch Anfang, noch Ende, noch die Schranke einer gegebenen Individualität: daher kann es von keiner Individualität ausgeſchloſſen werden; ſondern iſt in Jedem und Allem da. Im erſteren Sinne alſo wirſt du durch deinen Tod zu nichts; im zweiten biſt und bleibſt du Alles. Daher ſagte ich, daß du, nach deinem Tode, Alles und Nichts ſeyn würdeſt. Schwerlich läßt deine Frage eine richtigere Antwort, ſo in der Kürze, zu, als eben dieſe, welche aber allerdings einen Widerſpruch enthält; weil eben dein Leben in der Zeit iſt, deine Unſterblichkeit aber in der Ewigkeit. — Daher kann dieſe auch eine Unzerſtörbarkeit ohne Fortdauer genannt werden, — welches denn abermals auf einen Widerſpruch hinausläuft. Aber ſo geht es, wenn das Transſcendente in die immanente Erkenntniß gebracht werden ſoll: dieſer geſchieht dabei eine Art Gewalt, indem ſie mißbraucht wird zu Dem, wozu ſie nicht geboren iſt.

Thraſymachos. Höre, ohne Fortdauer meiner Individualität, gebe ich für deine ganze Unſterblichkeit keinen Heller.

Philalethes. Vielleicht läßt du doch noch mit dir handeln. Setze, ich garantirte dir die Fortdauer deiner Individualität, machte jedoch zur Bedingung, daß vor dem Wiedererwachen derſelben ein völlig bewußtloſer Todesſchlaf von drei Monaten vorherginge.

Thraſymachos. Ließe ſich eingehn.

Philalethes. Da wir nun aber in einem völlig bewußtloſen Zuſtande durchaus kein Zeitmaaß haben; ſo iſt es für uns ganz einerlei, ob, während wir in jenem Todesſchlafe lagen, derweilen, in der ſich bewußten Welt, drei Monate, oder zehn Tauſend Jahre verſtrichen ſind.Denn Eines, wie das Andere, müſſen wir, beim Erwachen, auf Treu und Glauben annehmen. Demnach kann es dir gleichgültig ſeyn, ob dir deine Individualität nach drei Monaten, oder nach zehn Tauſend Jahren zurückgegeben wird.

Thraſymachos. Läßt ſich im Grunde wohl nicht leugnen.

Philalethes. Wenn nun aber, nach Verfluß der zehn Tauſend Jahre, etwan ganz vergeſſen würde, dich zu wecken; ſo glaube ich, daß, nachdem dir jenes auf ein gar kurzes Daſeyn gefolgte lange Nichtſeyn ſchon ſo ſehr zur Gewohnheit geworden, das Unglück nicht groß ſeyn würde. Gewiß aber iſt, daß du nichts davon ſpüren könnteſt. Und gänzlich würdeſt du dich über die Sache tröſten, wenn du wüßteſt, daß das geheime Triebwerk, welches deine jetzige Erſcheinung in Bewegung erhält, auch in jenen zehn Tauſend Jahren nicht einen Augenblick aufgehört hätte, andere Erſcheinungen derſelben Art darzuſtellen und zu bewegen.

Thraſymachos. So?! — und auf dieſe Art gedenkſt du mich ganz ſachte und unvermerkt um meine Individualität zu prellen! Solche Naſen dreht man mir nicht. Die Fortdauer meiner Individualität habe ich mir ausbedungen, und über die können mich keine Triebfedern und Erſcheinungen tröſten. Sie liegt mir am Herzen und von ihr laſſe ich nicht.

Philalethes. Du hältſt alſo wohl deine Individualität für ſo angenehm, vortrefflich, vollkommen und unvergleichlich, daß es keine vorzüglichere geben könne, daher du ſie nicht vertauſchen möchteſt gegen irgend eine andere, von welcher etwan behauptet würde, daß in ihr es ſich beſſer und leichter leben ließe?

Thraſymachos. Siehe, meine Individualität, ſie ſei nun wie ſie ſei, das bin Ich.

„Mir geht nun auf der Welt nichts über mich:
Denn Gott iſt Gott, und ich bin ich.“

Ich, ich, ich will daſeyn! daran iſt mir gelegen, und nicht an einem Daſeyn, von welchem mir erſt anräſonnirt werden muß, daß es das meinige ſei.

Philalethes. Sieh dich doch um! Was da ruft „Ich, ich, ich will daſeyn“, Das biſt du nicht allein, ſondern Alles, durchaus Alles, was nur eine Spur von Bewußtſeyn hat. Folglich iſt dieſer Wunſch in dir gerade Das, was nicht individuell iſt, ſondern Allen, ohne Unterſchied, gemein: er entſpringt nicht aus der Individualität, ſondern aus dem Daſeyn überhaupt, iſt Jedem, das daiſt, weſentlich, ja, iſt Das wodurch es daiſt, und wird demgemäß befriedigt durch das Daſeyn überhaupt, als auf welches allein er ſich bezieht; nicht aber ausſchließlich durch irgend ein beſtimmtes, individuelles Daſeyn; da er auf ein ſolches gar nicht gerichtet iſt; obgleich es jedesmal den Schein hievon hat, weil er nicht anders, als in einem individuellen Weſen, zum Bewußtſeyn gelangen kann und deshalb jedesmal auf dieſes allein ſich zu beziehn ſcheint. Dies iſt jedoch ein bloßer Schein, an welchem zwar die Befangenheit des Individuums klebt, den aber die Reflexion zerſtören und uns davon befreien kann. Was nämlich ſo ungeſtüm das Daſeyn verlangt, iſt bloß mittelbar das Individuum; unmittelbar und eigentlich iſt es der Wille zum Leben überhaupt, welcher in Allen Einer und derſelbe iſt. Da nun das Daſeyn ſelbſt ſein freies Werk, ja, ſein bloßer Abglanz iſt; ſo kann daſſelbe ihm nicht entgehn: er aber wird durch das Daſeyn überhaupt vorläufig befriedigt; ſo weit nämlich, als er, der ewig Unzufriedene, befriedigt werden kann. Die Individualitäten ſind ihm gleich: er redet eigentlich nicht von ihnen; obgleich er dem Individuo, welches unmittelbar ihn nur in ſich vernimmt, davon zu reden ſcheint. Dadurch wird herbeigeführt, daß er dieſes ſein eigenes Daſeyn mit einer Sorgfalt bewacht, wie es außerdem nicht geſchehn würde, und eben dadurch die Erhaltung der Gattung ſichert. Hieraus ergiebt ſich, daß die Individualität keine Vollkommenheit, ſondern eine Beſchränkung iſt: daher iſt, ſie los zu werden, kein Verluſt, vielmehr Gewinn. Laß daher eine Sorge fahren, welche dir wahrlich, wenn du dein eigenes Weſen ganz und bis auf den Grund erkennteſt, nämlich als den univerſellen Willen zum Leben, der du biſt, — kindiſch und überaus lächerlich erſcheinen würde.

Thraſymachos. Kindiſch und überaus lächerlich biſt du ſelbſt und alle Philoſophen; und es geſchieht bloß zum Spaaß und Zeitvertreib, wenn ein geſetzter Mann, wie ich, mit dieſer Art von Narren ſich auf ein Viertelſtündchen einläßt. Habe jetzt wichtigere Dinge vor: Gottbefohlen!

Kapitel XI.

Nachträge zur Lehre von der Nichtigkeit des Daſeyns.

§. 142.

Dieſe Nichtigkeit findet ihren Ausdruck an der ganzen Form des Daſeyns, an der Unendlichkeit der Zeit und des Raumes, gegenüber der Endlichkeit des Individuums in Beiden; an der dauerloſen Gegenwart, als der alleinigen Daſeynsweiſe der Wirklichkeit; an der Abhängigkeit und Relativität aller Dinge; am ſteten Werden ohne Seyn; am ſteten Wünſchen ohne Befriedigung; an der ſteten Hemmung des Sterbens, durch die das Leben beſteht, bis dieſelbe ein Mal überwunden wird.

§. 143.

Was geweſen iſt, das iſt nicht mehr; iſt eben ſo wenig, wie Das, was *nie* geweſen iſt. Aber Alles, was iſt, iſt im nächſten Augenblick ſchon geweſen. Daher hat vor der bedeutendeſten Vergangenheit die unbedeutendeſte Gegenwart die *Wirklichkeit* voraus; wodurch ſie zu jener ſich verhält, wie Etwas zu Nichts. —

Man iſt mit Einem Male, zu ſeiner Verwunderung, da, nachdem man, zahlloſe Jahrtauſende hindurch, nicht geweſen, und, nach einer kurzen Zeit, eben ſo lange wieder nicht zu ſeyn hat. — Das iſt nimmermehr richtig, ſagt das Herz: und ſelbſt dem rohen Verſtande muß aus Betrachtungen dieſer Art eine Ahndung der Idealität der Zeit aufgehn. Dieſe aber, nebſt der des Raumes, iſt der Schlüſſel zu aller wahren Metaphyſik; weil durch dieſelbe für eine ganz andre Ordnung der Dinge, als die der Natur iſt, Platz gewonnen wird. Daher iſt Kant ſo groß.

Jedem Vorgang unſers Lebens gehört nur auf einen Augenblick das Iſt; ſodann für immer das War. Jeden Abend ſind wir um einen Tag ärmer. Wir würden vielleicht, beim

Anblick dieſes Ablaufens unſrer kurzen Zeitſpanne, raſend werden; wenn nicht im tiefſten Grunde unſres Weſens ein heimliches Bewußtſeyn läge, daß uns der nie zu erſchöpfende Born der Ewigkeit gehört, um immerdar die Zeit des Lebens daraus erneuern zu können.

Auf Betrachtungen, wie die obigen, kann man allerdings die Lehre gründen, daß die Gegenwart zu genießen und Dies zum Zwecke ſeines Lebens zu machen, die größte Weisheit ſei; weil ja jene allein real, alles Andere nur Gedankenſpiel wäre. Aber eben ſo gut könnte man es die größte Thorheit nennen: denn was im nächſten Augenblicke nicht mehr iſt, was ſo gänzlich verſchwindet, wie ein Traum, iſt nimmermehr eines ernſtlichen Strebens werth.

§. 144.

Unſer Daſeyn hat weſentlich die beſtändige Bewegung zur Form, ohne Möglichkeit der von uns ſtets angeſtrebten Ruhe. Es gleicht dem Laufe eines bergab Rennenden, der, wenn er ſtillſtehn wollte, fallen müßte und nur durch Weiterrennen ſich auf den Beinen erhält; — ebenfalls der auf der Fingerſpitze balancirten Stange; — wie auch dem Planeten, der in ſeine Sonne fallen würde, ſobald er aufhörte, unaufhaltſam vorwärts zu eilen. — Alſo Unruhe iſt der Typus des Daſeyns.

In einer ſolchen Welt, wo keine Stabilität irgend einer Art, kein dauernder Zuſtand möglich, ſondern Alles in raſtloſem Wirbel und Wechſel begriffen iſt, Alles eilt, fliegt, ſich auf dem Seile, durch ſtetes Schreiten und Bewegen, aufrecht erhält, — läßt Glückſäligkeit ſich nicht ein Mal denken. Sie kann nicht wohnen, wo Plato's „beſtändiges Werden und nie Seyn" allein Statt findet.

Inzwiſchen muß man ſich wundern, wie, in der Menſchen- und Thierwelt, jene ſo große, mannigfaltige und raſtloſe Bewegung hervorgebracht und im Gange erhalten wird durch die zwei einfachen Triebfedern, Hunger und Geſchlechtstrieb, denen allenfalls nur noch die Langeweile ein wenig nachhilft, und daß dieſe es vermögen, das primum mobile einer ſo komplicirten, das bunte Puppenſpiel bewegenden Maſchine abzugeben.

Betrachten wir nun aber die Sache näher, ſo ſehn wir zuvörderſt die Exiſtenz des Unorganiſchen jeden Augenblick angegriffen und endlich aufgerieben von den chemiſchen Kräften; die des Organiſchen hingegen nur möglich gemacht durch den beſtändigen Wechſel der Materie, welcher fortwährenden Zufluß, folglich Hülfe von außen, erfordert. Schon an ſich ſelbſt alſo gleicht das organiſche Leben der auf der Hand balancirten Stange, die ſtets bewegt ſeyn muß, und iſt daher ein beſtändiges Bedürfen, ſtets wiederkehrender Mangel und endloſe Noth. Jedoch iſt erſt vermittelſt dieſes organiſchen Lebens Bewußtſeyn möglich. — Dies Alles demnach iſt das endliche Daſeyn, als deſſen Gegenſatz ein unendliches zu denken wäre als weder dem Angriff von außen ausgeſetzt, noch der Hülfe von außen bedürftig und daher *αει ὡσαυτως ον*, in ewiger Ruhe, *ουτε γιγνομενον, ουτε απολλυμενον*, ohne Wechſel, ohne Zeit, ohne Vielheit und Verſchiedenheit, — deſſen negative Erkenntniß der Grundton der Philoſophie des Plato iſt. Ein ſolches muß dasjenige ſeyn, wohin die Verneinung des Willens zum Leben den Weg eröffnet.

§. 145.

Die Scenen unſers Lebens gleichen den Bildern in grober Muſaik, welche in der Nähe keine Wirkung thun, ſondern von denen man fern ſtehn muß, um ſie ſchön zu finden. Daher heißt etwas Erſehntes erlangen dahinter kommen, daß es eitel iſt, und leben wir allezeit in der Erwartung des Beſſeren, auch oft zugleich in reuiger Sehnſucht nach dem Vergangenen. Das Gegenwärtige hingegen wird nur einſtweilen ſo hingenommen und für nichts geachtet, als für den Weg zum Ziel. Daher werden die Meiſten, wenn ſie am Ende zurückblicken, finden, daß ſie ihr ganzes Leben hindurch ad interim gelebt haben, und verwundert ſeyn, zu ſehn, daß Das, was ſie ſo ungeachtet und ungenoſſen vorübergehn ließen, eben ihr Leben war, eben Das war, in deſſen Erwartung ſie lebten. Und ſo iſt denn der Lebenslauf des Menſchen, in der Regel, dieſer, daß er, von der Hoffnung genarrt, dem Tode in die Arme tanzt.

Nun aber dazu die Unerſättlichkeit des individuellen Willens, vermöge welcher jede Befriedigung einen neuen Wunſch erzeugt und ſein Begehren, ewig ungenügſam, ins Unendliche geht! Sie beruht jedoch im Grunde darauf, daß der Wille, an ſich ſelbſt genommen, der Herr der Welten iſt, dem Alles angehört, dem daher kein Theil, ſondern nur das Ganze, welches aber unendlich iſt, Genüge geben könnte. — Wie muß es inzwiſchen unſer Mitleid erregen, wenn wir betrachten, wie blutwenig dagegen dieſem Herrn der Welt, in ſeiner individuellen Erſcheinung, wird: meiſtens eben nur ſo viel, als hinreicht, den individuellen Leib zu erhalten. Daher ſein tiefes Weh.

§. 146.

In der gegenwärtigen, geiſtig impotenten und ſich durch die Verehrung des Schlechten in jeder Gattung auszeichnenden Periode, — welche ſich recht paſſend mit dem ſelbſtfabricirten, ſo prätenſiöſen, wie kakophoniſchen Worte „Jetztzeit“ bezeichnet, als wäre ihr Jetzt das Jetzt κατ' ἐξοχήν, das Jetzt, welches heranzubringen alle andern Jetzt allein dageweſen, — entblöden denn auch die Pantheiſten ſich nicht, zu ſagen, das Leben ſei, wie ſie es nennen, „Selbſtzweck.“ — Wenn dieſes unſer Daſeyn der letzte Zweck der Welt wäre; ſo wäre es der albernſte Zweck der je geſetzt worden; möchten nun wir ſelbſt, oder ein Anderer ihn geſetzt haben. —

Das Leben ſtellt ſich zunächſt dar als eine Aufgabe, nämlich die, es zu erhalten, de gagner sa vie. Iſt dieſe gelöſt, ſo iſt das Gewonnene eine Laſt, und es tritt die zweite Aufgabe ein, darüber zu diſponiren, um nämlich die Langeweile abzuwehren, die über jedes geſicherte Leben, wie ein lauernder Raubvogel, herfällt. Alſo iſt die erſte Aufgabe, etwas zu gewinnen, und die zweite, daſſelbe, nachdem es gewonnen iſt, unfühlbar zu machen, indem es ſonſt eine Laſt iſt. —

Daß das menſchliche Daſeyn eine Art Verirrung ſeyn müſſe, geht zur Genüge aus der einfachen Bemerkung hervor, daß der Menſch ein Konkrement von Bedürfniſſen iſt, deren ſchwer zu erlangende Befriedigung ihm doch nichts gewährt, als einen ſchmerzloſen Zuſtand, in welchem er nur noch der Langenweile Preis gegeben iſt, welche dann geradezu beweiſt, daß das Daſeyn an ſich ſelbſt keinen Werth hat: denn ſie iſt eben nur die Empfindung der Leerheit deſſelben. Wenn nämlich das Leben, in dem Verlangen nach welchem unſer Weſen und Daſeyn beſteht, einen poſitiven Werth und realen Gehalt in ſich ſelbſt hätte; ſo könnte es gar keine Langeweile geben: ſondern das bloße Daſeyn, an ſich ſelbſt, müßte uns erfüllen und befriedigen. Nun aber werden wir unſers Daſeyns nicht anders froh, als entweder im Streben, wo die Ferne und die Hinderniſſe das Ziel als befriedigend uns vorſpiegeln, — welche Illuſion nach der Erreichung verſchwindet; — oder aber in einer rein intellektuellen Beſchäftigung, in welcher wir jedoch eigentlich aus dem Leben heraustreten, um es von außen zu betrachten, gleich Zuſchauern in den Logen. Sogar der Sinnengenuß ſelbſt beſteht in einem fortwährenden Streben und hört auf, ſobald ſein Ziel erreicht iſt. So oft wir nun nicht in einem jener beiden Fälle begriffen, ſondern auf das Daſeyn ſelbſt zurückgewieſen ſind, werden wir von der Gehaltloſigkeit und Nichtigkeit deſſelben überführt, — und Das iſt die Langeweile. — Sogar das uns inwohnende und unvertilgbare, begierige Haſchen nach dem Wunderbaren zeigt an, wie gern wir die ſo langweilige, natürliche Ordnung des Verlaufs der Dinge unterbrochen ſähen. —

§. 147.

Daß die vollkommenſte Erſcheinung des Willens zum Leben, die ſich in dem ſo überaus künſtlich komplicirten Getriebe des menſchlichen Organismus darſtellt, zu Staub zerfallen muß und ſo ihr ganzes Weſen und Streben am Ende augenfällig der Vernichtung anheim gegeben wird, — Dies iſt die naive Ausſage der allezeit wahren und aufrichtigen Natur, daß das ganze Streben dieſes Willens ein weſentlich nichtiges ſei. Wäre es etwas an ſich Werthvolles, etwas, das unbedingt ſeyn ſollte; ſo würde es nicht das Nichtſeyn zum Ziele haben. — Das Gefühl hievon liegt auch Göthe's ſchönem Liede

„Hoch auf dem alten Thurme ſteht
Des Helden edler Geiſt,"

zum Grunde. —

Welch ein Abſtand iſt doch zwiſchen unſerm Anfang und unſerm Ende! jener in dem Wahn der Begier und dem Entzücken der Wolluſt; dieſes in der Zerſtörung aller Organe und dem Moderdufte der Leichen. Auch geht der Weg zwiſchen Beiden, in Hinſicht auf Wohlſeyn und Lebensgenuß, ſtetig bergab:

die ſeelig träumende Kindheit, die fröhliche Jugend, das mühſälige Mannesalter, das gebrechliche, oft jämmerliche Greiſenthum, die Marter der letzten Krankheit und endlich der Todeskampf: — ſieht es nicht geradezu aus, als wäre das Daſeyn ein Fehltritt, deſſen Folgen allmälig und immer mehr offenbar würden!

Am richtigſten werden wir das Leben faſſen als einen desengaño, eine Enttäuſchung: darauf iſt, ſichtbarlich genug, Alles abgeſehn.

Kapitel XII.

Nachträge zur Lehre vom Leiden der Welt.

§. 148.

Wenn nicht der nächſte und unmittelbare Zweck unſers Lebens das Leiden iſt; ſo iſt unſer Daſeyn das Zweckwidrigſte auf der Welt. Denn es iſt abſurd, anzunehmen, daß der endloſe, aus der dem Leben weſentlichen Noth entſpringende Schmerz, davon die Welt überall voll iſt, zwecklos und rein zufällig ſeyn ſollte.

§. 149.

Wie der Bach keine Strudel macht, ſo lange er auf keine Hinderniſſe trifft, ſo bringt die menſchliche, wie die thieriſche Natur es mit ſich, daß wir Alles, was unſerm Willen gemäß geht, nicht recht merken und inne werden. Sollen wir es merken; ſo muß es nicht ſogleich unſerm Willen gemäß gegangen ſeyn, ſondern irgend einen Anſtoß gefunden haben. — Hingegen Alles, was unſerm Willen ſich entgegenſtellt, ihn durchkreuzt, ihm widerſtrebt, alſo alles Unangenehme und Schmerzliche empfinden wir unmittelbar, ſogleich und ſehr deutlich. Hierauf beruht die, von mir öfter hervorgehobene Negativität des Wohlſeyns und Glücks, im Gegenſatz der Poſitivität des Schmerzes.

Ich kenne demnach keine größere Abſurdität, als die der meiſten metaphyſiſchen Syſteme, welche das Uebel für etwas Negatives erklären; während es gerade das Poſitive, das ſich ſelbſt fühlbar machende iſt; hingegen das Gute, d. h. alles Glück und alle Befriedigung, iſt das Negative, nämlich das bloße Aufheben des Wunſches und Endigen einer Pein.

Hiezu ſtimmt auch Dies, daß wir, in der Regel, die Freuden weit unter, die Schmerzen weit über unſere Erwartung finden. —

Wer die Behauptung, daß, in der Welt, der Genuß den Schmerz überwiegt, oder wenigſtens ſie einander die Waage halten, in der Kürze prüfen will, vergleiche die Empfindung des Thieres, welches ein anderes frißt, mit der dieſes andern. —

§. 150.

Die Geſchichte zeigt uns das Leben der Völker, und findet nichts, als Kriege und Empörungen zu erzählen: die friedlichen Jahre erſcheinen nur als kurze Pauſen, Zwiſchenakte, dann und wann ein Mal. Und eben ſo iſt das Leben des Einzelnen ein fortwährender Kampf, nicht etwan bloß metaphoriſch mit der Noth, oder mit der Langenweile; ſondern auch wirklich mit Andern. Er findet überall den Widerſacher, lebt in beſtändigem Kampfe und ſtirbt, die Waffen in der Hand. —

§. 151.

Zur Plage unſers Daſeyns trägt nicht wenig auch Dieſes bei, daß ſtets die Zeit uns drängt, uns nicht zu Athem kommen läßt und hinter Jedem her iſt, wie ein Zuchtmeiſter mit der Peitſche. — Bloß Dem ſetzt ſie nicht zu, den ſie der Langenweile überliefert hat.

§. 152.

Jedoch, wie unſer Leib auseinanderplatzen müßte, wenn der Druck der Atmosſphäre von ihm genommen wäre; — ſo würde, wenn der Druck der Noth, Mühſäligkeit, Widerwärtigkeit und Vereitelung der Beſtrebungen vom Leben der Menſchen weggenommen wäre, ihr Uebermuth ſich ſteigern, wenn auch nicht bis zum Platzen, doch bis zu den Erſcheinungen der zügelloſeſten Narrheit, ja, Raſerei. — Sogar bedarf Jeder allezeit eines gewiſſen Quantums Sorge, oder Schmerz, oder Noth, wie das Schiff des Ballaſts, um feſt und gerade zu gehn.

§. 153.

Wegen der oben in Erinnerung gebrachten Negativität des Wohlſeyns und Genuſſes, im Gegenſatz der Poſitivität des Schmerzes, iſt das Glück eines gegebenen Lebenslaufes nicht nach deſſen Freuden und Genüſſen abzuſchätzen, ſondern nach der

Abweſenheit der Leiden, als des Poſitiven. Dann aber erſcheint das Loos der Thiere erträglicher, als das des Menſchen. Wir wollen Beide etwas näher betrachten.

So mannigfaltig auch die Formen ſind, unter denen das Glück und Unglück des Menſchen ſich darſtellt und ihn zum Verfolgen, oder Fliehen, anregt; ſo iſt doch die materielle Baſis von dem Allen der körperliche Genuß, oder Schmerz. Dieſe Baſis iſt ſehr ſchmal: es iſt Geſundheit, Nahrung, Schutz vor Näſſe und Kälte, und Geſchlechtsbefriedigung; oder aber der Mangel an dieſen Dingen. Folglich hat der Menſch an realem phyſiſchem Genuſſe nicht mehr, denn das Thier; als etwan nur inſofern ſein höher potenzirtes Nervenſyſtem die Empfindung jedes Genuſſes, jedoch auch die jedes Schmerzes, ſteigert. Allein, wie ſehr viel ſtärker ſind die Affekte, welche in ihm erregt werden, als die des Thieres! wie ungleich tiefer und heftiger wird ſein Gemüth bewegt! — um zuletzt doch nur das ſelbe Reſultat zu erlangen: Geſundheit, Nahrung, Bedeckung u. ſ. w.

Dies entſteht zuvörderſt daraus, daß bei ihm Alles eine mächtige Steigerung erhält durch das Denken an das Abweſende und Zukünftige, wodurch nämlich Sorge, Furcht und Hoffnung erſt eigentlich ins Daſeyn treten, dann aber ihm viel ſtärker zuſetzen, als die gegenwärtige Realität der Genüſſe, oder Leiden, auf welche das Thier beſchränkt iſt, es vermag. Dieſem nämlich fehlt, mit der Reflexion, der Kondenſator der Freuden und Leiden, welche daher ſich nicht anhäufen können, wie dies beim Menſchen, mittelſt Erinnerung und Vorherſehung geſchieht: ſondern beim Thiere bleibt das Leiden der Gegenwart, auch wenn es unzählige Mal hinter einander wiederkehrt, doch immer nur, wie das erſte Mal, das Leiden der Gegenwart, und kann ſich nicht aufſummiren. Daher die beneidenswerthe Sorgloſigkeit und Gemüthsruhe der Thiere. Hingegen mittelſt der Reflexion und Dem, was an ihr hängt, entwickelt ſich im Menſchen, aus jenen nämlichen Elementen des Genuſſes und Leidens, die das Thier mit ihm gemein hat, eine Steigerung der Empfindung ſeines Glückes und Unglücks, die bis zum augenblicklichen, bisweilen ſogar tödtlichen Entzücken, oder auch zum verzweifelten Selbſtmord führen kann. Näher betrachtet iſt der Gang der Sache folgender. Seine Bedürfniſſe, die urſprünglich nur wenig ſchwerer zu befriedigen ſind, als die des Thieres, ſteigert er abſichtlich, um den Genuß zu ſteigern: daher Luxus, Leckerbiſſen, Tabak, Opium, geiſtige Getränke, Pracht und Alles, was dahin gehört. Dann kommt, ebenfalls in Folge der Reflexion, noch hinzu eine ihm allein fließende Quelle des Genuſſes, und folglich der Leiden, die ihm über alle Maaßen viel, ja, faſt mehr als alle übrigen zu ſchaffen macht, nämlich Ambition, und Gefühl für Ehre und Schande: — in Proſa, ſeine Meinung von der Meinung Anderer von ihm. Dieſe nun wird, in tauſendfachen und oft ſeltſamen Geſtalten, das Ziel faſt aller ſeiner, über den phyſiſchen Genuß, oder Schmerz, hinausgehenden Beſtrebungen. Zwar hat er allerdings vor dem Thiere noch die eigentlich intellektuellen Genüſſe voraus, die gar viele Abſtufungen zulaſſen, von der einfältigſten Spielerei, oder auch Konverſation, bis zu den höchſten geiſtigen Leiſtungen: aber als Gegengewicht dazu, auf der Seite der Leiden, tritt bei ihm die Langeweile auf, welche das Thier, wenigſtens im Naturzuſtande, nicht kennt, ſondern von der nur im gezähmten Zuſtande die allerklügſten Thiere leichte Anfälle ſpüren; während ſie beim Menſchen zu einer wirklichen Geiſſel wird, wie beſonders zu erſehn an jenem Heer der Erbärmlichen, die ſtets nur darauf bedacht geweſen ſind, ihren Beutel, aber nie ihren Kopf zu füllen, und denen nun gerade ihr Wohlſtand zur Strafe wird, indem er ſie der marternden Langenweile in die Hände liefert, welcher zu entgehn, ſie jetzt bald herumjagen, bald herumſchleichen, bald herumreiſen, und überall, kaum angelangt, ſich ängſtlich erkundigen nach den Reſſourcen des Ortes, wie der Bedürftige nach den Hülfsquellen deſſelben: — denn freilich ſind Noth und Langeweile die beiden Pole des Menſchenlebens. Endlich iſt noch zu erwähnen, daß beim Menſchen ſich an die Geſchlechtsbefriedigung eine nur ihm eigene, ſehr eigenſinnige Auswahl knüpft, die bisweilen ſich zu der, mehr oder minder, leidenſchaftlichen Liebe ſteigert, welcher ich, im zweiten Bande meines Hauptwerks, ein ausführliches Kapitel gewidmet habe. Jene wird dadurch bei ihm eine Quelle langer Leiden und kurzer Freuden.

Zu bewundern iſt es inzwiſchen, wie, mittelſt der Zuthat des Denkens, welches dem Thiere abgeht, auf der ſelben ſchmalen Baſis der Leiden und Freuden, die auch das Thier hat, das ſo hohe und weitläuftige Gebäude des Menſchenglückes und Unglücks ſich erhebt, in Beziehung auf welches ſein Gemüth ſo ſtarken Affekten, Leidenſchaften und Erſchütterungen Preis gegeben iſt, daß das Gepräge derſelben in bleibenden Zügen auf ſeinem Geſichte lesbar wird; während doch am Ende und im Realen es ſich nur um die ſelben Dinge handelt, die auch das Thier erlangt, und zwar mit unvergleichlich geringerem Aufwande von Affekten und Quaalen. Durch dieſes Alles aber wächſt im Menſchen das Maaß des Schmerzes viel mehr, als das des Genuſſes, und wird nun noch ſpeciell dadurch gar ſehr vergrößert, daß er vom Tode wirklich weiß; während das Thier dieſen nur inſtinktiv flieht, ohne ihn eigentlich zu kennen und daher ohne jemals ihn wirklich ins Auge zu faſſen, wie der Menſch, der dieſen Proſpekt ſtets vor ſich hat. Wenn nun alſo auch nur wenige Thiere natürlichen Todes ſterben, die meiſten aber nur ſo viel Zeit gewinnen, ihr Geſchlecht fortzupflanzen, und dann, wenn nicht ſchon früher, die Beute eines andern werden, der Menſch allein hingegen es dahin gebracht hat, daß, in ſeinem Geſchlechte, der ſogenannte natürliche Tod zur Regel geworden iſt, die inzwiſchen beträchtliche Ausnahmen leidet; ſo bleiben, aus obigem Grunde, die Thiere doch im Vortheil. Ueberdies aber erreicht er ſein wirklich natürliches Lebensziel eben ſo ſelten, wie jene; weil die Widernatürlichkeit ſeiner Lebensweiſe, nebſt ſeinen Anſtrengungen und Leidenſchaften, und die durch alles Dieſes entſtandene Degeneration der Raſſe ihn ſelten dahin gelangen läßt.

§. 154.

Hat ſich uns nun im Obigen ergeben, daß die erhöhte Erkenntnißkraft es iſt, welche das Leben des Menſchen ſchmerzensreicher macht, als das des Thieres; ſo können wir Dieſes auf ein allgemeineres Geſetz zurückführen und dadurch einen viel weiteren Ueberblick erlangen.

Erkenntniß iſt, an ſich ſelbſt, ſtets ſchmerzlos. Der Schmerz trifft allein den Willen und beſteht in der Hemmung, Hinderung, Durchkreuzung deſſelben: dennoch iſt dazu erfordert, daß dieſe Hemmung von der Erkenntniß begleitet ſei. Wie nämlich das Licht den Raum nur dann erhellt, wann Gegenſtände daſind, es zurückzuwerfen; wie der Ton der Reſonanz bedarf, und der

Schall überhaupt nur dadurch, daß die Wellen der vibrirenden Luft ſich an harten Körpern brechen, weit hörbar wird; daher er auf iſolirten Bergſpitzen auffallend ſchwach ausfällt, ja, ſchon ein Geſang im Freien wenig Wirkung thut; — eben ſo nun muß die Hemmung des *Willens*, um als Schmerz empfunden zu werden, von der *Erkenntniß*, welcher doch, an ſich ſelbſt, aller Schmerz fremd iſt, begleitet ſeyn.

Daher iſt ſchon der *phyſiſche* Schmerz durch Nerven und deren Verbindung mit dem Gehirn bedingt, weshalb die Verletzung eines Gliedes nicht gefühlt wird, wenn deſſen zum Gehirn gehende Nerven durchſchnitten ſind, oder das Gehirn ſelbſt, durch Chloroform, depotenzirt iſt. Ebendeswegen auch halten wir, ſobald im Sterben das Bewußtſeyn erloſchen iſt, alle noch folgenden Zuckungen für ſchmerzlos. Daß der *geiſtige* Schmerz durch Erkenntniß bedingt ſei, verſteht ſich von ſelbſt, und daß er mit dem Grade derſelben wachſe, iſt leicht abzuſehn, zudem im Obigen, wie auch in meinem Hauptwerke (Bd. 1. §. 56), nachgewieſen worden. — Wir können alſo das ganze Verhältniß bildlich ſo ausdrücken: der Wille iſt die Saite, ſeine Durchkreuzung, oder Hinderung, deren Vibration, die Erkenntniß der Reſonanzboden, der Schmerz iſt der Ton.

Demzufolge nun iſt nicht nur das Unorganiſche, ſondern auch die Pflanze keines Schmerzes fähig; ſo viele Hemmungen auch der Wille in Beiden erleiden mag. Hingegen jedes Thier, ſelbſt ein Infuſorium, leidet Schmerz; weil Erkenntniß, ſei ſie auch noch ſo unvollkommen, der wahre Charakter der Thierheit iſt. Mit ihrer Steigerung, auf der Skala der Animalität, wächſt demgemäß auch der Schmerz. Er iſt ſonach bei den unterſten Thieren noch äußerſt gering: daher kommt es z. B. daß Inſekten, die ihren abgeriſſenen und bloß an einem Darm hängenden Hinterleib nach ſich ſchleppen, dabei noch freſſen. Aber ſogar bei den oberſten Thieren kommt, wegen Abweſenheit der Begriffe und des Denkens, der Schmerz dem des Menſchen noch nicht nahe. Auch durfte die Fähigkeit zu dieſem ihren Höhepunkt erſt da erreichen, wo vermöge der Vernunft und ihrer Beſonnenheit, auch die Möglichkeit zur Verneinung des Willens vorhanden iſt. Denn ohne dieſe wäre ſie eine zweckloſe Grauſamkeit geweſen.

§. 155.

In früher Jugend ſitzen wir vor unſerm bevorſtehenden Lebenslauf, wie die Kinder vor dem Theatervorhang, in froher und geſpannter Erwartung der Dinge, die da kommen ſollen. Ein Glück, daß wir nicht wiſſen, was wirklich kommen wird. Denn wer es weiß, dem können zu Zeiten die Kinder vorkommen wie unſchuldige Delinquenten, die zwar nicht zum Tode, hingegen zum Leben verurtheilt ſind, jedoch den Inhalt ihres Urtheils noch nicht vernommen haben. — Nichtsdeſtoweniger wünſcht Jeder ſich ein hohes Alter, alſo einen Zuſtand, darin es heißt: „es iſt heute ſchlecht und wird nun täglich ſchlechter werden, — bis das Schlimmſte kommt.“

§. 156.

Wenn man, ſo weit es annäherungsweiſe möglich iſt, die Summe von Noth, Schmerz und Leiden jeder Art ſich vorſtellt, welche die Sonne in ihrem Laufe beſcheint; ſo wird man einräumen, daß es viel beſſer wäre, wenn ſie auf der Erde ſo wenig, wie auf dem Monde, hätte das Phänomen des Lebens hervorrufen können, ſondern, wie auf dieſem, ſo auch auf jener die Oberfläche ſich noch im kryſtalliniſchen Zuſtande befände. —

Man kann auch unſer Leben auffaſſen als eine unnützerweiſe ſtörende Epiſode in der ſeeligen Ruhe des Nichts. Jedenfalls wird ſelbſt Der, dem es darin erträglich ergangen, je länger er lebt, deſto deutlicher inne, daß es im Ganzen a disappointment, nay, a cheat iſt, oder, deutſch zu reden, den Charakter einer großen Myſtifikation, nicht zu ſagen einer Prellerei, trägt. —

Man denke ſich ein Mal, daß der Zeugungsakt weder ein Bedürfniß, noch von Wolluſt begleitet, ſondern eine Sache der reinen, vernünftigen Ueberlegung wäre: könnte wohl dann das Menſchengeſchlecht noch beſtehn? würde nicht vielmehr Jeder ſo viel Mitleid mit der kommenden Generation gehabt haben, daß er ihr die Laſt des Daſeyns lieber erſpart, oder wenigſtens es nicht hätte auf ſich nehmen mögen, ſie kaltblütig ihr aufzulegen? —

Da werde ich wohl wieder vernehmen müſſen, meine Philoſophie ſei troſtlos; — eben nur weil ich nach der Wahrheit rede, die Leute aber hören wollen, Gott der Herr habe Alles wohlgemacht. Geht in die Kirche und laßt die Philoſophen in Ruhe. Wenigſtens verlangt nicht, daß ſie ihre Lehren eurer Abrichtung gemäß einrichten ſollen: das thun die Lumpe, die Philoſophaſter: bei denen könnt ihr euch Lehren nach Belieben beſtellen.

Brahma bringt durch eine Art Sündenfall, oder Verirrung, die Welt hervor, bleibt aber dafür ſelbſt darin, es abzubüßen, bis er ſich daraus erlöſt hat. — Sehr gut! — Im Buddhaismus entſteht ſie in Folge einer, nach langer Ruhe eintretenden, unerklärlichen Trübung in der Himmelsklarheit des, durch Buße erlangten, ſeeligen Zuſtandes Nirwana, alſo durch eine Art Fatalität, die aber doch im Grunde moraliſch zu verſtehn iſt; wiewohl die Sache ſogar im Phyſiſchen, durch das unerklärliche Entſtehn ſo eines Urweltnebelſtreifs, aus dem eine Sonne wird, ein genau entſprechendes Bild und Analogon hat. — Vortrefflich! — Den Griechen waren Welt und Götter das Werk einer unergründlichen Nothwendigkeit: — das iſt erträglich, ſofern es uns einſtweilen zufrieden ſtellt. — Ormuzd lebt im Kampfe mit Ahriman: — das läßt ſich hören. — Aber ſo ein Gott Jehova, der animi causa und de gaieté de coeur dieſe Welt der Noth und des Jammers hervorbringt und dann noch gar ſich ſelber Beifall klatſcht, mit παντα καλα λιαν, — Das iſt nicht zu ertragen.

Wenn auch die Leibnitziſche Demonſtration, daß unter den möglichen Welten dieſe noch immer die beſte ſei, richtig wäre; ſo gäbe ſie doch noch keine Theodicee. Denn der Schöpfer hat ja nicht bloß die Welt, ſondern auch die Möglichkeit ſelbſt geſchaffen: er hätte demnach dieſe darauf einrichten ſollen, daß ſie eine beſſere Welt zuließe.

Ueberhaupt aber ſchreiet gegen eine ſolche Anſicht der Welt, als des gelungenen Werkes eines allweiſen, allgütigen und dabei allmächtigen Weſens, zu laut einerſeits das Elend, deſſen ſie voll iſt, und andrerſeits die augenfällige Unvollkommenheit und ſelbſt burleske Verzerrung der vollendeteſten ihrer Erſcheinungen, der menſchlichen. Hier liegt eine nicht aufzulöſende Diſſonanz. Hingegen werden eben jene Inſtanzen zu unſrer Rede ſtimmen und als Belege derſelben dienen, wenn wir die Welt auffaſſen als das Werk unſerer eigenen Schuld, mithin als etwas, das beſſer nicht wäre. Während dieſelben unter jener erſten Annahme, zu einer bittern Anklage gegen den Schöpfer werden und zu Sarkasmen Stoff geben, treten ſie, unter der andern, als eine Anklage unſers eigenen Weſens und Willens auf, geeignet uns zu demüthigen. Denn ſie leiten uns zu der Einſicht hin, daß wir, wie die Kinder liederlicher Väter, ſchon verſchuldet auf die Welt gekommen ſind und daß nur, weil wir fortwährend dieſe Schuld abzuverdienen haben, unſer Daſeyn ſo elend ausfällt und den Tod zum Finale hat. Dieſer Anſicht gemäß iſt es allein die Geſchichte vom Sündenfall, die mich mit dem A. T. ausſöhnt: ſogar iſt ſie in meinen Augen die einzige metaphyſiſche, wenn auch im Gewande der Allegorie auftretende Wahrheit in demſelben. Denn nichts Anderm ſieht unſer Daſeyn ſo völlig ähnlich, wie der Folge eines Fehltritts und eines ſtrafbaren Gelüſtens. Ich kann mich nicht entbrechen, dem denkenden Leſer eine populare, aber überaus innige Betrachtung über dieſen Gegenſtand, von Claudius zu empfehlen, welche den weſentlich peſſimiſtiſchen Geiſt des Chriſtenthums an den Tag legt: ſie ſteht, unter dem Titel „Verflucht ſei der Acker um deinetwillen,“ im 4. Theile des Wandsbecker Boten.

Um allezeit einen ſichern Kompaß, zur Orientirung im Leben, bei der Hand zu haben, und um daſſelbe, ohne je irre zu werden, ſtets im richtigen Lichte zu erblicken, iſt nichts tauglicher, als daß man ſich angewöhne, dieſe Welt zu betrachten als einen Ort der Buße, alſo gleichſam als eine Strafanſtalt, a penal colony; — welche Anſicht derſelben auch ihre theoretiſche und objektive Rechtfertigung findet, nicht bloß in meiner Philoſophie, ſondern in der Weisheit aller Zeiten, nämlich im Brahmanismus, im Buddhaismus und ſelbſt im ächten und wohlverſtandenen Chriſtenthum, als welche ſämmtlich unſer Daſeyn auffaſſen als die Folge einer Schuld, eines Fehltritts. Hat man jene Gewohnheit angenommen; ſo wird man ſeine Erwartungen vom Leben ſo ſtellen, wie ſie der Sache angemeſſen ſind, und demnach die Widerwärtigkeiten, Leiden, Plagen und Noth deſſelben, im Großen und im Kleinen, nicht mehr als etwas Regelwidriges und Unerwartetes anſehn, ſondern ganz in der Ordnung finden. Zu den Uebeln einer Strafanſtalt gehört denn auch die Geſellſchaft, welche man daſelbſt antrifft. Wie es um dieſe hieſelbſt ſtehe, wird wer irgendwie einer beſſern würdig wäre auch ohne mein Sagen wiſſen. Der ſchönen Seele nun gar, wie auch dem Genie, mag bisweilen darin zu Muthe ſeyn, wie einem edlen Staatsgefangenen, auf der Galeere, unter gemeinen Verbrechern; daher ſie, wie dieſer, ſuchen werden, ſich zu iſoliren. Ueberhaupt jedoch wird die beſagte Auffaſſung uns befähigen, die ſogenannten Unvollkommenheiten, d. h. die moraliſch und intellektuell und dem entſprechend auch phyſiognomiſch nichtswürdige Beſchaffenheit der meiſten Menſchen ohne Befremden, geſchweige mit Entrüſtung, zu betrachten: denn wir werden ſtets im Sinne behalten, wo wir ſind.

In der That iſt die Ueberzeugung, daß die Welt, alſo auch der Menſch, etwas iſt, daß eigentlich nicht ſeyn ſollte, geeignet, uns mit Nachſicht gegen einander zu erfüllen: denn was kann man von Weſen unter ſolchem Prädikament erwarten? — Ja, von dieſem Geſichtspunkt aus könnte man auf den Gedanken kommen, daß die eigentlich paſſende Anrede zwiſchen Menſch und Menſch, ſtatt Monsieur, Sir, u. ſ. w., ſeyn möchte „Leidensgefährte, Soci malorum, compagnon de misères, my fellow-sufferer." So ſeltſam dies klingen mag; ſo entſpricht es doch der Sache, wirft auf den Andern das richtigſte Licht und erinnert an das Nöthigſte, an die Toleranz, Geduld, Schonung und Nächſtenliebe, deren Jeder bedarf und die daher auch Jeder ſchuldig iſt.

Kapitel XIII.

Ueber den Selbſtmord.

§. 157.

So viel ich ſehe, ſind es allein die monotheiſtiſchen, alſo jüdiſchen Religionen, deren Bekenner die Sebſttödtung als ein Verbrechen betrachten. Dies iſt um ſo auffallender, als weder im alten, noch im neuen Teſtament irgend ein Verbot, oder auch nur eine entſchiedene Mißbilligung derſelben zu finden iſt; daher denn die Religionslehrer ihre Verpönung des Selbſtmordes auf ihre eigenen philoſophiſchen Gründe zu ſtützen haben, um welche es aber ſo ſchlecht ſteht, daß ſie, was den Argumenten an Stärke abgeht durch die Stärke der Ausdrücke ihres Abſcheues, alſo durch Schimpfen, zu erſetzen ſuchen. Da müſſen wir denn hören, Selbſtmord ſei die größte Feigheit, ſei nur im Wahnſinn möglich, und dergleichen Abgeſchmacktheiten mehr. Die Alten hingegen waren weit davon entfernt, die Sache in dieſem Lichte zu betrachten. Wurde doch, in Maſſilia und auf der Inſel Keos, der Schierlingstrank ſogar öffentlich, vom Magiſtrat, Demjenigen überreicht, der triftige Gründe, das Leben zu verlaſſen, anführen konnte (Val. Max. L. II. c. 6, §. 7 et 8.). Und wie viele Helden und Weiſe des Alterthums haben nicht ihr Leben durch freiwilligen Tod geendet! Zwar ſagt Ariſtoteles (Eth. Nicom. V, 15.) der Selbſtmord ſei ein Unrecht gegen den Staat, wiewohl nicht gegen die eigene Perſon: andrerſeits aber wieder finden wir denſelben von den Stoikern als eine edele und heldenmüthige Handlung geprieſen; was ſich durch Hunderte von Stellen, die ſtärkſten aus dem Seneka, belegen ließe. Bei den Hindu nun gar kommt bekanntlich die Selbſttödtung oft als religiöſe Handlung vor, namentlich als Witwenverbrennung, auch als Hinwerfen unter die Räder des Götterwagens zu Jaggernaut, als Sichpreisgeben den Krokodilen des Ganges, oder heiliger Tempelteiche, und ſonſt. — Die Gründe aber gegen den Selbſtmord, welche von den Geiſtlichen der monotheiſtiſchen Religionen und den ihnen ſich anbequemenden Philoſophen aufgeſtellt werden, ſind ſchwache, leicht zu widerlegende Sophismen. (Siehe meine Abhandlung über das Fundament der Moral, §. 5.) Den allein triftigen moraliſchen Grund gegen den Selbſtmord habe ich dargelegt in meinem Hauptwerk Bd. 1. §. 69. Derſelbe iſt jedoch ein asketiſcher, gilt alſo nur von einem viel höheren ethiſchen Standpunkt aus, als der, den europäiſche Moralphiloſophen jemals eingenommen haben. Verlaſſen wir aber jenen Standpunkt; ſo giebt es keinen haltbaren moraliſchen Grund mehr, den Selbſtmord zu verdammen. Der außerordentlich lebhafte, und doch weder durch die Bibel, noch durch triftige Gründe unterſtützte Eifer der Geiſtlichkeit monotheiſtiſcher Religionen gegen denſelben ſcheint daher auf einem verhehlten Grunde beruhen zu müſſen: ſollte es nicht dieſer ſeyn, daß das freiwillige Aufgeben des Lebens ein ſchlechtes Kompliment iſt für Den, welcher geſagt hat *παντα καλα λιαν*? — So wäre es denn abermals der obligate Optimismus dieſer Religionen, welcher die Selbſttödtung anklagt, um nicht von ihr angeklagt zu werden.

§. 158.

Im Ganzen wird man finden, daß, ſobald es dahin gekommen iſt, daß die Schreckniſſe des Lebens die Schreckniſſe des Todes überwiegen, der Menſch ſeinem Leben ein Ende macht. Der Widerſtand der letzteren iſt jedoch bedeutend: ſie ſtehn gleichſam als Wächter vor der Ausgangspforte. Vielleicht lebt Keiner, der nicht ſchon ſeinem Leben ein Ende gemacht hätte, wenn dies Ende etwas rein Negatives wäre, ein plötzliches Aufhören des Daſeyns. — Allein es iſt etwas Poſitives dabei: die Zerſtörung des Leibes. Dieſe ſcheucht zurück; eben weil der Leib die Erſcheinung des Willens zum Leben iſt.

Inzwiſchen iſt der Kampf mit jenen Wächtern, in der Regel, nicht ſo ſchwer, wie es uns von Weitem ſcheinen mag; und zwar in Folge des Antagonismus zwiſchen geiſtigen und körperlichen Leiden. Nämlich wenn wir körperlich ſehr ſtark, oder anhaltend leiden, werden wir gegen allen andern Kummer gleichgültig: unſre Herſtellung allein liegt uns am Herzen. Eben ſo nun machen ſtarke geiſtige Leiden uns gegen körperliche unempfindlich: wir verachten ſie. Ja, wenn ſie etwan das Uebergewicht erlangen; ſo iſt uns Dies eine wohlthuende Zerſtreuung, eine Pauſe der geiſtigen Leiden. Dies eben iſt es, was den Selbſtmord erleichtert, indem der mit demſelben verknüpfte körperliche Schmerz in den Augen des von übergroßen geiſtigen Leiden Gepeinigten alle Wichtigkeit verliert. Beſonders ſichtbar wird Dies an Denen, welche durch rein krankhafte, tiefe Mißſtimmung zum Selbſtmord getrieben werden. Dieſen koſtet er gar keine Selbſtüberwindung: ſie brauchen gar keinen Anlauf dazu zu nehmen; ſondern ſobald der ihnen beigegebene Hüter ſie auf zwei Minuten allein läßt, machen ſie raſch ihrem Leben ein Ende.

§. 159.

Wenn in ſchweren, grauſenhaften Träumen die Beängſtigung den höchſten Grad erreicht; ſo bringt eben ſie ſelbſt uns zum Erwachen, durch welches alle jene Ungeheuer der Nacht verſchwinden. Das Selbe geſchieht im Traume des Lebens, wann der höchſte Grad der Beängſtigung uns nöthigt, ihn abzubrechen.

§. 160.

Der Selbſtmord kann auch angeſehn werden als ein Experiment, eine Frage, die man der Natur ſtellt und die Antwort darauf erzwingen will: nämlich, welche Aenderung das Daſeyn und die Erkenntniß des Menſchen durch den Tod erfahre. Aber es iſt ein ungeſchicktes: denn es hebt die Identität des Bewußtſeyns, welches die Antwort zu vernehmen hätte, auf.

Kapitel XIV.

Nachträge zur Lehre von der Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben.

§. 161.

Gewiſſermaaßen iſt es a priori einzuſehn, vulgo verſteht es ſich von ſelbſt, daß Das, was jetzt das Phänomen der Welt hervorbringt, auch fähig ſeyn müſſe, dieſes nicht zu thun, mithin in Ruhe zu verbleiben, — oder, mit andern Worten, daß es zur gegenwärtigen διαστολη auch eine συστολη geben müſſe. Iſt nun die Erſtere die Erſcheinung des Wollens des Lebens; ſo wird die Andere die Erſcheinung des Nichtwollens deſſelben ſeyn. Auch wird dieſe, im Weſentlichen, das Selbe ſeyn mit dem magnum Sakhepat der Vedalehre (im Oupnekhat Vol. 1. p. 163), auch mit dem επεκεινα der Neuplatoniker.

§. 162.

Zwiſchen der Ethik der Griechen und der Hindu iſt ein greller Gegenſatz. Jene (wiewohl mit Ausnahme des Plato) hat zum Zweck die Befähigung, ein glückliches Leben, vitam beatam, zu führen; dieſe hingegen die Befreiung und Erlöſung vom Leben überhaupt; — wie Solches direkt ausgeſprochen iſt gleich im erſten Satz der Sankhya Karika.

Einen hiemit verwandten und durch die Anſchaulichkeit ſtärkern Kontraſt wird man erhalten, wenn man den ſchönen antiken Sarkophag auf der Gallerie zu Florenz betrachtet, deſſen Rilievi die ganze Reihe der Ceremonien einer Hochzeit, vom erſten Antrag an, bis wo Hymens Fackel zum Torus leuchtet, darſtellen, und nun daneben ſich den chriſtlichen Sarg denkt, ſchwarz behängt, zum Zeichen der Trauer, und mit dem Krucifix darauf.

Der Gegenſatz iſt ein höchſt bedeutſamer. Beide wollen über den Tod tröſten; beide auf entgegengeſetzte Weiſe, und beide haben Recht. Der eine bezeichnet die Bejahung des Willens zum Leben, als welcher das Leben, alle Zeit hindurch, gewiß bleibt, ſo ſchnell auch die Geſtalten wechſeln mögen. Der andere bezeichnet, durch die Symbole des Leidens und des Todes, die Verneinung des Willens zum Leben und die Erlöſung aus einer Welt, wo Tod und Teufel regieren.

§. 163.

Zu allen Ethiken europäiſcher Philoſophie ſteht die meinige im Verhältniß des neuen Teſtaments zum alten; nach dem kirchlichen Begriff dieſes Verhältniſſes. Das A. T. nämlich ſtellt den Menſchen unter die Herrſchaft des Geſetzes, welches jedoch nicht zur Erlöſung führt. Das N. T. hingegen erklärt das Geſetz für unzulänglich, ja, ſpricht davon los (z. B. Röm. 7, Gal. 2 u. 3). Dagegen predigt es das Reich der Gnade, zu welchem man gelange durch Glauben, Nächſtenliebe und gänzliche Verleugnung ſeiner ſelbſt: Dies ſei der Weg zur Erlöſung vom Uebel und von der Welt. Denn allerdings iſt, allen proteſtantiſch-rationaliſtiſchen Verdrehungen zum Trotz, der aſketiſche Geiſt ganz eigentlich die Seele des N. T. Dieſer aber iſt eben die Verneinung des Willens zum Leben, und jener Uebergang vom A. T. zum N. T., von der Herrſchaft des Geſetzes zur Herrſchaft des Glaubens, von der Rechtfertigung durch Werke zur Erlöſung durch den Mittler, von der Herrſchaft der Sünde und des Todes zum ewigen Leben in Chriſto, bedeutet, sensu proprio, den Uebergang von den bloß moraliſchen Tugenden zur Verneinung des Willens zum Leben. — Im Geiſte des A. T. nun ſind alle mir vorhergängigen philoſophiſchen Ethiken gehalten, mit ihrem abſoluten (d. h. des Grundes, wie des Zieles entbehrenden) Sittengeſetz und allen ihren moraliſchen Geboten und Verboten, zu denen im Stillen der befehlende Jehovah hinzugedacht wird; ſo verſchieden auch die Formen und Darſtellungen der Sache bei ihnen ausfallen. Meine Ethik hingegen hat Grund, Zweck und Ziel: ſie weiſt zuvörderſt theoretiſch den metaphyſiſchen Grund der Gerechtigkeit und Menſchenliebe nach und zeigt dann auch das Ziel, zu welchem dieſe, wenn vollkommen geleiſtet, am Ende hinführen müſſen. Zugleich geſteht ſie die Verwerflichkeit der Welt aufrichtig ein und weiſt auf die Verneinung des Willens, als den Weg zur Erlöſung aus ihr, hin. Sie iſt ſonach wirklich im Geiſte des N. T., während die andern ſämmtlich in dem des alten ſind und demgemäß auch theoretiſch auf bloßes Judendenthum (nackten, despotiſchen Theismus) hinauslaufen. In dieſem Sinne könnte man meine Lehre die eigentliche Chriſtliche Philoſophie nennen; — ſo paradox Dies Denen ſcheinen mag, die nicht auf den Kern der Sache gehn, ſondern bei der Schaale ſtehn bleiben.

§. 164.

Wer etwas tiefer zu denken fähig iſt wird bald abſehn, daß die menſchlichen Begierden nicht erſt auf dem Punkte anfangen können, ſündlich zu ſeyn, wo ſie, in ihren individuellen Richtungen einander zufällig durchkreuzend, Uebel von der einen und Böſes von der andern Seite veranlaſſen; ſondern daß, wenn Dieſes iſt, ſie auch ſchon urſprünglich und ihrem Weſen nach ſündlich und verwerflich ſeyn müſſen, folglich der ganze Wille zum Leben ſelbſt ein verwerflicher iſt. — Daß unſer Daſeyn ſelbſt eine Schuld implicirt, beweiſt der Tod.

§. 165.

Ein edler Charakter wird nicht leicht über ſein eigenes Schickſal klagen; vielmehr wird von ihm gelten, was Hamlet dem Horatio nachrühmt:

for thou hast been
As one, in suffering all, that suffers nothing.

(Denn du biſt, während du Alles zu leiden hatteſt, geweſen wie Einer, Dem nichts widerfuhr.)

Und Dies iſt daraus zu verſtehn, daß ein ſolcher, ſein eigenes Weſen auch in Andern erkennend und daher an ihrem Schickſale Theil nehmend, rings um ſich, faſt immer, noch härtere Looſe als ſein eigenes erblickt; weshalb er zu einer Klage über dieſes nicht kommen kann. Hingegen wird ein unedler Egoiſt, der alle Realität auf ſich ſelbſt beſchränkt und die Andern als bloße Larven und Phantasmen anſieht, am Schickſal dieſer keinen Theil nehmen, ſondern ſeinem eigenen ſeine ganze Theilnahme zuwenden; woraus denn große Empfindlichkeit und häufige Klagen die Folge ſind.

Eben jenes Sichwiedererkennen in der fremden Erſcheinung, aus welchem, wie ich oft nachgewieſen habe, zunächſt Gerechtigkeit und Menſchenliebe hervorgehn, führt endlich zum Aufgeben des Willens; weil die Erſcheinungen, in denen dieſer ſich darſtellt, ſo entſchieden im Zuſtande des Leidens ſich befinden, daß wer ſein Selbſt auf ſie alle ausdehnt es nicht ferner wollen kann; — eben wie Einer, der alle Looſe der Lotterie nimmt, nothwendig großen Verluſt erleiden muß. Die Bejahung des Willens ſetzt Beſchränkung des Selbſtbewußtſeyns auf das eigene Individuum voraus und baut auf die Möglichkeit eines günſtigen Lebenslaufes aus der Hand des Zufalls.

§. 166.

Geht man, bei der Auffaſſung der Welt, vom Dinge an ſich, dem Willen zum Leben, aus; ſo findet man als deſſen Kern, als deſſen größte Koncentration, den Generationsakt: dieſer ſtellt ſich dann dar als das Erſte, als der Ausgangspunkt: er iſt das punctum saliens des Welteies und die Hauptſache. Welch ein Kontraſt hingegen, wenn man von der als Erſcheinung gegebenen, empiriſchen Welt, der Welt als Vorſtellung, ausgeht! Hier nämlich ſtellt jener Akt ſich dar, als ein ganz Einzelnes und Beſonderes, von untergeordneter Wichtigkeit, ja, als eine verdeckte und verſteckte Nebenſache, die ſich nur einſchleicht, eine paradoxe Anomalie, die häufigen Stoff zum Lachen giebt. Es könnte uns jedoch auch bedünken, der Teufel habe nur ſein Spiel dabei verſtecken wollen: denn der Beiſchlaf iſt ſein Handgeld und die Welt ſein Reich. Hat man denn nicht bemerkt, wie illico post coitum cachinnus auditur Diaboli? welches, ernſtlich geſprochen, darauf beruht, daß die Geſchlechtsbegierde, zumal wenn, durch Fixiren auf ein beſtimmtes Weib, zur Verliebtheit koncentrirt, die Quinteſſenz der ganzen Prellerei dieſer nobeln Welt iſt; da ſie ſo unausſprechlich, unendlich und überſchwänglich viel verſpricht und dann ſo erbärmlich wenig hält. —

Der Antheil des Weibes an der Zeugung iſt, in gewiſſem Sinne, ſchuldloſer, als der des Mannes; ſofern nämlich dieſer dem zu Erzeugenden den Willen giebt, welcher die erſte Sünde und daher die Quelle alles Böſen und Uebels iſt; das Weib hingegen die Erkenntniß, welche den Weg zur Erlöſung eröffnet. Der Generationsakt beſagt: „der Wille zum Leben hat ſich aufs Neue bejaht“. In dieſem Sinne wehklagt eine ſtehende Brahmaniſche Floskel „wehe, wehe! der Lingam iſt in der Yoni“. — Die Konception und Schwangerſchaft hingegen beſagt: „dem Willen iſt auch wieder das Licht der Erkenntniß beigegeben“; — bei welchem nämlich er ſeinen Weg wieder hinausfinden kann, und alſo die Möglichkeit der Erlöſung aufs Neue eingetreten iſt.

Hieraus erklärt ſich die beachtenswerthe Erſcheinung, daß, während jedes Weib, wenn beim Generationsakte überraſcht, vor Schaam vergehn möchte, ſie hingegen ihre Schwangerſchaft, ohne eine Spur von Schaam, ja, mit einer Art Stolz, zur Schau trägt; da doch ſonſt überall ein unfehlbar ſicheres Zeichen als gleichbedeutend mit der bezeichneten Sache ſelbſt genommen wird, daher denn auch jedes andere Zeichen des vollzogenen Coitus das Weib im höchſten Grade beſchämt; nur allein die Schwangerſchaft nicht. Dies iſt daraus zu erklären, daß, laut Obigem, die Schwangerſchaft, in gewiſſem Sinne, eine Tilgung der Schuld, welche der Coitus contrahirt, mit ſich bringt, oder wenigſtens in Ausſicht ſtellt. Daher trägt der Coitus alle Schaam und Schande der Sache; hingegen die ihm ſo nahe verſchwiſterte Schwangerſchaft bleibt rein und unſchuldig, ja, wird gewiſſermaaßen ehrwürdig.

Der Coitus iſt hauptſächlich die Sache des Mannes; die Schwangerſchaft ganz allein des Weibes. Vom Vater erhält das Kind den Willen, den Charakter; von der Mutter den Intellekt. Dieſer iſt das erlöſende Princip; der Wille das bindende. Das Anzeichen des ſteten Daſeyns des Willens zum Leben in der Zeit, trotz aller Steigerung der Beleuchtung durch den Intellekt, iſt der Coitus: das Anzeichen des dieſem Willen aufs Neue zugeſellten, die Möglichkeit der Erlöſung offen haltenden Lichtes der Erkenntniß, und zwar im höchſten Grade der Klarheit, iſt die erneuerte Menſchwerdung des Willens zum Leben. Das Zeichen dieſer iſt die Schwangerſchaft, welche daher frank und frei, ja, ſtolz einhergeht, während der Coitus ſich verkriecht, wie ein Verbrecher.

§. 167.

Einige Kirchenväter haben gelehrt, daß ſogar die eheliche Beiwohnung nur dann erlaubt ſei, wann ſie bloß der Kindererzeugung wegen geſchehe. (Die betreffenden Stellen findet man zuſammengeſtellt in **P. E. Lind**, de coelibatu Christianorum, c. 1.) Das iſt, genau genommen, irrig. Denn, wird der Coitus nicht mehr ſeiner ſelbſt wegen gewollt; ſo iſt ſchon die Verneinung des Willens zum Leben eingetreten, und dann iſt die Fortpflanzung des Menſchengeſchlechts überflüſſig und ſinnleer; ſofern der Zweck bereits erreicht iſt.

Auf dem umgekehrten Grunde beruht eigentlich die Verdammlichkeit aller widernatürlichen Geſchlechtsbefriedigungen; weil durch dieſe dem Triebe willfahrt, alſo der Wille zum Leben bejaht wird, die Propagation aber wegfällt, welche doch allein die Möglichkeit der Verneinung des Willens offen erhält. Hieraus iſt zu erklären, daß erſt mit dem Eintritt des Chriſtenthums, weil deſſen Tendenz asketiſch iſt, die Päderaſtie als eine ſchwere Sünde erkannt wurde. [illegible]

§. 168.

Der innere Geiſt und Sinn des ächten Kloſterlebens, wie der Askeſe überhaupt, iſt dieſer, daß man ſich eines beſſern Daſeyns, als unſeres iſt, würdig und fähig erkannt hat und dieſe Ueberzeugung dadurch bekräftigen und erhalten will, daß man was dieſe Welt bietet verachtet, alle ihre Genüſſe als werthlos von ſich wirft und nun das Ende dieſes, ſeines eitlen Köders beraubten Lebens mit Ruhe und Zuverſicht abwartet, um einſt die Stunde des Todes, als die der Erlöſung, willkommen zu heißen. Das Saniaſſithum hat ganz die ſelbe Tendenz und Bedeutung.

§. 169.

Zur Verneinung des eigenen Willens iſt die Vorſtellung, daß man ſich einem fremden, individuellen Willen gänzlich und ohne Rückhalt unterwerfe und ergebe, ein pſychiſches Erleichterungsmittel und daher ein paſſendes allegoriſches Vehikel der Wahrheit.

§. 170.

Die Zahl der regulären Trappiſten iſt freilich klein; dagegen aber beſteht wohl die Hälfte der Menſchheit aus unfreiwilligen Trappiſten: Armuth, Gehorſam, Ermangelung aller Genüſſe, ja, der nothwendigſten Erleichterungsmittel, — und oft auch gezwungene, oder durch Mangel herbeigeführte Keuſchheit ſind ihr Loos. Der Unterſchied iſt bloß, daß die Trappiſten die Sache aus freier Wahl, methodiſch und ohne Hoffnung auf Beſſerwerden betreiben; während hingegen die erſtere Weiſe Dem beizuzählen iſt, was ich, in meinen asketiſchen Kapiteln, mit dem Ausdrucke *δευτεϱος πλους* bezeichnet habe; welches herbeizuführen die Natur alſo ſchon vermöge der Grundlage ihrer Ordnung genugſam geſorgt hat; zumal wenn man den direkt aus ihr entſpringenden Uebeln noch jene andern hinzurechnet, welche die Zwietracht und Bosheit der Menſchen herbeiführt, im Kriege und im Frieden. Aber eben dieſe Nothwendigkeit unfreiwilliger Leiden, zum ewigen Heile, drückt auch jener Ausſpruch des Heilandes aus: *ευκοπωτεϱον εστιν, καμιλον δια τϱυπηματος ϱαφιδος διελϑειν, η πλουσιον εις την βασιλειαν του ϑεου εισελϑειν.* (Facilius est, funem ancorarium per foramen acus transire, quam divitem regnum divinum ingredi.)

Wer, durch ſolche Betrachtungen, ſich vergegenwärtigt, wie nothwendig zu unſerm Heil Noth und Leiden meiſtens ſind; der wird erkennen, daß wir Andere nicht ſowohl um ihr Glück, als um ihr Unglück zu beneiden hätten.

Auch iſt, aus demſelben Grunde, der Stoicismus der Geſinnung, welcher dem Schickſale Trotz bietet, zwar ein guter Panzer gegen die Leiden des Lebens und dienlich, die Gegenwart beſſer zu ertragen: aber dem wahren Heile ſteht er entgegen. Denn er verſtockt das Herz. Wie ſollte doch dieſes durch Leiden gebeſſert werden, wenn es, von einer ſteinernen Rinde umgeben, ſie nicht empfindet? — Uebrigens iſt ein gewiſſer Grad dieſes Stoicismus nicht ſehr ſelten. Oft mag er affektirt ſeyn und auf bonne mine au mauvais jeu zurücklaufen: wo er jedoch unverſtellt iſt, entſpringt er meiſtens aus bloßer Gefühlloſigkeit, aus Mangel an der Energie, Lebhaftigkeit, Empfindung und Phantaſie, die ſogar zu einem großen Herzeleid erfordert ſind. Dieſer Art des Stoicismus iſt das Phlegma und die Schwerfälligkeit der Deutſchen beſonders günſtig.

§. 171.

Ungerechte, oder boshafte Handlungen ſind, in Hinſicht auf Den, der ſie ausübt, Anzeichen der Stärke ſeiner Bejahung des Willens zum Leben und demnach der Ferne, in der von ihm noch das wahre Heil, die Verneinung deſſelben, mithin die Erlöſung von der Welt liegt, ſonach auch der langen Schule der Erkenntniß und des Leidens, die er noch durchzumachen hat, bis er dahin gelangt. — In Hinſicht aber auf Den, der durch jene Handlungen zu leiden hat, ſind ſie zwar phyſiſch ein Uebel, hingegen metaphyſiſch ein Gut und im Grunde eine Wohlthat, da ſie beitragen, ihn ſeinem wahren Heile entgegenzuführen.

§. 172.

Weltgeiſt. Hier alſo iſt das Penſum deiner Arbeiten und deiner Leiden: dafür ſollſt du daſeyn, wie alle andern Dinge daſind.

Menſch. Was aber habe ich vom Daſeyn? Iſt es beſchäftigt, habe ich Noth; iſt es unbeſchäftigt, Langeweile. Wie kannſt du mir für ſo viel Arbeit und ſo viel Leiden einen ſo kümmerlichen Lohn bieten?

Weltgeiſt. Und doch iſt er ein Aequivalent aller deiner Mühen und aller deiner Leiden: und dies iſt er gerade vermöge ſeiner Dürftigkeit.

Menſch. So?! Das freilich überſteigt meine Faſſungskraft.

Weltgeiſt. Ich weiß es. — (bei Seite) Sollte ich Dem ſagen, daß der Werth des Lebens gerade darin beſteht, daß es ihn lehrt, es nicht zu wollen?! Zu dieſer höchſten Weihe muß erſt das Leben ſelbſt ihn vorbereiten.

§. 173.

Können wir nun, durch Betrachtungen, wie die obigen, alſo von einem ſehr hohen Standpunkt aus, eine Rechtfertigung der

Leiden der Menſchheit abſehn; ſo erſtreckt jedoch dieſe ſich nicht auf die Thiere, deren Leiden, zwar großentheils durch den Menſchen herbeigeführt, oft aber auch ohne deſſen Zuthun, bedeutend ſind. Da drängt ſich alſo die Frage auf: wozu dieſer gequälte, geängſtigte Wille in ſo tauſendfachen Geſtalten, ohne die durch Beſonnenheit bedingte Freiheit zur Erlöſung? — Wenn ich mich auch nicht getraue, ſie ganz zu erledigen; ſo verweiſe ich doch zunächſt auf §. 153 und 154 zurück, als welche darthun, daß die Fähigkeit zum Leiden im Thiere ſehr viel geringer iſt, als im Menſchen. Was nun aber darüber hinaus ſich noch beibringen ließe würde hypothetiſch, ja ſogar mythiſch ausfallen, mag alſo der eigenen Spekulation des Leſers überlaſſen bleiben.

Kapitel XV.

Ueber Religion.

§. 174.

Ein Dialog.

Demopheles. Unter uns geſagt, lieber alter Freund, es gefällt mir nicht, daß du gelegentlich deine philoſophiſche Befähigung durch Sarkasmen, ja, offenbaren Spott über die Religion an den Tag legſt. Der Glaube eines Jeden iſt ihm heilig, ſollte es daher auch dir ſeyn.

Philalethes. Nego consequentiam! Sehe nicht ein, warum ich, der Einfalt des Andern wegen, Reſpekt vor Lug und Trug haben ſollte. Die Wahrheit achte ich überall; eben darum aber nicht was ihr entgegenſteht. Mein Wahlſpruch iſt: vigeat veritas, et pereat mundus, dem der Juriſten angepaßt: fiat justitia, et pereat mundus. Jede Fakultät ſollte einen analogen zur Deviſe haben.

Demopheles. Da würde der der mediciniſchen wohl lauten: tornentur pilulae, et pereat mundus, — welcher am leichteſten in Erfüllung zu bringen wäre.

Philalethes. Bewahre der Himmel! Alles cum grano salis.

Demopheles. Nun gut: eben darum aber wollte ich, daß du auch die Religion cum grano salis verſtändeſt und einſäheſt, daß dem Bedürfniß des Volks nach Maaßgabe ſeiner Faſſungskraft begegnet werden muß. Die Religion iſt das einzige Mittel, dem rohen Sinn und ungelenken Verſtande der in niedriges Treiben und materielle Arbeit tief eingeſenkten Menge die hohe Bedeutung des Lebens anzukündigen und fühlbar zu machen. Denn der Menſch, wie er in der Regel iſt, hat urſprünglich für nichts Anderes Sinn, als für die Befriedigung ſeiner phyſiſchen

Bedürfniſſe und Gelüſte, und danach für etwas Unterhaltung und Kurzweil. Religionsſtifter und Philoſophen kommen auf die Welt, ihn aus ſeiner Betäubung aufzurütteln und auf den hohen Sinn des Daſeyns hinzudeuten: Philoſophen, für die Wenigen, die Erimirten; Religionsſtifter, für die Vielen, die Menſchheit im Großen. Denn φιλοσοφον πλῆθος αδυνατον ειναι, wie ſchon dein Plato geſagt hat und du nicht vergeſſen ſollteſt. Die Religion iſt die Metaphyſik des Volks, die man ihm ſchlechterdings laſſen und daher ſie äußerlich achten muß: denn ſie diskreditiren heißt ſie ihm nehmen. Wie es eine Volkspoeſie giebt und, in den Sprichwörtern, eine Volksweisheit; ſo muß es auch eine Volksmetaphyſik geben. Sie iſt allemal eine allegoriſche Einkleidung der Wahrheit, der Faſſungskraft des Volkes angemeſſen, und leiſtet, in praktiſcher und gemüthlicher Hinſicht, d. h. als Richtſchnur für das Handeln und als Beruhigung und Troſt im Leiden und im Tode, vielleicht eben ſo viel, als die Wahrheit, wenn wir ſie beſäßen, ſelbſt leiſten könnte. Daher, mein Lieber, iſt, nimm mir's nicht übel, ſie zu verſpotten, beſchränkt und ungerecht zugleich.

Philalethes. Aber iſt es nicht eben ſo beſchränkt und ungerecht, zu verlangen, daß es keine andere Metaphyſik, als dieſe, nach dem Bedürfniß und der Faſſungskraft des Volkes zugeſchnittene, geben ſolle? daß ihre Lehren der Markſtein des menſchlichen Forſchens und die Richtſchnur alles Denkens ſeyn ſollen, ſo daß auch die Metaphyſik der Wenigen und Erimirten, wie du ſie nennſt, hinauslaufen müſſe auf Beſtätigung, Befeſtigung und Erläuterung jener Metaphyſik des Volks? daß alſo die höchſten Kräfte des menſchlichen Geiſtes unbenutzt und unentwickelt bleiben, ja, im Keim erſtickt werden ſollen, damit nicht etwan ihre Thätigkeit ſich mit jener Volksmetaphyſik durchkreuze? Und ſteht es denn, bei den Prätenſionen der Religion, im Grunde anders? Ziemt es Dem, Toleranz, ja, zarte Schonung zu predigen, der die Intoleranz und Schonungsloſigkeit ſelbſt iſt? Ich rufe Ketzergerichte und Inquiſitionen, Religionskriege und Kreuzzüge, Sokrates' Becher und Bruno's Scheiterhaufen zum Zeugen an! Und iſt es nun damit zwar heut zu Tage vorbei; was kann dem ächten philoſophiſchen Streben, dem aufrichtigen Forſchen nach Wahrheit, dieſem edelſten Beruf edelſter Menſchheit, mehr im Wege ſtehn, als jene konventionelle, vom Staate mit dem Monopol belehnte Metaphyſik, deren Satzungen jedem Kopfe, in früheſter Jugend, eingeprägt werden, ſo ernſtlich, ſo tief, ſo feſt, daß ſie, wenn er nicht von mirakuloſer Elaſticität iſt, unauslöſchlich haften, wodurch ſeiner geſunden Vernunft Ein für alle Mal das Koncept verrückt wird, d. h. ſeine ohnehin ſchwache Fähigkeit zum eigenen Denken und unbefangenen Urtheilen, hinſichtlich auf alles damit Zuſammenhangende, auf immer gelähmt und verdorben iſt.

Demopheles. Eigentlich heißt dies wohl, die Leute haben alsdann eine Ueberzeugung gewonnen, die ſie nicht aufgeben wollen, um die Deinige dagegen anzunehmen.

Philalethes. O, wenn es auf Einſicht gegründete Ueberzeugung wäre! Der wäre mit Gründen beizukommen und uns ſtände das Feld zum Kampfe mit gleichen Waffen offen. Allein die Religionen wenden ſich ja eingeſtändlich nicht an die Ueberzeugung, mit Gründen, ſondern an den Glauben, mit Offenbarungen. Zu dieſem letzteren iſt nun aber die Fähigkeit am ſtärkſten in der Kindheit: daher iſt man, vor Allem, darauf bedacht, ſich dieſes zarten Alters zu bemächtigen. Hiedurch, viel mehr noch, als durch Drohungen und Berichte von Wundern, ſchlagen die Glaubenslehren Wurzel. Wenn nämlich dem Menſchen, in früher Kindheit, gewiſſe Grundanſichten und Lehren mit ungewohnter Feierlichkeit und mit der Miene des höchſten, bis dahin von ihm noch nie geſehenen Ernſtes wiederholt vorgetragen werden, dabei die Möglichkeit eines Zweifels daran ganz übergangen, oder aber nur berührt wird, um darauf als den erſten Schritt zum ewigen Verderben hinzudeuten; da wird der Eindruck ſo tief ausfallen, daß, in der Regel, d. h. in faſt allen Fällen, der Menſch faſt ſo unfähig ſeyn wird, an jenen Lehren, wie an ſeiner eigenen Exiſtenz, zu zweifeln; weshalb dann unter vielen Tauſenden kaum Einer die Feſtigkeit des Geiſtes beſitzen wird, ſich ernſtlich und aufrichtig zu fragen: iſt Das wahr? paſſender, als man glaubte, hat man daher Die, welche es dennoch vermögen, ſtarke Geiſter, esprits forts, benannt. Für die Uebrigen nun aber giebt es nichts ſo Abſurdes, oder Empörendes, daß nicht, wenn auf jenem Wege eingeimpft, der feſteſte Glaube daran in ihnen Wurzel ſchlüge. Wäre es z. B., daß die Tödtung eines Ketzers, oder Ungläubigen, ein weſentliches Stück zum dereinſtigen Seelenheil ſei; ſo würde faſt Jeder Dies zur Hauptangelegenheit ſeines Lebens machen und im Sterben aus der Erinnerung des Gelingens Troſt und Stärkung ſchöpfen; wie ja wirklich ehemals faſt jeder Spanier ein auto de fe für das frömmſte und gottgefälligſte Werk hielt; wozu wir ein Gegenſtück in Indien haben, an der erſt vor Kurzem durch zahlreiche Hinrichtungen, von den Engländern, unterdrückten religiöſen Genoſſenſchaft der Thugs, deren Mitglieder ihre Religioſität und Verehrung der Göttin Kali dadurch bethätigten, daß ſie, bei jeder Gelegenheit, ihre eigenen Freunde und Reiſegefährten meuchleriſch ermordeten, um ſich ihres Eigenthums zu bemächtigen, und ganz ernſtlich in dem Wahne ſtanden, etwas ſehr Löbliches und ihrem ewigen Heile Förderliches damit zu leiſten*). So ſtark demnach iſt die Gewalt früh eingeprägter religiöſer Dogmen, daß ſie das Gewiſſen und zuletzt alles Mitleid und alle Menſchlichkeit zu erſticken vermag. Willſt du aber was frühe Glaubenseinimpfung leiſtet, mit eigenen Augen und in der Nähe ſehn; ſo betrachte die Engländer. Sieh' dieſe von der Natur vor allen andern begünſtigte und mit Verſtand, Geiſt, Urtheilskraft und Charakterfeſtigkeit mehr, als alle übrigen, ausgeſtattete Nation, ſieh' ſie, tief unter alle andern herabgeſetzt, ja, geradezu verächtlich gemacht, durch ihren ſtupiden Kirchenaberglauben, welcher, zwiſchen ihren übrigen Fähigkeiten, ordentlich wie ein fixer Wahn, eine Monomanie, erſcheint. Das haben ſie bloß Dem zu danken, daß die Erziehung in den Händen der Geiſtlichkeit iſt, welche Sorge trägt, ihnen ſämmtliche Glaubensartikel in früheſter Jugend ſo einzuprägen, daß es bis zu einer Art partieller Gehirnlähmung geht, die ſich dann zeitlebens in jener blödſinnigen Bigotterie äußert, durch welche ſogar übrigens höchſt verſtändige und geiſtreiche Leute unter ihnen ſich degradiren und uns an ihnen ganz irre werden laſſen. Wenn wir nun aber erwägen, wie weſentlich es zu dergleichen Meiſterſtücken iſt, daß die Glaubensimpfung im zarten Kindesalter geſchehe; ſo wird uns das Miſſionsweſen nicht mehr bloß als der Gipfel menſchlicher

---

*) Illustrations of the history and practice of the Thugs. London 1837, auch Edinburgh' Review, Octr.—Jan. 1836/37.

Zudringlichkeit, Arroganz und Impertinenz, ſondern auch als abſurd erſcheinen, ſo weit nämlich, als es ſich nicht auf Völker beſchränkt, die noch im Zuſtande der Kindheit ſind, wie etwan Hottentotten, Kaffern, Südſeeinſulaner und dergleichen, wo es demgemäß auch wirklich Erfolg gehabt hat; während hingegen in Indien die Brahmanen die Vorträge der Miſſionarien mit herablaſſendem beifälligen Lächeln, oder mit Achſelzucken erwidern und überhaupt unter dieſem Volke, der bequemſten Gelegenheit ungeachtet, die Bekehrungsverſuche der Miſſionarien durchgängig geſcheitert ſind. Ein authentiſcher Bericht, im 21. Bande des Asiatic Journal, von 1826 giebt an, daß, nach ſo vieljähriger Thätigkeit der Miſſionarien, in ganz Indien, (davon die Engliſchen Beſitzungen allein 115 Millionen Einwohner haben) nicht mehr als 300 lebende Konvertiten zu finden ſind, und zugleich wird eingeſtanden, daß die Chriſtlichen Konvertiten ſich durch die äußerſte Immoralität auszeichnen. Es werden eben 300 feile, erkaufte Seelen geweſen ſeyn, aus ſo vielen Millionen. Daß es ſeitdem in Indien mit dem Chriſtenthum beſſer gienge, erſehe ich nirgends;*) wiewohl die Miſſionäre jetzt ſuchen, in den ausſchließlich dem weltlichen Engliſchen Unterricht gewidmeten Schulen, dennoch, gegen die Abrede, in ihrem Sinn auf die Kinder zu wirken, um das Chriſtenthum einzuſchwärzen, wogegen jedoch die Hindu mit größter Eiferſucht auf ihrer Hut ſind. Denn, wie geſagt, nur die Kindheit, nicht das Mannesalter, iſt die Zeit, die Saat des Glaubens zu ſäen, zumal nicht, wo ſchon ein früherer wurzelt: die gewonnene Ueberzeugung aber, welche erwachſene Konvertiten vorgeben, iſt, in der Regel, nur die Maske irgend eines perſönlichen Intereſſes. Eben weil man fühlt, daß Dies faſt nicht anders ſeyn könne, wird überall ein Menſch, der im reifen Alter ſeine Religion wechſelt, von den Meiſten verachtet: gleichwohl legen eben dieſe dadurch an den Tag, daß ſie die Religion nicht für Sache vernünftiger Ueberzeugung, ſondern bloß des früh und vor aller Prüfung eingeimpften Glaubens halten. Daß ſie aber hierin Recht haben geht auch daraus hervor, daß nicht bloß die blind glaubende Menge, ſondern auch die Prieſterſchaft jeder Religion, welche, als ſolche, die Quellen und Gründe und Dogmen und Streitigkeiten derſelben ſtudirt hat, in allen ihren Mitgliedern, getreu und eifrig der Religion ihres jedesmaligen Vaterlandes anhängt; daher der Uebergang eines Geiſtlichen der einen Religion, oder Konfeſſion, zu einer andern die ſeltenſte Sache der Welt iſt. So z. B. ſehn wir die katholiſche Geiſtlichkeit von der Wahrheit aller Sätze ihrer Kirche vollkommen überzeugt, und eben ſo die proteſtantiſche von der der ihrigen, und Beide vertheidigen die Satzungen ihrer Konfeſſion mit gleichem Eifer. Dennoch richtet dieſe Ueberzeugung ſich bloß nach dem Lande, wo jeder geboren iſt: dem ſüddeutſchen Geiſtlichen nämlich leuchtet die Wahrheit des katholiſchen Dogma's vollkommen ein, dem norddeutſchen aber die des proteſtantiſchen. Wenn nun alſo dergleichen Ueberzeugungen auf objektiven Gründen beruhen; ſo müſſen dieſe Gründe klimatiſch ſeyn und, wie die Pflanzen, die einen nur hier, die andern nur dort gedeihen. Das Volk nun aber nimmt überall auf Treu und Glauben die Ueberzeugungen dieſer Lokal-Ueberzeugten an.

---

*) Vergl. oben §. 115.

Demopheles. Schadet nicht und macht im Weſentlichen keinen Unterſchied: auch iſt z. B. wirklich der Proteſtantismus dem Norden, der Katholicismus dem Süden angemeſſener.

Philalethes. Es ſcheint ſo. Ich aber habe einen höheren Geſichtspunkt gefaßt und behalte einen wichtigeren Gegenſtand im Auge, nämlich die Fortſchritte der Erkenntniß der Wahrheit im Menſchengeſchlecht. Für dieſe iſt es eine erſchreckliche Sache, daß Jedem, wo immer auch er geboren ſei, ſchon in früheſter Jugend gewiſſe Behauptungen eingeprägt werden, unter der Verſicherung, daß er, bei Gefahr ſein ewiges Heil zu verwirken, ſie nie in Zweifel ziehn dürfe; ſofern nämlich, als es Behauptungen ſind, welche die Grundlage aller unſerer übrigen Erkenntniſſe betreffen, demzufolge für dieſe den Geſichtspunkt auf immer feſtſtellen und, falls ſie ſelbſt falſch ſind, ihn auf immer verrücken: da ferner ihre Folgeſätze in das ganze Syſtem unſerer Erkenntniſſe überall eingreifen, wird dann durch ſie das geſammte menſchliche Wiſſen durch und durch verfälſcht. Dies belegt jede Litteratur, am auffallendeſten die des Mittelalters, aber nur zu ſehr auch die des 16. und 17. Jahrhunderts. Sehn wir doch, in allen jenen Zeiten, ſelbſt die Geiſter erſten Ranges wie gelähmt durch ſolche falſche Grundvorſtellungen, beſonders aber alle Einſicht in das wahre Weſen und Wirken der Natur ihnen wie mit einem Brette vernagelt. Denn während des ganzen Chriſtlichen Zeitraums liegt der Theismus wie ein drückender Alp auf allen geiſtigen, zumal philoſophiſchen Beſtrebungen und hemmt, oder verkümmert, jeden Fortſchritt. Gott, Teufel, Engel und Dämonen verdecken den Gelehrten jener Zeiten die ganze Natur: keine Unterſuchung wird zu Ende geführt, keiner Sache auf den Grund gegangen; ſondern Alles, was über den augenfälligſten Kauſalnexus hinausgeht, durch jene Perſönlichkeiten alsbald zur Ruhe gebracht, indem es ſogleich heißt, wie, bei einer ſolchen Gelegenheit, Pomponatius ſich ausdrückt: certe philosophi nihil verisimile habent ad haec, quare necesse est, ad Deum, ad angelos et daemones recurrere (de incantat. c. 7.). Dieſen Mann freilich kann man dabei in den Verdacht der Ironie nehmen; da ſeine Tücke anderweitig bekannt iſt: jedoch hat er damit nur die allgemeine Denkungsart ſeines Zeitalters ausgeſprochen. Hatte hingegen wirklich Einer die ſeltene Elaſticität des Geiſtes, welche allein die Feſſeln zu ſprengen vermag; ſo wurden ſeine Schriften, und wohl gar er mit, verbrannt; wie es dem Bruno und Vanini ergangen iſt. — Wie völlig gelähmt aber die gewöhnlichen Köpfe durch jene frühzeitige, metaphyſiſche Zurichtung werden, kann man am grellſten und von der lächerlichen Seite dann ſehn, wann ein ſolcher eine fremde Glaubenslehre zu kritiſiren unternimmt. Da findet man ihn in der Regel bloß bemüht, ſorgfältig darzuthun, daß die Dogmen derſelben zu denen ſeiner eigenen nicht ſtimmen, indem er mühſam auseinanderſetzt, daß in jenen nicht nur nicht das Selbe geſagt, ſondern auch ganz gewiß nicht das Selbe gemeint ſei, wie in denen der ſeinigen. Damit glaubt er, in aller Einfalt, die Falſchheit der fremden Glaubenslehre bewieſen zu haben. Es fällt ihm wirklich gar nicht ein, die Frage aufzuwerfen, welche von Beiden wohl Recht haben möge. Ein beluſtigendes Beiſpiel dieſer Art hat der Reverend Mr. Morrison im 20. Bande des Asiatic Journal geliefert, woſelbſt er die Religion und Philoſophie der Chineſen kritiſirt, — daß es eine Freude iſt.

Demopheles. Das iſt nun alſo dein höherer Geſichtspunkt. Aber ich verſichere dich, daß es einen noch höheren giebt.

Das primum vivere, deinde philosophari hat einen umfaſſenderen Sinn, als den, der ſogleich ins Auge fällt. — Vor Allem kommt es darauf an, die rohen und ſchlechten Gemüther der Menge zu bändigen, um ſie vom äußerſten Unrecht, von Grauſamkeiten, von Gewalt- und Schandthaten abzuhalten. Wenn man nun damit warten wollte, bis ſie die Wahrheit erkannt und gefaßt hätten; ſo käme man unfehlbar zu ſpät. Denn, geſetzt auch, ſie wäre bereits gefunden; ſo wird ſie ihre Faſſungskraft überſteigen. Für ſie taugt jedenfalls bloß eine allegoriſche Einkleidung derſelben, eine Parabel, ein Mythos. Es muß, wie Kant geſagt hat, eine öffentliche Standarte des Rechts und der Tugend geben, ja, dieſe muß allezeit hoch flattern. Es iſt am Ende einerlei, welche heraldiſche Figuren darauf ſtehn; wenn ſie nur bezeichnet was gemeint iſt. Eine ſoche Allegorie der Wahrheit iſt jederzeit und überall, für die Menſchheit im Großen, ein taugliches Surrogat der ihr doch ewig unzugänglichen Wahrheit ſelbſt und überhaupt der ihr nimmermehr faßlichen Philoſophie; zu geſchweigen, daß dieſe täglich ihre Geſtalt wechſelt und noch in keiner zur allgemeinen Anerkennung gelangt iſt. Die praktiſchen Zwecke alſo, mein guter Philalethes, gehn, in jeder Beziehung, den theoretiſchen vor.

Philalethes. Faſt argwöhne ich, du wollteſt, nach heutiger Mode, mir zu Gemüthe führen

„Doch, guter Freund, die Zeit kommt auch heran,
Wo wir was Gut's in Ruhe ſchmauſen mögen,"

und deine Empfehlung laufe darauf hinaus, daß wir bei Zeiten Sorge tragen ſollen, damit alsdann die Wogen der unzufriedenen, tobenden Menge uns nicht bei Tafel ſtören mögen. Dieſer ganze Geſichtspunkt aber iſt ſo falſch, wie er heut zu Tage allgemein beliebt und belobt iſt; daher ich mich beeile, Verwahrung dagegen einzulegen. Es iſt falſch, daß Staat, Recht und Geſetz nicht ohne Beihülfe der Religion und ihrer Glaubensartikel aufrecht erhalten werden können, und daß Juſtiz und Polizei, um die geſetzliche Ordnung durchzuſetzen, der Religion, als ihres nothwendigen Komplementes bedürfen. Falſch iſt es, und wenn es hundert Mal wiederholt wird. Denn eine faktiſche und ſchlagende instantia in contrarium liefern uns die Alten, zumal die Griechen. Das nämlich, was wir unter Religion verſtehn, hatten ſie durchaus nicht. Sie hatten keine heilige Urkunden und kein Dogma, das gelehrt, deſſen Annahme von Jedem gefordert und das der Jugend frühzeitig eingeprägt worden wäre. — Eben ſo wenig wurde von den Dienern der Religion Moral gepredigt, oder kümmerten ſich die Prieſter irgend um die Moralität, oder überhaupt um das Thun und Laſſen der Leute. Ganz und gar nicht! Sondern die Pflicht der Prieſter erſtreckte ſich bloß auf Tempelceremonien, Gebete, Geſänge, Opfer, Proceſſionen, Luſtrationen u. dgl. m., welches Alles nichts weniger, als die moraliſche Beſſerung der Einzelnen zum Zweck hatte. Vielmehr beſtand die ganze ſogenannte Religion bloß darin, daß, vorzüglich in den Städten, einige der Deorum majorum gentium, hier dieſer, dort jener, Tempel hatten, in denen ihnen der beſagte Kultus, von Staats wegen, geleiſtet wurde, der alſo im Grunde Polizeiſache war. Kein Menſch, außer den dabei thätigen Funktionarien, war irgend genöthigt, dabei gegenwärtig zu ſeyn, oder auch nur daran zu glauben. Im ganzen Alterthum iſt keine Spur von einer Verpflichtung, irgend ein Dogma zu glauben. Bloß wer die Exiſtenz der Götter öffentlich leugnete, oder ſonſt ſie verunglimpfte, war ſtrafbar: denn er beleidigte den Staat, der ihnen diente: außerdem aber blieb Jedem überlaſſen, was er davon halten wollte. Beliebte es Einem, ſich privatim, durch Gebete oder Opfer, die Gunſt eben jener Götter zu erwerben; ſo ſtand ihm Dies, auf eigene Koſten und Gefahr, frei: that er es nicht; ſo hatte auch kein Menſch etwas dagegen: am wenigſten der Staat. Zu Hauſe hatte, bei den Römern, Jeder ſeine eigenen Laren und Penaten, die aber im Grunde bloß die verehrten Bilder ſeiner Ahnen waren. Von der Unſterblichkeit der Seele und einem Leben nach dem Tode, hatten die Alten gar keine feſte, deutliche, am wenigſten dogmatiſch fixirte Begriffe, ſondern ganz lockere, ſchwankende, unbeſtimmte und problematiſche Vorſtellungen, Jeder in ſeiner Weiſe: und eben ſo verſchieden, individuell und vage waren auch die Vorſtellungen von den Göttern. Alſo Religion, in unſerm Sinne des Wortes, hatten die Alten wirklich nicht. Hat nun aber deswegen bei ihnen Anarchie und Geſetzloſigkeit geherrſcht? iſt nicht vielmehr Geſetz und bürgerliche Ordnung ſo ſehr ihr Werk, daß es noch die Grundlage der unſrigen ausmacht! war nicht das Eigenthum, obwohl es ſogar großen Theils aus Sklaven beſtand, vollkommen geſichert? Und hat dieſer Zuſtand nicht weit über ein Jahrtauſend gedauert? —

Alſo kann ich die praktiſchen Zwecke und die Nothwendigkeit der Religion, in dem von dir angedeuteten und heut zu Tage allgemein beliebten Sinne, nämlich als einer unentbehrlichen Grundlage aller geſetzlichen Ordnung, nicht anerkennen, und muß mich dagegen verwahren. Denn von einem ſolchen Standpunkt aus würde das reine und heilige Streben nach Licht und Wahrheit wenigſtens donquichotiſch und, falls es wagen ſollte, im Gefühl ſeines Rechts, den Auktoritätsglauben als den Uſurpator, der den Thron der Wahrheit in Beſitz genommen hat und ihn durch fortgeſetzten Trug behauptet, zu denunziren, als verbrecheriſch erſcheinen.

Demopheles. Zur Wahrheit ſteht die Religion aber nicht im Gegenſatz: denn ſie lehrt ſelbſt die Wahrheit. Nur darf ſie, weil ihr Wirkungskreis nicht ein enger Hörſal, ſondern die Welt und die Menſchheit im Großen iſt, dem Bedürfniſſe und der Faſſungskraft eines ſo großen und gemiſchten Publikums gemäß, die Wahrheit nicht nackt auftreten laſſen, oder, ein mediciniſches Gleichniß zu gebrauchen, ſie nicht unverſetzt eingeben, ſondern muß ſich, als eines Menſtruums, eines mythiſchen Vehikels bedienen. Auch kannſt du ſie, in dieſer Hinſicht, gewiſſen chemiſchen, an ſich ſelbſt gasförmigen Stoffen vergleichen, welche man, zum offizinellen Gebrauch, wie auch zur Aufbewahrung, oder zur Verſendung, an eine feſte, palpable Baſis binden muß, weil ſie ſonſt ſich verflüchtigen: z. B. das Chlor, welches, zu allen ſolchen Zwecken, nur in Geſtalt der Chlorüren angewandt wird. Im Fall aber, daß die reine und abſtrakte, von allem Mythiſchen freie Wahrheit, uns Allen, auch den Philoſophen, auf immer unerreichbar bleiben ſollte; dann wäre ſie dem Fluor zu vergleichen, welches für ſich allein gar nicht ein Mal darſtellbar iſt, ſondern nur an andere Stoffe gebunden auftreten kann. Oder, — weniger gelehrt: die überhaupt nicht anders, als mythiſch und allegoriſch ausſprechbare Wahrheit gliche dem Waſſer, welches ohne Gefäß nicht transportabel iſt; die Philoſophen aber, welche darauf beſtehn, ſie unverſetzt zu beſitzen, glichen Dem, der das

Gefäß zerſchlüge, um das Waſſer für ſich allein zu haben. Vielleicht verhält es ſich wirklich ſo. Jedenfalls aber iſt Religion die allegoriſch und mythiſch ausgeſprochene, und dadurch der Menſchheit im Großen zugänglich und verdaulich gemachte Wahrheit: denn rein und unverſetzt könnte ſie ſolche nimmermehr vertragen; wie wir nicht im reinen Oxygen leben können, ſondern eines Zuſatzes von $\frac{4}{5}$ Azot bedürfen. Und ohne Bild geredet: dem Volke kann der tiefe Sinn und das hohe Ziel des Lebens nur *ſymboliſch* eröffnet und vorgehalten werden; weil es nicht fähig iſt, ſolche im eigentlichen Verſtande zu faſſen. Philoſophie hingegen ſoll ſeyn wie die Eleuſiniſchen Myſterien, für die Wenigen, die Auserwählten.

Philalethes. Verſtehe ſchon: die Sache läuft hinaus auf die Wahrheit im Gewande der Lüge. Aber damit tritt ſie in eine ihr verderbliche Allianz. Denn was für eine gefährliche Waffe wird nicht Denen in die Hände gegeben, welche die Befugniß erhalten, ſich der Unwahrheit als Vehikels der Wahrheit zu bedienen! Wenn es ſo ſteht, fürchte ich, daß das Unwahre an der Sache mehr Schaden ſtiften wird, als das Wahre je Nutzen. Ja, wenn die Allegorie ſich eingeſtändlich als eine ſolche geben dürfte, da gienge es ſchon an: allein das würde ihr allen Reſpekt und damit alle Wirkſamkeit benehmen. Sie muß daher als sensu proprio wahr ſich geltend machen und behaupten; während ſie höchſtens sensu allegorico wahr iſt. Hier liegt der unheilbare Schaden, der bleibende Uebelſtand, welcher Urſache iſt, daß die Religion mit dem unbefangenen, edlen Streben nach reiner Wahrheit ſtets in Konflikt gerathen iſt und es immer von Neuem wird.

Demopheles. Doch nicht: denn auch dafür iſt geſorgt. Darf gleich die Religion ihre allegoriſche Natur nicht geradezu bekennen; ſo deutet ſie ſolche doch genugſam an.

Philalethes. Und wo denn Das?

Demopheles. In ihren Myſterien. Sogar iſt „Myſterium" im Grunde nur der theologiſche terminus technicus für religiöſe Allegorie. Auch haben alle Religionen ihre Myſterien. Eigentlich iſt ein Myſterium ein offenbar abſurdes Dogma, welches jedoch eine hohe, an ſich ſelbſt dem gemeinen Verſtande der rohen Menge völlig unfaßliche Wahrheit in ſich verbirgt, die nun derſelbe in dieſer Verhüllung aufnimmt, auf Treu und Glauben, ohne ſich von der, auch ihm augenfälligen Abſurdität irre machen zu laſſen: dadurch nun wird er des Kerns der Sache, ſo weit es ihm möglich iſt, theilhaft. Zur Erläuterung kann ich hinzuſetzen, daß ſogar in der Philoſophie der Gebrauch des Myſteriums verſucht worden iſt, z. B. wenn Paskal, welcher Pietiſt, Mathematiker und Philoſoph zugleich war, in dieſer dreifachen Eigenſchaft ſagt: Gott iſt Centrum überall und nirgends Peripherie. Auch Malebranche hat ganz richtig bemerkt: la liberté est un mystère. — Man könnte weiter gehn und behaupten, an den Religionen ſei eigentlich Alles Myſterium. Denn die Wahrheit sensu proprio dem Volke, in ſeiner Rohheit, beizubringen iſt ſchlechterdings unmöglich: nur ein mythiſch-allegoriſcher Abglanz derſelben kann ihm zufallen und es erleuchten. Die nackte Wahrheit gehört nicht vor die Augen des profanen Vulgus: nur dicht verſchleiert darf ſie vor ihm erſcheinen. Dieſerwegen nun iſt es eine ganz unbillige Zumuthung an eine Religion, daß ſie sensu proprio wahr ſeyn ſolle, und daher, beiläufig geſagt, ſind, in unſern Tagen, ſowohl Rationaliſten, als Supranaturaliſten abſurd, indem Beide von der Vorausſetzung, daß ſie es ſeyn müſſe, ausgehn, unter welcher dann Jene beweiſen, daß ſie es nicht ſei, und Dieſe hartnäckig behaupten, ſie ſei es; oder vielmehr Jene das Allegoriſche ſo zuſchneiden und zurechtlegen, daß es sensu proprio wahr ſeyn könnte, dann aber eine Plattitüde wäre; Dieſe aber es, ohne weitere Zurichtung, als sensu proprio wahr behaupten wollen, — welches doch ohne Ketzergerichte und Scheiterhaufen gar nicht durchzuſetzen iſt; wie ſie wiſſen ſollten. Wirklich hingegen iſt Mythos und Allegorie das eigentliche Element der Religion: aber unter dieſer, wegen der geiſtigen Beſchränktheit des großen Haufens, unumgänglichen Bedingung, leiſtet ſie dem ſo unvertilgbaren, metaphyſiſchen Bedürfniß des Menſchen ſehr wohl Genüge und vertritt die Stelle der, unendlich ſchwer und vielleicht nie zu erreichenden, reinen philoſophiſchen Wahrheit.

Philalethes. O ja, ungefähr ſo, wie ein hölzernes Bein die Stelle eines natürlichen vertritt: es füllt ſie aus, thut auch nothdürftig deſſen Dienſte, prätendirt dabei für ein natürliches angeſehn zu werden, iſt bald mehr, bald weniger künſtlich zuſammengeſetzt u. ſ. f. Ein Unterſchied dagegen iſt, daß, in der Regel, ein natürliches Bein früher dawar, als das hölzerne, die Religion hingegen überall der Philoſophie den Vorſprung abgewonnen hat.

Demopheles. Mag Alles ſeyn: aber für Den, der kein natürliches Bein hat, iſt ein hölzernes von großem Werth. Du mußt im Auge behalten, daß das metaphyſiſche Bedürfniß des Menſchen ſchlechterdings Befriedigung verlangt; weil der Horizont ſeiner Gedanken abgeſchloſſen werden muß, nicht unbegränzt bleiben darf. Urtheilskraft nun aber, Gründe abzuwiegen und dann zwiſchen Wahrem und Falſchem zu entſcheiden, hat der Menſch, in der Regel, nicht: zudem läßt die von der Natur und ihrer Noth ihm aufgelegte Arbeit ihm keine Zeit zu derartigen Unterſuchungen, noch zu der Bildung, die ſie vorausſetzen. Alſo kann bei ihm nicht die Rede ſeyn von Ueberzeugung aus Gründen; ſondern auf Glauben und Auktorität iſt er verwieſen. Selbſt wenn eine wirklich wahre Philoſophie die Stelle der Religion eingenommen hätte; ſo würde ſie von allerwenigſtens $\frac{9}{10}$ der Menſchen doch nur auf Auktorität angenommen werden, alſo wieder Glaubensſache ſeyn: denn bei Plato's *φιλοσοφον πληϑος αδυνατον ειναι* wird es immerdar bleiben. Auktorität nun aber wird allein durch Zeit und Umſtände begründet; daher wir ſie nicht Dem verleihen können, was nichts, als Gründe, für ſich hat: ſonach müſſen wir ſie Dem laſſen, was, durch den Weltlauf, ſie ein Mal erlangt hat, wenn es auch nur die allegoriſch dargeſtellte Wahrheit iſt. Dieſe nun, auf Auktorität geſtützt, wendet ſich zunächſt an die eigentlich metaphyſiſche Anlage des Menſchen, alſo an das theoretiſche Bedürfniß, welches aus dem ſich aufdringenden Räthſel unſers Daſeyns und aus dem Bewußtſeyn hervorgeht, daß hinter dem Phyſiſchen der Welt irgendwie ein Metaphyſiſches ſtecken müſſe, ein Unwandelbares, welches dem beſtändigen Wandel zur Grundlage dient; ſodann aber an den Willen, an Furcht und Hoffnung der in ſteter Noth lebenden Sterblichen: ſie ſchafft ihnen demnach Götter und Dämonen, die ſie anrufen, die ſie beſänftigen, die ſie gewinnen können; endlich aber auch wendet ſie ſich an ihr unleugbar vorhandenes moraliſches Bewußtſeyn, dem ſie Beſtätigung und Anhalt von außen verleiht, eine Stütze, ohne welche daſſelbe, im Kampfe mit ſo vielen Verſuchungen, ſich nicht leicht würde aufrecht erhalten können. Eben von dieſer Seite gewährt die Religion, in den zahlloſen und großen Leiden des Lebens, eine unerſchöpfliche Quelle des Troſtes und der Beruhigung, welche den Menſchen auch im Tode nicht verläßt, vielmehr gerade dann ihre ganze Wirkſamkeit entfaltet.

Philalethes. Dieſe letztere Seite iſt allerdings der Glanzpunkt der Religion. Iſt ſie eine fraus; ſo iſt ſie wahrlich eine pia fraus: das iſt nicht zu leugnen. Sonach aber werden uns die Prieſter zu einem ſonderbaren Mittelding von Betrügern und Sittenlehrern. Denn die eigentliche Wahrheit dürfen ſie, wie du ſelbſt ganz richtig auseinandergeſetzt haſt, nicht lehren, auch wenn ſie ihnen bekannt wäre; wie ſie es nicht iſt. Eine wahre Philoſophie kann es danach allenfalls geben; aber gar keine wahre Religion: ich meyne wahr im wahren und eigentlichen Wortverſtande und nicht bloß ſo durch die Blume, oder Allegorie, wie du es geſchildert haſt, in welchem Sinne vielmehr jede wahr ſeyn wird, nur in verſchiedenen Graden. Allerdings aber iſt es dem unentwirrbaren Gemiſche von Wohl und Uebel, Redlichkeit und Falſchheit, Güte und Bosheit, Edelmuth und Niederträchtigkeit, welches die Welt uns durchgängig darbietet, ganz entſprechend, daß die wichtigſte, höchſte und heiligſte Wahrheit nicht anders, als mit der Lüge verſetzt, auftreten kann, ja, von dieſer, als welche ſtärker auf die Menſchen wirkt, Kraft borgen und von ihr eingeführt werden muß, als Offenbarung. Man könnte ſogar dies Faktum als Monogramm der moraliſchen Welt betrachten. Indeſſen wollen wir die Hoffnung nicht aufgeben, daß die Menſchheit dereinſt auf den Punkt der Reife und Bildung gelangen wird, wo ſie die wahre Philoſophie einerſeits hervorzubringen und andrerſeits aufzunehmen vermag. Dieſe wird dann freilich die Religion von dem Platze herunterſtoßen, den ſie ſo lange vikarirend eingenommen, aber eben dadurch jener offen gehalten hatte. Dann nämlich wird die Religion ihren Beruf erfüllt und ihre Bahn durchlaufen haben: ſie kann dann das bis zur Mündigkeit geleitete Geſchlecht entlaſſen, ſelbſt aber in Frieden dahinſcheiden. Dies wird die Euthanaſie der Religion ſeyn. Aber ſo lange ſie lebt hat ſie zwei Geſichter: eines der Wahrheit und eines des Truges. Je nachdem man das eine, oder das andere ins Auge faßt, wird man ſie lieben, oder anfeinden. Daher muß man ſie als ein nothwendiges Uebel betrachten, deſſen Nothwendigkeit auf der erbärmlichen Geiſtesſchwäche der großen Mehrzahl der Menſchen beruht, welche die Wahrheit zu faſſen unfähig iſt und daher, in einem dringenden Fall, eines Surrogats derſelben bedarf.

Demopheles. Wahrhaftig, man ſollte denken, daß ihr Philoſophen die Wahrheit ſchon ganz fertig liegen hättet und es nur noch darauf ankäme, ſie zu faſſen.

Philalethes. Wenn wir ſie nicht haben, ſo iſt Dies hauptſächlich dem Drucke zuzuſchreiben, unter welchem, zu allen Zeiten und in allen Ländern, die Philoſophie von der Religion gehalten worden iſt. Nicht nur das Ausſprechen und die Mittheilung der Wahrheit, nein, ſelbſt das Denken und Auffinden derſelben hat man unmöglich zu machen geſucht, dadurch, daß man in früheſter Kindheit die Köpfe den Prieſtern, zum Bearbeiten, in die Hände gab, die nun das Gleis, in welchem die Grundgedanken ſich fortan zu bewegen hatten, ſo feſt hineindrückten, daß ſolche, in der Hauptſache, für die ganze Lebenszeit feſtgeſtellt und beſtimmt waren. Erſchrecken muß ich bisweilen, wenn ich, zumal von meinen orientaliſchen Studien kommend, die Schriften, ſelbſt der vortrefflichſten Köpfe, des 16. und 17. Jahrhunderts in die Hand nehme und nun ſehe, wie ſie überall durch den jüdiſchen Grundgedanken paralyſirt und von allen Seiten eingehemmt ſind. So zugerichtet erſinne mir Einer die wahre Philoſophie!

Demopheles. Und wäre ſie übrigens gefunden, dieſe wahre Philoſophie; ſo würde darum doch nicht, wie du meinſt, die Religion aus der Welt kommen. Denn es kann nicht Eine Metaphyſik für Alle geben: der natürliche Unterſchied der Geiſteskräfte und der hinzukommende ihrer Ausbildung läßt es nimmermehr zu. Die große Mehrzahl der Menſchen muß nothwendig der ſchweren körperlichen Arbeit obliegen, die zur Herbeiſchaffung des endloſen Bedarfs des ganzen Geſchlechts unerläßlich erfordert iſt: nicht nur läßt ihr Dies keine Zeit zur Bildung, zum Lernen, zum Nachdenken; ſondern, vermöge des entſchiedenen Antagonismus zwiſchen Irritabilität und Senſibilität, ſtumpft die viele und angeſtrengte körperliche Arbeit den Geiſt ab, macht ihn ſchwer, plump, ungelenk und daher unfähig andere, als ganz einfache und palpable Verhältniſſe zu faſſen. Unter dieſe Kategorie nun aber fallen wenigſtens $\frac{9}{10}$ des Menſchengeſchlechts. Einer Metaphyſik aber, d. i. einer Rechenſchaft über die Welt und unſer Daſeyn, bedürfen die Leute darum doch; weil ſolche zu den natürlichſten Bedürfniſſen des Menſchen gehört; und zwar einer Volksmetaphyſik, welche, um Dies ſeyn zu können, gar viele und ſeltene Eigenſchaften vereinigen muß: nämlich eine große Faßlichkeit mit einer gewiſſen Dunkelheit, ja, Undurchdringlichkeit, an den rechten Stellen; ſodann muß mit ihren Dogmen eine richtige und ausreichende Moral verknüpft ſeyn: vor Allem aber muß ſie unerſchöpflichen Troſt im Leiden und im Tode mit ſich bringen. Hieraus folgt nun ſchon, daß ſie nur sensu allegorico, nicht sensu proprio wahr ſeyn kann. Ferner muß ſie nun noch die Stütze einer, durch hohes Alter, allgemeine Anerkennung, Urkunden, nebſt Ton und Vortrag derſelben, imponirenden Auktorität haben, lauter Eigenſchaften, die ſo unendlich ſchwer zu vereinigen ſind, daß gar Mancher, wenn er es erwöge, nicht ſo bereitwillig mithelfen würde, eine Religion zu unterminiren, ſondern bedenken, daß ſie der heiligſte Schatz des Volkes iſt. Der höher Gebildete mag immerhin ſich die Religion cum grano salis auslegen; der Gelehrte, der denkende Kopf, mag ſie, in der Stille, gegen eine Philoſophie vertauſchen. Und paßt doch ſogar hier nicht *eine* Philoſophie für Alle, ſondern eine jede zieht, nach Geſetzen der Wahlverwandſchaft, dasjenige Publikum an ſich, deſſen Bildung und Geiſteskräften ſie angemeſſen iſt. Daher giebt es allezeit eine niedrige Schulmetaphyſik, für den gelehrten Plebs, und eine höhere, für die Elite. Mußte z. B. doch auch Kants hohe Lehre erſt für die Schulen herabgezogen und verdorben werden, durch Fries, Krug, Salat und ähnliche Leute. Kurz, hier gilt ſo ſehr, als irgendwo, Göthe's „Eines paßt ſich nicht für Alle.“ Reiner Offenbarungsglaube und reine Metaphyſik ſind für die beiden Extreme: für die Zwiſchenſtufen ſind eben auch Modifikationen jener Beiden wechſelſeitig durch einander, in zahlloſen Kombinationen und Gradationen. So erfordert es der unermeßliche Unterſchied, den Natur und Bildung zwiſchen Menſchen ſetzen.

Philalethes. Dieſer Geſichtspunkt erinnert mich ernſtlich an die, von dir ſchon erwähnten Myſterien der Alten, als welchen die Abſicht zum Grunde zu liegen ſcheint, jenem, aus der Verſchiedenheit der geiſtigen Anlagen und der Bildung entſpringenden Uebelſtande abzuhelfen. Ihr Plan dabei war, aus dem großen Haufen der Menſchen, welchem die unverſchleierte Wahrheit durchaus unzugänglich iſt, Einige auszuſondern, denen man ſolche, bis auf einen gewiſſen Grad, enthüllen durfte; aus dieſen aber wieder Einige, denen man noch mehr offenbarte, da ſie mehr zu faſſen vermochten; und ſo aufwärts bis zu den Epopten. So gab es denn *μικρα, και μειζονα, και μεγιστα μυστηρια*. Eine richtige Erkenntniß der intellektuellen Ungleichheit der Menſchen lag der Sache zum Grunde.

Demopheles. Gewiſſermaaßen vertritt bei uns die Bildung auf niedern, mittleren und hohen Schulen die verſchiedenen Weihen der Myſterien.

Philalethes. Doch nur ſehr annäherungsweiſe, und auch Dies nur, ſo lange über Gegenſtände des höheren Wiſſens ausſchließlich latein geſchrieben wurde. Aber ſeitdem Das aufgehört hat, werden alle Myſterien profanirt.

Demopheles. Wie Dem auch ſeyn möge, ſo wollte ich, hinſichtlich der Religion, noch erinnern, daß du ſie weniger von der theoretiſchen, und mehr von der praktiſchen Seite auffaſſen ſollteſt. Mag immerhin die perſonificirte Metaphyſik ihre Feindin, ſo wird doch die perſonificirte Moral ihre Freundin ſeyn. Vielleicht iſt in allen Religionen das Metaphyſiſche falſch; aber das Moraliſche iſt in allen wahr: Dies iſt ſchon daraus zu vermuthen, daß in jenem ſie einander ſämmtlich widerſtreiten, in dieſem aber alle übereinſtimmen, —

Philalethes. Welches einen Beleg abgiebt zu der logiſchen Regel, daß aus falſchen Prämiſſen eine wahre Konkluſion folgen kann.

Demopheles. Nun ſo halte dich an die Konkluſion und ſei ſtets eingedenk, daß die Religion zwei Seiten hat. Sollte ſie auch, bloß von der theoretiſchen, alſo intellektualen Seite geſehn, nicht zu Rechte beſtehn können; ſo zeigt ſie dagegen von der moraliſchen Seite ſich als das alleinige Lenkungs-, Bändigungs- und Beſänftigungsmittel dieſer Raſſe vernunftbegabter Thiere, deren Verwandſchaft mit dem Affen die mit dem Tiger nicht ausſchließt.

Zugleich iſt ſie die, in der Regel, ausreichende Befriedigung des dumpfen metaphyſiſchen Bedürfniſſes derſelben. Wenn du ſie ſo auffaſſeſt, und bedenkſt, daß ihre Zwecke überwiegend praktiſch und nur untergeordnet theoretiſch ſind; ſo wird ſie dir höchſt achtungswerth erſcheinen.

Philalethes. Welcher Reſpekt denn doch am Ende auf dem Grundſatz beruhen würde, daß der Zweck die Mittel heiligt. Ich fühle jedoch zu einem darauf errichteten Kompromiß keine Neigung. Mag immerhin die Religion ein excellentes Zähmungs- und Abrichtungsmittel des verkehrten, ſtumpfen und boshaften bipediſchen Geſchlechtes ſeyn; in den Augen des Freundes der Wahrheit bleibt jede fraus, ſei ſie auch noch ſo pia, verwerflich. Lug und Trug wären doch ein ſeltſames Tugendmittel. Die Fahne, zu der ich geſchworen habe, iſt die Wahrheit: ihr werde ich überall treu bleiben und, unbekümmert um den Erfolg, kämpfen für Licht und Wahrheit. Erblicke ich die Religionen in der feindlichen Reihe; ſo werde ich — — — —

Demopheles. Da findeſt du ſie aber nicht! Die Religion iſt kein Betrug: ſie iſt wahr, und iſt die wichtigſte aller Wahrheiten. Weil aber, wie ſchon geſagt, ihre Lehren ſo hoher Art ſind, daß der große Haufen ſie nicht unmittelbar faſſen könnte; weil, ſage ich, das Licht derſelben das gemeine Auge blenden würde; ſo tritt ſie in den Schleier der Allegorie gehüllt auf und lehrt Das, was nicht geradezu an ſich ſelbſt, wohl aber dem hohen, darin enthaltenen Sinne nach, wahr iſt: und ſo verſtanden, iſt ſie die Wahrheit.

Philalethes. Das ließe ſich ſchon hören, — wenn ſie nur ſich als bloß allegoriſch wahr geben dürfte. Allein ſie tritt auf mit dem Anſpruch, geradezu und im ganz eigentlichen Sinne des Wortes wahr zu ſeyn: darin liegt der Trug, und hier iſt es, wo der Freund der Wahrheit ſich ihr feindlich entgegenſtellen muß.

Demopheles. Aber Das iſt ja conditio sine qua non. Wollte ſie eingeſtehn, daß bloß der allegoriſche Sinn ihrer Lehren das Wahre daran ſei; ſo würde ihr dies alle Wirkſamkeit benehmen, und ihr unſchätzbar wohlthätiger Einfluß auf das Moraliſche und Gemüthliche im Menſchen würde durch ſolchen Rigorismus verloren gehn. Statt alſo mit pedantiſchem Starrſinn darauf zu beſtehn, richte den Blick auf ihre großen Leiſtungen im praktiſchen Gebiet, im Moraliſchen, im Gemüthlichen, als Lenkerin des Handelns, als Stütze und Troſt der leidenden Menſchheit, im Leben und im Tode. Wie ſehr wirſt du danach Dich hüten, durch theoretiſche Kritteleien dem Volke etwas zu verdächtigen und dadurch endlich zu entreißen, was ihm eine unerſchöpfliche Quelle des Troſtes und der Beruhigung iſt, deren es ſo ſehr, ja, bei ſeinem härteren Looſe, mehr als wir bedarf: denn ſchon darum ſollte es ſchlechthin unantaſtbar ſeyn.

Philalethes. Mit dem Argument hätte man den Luther aus dem Felde ſchlagen können, als er die Ablaßkrämerei angriff: denn wie Manchem haben nicht die Ablaßzettel zum unerſetzlichen Troſt und vollkommener Beruhigung gereicht, ſo daß er, im vollen Vertrauen auf ein Päckchen derſelben, welches er ſterbend in der Hand feſthielt, überzeugt, eben ſo viele Eintrittskarten in alle neun Himmel daran zu haben, mit froher Zuverſicht dahinſchied. — Was helfen Troſt- und Beruhigungsgründe, über welchen beſtändig das Damoklesſchwerdt der Enttäuſchung ſchwebt! Die Wahrheit, mein Freund, die Wahrheit allein hält Stich, beharrt und bleibt treu: ihr Troſt allein iſt der ſolide: ſie iſt der unzerſtörbare Diamant.

Demopheles. Ja, wenn ihr die Wahrheit in der Taſche hättet, um uns auf Verlangen damit zu beglücken. Aber was ihr habt ſind eben nur metaphyſiſche Syſteme, an denen nichts gewiß iſt, als das Kopfbrechen, welches ſie koſten. Ehe man Einem etwas nimmt, muß man etwas Beſſeres an deſſen Stelle zu geben haben.

Philalethes. Wenn ich nur Das nicht immer hören müßte! Einen von einem Irrthum befreien heißt nicht ihm etwas nehmen, ſondern geben: denn die Erkenntniß, daß etwas falſch ſei, iſt eben eine Wahrheit. Kein Irrthum aber iſt unſchädlich; ſondern jeder wird früher oder ſpäter Dem, der ihn hegt, Unheil bereiten. Darum betrüge man niemanden, geſtehe lieber ein, nicht zu wiſſen was man nicht weiß, und überlaſſe Jedem, ſich ſeine Glaubensſätze ſelbſt zu machen. Vielleicht werden ſie ſo übel nicht ausfallen, zumal da ſie ſich an einander abreiben und gegenſeitig rektificiren werden: jedenfalls wird die Mannigfaltigkeit der Anſichten Toleranz begründen. Die aber, denen Kenntniſſe und Fähigkeit beiwohnen, mögen ſich an das Studium der Philoſophen machen, oder wohl gar ſelbſt die Geſchichte der Philoſophie weiter führen.

Sol.
Gü.
W.
H. n.

Demopheles. Das würde etwas Schönes werden! Ein ganzes Volk naturaliſirender, ſich ſtreitender und eventualiter prügelnder Metaphyſiker!

Philalethes. Je nun, etwas Prügel, hin und wieder, ſind die Würze des Lebens, oder wenigſtens ein gar kleines Uebel, wenn verglichen mit Pfaffenherrſchaft, Laienplünderung, Ketzerverfolgungen, Inquiſitionsgerichten, Kreuzzügen, Religionskriegen, Bartholomäusnächten u. ſ. w. Das ſind denn doch die Erfolge der oktroyirten Volksmetaphyſik geweſen: daher bleibe ich dabei, daß vom Dornbuſch keine Trauben und von Lug und Trug kein Heil zu erwarten ſteht.

Demopheles. Wie oft ſoll ich dir wiederholen, daß die Religion nichts weniger, als Lug und Trug, ſondern die Wahrheit ſelbſt, nur in mythiſch-allegoriſchem Gewande iſt? — Aber hinſichtlich deines Plans, daß Jeder ſein eigener Religionsſtifter ſeyn ſolle, hatte ich dir noch zu ſagen, daß ein ſolcher Partikularismus ganz und gar der Natur des Menſchen widerſtreitet und eben daher alle geſellſchaftliche Ordnung aufheben würde. Der Menſch iſt ein animal metaphysicum, d. h. hat ein überwiegend ſtarkes metaphyſiſches Bedürfniß: demnach faßt er das Leben vor Allem in ſeiner metaphyſiſchen Bedeutung und will aus dieſer Alles abgeleitet wiſſen. Daher iſt, ſo ſeltſam es, bei der Ungewißheit aller Dogmen, klingt, die Uebereinſtimmung in den metaphyſiſchen Grundanſichten für ihn die Hauptſache, dermaaßen, daß nur unter den hierin Gleichgeſinnten ächte und dauernde Gemeinſchaft möglich iſt. In Folge hievon identificiren und ſcheiden die Völker ſich viel mehr nach den Religionen, als nach den Regierungen, oder ſelbſt nach den Sprachen. Demgemäß ſteht das Gebäude der Geſellſchaft, der Staat, erſt dann vollkommen feſt, wann ein allgemein anerkanntes Syſtem der Metaphyſik ihm zur Unterlage dient. Natürlich kann ein ſolches nur Volksmetaphyſik, d. i. Religion, ſeyn. Daſſelbe ſchmilzt aber dann mit der Staatsverfaſſung und allen gemeinſchaftlichen Lebensäußerungen des Volkes, wie auch mit allen feierlichen Akten des Privatlebens, zuſammen. So war es im alten Indien, ſo bei den Perſern, den Aegyptern, den Juden, auch bei den Griechen und Römern, ſo iſt es noch bei den Brahmaniſchen, Buddhaiſtiſchen und Mohammedaniſchen Völkern. In China ſind zwar drei Glaubenslehren, von welchen gerade die am meiſten verbreitete, der Buddhaismus, am wenigſten vom Staate gepflegt wird: jedoch lautet ein in China allgemein geltender und täglich gebrauchter Spruch ſo: „die drei Lehren ſind nur Eine“, d. h. ſie ſtimmen in der Hauptſache überein. Europa endlich iſt der chriſtliche Staatenbund: das Chriſtenthum iſt die Baſis jeder ſeiner Glieder und das gemeinſchaftliche Band aller; daher auch die Türkei, obgleich in Europa gelegen, eigentlich nicht dazu gerechnet wird. Dem entſprechend ſind die Europäiſchen Fürſten es „von Gottes Gnaden“ und iſt der Papſt der Statthalter Gottes, welcher demgemäß, als ſein Anſehn am höchſten ſtand, alle Throne nur als von ihm verliehene Lehen betrachtet haben wollte: Dem entſprach auch, daß Erzbiſchöfe und Biſchöfe als ſolche weltliche Herrſchaft hatten, wie noch jetzt, in England, Sitz und Stimme im Oberhauſe. Proteſtantiſche Herrſcher ſind, als ſolche, Häupter ihrer Kirche: in England war dies, noch vor wenig Jahren, ein achtzehnjähriges Mädchen. Schon durch den Abfall vom Papſte hat die Reformation das Europäiſche Staatengebäude erſchüttert, beſonders aber hat ſie, durch Aufhebung der Glaubensgemeinſchaft, die wahre Einheit Deutſchlands aufgelöſt, welche daher ſpäter, nachdem ſie faktiſch auseinandergefallen war, durch künſtliche, bloß politiſche Bande wiederhergeſtellt werden mußte. Du ſiehſt alſo, wie weſentlich der Glaube und ſeine Einheit mit der geſellſchaftlichen Ordnung und jedem Staate zuſammenhängt. Er iſt überall die Stütze der Geſetze und der Verfaſſung, alſo die Grundlage des geſelligen Gebäudes, das ſogar ſchwerlich beſtehn könnte, wenn nicht er der Auktorität der Regierung und dem Anſehn des Herrſchers Nachdruck verliehe.

Philalethes. O ja, den Fürſten iſt der Herrgott der Knecht Ruprecht, mit dem ſie die großen Kinder zu Bette jagen, wenn nichts Anderes mehr helfen will; daher ſie auch viel auf ihn halten. Inzwiſchen hat, ſeitdem die ultima ratio theologorum, der Scheiterhaufen, außer Gebrauch gekommen, dieſes Mittel ſehr an Wirkſamkeit verloren. Denn, du weißt es, die Religionen ſind wie die Leuchtwürmer: ſie bedürfen der Dunkelheit um zu leuchten. Ein gewiſſer Grad allgemeiner Unwiſſenheit iſt die Bedingung aller Religionen, iſt das Element, in welchem allein ſie leben können. Sobald hingegen Aſtronomie, Naturwiſſenſchaft, Geologie, Geſchichte, Länder- und Völkerkunde ihr Licht allgemein verbreiten und endlich gar die Philoſophie zum Worte kommen darf; da muß jeder auf Wunder und Offenbarung geſtützte Glaube untergehn; worauf dann die Philoſophie ſeinen Platz einnimmt. In Europa brach, gegen das Ende des 15ten Jahrhunderts, mit der Ankunft gelehrter Neugriechen, jener Tag der Erkenntniß und Wiſſenſchaft an, ſeine Sonne ſtieg immer höher, in dem ſo ergiebigen 16ten und 17ten Jahrhundert, und zerſtreute die Nebel des Mittelalters. In gleichem Maaße mußte allmälig die Kirche und der Glaube ſinken; daher im 18ten Jahrhundert Engliſche und Franzöſiſche Philoſophen ſich ſchon direkt gegen dieſelben erheben konnten, bis endlich, unter Friedrich dem Großen, Kant kam, der dem religiöſen Glauben die bisherige Stütze der Philoſophie entzog und die ancilla theologiae emancipirte, indem er die Sache mit deutſcher Gründlichkeit und Gelaſſenheit angriff, wodurch ſie eine weniger frivole, aber deſto ernſthaftere Miene annahm. In Folge davon ſehn wir im 19ten Jahrhundert das Chriſtenthum ſehr geſchwächt daſtehn, vom ernſtlichen Glauben faſt ganz verlaſſen, ja, ſchon um ſeine eigene Exiſtenz kämpfend; während beſorgliche Fürſten ihm durch künſtliche Reizmittel aufzuhelfen ſuchen, wie der Arzt dem Sterbenden durch Moſchus. Allein höre hier aus dem Condorcet, des progrès de l'esprit humain, eine Stelle, die zur Warnung unſerer Zeit geſchrieben zu ſeyn ſcheint: le zèle religieux des philosophes et des grands n'était qu'une dévotion politique: et toute religion, qu'on se permet de défendre comme une croyance qu'il est utile de laisser au peuple, ne peut plus espérer qu'une agonie plus ou moins prolongée (ep. 5.) — Im ganzen Verlaufe des beſchriebenen Hergangs kannſt du immer beobachten, daß Glauben und Wiſſen ſich verhalten wie die zwei Schalen einer Waage: in dem Maaße, als die eine ſteigt, ſinkt die andere. Ja, ſo empfindlich iſt dieſe Waage, daß ſie ſogar momentane Einflüſſe indicirt: als z. B., im Anfange dieſes Jahrhunderts, die Raubzüge Franzöſiſcher Horden, unter ihrem Anführer Buonaparte, und die große Anſtrengung, welche nachher die Austreibung und Züchtigung dieſes Raubgeſindels erforderte, eine temporäre Vernachläſſigung der Wiſſenſchaften und dadurch eine gewiſſe Abnahme in der allgemeinen Verbreitung der Kenntniſſe herbeigeführt hatte, ſieng ſogleich die Kirche wieder an, ihr Haupt zu erheben, und der Glaube zeigte ſofort eine neue Belebung, die freilich, dem Zeitalter gemäß, zum Theil nur poetiſcher Natur war. Hingegen in dem darauf folgenden, mehr als dreißigjährigen Frieden hat Muße und Wohlſtand den Anbau der Wiſſenſchaften und die Verbreitung der Kenntniſſe in ſeltenem Maaße befördert; wovon die Folge der beſagte, Auflöſung drohende Verfall der Religion iſt. Vielleicht daß ſogar der ſo oft prophezeite Zeitpunkt bald daſeyn wird, wo dieſe von der Europäiſchen Menſchheit ſcheidet, wie eine Amme, deren Pflege das Kind entwachſen iſt, welches nunmehr der Belehrung des Hofmeiſters zufällt. Denn ohne Zweifel ſind bloße, auf Auktorität, Wunder und Offenbarung geſtützte Glaubenslehren eine nur dem Kindesalter der Menſchheit angemeſſene Aushülfe: daß aber ein Geſchlecht, deſſen ganze Dauer, nach übereinſtimmender Anzeige aller phyſiſchen und hiſtoriſchen Data, bis jetzt nicht mehr beträgt, als ungefähr 100 Mal das Leben eines 60jährigen Mannes, noch in der erſten Kindheit ſich befinde, wird Jeder zugeben.

Demopheles. O, wenn du doch, ſtatt mit unverhohlenem Wohlgefallen den Untergang des Chriſtenthums zu prophezeien, betrachten wollteſt, wie unendlich viel die Europäiſche Menſchheit dieſer ihr, aus ihrer wahren alten Heimath, dem Orient, ſpät nachgefolgten Religion zu verdanken hat! Sie erhielt durch dieſelbe eine ihr bis dahin fremde Tendenz, vermöge der Erkenntniß der Grundwahrheit, daß das Leben nicht Selbſtzweck ſeyn könne, ſondern der wahre Zweck unſers Daſeyns jenſeit deſſelben liege. Griechen und Römer nämlich hatten ihn durchaus *in* das Leben ſelbſt geſetzt, daher ſie, in dieſem Sinne, allerdings blinde Heiden heißen können. Demgemäß laufen auch alle ihre Tugenden auf das dem Gemeinwohl Dienliche, — das Nützliche, zurück, und Ariſtoteles ſagt ganz naiv: „nothwendigerweiſe müſſen *die* Tugenden die größten ſeyn, welche Andern die nützlichſten ſind." (*αναγκη δε μεγιστας ειναι αρετας τας τοις αλλοις χρησιμωτατας.* Rhetor. I, c. 9.) Daher iſt denn auch die Vaterlandsliebe die höchſte Tugend bei den Alten, — wiewohl ſie eigentlich eine gar zweideutige iſt, indem Beſchränktheit, Vorurtheil, Eitelkeit und wohlverſtandener Eigennutz großen Antheil an ihr haben. Dicht vor der ſoeben angeführten Stelle zählt Ariſtoteles ſämmtliche Tugenden auf, um ſie ſodann einzeln zu erläutern. Sie ſind: Gerechtigkeit, Muth, Mäßigkeit, Splendidität (*μεγαλοπρεπεια*), Großmuth, Liberalität, Sanftmuth, Vernünftigkeit und Weisheit. Wie verſchieden von den chriſtlichen! Selbſt Plato, der ohne Vergleich transſcendenteſte Philoſoph des vorchriſtlichen Alterthums, kennt keine höhere Tugend als die Gerechtigkeit, welche ſogar nur er allein unbedingt und ihrer ſelbſt wegen empfiehlt; während bei allen ihren übrigen Philoſophen das Ziel aller Tugend ein glückliches Leben, vita beata, iſt und die Moral die Anleitung zu einem ſolchen. Von dieſem platten und rohen Aufgehn in einem ephemeren, ungewiſſen und ſchaalen Daſeyn befreite das Chriſtenthum die Europäiſche Menſchheit,

coelumque tueri
Jussit, et erectos ad sidera tollere vultus.

Demgemäß predigte das Chriſtenthum nicht bloße Gerechtigkeit, ſondern Menſchenliebe, Mitleid, Wohlthätigkeit, Verſöhnlichkeit, Feindesliebe, Geduld, Demuth, Entſagung, Glaube und Hoffnung. Ja, es gieng weiter: es lehrte, daß die Welt vom Uebel ſei, und daß wir der Erlöſung bedürften: demnach predigte es Weltverachtung, Selbſtverleugnung, Keuſchheit, Aufgeben des eigenen Willens, d. h. Abwendung vom Leben und deſſen trügeriſchen Genüſſen: ja, es lehrte die heiligende Kraft des Leidens erkennen und ein Marterinſtrument iſt das Symbol des Chriſtenthums. — Ich geſtehe dir gern zu, daß dieſe ernſte und allein richtige Anſicht des Lebens, unter andern Formen, in ganz Aſien ſchon Jahrtauſende früher verbreitet war, wie ſie es, unabhängig vom Chriſtenthum, auch noch jetzt iſt: aber für die Europäiſche Menſchheit war dieſelbe eine neue und große Offenbarung. Denn bekanntlich beſteht die Bevölkerung Europa's aus verdrängten und verirrten, nach und nach eingetroffenen Aſiatiſchen Stämmen, welchen, auf der weiten Wanderung, ihre heimathliche Urreligion und damit die richtige Lebensanſicht verloren gegangen war; daher ſie alsdann, im neuen Klima, ſich eigene und ziemlich rohe Religionen bildeten, hauptſächlich die Druidiſche, die Odiniſche und die Griechiſche, deren metaphyſiſcher Gehalt gering und gar ſeicht war. — Inzwiſchen entwickelte ſich bei den Griechen ein ganz ſpecieller, man möchte ſagen inſtinktartiger, ihnen allein, unter allen Völkern der Erde, die je geweſen ſind, eigener, feiner und richtiger Schönheitsſinn: daher nahm, im Munde ihrer Dichter und unter den Händen ihrer Bildner, ihre Mythologie eine überaus ſchöne und ergötzliche Geſtalt an. Hingegen die ernſte, wahre und tiefe Bedeutung des Lebens war Griechen und Römern verloren gegangen: ſie lebten dahin, wie große Kinder, bis das Chriſtenthum kam und ſie zum Ernſt des Lebens zurückrief.

Philalethes. Und um den Erfolg zu beurtheilen, brauchen wir nur das Alterthum mit dem darauf folgenden Mittelalter zu vergleichen, etwan das Zeitalter des Perikles mit dem 13ten Jahrhundert. Kaum glaubt man in beiden die ſelbe Art von Weſen vor ſich zu haben: dort die ſchönſte Entfaltung der Humanität, vortreffliche Staatseinrichtungen, weiſe Geſetze, klug vertheilte Magiſtraturen, vernünftig geregelte Freiheit, ſämmtliche Künſte, nebſt Poeſie und Philoſophie, auf ihrem Gipfel, Werke ſchaffend, die noch nach Jahrtauſenden als unerreichte Muſter, beinahe als Werke höherer Weſen, denen wir es nie gleichthun können, daſtehn, und dabei das Leben durch die edelſte Geſelligkeit verſchönert, wie das Gaſtmahl des Xenophon ſie uns abſchattet. Und nun ſieh' hieher, wenn du es vermagſt. — Siehe die Zeit, da die Kirche die Geiſter und die Gewalt die Leiber gefeſſelt hatte, damit Ritter und Pfaffen ihrem gemeinſamen Laſtthiere, dem dritten Stande, die ganze Bürde des Lebens auflegen konnten. Da findeſt du Fauſtrecht, Feudalismus und Fanatismus in engem Bunde, und in ihrem Gefolge gräueliche Unwiſſenheit und Geiſtesfinſterniß, ihr entſprechende Intoleranz, Glaubenszwiſte, Religionskriege, Kreuzzüge, Ketzerverfolgungen und Inquiſitionen; als Form der Geſelligkeit aber das aus Rohheit und Geckerei zuſammengeflickte Ritterweſen, mit ſeinen pedantiſch ausgebildeten und in ein Syſtem gebrachten Fratzen und Flauſen, mit degradirendem Aberglauben und affenwürdiger Weiberveneration, von der ein noch vorhandener Reſt, die Galanterie, mit wohlverdienter Weiberarroganz bezahlt wird und allen Aſiaten dauernden Stoff zu einem Lachen giebt, in welches die Griechen miteingeſtimmt haben würden. Im goldenen Mittelalter freilich gieng das Ding bis zum förmlichen und methodiſchen Frauendienſt, mit auferlegten Heldenthaten, cours d'amour, ſchwülſtigem Troubadoursgeſang u. ſ. w.; wiewohl zu bemerken iſt, daß dieſe letzteren Poſſen, die denn doch eine intellektuelle Seite haben, hauptſächlich in Frankreich zu Hauſe waren; während bei den materiellen und ſtumpfen Deutſchen die Ritter mehr im Saufen und Rauben ſich hervorthaten: Humpen und Raubſchlöſſer waren ihre Sache; an den Höfen freilich fehlte es auch nicht an einiger faden Minneſängerei. Wodurch nun hatte die Scene ſo gewechſelt? Durch Völkerwanderung und Chriſtenthum.

Demopheles. Gut, daß du daran erinnerſt. Die Völkerwanderung war die Quelle des Uebels und das Chriſtenthum der Damm, an dem es ſich brach. Eben für die durch die Fluth der Völkerwanderung herangeſchwemmten, rohen, wilden Horden, wurde das Chriſtenthum zunächſt das Bändigungs- und Zähmungsmittel. Der rohe Menſch muß zuerſt niederknien, Verehrung und Gehorſam erlernen: danach erſt kann man ihn civiliſiren. Dies leiſtete, wie in Irland St. Patricius, ſo in Deutſchland Winfried der Sachs und ward ein wahrer Bonifacius. Die Völkerwanderung, dieſes letzte Nachrücken aſiatiſcher Stämme nach Europa, dem nur noch fruchtloſe Verſuche der Art, unter Attila, Dſchengiſchan und Timur und, als komiſches Nachſpiel, die Zigeuner gefolgt ſind, die Völkerwanderung war es, welche die Humanität des Alterthums weggeſchwemmt hatte: das Chriſtenthum aber war gerade das der Rohheit entgegenwirkende Princip; wie ſelbſt noch ſpäterhin, das ganze Mittelalter hindurch, die Kirche, mit ihrer Hierarchie, höchſt nöthig war, der Rohheit und Barbarei der phyſiſchen Gewalthaber, der Fürſten und Ritter, Schranken zu ſetzen: ſie wurde der Eisbrecher dieſer mächtigen Schollen. Jedoch iſt ja überhaupt der Zweck des Chriſtenthums nicht ſowohl, dieſes Leben angenehm, als vielmehr uns eines beſſern würdig zu machen: über dieſe Spanne Zeit, über dieſen flüchtigen Traum, ſieht es weg, um uns dem ewigen Heile zuzuführen. Seine Tendenz iſt ethiſch, im allerhöchſten, bis dahin in Europa nicht gekannten Sinne des Worts; wie ich dir ja ſchon, durch Zuſammenſtellung der Moral und Religion der Alten mit der chriſtlichen, bemerklich gemacht habe.

Philalethes. Mit Recht, ſoweit es die Theorie betrifft: aber ſieh die Praxis an. Unſtreitig waren, im Vergleich mit den folgenden chriſtlichen Jahrhunderten, die Alten weniger grauſam, als das Mittelalter, mit ſeinen geſuchten Todesmartern und Scheiterhaufen ohne Zahl; ferner waren die Alten ſehr duldſam, hielten beſonders viel auf Gerechtigkeit, opferten ſich häufig fürs Vaterland, zeigten edelmüthige Züge jeder Art und eine ſo ächte Humanität, daß, bis auf den heutigen Tag, die Bekanntſchaft mit ihrem Thun und Denken Humanitätsſtudium heißt. Religionskriege, Religionsmetzeleien, Kreuzzüge, Inquiſition, nebſt andern Ketzergerichten, Ausrottung der Urbevölkerung Amerika's und Einführung Afrikaniſcher Sklaven an ihre Stelle, — waren Früchte des Chriſtenthums, und nichts ihnen Analoges, oder die Waage Haltendes, iſt bei den Alten zu finden: denn die Sklaven der Alten, die familia, die vernae, ein zufriedenes, dem Herrn treu ergebenes Geſchlecht, ſind von den unglückſäligen, die Menſchheit anklagenden Negern der Zuckerplantagen ſo weit verſchieden, wie ihre beiderſeitigen Farben. Die allerdings tadelnswerthe Toleranz der Päderaſtie, welche man hauptſächlich der Moral der Alten vorwirft, iſt, gegen die angeführten chriſtlichen Gräuel gehalten, eine Kleinigkeit, und iſt ſolche auch bei den Neueren lange nicht in dem Maaße ſeltener geworden, als ſie weniger zum Vorſchein kommt. Kannſt du, Alles wohlerwogen, behaupten, daß durch das Chriſtenthum die Menſchheit wirklich moraliſch beſſer geworden ſei!

Demopheles. Wenn der Erfolg nicht überall der Reinheit und Richtigkeit der Lehre entſprochen hat; ſo mag es daher kommen, daß dieſe Lehre zu edel, zu erhaben für die Menſchheit geweſen iſt, mithin dieſer das Ziel zu hoch geſteckt war: der heidniſchen Moral nachzukommen war freilich leichter; wie eben auch der mohammedaniſchen. Sodann ſteht überall gerade das Erhabenſte am meiſten dem Mißbrauch und Betruge offen: abusus optimi pessimus: daher haben denn auch jene hohen Lehren mitunter dem abſcheulichſten Treiben und wahren Unthaten zum Vorwande gedient. — Der Untergang der alten Staatseinrichtungen aber, wie auch der Künſte und Wiſſenſchaften der alten Welt, iſt, wie geſagt, dem Eindringen fremder Barbaren zuzuſchreiben. Daß danach Unwiſſenheit und Rohheit die Oberhand gewannen und, als Folge hievon, Gewalt und Betrug ſich der Herrſchaft bemächtigten, ſo daß Ritter und Pfaffen auf der Menſchheit laſteten, war unausbleiblich. Zum Theil iſt es jedoch auch daraus erklärlich, daß die neue Religion ſtatt des zeitlichen, das ewige Heil ſuchen lehrte, die Einfalt des Herzens dem Wiſſen des Kopfes vorzog, und allen weltlichen Genüſſen, welchen ja auch die Wiſſenſchaften und Künſte dienen, abhold war. Soweit jedoch letztere ſich der Religion dienſtbar machten, wurden ſie befördert und erlangten einen gewiſſen Flor.

Philalethes. In gar engem Bereich. Die Wiſſenſchaften aber waren verdächtige Geſellen und wurden als ſolche in Schranken gehalten; hingegen die liebe Unwiſſenheit, dieſes den Glaubenslehren ſo nothwendige Element, wurde ſorgfältig gepflegt.

Demopheles. Und doch wurde was die Menſchheit bis dahin am Wiſſen ſich erworben und in den Schriften der Alten niedergelegt hatte, allein durch die Geiſtlichkeit, zumal in den Klöſtern, vom Untergange gerettet. O, wie wäre es, nach der Völkerwanderung, gekommen, wenn das Chriſtenthum nicht kurz zuvor eingetreten wäre!

Philalethes. Es würde wirklich eine höchſt nützliche Unterſuchung ſeyn, wenn man ein Mal, mit größter Unbefangenheit und Kälte, die durch die Religionen erlangten Vortheile und die durch dieſelben herbeigeführten Nachtheile unpartheiiſch, genau und richtig gegen einander abzuwägen verſuchte. Dazu bedarf es freilich einer viel größeren Menge hiſtoriſcher und pſychologiſcher Data, als uns Beiden zu Gebote ſtehn. Akademieen könnten es zum Gegenſtand einer Preisfrage machen.

Demopheles. Werden ſich hüten.

Philalethes. Mich wundert, daß du das ſagſt: denn es iſt ein ſchlimmes Zeichen für die Religionen. Uebrigens aber giebt es ja auch Akademien, bei deren Fragen die ſtillſchweigende Bedingung iſt, daß den Preis erhält wer am beſten ihnen nach dem Maule zu reden verſteht. — Wenn nur zunächſt ein Statiſtiker uns angeben könnte, wie viele Verbrechen alljährlich aus religiöſen Motiven unterbleiben, und wie viele aus andern. Der Erſteren werden gar wenige ſeyn. Denn, wenn Einer ſich verſucht fühlt, ein Verbrechen zu begehn, da iſt zuverläſſig das Erſte was ſich dem Gedanken daran entgegenſtellt, die darauf geſetzte Strafe und die Wahrſcheinlichkeit von ihr erreicht zu werden; danach aber kommt, als das Zweite, die Gefahr für ſeine Ehre in Betracht. An dieſen beiden Anſtößen wird er, wenn ich nicht irre, Stunden lang ruminiren, ehe ihm die religiöſen Rückſichten auch nur einfallen. Iſt er aber über jene beiden erſten Schutzwehren gegen das Verbrechen hinweggekommen; ſo glaube ich, daß höchſt ſelten die Religion *allein* ihn noch abhalten wird.

Demopheles. Ich aber glaube, daß ſie es recht oft wird; zumal wenn ihr Einfluß ſchon durch das Medium der Gewohnheit wirkt, ſo daß der Menſch vor großen Uebelthaten ſogleich zurückbebt. Der frühe Eindruck haftet. Bedenke, zur Erläuterung, wie Viele, namentlich vom Adel, ihr gegebenes Verſprechen oft mit ſchweren Opfern erfüllen, ganz allein dadurch beſtimmt, daß in der Kindheit ihnen der Vater, mit ernſter Miene, oft vorgeſagt hat: „ein Mann von Ehre, — oder, ein gentleman, — oder, ein Kavalier, — hält ſtets und unverbrüchlich ſein Wort."

Philalethes. Ohne eine gewiſſe angeborene probitas wirkt auch das nicht. Du darfſt überhaupt nicht der Religion zuſchreiben, was Folge der angeborenen Güte des Charakters iſt, vermöge welcher ſein Mitleid mit Dem, den das Verbrechen treffen würde, ihn davon abhält. Dies iſt das ächte moraliſche Motiv und als ſolches von allen Religionen unabhängig.

Demopheles. Selbſt dieſes aber wirkt bei dem großen Hauſen ſelten ohne Einkleidung in religiöſe Motive, durch die es jedenfalls verſtärkt wird. Jedoch auch ohne ſolche natürliche Unterlage verhüten oft die religiöſen Motive für ſich allein die Verbrechen: auch darf Dies uns beim Volke nicht wundern, wenn wir ja ſehn, daß ſogar Leute von hoher Bildung bisweilen unter dem Einfluß, nicht etwan religiöſer Motive, denen doch immer die Wahrheit wenigſtens allegoriſch zum Grunde liegt, ſondern ſelbſt des abſurdeſten Aberglaubens ſtehn und ihr Leben lang ſich von ihm lenken laſſen, z. B. Freitags nichts unternehmen, nicht zu Dreizehn am Tiſche ſitzen, zufälligen ominibus gehorchen, u. dgl. m., wie viel mehr das Volk. Du vermagſt nur nicht genugſam, dich in die große Beſchränktheit roher Geiſter hineinzudenken: es ſieht darin gar finſter aus, zumal wenn, wie nur zu oft, ein ſchlechtes, ungerechtes, boshaftes Herz die Grundlage bildet. Dergleichen Menſchen, welche die Maſſe des Geſchlechts ausmachen, muß man einſtweilen lenken und bändigen, wie man kann, und geſchähe es durch wirklich ſuperſtitioſe Motive, bis ſie für richtigere und beſſere empfänglich werden. Von der direkten Wirkung der Religion zeugt aber z. B., daß gar oft, namentlich in Italien, ein Dieb das Geſtohlene durch ſeinen Beichtvater zurückſtellen läßt; weil nämlich dieſer ſolches zur Bedingung der Abſolution macht. Sodann denke an den Eid, bei welchem ja die Religion den entſchiedenſten Einfluß zeigt; ſei es nun, weil dabei der Menſch ſich ausdrücklich auf den Standpunkt eines bloß moraliſchen Weſens geſtellt und als ſolches feierlich angerufen ſieht, — ſo ſcheint man es in Frankreich zu nehmen, wo die Eidesformel bloß iſt je le jure, und eben ſo nimmt man es mit den Quäkern, indem man ihr feierliches Ja, oder Nein, ſtatt des Eides gelten läßt; — oder ſei es, daß er wirklich an die Verwirkung ſeiner ewigen Seligkeit glaubt, die er dabei ausſpricht, — welcher Glaube auch dann wohl nur die Einkleidung des erſteren Gefühls iſt. Jedenfalls aber ſind die religiöſen Vorſtellungen das Mittel, ſeine moraliſche Natur zu wecken und hervorzurufen. Wie oft ſind nicht zugeſchobene falſche Eide zuerſt angenommen, aber, wenn es zur Sache kam, plötzlich verweigert worden; wodurch dann Wahrheit und Recht den Sieg erlangten.

Philalethes. Und noch öfter ſind falſche Eide wirklich geſchworen worden, wodurch Wahrheit und Recht, bei deutlicher Mitwiſſenheit aller Zeugen des Akts, mit Füßen getreten wurden. Der Eid iſt die metaphyſiſche Eſelsbrücke der Juriſten: ſie ſollten ſie ſo ſelten, als irgend möglich, betreten. Wenn es aber unvermeidlich iſt, da ſollte es mit größter Feierlichkeit, nie ohne Gegenwart des Geiſtlichen, ja, ſogar in der Kirche, oder in einer dem Gerichtshofe beigegebenen Kapelle, geſchehn. In höchſt verdächtigen Fällen iſt es zweckmäßig, ſogar die Schuljugend dabei gegenwärtig ſeyn zu laſſen. Die Franzöſiſche abſtrakte Eidesformel taugt, eben darum, gar nichts: das Abſtrahiren vom gegebenen Poſitiven ſollte dem eigenen Gedankengange eines Jeden, dem Grade ſeiner Bildung gemäß, überlaſſen bleiben. — Inzwiſchen haſt du Recht, den Eid als unleugbares Beiſpiel praktiſcher Wirkſamkeit der Religion anzuführen. Daß jedoch dieſe auch außerdem weit reicht, muß ich, trotz Allem was du geſagt haſt, bezweifeln. Denke dir ein Mal, es würden jetzt plötzlich, durch öffentliche Proklamation, alle Kriminalgeſetze für aufgehoben erklärt; ſo glaube ich, daß weder du noch ich den Muth hätten, unter dem Schutz der religiöſen Motive, auch nur von hier allein nach Hauſe zu gehn. Würde hingegen, auf gleiche Weiſe, alle Religion für unwahr erklärt; ſo würden wir, unter dem Schutze der Geſetze allein, ohne ſonderliche Vermehrung unſrer Beſorgniſſe und Vorſichtsmaaßregeln, nach wie vor leben. — Aber ich will dir mehr ſagen: die Religionen haben ſehr häufig einen entſchieden demoraliſirenden Einfluß. In jeder Religion nämlich kommt es bald dahin, daß für die nächſten Gegenſtände des göttlichen Willens nicht ſowohl moraliſche Handlungen, als Glaube, Tempelceremonien und Latreia mancherlei Art ausgegeben werden; ja, allmälig werden die Letzteren, zumal wann ſie mit Emolumenten der Prieſter verknüpft ſind, auch als Surrogate der Erſteren betrachtet: Thieropfer im Tempel, oder Meſſeleſenlaſſen, oder Errichtung von Kapellen, oder Kreuzen am Wege, ſind bald die verdienſtlichſten Werke, ſo daß ſelbſt grobe Verbrechen durch ſie geſühnt werden, wie auch durch Buße, Unterwerfung der Prieſterauktorität, Beichte, Pilgerfahrten, Donationen an die Tempel und ihre Prieſter, Kloſterbauten u. dgl. m., ſo daß zuletzt die Prieſter faſt nur noch als die Vermittler des Handels mit beſtechlichen Göttern erſcheinen. Und wenn es auch ſo weit nicht kommt; wo iſt die Religion, deren Bekenner nicht wenigſtens Gebete und mancherlei Andachtsübungen für einen wenigſtens theilweiſen Erſatz des moraliſchen Wandels halten? Sieh' z. B. nach England, wo dreiſter Pfaffentrug den, von Konſtantin dem Großen, in Oppoſition zum Judenſabbath, eingeſetzten chriſtlichen Sonntag dennoch mit jenem, ſogar dem Namen nach, identifizirt, um Jehova's Satzungen für den Sabbath, d. h. den Tag, da die von ſechstägiger Arbeit ermüdete Allmacht ſich ausruhen mußte, auf den Sonntag der Chriſten, dieſen Tag der Andacht und Freude, zu übertragen und wo demnach das ſabbathbreaking, oder the desecration of the Sabbath, d. h. jede, auch die leichteſte, nützliche, oder angenehme Beſchäftigung, jedes Spiel, jede Muſik, jeder Strickſtrumpf, jedes weltliche Buch, am Sonntage, den ſchweren Sünden beigezählt wird. Muß da nicht der gemeine Mann glauben, daß, wenn er nur allezeit, wie ihm ſeine geiſtlichen Lenker vorſagen, a strict observance of the holy sabbath, and a regular attendance on divine service beobachtet, d. h. wenn er nur am Sonntage unverbrüchlich, recht gründlich faulenzt und nicht verfehlt, zwei Stunden in der Kirche zu ſitzen, um dieſelbe Litanei zum tauſendſten Male anzuhören und a tempo mitzuplappern, — er dafür wohl anderweitig auf Nachſicht mit Dieſem und Jenem, was er ſich gelegentlich erlaubt, rechnen darf? — Der demoraliſirende Einfluß der Religionen iſt alſo weniger problematiſch, als der moraliſirende. Wie groß und gewiß müßte hingegen nicht dieſer ſeyn, um einen Erſatz zu bieten für die Gräuel, welche die Religionen, namentlich die Chriſtliche und Mohammedaniſche, hervorgerufen und den Jammer, welchen ſie über die Welt gebracht haben! Denke an den Fanatismus, an die endloſen Verfolgungen, an die Religionskriege, an die Kreuzzüge, die ein zweihundertjähriges, ganz unverantwortliches Gemetzel, mit dem Feldgeſchrei „Gott will es“, waren, um das Grab Deſſen, der Liebe und Duldung gepredigt hat, zu erobern; denke an die Bluthochzeiten, an die Inquiſitionen, und andern Ketzergerichte, nicht weniger an die blutigen und großen Eroberungen der Mohammedaner in drei Welttheilen; dann aber auch an die der Chriſten in Amerika, deſſen Bewohner ſie größtentheils, auf Kuba ſogar gänzlich, ausgerottet und, nach Las Caſas, binnen 40 Jahren, zwölf Millionen Menſchen gemordet haben, verſteht ſich Alles in majorem Dei gloriam und zum Behuf der Verbreitung des Evangeliums und weil überdies was nicht Chriſt war auch nicht als Menſch angeſehn wurde. Zwar habe ich dieſe Dinge ſchon vorhin berührt: aber wenn noch in unſern Tagen „Neueſte Nachrichten aus dem Reiche Gottes“*) gedruckt werden, wollen auch wir nicht müde werden, dieſe älteren Nachrichten in Erinnerung zu bringen. Beſonders laß uns Indien nicht vergeſſen, dieſen heiligen Boden, dieſe Wiege des Menſchengeſchlechts, wenigſtens der Raſſe, welcher wir angehören, woſelbſt zuerſt Mohammedaner und nachher Chriſten auf das Gräuelichſte gegen die Anhänger des heiligen Urglaubens der Menſchheit gewüthet haben und die ewig beklagenswerthe, muthwillige und grauſame Zerſtörung und Verunſtaltung urälteſter Tempel und Götterbilder noch jetzt die Spuren des monotheiſtiſchen Wüthens der Mohammedaner uns vorhält, wie es von Mahmud dem Ghazneviden, verfluchten Andenkens, an, bis zum Aureng-Zeb, dem Brudermörder, herab, betrieben wurde, welchen nachher es gleich zu thun die portugieſiſchen Chriſten ſich treulich bemüht haben, ſowohl durch Tempelzerſtörungen als durch Autos de Fe der Inquiſition zu Goa. Auch das auserwählte Volk Gottes laß uns nicht vergeſſen, welches, nachdem es, in Aegypten, auf Jehova's ausdrücklichen Special-Befehl, ſeinen alten, zutrauensvollen Freunden die dargeliehenen goldenen und ſilbernen Gefäße geſtohlen hatte, nunmehr, den Mörder Moſes an der Spitze, ſeinen Raubzug ins gelobte Land antrat, um, auf deſſelben Jehova's Befehl, unter Rauben und Morden, es den rechtmäßigen Beſitzern zu entreißen, — weil ſie eben nicht beſchnitten waren und den Jehova nicht kannten, welches Grund genug war, alle Gräuel gegen ſie zu rechtfertigen; wie ja, aus demſelben Grunde, auch früher die infame Schurkerei des Patriarchen Jakob und ſeiner Auserwählten gegen Hemor, den König von Salem und ſein Volk uns (1. Moſ. 34) ganz glorreich erzählt wird, weil ja eben die Leute Ungläubige waren. Wahrlich Dies iſt die ſchlimmſte Seite der Religionen, daß die Gläubigen einer jeden gegen die aller andern ſich Alles erlaubt halten und daher mit der äußerſten Ruchloſigkeit und Grauſamkeit gegen ſie verfahren: ſo die Mohammedaner gegen Chriſten und Hindu; die Chriſten gegen Hindu, Mohammedaner, amerikaniſche Völker, Neger, Juden, Ketzer u. ſ. f. Doch gehe ich vielleicht zu weit, wenn ich ſage alle Religionen: denn, zur Steuer der Wahrheit muß ich hinzufügen, daß die aus dieſem Grundſatz entſprungenen fanatiſchen Gräuel uns eigentlich doch nur von den Anhängern der monotheiſtiſchen Religionen, alſo allein des Judenthums und ſeiner zwei Verzweigungen, Chriſtenthum und Islam, bekannt ſind. Von Hindu und Buddhaiſten wird Dergleichen uns nicht berichtet. Obwohl wir namlich wiſſen, daß der Buddhaismus, etwan im 5ten Jahrhundert unſrer Zeitrechnung, aus ſeiner urſprünglichen Heimath, der vorderſten Halbinſel Indiens, von den Brahmanen vertrieben worden iſt, wonach er ſich über ganz Aſien ausgebreitet hat; ſo haben wir doch, meines Wiſſens, keine beſtimmte Kunde von Gewaltthätigkeiten, Kriegen und Grauſamkeiten, durch die es geſchehn wäre. Allerdings mag Dies der Dunkelheit zuzuſchreiben ſeyn, in welche die Geſchichte jener Länder gehüllt iſt: doch läßt der überaus milde Charakter jener, Schonung alles Lebenden unaufhörlich einprägenden Religionen, wie auch der Umſtand, daß der Brahmanismus, wegen des Kaſtenweſens, eigentlich keine Proſelyten zuläßt, uns hoffen, daß ihre Anhänger von Blutvergießen im Großen und Grauſamkeiten jeder Art ſich frei gehalten haben. — Auf die Hauptſache zurückzukommen; ſo haſt du gewiß Recht, das ſtarke metaphyſiſche Bedürfniß des Menſchen zu urgiren: aber die Religionen ſcheinen mir nicht ſowohl die Befriedigung, als der Mißbrauch deſſelben zu ſeyn. Wenigſtens haben wir geſehn, daß in Hinſicht auf Beförderung der Moralität ihr Nutzen großentheils problematiſch iſt, ihre Nachtheile hingegen und zumal die Gräuelthaten, welche in ihrem Gefolge ſich eingeſtellt haben, am Tage liegen. Anders freilich ſtellt ſich die Sache, wenn wir den Nutzen der Religionen als Stützen der Throne in Erwägung ziehen: denn ſofern dieſe von Gottes Gnaden verliehen ſind, ſtehn Altar und Thron in genauer Verwandtſchaft. Auch wird demnach jeder weiſe Fürſt, der ſeinen Thron und ſeine Familie liebt, ſtets als ein Muſter wahrer Religioſität ſeinem Volke vorangehn; wie denn auch ſogar Machiavelli den Fürſten die Religioſität dringend anempfiehlt, im 18ten Kapitel. Ueberdies könnte man anführen, daß die geoffenbarten Religionen zur Philoſophie ſich gerade ſo verhielten, wie die Souveräne von Gottes Gnaden zur Souveränität des Volkes; weshalb denn die beiden vordern Glieder dieſer Gleichung in natürlicher Allianz ſtänden.

---

*) Zeitſchrift, welche über die Leiſtungen der Miſſionen berichtet.

Demopheles. O, nur dieſen Ton ſtimme nicht an! Sondern bedenke, daß du damit in das Horn der Ochlokratie und Anarchie ſtoßen würdeſt, des Erzfeindes aller geſetzlichen Ordnung, aller Civiliſation und aller Humanität.

Philalethes. Du haſt Recht. Es waren eben Sophiſmen, oder was die Fechtmeiſter Sauhiebe nennen. Ich nehme es alſo zurück. Aber ſieh, wie doch das Disputiren mitunter auch den Redlichen ungerecht und boshaft machen kann. Laß uns alſo abbrechen.

Demopheles. Zwar muß ich, nach aller angewandten Mühe, bedauern, deine Stimmung in Hinſicht auf die Religionen nicht geändert zu haben: dagegen aber kann auch ich dich verſichern, daß Alles, was du vorgebracht haſt, meine Ueberzeugung vom hohen Werth und der Nothwendigkeit derſelben durchaus nicht erſchüttert hat.

Philalethes. Das glaube ich dir:

A man convinc'd against his will
Is of the same opinion still.*)

Aber ich tröſte mich damit, daß bei Kontroverſen und Mineralbädern die Nachwirkung erſt die eigentliche iſt.

Demopheles. So wünſche ich dir eine geſegnete Nachwirkung.

Philalethes. Könnte ſich vielleicht einſtellen, wenn mir nur nicht wieder ein ſpaniſches Sprichwort auf dem Magen läge.

Demopheles. Und das lautet?

Philalethes. Detras de la cruz está el Diablo.

Demopheles. Zu deutſch, Spaniard!

Philalethes. Aufzuwarten! — „Hinterm Kreuze ſteht der Teufel."

§. 175.

Glauben und Wiſſen.

Die Philoſophie hat, als eine Wiſſenſchaft, es durchaus nicht damit zu thun, was *geglaubt* werden ſoll, oder darf; ſondern bloß damit, was man *wiſſen* kann. Sollte nun Dieſes auch etwas ganz Anderes ſeyn, als was man zu glauben hat; ſo wäre ſelbſt für den Glauben dies kein Nachtheil: denn dafür iſt er Glaube, daß er lehrt was man nicht wiſſen kann. Könnte man es wiſſen; ſo würde der Glaube als unnütz und lächerlich daſtehn; etwan wie wenn hinſichtlich der Mathematik eine Glaubenslehre aufgeſtellt würde.

---

*) Wer überzeugt wird wider Willen
Bleibt ſeiner Meinung doch im Stillen.

Hiegegen ließe ſich nun aber einwenden, daß zwar der Glaube immerhin mehr, und viel mehr, als die Philoſophie lehren könne; jedoch nichts mit den Ergebniſſen dieſer Unvereinbares: weil nämlich das Wiſſen aus einem härteren Stoff iſt, als der Glaube, ſo daß, wenn ſie gegen einander ſtoßen, dieſer bricht.

Jedenfalls ſind Beide von Grund aus verſchiedene Dinge, die, zu ihrem beiderſeitigen Wohl, ſtreng geſchieden bleiben müſſen, ſo daß jedes ſeinen Weg gehe, ohne vom andern auch nur Notiz zu nehmen.

§. 176.

Offenbarung.

Der iſt nur noch ein großes Kind, welcher im Ernſt denken kann, daß jemals Weſen, die keine Menſchen waren, unſerm Geſchlecht Aufſchlüſſe über ſein und der Welt Daſeyn und Zweck gegeben hätten. Es giebt keine andere Offenbarung, als die Gedanken der Weiſen; wenn auch dieſe, dem Looſe alles Menſchlichen gemäß, dem Irrthum unterworfen, auch oft in wunderliche Allegorien und Mythen eingekleidet ſind, wo ſie dann Religionen heißen. Inſofern iſt es alſo einerlei, ob Einer im Verlaß auf eigene, oder auf fremde Gedanken, lebt und ſtirbt: denn immer ſind es nur menſchliche Gedanken, denen er vertraut, und menſchliches Bedünken. Jedoch haben die Menſchen, in der Regel, die Schwäche, lieber Andern, welche übernatürliche Quellen vorgeben, als ihrem eigenen Kopfe zu trauen. Faſſen wir nun aber die ſo überaus große intellektuelle Ungleichheit zwiſchen Menſch und Menſch ins Auge; ſo könnten allenfalls wohl die Gedanken des Einen dem Andern gewiſſermaaßen als Offenbarungen gelten. —

Hingegen das Grundgeheimniß und die Urliſt aller Pfaffen, auf der ganzen Erde und zu allen Zeiten, mögen ſie brahmaniſche, oder mohammedaniſche, buddhaiſtiſche, oder chriſtliche ſeyn, iſt Folgendes. Sie haben die große Stärke und Unvertilgbarkeit des metaphyſiſchen Bedürfniſſes des Menſchen richtig erkannt und wohl gefaßt: nun geben ſie vor, die Befriedigung deſſelben zu beſitzen, indem das Wort des großen Räthſels ihnen, auf außerordentlichem Wege, direkt zugekommen wäre. Dies nun den Menſchen Ein Mal eingeredet, können ſie ſolche leiten und beherrſchen, nach Herzensluſt. Von den Regenten gehn daher die klügeren eine Allianz mit ihnen ein: die andern werden ſelbſt von ihnen beherrſcht.

§. 177.

Ueber das Chriſtenthum.

Um über daſſelbe gerecht zu urtheilen, muß man auch betrachten was vor ihm dawar und von ihm verdrängt wurde. Zuvörderſt das Griechiſch-Römiſche Heidenthum: als Volks-Metaphyſik genommen, eine höchſt unbedeutende Erſcheinung, ohne eigentliche, beſtimmte Dogmatik, ohne entſchieden ausgeſprochene Ethik, ja, ohne wahre moraliſche Tendenz und ohne heilige Urkunden; ſo daß es kaum den Namen einer Religion verdient, vielmehr nur ein Spiel der Phantaſie und ein Machwerk der Dichter aus Volksmährchen iſt, zum beſten Theil eine augenfällige Perſonifikation der Naturmächte. Man kann ſich kaum denken, daß es mit dieſer kindiſchen Religion jemals Männern Ernſt geweſen ſei: dennoch zeugen hievon manche Stellen der Alten, vorzüglich das erſte Buch des Valerius Maximus. In ſpätern Zeiten und bei fortgeſchrittener Philoſophie war dieſer Ernſt freilich verſchwunden; wodurch es dem Chriſtenthum möglich wurde, jene Staats-Religion, trotz ihrer äußern Stützen, zu verdrängen. Daß jedoch dieſelbe, ſogar in der beſten Griechiſchen Zeit, keineswegs mit dem Ernſt genommen worden ſei, wie in der neuern die Chriſtliche, oder in Aſien die Buddhaiſtiſche, Brahmaniſche, oder auch die Mohammedaniſche, daß mithin der Polytheismus der Alten etwas ganz Anderes geweſen ſei, als der bloße Plural des Monotheismus, bezeugen genugſam die Fröſche des Ariſtophanes, in denen Dionyſos als der erbärmlichſte Geck und Haſenfuß, der ſich nur denken läßt, auftritt und dem Spotte Preis gegeben wird: und Das wurde an ſeinem eigenen Feſte, den Dionyſien, öffentlich dargeſtellt. — Das Zweite, was das Chriſtenthum zu verdrängen hatte, war das Judenthum, deſſen plumpes Dogma durch das chriſtliche ſublimirt und ſtillſchweigend allegoriſirt wurde. Ueberhaupt iſt das Chriſtenthum durchaus allegoriſcher Natur: denn was man in profanen Dingen Allegorie nennt heißt bei den Religionen Myſterium. Man muß zugeben, daß das Chriſtenthum, nicht nur in der *Moral*, wo die Lehren von der Caritas, Verſöhnlichkeit, Feindesliebe, Reſignation und Verleugnung des eignen Willens ihm, — verſteht ſich, im Occident, — ausſchließlich eigen ſind, ſondern ſelbſt in der Dogmatik, jenen beiden frühern Religionen weit überlegen iſt. Was aber läßt dem großen Haufen, welcher die Wahrheit unmittelbar zu faſſen denn doch unfähig iſt, ſich Beſſeres geben, als eine ſchöne Allegorie, die als Leitfaden für das praktiſche Leben und als Anker des Troſtes und der Hoffnung vollkommen ausreicht. Einer ſolchen aber iſt eine kleine Beimiſchung von Abſurdität ein nothwendiges Ingrediens, indem es zur Andeutung ihrer allegoriſchen Natur dient. Verſteht man die Chriſtliche Dogmatik sensu proprio; ſo behält Voltaire Recht. Hingegen allegoriſch genommen, iſt ſie ein heiliger Mythos, ein Vehikel, mittelſt deſſen dem Volke Wahrheiten beigebracht werden, die ihm ſonſt durchaus unerreichbar wären. Man könnte dieſelbe den Arabesken von Raphael, wie auch denen von Runge, vergleichen, welche das handgreiflich Widernatürliche und Unmögliche darſtellen, aus denen aber dennoch ein tiefer Sinn ſpricht. Sogar die Behauptung der Kirche, daß in den Dogmen der Religion die Vernunft völlig inkompetent, blind und verwerflich ſei, beſagt im innerſten Grunde Dies, daß dieſe Dogmen allegoriſcher Natur und daher nicht nach dem Maaßſtabe, welchen die Vernunft, die Alles sensu proprio nimmt, allein anlegen kann, zu beurtheilen ſeien. Die Abſurditäten im Dogma ſind eben das Stämpel und Abzeichen des Allegoriſchen und Mythiſchen; obwohl ſie, im vorliegenden Falle, daraus entſpringen, daß zwei ſo heterogene Lehren, wie die des A. T. und N. T. zu verknüpfen waren. Jene große Allegorie iſt erſt allmälig zu Stande gekommen, auf Anlaß äußerer und zufälliger Umſtände, mittelſt Auslegung derſelben, unter dem ſtillen Zuge tief liegender, nicht zum deutlichen Bewußtſeyn gebrachter Wahrheit, bis ſie vollendet wurde durch Auguſtinus, der in ihren Sinn am tiefſten eindrang und ſodann ſie als ein ſyſtematiſches Ganzes aufzufaſſen und das Fehlende zu ergänzen vermochte. Demnach iſt erſt die Auguſtiniſche, auch von Luther bekräftigte Lehre das vollkommene Chriſtenthum, nicht aber, wie die heutigen Proteſtanten, die „Offenbarung" sensu proprio nehmend und daher auf Ein Individuum beſchränkend, meynen, das Urchriſtenthum; — wie nicht der Keim, ſondern die Frucht das Genießbare iſt. — Jedoch der ſchlimme Punkt für alle Religionen bleibt immer, daß ſie nicht eingeſtändlich, ſondern nur verſteckterweiſe, allegoriſch ſeyn dürfen und demnach ihre Lehren, alles Ernſtes, als sensu proprio wahr, vorzutragen haben; was bei den weſentlich erforderten Abſurditäten in denſelben einen fortgeſetzten Trug herbeiführt und ein großer Uebelſtand iſt. Ja, was noch ſchlimmer iſt, mit der Zeit kommt es an den Tag, daß ſie sensu proprio nicht wahr ſind: dann gehn ſie zu Grunde. Inſofern wäre es beſſer, die allegoriſche Natur gleich einzugeſtehn. Allein, wie ſoll man dem Volke beibringen, daß etwas zugleich wahr und nicht wahr ſeyn könne? Da wir nun aber alle Religionen, mehr oder weniger, von ſolcher Beſchaffenheit finden; ſo müſſen wir anerkennen, daß dem Menſchengeſchlechte das Abſurde, in gewiſſem Grade, angemeſſen, ja, ein Lebenselement und die Täuſchung ihm unentbehrlich iſt; — wie Dies auch andere Erſcheinungen beſtätigen.

Ein Beiſpiel und Beleg zu der oben erwähnten, aus der Verbindung des A. und N. T. entſpringenden Quelle des Abſurden, liefert uns, unter Anderm, die Chriſtliche, von Auguſtinus, dieſem Leitſterne Luther's, ausgebildete Lehre von der Prädeſtination und Gnade, der zufolge Einer vor dem Andern die Gnade eben voraus hat, welche ſonach auf ein, bei der Geburt erhaltenes und fertig auf die Welt gebrachtes Privilegium, und zwar in der allerwichtigſten Angelegenheit, hinausläuft. Die Anſtößigkeit und Abſurdität hievon entſpringt aber bloß aus der Altteſtamentlichen Vorausſetzung, daß der Menſch das Werk eines fremden Willens und von dieſem aus dem Nichts hervorgerufen ſei. Hingegen erhält, — im Hinblick darauf, daß die ächten moraliſchen Vorzüge wirklich angeboren ſind, — die Sache ſchon eine ganz andere und vernünftigere Bedeutung, unter der Brahmaniſchen und Buddhaiſtiſchen Vorausſetzung der Metempſychoſis, nach welcher was Einer, bei der Geburt, alſo aus einer andern Welt, und einem früheren Leben mitbringt und vor den Andern voraushat, nicht ein fremdes Gnadengeſchenk, ſondern die Früchte ſeiner eigenen, in jener andern Welt vollbrachten Thaten ſind. — An jenes Dogma des Auguſtinus ſchließt ſich nun aber gar noch dieſes, daß aus der verderbten und daher der ewigen Verdammniß anheimgefallenen Maſſe des

Menſchengeſchlechts nur höchſt Wenige, und zwar in Folge der Gnadenwahl und Prädeſtination, gerecht befunden und demnach ſeelig werden, die Uebrigen aber das verdiente Verderben, alſo ewige Höllenquaal, trifft.*) — Sensu proprio genommen wird hier das Dogma empörend. Denn nicht nur läßt es, vermöge ſeiner ewigen Höllenſtrafen, die Fehltritte, oder ſogar den Unglauben, eines oft kaum zwanzigjährigen Lebens durch endloſe Quaalen büßen; ſondern es kommt hinzu, daß dieſe faſt allgemeine Verdammniß eigentlich Wirkung der Erbſünde und alſo nothwendige Folge des erſten Sündenfalles iſt. Dieſen nun aber hätte jedenfalls Der vorherſehn müſſen, welcher die Menſchen erſtlich nicht beſſer, als ſie ſind, geſchaffen, dann aber ihnen eine Falle geſtellt hatte, in die er wiſſen mußte, daß ſie gehn würden, da Alles miteinander ſein Werk war und ihm nichts verborgen bleibt. Endlich kommt noch hinzu, daß der Gott, welcher Nachſicht und Vergebung jeder Schuld, bis zur Feindesliebe, vorſchreibt, keine übt. Denn ſo betrachtet erſcheint in der That das ganze Geſchlecht als zur ewigen Quaal und Verdammniß geradezu beſtimmt und ausdrücklich geſchaffen, — bis auf jene wenigen Ausnahmen, welche, durch die Gnadenwahl, gerettet werden. Dieſe aber bei Seite geſetzt, kommt es heraus, als hätte der liebe Gott die Welt geſchaffen, damit der Teufel ſie holen ſolle; wonach er denn viel beſſer gethan haben würde, es ſeyn zu laſſen. — So geht es mit den Dogmen, wenn man ſie sensu proprio nimmt: hingegen sensu allegorico verſtanden, iſt alles Dieſes noch einer genügenden Auslegung fähig. Zunächſt aber iſt, wie geſagt, das Abſurde, ja, Empörende dieſer Lehre bloß eine Folge des Jüdiſchen Theismus, mit ſeiner Schöpfung aus nichts und der damit zuſammenhängenden, wirklich paradoxen und anſtößigen Verleugnung der natürlichen, gewiſſermaaßen von ſelbſt einleuchtenden und daher, mit Ausnahme der Juden, faſt vom geſammten Menſchengeſchlechte, zu allen Zeiten, angenommenen Lehre von der Metempſychoſe. Eben um den hieraus entſpringenden koloſſalen Uebelſtand zu beſeitigen und das Empörende des Dogma's zu mildern hat, im 6. Jahrhundert, Papſt Gregor I, ſehr weislich, die Lehre vom Purgatorio, welche im

---

*) Siehe Wigger's „Auguſtinismus und Pelagianismus", S. 335.

Weſentlichen ſich ſchon beim Origenes findet, ausgebildet und dem Kirchenglauben förmlich einverleibt, wodurch die Sache ſehr gemildert und die Metempſychoſe einigermaaßen erſetzt wird; da das Eine wie das Andere, einen Läuterungsproceß giebt. In derſelben Abſicht iſt auch die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge (αποκαταστασις παντων) aufgeſtellt worden, durch welche, im letzten Akte der Weltkomödie, ſogar die Sünder, ſammt und ſonders, in integrum reſtituirt werden. — Bloß die Proteſtanten, in ihrem ſtarren Bibelglauben, haben ſich die ewigen Höllenſtrafen nicht nehmen laſſen. Wohl bekomm's, — könnte ſagen wer boshaft wäre: allein das Tröſtliche dabei iſt, daß ſie eben auch nicht daran glauben, ſondern die Sache einſtweilen auf ſich beruhen laſſen, in ihrem Herzen denkend: nun, es wird ja wohl ſo ſchlimm nicht werden.

Die an ſich richtige Auguſtiniſche Auffaſſung, von der übergroßen Zahl der Sünder und der äußerſt kleinen der die ewige Seeligkeit Verdienenden, findet ſich auch im Brahmanismus und Buddhaismus wieder, giebt aber daſelbſt, in Folge der Metempſychoſe, keinen Anſtoß, indem zwar der erſtere die endliche Erlöſung (final emancipation) und der letztere das Nirwana (Beides das Aequivalent unſrer ewigen Seeligkeit) auch nur höchſt Wenigen zuerkennt, welche jedoch nicht etwan dazu privilegirt, ſondern mit in früheren Leben aufgehäuften Verdienſten ſchon auf die Welt gekommen ſind und nun auf dem ſelben Wege weitergehn. Dabei werden aber alle Uebrigen nicht in den ewig brennenden Höllenpfuhl geſtürzt, ſondern nur in die, ihrem Thun angemeſſenen Welten verſetzt. Wer demnach die Lehrer dieſer Religionen früge, wo und was denn jetzt alle jene Uebrigen, nicht zur Erlöſung Gelangten, ſeien, Dem würde die Antwort werden: „ſiehe um dich, hier und Dies ſind ſie: dies iſt ihr Tummelplatz, dies iſt Sanſara, d. h. die Welt des Verlangens, der Geburt, des Schmerzes, des Alterns, der Krankheit und des Todes." — Verſtehen wir hingegen das in Rede ſtehende Auguſtiniſche Dogma, von der ſo kleinen Zahl der Auserwählten und der ſo großen der ewig Verdammten, bloß sensu allegorico, um es im Sinne unſerer Philoſophie auszulegen; ſo ſtimmt es zu der Wahrheit, daß allerdings nur Wenige zur Verneinung des Willens, und dadurch zur Erlöſung von dieſer Welt gelangen (wie bei den Buddhaiſten zur Nirwana). Was hingegen das Dogma als ewige Verdammniß hypoſtaſirt, iſt eben nur dieſe unſere Welt: der fallen jene Uebrigen anheim. Sie iſt ſchlimm genug: ſie iſt Hölle, ſie iſt Purgatorium.

Aber wahrlich, wenn mich ein Hochaſiate früge, was Europa ſei; ſo müßte ich ihm antworten: es iſt der Welttheil, der gänzlich von dem unerhörten und unglaublichen Wahn beſeſſen iſt, daß die Geburt des Menſchen ſein abſoluter Anfang und er aus dem Nichts hervorgegangen ſei. —

Ein anderer, bei dieſer Gelegenheit zu erwähnender, aber nicht weg zu erklärender Grundfehler des Chriſtenthums iſt, daß es widernatürlicherweiſe den Menſchen losgeriſſen hat von der Thierwelt, welcher er doch weſentlich angehört, und ihn nun ganz allein gelten laſſen will, die Thiere geradezu als Sachen betrachtend; — während Brahmanismus und Buddhaismus, der Wahrheit getreu, die augenfällige Verwandſchaft des Menſchen, wie im Allgemeinen mit der ganzen Natur, ſo zunächſt und zumeiſt mit der thieriſchen, entſchieden anerkennen und ihn ſtets, durch Metempſychoſe und ſonſt, in enger Verbindung mit der Thierwelt darſtellen. Jenen Grundfehler zu beſchönigen, wirklich aber ihn vergrößernd, finden wir den ſo erbärmlichen, wie unverſchämten, bereits in meiner Ethik S. 244 gerügten Kunſtgriff, alle die natürlichen Verrichtungen, welche die Thiere mit uns gemein haben und welche die Identität unſerer Natur mit der ihrigen zunächſt bezeugen, wie Eſſen, Trinken, Schwangerſchaft, Geburt, Tod, Leichnam u. a. m. an ihnen durch ganz andere Worte zu bezeichnen, als beim Menſchen. Dies iſt wirklich ein niederträchtiger Kniff. Der beſagte Grundfehler nun aber iſt eine Folge der Schöpfung aus nichts, nach welcher der Schöpfer, Kapitel 1 und 9 der Geneſis, ſämmtliche Thiere, ganz wie Sachen und ohne alle Empfehlung zu guter Behandlung, wie ſie doch meiſtens ſelbſt ein Hundeverkäufer, wenn er ſich von ſeinem Zöglinge trennt, hinzufügt, dem Menſchen übergiebt, damit er über ſie herrſche, alſo mit ihnen thue was ihm beliebt; worauf er ihn, im zweiten Kapitel, noch dazu zum erſten Profeſſor der Zoologie beſtellt, durch den Auftrag, ihnen Namen zu geben, die ſie fortan führen ſollen; welches eben wieder nur ein Symbol ihrer gänzlichen Abhängigkeit von ihm, d. h. ihrer Rechtloſigkeit iſt. — Heilige Ganga! Mutter unſers Geſchlechts! dergleichen Hiſtorien wirken auf mich, wie Judenpech und foetor Judaicus! Aber leider machen die Folgen davon ſich bis auf den heutigen Tag fühlbar; weil ſie auf das Chriſtenthum übergegangen ſind, welchem nachzurühmen, daß ſeine Moral die allervollkommenſte ſei, man eben deshalb ein Mal aufhören ſollte. Sie hat wahrlich eine große und weſentliche Unvollkommenheit darin, daß ſie ihre Vorſchriften auf den Menſchen beſchränkt und die geſammte Thierwelt rechtlos läßt. Daher nun, in Beſchützung derſelben gegen den rohen und gefühlloſen, oft mehr als beſtialiſchen Haufen, die Polizei die Stelle der Religion vertreten muß und, weil das nicht ausreicht, heut zu Tage Geſellſchaften zum Schutze der Thiere, überall in Europa und Amerika, ſich bilden, welche hingegen im ganzen *unbeſchnittenen* Aſien die überflüſſigſte Sache von der Welt ſeyn würden, als wo die Religion die Thiere genugſam ſchützt und ſogar ſie zum Gegenſtand poſitiver Wohlthätigkeit macht, deren Früchte wir z. B. im großen Thierſpital zu Surate vor uns haben, in welches zwar auch Chriſten, Mohammedaner und Juden ihre kranken Thiere ſchicken können, ſolche aber, nach gelungener Kur, ſehr richtig, nicht wiedererhalten; und ebenfalls wann, bei jedem perſönlichen Glücksfall, jedem günſtigen Ausgang, der Brahmaniſt, oder Buddhaiſt nicht etwan ein te Deum plärrt, ſondern auf den Markt geht und Vögel kauft, um vor dem Stadtthore ihre Käfige zu öffnen; wie man Dies ſchon in Aſtrachan, wo Bekenner aller Religionen zuſammentreffen, zu beobachten häufig Gelegenheit hat; und noch in hundert ähnlichen Dingen. Dagegen ſehe man die himmelſchreiende Ruchloſigkeit, mit welcher unſer Pöbel gegen die Thiere verfährt, ſie völlig zwecklos und lachend tödtet, oder verſtümmelt, oder martert, und ſelbſt die von ihnen, welche unmittelbar ſeine Ernährer ſind, ſeine Pferde, im Alter, auf das Aeußerſte anſtrengt, um das letzte Mark aus ihren armen Knochen zu arbeiten, bis ſie unter ſeinen Streichen erliegen. Das ſind die Folgen jener Inſtallations-Scene im Garten des Paradieſes. Denn dem Pöbel iſt nur durch Gewalt, oder durch Religion beizukommen: hier aber läßt das Chriſtenthum uns ſchmählich im Stich. Ich habe, von ſicherer Hand, vernommen, daß ein proteſtantiſcher Prediger, von einer Thierſchutzgeſellſchaft aufgefordert, eine Predigt gegen die Thierquälerei zu halten, erwidert habe, daß er, bei dem beſten Willen, es nicht könne, weil die Religion ihm keinen Anhalt gebe. Der Mann war ehrlich und hatte Recht. Der Schutz der Thiere fällt alſo den ihn bezweckenden Geſellſchaften und der Polizei anheim, die aber Beide gar wenig vermögen gegen jene allgemeine Ruchloſigkeit des Pöbels, hier, wo es ſich um Weſen handelt, die nicht klagen können, und wo von hundert Grauſamkeiten kaum Eine geſehn wird, zumal da auch die Strafen zu gelinde ſind. In England iſt kürzlich Prügelſtrafe vorgeſchlagen worden, die mir auch ganz angemeſſen ſcheint. Jedoch, was ſoll man vom Pöbel erwarten, wenn es Gelehrte und ſogar Zoologen giebt, welche, ſtatt die ihnen ſo intim bekannte Identität des Weſentlichen in Menſch und Thier anzuerkennen, vielmehr bigott und bornirt genug ſind, gegen redliche und vernünftige Kollegen, welche den Menſchen in die betreffende Thierklaſſe einreihen, oder die große Aehnlichkeit des Schimpanſees und Orangutans mit ihm nachweiſen, zu polemiſiren und zelotiſiren. Aber wirklich empörend iſt es, wenn der ſo überaus chriſtlich geſinnte und fromme Jung-Stilling, in ſeinen „Scenen aus dem Geiſterreich“ Bd. 2. Sc. 1. S. 15, folgendes Gleichniß anbringt: „plötzlich ſchrumpfte das Gerippe „in eine unbeſchreiblich ſcheußliche, kleine Zwerggeſtalt zuſammen; „ſo wie eine große Kreuzſpinne, wenn man ſie in den Brennpunkt eines Zündglaſes bringt und nun das eiterähnliche Blut „in der Glut ziſcht und kocht.“ Alſo eine ſolche Schandthat hat dieſer Mann Gottes verübt, oder als ruhiger Beobachter mit angeſehn, — welches, in dieſem Falle, auf Eins hinausläuft; — ja, er hat ſo wenig ein Arges daraus, daß er ſie uns beiläufig, ganz unbefangen erzählt! Das ſind die Wirkungen des erſten Kapitels der Geneſis und überhaupt der ganzen Jüdiſchen Naturauffaſſung. Bei den Hindu und Buddhaiſten hingegen gilt die Mahavakya (das große Wort) „Tat-twam aſi“ (Dies biſt du) welches allezeit über jedes Thier auszuſprechen iſt, um uns die Identität des innern Weſens in ihm und uns gegenwärtig zu erhalten, zur Richtſchnur unſers Thuns. — Geht mir mit euerer allervollkommenſten Moral.

§. 178.

Ueber Theismus.

Wie der Polytheismus die Perſonifikation einzelner Theile und Kräfte der Natur iſt; ſo iſt der Monotheismus die der ganzen Natur, — mit Einem Schlage. —

Wenn ich aber ſuche, mir vorſtellig zu machen, daß ich vor einem individuellen Weſen ſtände, zu dem ich ſagte: „mein Schöpfer! ich bin einſt nichts geweſen: du aber haſt mich hervorgebracht, ſo daß ich jetzt etwas und zwar ich bin;“ — und dazu noch: „ich danke dir für dieſe Wohlthat;“ — und am Ende gar: „wenn ich nichts getaugt habe, ſo iſt iſt das meine Schuld;“ — ſo muß ich geſtehn, daß in Folge philoſophiſcher und Indiſcher Studien mein Kopf unfähig geworden iſt, einen ſolchen Gedanken auszuhalten. Derſelbe iſt übrigens das Seitenſtück zu dem, welchen Kant uns vorführt in der Kritik der reinen Vernunft (im Abſchnitt „von der Unmöglichkeit eines kosmologiſchen Beweiſes“): „man kann ſich des Gedankens nicht „erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen: daß ein „Weſen, welches wir uns auch als das höchſte unter allen mög„lichen vorſtellen, gleichſam zu ſich ſelbſt ſage: Ich bin von „Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir iſt nichts, ohne Das, was „bloß durch meinen Willen etwas iſt: aber woher bin ich „denn?“ — Beiläufig geſagt, hat ſo wenig dieſe letzte Frage, als der ganze eben angeführte Abſchnitt, die Philoſophieprofeſſoren ſeit Kant abgehalten, zum beſtändigen Hauptthema alles ihres Philoſophirens das Abſolutum zu machen, d. h. plan geredet, Das, was keine Urſach hat. Das iſt ſo recht ein Gedanke für ſie.

§. 179.

[illegible]

A. und N. T.

Das Judenthum hat zum Grundcharakter Realismus und Optimismus, als welche nahe verwandt und die Bedingungen des eigentlichen Theismus ſind; da dieſer die materielle Welt für abſolut real und das Leben für ein uns gemachtes, angenehmes Geſchenk ausgiebt. Brahmanismus und Buddhaismus haben, im Gegentheil, zum Grundcharakter Idealismus und Peſſimismus; da ſie der Welt nur eine traumartige

Exiſtenz zugeſtehn und das Leben als Folge unſrer Schuld betrachten. In der Zendaveſtalehre, welcher bekanntlich das Judenthum entſproſſen iſt, wird das peſſimiſtiſche Element doch noch durch den Ahriman vertreten. Im Judenthum hat aber dieſer nur noch eine untergeordnete Stelle, als Satan, welcher jedoch, eben wie Ahriman, auch Urheber der Schlangen, Skorpionen und des Ungeziefers iſt. Das Judenthum verwendet ihn ſogleich zur Nachbeſſerung ſeines optimiſtiſchen Grundirrthums, nämlich zum Sündenfall, der nun das, zur Steuer der augenſcheinlichſten Wahrheit erforderte, peſſimiſtiſche Element in jene Religion bringt und noch der richtigſte Grundgedanke in derſelben iſt; obwohl er in den Verlauf des Daſeyns verlegt, was als Grund deſſelben und ihm vorhergängig dargeſtellt werden müßte.

Beiläufig ſei hier, als Beſtätigung des Urſprungs des Judenthums aus der Zendreligion, angeführt, daß, nach dem A. T. und andern Jüdiſchen Auktoritäten, die Cherubim ſtierköpfige Weſen ſind, auf welchen der Jehova reitet. (Pſalm 99, 1.) Derartige Thiere, halb Stier, halb Menſch, auch halb Löwe, der Beſchreibung Ezechiels, Kap. 1 u. 10, ſehr ähnlich, finden ſich auf den Skulpturen in Perſepolis, beſonders aber unter den in Moſul und Nimrud gefundenen Aſſyriſchen Statuen, und ſogar iſt in Wien ein geſchnittener Stein, welcher den Ormuzd auf einem ſolchen Ochſen-Cherubim reitend darſtellt: worüber das Nähere in den Wiener Jahrbüchern der Litteratur, September 1833, Rec. der Reiſen in Perſien. Die ausführliche Darlegung jenes Urſprungs hat übrigens geliefert J. G. Rhode, in ſeinem Buche „die heilige Sage des Zendvolks.“ Dies Alles wirft Licht auf den Stammbaum des Jehovah.

Das N. T. hingegen muß irgendwie indiſcher Abſtammung ſeyn: davon zeugt ſeine durchaus indiſche, die Moral in die Askeſe überführende Ethik, ſein Peſſimismus und ſein Avatar. Durch eben Dieſe aber ſteht es mit dem A. T. in entſchiedenem, innerlichem Widerſpruch; ſo daß nur die Geſchichte vom Sündenfall dawar, ein Verbindungsglied, dem es angehängt werden konnte, abzugeben. Denn als jene indiſche Lehre den Boden des gelobten Landes betrat, entſtand die Aufgabe, die Erkenntniß der Verderbniß und des Jammers der Welt, ihrer Erlöſungsbedürftigkeit und des Heils durch einen Avatar, nebſt der Moral der

Selbſtverleugnung und Buße — mit dem Jüdiſchen Monotheismus und ſeinem παντα καλα λιαν zu vereinigen. Und es iſt gelungen, ſo gut es konnte, ſo gut nämlich zwei ſo ganz heterogene, ja, entgegengeſetzte Lehren ſich vereinigen ließen.

Wie eine Epheuranke, da ſie der Stütze und des Anhalts bedarf, ſich um einen roh behauenen Pfahl ſchlingt, ſeiner Ungeſtalt ſich überall anbequemend, ſie wiedergebend, aber mit ihrem Leben und Liebreiz bekleidet, wodurch, ſtatt ſeines, ein erfreulicher Anblick ſich uns darſtellt; ſo hat die aus Indiſcher Weisheit entſprungene Chriſtuslehre den alten, ihr ganz heterogenen Stamm des rohen Judenthums überzogen, und was von ſeiner Grundgeſtalt hat beibehalten werden müſſen iſt in etwas ganz Anderes, etwas Lebendiges und Wahres, durch ſie verwandelt: es ſcheint das Selbe, iſt aber ein wirklich Anderes.

Der von der Welt geſonderte Schöpfer aus Nichts iſt nämlich identifizirt mit dem Heiland und durch ihn mit der Menſchheit, als deren Stellvertreter dieſer daſteht, da ſie in ihm erlöſt wird, wie ſie im Adam gefallen war und ſeitdem in den Banden der Sünde, des Verderbens, des Leidens und des Todes verſtrickt lag. Denn als alles Dieſes ſtellt hier, ſo gut wie im Buddhaismus, die Welt ſich dar; — nicht mehr im Lichte des jüdiſchen Optimismus, welcher „Alles ſehr ſchön“ (παντα καλα λιαν) gefunden hatte: vielmehr heißt jetzt der Teufel ſelbſt „Fürſt dieſer Welt“, — ὁ αρχων του κοσμου τουτου (Joh. 12, 32), wörtlich Weltregierer. Die Welt iſt nicht mehr Zweck, ſondern Mittel: das Reich der ewigen Freuden liegt jenſeit derſelben und des Todes. Entſagung in dieſer Welt und Richtung aller Hoffnung auf eine beſſere iſt der Geiſt des Chriſtenthums. Den Weg zu einer ſolchen aber öffnet die Verſöhnung, d. i. die Erlöſung von der Welt und ihren Wegen. In der Moral iſt an die Stelle des Vergeltungsrechtes das Gebot der Feindesliebe getreten, an die des Verſprechens zahlloſer Nachkommenſchaft die Verheißung des ewigen Lebens, und an die des Heimſuchens der Miſſethat an den Kindern bis ins vierte Glied der heilige Geiſt, der Alles überſchattet.

So ſehn wir durch die Lehren des N. T. die des alten rektificirt und umgedeutet, wodurch im Innerſten und Weſentlichen eine Uebereinſtimmung mit den alten Religionen Indiens zu

Wege gebracht wird. Alles, was im Chriſtenthum Wahres iſt, findet ſich auch im Brahmanismus und Buddhaismus. Aber die jüdiſche Anſicht von einem belebten Nichts, einem zeitlichen Machwerk, welches ſich für eine ephemere Exiſtenz, voll Jammer, Angſt und Noth, nicht demüthig genug bedanken und den Jehova dafür preiſen kann, — wird man im Hinduismus und Buddhaismus vergeblich ſuchen. Denn wie ein aus fernen tropiſchen Gefilden, über Berge und Ströme hergewehter Blüthenduft, iſt im N. T. der Geiſt der Indiſchen Weisheit zu ſpüren. Vom A. T. hingegen paßt zu dieſer nichts, als nur der Sündenfall, der eben als Korrektiv des optimiſtiſchen Theismus ſogleich hat hinzugefügt werden müſſen und an den denn auch das N. T. ſich anknüpfte, als an den einzigen ihm ſich darbietenden Anhaltspunkt.

Wie nun aber zur gründlichen Kenntniß einer Species die ihres Genus erfordert iſt; dieſes ſelbſt jedoch wieder nur in ſeinen speciebus erkannt wird; ſo iſt zum gründlichen Verſtändniß des Chriſtenthums die Kenntniß der beiden andern weltverneinenden Religionen, alſo des Brahmanismus und Buddhaismus erforderlich, und zwar eine ſolide und möglichſt genaue. Denn, wie allererſt das Sanſkrit uns das recht gründliche Verſtändniß der griechiſchen und lateiniſchen Sprache eröffnet; ſo Brahmanismus und Buddhaismus das des Chriſtenthums.

Ich hege ſogar die Hoffnung, daß einſt mit den indiſchen Religionen vertraute Bibelforſcher kommen werden, welche die Verwandſchaft derſelben mit dem Chriſtenthum auch durch ganz ſpecielle Züge werden belegen können. Bloß verſuchsweiſe mache ich einſtweilen auf folgenden aufmerkſam. In der Epiſtel des Jakobus (Jak. 3, 6.), iſt der Ausdruck *ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως* (wörtlich „das Rad der Entſtehung") von jeher eine crux interpretum geweſen. Im Buddhaismus iſt aber das Rad der Seelenwanderung ein ſehr geläufiger Begriff. In Abel Remüſat's Ueberſetzung des Foe Koue Ki heißt es S. 28: la roue est l'emblème de la transmigration des âmes, qui est comme un cercle sans commencement ni fin. S. 179 la roue est un emblème familier aux Bouddhistes, il exprime le passage successif de l'âme dans le cercle des divers modes d'existence. S. 262 ſagt der Buddha ſelbſt:

qui ne connâit pas la raison, tombera par le tour de la roue dans la vie et la mort. In Bürnouf's introduction à l'histoire du Buddhisme finden wir, Vol. 1, p. 434, die bedeutſame Stelle: il reconnut ce que c'est que la roue de la transmigration, qui porte cinq marques, qui est à la fois mobile et immobile; et ayant triomphé de toutes les voies par lesquelles on entre dans le monde, en les détruisant, etc.

Eine ganz äußerliche und zufällige Aehnlichkeit des Buddhaismus mit dem Chriſtenthum iſt die, daß er im Lande ſeiner Entſtehung nicht herrſchend iſt, alſo Beide ſagen müſſen: *προφητης εν τῃ ιδιᾳ πατριδι τιμην ουκ εχει.* (vates in propria patria honore caret.)

Wollte man, um jene Uebereinſtimmung mit den indiſchen Lehren zu erklären, ſich in allerlei Konjekturen ergehn; ſo könnte man annehmen, daß der evangeliſchen Notiz von der Flucht nach Aegypten etwas Hiſtoriſches zum Grunde läge und daß Jeſus, von Aegyptiſchen Prieſtern, deren Religion indiſchen Urſprungs geweſen iſt, erzogen, von ihnen die indiſche Ethik und den Begriff des Avatars angenommen hätte und nachher bemüht geweſen wäre, ſolche daheim den jüdiſchen Dogmen anzupaſſen und ſie auf den alten Stamm zu pfropfen. Gefühl eigener moraliſcher und intellektueller Ueberlegenheit hätte ihn endlich bewogen, ſich ſelbſt für einen Avatar zu halten und demgemäß ſich des Menſchen Sohn zu nennen, um anzudeuten, daß er mehr, als ein bloßer Menſch ſei. Sogar ließe ſich denken, daß, bei der Stärke und Reinheit ſeines Willens, und vermöge der Allmacht, die überhaupt dem Willen als Ding an ſich zukommt und die wir aus dem animaliſchen Magnetismus und den dieſem verwandten magiſchen Wirkungen kennen, er auch vermocht hätte, ſogenannte Wunder zu thun, d. h. mittelſt des metaphyſiſchen Einfluſſes des Willens zu wirken; wobei denn ebenfalls der Unterricht der Aegyptiſchen Prieſter ihm zu Statten gekommen wäre. Dieſe Wunder hätte dann nachher die Sage vergrößert und vermehrt. Denn ein eigentliches Wunder wäre überall ein démenti, welches die Natur ſich ſelber gäbe. Inzwiſchen wird es uns nur unter Vorausſetzungen ſolcher Art einigermaaßen erklärlich, wie Paulus, deſſen Hauptbriefe doch wohl ächt ſeyn müſſen, einen damals noch ſo kürzlich, daß noch viele Zeitgenoſſen deſſelben lebten, Verſtorbenen ganz ernſtlich als inkarnirten Gott und als Eins mit dem Weltſchöpfer darſtellen kann; indem doch ſonſt ernſtlich gemeinte Apotheoſen dieſer Art und Größe vieler Jahrhunderte bedürfen, um allmälig heranzureifen.

Daß überhaupt unſern Evangelien irgend ein Original, oder wenigſtens Fragment, aus der Zeit und Umgebung Jeſu ſelbſt zum Grunde liege, möchte ich ſchließen gerade aus der ſo anſtößigen Prophezeiung des Weltendes und der glorreichen Wiederkehr des Herrn in den Wolken, welche Statt haben ſoll, noch bei Lebzeiten Einiger, die bei der Verheißung gegenwärtig waren. Daß nämlich dieſe Verheißungen unerfüllt geblieben, iſt ein überaus verdrießlicher Umſtand, der nicht nur in ſpäteren Zeiten Anſtoß gegeben, ſondern ſchon dem Paulus und Petrus Verlegenheiten bereitet hat, welche in des Reimarus ſehr leſenswerthem Buche „vom Zwecke Jeſu und ſeiner Jünger" §§. 42 — 44 ausführlich erörtert ſind. Wären nun die Evangelien, etwan hundert Jahre ſpäter, ohne vorliegende gleichzeitige Dokumente verfaßt; ſo würde man ſich wohl gehütet haben, dergleichen Prophezeiungen hinein zu bringen, deren ſo anſtößige Nichterfüllung damals ſchon am Tage lag. Eben ſo wenig würde man in die Evangelien alle jene Stellen hineingebracht haben, aus welchen Reimarus ſehr ſcharfſinnig Das konſtruirt, was er das Erſte Syſtem der Jünger nennt und wonach ihnen Jeſus nur ein weltlicher Befreier der Juden war; wenn nicht die Abfaſſer der Evangelien auf Grundlage gleichzeitiger Dokumente gearbeitet hätten, die ſolche Stellen enthielten. Denn ſogar eine bloß mündliche Tradition unter den Gläubigen würde Dinge, die dem Glauben Ungelegenheiten bereiteten, haben fallen laſſen. Beiläufig geſagt, hat Reimarus unbegreiflicherweiſe die ſeiner Hypotheſe vor allen andern günſtige Stelle Joh. 11, 48 überſehn, imgleichen auch Matth. 27, V. 28 — 30; Luk. 23, V. 1 — 4, 37, 38. und Joh. 19, V. 19 — 22. Wollte man aber dieſe Hypotheſe ernſtlich geltend machen und durchführen; ſo müßte man annehmen, daß der religiöſe und moraliſche Gehalt des Chriſtenthums von alexandriniſchen, der indiſchen und Buddhaiſtiſchen Glaubenslehren kundigen Juden zuſammengeſtellt und dann ein politiſcher Held, mit ſeinem traurigen Schickſale, zum

Anknüpfungspunkt derſelben gemacht ſei, indem man den urſprünglich irdiſchen Meſſias in einen himmliſchen umſchuf. Allerdings hat Dies ſehr viel gegen ſich. Jedoch bleibt das von Strauß aufgeſtellte mythiſche Princip, zur Erklärung der evangeliſchen Geſchichte, wenigſtens für die Einzelheiten derſelben, gewiß das richtige: und es wird ſchwer auszumachen ſeyn, wie weit es ſich erſtreckt. Was überhaupt es mit dem Mythiſchen für ein Bewandniß habe, muß man ſich an näher liegenden und weniger bedenklichen Beiſpielen klar machen. So z. B. iſt, im ganzen Mittelalter, ſowohl in Frankreich, wie in England, der König Arthur eine feſtbeſtimmte, ſehr thatenreiche, wunderſame, ſtets mit gleichem Charakter und mit der ſelben Begleitung auftretende Perſon und macht, mit ſeiner Tafelrunde, ſeinen Rittern, ſeinen unerhörten Heldenthaten, ſeinem wunderlichen Seneſchall, ſeiner treuloſen Gattin, nebſt deren Lancelot vom See u. ſ. w., das ſtehende Thema der Dichter und Romanenſchreiber vieler Jahrhunderte aus, welche ſämmtlich uns die nämlichen Perſonen mit den ſelben Charakteren vorführen, auch in den Begebenheiten ziemlich übereinſtimmen, nur aber im Koſtüme und den Sitten, nämlich nach Maaßgabe ihres jedesmaligen eigenen Zeitalters, ſtark von einander abweichen. Nun hatte, vor einigen Jahren, das franzöſiſche Miniſterium den Herrn de la Villemarqué nach England geſandt, um den Urſprung der Mythen von jenem König Arthur zu unterſuchen. Da iſt, hinſichtlich des zum Grunde liegenden Faktiſchen, das Ergebniß geweſen, daß, im Anfang des ſechsten Jahrhunderts, in Wales, ein kleiner Häuptling, Namens Arthur, gelebt hat, deſſen unbedeutende Thaten jedoch vergeſſen ſind. Aus Dem alſo iſt, der Himmel weiß warum, eine ſo glänzende, viele Jahrhunderte hindurch, in unzähligen Liedern, Romanzen und Romanen celebrirte Perſon geworden. Man ſehe: Contes populaires des anciens Bretons, avec un essay sur l'origine des épopées sur la table ronde, par Th. de la Villemarqué. 2 Vol. 1842. Ein anderes Beiſpiel liefert der weltberühmte Cid der Spanier, welchen Sagen und Chroniken, vor Allem aber die Volkslieder in dem ſo berühmten, wunderſchönen Romancero, endlich auch noch Corneille's beſtes Trauerſpiel, verherrlichen und dabei auch in den Hauptbegebenheiten, namentlich was die Chimene betrifft, ziemlich übereinſtimmen; während die ſpärlichen hiſtoriſchen Data über ihn nichts ergeben, als einen zwar tapfern Ritter und ausgezeichneten Heerführer, aber von ſehr grauſamem und treuloſem, ja, feilem Charakter, bald dieſer bald jener Partei und öfter den Saracenen, als den Chriſten dienend; beinahe wie ein Condottiere; jedoch mit einer Chimene verheirathet; wie das Nähere zu erſehn iſt aus den recherches sur l'histoire de l'Espagne par Dozy, 1849. Bd. 1., — der zuerſt an die rechte Quelle gekommen zu ſeyn ſcheint. — Was mag wohl die hiſtoriſche Grundlage der Ilias ſeyn! — Ja, um die Sache ganz in der Nähe zu haben, denke man an das Hiſtörchen vom Apfel des Neuton, deſſen Grundloſigkeit ich bereits oben, §. 86, erörtert habe, welches jedoch in tauſend Büchern wiederholt worden iſt; wie denn ſogar Euler, im erſten Bande ſeiner Briefe an die Prinzeſſin, nicht verfehlt hat, es recht con amore auszumalen. — Wenn es überhaupt mit aller Geſchichte viel auf ſich haben ſollte, müßte unſer Geſchlecht nicht ein ſo erzlügenhaftes ſeyn, wie es leider iſt.

§. 180.

Sekten.

Der *Auguſtinismus*, mit ſeinem Dogma von der Erbſünde und was ſich daran knüpft, iſt, wie ſchon geſagt, das eigentliche und wohlverſtandene Chriſtenthum. Der *Pelagianismus* hingegen iſt das Bemühen, das Chriſtenthum zum plumpen und platten Judenthum und ſeinem Optimismus zurückzubringen.

Den die Kirche beſtändig theilenden Gegenſatz zwiſchen Auguſtinismus und Pelagianismus könnte man, als auf ſeinen letzten Grund, darauf zurückführen, daß Erſterer vom Weſen an ſich der Dinge, Letzterer hingegen von der Erſcheinung redet, die er jedoch für das Weſen nimmt. Z. B. der Pelagianer leugnet die Erbſünde; da das Kind, welches noch gar nichts gethan hat, unſchuldig ſeyn müſſe; — weil er nicht einſieht, daß zwar als Erſcheinung das Kind erſt anfängt zu ſeyn, nicht aber als Ding an ſich. Eben ſo ſteht es mit der Freiheit des Willens, dem Verſöhnungstode des Heilands, der Gnade, kurz mit Allem. — In Folge ſeiner Begreiflichkeit und Plattheit herrſcht der Pelagianismus immer vor: mehr als je aber jetzt, als Rationalismus. Gemildert pelagianiſch iſt die Griechiſche Kirche, und ſeit dem Concilio Tridentino ebenfalls die katholiſche, die ſich dadurch in Gegenſatz zum Auguſtiniſch und daher myſtiſch geſinnten Luther, wie auch zu Kalvin, hat ſtellen wollen: nicht weniger ſind die Jeſuiten ſemipelagianiſch. Hingegen ſind die Janſeniſten auguſtiniſch und ihre Auffaſſung möchte wohl die ächteſte Form des Chriſtenthums ſeyn. Denn der Proteſtantismus iſt dadurch, daß er das Cölibat und überhaupt die eigentliche Askeſe, wie auch deren Repräſentanten, die Heiligen, verwarf, zu einem abgeſtumpften, oder vielmehr abgebrochenen Chriſtenthum geworden, als welchem die Spitze fehlt: es läuft in nichts aus.

§. 181.

Rationalismus.

Der Mittelpunkt und das Herz des Chriſtenthums iſt die Lehre vom Sündenfall, von der Erbſünde, von der Heilloſigkeit unſers natürlichen Zuſtandes und der Verderbtheit des natürlichen Menſchen, verbunden mit der Vertretung und Verſöhnung durch den Erlöſer, deren man theilhaft wird durch den Glauben an ihn. Dadurch nun aber zeigt daſſelbe ſich als Peſſimismus, iſt alſo dem Optimismus des Judenthums, wie auch des ächten Kindes deſſelben, des Islams, gerade entgegengeſetzt, hingegen dem Brahmanismus und Buddhaismus verwandt. — Dadurch, daß im Adam Alle geſündigt haben und verdammt ſind, im Heiland hingegen Alle erlöſt werden, iſt auch ausgedrückt, daß das eigentliche Weſen und die wahre Wurzel des Menſchen nicht im Individuo liegt, ſondern in der Species, welche die (platoniſche) Idee des Menſchen iſt, deren auseinandergezogene Erſcheinung in der Zeit die Individuen ſind.

Der Grundunterſchied der Religionen liegt darin, ob ſie Optimismus oder Peſſimismus ſind; keineswegs darin, ob Monotheismus, Polytheismus, Trimurti, Dreieinigkeit, Pantheismus, oder Atheismus (wie der Buddhaismus). Dieſerwegen ſind A. T. und N. T. einander diametral entgegengeſetzt und ihre Vereinigung bildet einen wunderlichen Kentauren. Das A. T. nämlich iſt Optimismus, das N. T. Peſſimismus. Jenes ſtammt erwieſenermaaßen von der Ormuzdlehre; dieſes iſt, ſeinem innern Geiſte nach, dem Brahmanismus und Buddhaismus verwandt, alſo wahrſcheinlich auch hiſtoriſch irgendwie aus ihnen abzuleiten. Jenes iſt eine Muſik in Dur, dieſes in Moll. Bloß der Sündenfall macht im A. T. eine Ausnahme, bleibt aber unbenutzt, ſteht da wie ein hors d'oeuvre, bis das Chriſtenthum ihn, als ſeinen allein paſſenden Anknüpfungspunkt, wieder aufnimmt.

Allein jenen oben angegebenen Grundcharakter des Chriſtenthums, welchen Auguſtinus, Luther und Melanchthon ſehr richtig aufgefaßt und möglichſt ſyſtematiſirt hatten, ſuchen unſere heutigen Rationaliſten, in die Fußſtapfen des Pelagius tretend, nach Kräften zu verwiſchen und hinauszuexegeſiren, um das Chriſtenthum zurückzuführen auf ein nüchternes, egoiſtiſches, optimiſtiſches Judenthum, mit Hinzufügung einer beſſern Moral und eines künftigen Lebens, als welches der konſequent durchgeführte Optimismus verlangt, damit nämlich die Herrlichkeit nicht ſo ſchnell ein Ende nehme und der Tod, der gar zu laut gegen die optimiſtiſche Anſicht ſchreit und wie der ſteinerne Gaſt am Ende zum fröhlichen D. Juan eintritt, abgefertigt werde. — Dieſe Rationaliſten ſind ehrliche Leute, jedoch platte Geſellen, die vom tiefen Sinne des neuteſtamentlichen Mythos keine Ahndung haben und nicht über den jüdiſchen Optimismus hinaus können, als welcher ihnen faßlich iſt und zuſagt. Wie weit dieſe Leute von aller Erkenntniß, ja, aller Ahndung des Sinnes und Geiſtes des Chriſtenthums entfernt ſind, zeigt z. B. ihr großer Apoſtel Wegſcheider, in ſeiner naiven Dogmatik, wo er, (§. 115 nebſt Anmerkungen) den tiefen Ausſprüchen Auguſtins und der Reformatoren über die Erbſünde und die weſentliche Verderbtheit des natürlichen Menſchen das fade Geſchwätze des Cicero in den Büchern de officiis entgegenzuſtellen ſich nicht entblödet, da ſolches ihm viel beſſer zuſagt. Man muß wirklich ſich über die Unbefangenheit wundern, mit der dieſer Mann ſeine Nüchternheit, Flachheit, ja gänzlichen Mangel an Sinn für den Geiſt des Chriſtenthums zur Schau trägt. Aber er iſt nur unus e multis. Hat doch Brettſchneider die Erbſünde aus der Bibel hinausexegiſirt; während Erbſünde und Erlöſung die Eſſenz des Chriſtenthums ausmachen. — Andrerſeits iſt nicht zu leugnen, daß die Supranaturaliſten bisweilen etwas viel Schlimmeres, nämlich Pfaffen, im ärgſten Sinne des Wortes, ſind. Da mag nun das Chriſtenthum ſehn, wie es zwiſchen Skylla und Charybdis durchkomme. Der gemeinſame Irrthum beider Parteien iſt, daß ſie in der Religion die unverſchleierte, trockne, buchſtäbliche Wahrheit ſuchen. Dieſe aber wird allein in der Philoſophie angeſtrebt: die Religion hat nur eine Wahrheit, wie ſie dem Volke angemeſſen iſt, eine indirekte, eine ſymboliſche, allegoriſche Wahrheit. Das Chriſtenthum iſt eine Allegorie, die einen wahren Gedanken abbildet; aber nicht iſt die Allegorie an ſich ſelbſt das Wahre. Dies dennoch anzunehmen iſt der Irrthum, darin Supranaturaliſten und Rationaliſten übereinſtimmen. Jene wollen die Allegorie als an ſich wahr behaupten; Dieſe ſie umdeuteln und modeln, bis ſie, ſo nach ihrem Maaßſtabe, an ſich wahr ſeyn könne. Danach ſtreitet denn jede Partei mit treffenden und ſtarken Gründen gegen die andere. Die Rationaliſten ſagen zu den Supranaturaliſten: „eure Lehre iſt nicht wahr“. Dieſe hingegen zu Jenen: „eure Lehre iſt kein Chriſtenthum“. Beide haben Recht. Die Rationaliſten glauben die Vernunft zum Maaßſtabe zu nehmen: in der That aber nehmen ſie dazu nur die in den Vorausſetzungen des Theismus und Optimismus befangene Vernunft, ſo etwas wie Rouſſeau's profession de foi du vicaire savoyard, dieſen Prototyp alles Rationalismus. Vom Chriſtlichen Dogma wollen ſie daher nichts beſtehn laſſen, als eben was ſie für sensu proprio wahr halten: nämlich den Theismus und die unſterbliche Seele. Wenn ſie aber dabei, mit der Dreiſtigkeit der Unwiſſenheit, an die *reine Vernunft* appelliren; ſo muß man ſie mit der *Kritik* derſelben bedienen, um ſie zu der Einſicht zu nöthigen, daß dieſe ihre, als vernunftgemäß zur Beibehaltung ausgewählten Dogmen ſich bloß auf einer transſcendenten Anwendung immanenter Principien baſiren und demnach nur einen unkritiſchen, folglich unhaltbaren philoſophiſchen Dogmatismus ausmachen, wie ihn die Kritik der reinen Vernunft auf jeder Seite bekämpft und als ganz eitel nachweiſt; daher eben ſchon ihr Name ihren Antagonismus gegen den Rationalismus ankündigt. Während demnach der Supranaturalismus doch allegoriſche Wahrheit hat; kann man dem Rationalismus gar keine zuerkennen. Die Rationaliſten haben geradezu Unrecht. Wer ein Rationaliſt ſeyn will, muß ein Philoſoph ſeyn und als ſolcher ſich von aller Auktorität emancipiren, vorwärts gehn und vor nichts zurückbeben. Will man aber ein Theolog ſeyn; ſo ſei man konſequent und verlaſſe nicht das Fundament der Auktorität, auch nicht wenn ſie das Unbegreifliche zu glauben gebietet. Man kann nicht zweien Herren dienen: alſo entweder der Vernunft oder der Schrift. Juste milieu heißt hier, ſich zwiſchen zwei Stühlen niederlaſſen. Entweder glauben, oder philoſophiren! was man erwählt, ſei man ganz. Aber glauben, bis auf einen gewiſſen Punkt und nicht weiter, und eben ſo philoſophiren, bis auf einen gewiſſen Punkt und nicht weiter, — Dies iſt die Halbheit, welche den Grundcharakter des Rationalismus ausmacht. Hingegen ſind die Rationaliſten moraliſch gerechtfertigt, ſofern ſie ganz ehrlich zu Werke gehn und nur ſich ſelbſt täuſchen; während die Supranaturaliſten mit ihrer Vindicirung der Wahrheit sensu proprio für eine bloße Allegorie denn doch wohl meiſtens abſichtlich Andere zu täuſchen ſuchen. Dennoch wird, bei dem Streben Dieſer, die in der Allegorie enthaltene Wahrheit gerettet; während hingegen die Rationaliſten, in ihrer nordiſchen Nüchternheit und Plattheit, dieſe und mit ihr die ganze Eſſenz des Chriſtenthums, zum Fenſter hinauswerfen, ja, Schritt vor Schritt, am Ende dahin kommen, wohin, vor 80 Jahren, Voltaire im Fluge gelangt war. Oft iſt es beluſtigend zu ſehn, wie ſie, bei Feſtſtellung der Eigenſchaften Gottes (der Quidditas deſſelben), wo ſie doch mit dem bloßen Wort und Schiboleth „Gott“ nicht mehr ausreichen, ſorgfältig zielen, den juste milieu zu treffen, zwiſchen einem Menſchen und einer Naturkraft; was denn freilich ſchwer hält. Inzwiſchen reiben, in jenem Kampfe der Rationaliſten und Supranaturaliſten beide Parteien einander auf, wie die geharniſchten Männer aus des Kadmus Saat der Drachenzähne. Dazu giebt noch der von einer gewiſſen Seite her thätige Tartüffianismus der Sache den Todesſtoß. Nämlich, wie man, im Karneval italiäniſcher Städte, zwiſchen den Leuten, die nüchtern und ernſt ihren Geſchäften nachgehn, tolle Masken herumlaufen ſieht; ſo ſehn wir heut zu Tage in Deutſchland zwiſchen den Philoſophen, Naturforſchern, Hiſtorikern, Kritikern und Rationaliſten, Tartüffes herumſchwärmen, im Gewande einer ſchon Jahrhunderte zurückliegenden Zeit, und der Effekt iſt burlesk, beſonders wenn ſie harangiren.

Die, welche wähnen, daß die Wiſſenſchaften immer weiter fortſchreiten und immer mehr ſich verbreiten können, ohne daß Dies die Religion hindere, immerfort zu beſtehn und zu floriren, — ſind in einem großen Irrthum befangen. Religionen ſind Kinder der Unwiſſenheit, die ihre Mutter nicht lange überleben. Omar, Omar hat es verſtanden, als er die Alexandriniſche Bibliothek verbrannte: ſein Grund dazu, daß der Inhalt der Bücher entweder im Koran enthalten, oder aber überflüſſig wäre, gilt für albern, iſt aber ſehr geſcheut, wenn nur cum grano salis verſtanden, wo er alsdann beſagt, daß die Wiſſenſchaften, wenn ſie über den Koran hinausgehn, Feinde der Religionen und daher nicht zu dulden ſeien. Es ſtände viel beſſer um das Chriſtenthum, wenn die Chriſtlichen Herrſcher ſo klug geweſen wären, wie Omar. Jetzt aber iſt es etwas ſpät, alle Bücher zu verbrennen, die Akademien aufzuheben, den Univerſitäten das pro ratione voluntas durch Mark und Bein dringen zu laſſen, — um die Menſchheit dahin zurückzuführen, wo ſie im Mittelalter ſtand. Und mit einer Handvoll Obſkuranten iſt da nichts auszurichten: man ſieht dieſe heut zu Tage an, wie Leute, die das Licht auslöſchen wollen, um zu ſtehlen. So iſt es denn augenſcheinlich, daß nachgerade die Völker ſchon damit umgehn, das Joch des Glaubens abzuſchütteln: die Symptome davon zeigen ſich überall, wiewohl in jedem Lande anders modifizirt. Die Urſache iſt das zu viele Wiſſen, welches unter ſie gekommen iſt. Denn Glauben und Wiſſen vertragen ſich nicht wohl im ſelben Kopfe: ſie ſind darin wie Wolf und Schaaf in Einem Käfig; und zwar iſt das Wiſſen der Wolf, der den Nachbar aufzufreſſen droht. — In ihren Todesnöthen ſieht man die Religion ſich an die Moral anklammern, für deren Mutter ſie ſich ausgeben möchte: — aber mit Nichten! Aechte Moral und Moralität iſt von keiner Religion abhängig; wiewohl jede ſie ſanktionirt und ihr dadurch eine Stütze gewährt. — Zuerſt nun aus den mittlern Ständen vertrieben flüchtet das Chriſtenthum ſich in die niedrigſten, wo es als Konventikelweſen auftritt, und in die höchſten, wo es Sache der Politik iſt, man aber wohl bedenken ſollte, daß auch hierauf Göthe's Wort Anwendung findet:

„So fühlt man Abſicht und man iſt verſtimmt.“

Dem Leſer wird hier die §. 174 angeführte Stelle des Condorcet wieder beifallen.

Der Glaube iſt wie die Liebe: er läßt ſich nicht erzwingen. Daher iſt es ein mißliches Unternehmen, ihn durch Staatsmaaßregeln einführen, oder befeſtigen zu wollen: denn, wie der Verſuch, Liebe zu erzwingen, Haß erzeugt; ſo der, Glauben zu erzwingen, erſt rechten Unglauben. Nur ganz mittelbar und folglich durch lange zum voraus getroffene Anſtalten kann man den Glauben befördern, indem man nämlich ihm ein gutes Erdreich, darauf er gedeiht, vorbereitet: ein ſolches iſt die Unwiſſenheit. Für dieſe hat man daher in England, ſchon ſeit alten Zeiten und bis auf die unſrige, Sorge getragen, ſo daß $\frac{2}{3}$ der Nation nicht leſen können; daher denn auch noch heut zu Tage daſelbſt ein Köhlerglauben herrſcht, wie man ihn außerdem vergeblich ſuchen würde. Nunmehr aber nimmt auch dort die Regierung den Volksunterricht dem Klerus aus den Händen; wonach es mit dem Glauben bald bergab gehn wird. — Im Ganzen alſo geht das Chriſtenthum ſeinem Ende allmälig entgegen. Inzwiſchen ließe ſich für daſſelbe Hoffnung ſchöpfen aus der Betrachtung, daß nur ſolche Religionen untergehn, die keine Urkunden haben. Die Religion der Griechen und Römer, dieſer weltbeherrſchenden Völker, iſt untergegangen. Hingegen hat die Religion des verachteten Judenvölkchens ſich erhalten: eben ſo die des Zendvolks, bei den Gebern. Hingegen iſt die der Gallier, Skandinaven und Germanen untergegangen. Die brahmaniſche und buddhaiſtiſche aber beſtehn und floriren: ſie ſind die älteſten von allen und haben ausführliche Urkunden.

§. 182.

In frühern Jahrhunderten war die Religion ein Wald, hinter welchem Heere halten und ſich decken konnten. Aber nach ſo vielen Fällungen iſt ſie nur noch ein Buſchwerk, hinter welchem gelegentlich Gauner ſich verſtecken. Man hat dieſerhalb ſich vor Denen zu hüten, die ſie in Alles hineinziehn möchten, und begegne ihnen mit dem oben angezogenen Sprichwort: detras de la cruz està el diablo.

Kapitel XVI.

Einiges zur Sanſkritlitteratur.

§. 183.

So ſehr ich auch die religiöſen und philoſophiſchen Werke der Sanskrit-Litteratur verehre; ſo habe ich dennoch an den poetiſchen nur ſelten einiges Wohlgefallen finden können; ſogar hat es mich zu Zeiten bedünken wollen, dieſe wären ſo geſchmacklos und monſtros, wie die Skulptur derſelben Völker. Selbſt ihre dramatiſchen Werke ſchätze ich hauptſächlich nur wegen der ſehr belehrenden Erläuterungen und Belege des religiöſen Glaubens und der Sitten, die ſie enthalten. Dies Alles mag daran liegen, daß Poeſie, ihrer Natur nach, unüberſetzbar iſt. Denn in ihr ſind Gedanken und Worte ſo innig und feſt mit einander verwachſen, wie pars uterina et pars foetalis placentae; ſo daß man nicht, ohne jene zu affiziren, dieſen fremde ſubſtituiren kann. Iſt doch alles Metriſche und Gereimte eigentlich von Hauſe aus ein Kompromiß zwiſchen dem Gedanken und der Sprache: dieſes aber darf, ſeiner Natur nach, nur auf dem eigenen, mütterlichen Boden des Gedankens vollzogen werden, nicht auf einem fremden, dahin man ihn verpflanzen möchte, und gar auf einem ſo unfruchtbaren, wie die Ueberſetzerköpfe in der Regel ſind. Da nun überdies in Europa an poetiſchen, uns direkt anſprechenden Werken kein Mangel iſt, gar ſehr aber an richtigen metaphyſiſchen Einſichten, ſo bin ich der Meinung, daß die Ueberſetzer aus dem Sanſkrit ihre Mühe viel weniger der Poeſie und viel mehr den Veden, Upaniſchaden und philoſophiſchen Werken zuwenden ſollten.

§. 184.

Wenn ich bedenke, wie ſchwer es iſt, mit Hülfe der beſten, ſorgfältig dazu herangebildeten Lehrer und vortrefflicher, im Laufe der Jahrhunderte zu Stande gebrachter philologiſcher Hülfsmittel, es zu einem eigentlich richtigen, genauen und lebendigen Verſtändniß der griechiſchen und römiſchen Auktoren zu bringen, deren Sprachen denn doch die unſerer Vorgänger in Europa und die Mütter noch jetzt lebender Sprachen ſind; das Sanſkrit hingegen eine vor tauſend Jahren im fernen Indien geſprochene Sprache iſt und die Mittel zur Erlernung deſſelben verhältnißmäßig doch noch ſehr unvollkommen ſind; und wenn ich den Eindruck dazunehme, den die Ueberſetzungen europäiſcher Gelehrten aus dem Sanſkrit, — höchſt wenige Ausnahmen bei Seite geſetzt, — auf mich machen; ſo beſchleicht mich der Verdacht, daß unſre Sanſkritgelehrten ihre Texte nicht ſehr viel beſſer verſtehn mögen, als etwan die Sekundaner unſerer Schulen die griechiſchen; daß ſie jedoch, weil ſie nicht Knaben, ſondern Männer von Kenntniſſen und Verſtand ſind, aus Dem, was ſie eigentlich verſtehn, den Sinn im Ganzen ungefähr zuſammenſetzen, wobei denn freilich Manches ex ingenio mitunterlaufen mag. Noch ſehr viel ſchlechter ſteht es mit dem Chineſiſchen der europäiſchen Sinologen, als welche oft ganz im Dunkeln tappen; wovon man die Ueberzeugung erhält, wenn man ſieht, wie ſelbſt die gründlichſten unter ihnen ſich gegenſeitig berichtigen und einander koloſſale Irrthümer nachweiſen. Beiſpiele der Art findet man häufig im *Foe-Kue-ki* von *Abel Remüſat*.

Erwäge ich nun andrerſeits, daß *Sultan Daraſcheku*, der Bruder des Aureng-Zeb, in Indien geboren und erzogen, dabei gelehrt, denkend und wißbegierig war, alſo ſein Sanſkrit etwan ſo gut verſtehn mochte, wie wir unſer Latein, dazu nun aber noch eine Anzahl der gelehrteſten Pundits zu Mitarbeitern hatte; ſo giebt mir Dies ſchon zum voraus eine hohe Meinung von ſeiner Ueberſetzung der Upaniſchaden des Veda ins Perſiſche. Sehe ich nun ferner mit welcher tiefen, der Sache angemeſſenen Ehrfurcht Anquetil dü Perron dieſe perſiſche Ueberſetzung gehandhabt hat, indem er ſie Wort für Wort lateiniſch wiedergab, dabei die Perſiſche Syntax, der lateiniſchen Grammatik zum Trotz, genau beibehaltend und die vom Sultan unüberſetzt herübergenommenen Sanſkritwörter eben ſo belaſſend, um ſie nur im Gloſſar zu erklären; ſo leſe ich dieſe Ueberſetzung mit dem vollſten

Zutrauen, welches alsbald ſeine erfreuliche Bewährung erhält. Denn, wie athmet doch der Oupnekhat durchweg den heiligen Geiſt der Veden! Wie wird doch Der, dem, durch fleißiges Leſen, das Perſiſch-Latein dieſes unvergleichlichen Buches geläufig geworden, von jenem Geiſt im Innerſten ergriffen! Wie iſt doch jede Zeile ſo voll feſter, beſtimmter und durchgängig zuſammenſtimmender Bedeutung! Und aus jeder Seite treten uns tiefe, urſprüngliche, erhabene Gedanken entgegen, während ein hoher und heiliger Ernſt über dem Ganzen ſchwebt. Alles athmet hier Indiſche Luft und urſprüngliches, naturverwandtes Daſeyn. Und o, wie wird hier der Geiſt rein gewaſchen von allem ihm früh eingeimpften jüdiſchen Aberglauben und aller dieſem fröhnenden Philoſophie! Es iſt die belohnendeſte und erhebendeſte Lektüre, die (den Urtext ausgenommen) auf der Welt möglich iſt: ſie iſt der Troſt meines Lebens geweſen und wird der meines Sterbens ſeyn. — Hinſichtlich gewiſſer, gegen die Aechtheit des Oupnekhat aufgebrachter Verdächtigungen verweiſe ich auf die Note S. 271 meiner Ethik.

Vergleiche ich nun damit die Europäiſchen Ueberſetzungen heiliger indiſcher Texte, oder indiſcher Philoſophen; ſo machen ſie (mit höchſt wenigen Ausnahmen, wie z. B. der Bhagwat Gita von Schlegel und einige Stellen in Colebrooke's Ueberſetzungen aus den Veden) auf mich den entgegengeſetzten Eindruck: ſie liefern Perioden, deren Sinn ein allgemeiner, abſtrakter, oft ſchwankender und unbeſtimmter und deren Zuſammenhang locker iſt: ich erhalte bloße Umriſſe der Gedanken des Urtextes, mit Ausfüllſeln, denen ich das Fremdartige anmerke; Widerſprüche ſcheinen mitunter auch durch; Alles iſt modern, leer, fade, flach, ſinnarm und occidentaliſch: es iſt europäiſirt, angliſirt, franzöſirt, oder gar (was das Aergſte) deutſch verſchwebelt und vernebelt, d. h. ſtatt eines klaren, beſtimmten Sinnes bloße, aber recht breite Worte liefernd: mitunter iſt auch etwas vom foetor Judaicus daran zu ſpüren. Alles Dieſes ſchwächt mein Zutrauen zu ſolchen Ueberſetzungen, zumal wenn ich nun noch bedenke, daß die Ueberſetzer ihre Studien als Broderwerb treiben; während der edele Anquetil dü Perron nicht ſeine Sache dabei geſucht hat, ſondern von bloßer Liebe zur Wiſſenſchaft und Erkenntniß dazu angetrieben wurde; und daß Sultan Daraſcheku, zum Lohn und Honorar, den Kopf vor die Füße gelegt bekam, durch ſeinen kaiſerlichen Bruder Aureng-Zeb.

§. 185.

Allerdings kann die Sanhita des Veda nicht von den ſelben Verfaſſern, noch aus der ſelben Zeit mit dem Upaniſchad ſeyn: davon erlangt man volle Ueberzeugung, wenn man das erſte Buch der Sanhita des Rig-Veda von Roſen, und die des Sama-Veda von Stevenſen überſetzt lieſt. Beide nämlich beſtehn aus Geboten und Ritualen, welche einen ziemlich rohen Sabäismus athmen. Da iſt Indra der höchſte Gott, der angerufen wird, und mit ihm Sonne, Mond, Winde und Feuer. Dieſen werden, in allen Hymnen, die ſervilſten Lobhudeleien, nebſt Bitten um Kühe, Eſſen, Trinken und Sieg vorgebetet und dazu geopfert. Opfer und Beſchenkung der Pfaffen ſind die einzigen Tugenden, die gelobt werden. — Da Ormuzd (aus dem nachher Jehova geworden) eigentlich Indra (nach J. J. Schmidt) und ferner auch Mithra die Sonne iſt; ſo iſt der Feuerdienſt der Gebern wohl mit dem Indra zu ihnen gelangt. — Der Upaniſchad iſt, wie geſagt, die Ausgeburt der höchſten menſchlichen Weisheit; hingegen liefert die Sanhita eine durchaus inſipide Lektüre, — nämlich nach beſagten Proben zu urtheilen: denn allerdings hat Colebrook, in ſeiner Abhandlung on the religious ceremonies of the Hindus, aus andern Büchern der Sanhita Hymnen überſetzt, die einen dem Upaniſchad verwandten Geiſt athmen; wie namentlich der ſchöne Hymnus, im zweiten essay: „the embodied spirit“ u. ſ. w., von dem ich, §. 115, eine Ueberſetzung gegeben habe.

§. 186.

Zu der Zeit, als in Indien die großen Felſentempel ausgebauen wurden, war vielleicht die Schreibekunſt noch nicht erfunden, und die jene bewohnenden, zahlreichen Prieſterſchaaren waren die lebendigen Behältniſſe der Veden, von denen jeder Prieſter, oder jede Schule, einen Theil auswendig wußte und fortpflanzte; wie es eben auch die Druiden gemacht haben. Später ſind wohl, in eben dieſen Tempeln, alſo in würdigſter Umgebung, die Upaniſchaden abgefaßt worden.

§. 187.

Die Sankhya-Philoſophie, wie wir ſie in der Karika des Iswara Kriſchna, von Wilſon überſetzt, in extenso vor uns ſehn (obwohl immer noch wie durch einen Nebel, wegen der Unvollkommenheit ſelbſt dieſer Ueberſetzung), iſt intereſſant und belehrend, ſofern ſie die Hauptdogmen aller Indiſchen Philoſophie, wie die Nothwendigkeit der Erlöſung aus einem traurigen Daſeyn, die Transmigration nach Maaßgabe der Handlungen, die Erkenntniß als Grundbedingung zur Erlöſung u. dgl. m. uns in der Ausführlichkeit und mit dem hohen Ernſt vorführt, womit ſie in Indien, ſeit Jahrtauſenden, betrachtet werden.

Inzwiſchen ſehn wir dieſe ganze Philoſophie verdorben durch einen falſchen Grundgedanken, den abſoluten Dualismus zwiſchen Prakriti und Puruſcha. Dies iſt aber gerade auch der Punkt, in welchem die Sankhya von den Veden abweicht. — Prakriti iſt offenbar die natura naturans und zugleich die Materie an ſich, d. h. ohne alle Form, wie ſie nur gedacht, nicht angeſchaut wird: dieſe, ſo gefaßt, kann, ſofern Alles aus ihr ſich gebiert, wirklich als identiſch mit der natura naturans angeſehn werden. Puruſcha aber iſt das Subjekt des Erkennens: denn ſie iſt wahrnehmend, unthätig, bloßer Zuſchauer. Nun werden jedoch Beide, als abſolut verſchieden und von einander unabhängig genommen; wodurch die Erklärung, warum Prakriti ſich für die Erlöſung der Puruſcha abarbeitet, ungenügend ausfällt. (V. 60.) Ferner wird, im ganzen Werke, gelehrt, daß die Erlöſung der Puruſcha der letzte Zweck ſei: hingegen iſt es (V. 62, 63) mit einem Male die Prakriti, welche erlöſt werden ſoll. — Alle dieſe Widerſprüche würden wegfallen, wenn man für Prakriti und Puruſcha eine gemeinſame Wurzel hätte, auf welche doch, auch wider Willen des Kapila, Alles hindeutet; oder Puruſcha eine Modifikation der Prakriti wäre, alſo jedenfalls der Dualismus ſich auflöſte. — Ich kann, um Verſtand in die Sache zu bringen, nicht anders, als in Prakriti den Willen und in Puruſcha das Subjekt der Erkenntniß ſehn.

Ein eigener Zug von Kleinlichkeit und Pedantismus in der Sankhya iſt das Zahlenweſen, das Aufzählen und Numeriren aller Eigenſchaften u. ſ. w.: Er ſcheint jedoch landesüblich, da in Buddhaiſtiſchen Schriften eben ſo verfahren wird.

§. 188.

Der moraliſche Sinn der Metempſychoſe, in allen indiſchen Religionen, iſt nicht bloß, daß wir jedes Unrecht, welches wir verüben, in einer folgenden Wiedergeburt abzubüßen haben; ſondern auch, daß wir jedes Unrecht, welches uns widerfährt, anſehn müſſen als wohlverdient, durch unſere Miſſethaten in einem frühern Daſeyn.

§. 189.

Daß die drei obern Kaſten die wiedergeborenen heißen, mag immerhin, wie gewöhnlich angegeben wird, daraus erklärt werden, daß die Inveſtitur mit der heiligen Schnur, welche den Jünglingen derſelben die Mündigkeit verleiht, gleichſam eine zweite Geburt ſei: der wahre Grund aber iſt, daß man nur in Folge bedeutender Verdienſte, in einem vorhergegangenen Leben, zur Geburt in jenen Kaſten gelangt, folglich in ſolchem ſchon als Menſch exiſtirt haben muß; während wer in der unterſten Kaſte, oder gar noch niedriger, geboren wird, vorher auch Thier geweſen ſeyn kann.

§. 190.

Zu den Anzeichen, daß die Aegypter (Aethiopen), oder wenigſtens ihre Prieſter, aus Indien gekommen ſind, gehören auch, im Leben des Apollonius von Thyana, die Stellen L. III, 20; et Lib. VI, 11.

Kapitel XVII.

Einige archäologiſche Betrachtungen.

§. 191.

Der Name Pelasger, ohne Zweifel mit Pelagus verwandt, iſt die allgemeine Bezeichnung für die vereinzelten, verdrängten, verirrten, kleinen Aſiatiſchen Stämme, welche zuerſt nach Europa gelangten, woſelbſt ſie ihre heimathliche Kultur, Tradition und Religion bald gänzlich vergaßen, dagegen aber, begünſtigt durch den Einfluß des ſchönen, gemäßigten Klimas und guten Bodens, wie auch der vielen Seeküſten Griechenlands und Kleinaſiens, aus ſich ſelbſt, unter dem Namen der Hellenen, eine ganz naturgemäße Entwickelung und rein menſchliche Kultur erlangten, in einer Vollkommenheit, wie ſolche außerdem nie und nirgends vorgekommen iſt. Dieſer gemäß hatten ſie auch keine andre, als eine halb ſcherzhaft gemeinte Kinderreligion: der Ernſt flüchtete ſich in die Myſterien und das Trauerſpiel. Dieſer Griechiſchen Nation ganz allein verdanken wir die richtige Auffaſſung und naturgemäße Darſtellung der menſchlichen Geſtalt und Gebärde, die Auffindung der allein regelrechten und von ihnen auf immer feſtgeſtellten Verhältniſſe der Baukunſt, die Entwickelung aller ächten Formen der Poeſie, nebſt Erfindung der wirklich ſchönen Sylbenmaaße, die Aufſtellung philoſophiſcher Syſteme, nach allen Grundrichtungen des menſchlichen Denkens, die Elemente der Mathematik, die Grundlagen einer vernünftigen Geſetzgebung und überhaupt die normale Darſtellung einer wahrhaft ſchönen und edlen menſchlichen Exiſtenz. Denn dieſes kleine auserwählte Volk der Muſen und Grazien war, ſo zu ſagen, mit einem Inſtinkt der Schönheit ausgeſtattet. Dieſer erſtreckte ſich auf Alles: auf Geſichter, Geſtalten, Stellungen, Gewänder, Waffen, Gebäude, Gefäße, Geräthe und was noch ſonſt war, und verließ ſie nie und nirgends. Daher werden wir ſtets uns eben ſo weit vom guten Geſchmack und der Schönheit entfernt haben, als wir uns von den Griechen entfernen; zu allermeiſt in Skulptur und Baukunſt; und nie werden die Alten veralten; wenn auch irgend eine verdorbene, erbärmliche und rein materiell geſinnte „Jetztzeit" ihrer Schule entlaufen ſollte, um im eigenen Dünkel ſich behaglicher zu fühlen.

Dagegen ſtehn die Griechen in den mechaniſchen und techniſchen Künſten, wie auch in allen Zweigen der Naturwiſſenſchaft, weit hinter uns zurück; weil eben dieſe Dinge mehr Zeit, Geduld, Methode und Erfahrung, als hohe Geiſteskräfte erfordern. Daher auch iſt aus den meiſten naturwiſſenſchaftlichen Werken der Alten für uns wenig mehr zu lernen, als was doch Alles ſie nicht gewußt haben.

§. 192.

Die Ode des Orpheus, im erſten Buche der Eklogen des Stobäus, iſt indiſcher Pantheismus, durch den plaſtiſchen Sinn der Griechen ſpielend verziert. Sie iſt freilich nicht vom Orpheus, aber doch alt; da ein Stück davon ſchon im Pſeudo-Ariſtoteles de mundo angeführt wird, welches Buch man neuerlich dem Chryſippus hat zuſchreiben wollen. Irgend etwas ächt Orphiſches könnte ihr wohl zum Grunde liegen; ja, man fühlt ſich verſucht, ſie als ein Dokument des Uebergangs der indiſchen Religion in den helleniſchen Polytheismus anzuſehn. Jedenfalls kann man ſie nehmen als ein Gegengift zum vielgeprieſenen Hymnus des Kleanthes auf den Zeus, als welcher einen unverkennbaren Judengeruch hat, daher eben er den Leuten ſo gefällt.

§. 193.

Im Homer ſind die vielen, unendlich oft vorkommenden Phraſen, Tropen, Bilder und Redensarten ſo ſteif, ſtarr und mechaniſch eingeſetzt, als wäre es mit Schablonen geſchehn.

§. 194.

Daß die Poeſie älter iſt, als die Proſa, indem Pherekydes der erſte geweſen, der Philoſophie, und Hekatäos von Milet der erſte, welcher Geſchichte in Proſa geſchrieben, und daß dieſes von den Alten als eine Denkwürdigkeit angemerkt worden, iſt folgendermaaßen zu erklären. Ehe man überhaupt ſchrieb, ſuchte man aufbehaltenswerthe Thatſachen und Gedanken dadurch unverfälſcht zu perpetuiren, daß man ſie in Verſe brachte. Als man nun anfieng zu ſchreiben, war es natürlich, daß man Alles in Verſen ſchrieb; weil man eben nicht anders wußte, als daß Denkwürdigkeiten in Verſen konſervirt würden. Davon giengen, als von einer überflüſſig gewordenen Sache, jene erſten Proſaiker ab.

§. 195.

Faſt auf alle unſere Stellungen und Gebärden hat unſere Kleidung einen gewiſſen Einfluß: nicht eben ſo die der Alten, welche vielleicht, ihrem äſthetiſchen Sinne gemäß, durch das Vorgefühl eines ſolchen Uebelſtandes mit bewogen wurden, ihre weite, nicht anſchließende Kleidung beizubehalten. Dieſerwegen hat ein Schauſpieler, wann er antikes Koſtüm trägt, alle die Bewegungen und Stellungen zu vermeiden, welche irgendwie durch unſere Kleidung veranlaßt und dann zur Gewohnheit geworden ſind: doch braucht er deshalb ſich nicht zu ſpreitzen und zu blähen, wie ein franzöſiſcher, ſeinen Racine tragirender Hanswurſt in Toga und Tunika.

Kapitel XVIII.

Einige mythologiſche Betrachtungen.

§. 196.

Es mag eine Folge der Urverwandtſchaft aller Weſen dieſer Erſcheinungswelt, mittelſt ihrer Einheit im Dinge an ſich, ſeyn; jedenfalls iſt es Thatſache, daß ſie ſämmtlich einen ähnlichen Typus tragen und gewiſſe Geſetze ſich als die ſelben bei allen geltend machen, wenn nur allgemein genug gefaßt. Hieraus wird es erklärlich, daß man nicht nur die heterogenſten Dinge an einander erläutern, oder veranſchaulichen kann, ſondern auch treffende Allegorien ſelbſt in Darſtellungen findet, bei denen ſie nicht beabſichtigt waren. Einen auserleſenen Beleg hiezu giebt Göthe's unvergleichlich ſchönes Mährchen von der grünen Schlange u. ſ. w. Jeder Leſer fühlt ſich faſt nothgedrungen, eine allegoriſche Deutung dazu zu ſuchen; daher dieſes auch gleich nach dem Erſcheinen deſſelben, von Vielen, mit großem Ernſt und Eifer und auf die verſchiedenſte Weiſe ausgeführt wurde, zur großen Beluſtigung des Dichters, der keine Allegorie dabei im Sinne gehabt hatte. Man findet den Bericht hierüber in den „Studien zu Göthe's Werken", 1849, von Düntzel: mir war es überdies durch perſönliche, von Göthen ausgehende Mittheilungen, ſchon längſt bekannt. — Dieſer univerſellen Analogie und typiſchen Identität der Dinge verdankt die Aeſopiſche Fabel ihren Urſprung, und auf ihr beruht es, daß das Hiſtoriſche allegoriſch, das Allegoriſche hiſtoriſch werden kann.

Mehr als alles Andere jedoch hat von jeher die Mythologie der Griechen Stoff zu allegoriſchen Auslegungen gegeben; weil ſie dazu einladet, indem ſie Schemata zur Veranſchaulichung faſt jedes Grundgedankens liefert, ja, gewiſſermaaßen die Urtypen aller Dinge und Verhältniſſe enthält, welche, eben als ſolche, immer und überall durchſcheinen. Daher wurden ſchon in den älteſten Zeiten, ja, ſchon vom Heſiodus ſelbſt, jene Mythen allegoriſch aufgefaßt. So z. B. iſt es eben nur moraliſche Allegorie, wenn er (Theog. v. 211 f. f.) die Kinder der Nacht und bald darauf (V. 226 f. f.) die Kinder der Eris aufzählt, welche nämlich ſind: Anſtrengung, Schaden*), Hunger, Schmerz, Kampf, Mord, Zank, Lügen, Unrechtlichkeit, Unheil und der Eid. Phyſiſche Allegorie nun wieder iſt ſeine Darſtellung der perſonifizirten Nacht und Tag, Schlaf und Tod (V. 746—765).

Auch für jedes kosmologiſche, und ſelbſt jedes metaphyſiſche Syſtem wird ſich, aus dem angegebenen Grunde, eine in der Mythologie vorhandene Allegorie finden laſſen. Ueberhaupt haben wir die meiſten Mythen als den Ausdruck mehr bloß geahndeter, als deutlich gedachter Wahrheiten anzuſehn. Hingegen das von Creuzer, mit unendlicher Breite und marternder Weitſchweifigkeit ausgeführte, ernſte und penible Auslegen der Mythologie, als des Depoſitoriums abſichtlich darin niedergelegter phyſiſcher und metaphyſiſcher Wahrheiten, muß ich mit der Abweiſung des Ariſtoteles abfertigen: *αλλα περι μεν των μυθικως σοφιζομενων ουκ αξιον μετα σπουδης σκοπειν* (sed ea, quae mythice blaterantur, non est operae pretium serio et accurate considerare). Metaph. II, 4. Uebrigens aber zeigt Ariſtoteles ſich auch hierin als den Antipoden Plato's, welcher ſich gern mit den Mythen, jedoch auf dem allegoriſchen Wege, zu thun macht. —

In dem oben dargelegten Sinne alſo mögen die folgenden, von mir verſuchten, allegoriſchen Deutungen einiger Griechiſcher Mythen genommen werden.

§. 197.

In den erſten, großen Grundzügen des Götterſyſtems kann man eine Allegorie der oberſten ontologiſchen und kosmologiſchen Principien erblicken. — Uranos iſt der Raum, die erſte Bedingung alles Daſeyenden, alſo der erſte Erzeuger, mit der Gäa, der Trägerin der Dinge. — Kronos iſt die Zeit. Er entmannt das zeugende Princip: die Zeit vernichtet jede Zeugungskraft; oder genauer: die Fähigkeit der Erzeugung neuer Formen, die Urerzeugung der lebenden Geſchlechter, hört, nach der erſten Weltperiode, auf. — Zeus, welcher der Freßgier ſeines Vaters entzogen wird, iſt die Materie: ſie allein entgeht der, alles Andere vernichtenden Gewalt der Zeit: ſie beharrt. Aus ihr aber gehn alle Dinge hervor: Zeus iſt Vater der Götter und Menſchen.

---

*) Ich leſe nämlich, nach eigener Konjektur, ſtatt λήθην, λώβην.

Nun etwas näher: Uranos läßt die Kinder, welche er mit der Erde erzeugt hat, nicht an's Licht, ſondern verbirgt ſie in die Tiefen der Erde (Hes. Theog. 156 sqq.). Dies läßt ſich deuten auf die erſten thieriſchen Erzeugniſſe der Natur, die uns nur im foſſilen Zuſtande zu Geſichte kommen. Eben ſo wohl aber kann man in den Knochen der Megatherien und Maſtodonten die vom Zeus in die Unterwelt hinabgeſchleuderten Giganten ſehn; — hat man ja noch im vorigen Jahrhundert die Knochen der gefallenen Engel darin erkennen wollen. — Wirklich aber ſcheint der Theogonie des Heſiodus ein dunkler Begriff von den erſten Veränderungen der Erdkugel und dem Kampfe zwiſchen der oxydirten, lebensfähigen Oberfläche und den durch ſie ins Innere gebannten, unbändigen, die oxydablen Stoffe beherrſchenden Naturkräften zum Grunde zu liegen.

Kronos nun ferner, der verſchmitzte, *ἀγκυλομήτης*, entmannt den Uranos, durch Liſt. Dies läßt ſich deuten: die Alles beſchleichende Zeit, welche mit Allem fertig wird, und uns Eines nach dem Andern heimlich entwendet, nahm endlich auch dem Himmel, der mit der Erde zeugte, d. i. der Natur, die Kraft, neue Geſtalten urſprünglich hervorzubringen. Die aber bereits erzeugten beſtehn fort, in der Zeit, als Species. Kronos jedoch verſchlingt ſeine eigenen Kinder: — die Zeit, da ſie nicht mehr Gattungen hervorbringt, ſondern bloß Individuen zu Tage fördert, gebiert nur ſterbliche Weſen. Zeus allein entgeht dieſem Schickſal: die Materie beharrt: — zugleich aber auch: Helden und Weiſe ſind unſterblich. Der nähere Hergang des Obigen iſt nun noch dieſer. Nachdem Himmel und Erde, d. i. die Natur, ihre Urzeugungskraft, welche neue Geſtalten lieferte, verloren haben, verwandelt dieſelbe ſich in die Aphrodite, welche nämlich aus dem Schaum der ins Meer gefallenen abgeſchnittenen Genitalien des Uranos entſteht und eben die geſchlechtliche Zeugung bloßer Individuen, zur Erhaltung der vorhandenen Species, iſt; da jetzt keine neue mehr entſtehn können. Als Begleiter und Helfer der Aphrodite kommen, zu dieſem Zweck, Eros und Himeros hervor (Theog. 173—201).

§. 198.

Der Zuſammenhang, ja, die Einheit der menſchlichen mit der thieriſchen und ganzen übrigen Natur, mithin des Mikrokosmos mit dem Makrokosmos, ſpricht aus der geheimnißvollen, räthſelſchwangern Sphinx, aus den Kentauren, aus der Epheſiſchen Artemis mit den, unter ihren zahlloſen Brüſten angebrachten, mannigfaltigen Thiergeſtalten, eben wie aus den Aegyptiſchen Menſchenkörpern mit Thierköpfen und dem indiſchen Ganeſa.

§. 199.

Die Japetiden ſtellen vier Grundeigenſchaften des menſchlichen Charakters, nebſt den ihnen beigegebenen Leiden dar. Atlas, der Geduldige, muß tragen. Menötius, der Tapfere, wird überwältigt und ins Verderben geſtürzt. Prometheus, der Bedächtige und Kluge, wird gefeſſelt, d. h. in ſeiner Wirkſamkeit gehemmt, und der Geier, d. i. die Sorge, zernagt ihm das Herz. Den Epimetheus, den Gedankenloſen, Unüberlegten, ſtraft ſeine eigene Thorheit.

Im Prometheus iſt ganz eigentlich die menſchliche Vorſorge perſonifizirt, das Denken an morgen, welches der Menſch vor dem Thiere vorаushat. Darum hat Prometheus Weiſſagungsgabe: ſie bedeutet das Vermögen der bedächtigen Vorherſehung. Darum auch verleiht er dem Menſchen den Gebrauch des Feuers, den kein Thier hat, und legt den Grund zu den Künſten des Lebens. Aber dieſes Privilegium der Vorſorge muß der Menſch büßen durch die unabläſſige Quaal der Sorge, die ebenfalls kein Thier kennt: ſie iſt der Geier, welcher an der Leber des angeſchmiedeten Prometheus zehrt. — Epimetheus, der wohl nachträglich, als Korollarium, hinzuerfunden ſeyn wird, repräſentirt die Nachſorge, den Lohn des Leichtſinns und der Gedankenloſigkeit.

Eine ganz anderartige, nämlich eine metaphyſiſche, jedoch ſinnreiche Deutung des Prometheus giebt Plotinus (Enn. IV, l. 1. c. 14). Da iſt Prometheus die Weltſeele, macht Menſchen, geräth dadurch ſelbſt in Banden, die nur ein Herkules löſen kann, u. ſ. w.

Den Kirchenfeinden unſerer Zeit nun wieder würde folgende Deutung zuſagen: der *Προμηθευς δεσμωτης* iſt die von den Göttern (der Religion) gefeſſelte Vernunft: nur durch den Sturz des Zeus kann ſie befreiet werden.

§. 200.

Die Fabel von der Pandora iſt mir von jeher nicht klar geweſen, ja, ungereimt und verkehrt vorgekommen. Ich vermuthe, daß ſie ſchon vom Heſiodus ſelbſt mißverſtanden und verdreht worden iſt. Nicht alle Uebel, ſondern alle Güter der Welt hat die Pandora, wie es ſchon ihr Name anzeigt, in der Büchſe. Als Epimetheus dieſe voreilig öffnet, fliegen die Güter auf und davon: die Hoffnung allein wird noch gerettet und bleibt uns zurück. — Endlich habe ich denn die Befriedigung gehabt, ein Paar Stellen der Alten zu finden, welche dieſer meiner Anſicht gemäß ſind, nämlich ein Epigramm in der Anthologie (Delectus epigr. graec. ed. Jacobs, cap. VII, ep. 84) und eine daſelbſt citirte Stelle des Babrius, welche gleich anhebt: *Ζευς εν πιθῳ τα Χρηστα παντα συλλεξας.*

§. 201.

Das beſondere Epitheton *λιγυφωνοι*, welches Heſiodus, an zwei Stellen der Theogonie (v. 275 et 518), den Hesperiden beilegt, hat, zuſammengenommen mit ihrem Namen und ihrem ſo weit nach Abend hin verlegten Aufenthalt, mich auf den allerdings ſeltſamen Gedanken gebracht, ob nicht irgendwie unter den Hesperiden Fledermäuſe gedacht worden ſeien. Jenes Epitheton nämlich entſpricht ſehr gut dem kurzen, pfeifenden Ton dieſer Thiere, welche überdies paſſender *ἑσπεριδες*, als *νυκτεριδες* heißen würden, da ſie viel mehr Abends, als Nachts fliegen, indem ſie auf Inſektenfang ausgehn, und *ἑσπεριδες* geradezu das lateiniſche vespertiliones iſt. Ich habe daher den Einfall nicht unterdrücken wollen, da es möglich wäre, daß, hiedurch aufmerkſam gemacht, Jemand noch etwas zur Beſtätigung deſſelben fände. Sind doch die Cherubim geflügelte Ochſen; warum ſollten die Hesperiden nicht Fledermäuſe ſeyn!

§. 202.

Daß die Eule der Vogel der Athene iſt, mag die nächtlichen Studien der Gelehrten zum Anlaß haben.

§. 203.

Es iſt nicht ohne Grund und Sinn, daß der Mythos den Kronos Steine verſchlingen und verdauen läßt: denn das ſonſt ganz Unverdauliche, alle Betrübniß, Aerger, Verluſt, Kränkung, verdaut allein die Zeit.

§. 204.

So ſtehe denn hier zum Schluſſe noch meine ſehr ſubtile und höchſt ſeltſame allegoriſche Deutung eines bekannten, beſonders durch Apulejus verherrlichten Mythos; obwohl ſie, ihres Stoffes halber, dem Spotte aller Derer bloß liegt, die das du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas ſich dabei zu Nutze machen wollen.

Vom Gipfelpunkte meiner Philoſophie, welcher bekanntlich der asketiſche Standpunkt iſt, aus geſehn, koncentrirt die Bejahung des Willens zum Leben ſich im Zeugungsakt und dieſer iſt ihr entſchiedenſter Ausdruck. Die Bedeutung dieſer Bejahung nun aber iſt eigentlich dieſe, daß der Wille, welcher urſprünglich erkenntnißlos, alſo ein blinder Drang iſt, nachdem ihm, durch die Welt als Vorſtellung, die Erkenntniß ſeines eigenen Weſens aufgegangen und geworden iſt, hiedurch in ſeinem Wollen und ſeiner Sucht ſich nicht ſtören oder hemmen läßt, ſondern nunmehr, bewußt und beſonnen, eben Das will, was er bis dahin als erkenntnißloſer Trieb und Drang gewollt hat. (Siehe Welt als W. u. V. Bd. 1. §. 54). Dieſem gemäß nun finden wir, daß der, durch freiwillige Keuſchheit, das Leben asketiſch Verneinende von dem, durch Zeugungsakte, daſſelbe Bejahenden empiriſch dadurch ſich unterſcheidet, daß bei Jenem ohne Erkenntniß und als blinde, phyſiologiſche Funktion, nämlich im Schlafe, Das vor ſich geht, was von Dieſem mit Bewußtſeyn und Beſonnenheit vollbracht wird, alſo beim Lichte der Erkenntniß geſchieht. Nun iſt es in der That ſehr merkwürdig, daß dieſes abſtrakte und dem Geiſte der Griechen keineswegs verwandte Philoſophem, nebſt dem es belegenden empiriſchen Hergang, ſeine genaue allegoriſche Darſtellung hat an der ſchönen Fabel von der Pſyche, welche den Amor nur ohne ihn zu ſehn genießen ſollte, jedoch, damit nicht zufrieden, ihn, aller Warnungen ungeachtet, durchaus auch ſehn gewollt hat, wodurch ſie, nach einem unabwendbaren Ausſpruch geheimnißvoller Mächte, in gränzenloſes Elend gerieth, welches nur durch eine Wanderung in die Unterwelt, nebſt ſchweren Leiſtungen daſelbſt, abgebüßt werden konnte.

Kapitel XIX.

Zur Metaphyſik des Schönen und Aeſthetik.

§. 205.

Da ich über die Auffaſſung der (Platoniſchen) Ideen und über das Korrelat derſelben, das reine Subjekt des Erkennens, in meinem Hauptwerke ausführlich genug geweſen bin, würde ich es für überflüſſig halten, hier nochmals darauf zurückzukommen, wenn ich nicht erwöge, daß dies eine Betrachtung iſt, welche, in dieſem Sinne, vor mir niemals angeſtellt worden, weshalb es beſſer iſt, nichts zurückzubehalten, was, als Erläuterung derſelben, einſt willkommen ſeyn könnte. Natürlich ſetze ich dabei jene früheren Erörterungen als bekannt voraus. —

Das eigentliche Problem der Metaphyſik des Schönen läßt ſich ſehr einfach ſo ausdrücken: wie iſt Wohlgefallen und Freude an einem Gegenſtande möglich, ohne irgend eine Beziehung deſſelben auf unſer Wollen?

Jeder nämlich fühlt, daß Freude und Wohlgefallen an einer Sache eigentlich nur aus ihrem Verhältniß zu unſerm Willen, oder, wie man es gern ausdrückt, zu unſern Zwecken, entſpringen kann; ſo daß eine Freude ohne Anregung des Willens ein Widerſpruch zu ſeyn ſcheint. Dennoch erregt, ganz offenbar, das Schöne als ſolches unſer Wohlgefallen, unſre Freude, ohne daß es irgend eine Beziehung auf unſre perſönlichen Zwecke, alſo unſern Willen, hätte.

Meine Löſung iſt geweſen, daß wir im Schönen allemal die weſentlichen und urſprünglichen Geſtalten der belebten und unbelebten Natur, alſo Plato's Ideen derſelben, auffaſſen, und daß dieſe Auffaſſung zu ihrer Bedingung ihr weſentliches Korrelat, das willensreine Subjekt des Erkennens, d. h. eine reine Intelligenz ohne Abſichten und Zwecke, habe. Dadurch verſchwindet, beim Eintritt einer äſthetiſchen Auffaſſung, der

Wille ganz aus dem Bewußtſeyn. Er allein aber iſt die Quelle aller unſerer Betrübniſſe und Leiden. Dies iſt der Urſprung jenes Wohlgefallens und jener Freude, welche die Auffaſſung des Schönen begleitet. Sie beruht alſo auf der Wegnahme der ganzen Möglichkeit des Leidens. — Wollte man etwan einwenden, daß dann auch die Möglichkeit der Freude aufgehoben wäre; ſo iſt man zu erinnern, daß, wie ich öfter dargethan habe, das Glück, die Befriedigung, negativer Natur, nämlich bloß das Ende eines Leidens, der Schmerz hingegen das Poſitive iſt. Daher bleibt, beim Verſchwinden alles Wollens aus dem Bewußtſeyn, doch der Zuſtand der Freude, d. h. der Abweſenheit alles Schmerzes, und hier ſogar der Abweſenheit der Möglichkeit deſſelben, beſtehn, indem das Individuum, in ein rein erkennendes und nicht mehr wollendes Subjekt verwandelt, ſich ſeiner und ſeiner Thätigkeit, eben als eines ſolchen, doch bewußt bleibt. Wie wir wiſſen, iſt die Welt als Wille die erſte (ordine prior) und die als Vorſtellung die zweite Welt (ordine posterior). Jene iſt die Welt des Verlangens und daher des Schmerzes und tauſendfältigen Wehes. Die zweite aber iſt an ſich ſelbſt weſentlich ſchmerzlos: dazu enthält ſie ein ſehenswerthes Schauſpiel, durchweg bedeutſam, aufs Wenigſte beluſtigend. Im Genuß deſſelben beſteht die äſthetiſche Freude. — Reines Subjekt des Erkennens werden, heißt, ſich ſelbſt loswerden: weil aber Dies die Menſchen meiſtens nicht können, ſind ſie zur rein objektiven Auffaſſung der Dinge, welche die Begabung des Künſtlers ausmacht, in der Regel, unfähig.

§. 206.

Wenn jedoch der individuelle Wille die ihm beigegebene Vorſtellungskraft auf eine Weile frei läßt und ſie von dem Dienſte, zu welchem ſie entſtanden und vorhanden iſt, ein Mal ganz dispenſirt, ſo daß ſie die Sorge für den Willen, oder die eigene Perſon, welche allein ihr natürliches Thema und daher ihre regelmäßige Beſchäftigung iſt, für jetzt fahren läßt, dennoch aber nicht aufhört, energiſch thätig zu ſeyn und das Anſchauliche, mit voller Anſpannung, deutlich aufzufaſſen; ſo wird ſie alsbald vollkommen objektiv, d. h. ſie wird zum treuen Spiegel der Objekte, oder, genauer, zum Medium der Objektivation des in den jedesmaligen Objekten ſich darſtellenden Willens, deſſen Innerſtes jetzt um ſo vollſtändiger in ihr hervortritt, als die Anſchauung länger anhält, bis ſie daſſelbe ganz erſchöpft hat. Nur ſo entſteht, mit dem reinen Subjekt, das reine Objekt, d. h. die vollkommene Manifeſtation des im angeſchauten Objekt erſcheinenden Willens, welche eben die (Platoniſche) *Idee* deſſelben iſt. Die Auffaſſung einer ſolchen aber erfordert, daß ich, bei Betrachtung eines Objekts, wirklich von ſeiner Stelle, in Zeit und Raum, und dadurch von ſeiner Individualität, abſtrahire. Denn dieſe, allemal durch das Geſetz der Kauſalität beſtimmte *Stelle* iſt es, die jenes Objekt zu mir, als Individuo, in irgend ein Verhältniß ſetzt: daher wird nur unter Beſeitigung jener Stelle das Objekt zur *Idee* und eben damit ich zum reinen Subjekt des Erkennens. Deshalb giebt jedes Gemälde, ſchon dadurch, daß es den flüchtigen Augenblick für immer fixirt und ſo aus der Zeit herausreißt, nicht das Individuelle, ſondern die *Idee*, das Dauernde in allem Wechſel. Zu jener poſtulirten Veränderung im Subjekt und Objekt iſt nun aber die Bedingung, nicht nur, daß die Erkenntnißkraft ihrer urſprünglichen Dienſtbarkeit entzogen und ganz ſich ſelber überlaſſen ſei, ſondern auch, daß ſie dennoch mit ihrer ganzen Energie thätig bleibe, trotz Dem, daß der natürliche Sporn ihrer Thätigkeit, der Antrieb des Willens, jetzt fehlt. Hier liegt die Schwierigkeit, und an dieſer die Seltenheit der Sache; weil all unſer Denken und Trachten, unſer Hören und Sehn, naturgemäß ſtets, mittelbar oder unmittelbar, im Dienſte unſerer zahlloſen, größern und kleinern, perſönlichen Zwecke ſteht und demnach der *Wille* es iſt, der die Erkenntnißkraft zur Vollziehung ihrer Funktion anſpornt; ohne welchen Antrieb ſie ſogleich ermattet. Auch iſt die auf ſolchen Antrieb thätige Erkenntniß vollkommen ausreichend für das praktiſche Leben, ſogar auch für die Fachwiſſenſchaften, als welche immer nur auf die *Relationen* der Dinge, nicht auf das eigene und innere Weſen derſelben gerichtet ſind; daher auch alle ihre Erkenntniſſe am Leitfaden des Satzes vom Grunde, dieſem Elemente der Relationen, fortſchreiten. Ueberall daher, wo es auf Erkenntniß von Urſach und Wirkung, oder ſonſtigen Gründen und Folgen, ankommt, alſo in allen Zweigen der Naturwiſſenſchaft und der Mathematik, wie auch der Geſchichte, oder bei Erfindungen u. ſ. w., muß die geſuchte Erkenntniß ein Zweck des *Willens* ſeyn, und je heftiger er ſie anſtrebt, deſto eher wird ſie erlangt werden. Eben ſo in Staatsangelegenheiten, im Kriege, in Finanz- oder Handelsgeſchäften, in Intriguen jeder Art u. dgl. m. muß zuvörderſt der *Wille*, durch die Heftigkeit ſeines Begehrens, den Intellekt nöthigen, alle ſeine Kräfte anzuſtrengen, um, bei der vorliegenden Angelegenheit, allen Gründen und Folgen genau auf die Spur zu kommen. Ja, es iſt zum Erſtaunen, wie weit hier der Sporn des Willens einen gegebenen Intellekt über das gewöhnliche Maaß ſeiner Kräfte hinaus treiben kann. Daher eben iſt zu allen ausgezeichneten Leiſtungen in ſolchen Dingen nicht bloß ein kluger, oder feiner Kopf, ſondern auch ein energiſcher Wille erfordert, als welcher allererſt jenen antreiben muß, damit er ſich in die mühſame, angeſpannte und raſtloſe Thätigkeit verſetze, ohne welche ſolche nicht auszuführen ſind.

Ganz anders nun aber verhält es ſich bei der Auffaſſung des objektiven, ſelbſteigenen Weſens der Dinge, welches ihre (Platoniſche) Idee ausmacht und jeder Leiſtung in den ſchönen Künſten zum Grunde liegen muß. Der Wille nämlich, welcher dort ſo förderlich, ja, unerläßlich war, muß hier ganz aus dem Spiele bleiben: denn hier taugt nur Das, was der Intellekt ganz allein, ganz aus eigenen Mitteln leiſtet und als freiwillige Gabe darbringt. Hier muß ſich Alles von ſelbſt machen: die Erkenntniß muß abſichtslos thätig, folglich willenslos ſeyn. Denn nur im Zuſtande des *reinen Erkennens*, wo dem Menſchen ſein Wille und deſſen Zwecke, mit ihm aber ſeine Individualität, ganz entrückt ſind, kann diejenige rein objektive Anſchauung entſtehn, in welcher die (Platoniſchen) Ideen der Dinge aufgefaßt werden. Eine ſolche Auffaſſung aber muß es allemal ſeyn, welche der Konception, d. i. der erſten, allemal intuitiven Erkenntniß vorſteht, die nachmals den eigenlichen Stoff und Kern, gleichſam die Seele eines ächten Kunſtwerks, einer Dichtung, ja, eines wahren Philoſophems, ausmacht. Das Unvorſätzliche, Unabſichtliche, ja, zum Theil Unbewußte und Inſtinktive, welches man von jeher an den Werken des *Genie's* bemerkt hat, iſt eben die Folge davon, daß die künſtleriſche Urerkenntniß eine vom Willen ganz geſonderte und unabhängige, eine willensreine, willensloſe iſt. Und eben weil der Wille der eigentliche Menſch iſt, ſchreibt man jene einem von dieſem verſchiedenen Weſen, einem Genius, zu. Eine Erkenntniß dieſer Art hat, wie oft von mir erörtert worden, auch nicht den Satz vom Grunde zum Leitfaden, und iſt eben dadurch das Widerſpiel jener erſteren.

Hingegen bei der Ausführung des Werkes, als wo die Mittheilung und Darſtellung des alſo Erkannten der Zweck iſt, kann, ja muß, eben weil ein Zweck vorhanden iſt, der Wille wieder thätig ſeyn: demnach herrſcht hier auch wieder der Satz vom Grunde, welchem gemäß Kunſtmittel zu Kunſtzwecken gehörig angeordnet werden. So, wo den Maler die Richtigkeit der Zeichnung und die Behandlung der Farben, den Dichter die Anordnung des Plans, ſodann Ausdruck und Metrum beſchäftigen.

Weil aber der Intellekt dem Willen entſproſſen iſt, daher er objektiv ſich als Gehirn, alſo als ein Theil des Leibes, welcher die Objektivation des Willens iſt, darſtellt; weil demnach der Intellekt urſprünglich zum Dienſte des Willens beſtimmt iſt; ſo iſt ſeine ihm natürliche Thätigkeit die der oben beſchriebenen Art, wo er jener natürlichen Form ſeiner Erkenntniſſe, welche der Satz vom Grunde ausdrückt, getreu bleibt und vom Willen, dem Urſprünglichen im Menſchen, in Thätigkeit geſetzt und darin erhalten wird. Hingegen iſt die Erkenntniß der zweiten Art eine ihm unnatürliche, abuſive Thätigkeit: demgemäß iſt ſie bedingt durch ein entſchieden abnormes, daher eben ſehr ſeltenes, Uebergewicht des Intellekts und ſeiner objektiven Erſcheinung, des Gehirns, über den übrigen Organismus und über das Verhältniß, welches die Zwecke des Willens erfordern. Eben weil dies Ueberwiegen des Intellekts ein abnormes iſt, erinnern die daraus entſpringenden Phänomene bisweilen an den Wahnſinn.

Die Erkenntniß wird alſo ihrem Urſprung, dem Willen, hier ſchon untreu: auf einem andern Wege kann ſie ſogar ſich wider ihn wenden; indem ſie, in den Phänomenen der Heiligkeit, ihn aufhebt.

Uebrigens iſt jene rein objektive Auffaſſung der Welt und der Dinge, welche als Urerkenntniß, jeder künſtleriſchen, dichteriſchen und rein philoſophiſchen Konception zum Grunde liegt, ſowohl aus objektiven als aus ſubjektiven Gründen, nur eine vorübergehende, indem theils die dazu erforderte Anſpannung nicht anhalten kann, theils der Lauf der Welt nicht erlaubt, daß wir durchweg, wie der Philoſoph nach der Definition des Pythagoras, ruhige und antheilsloſe Zuſchauer darin bleiben, ſondern Jeder im großen Marionettenſpiel des Lebens doch mitagiren muß und faſt immer den Draht fühlt, durch welchen auch er damit zuſammenhängt und in Bewegung geſetzt wird.

§. 207.

Was nun aber das Objektive ſolcher äſthetiſchen Anſchauung, alſo die (Platoniſche) Idee betrifft; ſo läßt dieſe ſich beſchreiben als Das, was wir vor uns haben würden, wenn die Zeit, dieſe formale und ſubjektive Bedingung unſers Erkennens, weggezogen würde, wie das Glas aus dem Kaleidoſkop. Wir ſehn z. B. die Entwickelung von Knoſpe, Blume und Frucht, und erſtaunen über die treibende Kraft, welche nie ermüdet, dieſe Reihe von Neuem durchzuführen. Dieſes Erſtaunen würde wegfallen, wenn wir erkennen könnten, daß wir, bei allem jenem Wechſel, doch nur die eine und unveränderliche Idee der Pflanze vor uns haben, welche aber als eine Einheit von Knoſpe, Blume und Frucht anzuſchauen wir nicht vermögen, ſondern ſie mittelſt der Form der Zeit erkennen müſſen, wodurch unſerm Intellekt die Idee auseinandergelegt wird, in jene ſucceſſiven Zuſtände.

§. 208.

Wenn man betrachtet, wie ſowohl die Poeſie, als auch die bildenden Künſte zu ihrem jedesmaligen Thema ein Individuum nehmen, um ſolches, mit allen Eigenthümlichkeiten ſeiner Einzelnheit, bis auf die geringfügigſten herab, mit ſorgfältigſter Genauigkeit, uns darzuſtellen; und wenn man dann zurückſieht auf die Wiſſenſchaften, die mittelſt der Begriffe arbeiten, deren jeder zahlloſe Individuen vertritt, indem er das Eigenthümliche der ganzen Art derſelben, ein für alle Mal, beſtimmt und bezeichnet; — ſo könnte, bei dieſer Betrachtung, das Treiben der Kunſt uns geringfügig, kleinlich, ja, faſt kindiſch vorkommen. Allein das Weſen der Kunſt bringt es mit ſich, daß ihr Ein Fall für Tauſende gilt, indem was ſie durch jene ſorgfältige und ins Einzelne gehende Darſtellung des Individuums beabſichtigt, die Offenbarung der Idee ſeiner Gattung iſt; ſo daß z. B. ein Vorgang, eine Scene des Menſchenlebens, richtig und vollſtändig, alſo mit genauer Darſtellung der darin verwickelten Individuen, geſchildert, die Idee der Menſchheit ſelbſt, von irgend einer Seite aufgefaßt, zur deutlichen und tiefen Erkenntniß bringt. Denn, wie der Botaniker aus dem unendlichen Reichthum der Pflanzenwelt eine einzige Blume pflückt, ſie dann zerlegt, um uns die Natur der Pflanze überhaupt daran zu demonſtriren; ſo nimmt der Dichter aus dem endloſen Gewirre des überall in unaufhörlicher Bewegung dahineilenden Menſchenlebens eine einzige Scene, ja, oft nur eine Stimmung und Empfindung heraus, um uns daran zu zeigen, was das Leben und Weſen des Menſchen ſei. Dieſerhalb ſehn wir die größten Geiſter, Shakeſpeare und Göthe, Raphael und Rembrand, es ihrer nicht unwürdig erachten, ein nicht ein Mal hervorragendes Individuum, in ſeiner ganzen Eigenthümlichkeit bis auf das Kleinſte herab, mit größter Genauigkeit und ernſtem Fleiße, uns darzuſtellen und zu veranſchaulichen. Denn nur anſchaulich wird das Beſondere und Einzelne gefaßt; — weshalb ich die Poeſie definirt habe als die Kunſt, durch Worte die Phantaſie ins Spiel zu verſetzen.

Will man den Vorzug, welchen die anſchauende Erkenntniß, als die primäre und fundamentale, vor der abſtrakten hat, unmittelbar empfinden und daraus inne werden, wie die Kunſt uns mehr offenbart, als alle Wiſſenſchaft vermag; ſo betrachte man, ſei es in der Natur, oder unter Vermittelung der Kunſt, ein ſchönes und bewegtes menſchliches Antlitz voll Ausdruck. Welche tiefere Einſicht in das Weſen des Menſchen, ja, der Natur überhaupt, giebt nicht dieſes, als alle Worte, ſammt den Abſtraktis, die ſie bezeichnen. — Beiläufig ſei hier bemerkt, daß was, für eine ſchöne Gegend, der aus den Wolken plötzlich hervorbrechende Sonnenblick, für ein ſchönes Geſicht der Eintritt ſeines Lachens iſt. Daher ridete, puellae, ridete!

§. 209.

Was jedoch macht, daß *ein Bild* uns leichter zur Auffaſſung einer (Platoniſchen) Idee bringt, als ein Wirkliches; alſo Das, wodurch das Bild der Idee näher ſteht, als die Wirklichkeit, iſt, im Allgemeinen, Dieſes, daß das Kunſtwerk das ſchon durch ein Subjekt hindurchgegangene Objekt iſt und daher für den Geiſt Das, was für den Leib die animaliſche Nahrung, nämlich die ſchon aſſimilirte vegetabiliſche. Näher aber betrachtet, beruht die Sache darauf, daß das Werk der bildenden Kunſt nicht, wie die Wirklichkeit, uns Das zeigt, was nur Ein Mal da iſt und nie wieder, nämlich die Verbindung dieſer Materie mit dieſer Form, welche Verbindung eben das Konkrete, das eigentlich Einzelne, ausmacht; ſondern daß es uns die Form allein zeigt, welche ſchon, wenn nur vollkommen und allſeitig gegeben, die Idee ſelbſt wäre. Das Bild leitet uns mithin ſogleich vom Individuo weg, auf die bloße Form. Schon dieſes Abſondern der Form von der Materie bringt ſolche der Idee um Vieles näher. Eine ſolche Abſonderung aber iſt jedes Bild; ſei es Gemälde, oder Statue. Darum nun gehört dieſe Abſonderung, dieſe Trennung der Form von der Materie, zum Charakter des äſthetiſchen Kunſtwerks; eben weil deſſen Zweck iſt, uns zur Erkenntniß einer (Platoniſchen) Idee zu bringen. Es iſt alſo dem Kunſtwerke weſentlich, die Form allein, ohne die Materie, zu geben, und zwar Dies offenbar und augenfällig zu thun. Hier liegt nun eigentlich der Grund, warum Wachsfiguren keinen äſthetiſchen Eindruck machen und daher keine Kunſtwerke (im äſthetiſchen Sinne) ſind; obgleich ſie, wenn gut gemacht, hundert Mal mehr Täuſchung hervorbringen, als das beſte Bild, oder Statue, es vermag, und daher, wenn täuſchende Nachahmung des Wirklichen der Zweck der Kunſt wäre, den erſten Rang einnehmen müßten. Sie ſcheinen nämlich nicht die bloße Form, ſondern, mit ihr, auch die Materie zu geben; daher ſie die Täuſchung, daß man die Sache ſelbſt vor ſich habe, zu Wege bringen. Statt daß alſo das wahre Kunſtwerk uns von Dem, welches nur Ein Mal und nie wieder da iſt, d. i. dem Individuo, hinleitet zu Dem, was ſtets und unendliche Male, in unendlich Vielen da iſt, der bloßen Form, oder Idee; giebt das Wachsbild uns ſcheinbar das Individuum ſelbſt, alſo Das, was nur Ein Mal und nie wieder da iſt, jedoch ohne Das, was einer ſolchen vorübergehenden Exiſtenz Werth verleiht, ohne das Leben. Darum erregt das Wachsbild Grauſen, indem es wirkt, wie ein ſtarrer Leichnam.

Man könnte meynen, daß allein die Statue es ſei, welche die Form ohne die Materie gebe, das Gemälde hingegen auch die Materie, ſofern es, mittelſt der Farbe, den Stoff und deſſen Beſchaffenheit nachahmt. Dies hieße jedoch, die Form im rein geometriſchen Sinne verſtehn, und iſt nicht, was hier gemeint war: denn im philoſophiſchen Sinn iſt die Form der Gegenſatz der Materie, begreift daher auch die Farbe, Glätte, Textur, kurz, alle Qualität. Allerdings giebt bloß die Statue die rein geometriſche Form allein, ſie darſtellend an einer derſelben augenſcheinlich fremden Materie, dem Marmor: hiedurch alſo iſolirt ſie handgreiflich die Form. Das Gemälde hingegen giebt gar keine Materie, ſondern den bloßen Schein der Form, — nicht im geometriſchen, ſondern im philoſophiſchen oben angegebenen Sinne. Dieſe Form giebt, ſage ich, das Gemälde nicht ein Mal ſelbſt, ſondern den bloßen Schein derſelben, nämlich bloß ihre Wirkung auf Einen Sinn, das Geſicht, und auch dieſe nur von Einem Geſichtspunkte aus. Daher bringt auch das Gemälde nicht eigentlich die Täuſchung hervor, daß man die Sache ſelbſt, d. h. Form und Materie vor ſich habe; ſondern auch die täuſchende Wahrheit des Bildes ſteht immer noch unter gewiſſen zugeſtandenen Bedingungen dieſer Darſtellungsweiſe: zeigt doch z. B. das Bild, durch das unvermeidliche Wegfallen der Parallare unſerer zwei Augen, die Dinge ſtets ſo, wie nur ein Einäugiger ſie ſehn würde. Alſo auch das Gemälde giebt allein *die Form*; indem es nur die Wirkung derſelben, und zwar ganz einſeitig, nämlich auf das Auge allein, darſtellt. — Die übrigen Gründe, weshalb das Kunſtwerk leichter, als die Wirklichkeit, uns zur Auffaſſung einer (Platoniſchen) Idee erhebt, findet man im 2. Bande meines Hauptwerkes, Kap. 30. S. 370, dargelegt.

Der obigen Betrachtung verwandt iſt folgende, — bei welcher inzwiſchen die Form wieder im geometriſchen Sinne zu verſtehn iſt. Schwarze Kupferſtiche und Tuſchbilder entſprechen einem edleren und höheren Geſchmack, als kolorirte Kupfer und Aquarellbilder; während hingegen dieſe dem weniger gebildeten Sinne mehr zuſagen. Dies beruht offenbar darauf, daß die ſchwarzen Darſtellungen die *Form* allein, gleichſam in abstracto geben; deren Apprehenſion (wie wir wiſſen) intellektual, d. h. Sache des anſchauenden Verſtandes iſt. Die Farbe hingegen iſt bloß Sache des Sinnesorgans und zwar einer ganz beſondern Einrichtung in demſelben (Qualitative Theilbarkeit der Thätigkeit der Retina). In dieſer Hinſicht kann man auch die bunten Kupferſtiche den gereimten Verſen, die ſchwarzen den bloß metriſchen vergleichen; in Folge des, in meinem Hauptwerke, Bd. 2, Kap. 37, S. 427, angegebenen Verhältniſſes zwiſchen dieſen.

§. 210.

Daß die Eindrücke, welche wir in der Jugend erhalten, ſo bedeutſam ſind und im Morgenrothe des Lebens Alles ſo idealiſch, ſo verklärt, ſich uns darſtellt, entſpringt daraus, daß alsdann noch das Einzelne uns mit ſeiner Gattung allererſt bekannt macht, als welche uns noch neu iſt, jedes Einzelne alſo ſeine Gattung für uns vertritt. Demnach erfaſſen wir darin die (Platoniſche) Idee dieſer Gattung, welcher als ſolcher die Schönheit weſentlich iſt.

§. 211.

„Schön“ iſt, ohne Zweifel, verwandt mit dem Engliſchen to shew und wäre demnach shewy, ſchaulich, what shews well, was ſich gut zeigt, ſich gut ausnimmt, alſo das deutlich hervortretende Anſchauliche, mithin der deutliche Ausdruck bedeutſamer (Platoniſcher) Ideen.

„Maleriſch“ bedeutet im Grunde das Selbe, wie ſchön: denn es wird Dem beigelegt, was ſich ſo darſtellt, daß es die Idee ſeiner Gattung deutlich an den Tag legt; daher es zur Darſtellung des Malers taugt, als welcher eben auf Darſtellung, Hervorhebung, der Ideen, die ja das Objektive im Schönen ausmachen, gerichtet iſt.

§. 212.

Schönheit und Grazie der Menſchengeſtalt, im Verein, ſind die deutlichſte Sichtbarkeit des Willens, auf der oberſten Stufe ſeiner Objektivation, und eben deshalb die höchſte Leiſtung der bildenden Kunſt. Inzwiſchen iſt allerdings, wie ich (Welt als W. u. V. Bd. 1. §. 41.) geſagt habe, jedes natürliche Ding ſchön: alſo auch jedes Thier. Wenn uns Dieſes bei einigen Thieren nicht einleuchten will; ſo liegt es daran, daß wir nicht im Stande ſind, ſie rein objektiv zu betrachten und dadurch ihre Idee aufzufaſſen, ſondern hievon abgezogen werden durch irgend eine unvermeidliche Gedankenaſſociation, meiſtens in Folge einer ſich uns aufdringenden Aehnlichkeit, z. B. der des Affen mit dem Menſchen, daher wir nicht die Idee dieſes Thieres auffaſſen, ſondern nur die Karikatur eines Menſchen ſehn. Eben ſo ſcheint die Aehnlichkeit der Kröte mit Koth und Schlamm zu wirken: indeſſen reicht Dies hier doch nicht aus, den gränzenloſen Abſcheu, ja das Entſetzen und Grauſen zu erklären, welches einige Leute beim Anblick dieſer Thiere, wie andere bei dem der Spinnen, befällt: vielmehr ſcheint dieſes in einer viel tieferen, metaphyſiſchen und geheimnißvollen Beziehung ſeinen Grund zu haben. Dieſer Meinung entſpricht der Umſtand, daß man zu ſympathetiſchen Kuren (und Maleſizien), alſo zu magiſchen Zwecken, gerade dieſe Thiere zu nehmen pflegt, z. B. das Fieber vertreibt, durch eine in einer Nußſchale eingeſchloſſene Spinne, am Halſe des Kranken getragen, bis ſie todt iſt; oder, bei großer Todesgefahr, eine Kröte, in den Urin des Kranken gelegt, in einem wohlverſchloſſenen Topfe, Mittags Schlag zwölf Uhr im Keller des Hauſes vergräbt. Die langſame Todesmarter ſolcher Thiere verlangt jedoch von der ewigen Gerechtigkeit eine Abbüßung: Dies nun wieder giebt eine Erläuterung der Annahme, daß wer Magie treibt ſich dem Teufel verſchreibe.

§. 213.

Die unorganiſche Natur, ſofern ſie nicht etwan aus Waſſer beſteht, macht, wenn ſie ohne alles Organiſche ſich darſtellt, einen ſehr traurigen, ja, beklemmenden Eindruck auf uns. Beiſpiele davon ſind die bloß nackte Felſen darbietenden Gegenden, namentlich das lange Felſenthal, ohne alle Vegetation, nahe vor Toulon, durch welches der Weg nach Marſeille führt: im Großen aber und viel eindringlicher wird es die Afrikaniſche Wüſte leiſten. Die Traurigkeit dieſes Eindrucks des Unorganiſchen auf uns entſpringt zunächſt daraus, daß die unorganiſche Maſſe ausſchließlich dem Geſetze der Schwere gehorcht, nach deren Richtung daher hier Alles gelagert iſt. — Dagegen nun erfreut uns der Anblick der Vegetation unmittelbar und in hohem Grade; natürlich aber um ſo mehr, je reicher, mannigfaltiger, ausgebreiteter und dabei ſich ſelber überlaſſen ſie iſt. Der nächſte Grund hievon liegt darin, daß in der Vegetation das Geſetz der Schwere als überwunden erſcheint, indem die Pflanzenwelt ſich in der ſeiner Richtung gerade entgegengeſetzten erhebt: hiedurch kündigt ſich unmittelbar das Phänomen des Lebens an, als eine neue und höhere Ordnung der Dinge. Wir ſelbſt gehören dieſer an:

ſie iſt das uns Verwandte, das Element unſers Daſeyns. Dabei geht uns das Herz auf. Zunächſt alſo iſt es jene ſenkrechte Richtung nach oben, wodurch der Anblick der Pflanzenwelt uns unmittelbar erfreut: ein umgehauener Baum wirkt nicht mehr auf uns; ja, ein ſehr ſchräge gewachſener ſchon weniger, als der gerade ſtehende: die herabhängenden, alſo der Schwere nachgebenden Zweige der Trauerweide, (saule pleureur, weeping willow,) haben ihr dieſe Namen verſchafft. — Das Waſſer hebt die traurige Wirkung ſeiner unorganiſchen Weſenheit durch ſeine große Beweglichkeit, die einen Schein des Lebens giebt, und durch ſein beſtändiges Spiel mit dem Lichte großentheils auf: zudem iſt es die Urbedingung alles Lebens.

§. 214.

Man hat längſt erkannt, daß jedes zu menſchlichen Zwecken beſtimmte Werk, alſo jedes Geräth und jedes Gebäude, um ſchön zu ſeyn, eine gewiſſe Aehnlichkeit mit den Werken der Natur haben müſſe: aber darin hat man geirrt, daß man meinte, dieſe müſſe eine direkte ſeyn und unmittelbar in den Formen liegen; ſo daß z. B. Säulen Bäume, oder gar menſchliche Gliedmaaßen darſtellen, Gefäße wie Muſcheln, oder Schnecken, oder Blumenkelche geſtaltet ſeyn und überall vegetabiliſche, oder thieriſche Formen erſcheinen müßten. Vielmehr ſoll jene Aehnlichkeit keine direkte, ſondern eine nur mittelbare ſeyn, d. h. nicht in den Formen, ſondern im Charakter der Formen liegen, welcher auch bei gänzlicher Verſchiedenheit dieſer derſelbe ſeyn kann. Demnach ſollen Gebäude und Geräthe nicht der Natur nachgeahmt, ſondern im Geiſte derſelben geſchaffen ſeyn. Dieſer nun zeigt ſich darin, daß jedes Ding und jeder Theil ſeinem Zwecke ſo unmittelbar entſpricht, daß es ihn ſogleich ankündigt; welches dadurch geſchieht, daß es denſelben auf dem kürzeſten Wege und auf die einfachſte Weiſe erreicht. Dieſe augenfällige Zweckmäßigkeit nämlich iſt Charakter des Naturprodukts. Obgleich nun zwar in dieſem der Wille von innen aus wirkt und ſich der Materie ganz bemeiſtert hat; während er im Menſchenwerke, von außen wirkend, erſt unter Vermittelung der Anſchauung und ſogar eines Begriffs vom Zwecke des Dinges, dann aber durch Ueberwältigung einer fremden, d. h. urſprünglich einen andern Willen ausdrückenden Materie ſeine Abſicht erreicht und ſich ausſpricht; ſo kann dabei der angegebene Charakter des Naturprodukts doch beibehalten werden. Dies zeigt die antike Baukunſt, in der genauen Angemeſſenheit jedes Theiles, oder Gliedes, zu ſeinem unmittelbaren Zwecke, den es eben dadurch naiv darlegt, und in der Abweſenheit alles Zweckloſen; im Gegenſatz der gothiſchen Baukunſt, welche gerade den vielen zweckloſen Zierrathen und Beiwerken, indem wir ihnen einen uns unbekannten Zweck unterſchieben, ihr geheimnißvolles, myſteriöſes Anſehn verdankt; oder gar jedes völlig entarteten Bauſtils, welcher, Originalität affektirend, auf allerlei unnöthigen Umwegen und in tändelnden Willkürlichkeiten, mit den Mitteln der Kunſt ſpielt, deren Zwecke er nicht verſteht. Das Selbe gilt von den antiken Gefäßen, deren Schönheit daraus entſpringt, daß ſie auf ſo naive Art ausdrücken, was ſie zu ſeyn und zu leiſten beſtimmt ſind; und eben ſo von allem übrigen Geräthe der Alten: man fühlt dabei, daß wenn die Natur Vaſen, Amphoren, Lampen, Tiſche, Stühle, Helme, Schilde, Panzer u. ſ. w. hervorbrächte, ſie ſo ausſehn würden. Man ſehe dagegen die porzellanen, reich vergoldeten Schandgefäße, nebſt der Weibertracht u. ſ. w. der jetzigen Zeit, welche dadurch, daß ſie den bereits eingeführten Stil des Alterthums gegen den niederträchtigen Rokokoſtil vertauſchte, ihren erbärmlichen Geiſt an den Tag gelegt und ſich gebrandmarkt hat, für alle Zukunft. Denn keineswegs iſt ſo etwas Kleinigkeit: ſondern es iſt das Stämpel des Geiſtes dieſer Zeit. Den Beleg dazu giebt die Litteratur derſelben, giebt die Verhunzung der deutſchen Sprache durch unwiſſende Tintenklerer, welche, in frecher Willkür, mit ihr umgehn, wie Vandalen mit Kunſtwerken, und es ungeſtraft dürfen.

§. 215.

Sehr treffend hat man das Entſtehn des Grundgedankens zu einem Kunſtwerke die *Konception* deſſelben genannt: denn ſie iſt, wie zum Entſtehn des Menſchen die Zeugung, das Weſentlichſte. Und auch wie dieſe, erfordert ſie nicht ſowohl Zeit, als Anlaß und Stimmung. Ueberhaupt nämlich übt das Objekt, gleichſam als Männliches, einen beſtändigen Zeugungsakt auf das Subjekt, als Weibliches, aus. Dieſer wird jedoch nur in einzelnen glücklichen Augenblicken und bei begünſtigten Subjekten fruchtbar: dann aber entſpringt aus ihm irgend ein neuer, origineller und daher fortlebender Gedanke. Und eben auch wie bei der phyſiſchen Zeugung hängt die Fruchtbarkeit viel mehr vom weiblichen, als vom männlichen Theile ab: iſt jener (das Subjekt) in der zum Empfangen geeigneten Stimmung; ſo wird faſt jedes jetzt in ſeine Apperception fallende Objekt anfangen, zu ihm zu reden, d. h. einen lebhaften, eindringenden und originellen Gedanken in ihm erzeugen; daher bisweilen der Anblick eines unbedeutenden Gegenſtandes, oder Vorganges, der Keim eines großen und ſchönen Werkes geworden iſt; wie denn auch Jakob Böhme durch den plötzlichen Anblick eines zinnernen Gefäßes in den Zuſtand der Erleuchtung verſetzt und in den innerſten Grund der Natur eingeführt wurde. Kommt doch überall zuletzt Alles auf die eigene Kraft an: und wie keine Speiſe, oder Arznei, Lebenskraft ertheilen, oder erſetzen kann; ſo kein Buch, oder Studium, den eigenen Geiſt.

§. 216.

Ein Improviſatore aber iſt ein Mann, der omnibus horis sapit, indem er ein vollſtändiges und wohlaſſortirtes Magazin von Gemeinplätzen jeder Art bei ſich führt, ſonach für jedes Begehren, nach Beſchaffenheit des Falles und der Gelegenheit, prompte Bedienung verſpricht, und ducentos versus, stans pede in uno liefert.

§. 217.

Ein Mann, der von der Gunſt der Muſen, ich meyne von ſeinen poetiſchen Gaben, zu leben unternimmt, kommt mir einigermaaßen vor, wie ein Mädchen, die von ihren Reizen lebt. Beide profaniren, zum ſchnöden Erwerb, was die freie Gabe ihres Innerſten ſeyn ſollte. Beide leiden an Erſchöpfung, und Beide werden meiſtens ſchmählich enden. Alſo würdigt euere Muſe nicht zur Hure herab: ſondern

Ich ſinge, wie der Vogel ſingt,
Der in den Zweigen wohnet.
Das Lied, das aus der Kehle dringt,
Iſt Lohn, der reichlich lohnet,“ —

ſei der Wahlſpruch des Dichters. Denn die poetiſchen Gaben gehören dem Feiertage, nicht dem Werktage des Lebens an. Wenn ſie dann auch, durch ein Gewerbe, welches der Dichter daneben treibt, ſich etwas beengt und behindert fühlen ſollten;

ſo können ſie dabei doch gedeihen; weil ja der Dichter nicht große Kenntniſſe und Wiſſenſchaft zu erwerben braucht, wie Dies der Fall des Philoſophen iſt; ja, ſie werden dadurch kondenſirt, wie durch zu viele Muße und das Betreiben ex professo diluirt. Der Philoſoph hingegen kann, aus dem angeführten Grunde, nicht wohl ein anderes Gewerbe daneben treiben: da nun aber das Geldverdienen mit der Philoſophie ſeine anderweitigen und bekannten großen Nachtheile hat, wegen welcher die Alten daſſelbe zum Merkmale des Sophiſten, im Gegenſatz des Philoſophen, machten; ſo iſt Salomo zu loben, wenn er ſagt: „Weisheit iſt gut mit einem Erbgute, und hilft, daß Einer ſich der Sonne freuen kann" (Koheleth 7, 12).

Daß wir aus dem Alterthume *Klaſſiker* haben, d. h. Geiſter, deren Schriften, in unvermindertem Jugendglanz, durch die Jahrtauſende gehn, kommt großentheils daher, daß bei den Alten das Bücherſchreiben kein Erwerbszweig geweſen iſt: ganz allein hieraus aber iſt es abzuleiten, daß von dieſen Klaſſikern, neben ihren guten Schriften, nicht auch noch ſchlechte vorhanden ſind; indem ſie nicht, wie ſelbſt die beſten unter den Neueren, nachdem der Spiritus verflogen war, noch das Phlegma zu Markte trugen, Geld dafür zu löſen.

§. 218.

Die *Muſik* iſt die wahre allgemeine Sprache, die man überall verſteht: daher wird ſie in allen Ländern und durch alle Jahrhunderte, mit großem Ernſt und Eifer, unaufhörlich geredet, und macht eine bedeutſame, vielſagende Melodie gar bald ihren Weg um das ganze Erdenrund; während eine ſinnarme und nichtsſagende gleich verhallt und erſtirbt; welches beweiſet, daß der Inhalt der Melodie ein ſehr wohl verſtändlicher iſt. Jedoch redet ſie nicht von Dingen, ſondern von lauter Wohl und Wehe, als welche die alleinigen Realitäten für den *Willen* ſind: darum ſpricht ſie ſo ſehr zum Herzen, während ſie dem Kopfe *unmittelbar* nichts zu ſagen hat und es ein Mißbrauch iſt, wenn man ihr Dies zumuthet, wie in aller *malenden* Muſik geſchieht, welche daher, ein für alle Mal, verwerflich iſt; wenn gleich Haydn und Beethoven ſich zu ihr verirrt haben: Mozart und Roſſini haben es, meines Wiſſens, nie gethan. Denn ein

Anderes iſt Ausdruck der Leidenſchaften, ein Anderes Malerei der Dinge.

Auch die Grammatik jener allgemeinen Sprache iſt auf's Genaueſte regulirt worden; wiewohl erſt ſeitdem Rameau den Grund dazu gelegt hatte. Hingegen das Lexikon, ich meyne die, laut Obigem, nicht zu bezweifelnde, wichtige Bedeutung des Inhalts derſelben, zu enträthſeln, d. h. der Vernunft, wenn auch nur im Allgemeinen, faßlich zu machen, was es ſei, das die Muſik, in Melodie und Harmonie, beſagt, und wovon ſie rede, Dies hat man, bis ich es unternahm, nicht ein Mal ernſtlich verſucht; — welches, wie ſo vieles Andere, beweiſt, wie wenig überhaupt zur Reflexion und zum Nachdenken geneigt die Menſchen ſind, mit welcher Beſinnungsloſigkeit vielmehr ſie dahinleben. Ueberall iſt ihre Abſicht, nur zu genießen und zwar mit möglichſt geringem Aufwande von Gedanken. Ihre Natur bringt es ſo mit ſich. Daher kommt es ſo poſſenhaft heraus, wenn ſie vermeinen, die Philoſophen ſpielen zu müſſen; wie an unſern Philoſophieprofeſſoren, ihren vortrefflichen Werken und der Aufrichtigkeit ihres Eifers für Philoſophie und Wahrheit zu erſehn iſt.

§. 219.

Allgemein und zugleich populär redend kann man den Ausſpruch wagen: die Muſik überhaupt iſt die Melodie, zu der die Welt der Text iſt. Den eigentlichen Sinn deſſelben aber erhält man allein durch meine Auslegung der Muſik.

Nun aber das Verhältniß der Tonkunſt zu dem ihr jedesmal aufgelegten beſtimmten Aeußerlichen, wie Text, Aktion, Marſch, Tanz, geiſtliche, oder weltliche Feierlichkeit u. ſ. w. iſt analog dem Verhältniß der Architektur als bloß ſchöner, d. h. auf rein äſthetiſche Zwecke gerichteter Kunſt zu den wirklichen Bauwerken, die ſie zu errichten hat, mit deren nützlichen, ihr ſelbſt fremden Zwecken ſie daher die ihr eigenen zu vereinigen ſuchen muß, indem ſie dieſe unter den Bedingungen, die jene ſtellen, doch durchſetzt, und demnach einen Tempel, Palaſt, Zeughaus, Schauſpielhaus u. ſ. w. ſo hervorbringt, daß es ſowohl an ſich ſchön, als auch ſeinem Zwecke angemeſſen ſei und ſogar dieſen, durch ſeinen äſthetiſchen Charakter, ſelbſt ankündige. In analoger alſo, wiewohl nicht eben ſo unvermeidlicher Dienſtbarkeit ſteht die Muſik zum Text, oder den ſonſtigen, ihr aufgelegten Realitäten. Sie muß zunächſt dem Texte ſich fügen, obwohl ſie ſeiner keineswegs bedarf, ja, ohne ihn, ſich viel freier bewegt: ſie muß aber nicht nur jede Note ſeiner Wortlänge und ſeinem Wortſinn anpaſſen; ſondern auch durchweg eine gewiſſe Homogeneität mit ihm annehmen und ebenſo auch den Charakter der übrigen, ihr etwan geſetzten, willkürlichen Zwecke tragen und demnach Kirchen-, Opern-, Militair-, Tanz-Muſik u. dgl. m. ſeyn. Das Alles aber iſt ihrem Weſen ſo fremd, wie der rein äſthetiſchen Baukunſt die menſchlichen Nützlichkeitszwecke, denen alſo Beide ſich zu bequemen und ihre ſelbſteigenen den ihnen fremden Zwecken unterzuordnen haben. Der Baukunſt iſt Dies faſt immer unvermeidlich; der Muſik nicht alſo: ſie bewegt ſich frei im Concerte, in der Sonate und vor allem in der Symphonie, ihrem ſchönſten Tummelplatz, auf welchem ſie ihre Saturnalien feiert.

Eben ſo nun ferner iſt der Abweg, auf welchem ſich unſere Muſik befindet, dem analog, auf welchen die römiſche Architektur unter den ſpätern Kaiſern gerathen war, wo nämlich die Ueberladung mit Verzierungen die weſentlichen, einfachen Verhältniſſe theils verſteckte, theils ſogar verrückte: ſie bietet nämlich vielen Lerm, viele Inſtrumente, viel Kunſt, aber gar wenig deutliche, eindringende und ergreifende Grundgedanken. Zudem findet man in den ſchaalen, nichtsſagenden, melodieloſen Kompoſitionen des heutigen Tages den ſelben Zeitgeſchmack wieder, welcher die undeutliche, ſchwankende, nebelhafte, räthſelhafte, ja, ſinnleere Schreibart ſich gefallen läßt, deren Urſprung hauptſächlich in der miſerabeln Hegelei und ihrem Scharlatanismus zu ſuchen iſt.

§. 220.

Die große Oper iſt eigentlich kein Erzeugniß des reinen Kunſtſinnes, vielmehr des etwas barbariſchen Begriffs von Erhöhung des äſthetiſchen Genuſſes mittelſt Anhäufung der Mittel, Gleichzeitigkeit ganz verſchiedenartiger Eindrücke und Verſtärkung der Wirkung durch Vermehrung der wirkenden Maſſe und Kräfte; während doch die Muſik, als die mächtigſte aller Künſte, für ſich allein, den für ſie empfänglichen Geiſt vollkommen auszufüllen vermag; ja, ihre höchſten Produktionen, um gehörig aufgefaßt und genoſſen zu werden, den ganzen ungetheilten und unzerſtreuten Geiſt verlangen, damit er ſich ihnen hingebe und ſich in ſie verſenke, um ihre ſo unglaublich innige Sprache ganz zu verſtehn. Statt deſſen dringt man, während einer ſo höchſt komplicirten Opern-Muſik, zugleich durch das Auge auf den Geiſt ein, mittelſt des bunteſten Gepränges, der phantaſtiſcheſten Bilder und der lebhafteſten Licht- und Farben-Eindrücke; wobei noch außerdem die Fabel des Stücks ihn beſchäftigt. Durch dies Alles wird er abgezogen, zerſtreut, betäubt und ſo am wenigſten für die heilige, geheimnißvolle, innige Sprache der Töne empfänglich gemacht. Alſo wird, durch Dergleichen, dem Erreichen des muſikaliſchen Zweckes gerade entgegengearbeitet. Dazu kommen nun noch die Ballette, ein oft mehr auf die Lüſternheit, als auf äſthetiſchen Genuß berechnetes Schauſpiel, welches überdies, durch den engen Umfang ſeiner Mittel und hieraus entſpringende Monotonie, bald höchſt langweilig wird und dadurch beiträgt die Geduld zu erſchöpfen, vorzüglich indem, durch die langwierige, oft Viertelſtunden dauernde Wiederholung der ſelben, untergeordneten Tanzmelodie, der muſikaliſche Sinn ermüdet und abgeſtumpft wird, ſo daß ihm für die nachfolgenden muſikaliſchen Eindrücke ernſterer und höherer Art, keine Empfänglichkeit mehr bleibt.

Es möchte hingehn, obgleich ein rein muſikaliſcher Geiſt es nicht verlangt, daß man der reinen Sprache der Töne, obwohl ſie, ſelbſtgenugſam, keiner Beihülfe bedarf, Worte, ſogar auch eine anſchaulich vorgeführte Handlung, zugeſellt und unterlegt, damit unſer anſchauender und reflektirender Intellekt, der nicht ganz müßig ſeyn mag, doch auch eine leichte und analoge Beſchäftigung dabei erhalte, wodurch ſogar die Aufmerkſamkeit der Muſik feſter anhängt und folgt, auch zugleich Dem, was die Töne in ihrer allgemeinen, bilderloſen Sprache des Herzens beſagen, ein anſchauliches Bild, gleichſam ein Schema, oder wie ein Exempel zu einem allgemeinen Begriff, untergelegt wird: ja, dergleichen wird den Eindruck der Muſik erhöhen. Jedoch ſollte es in den Schranken der größten Einfachheit gehalten werden; da es ſonſt dem muſikaliſchen Hauptzwecke gerade entgegenwirkt.

Die große Anhäufung vokaler und inſtrumentaler Stimmen in der Oper wirkt zwar auf muſikaliſche Weiſe: jedoch ſteht die Erhöhung der Wirkung, vom bloßen Quartett bis zu jenen hundertſtimmigen Orcheſtern, durchaus nicht im Verhältniß mit der Vermehrung der Mittel; weil eben der Akkord doch nicht mehr, als drei, nur in Einem Fall vier, Töne haben und der Geiſt nie mehr zugleich auffaſſen kann; von wie vielen Stimmen verſchiedenſter Oktaven auf Ein Mal jene 3 oder 4 Töne auch angegeben werden mögen. — Aus dem Allen iſt erklärlich, wie eine ſchöne, nur vierſtimmig aufgeführte Muſik bisweilen uns tiefer ergreifen kann, als die ganze opera seria, deren Auszug ſie liefert; — eben wie die Zeichnung bisweilen mehr wirkt, als das Oelgemälde. Was dennoch die Wirkung des Quartetts hauptſächlich niederhält, iſt, daß ihm die Weite der Harmonie, d. h. die Entfernung zweier, oder mehrerer, Oktaven zwiſchen dem Baß und der tiefſten der drei obern Stimmen, abgeht, wie ſie, von der Tiefe des Kontrabaſſes aus, dem Orcheſter zu Gebote ſteht, deſſen Wirkung ſelbſt aber, eben darum, noch unglaublich erhöht wird, wenn eine große, bis zur letzten Stufe der Hörbarkeit hinabgehende Orgel fortwährend den Grundbaß dazu ſpielt, wie Dies in der katholiſchen Kirche zu Dresden geſchieht. Denn nur ſo thut die Harmonie ihre ganze Wirkung. — Ueberhaupt aber iſt aller Kunſt, allem Schönen, aller geiſtigen Darſtellung die Einfachheit, welche ja auch der Wahrheit anzuhängen pflegt, ein weſentliches Geſetz: wenigſtens iſt es immer gefährlich ſich von ihr zu entfernen.

Strenge genommen alſo könnte man die Oper eine unmuſikaliſche Erfindung zu Gunſten unmuſikaliſcher Geiſter nennen, als bei welchen die Muſik erſt eingeſchwärzt werden muß durch ein ihr fremdes Medium, alſo etwan als Begleitung einer breit ausgeſponnenen, faden Liebesgeſchichte und ihrer poetiſchen Waſſerſuppen: denn eine gedrängte, geiſt- und gedankenvolle Poeſie verträgt der Operntext gar nicht; weil einem ſolchen die Kompoſition nicht nachkommen kann. Nun aber die Muſik ganz zum Knechte ſchlechter Poeſie machen zu wollen, iſt ein Irrweg, den vorzüglich Gluck gewandelt iſt, deſſen Opernmuſik daher, von den Ouvertüren abgeſehn, ohne die Worte gar nicht genießbar iſt. Ja, man kann ſagen, die Oper ſei zu einem Verderb der Muſik geworden. Denn nicht nur, daß dieſe ſich biegen und ſchmiegen muß, um ſich dem Gange und den ungeregelten Vorgängen einer abgeſchmackten Fabel anzupaſſen; nicht nur, daß durch die kindiſche und barbariſche Pracht der Dekorationen und Koſtüme, durch die Gaukeleien der Tänzer und die kurzen Röcke der Tänzerinnen der Geiſt von der Muſik abgezogen und zerſtreut wird: nein, ſogar der Geſang ſelbſt ſtört oft die Harmonie, ſofern die vox humana, welche, muſikaliſch genommen, ein Inſtrument wie jedes andere iſt, ſich nicht den übrigen Stimmen koordiniren und einfügen, ſondern ſchlechthin dominiren will. Zwar wo ſie Soprano, oder Alto iſt, geht Dies ſehr wohl an; weil ihr, in ſolcher Eigenſchaft, die Melodie weſentlich und von Natur zukommt. Aber in den Baß- und Tenor-Arien fällt die leitende Melodie meiſtens den hohen Inſtrumenten zu; wobei denn der Geſang ſich ausnimmt, wie eine vorlaute, an ſich bloß harmoniſche Stimme, welche die Melodie überſchreien will. Oder aber die Begleitung wird kontrapunktiſch nach oben verſetzt, ganz wider die Natur der Muſik, um der Tenor- oder Baßſtimme die Melodie zu ertheilen; wobei dennoch das Ohr ſtets den höchſten Tönen, alſo der Begleitung, folgt. Ich bin wirklich der Meinung, daß Solo-Arien, mit Orcheſterbegleitung, nur dem Alto oder Soprano angemeſſen ſind; und man daher die Männerſtimmen nur im Duetto mit jenen, oder in mehrſtimmigen Stücken, anwenden ſollte; es ſei denn, daß ſie ohne alle, oder mit einer bloßen Baß-Begleitung ſängen. Die Melodie iſt das natürliche Vorrecht der höchſten Stimme und muß es bleiben. Daher, wann, in der Oper, auf eine ſo erzwungene und erkünſtelte Baryton- oder Baß-Arie eine Sopran-Arie folgt, wir ſogleich, mit Befriedigung, das allein Natur- und Kunſtgemäße dieſer empfinden. Daß große Meiſter, wie Mozart und Roſſini, den Uebelſtand jener erſtern zu mildern, ja, zu überwinden wiſſen, hebt ihn nicht auf.

Einen viel reineren muſikaliſchen Genuß, als die Oper, gewährt die geſungene Meſſe, deren meiſtens unvernommene Worte, oder endlos wiederholte Hallelujah, Gloria, Eleiſon, Amen u. ſ. w. zu einem bloßen Solfeggio werden, in welchem die Muſik, nur den allgemeinen Kirchencharakter bewahrend, ſich frei ergeht und nicht, wie beim Operngeſange, in ihrem eigenen Gebiete von Miſeren aller Art beeinträchtigt wird; ſo daß ſie hier ungehindert alle ihre Kräfte entwickelt, indem ſie auch nicht, mit dem gedrückten puritaniſchen, oder methodiſtiſchen Charakter der proteſtantiſchen Kirchenmuſik, ſtets auf dem Boden kreucht, wie die proteſtantiſche Moral, ſondern ſich frei und mit großen Flügelſchlägen emporſchwingt, wie ein Seraph. Meſſe und Symphonie allein geben ungetrübten, vollen muſikaliſchen Genuß; während in der Oper die Muſik ſich mit dem ſchalen Stück und ſeiner Afterpoeſie elend herumquält und mit der ihr aufgelegten fremden Laſt durchzukommen ſucht, ſo gut ſie kann. Die höhnende Verachtung, mit welcher der große Roſſini bisweilen den Text behandelt hat, iſt, wenn auch nicht gerade zu loben, doch ächt muſikaliſch. — Ueberhaupt aber iſt die große Oper, indem ſie, ſchon durch ihre dreiſtündige Dauer, unſre muſikaliſche Empfänglichkeit immer mehr abſtumpft, während dabei der Schneckengang einer meiſtens ſehr faden Handlung unſre Geduld auf die Probe ſtellt, an ſich ſelbſt, weſentlich und eſſentiel, langweiliger Natur; welcher Fehler nur durch die überſchwängliche Vortrefflichkeit der einzelnen Leiſtung überwunden werden kann: daher ſind in dieſer Gattung die Meiſterwerke allein genießbar und alles Mittelmäßige iſt verwerflich. Auch ſollte man ſuchen, die Oper mehr zu koncentriren und zu kontrahiren, um ſie, wo möglich, auf Einen Akt und Eine Stunde zu beſchränken. Im Gefühl der Sache war man in Rom, zu meiner Zeit, auf den ſchlechten Ausweg gerathen, im Teatro della Valle, die Akte einer Oper und einer Komödie mit einander abwechſeln zu laſſen.

§. 221.

Ein Vaudeville iſt einem Menſchen zu vergleichen, der in Kleidern paradirt, die er auf dem Trödel zuſammengekauft hat: jedes Stück hat ſchon ein Anderer getragen, für den es gemacht und dem es angemeſſen worden war: auch merkt man, daß ſie nicht zuſammengehören. — Dem analog iſt eine, aus Fetzen, die man honetten Leuten vom Rocke abgeſchnitten, zuſammengeflickte Harlekinsjacke der Potpourri, — eine wahre muſikaliſche Schändlichkeit, die von der Polizei verboten ſeyn ſollte.

§. 222.

Es verdient bemerkt zu werden, daß in der Muſik der Werth der Kompoſition den der Ausführung überwiegt; hingegen beim Schauſpiel es ſich gerade umgekehrt verhält. Nämlich eine vortreffliche Kompoſition, ſehr mittelmäßig, nur eben rein und richtig ausgeführt, giebt viel mehr Genuß, als die vortrefflichſte

Ausführung einer ſchlechten Kompoſition. Hingegen leiſtet ein ſchlechtes Theaterſtück, von ausgezeichneten Schauſpielern gegeben, viel mehr, als das vortrefflichſte, von Stümpern geſpielt.

§. 223.

Der „Kampf des Menſchen mit dem Schickſal“, welchen unſere faden, hohlen, verblaſenen und ekelhaft ſüßlichen modernen Aeſthetiker, ſeit etwan 50 Jahren, wohl einſtimmig, als das allgemeine Thema des Trauerſpiels aufſtellen, hat zu ſeiner Vorausſetzung die Freiheit des Willens, dieſe Marotte aller Ignoranten, und dazu wohl auch noch den kategoriſchen Imperativ, deſſen moraliſche Zwecke, oder Befehle, dem Schickſale zum Trotz, nun durchgeſetzt werden ſollen; woran denn die beſagten Herren ihre Erbauung finden. Zudem aber iſt jenes vorgebliche Thema des Trauerſpiels ſchon darum ein lächerlicher Begriff, weil es der Kampf mit einem unſichtbaren Gegner, einem Kämpen in der Nebelkappe, wäre, gegen den daher jeder Schlag ins Leere geführt würde und dem man ſich in die Arme würfe, indem man ihm ausweichen wollte, wie ja Dies dem Lajus und dem Oedipus begegnet iſt. Dazu kommt, daß das Schickſal allgewaltig iſt, daher mit ihm zu kämpfen die lächerlichſte aller Vermeſſenheiten wäre. So verſteht die Sache auch Shakeſpeare, wenn er ſagt:

> Fate, show thy force: ourselves we do not owe;
> What is decreed must be, and be this so!
>
> Twelfth night A. 1, the close.

Welcher Vers (beiläufig geſagt) zu den höchſt ſeltenen gehört, die in der Ueberſetzung gewinnen:

> „Jetzt kannſt du deine Macht, o Schickſal, zeigen:
> Was ſeyn ſoll, muß geſchehn, und Keiner iſt ſein eigen.“

Bei den Alten iſt der Begriff des Schickſals der einer im Ganzen der Dinge verborgenen Nothwendigkeit, welche, ohne alle Rückſicht, weder auf unſere Wünſche und Bitten, noch auf Schuld oder Verdienſt, die menſchlichen Angelegenheiten leitet und an ihrem geheimen Bande auch die äußerlich von einander unabhängigſten Dinge zieht, um ſie zu bringen wohin ſie will; ſo daß deren offenbar zufälliges Zuſammentreffen ein im höheren Sinne nothwendiges iſt. Wie nun, vermöge dieſer Nothwendigkeit, Alles vorherbeſtimmt iſt (fatum); ſo iſt auch ein Vorherwiſſen deſſelben möglich, durch Orakel, Seher, Träume u. ſ. w.

Die Vorſehung iſt das chriſtianiſirte Schickſal, alſo das in die auf das Beſte der Welt gerichtete Abſicht eines Gottes verwandelte.

§. 224.

Als den äſthetiſchen Zweck des Chors im Trauerſpiel betrachte ich: erſtlich, daß neben der Anſicht, welche die vom Sturme der Leidenſchaften erſchütterten Hauptperſonen von den Sachen haben, auch die der ruhigen, antheilsloſen Beſonnenheit zur Sprache komme; und zweitens, daß die weſentliche Moral des Stücks, welche in concreto die Handlung deſſelben ſucceſſive darlegt, zugleich auch als Reflexion über dieſe, in abstracto, folglich kurz, ausgeſprochen werde. So wirkend gleicht der Chor dem Baß in der Muſik, welcher, als ſtete Begleitung, den Grundton jedes einzelnen Akkordes der Fortſchreitung vernehmen läßt.

§. 225.

Wie Steinſchichten der Erde uns die Geſtalten der Lebendigen einer fernen Vorwelt in den Abdrücken zeigen, welche die Spur eines kurzen Daſeyns ungezählte Jahrtauſende hindurch aufbewahren; ſo haben die Alten in ihren Komödien uns einen treuen und bleibenden Abdruck ihres heitern Lebens und Treibens hinterlaſſen, ſo deutlich und genau, daß es den Schein erhält, als hätten ſie es in der Abſicht gethan, von der ſchönen und edlen Exiſtenz, deren Flüchtigkeit ſie bedauerten, wenigſtens ein bleibendes Abbild auf die ſpäteſte Nachwelt zu vererben. Füllen wir nun dieſe uns überlieferten Hüllen und Formen wieder mit Fleiſch und Bein aus, durch Darſtellung des Plautus und Terenz auf der Bühne; ſo tritt jenes längſt vergangene, rege Leben wieder friſch und froh vor uns hin, — wie die antiken Muſaikfußböden, wenn benetzt, wieder im Glanze ihrer alten Farben daſtehn.

§. 226.

Die allein ächte Deutſche Komödie, aus dem Weſen und Geiſte der Nation hervorgegangen und ihn darſtellend, iſt, neben der einzig daſtehenden Minna von Barnhelm, das Ifflandiſche Schauſpiel. Die Vorzüge dieſer Stücke ſind, eben wie die der Nation, die ſie treu abbilden, mehr moraliſch, als intellektuell: wovon das Umgekehrte von der Franzöſiſchen und Engliſchen

Komödie behauptet werden könnte. Die Deutſchen ſind ſo ſelten originell, daß man nicht, ſobald es ein Mal dazu gekommen iſt, gleich mit Knitteln drein ſchlagen ſollte, wie Dies Schiller und die Schlegel gethan haben, welche gegen Iffland ungerecht geweſen und ſelbſt gegen Kotzebue zu weit gegangen ſind. Eben ſo iſt man heut zu Tage wieder ungerecht gegen Raupach, zollt hingegen den Fratzen armſäliger Pfuſcher ſeinen Beifall.

§. 227.

Das Drama überhaupt, als die vollkommenſte Abſpiegelung des menſchlichen Daſeyns, hat einen dreifachen Klimax ſeiner Auffaſſungsweiſe deſſelben und mithin ſeiner Abſicht und Prätenſion. Auf der erſten und frequenteſten Stufe bleibt es beim bloß Intereſſanten: die Perſonen erlangen unſere Theilnahme, indem ſie ihre eigenen, den unſern ähnlichen, Zwecke verfolgen; die Handlung ſchreitet, mittelſt der Intrigue, der Charaktere und des Zufalls, vorwärts: Witz und Scherz ſind die Würze des Ganzen. — Auf der zweiten Stufe wird das Drama ſentimal: Mitleid mit den Helden, und mittelbar mit uns ſelbſt, wird erregt: die Handlung wird pathetiſch: doch kehrt ſie zur Ruhe und Befriedigung zurück, im Schluß. — Auf der höchſten und ſchwierigſten Stufe wird das Tragiſche beabſichtigt: das ſchwere Leiden, die Noth des Daſeyns, wird uns vorgeführt, und die Nichtigkeit alles menſchlichen Strebens iſt hier das letzte Ergebniß. Wir werden tief erſchüttert und die Abwendung des Willens vom Leben wird in uns angeregt, entweder direkt, oder als mitklingender harmoniſcher Ton. —

Das Drama von politiſcher, mit den momentanen Grillen des ſüßen Pöbels liebäugelnder Tendenz, dieſes beliebte Fabrikat unſrer heutigen Litteraten, habe ich natürlich nicht in Betracht gezogen: dergleichen Piecen liegen bald, oft ſchon im nächſten Jahre, da, wie alte Kalender. Das kümmert jedoch den Litteraten nicht: denn der Anruf an ſeine Muſe enthält nur Eine Bitte: „unſer täglich Brod gieb uns heute." —

§. 228.

Aller Anfang iſt ſchwer, heißt es. In der Dramaturgie gilt jedoch das Umgekehrte: alles Ende iſt ſchwer. Dies belegen die unzähligen Dramen, deren erſte Hälfte ſich recht gut anläßt, die aber ſodann ſich trüben, ſtocken, ſchwanken und in ein bald erzwungenes, bald unbefriedigendes, bald von Jedem längſt vorhergeſehenes Ende auslaufen, mitunter gar, wie Emilia Galotti, in ein empörendes, welches den Zuſchauer völlig verſtimmt nach Hauſe ſchickt. Dieſe Schwierigkeit des Ausganges beruht theils darauf, daß es überall leichter iſt, die Sachen zu verwirren, als zu entwirren; theils aber auch darauf, daß wir beim Anfange dem Dichter carte blanche laſſen, hingegen an das Ende beſtimmte Anforderungen ſtellen: es ſoll nämlich entweder ganz glücklich, oder aber ganz tragiſch ſeyn; während die menſchlichen Dinge nicht leicht eine ſo entſchiedene Wendung nehmen: ſodann ſoll es natürlich, richtig und ungezwungen herauskommen; dabei aber doch von Niemanden vorhergeſehn ſeyn. — Vom Epos und Romane gilt das Selbe: beim Drama macht nur deſſen kompaktere Natur es ſichtbarer, indem ſie die Schwierigkeit vermehrt.

Das e nihilo nihil fit gilt auch in den ſchönen Künſten. Gute Maler laſſen zu ihren hiſtoriſchen Bildern wirkliche Menſchen Modell ſtehn und nehmen zu ihren Köpfen wirkliche, aus dem Leben gegriffene Geſichter, die ſie ſodann, ſei es der Schönheit, oder dem Charakter nach, idealiſiren. Eben ſo, glaube ich, machen es gute Romanenſchreiber: ſie legen den Perſonen ihrer Fiktionen wirkliche Menſchen aus ihrer Bekanntſchaft ſchematiſch unter, welche ſie nun, ihren Abſichten gemäß, idealiſiren und kompletiren.

§. 229.

Ich geſtehe aufrichtig, daß der hohe Ruhm der divina commedia mir übertrieben ſcheint. Großen Antheil an demſelben hat gewiß die überſchwängliche Abſurdität des Grundgedankens, in Folge deſſen, ſogleich im Inferno, die empörendeſte Seite der Chriſtlichen Mythologie uns grell vor die Augen gebracht wird: ſodann trägt das Ihrige auch die Dunkelheit des Stils und der Anſpielungen bei:

> Omnia enim stolidi magis admirantur, amantque,
> Inversis quae sub verbis latitantia cernunt.

Indeſſen iſt allerdings die oft bis zum Lakoniſchen gehende Kürze und Energie des Ausdrucks, noch mehr aber die unvergleichliche Stärke der Einbildungskraft des Dante, höchſt bewunderungswürdig. Vermöge derſelben ertheilt er der Schilderung unmöglicher Dinge eine augenfällige Wahrheit, welche ſonach der des

Traumes verwandt iſt: denn da er von dieſen Dingen keine Erfahrung haben kann; ſo ſcheint es, als müßten ſie ihm geträumt haben, um ſo lebendig genau und anſchaulich ausgemalt werden zu können. — Was ſoll man hingegen ſagen, wenn am Schluſſe des 11. Geſanges des Inferno Virgil das Anbrechen des Tages und den Untergang der Sterne beſchreibt, alſo vergißt, daß er in der Hölle, unter der Erde iſt und erſt am Schluſſe dieſes Hauptheils quindi uscire wird, a riveder le stelle. Den ſelben Verſtoß findet man nochmals, am Ende des 20. Geſanges. Soll man etwan annehmen, Virgil führe eine Taſchenuhr und wiſſe daher, was jetzt am Himmel vorgeht! Mir ſcheint Dies eine ärgere Vergeßlichkeit, als die bekannte, Sancho Panſa's Eſel betreffende, welche Cervantes ſich hat zu Schulden kommen laſſen.

Der Titel des Dante'ſchen Werkes iſt gar originell und treffend, und kaum läßt ſich zweifeln, daß er ironiſch ſei. Eine Komödie! Fürwahr, Das wäre die Welt, eine Komödie für einen Gott, deſſen unerſättliche Rachgier und ſtudirte Grauſamkeit, im letzten Akte derſelben, an der endloſen und zweckloſen Quaal der Weſen, welche er müßigerweiſe ins Daſeyn gerufen hat, ſich weidete, weil ſie nämlich nicht nach ſeinem Sinne ausgefallen wären und daher, in ihrem kurzen Leben, anders gethan, oder geglaubt hätten, als es ihm recht war. Gegen ſeine unerhörte Grauſamkeit gehalten, wären übrigens alle im Inferno ſo hart beſtraften Verbrechen gar nicht der Rede werth; ja, er ſelbſt wäre bei Weitem ärger, als alle die Teufel, denen wir im Inferno begegnen; da ja dieſe doch nur in ſeinem Auftrage und kraft ſeiner Vollmacht handeln. Daher wird denn wohl Vater Zeus ſich für die Ehre bedanken, mit ihm ſo ohne Umſtände identificirt zu werden; wie Dies an einigen Stellen (z. B. C. 14. v. 70. — C. 31. v. 92) ſeltſamerweiſe geſchieht. Aeußerſt widerlich wirkt auch die Ruſſiſch-ſklaviſche Art der Unterwürfigkeit des Virgil, des Dante und eines Jeden unter die Befehle deſſelben und der zitternde Gehorſam, mit dem ſeine Ukaſen überall vernommen werden. Dieſer Sklavenſinn wird nun aber gar, C. 33. v. 109—150, von Danten ſelbſt, in eigener Perſon, ſo weit getrieben, daß er ſich völliger Ehr- und Gewiſſenloſigkeit ſchuldig macht, in einem Fall, den er, ſich deſſen rühmend, ſelbſt erzählet. Ehre und Gewiſſen nämlich gelten ihm nichts mehr, ſobald ſie mit den grauſamen Beſchlüſſen des Domeneddio irgend interferiren: daher denn hier das, zur Erlangung einer Ausſage, feſt und feierlich von ihm gegebene Verſprechen, ein Tröpflein Linderung in die Pein einer von Jenem erſonnenen und grauſam vollführten Marter zu gießen, nachdem der Gemarterte die ihm aufgelegte Bedingung erfüllt hat, von Danten, ehr- und gewiſſenloſer Weiſe, frank und frech gebrochen wird, in majorem Dei gloriam; weil nämlich er eine von Dieſem aufgelegte Pein, auch nur, wie hier, durch das Wegwiſchen einer gefrorenen Thräne, im Mindeſten zu lindern, obwohl es ihm nicht etwan ausdrücklich verboten war, für durchaus unerlaubt hält und alſo es unterläßt, ſo feierlich er es auch, den Augenblick vorher, verſprochen und gelobt hatte. Im Himmel mag Dergleichen der Brauch und lobenswerth ſeyn; ich weiß es nicht: aber auf Erden heißt wer ſo handelt ein Schuft. — Hieran wird, beiläufig geſagt, erſichtlich, wie mißlich es um jede Moral ſteht, die keine andere Baſis hat, als den Willen Gottes; indem alsdann, ſo ſchnell wie die Pole eines Elektromagneten umgekehrt werden, aus ſchlecht gut und aus gut ſchlecht werden kann. — Das ganze Inferno des Dante iſt recht eigentlich eine *Apotheoſe der Grauſamkeit*, und hier, im vorletzten Geſange, wird beſagterweiſe noch die Ehr- und Gewiſſenloſigkeit dazu verherrlicht.

> „Was eben wahr iſt aller Orten,
> Das ſag' ich mit ungeſcheuten Worten."
> G.

Uebrigens wäre für die Geſchaffenen die Sache eine divina tragedia und zwar ohne alles Ende. Wenn auch das derſelben vorhergehende Vorſpiel hin und wieder luſtig ausfallen mag; ſo iſt es doch von völlig verſchwindender Kürze gegen die endloſe Dauer des tragiſchen Theils. Man kann kaum umhin, zu denken, daß bei Danten ſelbſt eine geheime Satire über ſolche ſaubere Weltordnung dahinterſtecke; ſonſt würde ein ganz eigener Geſchmack dazu gehören, ſich an der Ausmalung empörender Abſurditäten und fortwährender Henkerſcenen zu vergnügen.

Mir geht allen anderen italiäniſchen Dichtern mein vielgeliebter *Petrarka* vor. An Tiefe und Innigkeit des Gefühls und dem unmittelbaren Ausdruck deſſelben, der gerade zum Herzen geht, hat kein Dichter der Welt ihn je übertroffen. Daher ſind ſeine Sonette und Kanzonen mir ungleich lieber, als die phantaſtiſchen Poſſen des Arioſto und die gräßlichen Fratzen des Dante. Auch ſpricht der natürliche, gerade aus dem Herzen kommende Fluß ſeiner Rede mich ganz anders an, als die ſtudirte, ja, affektirte Wortkargheit des Dante. Er iſt ſtets der Dichter meines Herzens geweſen und wird es bleiben. Daß die allervortrefflichſte „Jetztzeit“ ſich unterfängt, vom Petrarka geringſchätzend zu reden beſtärkt mich in meinem Urtheil. Zum überflüſſigen Belege deſſelben kann man auch noch den Dante und den Petrarka gleichſam im Hauskleide, d. h. in der Proſa, vergleichen, indem man die ſchönen, gedanken- und wahrheitsreichen Bücher des Petrarka de vita solitaria, de contemtu mundi, consolatio utriusque fortunae etc., nebſt ſeinen Briefen, mit der unfruchtbaren und langweiligen Scholaſtik des Dante zuſammenhält. — Der Taſſo endlich ſcheint mir nicht würdig, neben den drei großen Dichtern Italiens als der vierte ſeinen Platz einzunehmen. Laßt uns ſuchen, als Nachwelt gerecht zu ſeyn; ſollten wir auch als Mitwelt es nicht vermögen.

§. 230.

Daß beim Homer die Dinge immer ſolche Prädikate erhalten, die ihnen überhaupt und ſchlechthin zukommen, nicht aber ſolche, die zu Dem, was eben vorgeht, in Beziehung oder Analogie ſtehn, daß z. B. die Achäer immer die wohlbeſchienten, die Erde immer die lebennährende, der Himmel der weite, das Meer das weindunkele heißt, Dies iſt ein Zug der im Homer ſich ſo einzig ausſprechenden Objektivität. Er läßt, eben wie die Natur ſelbſt, die Gegenſtände unangetaſtet von den menſchlichen Vorgängen und Stimmungen. Ob ſeine Helden jubeln, oder trauern; die Natur geht unbekümmert ihren Gang. Subjektiven Menſchen hingegen ſcheint, wann ſie traurig ſind, die ganze Natur düſter, u. ſ. w. Nicht ſo aber hält es Homer.

Unter den Dichtern unſerer Zeit iſt Göthe der objektivſte, Byron der ſubjektivſte. Dieſer redet immer nur von ſich ſelbſt, und ſogar in den objektivſten Dichtungsarten, dem Drama und Epos, ſchildert er im Helden ſich.

Zum Jean Paul aber verhält ſich Göthe, wie der poſitive Pol zum negativen.

§. 231.

Göthe's Egmont iſt ein Menſch, der das Leben leicht nimmt und dieſen Irrthum büßen muß. Dafür aber läßt dieſelbe Gemüthsbeſchaffenheit ihn auch den Tod leicht nehmen.

§. 232.

Zu Venedig, in der Akademie der Künſte, iſt, unter den auf Leinwand übertragenen Fresken, ein Bild, welches ganz eigentlich darſtellt die Götter, wie ſie auf Wolken, an goldenen Tiſchen, auf goldenen Sitzen thronen, und unten die geſtürzten Gäſte, geſchmäht und geſchändet in nächtlichen Tiefen. Ganz gewiß hat Göthe das Bild geſehn, als er, auf ſeiner erſten italiäniſchen Reiſe, die Iphigenia ſchrieb.

§. 233.

Die Geſchichte, deren ich gern neben der Poeſie, als ihrem Gegenſatze, (ἱστορουμενον — πεποιημενον) gedenke, iſt für die Zeit, was die Geographie für den Raum. Daher iſt dieſe, ſo wenig wie jene, eine Wiſſenſchaft im eigentlichen Sinne; weil auch ſie nicht allgemeine Wahrheiten, ſondern nur einzelne Dinge zum Gegenſtande hat; — worüber ich verweiſe auf mein Hauptwerk Bd. 2, Kap. 38.

Andrerſeits könnte man die Geſchichte auch anſehn, als eine Fortſetzung der Zoologie; inſofern bei den ſämmtlichen Thieren die Betrachtung der Species ausreicht, beim Menſchen jedoch, weil er Individualcharakter hat, auch die Individuen, nebſt den individuellen Begebenheiten, als Bedingung dazu, kennen zu lernen ſind. Hieraus folgt ſogleich die weſentliche Unvollkommenheit der Geſchichte; da die Individuen und Begebenheiten zahl- und endlos ſind.

Dazu kommt aber noch, daß die Geſchichtsmuſe Klio mit der Lüge ſo durch und durch inficirt iſt, wie eine Gaſſenhure mit der Syphilis. Die neue, kritiſche Geſchichtsforſchung müht ſich zwar ab, ſie zu kuriren, bewältigt aber mit ihren lokalen Mitteln bloß einzelne, hie und da ausbrechende Symptome; wobei noch dazu manche Quackſalberei mit unter läuft, die das Uebel verſchlimmert.

Die Zeitungen ſind der Sekundenzeiger der Geſchichte. Derſelbe aber iſt meiſtens nicht nur von unedlerem Metalle, als die beiden andern, ſondern geht auch ſelten richtig. — Die ſogenannten „leitenden Artikel“ darin ſind der Chorus zu dem Drama der jeweiligen Begebenheiten. — Uebertreibung in jeder Art iſt der Zeitungsſchreiberei eben ſo weſentlich, wie der dramatiſchen Kunſt: denn es gilt, aus jedem Vorfall möglichſt viel zu machen. Daher auch ſind alle Zeitungsſchreiber, von Handwerks wegen, Allarmiſten: dies iſt ihre Art ſich intereſſant zu machen. Sie gleichen aber dadurch den kleinen Hunden, die bei Allem, was ſich irgend regt, ſogleich ein lautes Gebell erheben. Hienach hat man ſeine Beachtung ihrer Allarmtrompete abzumeſſen, damit ſie Keinem die Verdauung verderbe.

In Europa wird die Weltgeſchichte auch noch von einem ganz eigenthümlichen chronologiſchen Tageszeiger begleitet, welcher, bei anſchaulichen Darſtellungen der Begebenheiten, jedes Decennium auf den erſten Blick erkennen läßt: derſelbe ſteht unter der Leitung der Schneider. Bloß im gegenwärtigen Decennio iſt er in Unordnung gerathen; weil ſolches nicht ein Mal Originalität genug beſitzt, um, wie jedes andere, eine ihm eigene Kleidermode zu erfinden, ſondern nur eine Maskerade darſtellt, auf der man in allerlei längſt abgelegten Trachten aus vergangenen Zeiten herumläuft. Selbſt die ihm vorhergegangene Periode hatte doch noch ſo viel eigenen Geiſt, als nöthig iſt, den Frack zu erfinden.

Näher betrachtet, verhält es ſich mit der Sache ſo. Wie jeder Menſch eine Phyſiognomie hat, nach der man ihn vorläufig beurtheilt; ſo hat auch jedes Zeitalter eine, die nicht minder charakteriſtiſch iſt. Denn der jedesmalige Zeitgeiſt gleicht einem ſcharfen Oſtwinde, der durch Alles hindurchbläſt. Daher findet man ſeine Spur in allem Thun, Denken, Schreiben, in Muſik und Malerei, im Floriren dieſer oder jener Kunſt: Allem und Jedem drückt er ſein Stämpel auf: daher z. B. das Zeitalter der Phraſen ohne Sinn auch das der Muſiken ohne Melodie und der Formen ohne Zweck und Abſicht ſeyn mußte. Höchſtens können die dicken Mauern eines Kloſters jenem Oſtwinde den Zugang verſperren; wenn er ſie alsdann nicht gar umreißt. Darum alſo ertheilt der Geiſt einer Zeit ihr auch die äußere Phyſiognomie. Dieſe beſteht in der Bauart, in der Kleidung, nebſt der Art Haar und Bart zu ſtutzen, und in der Form der Möbeln und Geräthe. Die jetzige Zeit trägt, wie geſagt, durch

Mangel an Originalität in allen dieſen Dingen, das Stämpel der Charakterloſigkeit. Wie wird ihre Außenſeite, in Bildern und Bauwerken erhalten, einſt der Nachwelt imponiren! Ihre feilen Demokolaken benennen ſie mit dem charakteriſch wohlklingenden Namen „Jetztzeit", nämlich als wäre ſie die Gegenwart κατ' ἐξοχήν, die von aller Vergangenheit vorbereitete und endlich erzielte Gegenwart. Mit welcher Ehrfurcht wird die Nachwelt unſere, im elendeſten Rockokoſtil der Zeit Ludwigs **XIV.** aufgeführten Paläſte und Landhäuſer betrachten! — Aber ſchwerlich wird ſie wiſſen, was ſie, auf Konterfeien und Daguerrotypen, aus den Schuhputzerphyſiognomien mit Sokratiſchen Bärten und aus den Stutzern im Koſtüme der Schacherjuden meiner Jugend machen ſoll.

§. 234.

Am Schluſſe dieſes äſthetiſchen Kapitels mag denn auch meine Meinung über die Boiſſeree'ſche jetzt in München befindliche Sammlung von Gemälden aus der alten Niederrheiniſchen Schule eine Stelle finden.

Ein ächtes Kunſtwerk darf eigentlich nicht, um genießbar zu ſeyn, den Präambel einer Kunſtgeſchichte nöthig haben. Dies iſt jedoch bei keiner Art von Gemälden ſo ſehr der Fall, wie bei den hier in Rede ſtehenden. Wenigſtens wird man ihren Werth erſt dann richtig ermeſſen, wenn man geſehn hat, wie vor dem Johann van Eick gemalt wurde, nämlich in dem von Byzanz ausgegangenen Geſchmack, alſo auf Goldgrund, in Tempra, mit Figuren ohne Leben und Bewegung, ſteif und ſtarr, dazu maſſive Heiligenſcheine, die auch noch den Namen des Heiligen enthalten. Van Eyck, als ein ächtes Genie, kehrte zur Natur zurück, gab den Gemälden Hintergrund, den Figuren lebendige Stellung, Gebärde und Gruppirung, den Phyſiognomien Ausdruck und Wahrheit, und den Falten Richtigkeit: dazu führte er die Perſpektive ein und erreichte überhaupt in der techniſchen Ausführung die allerhöchſte Vollkommenheit. Seine Nachfolger blieben theils auf dieſer Bahn, wie Schoreel und Hemling (oder Memling); theils kehrten ſie zu den alten Abſurditäten zurück. Sogar er ſelbſt hatte von dieſen Abſurditäten immer noch ſo viel beibehalten müſſen, als, nach kirchlicher Anſicht, obligat war: er mußte z. B. noch Heiligenſcheine und maſſive Lichtſtrahlen machen. Aber man ſieht, er hat abgedungen ſo viel er konnte. Er verhält ſich demnach ſtets kämpfend gegen den Geiſt ſeiner Zeit: eben ſo Schoreel und Hemling. Folglich ſind ſie mit Berückſichtigung ihrer Zeit zu beurtheilen. Dieſer iſt es zur Laſt zu legen, daß ihre Vorwürfe die meiſtens nichtsſagenden, oft abgeſchmackten, immer abgedroſchenen, kirchlichen ſind, z. B. die drei Könige, ſterbende Maria, St. Chriſtoph, St. Lukas welcher die Maria malt u. dgl. m. Eben ſo iſt es Schuld ihrer Zeit, daß ihre Figuren faſt nie eine freie, rein menſchliche Stellung und Miene haben, ſondern durchgängig die kirchliche Gebärde machen, d. h. eine gezwungene, andreſſirte, demüthige, ſchleichende Bettlergebärde. — Hiezu kommt, daß jene Maler die Antike nicht kannten: daher haben ihre Figuren ſelten ſchöne Geſichter, meiſtens häßliche, und nie ſchöne Glieder. — Die Luftperſpektive fehlt: die Linearperſpective iſt meiſtens richtig. Sie haben Alles aus der Natur, wie ſie ihnen bekannt war, geſchöpft: demnach iſt der Ausdruck der Geſichter wahr und redlich, jedoch nirgends vielſagend, und keiner ihrer Heiligen hat eine Spur jenes erhabenen und überirdiſchen Ausdrucks wahrer Heiligkeit im Antlitz, den allein die Italiäner geben, vor Allen Raphael, und Koreggio in ſeinen ältern Bildern.

Objektiv könnte man demnach die in Rede ſtehenden Gemälde ſo beurtheilen: ſie haben großentheils in der Darſtellung des Wirklichen, ſowohl der Köpfe, als Gewänder und Stoffe, die höchſte techniſche Vollkommenheit; faſt ſo, wie lange nachher, im 17. Jahrhundert, die eigentlichen Niederländer ſie erreichten. Hingegen der edelſte Ausdruck, die höchſte Schönheit und die wahre Grazie ſind ihnen fremd geblieben. Da nun aber dieſe der Zweck ſind, zu welchem die techniſche Vollkommenheit ſich als Mittel verhält; ſo ſind ſie nicht Kunſtwerke vom erſten Range; ja, ſie ſind nicht unbedingt genießbar: denn die angeführten Mängel, nebſt den nichtsſagenden Gegenſtänden und der durchgängigen kirchlichen Gebärde, müſſen immer erſt abgezogen und auf Rechnung der Zeit geſchrieben werden.

Ihr Hauptverdienſt, jedoch nur bei *van Eyck* und ſeinen beſten Schülern, beſteht in der täuſchendeſten Nachahmung der Wirklichkeit, erlangt durch klaren Blick in die Natur und eiſernen Fleiß im Ausmalen; ſodann in der Lebhaftigkeit der Farben,

— ein ihnen ausſchließlich eigenes Verdienſt. Mit ſolchen Farben iſt weder vor, noch nach ihnen gemalt worden: ſie ſind brennend und bringen die höchſte Energie der Farbe zu Tage. Daher ſehn dieſe Bilder, nach bald vierhundert Jahren, aus, als wären ſie von geſtern. Hätten doch Raphael und Koreggio dieſe Farben gekannt! Aber ſie blieben ein Geheimniß der Schule und ſind daher verloren gegangen. Man ſollte ſie chemiſch unterſuchen.

Kapitel XX.

Ueber Urtheil, Kritik, Beifall und Ruhm.

§. 235.

Kant hat ſeine Aeſthetik in der Kritik der Urtheilskraft vorgetragen: dem entſprechend werde ich, in dieſem Kapitel, meinen obigen, äſthetiſchen Betrachtungen auch eine kleine Kritik der Urtheilskraft, aber nur der empiriſch gegebenen, hinzufügen, hauptſächlich um zu ſagen, daß es meiſtentheils keine giebt, indem ſie eine beinahe ſo rara avis iſt, wie der Vogel Phönix, auf deſſen Erſcheinen man hundert Jahre zu warten hat.

§. 236.

Mit dem nicht geſchmackvoll gewählten Ausdruck *Geſchmack* bezeichnet man diejenige Auffindung, oder auch bloße Anerkennung, des *äſthetiſch Richtigen*, welche ohne Anleitung einer Regel geſchieht, indem entweder keine Regel ſich bis dahin erſtreckt, oder auch dieſelbe dem Ausübenden, reſpektive bloß Urtheilenden, nicht bekannt war. — Statt *Geſchmack* würde man *äſthetiſches Gefühl* ſagen können; wenn Dies nicht eine Tautologie enthielte.

Der auffaſſende, urtheilende Geſchmack iſt gleichſam das Weibliche zum Männlichen des produktiven Talents, oder Genies. Nicht fähig zu *erzeugen*, beſteht er in der Fähigkeit zu *empfangen*, d. h. das Rechte, das Schöne, das Paſſende, als ſolches zu erkennen, — wie auch deſſen Gegentheil; alſo das Gute vom Schlechten zu unterſcheiden, Jenes herauszufinden und zu würdigen, Dieſes zu verwerfen.

§. 237.

Die *Schriftſteller* kann man eintheilen in Sternſchnuppen, Planeten und Fixſterne. — Die Erſteren liefern die momentanen Knalleffekte: man ſchauet auf, ruft „ſiehe da!“ und auf immer ſind ſie verſchwunden. — Die Zweiten, alſo die Irr-

und Wandelſterne, haben viel mehr Beſtand. Sie glänzen, wiewohl bloß vermöge ihrer Nähe, oft heller, als die Fixſterne, und werden von Nichtkennern mit dieſen verwechſelt. Inzwiſchen müſſen auch ſie ihren Platz bald räumen, haben zudem nur geborgtes Licht und eine auf ihre Bahngenoſſen (Zeitgenoſſen) beſchränkte Wirkungsſphäre. Sie wandeln und wechſeln: ein Umlauf von einigen Jahren Dauer iſt ihre Sache. — Die Dritten allein ſind unwandelbar, ſtehn feſt am Firmament, haben eigenes Licht, wirken zu Einer Zeit, wie zur andern, indem ſie ihr Anſehn nicht durch die Veränderung unſers Standpunkts ändern, da ſie keine Parallaxe haben. Sie gehören nicht, wie jene Andern, einem Syſteme (Nation) allein an; ſondern der Welt. Aber eben wegen der Höhe ihre Stelle, braucht ihr Licht meiſtens viele Jahre, ehe es dem Erdbewohner ſichtbar wird.

§. 238.

Zum Maaßſtab eines Genie's ſoll man nicht die Fehler in ſeinen Produktionen, oder die ſchwächeren ſeiner Werke nehmen, um es dann danach tief zu ſtellen; ſondern bloß ſein Vortrefflichſtes. Denn auch im Intellektuellen klebt Schwäche und Verkehrtheit der menſchlichen Natur ſo feſt an, daß ſelbſt der glänzendeſte Geiſt nicht durchweg und jederzeit von ihnen frei iſt. Daher die großen Fehler, welche ſogar in den Werken der größten Männer ſich nachweiſen laſſen, und Horazens quandoque bonus dormitat Homerus. Was hingegen das Genie auszeichnet und daher ſein Maaßſtab ſeyn ſollte, iſt die Höhe, zu der es ſich, als Zeit und Stimmung günſtig waren, hat aufſchwingen können, und welche den gewöhnlichen Talenten ewig unerreichbar bleibt.

§. 239.

Der Unſtern für geiſtige Verdienſte iſt, daß ſie zu warten haben, bis Die das Gute loben, welche ſelbſt nur das Schlechte hervorbringen; ja überhaupt ſchon, daß ſie ihre Kronen aus den Händen der menſchlichen Urtheilskraft zu empfangen haben, einer Eigenſchaft, von der den Meiſten ſo viel einwohnt, wie dem Kaſtraten Zeugungskraft; will ſagen, ein ſchwaches, unfruchtbares Analogon; ſo daß ſchon ſie ſelbſt den ſeltenen Naturgaben beizuzählen iſt. Daher iſt es leider ſo wahr, wie artig gewendet, was Labrüyere ſagt: apres l'esprit de discernement, ce qu'il y a au monde de plus rare, ce sont les diamans et les perles. Unterſcheidungsvermögen, esprit de discernement, und demnach Urtheilskraft, daran gebricht es. Sie wiſſen nicht das Aechte vom Unächten, nicht den Hafer von der Spreu, nicht das Gold vom Kupfer zu unterſcheiden und nehmen nicht den weiten Abſtand wahr, zwiſchen dem gewöhnlichen Kopf und dem ſeltenſten. Das Reſultat hievon iſt der Uebelſtand, den ein altmodiſches Verschen ſo ausdrückt:

„Es iſt nun das Geſchick der Großen hier auf Erden,
Erſt wann ſie nicht mehr ſind, von uns erkannt zu werden.“

Dem Aechten und Vortrefflichen ſteht, bei ſeinem Auftreten, zunächſt das Schlechte im Wege, von welchem es ſeinen Platz bereits eingenommen findet, und das eben für Jenes gilt. Wenn es nun auch, nach langer Zeit und hartem Kampfe, ihm wirklich gelingt, den Platz für ſich zu vindiciren und ſich in Anſehn zu bringen; ſo wird es wieder nicht lange dauern, bis ſie mit irgend einem manierirten, geiſtloſen, plumpen Nachahmer herangeſchleppt, kommen, um, ganz gelaſſen, ihn neben das Genie, auf den Altar zu ſetzen: denn ſie ſehn den Unterſchied nicht; ſondern meynen ganz ernſtlich, Das wäre nun wieder auch ſo Einer. So mußten auch Shakeſpeare's Dramen, gleich nach ſeinem Tode, denen von Ben Johnſon, Maſſinger, Beaumont und Fletſcher Platz machen und dieſen auf 100 Jahre räumen. So wurde Kant's ernſte Philoſophie durch Fichte's offenbare Windbeutelei, Schellings Eklektismus und Jacobi's widrigſüßliches und gottſeliges Gefaſel verdrängt, bis es zuletzt dahin kam, daß ein ganz erbärmlicher Scharlatan, Hegel, Kanten gleich, ja, hoch über ihn geſtellt wurde. Selbſt in einer Allen zugänglichen Sphäre ſehn wir den unvergleichlichen Walter Scott bald durch unwürdige Nachahmer aus der Aufmerkſamkeit des großen Publikums verdrängt werden. Denn dieſes hat überall für das Vortreffliche im Grunde doch keinen Sinn und daher keine Ahndung davon, wie unendlich ſelten die Menſchen ſind, welche in Poeſie, Kunſt, oder Philoſophie wirklich etwas zu leiſten vermögen, und wie dennoch ihre Werke ganz allein und ausſchließlich unſrer Aufmerkſamkeit werth ſind, weshalb man das

mediocribus esse poëtis
Non homines, non Di, non concessere columnae

den Pfuſchern in der Poeſie und eben ſo in allen andern hohen Fächern, ohne Nachſicht, alle Tage unter die Naſe reiben ſollte. Sind doch dieſe das Unkraut, welches den Waizen nicht aufkommen läßt, um Alles ſelbſt zu überziehn; weshalb es denn eben geht, wie der ſo früh dahingeſchiedene Feuchtersleben es originell und ſchön ſchildert:

„Iſt doch — rufen ſie vermeſſen —
Nichts im Werke, nichts gethan!"
Und das Große reift indeſſen
Still heran.

Es erſcheint nun: niemand ſieht es,
Niemand hört es im Geſchrei.
Mit beſcheid'ner Trauer zieht es
Still vorbei.

Nicht weniger zeigt jener beklagenswerthe Mangel an Urtheilskraft ſich in den Wiſſenſchaften, nämlich am zähen Leben falſcher und widerlegter Theorien. Ein Mal in Kredit gekommen, trotzen dieſe der Wahrheit halbe, ja ganze Jahrhunderte lang, wie ein ſteinerner Molo den Meereswogen. Nach hundert Jahren hatte Kopernikus noch nicht den Ptolemäus verdrängt. Bako von Verulam, Carteſius, Locke, ſind äußerſt langſam und ſpät durchgedrungen (Man leſe nur d'Alembert's berühmte Vorrede zur Encyklopädie.) Obgleich Neuton das Erſcheinen ſeiner Principia beinahe 40 Jahre überlebt hat, war, als er ſtarb, ſeine Lehre doch nur in England, theilweiſe und einigermaaßen zur Anerkennung gelangt; während er außerhalb ſeines Vaterlandes nicht zwanzig Anhänger zählte; laut dem Vorbericht zu Voltaire's Darſtellung ſeiner Lehre. Eben dieſe hat zum Bekanntwerden ſeines Syſtems in Frankreich, beinahe zwanzig Jahre nach ſeinem Tode, das Meiſte beigetragen. Bis dahin nämlich hielt man daſelbſt feſt, ſtandhaft und patriotiſch an den Karteſianiſchen Wirbeln; während erſt 40 Jahre vorher die ſelbe Karteſianiſche Philoſophie in den Franzöſiſchen Schulen noch verboten geweſen war. Jetzt nun wieder verweigerte der Kanzler d'Agueſſeau dem Voltaire das Imprimatur zu ſeiner Darſtellung des Neutonianismus. Dagegen behauptet in unſern Tagen Neutons abſurde

Farbenlehre noch vollkommen den Kampfplatz, 40 Jahre nach dem Erſcheinen der Göthe'ſchen. Hume, obſchon er ſehr früh auf getreten war und durchaus populär ſchrieb, iſt bis zu ſeinem 50. Jahre unbeachtet geblieben. Kant, wiewohl er ſein ganzes Leben hindurch geſchrieben und gelehrt hatte, wurde erſt nach ſeinem 60. Jahre berühmt. — Künſtler und Dichter haben freilich beſſeres Spiel, als die Denker; weil ihr Publikum wenigſtens 100 Mal größer iſt. Dennoch, was galten Mozart und Beethoven bei ihren Lebzeiten? was Dante? was ſelbſt Shakeſpeare? Hätten die Zeitgenoſſen dieſes Letzteren ſeinen Werth irgend gekannt; ſo würden wir, aus jener Zeit des Flors der Malerkunſt, doch wenigſtens ein gutes und ſicher beglaubigtes Bildniß deſſelben haben, während jetzt nur durchaus zweifelhafte Gemälde, ein ſehr ſchlechter Kupferſtich und eine noch ſchlechtere Grabſteinsbüſte vorhanden ſind.*) Imgleichen würden alsdann die von ihm übrig gebliebenen Handſchriften zu Hunderten daſeyn; ſtatt, wie jetzt, ſich auf ein Paar gerichtliche Unterzeichnungen zu beſchränken. — Alle Portugieſen ſind noch ſtolz auf den Camoëns, ihren einzigen Dichter: er lebte aber von Almoſen, die ein aus Indien mitgebrachter Negerknabe Abends auf der Straße für ihn einſammelte. — Allerdings wird, mit der Zeit, Jedem volle Gerechtigkeit (tempo è galant-uomo), allein ſo ſpät und langſam, wie weiland vom Reichskammergericht, und die ſtillſchweigende Bedingung iſt, daß er nicht mehr lebe. Da muß denn wer unſterbliche Werke geſchaffen hat, zu ſeinem Troſt, den Indiſchen Mythos auf ſie anwenden, daß die Minuten des Lebens der Unſterblichen, auf Erden, als Jahre erſcheinen und eben ſo die Erdenjahre nur Minuten der Unſterblichen ſind.

Der hier beklagte Mangel an Urtheilskraft zeigt ſich denn auch darin, daß in jedem Jahrhundert zwar das Vortreffliche der früheren Zeit verehrt, das der eigenen aber verkannt und die dieſem gebürende Aufmerkſamkeit ſchlechten Machwerken geſchenkt wird, mit denen jedes Jahrzehnd ſich herumträgt, um vom folgenden dafür ausgelacht zu werden. Daß nun alſo die Menſchen das ächte Verdienſt, wenn es in ihrer eigenen Zeit auftritt, ſo ſchwer erkennen, beweiſt aber, daß ſie auch die längſt anerkannten Werke des Genies, welche ſie auf Auktorität verehren, weder verſtehn, noch genießen, noch eigentlich ſchätzen. Und die Rechnungsprobe zu dieſem Beweiſe iſt, daß das Schlechte, z. B. Fichte'ſche Philoſophie, wenn es nur ein Mal in Kredit ſteht, eben auch ſeine Geltung noch ein Paar Menſchenalter hindurch behält. Nur wenn ſein Publikum ein ſehr großes iſt, erfolgt ſein Fall ſchneller.

---

*) A. Wivell, an inquiry into the history, authenticity et characteristics of Shakespeare's portraits; with 21 engravings. Lond. 1836.

§. 240.

Wie nun aber doch die Sonne eines Auges bedarf, um zu leuchten, die Muſik eines Ohres, um zu tönen; ſo iſt auch der Werth aller Meiſterwerke, in Kunſt und Wiſſenſchaft, bedingt durch den verwandten, ihnen gewachſenen Geiſt, zu dem ſie reden. Nur er beſitzt das Zauberwort, wodurch die in ſolche Werke gebannten Geiſter rege werden und ſich zeigen. Der gemeine Kopf ſteht vor ihnen, wie vor einem verſchloſſenen Zauberſchrank, oder vor einem Inſtrumente, das er nicht zu ſpielen verſteht, dem er daher nur ungeregelte Töne entlockt; wie gern er auch hierüber ſich ſelber täuſcht. Und wie das ſelbe Oelgemälde, geſehn in einem finſtern Winkel, oder aber wann die Sonne darauf ſcheint, — ſo verſchieden iſt der Eindruck des ſelben Meiſterwerks, nach Maaßgabe des Kopfes, der es auffaßt. Demnach bedarf ein ſchönes Werk eines empfindenden Geiſtes, ein gedachtes Werk eines denkenden Geiſtes, um wirklich dazuſeyn und zu leben. Allein, nur gar zu oft kann Dem, der ein ſolches Werk in die Welt ſchickt, nachher zu Muthe werden, wie einem Feuerwerker, der ſein lange und mühſam vorbereitetes Erzeugniß endlich mit Enthuſiasmus abgebrannt hat und dann erfährt, daß er damit an den unrechten Ort gekommen, und ſämmtliche Zuſchauer die Zöglinge der Blindenanſtalt geweſen ſeien. Und doch iſt er ſo immer noch beſſer daran, als wenn er ein Publikum von lauter Feuerwerkern gehabt hätte; da, in dieſem Fall, wenn ſeine Leiſtung außerordentlich geweſen, ſie ihm den Hals hätte koſten können.

§. 241.

Die Quelle alles Wohlgefallens iſt die Homogeneität. Schon dem Schönheitsſinn iſt die eigene Species und in dieſer wieder die eigene Raſſe, unbedenklich die ſchönſte. Auch im Umgang zieht Jeder den ihm Aehnlichen entſchieden vor; ſo daß einem Dummkopf die Geſellſchaft eines andern Dummkopfs ungleich lieber iſt, als die aller großen Geiſter zuſammengenommen. Jedem müſſen ſonach zuvörderſt ſeine eigenen Werke am beſten gefallen; weil ſie eben nur der Spiegelreflex ſeines eigenen Geiſtes und das Echo ſeiner Gedanken ſind. Demnächſt aber werden Jedem die Werke der ihm Homogenen zuſagen, alſo wird der Platte, Seichte, Verſchrobene, in bloßen Worten Kramende nur dem Platten, Seichten, Verſchrobenen und dem bloßen Wortkram ſeinen aufrichtigen, wirklich gefühlten Beifall zollen; die Werke der großen Geiſter hingegen wird er allein auf Auktorität, d. h. durch Scheu gezwungen, gelten laſſen; während ſie ihm, im Herzen, mißfallen. „Sie ſprechen ihn nicht an", ja, ſie widerſtehn ihm: Dies wird er jedoch nicht ein Mal ſich ſelber eingeſtehn. Nur ſchon bevorzugte Köpfe können die Werke des Genies wirklich genießen: zum erſten Erkennen derſelben aber, wann ſie noch ohne Auktorität daſtehn, iſt bedeutende Ueberlegenheit des Geiſtes erfordert. Demnach hat man, dies Alles wohl erwogen, ſich nicht zu wundern, daß ſie ſo ſpät, vielmehr daß ſie jemals Beifall und Ruhm erlangen. Dies geſchieht nur auch eben durch einen langſamen und komplicirten Proceß, indem nämlich jeder ſchlechte Kopf allmälig, gezwungen und gleichſam gebändigt, das Uebergewicht des zunächſt über ihn ſtehenden anerkennt und ſo aufwärts, wodurch es nach und nach dahin kommt, daß das bloße Reſultat des Gewichtes der Stimmen das der Zahl derſelben überwältigt; welches eben die Bedingung alles ächten, d. h. verdienten Ruhmes iſt. Bis dahin aber kann das größte Genie, auch nachdem es ſeine Proben abgelegt hat, ſo daſtehn, wie ein König ſtände unter einer Schaar ſeines eigenen Volkes, die ihn aber nicht perſönlich kennt und daher ihm nicht Folge leiſten wird, wann ſeine oberſten Staatsdiener ihn nicht begleiten. Denn kein ſubalterner Beamter iſt fähig, ſeinen Befehl direkt zu empfangen. Ein ſolcher kennt nämlich nur die Unterſchrift ſeines Vorgeſetzten, wie dieſer die des ſeinigen, und ſo aufwärts, bis ganz oben, wo der Kabinetsſekretär die Unterſchrift des Miniſters und dieſer die des Königs atteſtirt. Durch analoge Zwiſchenſtufen iſt der Ruhm des Genies bei der Menge bedingt. Daher auch ſtockt der Fortgang deſſelben am leichteſten im Anfang; weil die obern Behörden, deren nur wenige ſeyn können, am häufigſten fehlen: je weiter hingegen abwärts, an deſto Mehrere zugleich iſt der Befehl gerichtet; daher er nun nicht mehr ins Stocken geräth.

Ueber dieſen Hergang müſſen wir uns damit tröſten, daß es noch für ein Glück zu erachten iſt, wenn die allermeiſten Menſchen nicht aus eigenen Mitteln, ſondern blos auf fremde Auktorität, urtheilen. Denn was für Urtheile würden über Plato und Kant, über Homer, Shakeſpeare und Göthe ergehn, wenn Jeder nach Dem urtheilte, was er wirklich an ihnen hat und genießt, und nicht vielmehr die zwingende Auktorität ihn ſagen ließe was ſich ziemt, ſo wenig es ihm auch vom Herzen gehn mag. Ohne ſolches Bewandniß der Sache wäre für wahres Verdienſt, in hoher Gattung, gar kein Ruhm zu erlangen möglich. Dabei iſt ein zweites Glück, daß Jeder doch noch ſo viel eigenes Urtheil hat, als nöthig iſt, um die Superiorität des zunächſt über ihm Stehenden zu erkennen und deſſen Auktorität zu befolgen; wodurch denn zuletzt die Vielen ſich der Auktorität der Wenigen unterwerfen und jene Hierarchie der Urtheile zu Stande kommt, auf der die Möglichkeit des feſten und endlich weit reichenden Ruhmes beruht. Für die unterſte Klaſſe, der die Verdienſte eines großen Geiſtes ganz unzugänglich ſind, iſt am Ende bloß das Monument, als welches in ihr, durch einen ſinnlichen Eindruck, eine dumpfe Ahndung davon erregt.

§. 242.

Nicht weniger jedoch, als die Urtheilsloſigkeit, ſteht dem Ruhme des Verdienſtes in hoher Gattung der Neid entgegen; er, der ja ſelbſt in den niedrigſten demſelben ſchon beim erſten Schritte ſich entgegenſtellt und bis zum letzten nicht von ihm weicht; daher denn eben er zur Schlechtigkeit des Laufes der Welt ein Großes beiträgt und Arioſto Recht erhält, ſie zu bezeichnen als

questa assai più oscura, che serena
Vita mortal, tutta d'invidia piena.

Der Neid nämlich iſt die Seele des überall florirenden, ſtillſchweigend und ohne Verabredung zuſammenkommenden Bundes aller Mittelmäßigen, gegen den einzelnen Ausgezeichneten, in jeder Gattung. Einen ſolchen nämlich will Keiner in ſeinem

Wirkungskreiſe wiſſen, in ſeinem Bereiche dulden: ſondern si quelqu'un excelle parmi nous, qu'il aille exceller ailleurs, iſt die einmüthige Loſung der Mittelmäßigkeit allüberall. Zur Seltenheit des Vortrefflichen und zur Schwierigkeit, die es findet, verſtanden und erkannt zu werden, kommt alſo noch jenes übereinſtimmende Wirken des Neides Unzähliger, es zu unterdrücken, ja, wo möglich, es ganz zu erſticken.

Sobald daher, in irgend einem Fache, ein eminentes Talent ſich ſpüren läßt, ſind alle Mediokren des Faches einhellig bemüht, es zuzudecken, ihm die Gelegenheit zu benehmen und auf alle Weiſe zu verhindern, daß es bekannt werde, ſich zeige und an den Tag komme; nicht anders, als wäre es ein Hochverrath, begangen an ihrer Unfähigkeit, Plattheit und Stümperhaftigkeit. Meiſtens hat ihr Unterdrückungsſyſtem, geraume Zeit hindurch, guten Erfolg; weil gerade das Genie, welches ſeine Sache, mit kindlichem Zutrauen, ihnen darreicht, damit ſie Freude daran haben möchten, den Schlichen und Ränken niederträchtiger Seelen, die nur im Gemeinen, dort aber vollkommen zu Hauſe ſind, am wenigſten gewachſen iſt, ja, ſie nicht ein Mal ahndet, noch verſteht, und daher alsdann, über den Empfang betreten, vielleicht an ſeiner Sache zu zweifeln anfängt, dadurch aber an ſich ſelber irre werden und ſeine Beſtrebungen aufgeben kann, wenn ihm nicht noch zu rechter Zeit die Augen aufgehn, über jene Nichtswürdigen und ihr Treiben. Man ſehe, — um die Beiſpiele nicht zu ſehr in der Nähe, noch auch in ſchon fabelhafter Ferne zu ſuchen, — wie der Neid deutſcher Muſiker, ein Menſchenalter hindurch, ſich geſträubt hat, das Verdienſt des großen Roſſini anzuerkennen; bin ich doch ein Mal Zeuge geweſen, daß man, an einer großen, konſtituirten Liedertafel, nach der Melodie ſeines unſterblichen di tanti palpiti, zum Hohn, die Speiſekarte abſang. Ohnmächtiger Neid! Die Melodie überwand und verſchlang die gemeinen Worte. Und ſo haben, allem Neide zum Trotz, Roſſini's wundervolle Melodien ſich über den ganzen Erdball verbreitet und jedes Herz erquickt, wie damals, ſo noch heute und in secula seculorum. Ferner ſehe man, wie den deutſchen Medicinern, namentlich den recenſirenden, vor Zorn der Kamm ſteigt, wenn ein Mann wie Marſhal Hall ein Mal merken läßt, er wiſſe, daß er etwas geleiſtet habe. — Neid iſt das ſichere Zeichen des Mangels, alſo, wenn auf Verdienſte gerichtet, des Mangels an Verdienſten. Das Verhalten des Neides gegen die Ausgezeichneten hat mein trefflicher Balthazar Gracian in einer ausführlichen Fabel überaus ſchön dargeſtellt: ſie ſteht in ſeinem **Discreto**, unter der Ueberſchrift hombre de ostentacion. Da ſind ſämmtliche Vögel aufgebracht und verſchworen gegen den Pfau, mit ſeinem Federrade. „Wenn wir nur erlangen", ſagte die Elſter, „daß er die vermaladeite Parade mit ſeinem Federſchweife nicht mehr machen kann; da wird ſeine Schönheit bald ganz verfinſtert ſeyn: denn was Keiner ſieht, iſt als ob es nicht exiſtirte", u. ſ. f. — Demgemäß iſt denn auch die Tugend der Beſcheidenheit bloß zur Schutzwehr gegen den Neid erfunden worden. Daß es allemal Lumpe ſind, die auf Beſcheidenheit dringen und ſich ſo herzinniglich über die Beſcheidenheit eines Mannes von Verdienſt freuen, habe ich auseinandergeſetzt in meinem Hauptwerke, Bd. 2, Kap. 37, S. 426. Göthe's bekannter und Vielen ärgerlicher Ausſpruch „nur die Lumpe ſind beſcheiden" hat ſchon einen alten Vorgänger, beim Cervantes, als welcher, unter den ſeiner „Reiſe auf den Parnaß" angehängten Verhaltungsregeln für Dichter, auch dieſe giebt: que todo poeta, á quien sus versos hubieren dado á entender que lo es, se estime y tenga en mucho, ateniendose á aquel refran: ruin sea el que por ruin se tiene (Jeder Dichter, dem ſeine Verſe zu verſtehn gegeben haben, daß er einer iſt, achte und ſchätze ſich hoch, ſich an das Sprichwort haltend: ein Lump ſei wer ſich für einen Lumpen hält). — Shakeſpeare deklarirt, in vielen ſeiner Sonette, mit eben ſo viel Sicherheit, wie Unbefangenheit, was Er ſchreibt für unſterblich. Sein neuer kritiſcher Herausgeber Collier ſagt darüber, in ſeiner Einleitung zu den Sonetten, S. 473: „In vielen derſelben finden ſich bemerkenswerthe Anzeichen von Selbſtgefühl und Zuverſicht auf die Unſterblichkeit ſeiner Verſe, und bleibt, in dieſer Hinſicht, unſers Autors Meinung feſt und beſtändig. Nie nimmt er Anſtand, ſie auszuſprechen, und vielleicht giebt es, weder im Alterthum, noch in der neuen Zeit, einen Schriftſteller, welcher, im Verhältniß zu ſeinen hinterlaſſenen Schriften ſolcher Art, ſeinen feſten Glauben, daß die Welt Das, was er in dieſer Dichtungsart geſchrieben, nicht werde willig untergehn laſſen, ſo oft und ſo entſchieden ausgedrückt hat."

Ein vom Neide häufig gebrauchtes Mittel zur Herabſetzung des Guten, im Grunde ſogar die bloße Kehrſeite derſelben, iſt das ehr- und gewiſſenloſe Lobpreiſen des Schlechten: denn ſobald das Schlechte Geltung erhält, iſt das Gute verloren. So wirkſam daher dieſes Mittel, beſonders wenn ins Große getrieben, auf eine Weile iſt, ſo kommt am Ende doch die Zeit der Abrechnung, und der vorübergehende Kredit, in den es die ſchlechten Produktionen geſetzt hatte, wird durch den bleibenden Diskredit der niederträchtigen Lober deſſelben bezahlt; weshalb ſie gern ſich anonym halten.

Da die ſelbe Gefahr auch dem direkten Herabſetzen und Tadeln des Guten, wenn gleich ſchon aus größerer Entfernung, droht; ſo ſind Viele zu klug, als daß ſie zu dieſem ſich entſchlöſſen. Daher iſt die nächſte Folge des Auftretens eines eminenten Verdienſtes oft nur, daß ſämmtliche dadurch ſo tief, wie die Vögel durch den Pfauenſchweif, gekränkte Mitbewerber in ein tiefes Stillſchweigen verſetzt werden, ſo einmüthig, wie auf Verabredung: ihrer Aller Zungen ſind gelähmt: es iſt das silentium livoris des Seneka. Bei dieſem hämiſchen und tückiſchen Schweigen, deſſen terminus technicus *Ignoriren* heißt, kann es lange ſein Bewenden haben, wann, wie dies in höhern Wiſſenſchaften der Fall iſt, das *nächſte* Publikum ſolcher Leiſtung aus lauter Mitbewerbern (Leuten von Fach) beſteht und folglich das größere Publikum ſein Stimmrecht nur mittelbar, durch dieſe, ausübt, nicht ſelbſt unterſucht. Wird nun aber dennoch jenes silentium livoris endlich ein Mal vom Lobe unterbrochen, ſo wird auch Dieſes nur ſelten ohne alle Nebenabſichten der hier die Gerechtigkeit Handhabenden geſchehn:

„Denn es iſt kein Anerkennen,
Weder Vieler, noch des Einen,
Wenn es nicht am Tage fördert,
Wo man ſelbſt was möchte ſcheinen."
W. Ö. Divan.

Jeder nämlich muß den Ruhm, welchen er einem Andern ſeines, oder eines verwandten Faches ertheilt, im Grunde ſich ſelber entziehn: er kann nur auf Koſten ſeiner eignen Geltung rühmen. Demzufolge ſind ſchon an und für ſich die Menſchen zum Loben und Rühmen gar nicht geneigt und aufgelegt, wohl aber zum Tadeln und Läſtern, als durch welches ſie indirekt ſich ſelbſt loben. Soll es nun dennoch zu jenem Erſtern kommen; ſo müſſen andere Rückſichten und Motive obwalten. Da nun hier nicht der Schandweg der Kamaraderie gemeint ſeyn kann; ſo iſt die alsdann wirkſame Rückſicht dieſe, daß was dem Verdienſte eigener Leiſtungen am nächſten ſteht die richtige Würdigung und Anerkennung der fremden iſt; gemäß der von Heſiodus und Machiavelli aufgeſtellten dreifachen Rangordnung der Köpfe. (Siehe „Vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde", 2. Aufl., S. 50.) Wer nun, ſeinen Anſpruch auf die erſte Klaſſe durchzuſetzen, die Hoffnung aufgiebt, wird gern die Gelegenheit ergreifen, eine Stelle in der zweiten einzunehmen. Faſt allein hierauf beruht die Sicherheit, mit der jedes Verdienſt ſeiner endlichen Anerkennung entgegenſehn kann. Hieraus entſpringt es auch, daß, nachdem der hohe Werth eines Werkes ein Mal anerkannt und nicht mehr zu verhehlen, noch abzuleugnen iſt, alsdann Alle ſich um die Wette beeifern, es zu loben und zu ehren; weil ſie nämlich, im Bewußtſeyn des Xenophaniſchen σοφον ειναι δει τον επιγνωσομενον τον σοφον, dadurch ſich ſelbſt zu Ehren bringen; weshalb ſie eilen, für ſich zu ergreifen, was dem ihnen nun ein Mal unerreichbaren Preis des urſprünglichen Verdienſtes zunächſt liegt: die richtige Schätzung deſſelben. Daher geht es alsdann, wie bei einem zum Weichen gebrachten Heere, als wo, wie vorhin beim Kämpfen, jetzt beim Laufen Jeder der Vorderſte ſeyn will. Nunmehr nämlich eilt Jeder, ſeinen Beifall dem anerkannt Preiswürdigen darzubringen, ebenfalls vermöge einer meiſtens ihm ſelbſt verborgenen Anerkennung des oben, §. 241, erörterten Geſetzes der Homogeneität, damit es nämlich ſcheine, als ſei ſeine Art zu denken und zu ſchauen der des Gerühmten gleichartig, und um wenigſtens die Ehre ſeines Geſchmacks zu retten, da ihm nichts weiter übrig gelaſſen iſt.

Von hier aus iſt leicht abzuſehn, daß der Ruhm zwar ſehr ſchwer zu erlangen, ein Mal erlangt aber leicht zu bewahren iſt; imgleichen, daß ein Ruhm, der ſchnell erfolgt, auch früh erliſcht; indem begreiflicherweiſe Leiſtungen, deren Werth der gewöhnliche Menſchenſchlag ſo leicht erkennen und die Mitbewerber ſo willig gelten laſſen konnten, auch nicht ſehr hoch über dem Hervorbringungs-Vermögen Beider ſtehn werden. Denn tantum quisque laudat, quantum se posse sperat imitari. Zudem iſt, ſchon wegen des öfter erwähnten Geſetzes der Homogeneität, ein ſchnell eintretender Ruhm ein verdächtiges Zeichen: er iſt nämlich der direkte Beifall der Menge. Was aber dieſer auf ſich habe, wußte Phokion, als er, bei dem über ſeine Rede laut gewordenen Volksbeifall, ſeine nahe ſtehenden Freunde fragte: „habe ich etwan unverſehns etwas Schlechtes geſagt!“ (Plut. apophth.) Aus umgekehrten Gründen wird ein Ruhm, der von langem Beſtande ſeyn ſoll, ſehr ſpät reifen, und die Jahrhunderte ſeiner Dauer müſſen meiſtens mit dem Beifall der Zeitgenoſſen erkauft werden. Denn was ſo anhaltend in Geltung bleiben ſoll, muß eine ſchwer zu erlangende Trefflichkeit haben, welche auch nur zu erkennen ſchon Köpfe erfordert, die nicht jederzeit daſind, am wenigſten in hinreichender Anzahl, um ſich vernehmbar machen zu können, während der ſtets wache Neid Alles thun wird, ihre Stimme zu erſticken. Mäßige Verdienſte hingegen, die bald anerkannt werden, laufen dafür Gefahr, daß ihr Beſitzer ſie und ſich überlebt, ſo daß für den Ruhm in der Jugend ihm Obſkurität im Alter zu Theil wird; während, bei großen Verdienſten, man umgekehrt lange obſkur bleiben, dafür aber im Alter glänzenden Ruhm erlangen wird. Sollte dieſer jedoch ſich ſogar erſt nach dem Tode einſtellen; nun ſo iſt man Denen beizuzählen, von welchen Jean Paul ſagt, daß die letzte Oelung ihre Taufe ſei, und hat ſich mit den Heiligen zu tröſten, die ja auch erſt nach ihrem Tode kanoniſirt werden. — So bewährt ſich demnach was Mahlmann, im Herodes, ſehr gut geſagt hat:

„Ich denke, das wahre Große in der Welt
Iſt immer nur Das, was nicht gleich gefällt.
Und wen der Pöbel zum Gotte weiht,
Der ſteht auf dem Altar nur kurze Zeit.“

Beachtenswerth iſt es, daß dieſe Regel eine ganz unmittelbare Beſtätigung an Gemälden hat, indem, wie die Kenner wiſſen, die größten Meiſterwerke nicht ſogleich die Augen auf ſich ziehn, noch das erſte Mal bedeutenden Eindruck machen, ſondern erſt bei wiederholtem Beſuch, dann aber immer mehr.

Uebrigens hängt die Möglichkeit einer zeitigen und richtigen Würdigung gegebener Leiſtungen zunächſt von der Art und Gattung derſelben ab, je nachdem nämlich dieſe hoch oder niedrig, mithin ſchwer oder leicht zu verſtehn und zu beurtheilen iſt, und je nachdem ſie ein größeres, oder kleineres Publikum hat. Dieſe letztere Bedingung hängt zwar größtentheils von der erſteren, zum Theil jedoch auch davon ab, ob die gegebenen Werke der Vervielfältigung fähig ſind, wie Bücher und muſikaliſche Kompoſitionen. Durch die Komplikation dieſer beiden Bedingungen alſo werden die keinem Nutzen fröhnenden Leiſtungen, als von welchen allein hier die Rede iſt, in Hinſicht auf die Möglichkeit baldiger Anerkennung und Schätzung ihres Werthes, etwan folgende Reihe bilden, in welcher, was am ſchnellſten ſeine richtige Würdigung zu hoffen hat voranſteht: Seiltänzer, Kunſtreiter, Ballettänzer, Taſchenſpieler, Schauſpieler, Sänger, Virtuoſen, Komponiſten, Dichter (Beide wegen der Vervielfältigung ihrer Werke), Architekten, Maler, Bildhauer, Philoſophen: dieſe letzteren nehmen ohne Vergleich die letzte Stelle ein; weil ihre Werke nicht Unterhaltung, ſondern bloß Belehrung verheißen, dabei Kenntniſſe vorausſetzen und viel eigene Anſtrengung des Leſers verlangen; wodurch ihr Publikum äußerſt klein wird und ihr Ruhm viel mehr Ausdehnung in der Länge, als in der Breite erhält. Ueberhaupt verhält der Ruhm ſich in Hinſicht auf die Möglichkeit ſeiner Dauer ungefähr umgekehrt wie hinſichtlich der ſeines baldigen Eintritts, ſo daß danach obige Reihe in umgekehrter Ordnung gälte; nur daß alsdann Dichter und Komponiſten, wegen der Möglichkeit ewiger Erhaltung aller ſchriftlichen Werke, dem Philoſophen zunächſt zu ſtehn kommen, dem jedoch nunmehr der erſte Platz gebürt, wegen der viel größern Seltenheit der Leiſtungen in dieſem Fache, der hohen Wichtigkeit derſelben und der Möglichkeit ihrer faſt vollkommenen Ueberſetzung in alle Sprachen. Sogar überlebt bisweilen der Ruhm der Philoſophen ihre Werke ſelbſt; wie Dies dem Thales, Empedokles, Herakleitos, Demokritos, Parmenides, Epikuros u. a. m. begegnet iſt.

Nun aber andrerſeits, bei Werken, welche dem Nutzen, oder gar unmittelbar dem ſinnlichen Genuſſe dienen, findet die richtige Würdigung keine Schwierigkeit, und ein ausgezeichneter Paſtetenbäcker wird in keiner Stadt lange obſkur bleiben, geſchweige nöthig haben, an die Nachwelt zu appelliren. —

Dem ſchnell eintretenden Ruhm iſt auch der falſche beizuzählen, nämlich der künſtliche, durch ungerechtes Lob, gute Freunde, beſtochene Kritiker, Winke von oben und Verabredungen von unten, bei richtig vorausgeſetzter Urtheilsloſigkeit der Menge, auf die Beine gebrachte Ruhm eines Werkes. Er gleicht den Ochſenblaſen, durch die man einen ſchweren Körper zum Schwimmen bringt. Sie tragen ihn, längere oder kürzere Zeit, je nachdem ſie wohl aufgebläht und feſt zugeſchnürt ſind: aber die Luft transſudirt allmälig doch, und er ſinkt. Dies iſt das unvermeidliche Loos der Werke, welche die Quelle ihres Ruhmes nicht in ſich haben: das falſche Lob verhallt, die Verabredungen ſterben aus, der Kenner findet den Ruhm nicht beſtätigt, dieſer erliſcht, und eine deſto größere Geringſchätzung tritt an ſeine Stelle. Hingegen die ächten Werke, welche die Quelle ihres Ruhmes in ſich haben und daher zu jeder Zeit die Bewunderung von Neuem zu entzünden vermögen, gleichen den ſpecifiſch leichteren Körpern, die aus eigenen Mitteln ſich ſtets oben erhalten, und ſo gehn ſie den Strom der Zeit hinab.

Die ganze Litterargeſchichte, alter und neuer Zeit, hat kein Beiſpiel von falſchem Ruhme aufzuweiſen, welches dem der Hegelſchen Philoſophie an die Seite zu ſtellen wäre. Nie und nirgends iſt das ganz Schlechte, das handgreiflich Falſche, Abſurde, ja, offenbar Unſinnige und dazu noch, dem Vortrage nach, im höchſten Grade Widerwärtige und Ekelhafte mit ſolcher empörenden Frechheit, ſolcher eiſernen Stirn, als die höchſte Weisheit und das Herrlichſte, was je die Welt geſehn, geprieſen worden, wie jene durchaus werthloſe Afterphiloſophie. Daß die Sonne dazu von oben ſchien, brauche ich nicht zu ſagen. Aber, wohl zu merken, es iſt mit dem vollſtändigſten Erfolge, beim Deutſchen Publiko, geſchehn: darin beſteht die Schande. Ueber ein Viertel-Jahrhundert lang hat jener frech zuſammengelogene Ruhm für ächt gegolten und hat die bestia trionfante in der deutſchen Gelehrtenrepublik florirt und regiert, ſo ſehr, daß ſelbſt die wenigen Gegner dieſer Narrheit es doch nicht wagten, von dem miſerabeln Urheber derſelben anders, als von einem ſeltenen Genie und großen Geiſte, und mit den tiefſten Reverenzen zu reden. Aber was hieraus folgt wird man zu ſchließen nicht unterlaſſen; daher denn allezeit, in der Litterargeſchichte, dieſe Periode als ein bleibender Schandfleck der Nation und des Zeitalters figuriren und der Spott der Jahrhunderte ſeyn wird: mit Recht! Allerdings ſteht es Zeitaltern, wie Individuen, frei, das Schlechte zu preiſen und das Gute zu verachten: aber die Nemeſis erreicht die Einen, wie die Andern, und die Schandglocke bleibt nicht aus. Zu jener Zeit, da der Chor feiler Geſellen planmäßig den Ruhm jenes kopfverderbenden Philoſophaſters und ſeiner heilloſen Unſinnsſchmiererei verbreitete, da hätte man, wenn man in Deutſchland einigermaaßen fein wäre, ſchon der ganzen Art und Weiſe jenes Lobes ſogleich anſehn müſſen, daß daſſelbe allein von der Abſicht, und durchaus nicht von der Einſicht ausgieng. Denn es ergoß ſich ungemeſſen und in überreicher Fülle, nach allen vier Weltgegenden hin, ſprudelte überall aus weitem Munde, ohne Rückhalt, ohne Bedingung, ohne Abzug, ohne Maaß, bis ihnen die Worte ausgiengen. Und mit ihrem eigenen vielſtimmigen Päan noch nicht zufrieden ſpäheten jene in Reihe und Glied ſtehenden Claqueurs noch immer ängſtlich nach jedem Körnchen fremden, unbeſtochenen Lobes, um es aufzuleſen und hoch empor zu halten: wo nämlich irgend ein berühmter Mann ein Beifallswörtchen ſich hatte abnöthigen, abkomplimentiren, abliſten laſſen, oder es ihm zufällig entfallen war, oder wo ſogar ein Gegner mit einem ſolchen ſeinen Tadel, furchtſam oder mitleidig, verſüßt hatte, — da ſprangen ſie alle zu, es aufzuleſen, um es triumphirend herumzuzeigen. So treibt es nur die Abſicht, und ſo loben auf Lohn hoffende Söldner, bezahlte Claqueurs und verſchworene litterariſche Rottirer. Hingegen das aufrichtige Lob, welches bloß von der Einſicht ausgeht, trägt einen ganz anderen Charakter. Ihm geht vorher, was Feuchtersleben ſchön ausgedrückt hat:

„Wie doch die Menſchen ſich winden und wehren, —
Um nur das Gute nicht zu verehren!"

Es kommt nämlich ſehr langſam und ſpät, vereinzelt und karg gemeſſen, wird quentchenweiſe zugewogen und ſtets noch mit Reſtriktionen verſetzt, ſo daß der Empfänger wohl ſagen kann:

Χείλεα μέν τ' ἐδίην', ὑπερῴην δ' οὐκ ἐδίηνεν.
Il. XXII, 495.

und dennoch trennt ſich von ihm der Ertheiler deſſelben nur mit Widerſtreben. Denn es iſt ein, der ſtumpfen, ſpröden, zähen und dabei neidiſchen Mittelmäßigkeit, durch die nicht länger zu verhehlende Größe ächter Verdienſte endlich abgedrungener und wider Willen abgezwungener Lohn: es iſt der Lorbeer, welcher, wie Klopſtock ſingt, des Schweißes der Edlen werth war: es iſt, wie Göthe ſagt, die Frucht

„Von jenem Muth, der früher oder ſpäter
Den Widerſtand der ſtumpfen Welt beſiegt.“

Demgemäß verhält es ſich zu jenem frechen Lobgehudel der Abſichtsvollen, wie die ſchwer gewonnene, edele und aufrichtige Geliebte zur bezahlten Gaſſenhure, deren dick aufgetragenes Bleiweiß und Zinnober man am Hegel'ſchen Ruhme ſogleich erkannt haben müßte, wenn man, wie geſagt, in Deutſchland nur irgend fein wäre. Dann wäre nicht, zur nationalen Schande, auf ſo ſchreiende Art realiſirt worden was ſchon Schiller geſungen hatte:

„Ich ſah des Ruhmes heil'ge Kränze
Auf der gemeinen Stirn entweiht.“

Die hier zum Beiſpiele falſchen Ruhmes gewählte Hegel'ſche Gloria iſt allerdings ein Faktum ohne Gleichen, — ſelbſt in Deutſchland ohne Gleichen; daher ich die öffentlichen Bibliotheken auffordere, alle Dokumente derſelben, ſowohl die opera omnia des Philoſophaſters ſelbſt, als auch die ſeiner Anbeter, ſorgfältig mumiſirt aufzubewahren, zur Belehrung, Warnung und Beluſtigung der Nachwelt, und als ein Denkmal dieſes Zeitalters und dieſes Landes.

Jedoch auch, wenn man ſeinen Blick weiter ausdehnt und das Lob der Zeitgenoſſen aller Zeiten überhaupt ins Auge faßt, wird man finden, daß daſſelbe eigentlich immer eine Hure iſt, proſtituirt und beſudelt durch tauſend Unwürdige, denen es zu Theil geworden. Wer könnte einer ſolchen Metze noch begehren? wer möchte auf ihre Gunſt ſtolz ſeyn? wer wird ſie nicht verſchmähen? — Hingegen iſt der Ruhm bei der Nachwelt eine ſtolze, ſpröde Schöne, die ſich nur dem Würdigen, dem Sieger, dem ſeltenen Helden hingiebt. — So iſt's. Und iſt nebenbei daraus zu ſchließen, wie es um dieſes bipediſche Geſchlecht beſtellt ſeyn muß; da Menſchenalter, ja, Jahrhunderte erfordert ſind, ehe aus ſeinen Hunderten von Millionen eine

Handvoll Köpfe zuſammenkommt, die Gutes von Schlechtem, Aechtes von Unächtem, Gold von Kupfer zu unterſcheiden fähig ſind und die man demnach den Richterſtuhl der Nachwelt nennt; welchem zudem noch der Umſtand günſtig iſt, daß alsdann der unverſöhnliche Neid der Unfähigkeit und die abſichtsvolle Schmeichelei der Niederträchtigkeit verſtummt ſind, wodurch die Einſicht zum Worte gelangt.

Und ſehn wir denn nicht, der beſagten elenden Beſchaffenheit des Menſchengeſchlechts entſprechend, zu allen Zeiten, die großen Genien, ſei es in der Poeſie, oder der Philoſophie, oder den Künſten, daſtehn, wie vereinzelte Helden, welche allein gegen den Andrang eines Heereshaufens den verzweifelten Kampf aufrecht erhalten! Denn die Stumpfheit, Rohheit, Verkehrtheit, Albernheit und Brutalität der großen, großen Mehrheit des Geſchlechts ſteht, in jeder Art und Kunſt, ihrem Wirken ewig entgegen und bildet dadurch jenen feindlichen Heereshaufen, dem ſie zuletzt doch unterliegen. Was auch ſolche Einzelne leiſten mögen; es wird ſchwer erkannt, ſpät und nur auf Auktorität geſchätzt und leicht, wenigſtens auf eine Weile, wieder verdrängt. Denn immer von Neuem wird gegen daſſelbe das Falſche, das Platte, das Abgeſchmackte zu Markte gebracht, und alles Dieſes ſagt jener großen Mehrheit beſſer zu, behauptet alſo meiſtentheils den Kampfplatz. Mag auch vor derſelben der Kritiker ſtehn und ſchreien, wie Hamlet, wann er ſeiner nichtswürdigen Mutter die zwei Bildniſſe vorhält: „habt ihr Augen! habt ihr Augen!“ — ach, ſie haben keine! Wenn ich die Menſchen beim Genuſſe der Werke großer Meiſter beobachte und die Art ihres Beifalls ſehe; ſo fallen mir dabei oft die zur ſogenannten Komödie abgerichteten Affen ein, die ſich wohl ziemlich menſchlich gebärden, dazwiſchen aber immer verrathen, daß das eigentliche innere Princip jener Gebärden ihnen dennoch abgeht, indem ſie die unvernünftige Natur durchblicken laſſen.

Dem Allen zufolge iſt die oft gebrauchte Redensart, daß Einer „über ſeinem Jahrhundert ſtehe“, dahin auszulegen, daß er über dem Menſchengeſchlechte überhaupt ſteht, weshalb eben er nur von Solchen unmittelbar erkannt wird, welche ſchon ſelbſt ſich bedeutend über das Maaß der gewöhnlichen Fähigkeiten erheben: dieſe aber ſind zu ſelten, als daß deren zu jeder Zeit eine

Anzahl vorhanden ſeyn könnte. Iſt alſo Jener in dieſem Stücke nicht beſonders vom Schickſale begünſtigt; ſo wird er „von ſeinem Jahrhundert verkannt", d. h. ſo lange ohne Geltung bleiben, bis die Zeit allmälig die Stimmen der ſeltenen, ein Werk hoher Gattung zu beurtheilen fähigen Köpfe zuſammengebracht hat. Danach heißt es dann bei der Nachwelt: „der Mann ſtand über ſeinem Jahrhundert", ſtatt „über der Menſchheit": dieſe nämlich wird gern ihre Schuld einem einzigen Jahrhundert aufbürden. Hieraus folgt, daß wer über ſeinem Jahrhunderte geſtanden hat, wohl auch über jedem andern geſtanden haben würde; es ſei denn, daß in irgend einem, durch einen ſeltenen Glücksfall, einige fähige und gerechte Beurtheiler, in der Gattung ſeiner Leiſtungen, zugleich mit ihm geboren worden wären; wie, einem ſchönen indiſchen Mythos zufolge, wann Wiſchnu ſich als Held inkarnirt, dann zu gleicher Zeit Brahma als Sänger ſeiner Thaten auf die Welt kommt; daher eben Valmiki, Vyaſa und Kalidaſa Inkarnationen des Brahma ſind *). — In dieſem Sinne nun kann man ſagen, daß jedes unſterbliche Werk ſein Zeitalter auf die Probe ſtellt, ob nämlich es im Stande ſeyn wird, daſſelbe zu erkennen: meiſtens beſteht es die Probe nicht beſſer, als die Nachbarn des Philemon und Baukis, welche den unerkannten Göttern die Thüre wieſen. Demnach geben den richtigen Maaßſtab für den intellektuellen Werth eines Zeitalters nicht die großen Geiſter, die in demſelben auftraten; da ihre Fähigkeiten das Werk der Natur ſind und die Möglichkeit der Ausbildung derſelben zufälligen Umſtänden anheim geſtellt war: ſondern ihn giebt die Aufnahme, welche ihre Werke bei ihren Zeitgenoſſen gefunden haben: ob nämlich ihnen ein baldiger und lebhafter Beifall ward, oder ein ſpäter und zäher, oder ob er ganz der Nachwelt überlaſſen blieb. Dies wird beſonders dann der Fall ſeyn, wenn es Werke hoher Gattung ſind. Denn der oben erwähnte Glücksfall wird um ſo gewiſſer ausbleiben, je Wenigeren überhaupt zugänglich die Gattung iſt, in der ein großer Geiſt arbeitet. Hier liegt der unermeßliche Vortheil, in welchem, hinſichtlich ihres Ruhmes, die Dichter ſtehn, indem ſie beinahe Allen zugänglich ſind. Hätte Walter Scott nur von etwan hundert

---

*) Polier, mythol. d. Indous, Vol. 1. p.p. 172—190.

Perſonen geleſen und beurtheilt werden können; ſo wäre vielleicht irgend ein gemeiner Skribler ihm vorgezogen worden, und wann nachher die Sache ſich aufgeklärt hätte, würde auch ihm die Ehre zu Theil geworden ſeyn, „über ſeinem Jahrhundert geſtanden zu haben". — Wenn nun aber gar noch zur Unfähigkeit jener hundert Köpfe, die im Namen eines Zeitalters ein Werk zu beurtheilen haben, bei ihnen ſich Neid, Unredlichkeit und Zielen nach perſönlichen Zwecken geſellt; — dann hat ein ſolches Werk das traurige Schickſal Deſſen, der vor einem Tribunal plaidirt, deſſen ſämmtliche Beiſitzer beſtochen ſind.

Dem entſprechend zeigt die Litterargeſchichte durchgängig, daß Die, welche die Einſichten und Erkenntniſſe ſelbſt ſich zu ihrem Zwecke machten, verkannt und verlaſſen ſitzen geblieben ſind; während Die, welche mit dem bloßen Scheine derſelben paradirten, die Bewunderung ihrer Zeitgenoſſen, nebſt den Emolumenten, gehabt haben.

Denn zunächſt iſt die Wirkſamkeit eines Schriftſtellers dadurch bedingt, daß er den Ruf erlange, man müſſe ihn leſen. Dieſen Ruf nun aber werden, durch Künſte, Zufall und Wahlverwandtſchaft, hundert Unwürdige ſchnell erlangen, während ein Würdiger langſam und ſpät dazu kommt. Jene nämlich haben Freunde; weil das Pack ſtets in Menge vorhanden iſt und eng zuſammenhält: er aber hat nur Feinde; weil geiſtige Ueberlegenheit, überall und in allen Verhältniſſen, das Verhaßteſte auf der Welt iſt: und nun gar bei den Stümpern im ſelben Fache, die ſelbſt für etwas gelten möchten. — Sollten die Philoſophieprofeſſoren etwan meynen, daß hier auf ſie und auf ihre mehr als 30 Jahre lang eingehaltene Taktik gegen meine Werke angeſpielt werde; ſo haben ſie es getroffen.

Weil nun dies Alles ſich ſo verhält, ſo iſt, um etwas Großes zu leiſten, etwas, das ſeine Generation und ſein Jahrhundert überlebt, hervorzubringen, eine Hauptbedingung, daß man ſeine Zeitgenoſſen, nebſt ihren Meinungen, Anſichten und daraus entſpringendem Tadel und Lobe, für gar nichts achte. Dieſe Bedingung findet jedoch ſich immer von ſelbſt ein, ſobald die übrigen beiſammen ſind: und das iſt ein Glück. Denn wollte Einer, beim Hervorbringen ſolcher Werke, die allgemeine Meinung, oder das Urtheil der Fachgenoſſen berückſichtigen; ſo würden ſie, bei jedem Schritte, ihn vom rechten Wege abführen. Daher muß, wer auf die Nachwelt kommen will, ſich dem Einfluſſe ſeiner Zeit entziehn, dafür aber freilich auch meiſtens dem Einfluß auf ſeine Zeit entſagen und bereit ſeyn, den Ruhm der Jahrhunderte mit dem Beifall der Zeitgenoſſen zu erkaufen.

Wann nämlich irgend eine neue und daher paradoxe Grundwahrheit in die Welt kommt; ſo wird man allgemein ſich ihr hartnäckig und möglichſt lange widerſetzen, ja, ſie noch dann leugnen, wann man ſchon wankt und faſt überführt iſt. Inzwiſchen wirkt ſie im Stillen fort und frißt, wie eine Säure, um ſich, bis Alles unterminirt iſt: dann wird hin und wieder ein Krachen vernehmbar, der alte Irrthum ſtürzt ein, und nun ſteht plötzlich, wie ein aufgedecktes Monument, das neue Gedankengebäude da, allgemein anerkannt und bewundert. Freilich pflegt das Alles ſehr langſam zu gehn. Denn auf wen zu hören ſei merken die Leute in der Regel erſt, wann er nicht mehr daiſt, ſo daß das hear, hear! erſchallt, nachdem der Redner abgetreten.

Ein beſſeres Schickſal hingegen erwartet die Werke gewöhnlichen Schlages. Sie entſtehn im Fortgang und Zuſammenhang der Geſammtbildung ihres Zeitalters, ſind daher mit dem Geiſte der Zeit, d. h. den gerade herrſchenden Anſichten, genau verbunden und auf das Bedürfniß des Augenblicks berechnet. Wenn ſie daher nur irgend einiges Verdienſt haben; ſo wird daſſelbe ſehr bald anerkannt, und ſie werden, als eingreifend in die Bildungsepoche ihrer Zeitgenoſſen, bald Antheil finden: ihnen wird Gerechtigkeit widerfahren, ja, oft mehr als ſolche, und dem Neide geben ſie doch nur wenig Stoff; da, wie geſagt, tantum quisque laudat, quantum se posse sperat imitari. Aber jene außerordentlichen Werke, welche beſtimmt ſind, der ganzen Menſchheit anzugehören und Jahrhunderte zu leben, ſind, bei ihrem Entſtehn, zu weit im Vorſprung, eben deshalb aber der Bildungsepoche und dem Geiſte ihrer eigenen Zeit fremd. Sie gehören dieſen nicht an, ſie greifen in ihren Zuſammenhang nicht ein, gewinnen alſo den darin Begriffenen kein Intereſſe ab. Sie gehören eben einer andern, einer höhern Bildungsſtufe und einer noch fern liegenden Zeit an. Ihre Laufbahn verhält ſich zu der jener andern, wie die des Uranus zu der des Merkur. Ihnen widerfährt daher, vor der Hand, keine Gerechtigkeit: man weiß nicht, was man damit ſoll, läßt ſie alſo liegen, um ſeinen kleinen Schneckengang fortzuſetzen. Sieht doch auch das Gewürm nicht den Vogel in der Luft.

Die Zahl der Bücher, welche in einer Sprache geſchrieben werden, mag ſich zur Zahl derjenigen, welche ein Theil ihrer eigentlichen und bleibenden Litteratur werden, verhalten ungefähr wie 100,000 zu Eins. — Und welche Schickſale haben dieſe letzteren meiſtens zu überſtehn, ehe ſie, jene 100,000 vorbeiſegelnd, auf dem ihnen gebürenden Ehrenplatz anlangen! Sie ſind ſämmtlich die Werke ungewöhnlicher und entſchieden überlegener Köpfe, und eben deshalb von den andern ſpecifiſch verſchieden; was denn auch früher oder ſpäter zu Tage kommt.

Man denke nicht, daß es mit dieſem Gange der Dinge ſich jemals beſſern werde. Die elende Beſchaffenheit des Menſchengeſchlechts nimmt zwar in jeder Generation eine etwas veränderte Geſtalt an, iſt aber zu allen Zeiten die ſelbe. Die ausgezeichneten Geiſter dringen ſelten bei Lebzeiten durch; weil ſie im Grunde doch bloß von den ihnen ſchon verwandten ganz und recht eigentlich verſtanden werden.

Da nun den Weg zur Unſterblichkeit, aus ſo vielen Millionen, ſelten auch nur Einer geht; ſo muß er nothwendig ſehr einſam ſeyn, und wird die Reiſe zur Nachwelt durch eine entſetzlich öde Gegend zurückgelegt, die der Lybiſchen Wüſte gleicht, von deren Eindruck bekanntlich Keiner einen Begriff hat, als wer ſie geſehn. Inzwiſchen empfehle ich zu dieſer Reiſe vor Allem leichte Bagage; weil man ſonſt unterwegs zu Vieles abwerfen muß. Man ſei daher ſtets des Ausſpruchs Balthazar Gracians eingedenk: lo bueno, si breve, dos vezes bueno (Das Gute, wenn kurz, iſt doppelt gut), welcher überhaupt den Deutſchen ganz beſonders zu empfehlen iſt. —

Zu der kurzen Spanne Zeit, in der ſie leben, verhalten ſich die großen Geiſter wie große Gebäude zu einem engen Platze, auf dem ſie ſtehn. Man ſieht nämlich dieſe nicht in ihrer Größe, weil man zu nahe davor ſteht; und aus der analogen Urſache wird man jene nicht gewahr: aber wann ein Jahrhundert dazwiſchen liegt, werden ſie erkannt und zurückgewünſcht.

Ja, ſelbſt der eigene Lebenslauf des vergänglichen Sohnes der Zeit, der ein unvergängliches Werk hervorgebracht hat, zeigt zu dieſem ein großes Mißverhältniß, — analog dem der ſterblichen Mutter, wie Semele, oder Maja, die einen unſterblichen Gott geboren hat, oder dem entgegengeſetzten der Thetis zum Achill. Denn Vergängliches und Unvergängliches ſtehn in zu großem Widerſpruch. Seine kurze Spanne Zeit, ſein bedürftiges, bedrängtes, unſtätes Leben wird ſelten erlauben, daß er auch nur den Anfang der glänzenden Bahn ſeines unſterblichen Kindes ſehe, oder irgend für Das gelte, was er iſt. Sondern ein Mann von Nachruhm bleibt das Widerſpiel eines Edelmannes, als welcher ein Mann von Vorruhm iſt.

Inzwiſchen läuft, für den Berühmten, der Unterſchied zwiſchen dem Ruhme bei der Mitwelt und dem bei der Nachwelt, am Ende bloß darauf hinaus, daß beim erſteren ſeine Verehrer von ihm durch den Raum, beim andern durch die Zeit getrennt ſind. Denn unter den Augen hat er ſie, auch beim Ruhm der Mitwelt, in der Regel nicht. Die Verehrung verträgt nämlich nicht die Nähe; ſondern hält ſich faſt immer in der Ferne auf; weil ſie, bei perſönlicher Gegenwart des Verehrten, wie Butter an der Sonne ſchmilzt. Demnach werden ſelbſt den ſchon bei der Mitwelt Berühmten neun Zehntel der in ſeiner Nähe Lebenden bloß nach Maaßgabe ſeines Standes und Vermögens eſtimiren, und allenfalls wird beim übrigen Zehntel, in Folge einer aus der Ferne gekommenen Kunde, ein dumpfes Bewußtſeyn ſeiner Vorzüge Statt finden. Ueber dieſe Inkompatibilität der Verehrung mit der perſönlichen Anweſenheit und des Ruhmes mit dem Leben haben wir einen gar ſchönen lateiniſchen Brief des Petrarka: in der mir vorliegenden Venezianiſchen Ausgabe, von 1492, ſeiner epistolae familiares iſt es der zweite und an den Thomas Meſſanenſis gerichtet. Er ſagt, unter Anderm, daß ſämmtliche Gelehrte ſeiner Zeit die Maxime hätten, alle Schriften geringzuſchätzen, deren Verfaſſer ihnen auch nur ein einziges Mal zu Geſichte gekommen wäre. — Sind demnach die Hochberühmten, hinſichtlich der Anerkennung und Verehrung, immer auf die Ferne gewieſen, ſo kann es ja ſo gut die zeitliche, wie die räumliche ſeyn. Freilich erhalten ſie bisweilen aus dieſer, aber nie aus jener, Kunde davon: dafür jedoch iſt das ächte, große Verdienſt im Stande, ſeinen Ruhm bei der Nachwelt mit Sicherheit zu anticipiren. Ja, wer einen wirklich großen Gedanken erzeugt, wird, ſchon im Augenblicke der Konception deſſelben, ſeines Zuſammenhanges mit den kommenden Geſchlechtern inne; ſo daß er dabei die Ausdehnung ſeines Daſeyns durch Jahrhunderte fühlt und auf dieſe Weiſe, wie für die Nachkommen, ſo auch mit ihnen lebt. Wenn nun andrerſeits wir, von der Bewunderung eines großen Geiſtes, deſſen Werke uns eben beſchäftigt haben, ergriffen, ihn zu uns heranwünſchen, ihn ſehn, ſprechen, und unter uns beſitzen möchten; ſo bleibt auch dieſe Sehnſucht nicht unerwidert: denn auch er hat ſich geſehnt nach einer anerkennenden Nachwelt, welche ihm die Ehre, Dank und Liebe zollen würde, die eine neiderfüllte Mitwelt ihm verweigerte.

§. 243.

Wenn nun alſo die Geiſteswerke der höchſten Art meiſtens erſt vor dem Richterſtuhle der Nachwelt Anerkennung finden; ſo iſt ein umgekehrtes Schickſal gewiſſen glänzenden Irrthümern bereitet, welche, von talentvollen Leuten ausgehend, ſo ſcheinbar begründet auftreten und mit ſo viel Verſtand und Kenntniß vertheidigt werden, daß ſie, bei ihren Zeitgenoſſen, Ruhm und Anſehn erlangen und, wenigſtens ſo lange ihre Urheber leben, ſich auch darin erhalten. Dieſer Art ſind manche falſche Theorien, falſche Kriticismen, auch Gedichte und Kunſtwerke in einem vom Vorurtheile der Zeit geleiteten, falſchen Geſchmack, oder Manier. Das Anſehn und die Geltung aller ſolcher Dinge beruht darauf, daß Die noch nicht daſind, welche ſie zu widerlegen, oder ſonſt das Falſche derſelben nachzuweiſen verſtehn. Meiſtens jedoch bringt dieſe ſchon die nächſte Generation heran; und dann hat die Herrlichkeit ein Ende. Nur in einzelnen Fällen dauert es lange damit, wie z. B. mit Neutons Farbenlehre der Fall geweſen, ja, noch iſt: andere Beiſpiele dieſer Art ſind das Ptolemäiſche Weltſyſtem, Stahl's Chemie, F. A. Wolf's Abſtreiten der Perſönlichkeit und Identität Homers, vielleicht auch Niebuhrs deſtruktive Kritik der Römiſchen Königsgeſchichte u. ſ. w. So iſt denn der Richterſtuhl der Nachwelt, wie im günſtigen, ſo auch im ungünſtigen Fall, der gerechte Kaſſationshof der Urtheile der Mitwelt. Darum iſt es ſo ſchwer und ſo ſelten, der Mitwelt und der Nachwelt gleichmäßig Genüge zu leiſten.

Dieſe unausbleibliche Wirkung der Zeit auf die Berichtigung der Erkenntniß und des Urtheils ſollte man überhaupt im Auge behalten, um ſich damit zu beruhigen, ſo oft, ſei es in Kunſt und Wiſſenſchaft, oder im praktiſchen Leben, ſtarke Irrthümer auftreten und um ſich greifen, oder ein falſches, ja grundverkehrtes Beginnen und Treiben ſich geltend macht und die Menſchen ihren Beifall dazu geben. Da ſoll man nämlich ſich nicht ereifern, noch weniger verzagen, ſondern denken, daß ſie ſchon davon zurückkommen werden und nur der Zeit und Erfahrung bedürfen, um ſelbſt, aus eigenen Mitteln, Das zu erkennen, was der ſchärfer Sehende auf den erſten Blick ſah. Die Länge dieſer Zeit wird freilich der Schwierigkeit des Gegenſtandes und der Scheinbarkeit des Falſchen angemeſſen ſeyn; aber auch ſie wird ablaufen, und in vielen Fällen würde es fruchtlos ſeyn, ihr vorgreifen zu wollen. Im ſchlimmſten Falle wird es zuletzt im Theoretiſchen gehn, wie im Praktiſchen, wo Täuſchung und Betrug, durch den günſtigen Erfolg dreiſt gemacht, immer weiter und weiter getrieben werden, bis die Entdeckung faſt unvermeidlich eintritt. So nämlich wächſt auch im Theoretiſchen, mittelſt der blinden Zuverſicht der Dummköpfe, das Abſurde immer höher, bis es endlich ſo groß geworden, daß auch das blödeſte Auge es erkennt. Daher ſoll man zu Dergleichen ſagen: je toller, je beſſer! Auch kann man ſich ſtärken durch den Rückblick auf alle die Flauſen und Marotten, die ſchon ihre Zeit gehabt haben und dann gänzlich beſeitigt wurden. Im Stil, in der Grammatik und Orthographie giebt es ſolche, denen nur eine Lebenszeit von drei bis vier Jahren beſchieden iſt. Bei den großartigeren wird man freilich die Kürze des menſchlichen Lebens zu beklagen haben, allemal aber wohl thun, hinter ſeiner Zeit zurückzubleiben, wann man ſieht, daß ſie ſelbſt im Zurückſchreiten begriffen iſt. Denn es giebt zweierlei Art nicht au niveau de son temps zu ſtehn: darunter, oder darüber.

Kapitel XXI.

Ueber Gelehrſamkeit und Gelehrte.

§. 244.

Wenn man die vielen und mannigfaltigen Anſtalten zum Lehren und Lernen und das ſo große Gedränge von Schülern und Meiſtern ſieht, könnte man glauben, daß es dem Menſchengeſchlechte gar ſehr um Einſicht und Wahrheit zu thun ſei. Aber auch hier trügt der Schein. Jene lehren, um Geld zu verdienen und ſtreben nicht nach Weisheit, ſondern nach dem Schein und Kredit derſelben: und Dieſe lernen nicht, um Kenntniß und Einſicht zu erlangen, ſondern um ſchwätzen zu können und ſich ein Anſehn zu geben. — Die eigentlichen Brodſtudien habe ich hier nicht ein Mal in Rechnung gebracht.

§. 245.

Studierende und Studierte aller Art und jedes Alters gehn in der Regel nur auf *Kunde* aus; nicht auf *Einſicht*. Sie ſetzen ihre Ehre darin, von Allem Kunde zu haben, von allen Steinen, oder Pflanzen, oder Bataillen, oder Experimenten und ſammt und ſonders von allen Büchern. Daß die Kunde ein bloßes *Mittel* zur Einſicht ſei, an ſich aber wenig, oder keinen Werth habe, fällt ihnen nicht ein, iſt hingegen die Denkungsart, welche den philoſophiſchen Kopf charakteriſirt. Bei der impoſanten Gelehrſamkeit jener Vielwiſſer ſage ich mir bisweilen: o, wie wenig muß doch Einer zu denken gehabt haben, damit er ſo viel hat leſen können! Sogar wenn vom ältern Plinius berichtet wird, daß er beſtändig las, oder ſich vorleſen ließ, bei Tiſche, auf Reiſen, im Bade, ſo dringt ſich mir die Frage auf, ob denn der Mann ſo großen Mangel an eigenen Gedanken gehabt habe, daß ihm ohne Unterlaß fremde eingeflößt werden mußten, wie dem an der Auszehrung Leidenden ein consommé, ihn am Leben zu erhalten. Und von ſeinem Selbſtdenken mir hohe Begriffe zu geben iſt weder ſeine urtheilsloſe Leichtgläubigkeit, noch ſein unausſprechlich widerwärtiger, ſchwer verſtändlicher, papierſparender Kollektaneenſtil geeignet.

§. 246.

Wie nun das viele Leſen und Lernen dem eigenen Denken Abbruch thut; ſo entwöhnt das viele Schreiben und Lehren den Menſchen von der Deutlichkeit und eo ipso Gründlichkeit des Wiſſens und Verſtehns; weil es ihm nicht Zeit läßt, dieſe zu erlangen. Da muß er dann, in ſeinem Vortrage, die Lücken ſeines deutlichen Erkennens mit Worten und Phraſen ausfüllen. Dies iſt es, was die meiſten Bücher ſo langweilig macht, und nicht die Trockenheit des Gegenſtandes. Denn wie behauptet wird, ein guter Koch könne ſogar eine alte Schuhſohle genießbar herrichten; ſo kann ein guter Schriftſteller den trockenſten Gegenſtand unterhaltend machen.

§. 247.

Den bei Weitem allermeiſten Gelehrten iſt ihre Wiſſenſchaft Mittel, nicht Zweck. Darum werden ſie nie etwas Großes darin leiſten; weil hiezu erfordert iſt, daß ſie Dem, der ſie treibt, Zweck ſei und alles Andere, ja, ſein Daſeyn ſelbſt, nur Mittel. Denn Alles, was man nicht ſeiner ſelbſt wegen treibt, treibt man nur halb, und die wahre Vortrefflichkeit kann, bei Werken jeder Art, nur Das erlangen, was ſeiner ſelbſt wegen hervorgebracht wurde und nicht als Mittel zu ferneren Zwecken. Eben ſo wird zu neuen und großen Grundeinſichten nur Der es bringen, der zum unmittelbaren Zweck ſeiner Studien Erlangung eigener Erkenntniß hat, unbekümmert um fremde. Die Gelehrten aber, wie ſie in der Regel ſind, ſtudieren zu dem Zweck, lehren und ſchreiben zu können. Daher gleicht ihr Kopf einem Magen und Gedärmen, daraus die Speiſen unverdaut wieder abgehn Eben deshalb wird auch ihr Lehren und Schreiben wenig nützen. Denn Andere nähren kann man nicht mit unverdauten Abgängen, ſondern nur mit der Milch, die aus dem eigenen Blute ſich abgeſondert hat.

§. 248.

Die Perücke iſt doch das wohlgewählte Symbol des reinen Gelehrten als ſolchen. Sie ziert den Kopf mit einem reichlichen

Maaße fremden Haares bei Ermangelung des eigenen; wie die Gelehrſamkeit in ſeiner Ausſtattung mit einer großen Menge fremder Gedanken beſteht, welche denn freilich ihn nicht ſo wohl und natürlich kleiden, noch ſo brauchbar in allen Fällen und allen Zwecken angepaßt ſind, noch ſo feſt wurzeln, noch, wenn verbraucht, ſogleich durch andere aus derſelben Quelle erſetzt werden, wie die dem ſelbſteigenen Grund und Boden entſproſſenen; weshalb eben Sterne, im Triſtram Shandy, ſo unverſchämt iſt, zu behaupten: an ounce of a mans own wit is worth a tun of other people's. (Eine Unze eigenen Geiſtes iſt ſo viel werth, wie zweitauſend Pfund von andrer Leute ihrem). —

Wirklich verhält auch die vollendeteſte Gelehrſamkeit ſich zum Genie, wie ein Herbarium zur ſtets ſich neu erzeugenden, ewig friſchen, ewig jungen, ewig wechſelnden Pflanzenwelt, und keinen größeren Kontraſt giebt es, als den, zwiſchen der Gelehrſamkeit des Kommentators und der kindlichen Naivetät des Alten.

§. 249.

Dilettanten, Dilettanten! — ſo werden Die, welche eine Wiſſenſchaft, oder Kunſt, aus Liebe zu ihr und Freude an ihr, per il loro diletto, treiben, mit Geringſchätzung genannt von Denen, die ſich des Gewinnes halber darauf gelegt haben; weil ſie nur das Geld delektirt, das damit zu verdienen iſt. Dieſe Geringſchätzung beruht auf ihrer niederträchtigen Ueberzeugung, daß Keiner eine Sache ernſtlich angreifen werde, wenn ihn nicht Noth, Hunger, oder ſonſt welche Gier dazu anſpornt. Das Publikum iſt des ſelben Geiſtes und daher der ſelben Meinung: hieraus entſpringt ſein durchgängiger Reſpekt vor den „Leuten vom Fach" und ſein Mißtrauen gegen Dilettanten. In Wahrheit hingegen iſt dem Dilettanten die Sache Zweck, dem Manne vom Fach, als ſolchem, bloß Mittel: nur Der aber wird eine Sache mit ganzem Ernſte treiben, dem unmittelbar an ihr gelegen iſt und der ſich aus Liebe zu ihr damit beſchäftigt, ſie con amore treibt. Von Solchen, und nicht von den Lohndienern, iſt ſtets das Größte ausgegangen.

§. 250.

So war denn auch Göthe ein Dilettant in der Farbenlehre. Darüber hier ein Wörtchen!

Dummſeyn und Schlechtſeyn iſt erlaubt: ineptire est juris gentium. Hingegen von Dummheit und Schlechtigkeit reden iſt ein Verbrechen, ein empörender Bruch der guten Sitten und alles Anſtandes. — Eine weiſe Vorkehrung! Jedoch muß ich ſie jetzt ein Mal außer Acht laſſen, um mit den Deutſchen deutſch zu reden. Denn ich habe zu ſagen, daß das Schickſal der Göthe'ſchen Farbenlehre ein ſchreiender Beweis entweder der Unredlichkeit, oder aber der völligen Urtheilsloſigkeit der deutſchen Gelehrtenwelt iſt: wahrſcheinlich haben beide edele Eigenſchaften dabei einander in die Hände gearbeitet. Das große gebildete Publikum ſucht Wohlleben und Zeitvertreib, legt daher bei Seite was nicht Roman, Komödie oder Gedicht iſt. Um ausnahmsweiſe ein Mal zur Belehrung zu leſen, wartet es zuvörderſt auf Brief und Siegel von Denen, die es beſſer verſtehn, darüber, daß hier wirklich Belehrung zu finden ſei. Und die es beſſer verſtehn, meint es, das wären die Leute vom Fach. Es verwechſelt nämlich Die, welche von einer Sache leben, mit Denen, die für die Sache leben; wiewohl dies ſelten die Selben ſind. Schon Diderot hat es, im Rameau's Neffen, geſagt, daß Die, welche eine Wiſſenſchaft lehren, nicht Die ſind, welche ſie verſtehn und ernſtlich treiben, als welchen keine Zeit zum lehren derſelben bleibt. Jene Andern leben bloß von der Wiſſenſchaft: ſie iſt ihnen „eine tüchtige Kuh, die ſie mit Butter verſorgt." — Wenn der größte Geiſt einer Nation eine Sache zum Hauptſtudium ſeines Lebens gemacht hat, wie Göthe die Farbenlehre, und ſie findet keinen Eingang, ſo iſt es Pflicht der Regierungen, welche Akademien bezahlen, dieſen aufzutragen, die Sache durch eine Kommiſſion unterſuchen zu laſſen; wie Dies in Frankreich mit viel unbedeutenderen Dingen geſchieht. Wozu ſonſt ſind dieſe Akademien, die ſich ſo breit machen und in denen doch ſo mancher Dummkopf ſitzt und ſich bläht, da? Neue Wahrheiten von Belang gehn ſelten von ihnen aus: daher ſollten ſie wenigſtens wichtige Leiſtungen zu beurtheilen fähig ſeyn und genöthigt werden, ex officio zu reden. Vorläufig jedoch hat uns Herr Link, Mitglied der Berliner Akademie, eine Probe ſeiner akademiſchen Urtheilskraft geliefert, in ſeinen „Propyläen der Naturkunde" Bd. 1. 1836. A priori überzeugt, daß ſein Univerſitätskollege Hegel ein großer Philoſoph und Göthe's Farbenlehre eine

Stümperei ſei, bringt er, daſelbſt S. 47, Beide ſo zuſammen: „Hegel erſchöpft ſich in den ungemeſſenſten Ausfällen, wenn es „Neuton gilt, vielleicht aus Kondeſcendenz — eine ſchlechte „Sache verdient ein ſchlechtes Wort — für Göthe.“ Alſo von der Kondeſcendenz eines elenden Scharlatans gegen den größten Geiſt der Nation erdreiſtet ſich dieſer Herr Link zu reden. Ich füge als Proben ſeiner Urtheilskraft und lächerlichen Vermeſſenheit noch folgende, die obige erläuternden Stellen aus demſelben Buche bei. „An Tiefſinn übertrifft Hegel alle ſeine Vorgänger: man kann ſagen, ihre Philoſophie verſchwindet vor der „ſeinigen.“ S. 32. Und ſeine Darſtellung jener jämmerlichen Hegel'ſchen Kathederhanswurſtiade beſchließt er, S. 44, mit: „Dieſes iſt das tiefgegründete, erhabene Gebäude des höchſten „metaphyſiſchen Scharfſinnes, welches die Wiſſenſchaft kennt. „Worte wie dieſe: „„das Denken der Nothwendigkeit iſt die „„Freiheit; der Geiſt ſchafft ſich eine Welt der Sittlichkeit, wo „„die Freiheit wiederum Nothwendigkeit wird,“ erfüllen mit „Ehrfurcht den nahenden Geiſt, und ein Mal gehörig erkannt, „ſichern ſie Dem, welcher ſie ſprach, die Unſterblichkeit.“ — Da dieſer Herr Link nicht bloß Mitglied der Berliner Akademie iſt, ſondern auch zu den Notabilitäten, vielleicht gar Celebritäten, der Deutſchen Gelehrtenrepublik gehört; ſo können dieſe Ausſprüche, zumal da ſie nirgends gerügt worden, auch als eine Probe deutſcher Urtheilskraft und deutſcher Gerechtigkeit gelten. Man wird danach beſſer verſtehn, wie es geſchehen konnte, daß meine Schriften, mehr als 30 Jahre hindurch, nicht des Hinſehns werth geachtet worden ſind.

§. 251.

Der deutſche Gelehrte iſt aber auch zu arm, um redlich und ehrenhaft ſeyn zu können. Daher iſt drehen, winden, ſich akkommodiren und ſeine Ueberzeugung verleugnen, kriechen, ſchmeicheln, Partei machen und Kamaradſchaft ſchließen, Miniſter, Große, Kollegen, Studenten, Buchhändler, Recenſenten, kurz, Alles ehr, als die Wahrheit und fremdes Verdienſt, berückſichtigen, — ſein Gang und ſeine Methode. Er wird dadurch meiſtens ein rückſichtsvoller Lump. In Folge davon hat denn auch, in der deutſchen Litteratur überhaupt und der Philoſophie insbeſondere, die Unredlichkeit ſo ſehr die Oberhand gewonnen, daß zu hoffen ſteht, es werde damit den Punkt erreichen, wo ſie, als unfähig, noch irgend Jemanden zu täuſchen, unwirkſam wird.

§. 252.

Uebrigens iſt es in der Gelehrtenrepublik, wie in andern Republiken: man liebt einen ſchlichten Mann, der ſtill vor ſich hin geht und nicht klüger ſeyn will, als die Andern. Gegen die excentriſchen Köpfe, als welche Gefahr drohen, vereinigt man ſich und hat, o welche! Majorität auf ſeiner Seite.

§. 253.

Zwiſchen Profeſſoren und unabhängigen Gelehrten beſteht, von Alters her, ein gewiſſer Antagonismus, der vielleicht in etwas durch den zwiſchen Hunden und Wölfen erläutert werden könnte.

Profeſſoren haben, durch ihre Lage, große Vortheile, um zur Kunde ihrer Zeitgenoſſen zu gelangen. Dagegen haben unabhängige Gelehrte, durch ihre Lage, große Vortheile, um zur Kunde der Nachwelt zu gelangen; weil es dazu, unter andern und viel ſelteneren Dingen, auch einer gewiſſen Muße und Unabhängigkeit bedarf.

Da es lange dauert, ehe die Menſchheit herausfindet, wem ſie ihre Aufmerkſamkeit zu ſchenken hat; ſo können Beide neben einander wirken.

Im Ganzen genommen, iſt die Stallfütterung der Profeſſuren am geeigneteſten für die Wiederkäuer. Hingegen Die, welche aus den Händen der Natur die eigene Beute empfangen, befinden ſich beſſer im Freien.

§. 254.

Von dem menſchlichen Wiſſen überhaupt, in jeder Art, exiſtirt der allergrößte Theil ſtets nur auf dem Papier, als auf welchem daſſelbe niedergelegt iſt. Nur ein kleiner Theil deſſelben iſt, in jedem gegebenen Zeitpunkt, in irgendwelchen Köpfen wirklich lebendig.

Von Dem, was überhaupt wiſſenswerth wäre, kann kein Einzelner auch nur den tauſendſten Theil wiſſen.

Sogar aber haben die Wiſſenſchaften eine ſolche Breite der Ausdehnung erlangt, daß wer etwas „darin leiſten" will nur ein ganz ſpecielles Fach betreiben darf, unbekümmert um alles Andere. Alsdann wird er zwar in ſeinem Fache über dem Vulgus ſtehn, in allem Uebrigen jedoch zu demſelben gehören. Kommt nun noch, wie heut zu Tage immer häufiger wird, die Vernachläſſigung der alten Sprachen, welche halb zu lernen nichts hilft, hinzu, wodurch die allgemeine Humanitätsbildung wegfällt; ſo werden wir Gelehrte ſehn, die außerhalb ihres ſpeciellen Faches wahre Ochſen ſind. — Ueberhaupt iſt ſo ein exkluſiver Fachgelehrter dem Fabrikarbeiter analog, der, ſein Leben lang, nichts Anderes macht, als eine beſtimmte Schraube, oder Haken, oder Handhabe, zu einem beſtimmten Werkzeuge, oder Maſchine, worin er dann freilich eine unglaubliche Virtuoſität erlangt. Auch kann man den Fachgelehrten mit einem Manne vergleichen, der in ſeinem eigenen Hauſe wohnt, jedoch nie herauskommt. In dem Hauſe kennt er Alles genau, jedes Treppchen, jeden Winkel und jeden Balken; etwan wie Viktor Hugo's Quaſimodo die Notredame-Kirche kennt: aber außerhalb deſſelben iſt ihm alles fremd und unbekannt. — Wahre Bildung zur Humanität hingegen erfordert durchaus Vielſeitigkeit und Ueberblick, alſo, für einen Gelehrten im höhern Sinne, allerdings etwas Polyhiſtoria. Wer aber vollends ein Philoſoph ſeyn will, muß in ſeinem Kopfe die entfernteſten Enden des menſchlichen Wiſſens zuſammenbringen: denn wo anders könnten ſie jemals zuſammenkommen? — Geiſter erſten Ranges nun gar werden niemals Fachgelehrte ſeyn. Ihnen, als ſolchen, iſt das Ganze des Daſeyns zum Problem gegeben und über daſſelbe wird jeder von ihnen, in irgend einer Form und Weiſe, der Menſchheit neue Aufſchlüſſe ertheilen. Denn den Namen eines Genies kann nur Der verdienen, welcher das Ganze und Große, das Weſentliche und Allgemeine der Dinge zum Thema ſeiner Leiſtungen nimmt, nicht aber wer irgend ein ſpecielles Verhältniß von Dingen zu einander zurechtzulegen ſein Leben lang bemüht iſt.

§. 255.

Die Abſchaffung des Lateiniſchen als allgemeiner Gelehrtenſprache und die dagegen eingeführte Kleinbürgerei der Nationallitteraturen iſt für die Wiſſenſchaften in Europa ein wahres Unglück geweſen. Zunächſt, weil es nur mittelſt der lateiniſchen Sprache ein allgemeines Europäiſches Gelehrtenpublikum gab, an deſſen Geſammtheit jedes erſcheinende Buch ſich direkt wandte. Nun iſt aber die Zahl der eigentlich denkenden und urtheilsfähigen Köpfe in ganz Europa ohnehin ſchon ſo klein, daß, wenn man ihr Forum noch durch Sprachgränzen zerſtückelt und auseinander reißt, man ihre wohlthätige Wirkſamkeit unendlich ſchwächt. Und die, nach beliebiger Auswahl der Verleger, von litterariſchen Handwerksburſchen fabrizirten Verdollmetſchungen ſind ein ſchlechtes Surrogat für eine allgemeine Gelehrtenſprache. Darum iſt Kants Philoſophie, nach kurzem Aufleuchten, im Sumpfe deutſcher Urtheilskraft ſtecken geblieben, während über demſelben die Irrlichter Fichte'ſcher, Schellingiſcher und endlich gar Hegel'ſcher Scheinwiſſenſchaft ihr Flackerleben genoſſen. Darum hat Göthe's Farbenlehre keine Gerechtigkeit gefunden. Darum bin ich unbeachtet geblieben. Darum iſt die ſo intellektuelle und urtheilskräftige Engliſche Nation noch jetzt durch die ſchimpflichſte Bigotterie und Pfaffenbevormundung degradirt. Darum ermangelt Frankreichs ruhmvolle Phyſik und Zoologie der Stütze und Kontrole einer ausreichenden und würdigen Metaphyſik. Und noch mehr ließe ſich anführen. Zudem aber wird an dieſen großen Nachtheil gar bald ein zweiter, noch größerer ſich knüpfen: das Aufhören der Erlernung der alten Sprachen. Nimmt doch ſchon jetzt in Frankreich und ſelbſt in Deutſchland die Vernachläſſigung derſelben Ueberhand. Dann aber Lebewohl, Humanität, edler Geſchmack und hoher Sinn! Die Barbarei kommt wieder, trotz Eiſenbahnen, elektriſchen Drähten und Luftballons. Endlich gehn wir dadurch noch eines Vortheils verluſtig, den alle unſere Vorfahren genoſſen haben. Nämlich nicht bloß das Römiſche Alterthum ſchließt das Lateiniſche uns auf, ſondern eben ſo unmittelbar das ganze Mittelalter aller Europäiſchen Länder und die neuere Zeit, bis auf die Mitte des vorigen Jahrhunderts herab. Daher reden z. B. Skotus Erigena aus dem 9. Jahrhundert, Johannes von Salesbury aus dem 12., Raimund Lullus aus dem 13., nebſt hundert Andern, zu mir unmittelbar in der Sprache, die ihnen, ſobald ſie an wiſſenſchaftliche Gegenſtände dachten, natürlich und eigen war. Daher treten ſie noch jetzt ganz nahe an mich heran: ich bin in unmittelbarer Berührung mit ihnen und lerne ſie wahrhaft kennen. Was würde es ſeyn, wenn Jeder von ihnen in ſeiner Landesſprache, wie ſie zu ſeiner Zeit war, geſchrieben hätte?! Nicht die Hälfte würde ich auch nur verſtehn und eine eigentliche geiſtige Berührung mit ihnen wäre unmöglich: ich ſähe ſie wie Schattenbilder am fernen Horizont, oder gar durch das Teleſkop einer Ueberſetzung. Dies zu verhüten, hat Bako von Verulam, wie er ausdrücklich ſagt, ſeine essays nachmals ſelbſt ins Lateiniſche überſetzt u. d. T. sermones fideles.

Hier ſei beiläufig erwähnt, daß der Patriotismus, wenn er im Reiche der Wiſſenſchaften ſich geltend machen will, ein ſchmutziger Geſelle iſt, den man hinauswerfen ſoll. Denn was kann impertinenter ſeyn, als da, wo das rein und allgemein Menſchliche betrieben wird und wo Wahrheit, Klarheit und Schönheit allein gelten ſollen, ſeine Vorliebe für die Nation, welcher die eigene werthe Perſon gerade angehört, in die Waagſchale legen zu wollen und nun, aus ſolcher Rückſicht, bald der Wahrheit Gewalt anzuthun, bald gegen die großen Geiſter fremder Nationen ungerecht zu ſeyn, um die geringeren der eigenen herauszuſtreichen. Beiſpielen dieſer Gemeinheit begegnet man aber täglich bei den Schriftſtellern aller Nationen Europa's.

§. 256.

Zur Verbeſſerung der Qualität der Studierenden, auf Koſten ihrer ſchon ſehr überzähligen Quantität, ſollte geſetzlich beſtimmt ſeyn: 1) daß Keiner vor ſeinem 20. Jahre die Univerſität beziehn dürfte; 2) daß er daſelbſt im erſten Jahre ausſchließlich Kollegia der philoſophiſchen Fakultät hören müßte und vor dem zweiten Jahre zu denen der drei obern Fakultäten gar nicht zugelaſſen würde, dieſen aber alsdann die Theologen 2, die Juriſten 3, die Mediciner 4 Jahre widmen müßten. Dagegen könnte auf den Gymnaſien der Unterricht auf alte Sprachen, Geſchichte, Mathematik und deutſchen Stil beſchränkt bleiben und beſonders in erſteren deſto gründlicher ſeyn. Weil jedoch die Anlage zur Mathematik eine ganz ſpecielle und eigene iſt, die mit den übrigen Fähigkeiten eines Kopfes gar nicht parallel geht, ja, nichts mit ihnen gemein hat;*) ſo ſollte für den mathematiſchen Unterricht eine ganz geſonderte Klaſſifikation der Schüler gelten; ſo daß wer im Uebrigen in Selekta ſäße hier in Tertia ſitzen könnte, ſeiner Ehre unbeſchadet und eben ſo vice versa. Nur ſo kann Jeder, nach Maaßgabe ſeiner Kräfte dieſer beſondern Art, etwas davon lernen.

---

*) Man ſehe hierüber W. Hamilton's ſchöne Abhandlung in Form einer Recenſion eines Buches von Whewell, in der Edinburgh' Review vom Januar 1836, auch ſpäter unter ſeinem Namen mit einigen andern Abhandlungen herausgegeben, auch Deutſch überſetzt u. d. T. „über den Werth und Unwerth der Mathematik." 1836.

Die Profeſſoren freilich werden, da ihnen an der Quantität der Studenten mehr, als an deren Qualität liegt, obige Vorſchläge nicht unterſtützen; wie auch nicht den folgenden. Die Promotionen ſollten durchaus unentgeltlich geſchehn; damit die durch die Gewinnſucht der Profeſſoren diskreditirte Doktorwürde wieder zu Ehren käme. Dafür ſollten die nachherigen Staatsexamina, bei Doktoren, wegfallen.

Kapitel XXII.

Selbſtdenken.

§. 257.

Wie die zahlreichſte Bibliothek, wenn ungeordnet, nicht ſo viel Nutzen ſchafft, als eine ſehr mäßige, aber wohlgeordnete; eben ſo iſt die größte Menge von Kenntniſſen, wenn nicht eigenes Denken ſie durchgearbeitet hat, viel weniger werth, als eine weit geringere, die aber vielfältig durchdacht worden. Denn erſt durch das allſeitige Kombiniren Deſſen, was man weiß, durch das Vergleichen jeder Wahrheit mit jeder andern, eignet man ſein eigenes Wiſſen ſich vollſtändig an und bekommt es in ſeine Gewalt. Durchdenken kann man nur was man weiß; daher man etwas lernen ſoll: aber man weiß auch nur, was man durchdacht hat.

Nun aber kann man ſich zwar willkürlich appliciren auf Leſen und Lernen; auf das Denken hingegen eigentlich nicht. Dieſes nämlich muß, wie das Feuer durch einen Luftzug, angefacht und unterhalten werden durch irgend ein Intereſſe am Gegenſtande deſſelben; welches entweder ein rein objektives, oder aber bloß ein ſubjektives ſeyn mag. Das letztere iſt allein bei unſern perſönlichen Angelegenheiten vorhanden; das erſtere aber nur für die von Natur denkenden Köpfe, denen das Denken ſo natürlich iſt, wie das Athmen, welche aber ſehr ſelten ſind. Daher iſt es mit den meiſten Gelehrten ſo wenig.

§. 258.

Die Verſchiedenheit zwiſchen der Wirkung, welche das Selbſtdenken, und der, welche das Leſen auf den Geiſt hat, iſt unglaublich groß; daher ſie die urſprüngliche Verſchiedenheit der Köpfe, vermöge welcher man zum Einen, oder zum Andern getrieben wird, noch immerfort vergrößert. Das Leſen nämlich zwingt dem Geiſte Gedanken auf, die der Richtung und Stimmung, welche er für den Augenblick hat, ſo fremd und heterogen ſind, wie das Petſchaft dem Lack, welchem es ſein Siegel aufdrückt. Der Geiſt erleidet dabei totalen Zwang von außen, jetzt Dies, oder Jenes zu denken, wozu er ſoeben gar keinen Trieb, noch Stimmung hat. — Hingegen beim Selbſtdenken folgt er ſeinem ſelbſteigenen Triebe, wie dieſen für den Augenblick entweder die äußere Umgebung, oder irgend eine Erinnerung näher beſtimmt hat. Die anſchauliche Umgebung nämlich dringt dem Geiſte nicht *einen* beſtimmten Gedanken auf, wie das Leſen; ſondern giebt ihm bloß Stoff und Anlaß zu denken was ſeiner Natur und gegenwärtigen Stimmung gemäß iſt. — Daher nun nimmt das *viele* Leſen dem Geiſte alle Elaſticität; wie ein fortdauernd drückendes Gewicht ſie einer Springfeder nimmt. Dies iſt der Grund, warum die Gelehrſamkeit die meiſten Menſchen noch geiſtloſer und einfältiger macht, als ſie ſchon von Natur ſind.

§. 259.

Im Grunde haben nur die eigenen Grundgedanken Wahrheit und Leben: denn nur ſie verſteht man recht eigentlich und ganz. Fremde, geleſene Gedanken ſind die Ueberbleibſel eines fremden Mahles, die abgelegten Kleider eines fremden Gaſtes.

Zum eigenen, in uns aufſteigenden Gedanken verhält der fremde, geleſene, ſich wie der Abdruck einer Pflanze der Vorwelt im Stein zur blühenden Pflanze des Frühlings.

§. 260.

Leſen iſt ein bloßes Surrogat des eigenen Denkens. Man läßt dabei ſeine Gedanken von einem Andern am Gängelbande führen. Zudem taugen viele Bücher bloß, zu zeigen, wie viel Irrwege es giebt und wie arg man ſich verlaufen könnte, wenn man von ihnen ſich leiten ließe. Den aber der Genius leitet, d. h. der ſelbſt denkt, freiwillig denkt, richtig denkt, — der hat die Bouſſole, den rechten Weg zu finden. — Leſen ſoll man alſo nur dann, wann die Quelle der eigenen Gedanken ſtockt; was auch beim beſten Kopfe oft genug der Fall ſeyn wird. Hingegen die eigenen, urkräftigen Gedanken verſcheuchen, um ein Buch zur Hand zu nehmen, iſt Sünde wider den heiligen Geiſt. Man gleicht alsdann Dem, der aus der freien Natur flieht, um ein

Herbarium zu beſehn, oder um ſchöne Gegenden im Kupferſtiche zu betrachten.

Wenn man auch bisweilen eine Wahrheit, eine Einſicht, die man mit vieler Mühe und langſam durch eigenes Denken und Kombiniren herausgebracht hat, hätte mit Bequemlichkeit in einem Buche ganz fertig vorfinden können; ſo iſt ſie doch hundert Mal mehr werth, wenn man ſie durch eigenes Denken erlangt hat. Denn nur alsdann tritt ſie als integrirender Theil, als lebendiges Glied, ein, in das ganze Syſtem unſerer Gedanken, ſteht mit demſelben in vollkommenem und feſtem Zuſammenhange, wird mit allen ihren Gründen und Folgen verſtanden, trägt die Farbe, den Farbenton, das Gepräge unſrer ganzen Denkweiſe, iſt eben zur rechten Zeit, als das Bedürfniß derſelben rege war, gekommen, ſitzt daher feſt und kann nicht wieder verſchwinden. Demnach findet hier Göthe's Vers,

„Was du ererbt von deinen Vätern haſt,
Erwirb' es, um es zu beſitzen,"

ſeine vollkommenſte Anwendung, ja, Erklärung.

Hingegen klebt die bloß erlernte Wahrheit uns nur an, wie ein angeſetztes Glied, ein falſcher Zahn, eine wächſerne Naſe, oder höchſtens wie eine rhinoplaſtiſche aus fremdem Fleiſche. Die durch eigenes Denken erworbene Wahrheit aber gleicht dem natürlichen Gliede: ſie allein gehört uns wirklich an. Darauf beruht der Unterſchied zwiſchen dem Denker und dem bloßen Gelehrten. Daher ſieht der geiſtige Erwerb des Selbſtdenkers aus, wie ein ſchönes Gemälde, das lebendig hervortritt, mit richtigem Lichte und Schatten, gehaltenem Ton, vollkommener Harmonie der Farben. Hingegen gleicht der geiſtige Erwerb des bloßen Gelehrten einer großen Palette, voll bunter Farben, allenfalls ſyſtematiſch geordnet, aber ohne Harmonie, Zuſammenhang und Bedeutung.

§. 261.

Leſen heißt mit einem fremden Kopfe, ſtatt des eigenen, denken. Nun iſt aber dem eigenen Denken, aus welchem allemal ein zuſammenhängendes Ganzes, ein, wenn auch nicht ſtreng abgeſchloſſenes, Syſtem ſich zu entwickeln trachtet, nichts nachtheiliger, als ein, vermöge beſtändigen Leſens, zu ſtarker Zufluß fremder Gedanken; weil dieſe, jeder einem andern Geiſte entſproſſen, einem andern Syſteme angehörend, eine andere Farbe tragend, nie von ſelbſt zu einem Ganzen des Denkens, des Wiſſens, der Einſicht und Ueberzeugung zuſammenfließen, vielmehr eine leiſe babyloniſche Sprachverwirrung im Kopfe anrichten und dem Geiſte, der ſich mit ihnen überfüllt hat, nunmehr alle klare Einſicht benehmen und ſo ihn beinahe desorganiſiren. Dieſer Zuſtand iſt an vielen Gelehrten wahrzunehmen und macht, daß ſie an geſundem Verſtande, richtigem Urtheil und praktiſchem Takte vielen Ungelehrten nachſtehn, welche die von außen, durch Erfahrung, Geſpräch und wenige Lektüre ihnen zugekommene geringe Kenntniß ſtets dem eigenen Denken untergeordnet und einverleibt haben. Eben Dieſes nun thut, nach einem größern Maaßſtabe, auch der wiſſenſchaftliche Denker. Obgleich er nämlich viele Kenntniſſe nöthig hat und daher viel leſen muß; ſo iſt doch ſein Geiſt ſtark genug, dies Alles zu bewältigen, es zu aſſimiliren, dem Syſteme ſeiner Gedanken einzuverleiben und es ſo dem organiſch zuſammenhängenden Ganzen ſeiner immer wachſenden, großartigen Einſicht unterzuordnen; wobei ſein eigenes Denken, wie der Grundbaß der Orgel, ſtets Alles beherrſcht und nie von fremden Tönen übertäubt wird, wie Dies hingegen der Fall iſt in den bloß polyhiſtoriſchen Köpfen, in welchen gleichſam Muſikfetzen aus allen Tonarten durcheinanderlaufen und der Grundton gar nicht mehr zu finden iſt.

§. 262.

Die Leute, welche ihr Leben mit Leſen zugebracht und ihre Weisheit aus Büchern geſchöpft haben, gleichen denen, welche aus vielen Reiſebeſchreibungen ſich genaue Kunde von einem Lande erworben haben. Dieſe können über Vieles Auskunft ertheilen: aber im Grunde haben ſie doch keine zuſammenhängende, deutliche, gründliche Kenntniß von der Beſchaffenheit des Landes. Hingegen Die, welche ihr Leben mit Denken zugebracht haben, gleichen Solchen, die ſelbſt in jenem Lande geweſen ſind: ſie allein wiſſen eigentlich wovon die Rede iſt, kennen die Dinge dort im Zuſammenhang und ſind wahrhaft darin zu Hauſe.

§. 263.

Zu einem Selbſtdenker verhält ſich der gewöhnliche Bücherphiloſoph, wie zu einem Augenzeugen ein Geſchichtsforſcher: Jener redet aus eigener, unmittelbarer Auffaſſung der Sache. Daher ſtimmen alle Selbſtdenker im Grunde doch überein, und ihre Verſchiedenheit entſpringt nur aus der des Standpunktes: wo aber dieſer nichts ändert, ſagen ſie alle das Selbe. Denn ſie ſagen bloß aus, was ſie objektiv aufgefaßt haben. Oft habe ich Sätze, die ich, ihrer Paradoxie wegen, nur zaudernd vor das Publikum brachte, nachmals, zu meinem freudigen Erſtaunen, in alten Werken großer Männer ausgeſprochen gefunden. — Der Bücherphiloſoph hingegen berichtet, was Dieſer geſagt und Jener gemeint und was dann wieder ein Anderer eingewandt hat u. ſ. w. Das vergleicht er, wägt es ab, kritiſirt es und ſucht ſo hinter die Wahrheit der Sachen zu kommen; wobei er dem kritiſchen Geſchichtsſchreiber ganz ähnlich wird. So wird er z. B. Unterſuchungen anſtellen, ob Leibnitz wohl, zu irgend einer Zeit, auf eine Weile, ein Spinoziſt geweſen ſei u. dgl. m. Recht deutliche Beiſpiele zu dem hier Geſagten liefern dem kurioſen Liebhaber Herbarts „Analytiſche Beleuchtung der Moral und des Naturrechts“, imgleichen deſſen „Briefe über die Freiheit“. — Man könnte ſich wundern über die viele Mühe, die ſo Einer ſich giebt; da es ſcheint, daß, wenn er nur die Sache ſelbſt ins Auge faſſen wollte, er durch ein wenig Selbſtdenken bald zum Ziele gelangen würde. Allein damit hat es einen kleinen Anſtand; indem Das nicht von unſerm Willen abhängt: man kann jederzeit ſich hinſetzen und leſen; nicht aber — und denken. Es iſt nämlich mit Gedanken, wie mit Menſchen: man kann nicht immer, nach Belieben, ſie rufen laſſen; ſondern muß abwarten, daß ſie kommen. Das Denken über einen Gegenſtand muß ſich von ſelbſt einſtellen, durch ein glückliches, harmonirendes Zuſammentreffen des äußern Anlaſſes mit der innern Stimmung und Spannung: und gerade Das iſt es, was jenen Leuten nie kommen will. — Indeſſen iſt ſogar der größte Kopf nicht jederzeit zum Selbſtdenken fähig. Daher thut er wohl, die übrige Zeit zum Leſen zu benutzen, als welches, wie geſagt, ein Surrogat des eigenen Denkens iſt und dem Geiſte Stoff zuführt, indem dabei ein Anderer für uns denkt, wiewohl ſtets auf eine Weiſe, die nicht die unſrige iſt. Dieſerhalb eben ſoll man nicht zu viel leſen; damit nicht der Geiſt ſich an das Surrogat gewöhne und darüber die Sache ſelbſt verlerne, alſo damit er nicht ſich an ſchon ausgetretene Pfade gewöhne, und damit das Gehn eines fremden Gedankenganges ihn nicht dem eigenen entfremde. Am allerwenigſten ſoll man, des Leſens wegen, dem Anblick der realen Welt ſich ganz entziehn; da der Anlaß und die Stimmung zum eigenen Denken ungleich öfter bei dieſem, als beim Leſen ſich einfindet. Denn das Anſchauliche, das Reale, in ſeiner Urſprünglichkeit und Kraft, iſt der natürliche Gegenſtand des denkenden Geiſtes und vermag am leichteſten ihn tief zu erregen.

Nach dieſen Betrachtungen wird es uns nicht wundern, daß der Selbſtdenker und der Bücherphiloſoph ſchon am Vortrage leicht zu erkennen ſind; Jener am Gepräge des Ernſtes, der Unmittelbarkeit und Urſprünglichkeit, am Autoptiſchen aller ſeiner Gedanken und Ausdrücke; Dieſer hingegen daran, daß Alles aus zweiter Hand iſt, überkommene Begriffe, zuſammengetrödelter Kram, matt und ſtumpf, wie der Abdruck eines Abdrucks; und ſein aus konventionellen, ja, banalen Phraſen und gangbaren Modeworten beſtehender Stil gleicht einem kleinen Staate, deſſen Cirkulation aus lauter fremden Münzſorten beſteht, weil er nicht ſelbſt prägt.

§. 264.

So wenig, wie das Leſen, kann die bloße Erfahrung das Denken erſetzen. Die reine Empirie verhält ſich zum Denken, wie Eſſen zum Verdauen und Aſſimiliren. Wenn jene ſich brüſtet, daß ſie allein, durch ihre Entdeckungen, das menſchliche Wiſſen gefördert habe; ſo iſt es, wie wenn der Mund ſich rühmen wollte, daß der Beſtand des Leibes ſein Werk allein ſei.

§. 265.

Das charakteriſtiſche Merkmal der Geiſter erſten Ranges iſt die Unmittelbarkeit aller ihrer Urtheile. Alles was ſie vorbringen iſt Reſultat ihres ſelbſteigenen Denkens und kündigt ſich, ſchon durch den Vortrag, überall als ſolches an. Sie haben ſonach, gleich den Fürſten, eine Reichsunmittelbarkeit, im Reiche der Geiſter: die Uebrigen ſind alle mediatiſirt; welches ſchon an ihrem Stil, der kein eigenes Gepräge hat, zu erſehn iſt.

Jeder wahre Selbſtdenker alſo gleicht inſofern einem Monarchen: er iſt unmittelbar und erkennt niemanden über ſich. Seine Urtheile, wie die Beſchlüſſe eines Monarchen, entſpringen aus ſeiner eigenen Machtvollkommenheit und gehn unmittelbar von ihm ſelbſt aus. Denn, ſo wenig wie der Monarch Befehle, nimmt er Auktoritäten an, ſondern läßt nichts gelten, als was er ſelbſt beſtätigt hat. — Das Vulgus der Köpfe hingegen, befangen in allerlei geltenden Meinungen, Auktoritäten und Vorurtheilen, gleicht dem Volke, welches dem Geſetze und Befehle ſchweigend gehorcht.

§. 266.

Die Leute, welche ſo eifrig und eilig ſind, ſtrittige Fragen durch Anführung von Auktoritäten zu entſcheiden, ſind eigentlich froh, wann ſie, ſtatt eigenen Verſtandes und Einſicht, daran es fehlt, fremde ins Feld ſtellen können. Ihre Zahl iſt Legio.

§. 267.

Im Reiche der Wirklichkeit, ſo ſchön, glücklich und anmuthig ſie auch ausgefallen ſeyn mag, bewegen wir uns doch ſtets nur unter dem Einfluß der Schwere, welcher unaufhörlich zu überwinden iſt: hingegen ſind wir, im Reiche der Gedanken, unkörperliche Geiſter, ohne Schwere und ohne Noth. Daher kommt kein Glück auf Erden dem gleich, welches ein ſchöner und fruchtbarer Geiſt, zur glücklichen Stunde, in ſich ſelbſt findet.

§. 268.

Die Gegenwart eines Gedankens iſt wie die Gegenwart einer Geliebten. Wir meynen, dieſen Gedanken werden wir nie vergeſſen und dieſe Geliebte könne uns nie gleichgültig werden. Allein aus den Augen, aus dem Sinn! Der ſchönſte Gedanke läuft Gefahr, unwiederbringlich vergeſſen zu werden, wenn er nicht aufgeſchrieben, und die Geliebte, von uns geflohen zu werden, wenn ſie nicht angetraut worden.

§. 269.

Es giebt Gedanken die Menge, welche Werth haben für Den, der ſie denkt; aber nur wenige unter ihnen, welche die Kraft beſitzen, noch durch Repercuſſion, oder Reflexion, zu wirken, d. h. nachdem ſie niedergeſchrieben worden, dem Leſer Antheil abzugewinnen.

§. 270.

Dabei aber hat doch nur Das wahren Werth, was Einer zunächſt bloß für ſich ſelbſt gedacht hat. Man kann nämlich die Denker eintheilen in ſolche, die zunächſt für ſich, und ſolche, die ſogleich *für Andere* denken. Jene ſind die ächten, ſind die *Selbſtdenker*, im zwiefachen Sinne des Worts: ſie ſind die eigentlichen *Philoſophen*. Denn ihnen allein iſt es Ernſt mit der Sache. Auch beſteht der Genuß und das Glück ihres Daſeyns eben im Denken. Die andern ſind die *Sophiſten*: ſie wollen *ſcheinen*, und ſuchen ihr Glück in Dem, was ſie dadurch von Andern zu erlangen hoffen: hierin liegt ihr Ernſt. Welcher von beiden Klaſſen Einer angehöre, läßt ſich bald merken, an ſeiner ganzen Art und Weiſe. *Lichtenberg* iſt ein Muſter der erſten Art: *Herder* gehört ſchon der zweiten an.

§. 271.

Wenn man wohl erwägt, wie groß und wie nahe liegend das *Problem des Daſeyns* iſt, dieſes zweideutigen, gequälten, flüchtigen, traumartigen Daſeyns; — ſo groß und ſo nahe liegend, daß, ſobald man es gewahr wird, es alle andern Probleme und Zwecke überſchattet und verdeckt; — und wenn man nun dabei vor Augen hat, wie alle Menſchen, — einige wenige und ſeltene ausgenommen, — dieſes Problems ſich nicht deutlich bewußt, ja, ſeiner gar nicht inne zu werden ſcheinen, ſondern um alles Andere eher, als darum, ſich bekümmern, und dahinleben, nur auf den heutigen Tag und die faſt nicht längere Spanne ihrer perſönlichen Zukunft bedacht, indem ſie jenes Problem entweder ausdrücklich ablehnen, oder hinſichtlich deſſelben ſich bereitwillig abfinden laſſen mit irgend einem Syſteme der Volksmetaphyſik und damit ausreichen; — wenn man, ſage ich, Das wohl erwägt; ſo kann man der Meinung werden, daß der Menſch doch nur ſehr im weitern Sinne ein *denkendes Weſen* heiße, und wird fortan über keinen Zug von Gedankenloſigkeit, oder Einfalt, ſich ſonderlich wundern, vielmehr wiſſen, daß der intellektuelle Geſichtskreis des Normalmenſchen zwar über den des Thieres, — deſſen ganzes Daſeyn, der Zukunft und Vergangenheit ſich nicht bewußt, gleichſam eine einzige Gegenwart iſt, — hinausgeht, aber doch nicht ſo unberechenbar weit, wie man wohl anzunehmen pflegt.

Dieſem entſpricht es ſogar, daß man auch im Geſpräche die Gedanken der meiſten Menſchen ſo kurz abgeſchnitten findet, wie Häckerling, daher kein längerer Faden ſich herausſpinnen läßt.

Auch könnte unmöglich, wenn dieſe Welt von eigentlich denkenden Weſen bevölkert wäre, der Lerm jeder Art ſo unbeſchränkt erlaubt und freigegeben ſeyn, wie ſogar der entſetzlichſte und dabei zweckloſe es iſt. — Wenn nun aber gar ſchon die Natur den Menſchen zum Denken beſtimmt hätte; ſo würde ſie ihm keine Ohren gegeben, oder dieſe wenigſtens, wie bei den Fledermäuſen, die ich darum beneide, mit luftdichten Schließklappen verſehn haben. In Wahrheit aber iſt er, gleich den andern, ein armes Thier, deſſen Kräfte bloß auf die Erhaltung ſeines Daſeyns berechnet ſind, weshalb es der ſtets offenen Ohren bedarf, als welche, auch unbefragt und bei Nacht wie bei Tage, die Annäherung des Verfolgers ankündigen.

Kapitel XXIII.

Ueber Schriftſtellerei und Stil.

§. 272.

Zuvörderſt giebt es zweierlei Schriftſteller: ſolche, die der Sache wegen, und ſolche, die des Schreibens wegen ſchreiben. Jene haben Gedanken gehabt, oder Erfahrungen gemacht, die ihnen mittheilenswerth ſcheinen; Dieſe brauchen Geld, und deshalb ſchreiben ſie, für Geld. Sie denken zum Behuf des Schreibens. Man erkennt ſie daran, daß ſie ihre Gedanken möglichſt lang ausſpinnen und auch halbwahre, ſchiefe, forcirte und ſchwankende Gedanken ausführen, auch meiſtens das Helldunkel lieben, um zu ſcheinen was ſie nicht ſind; weshalb ihrem Schreiben Beſtimmtheit und volle Deutlichkeit abgeht. Man kann daher bald merken, daß ſie um Papier zu füllen ſchreiben: bei unſern beſten Schriftſtellern kann man es mitunter: z. B. ſtellenweiſe in Leſſings Dramaturgie. Sobald man es merkt, ſoll man das Buch wegwerfen: denn die Zeit iſt edel. — Honorar und Verbot des Nachdrucks ſind im Grunde der Verderb der Litteratur. Schreibenswerthes ſchreibt nur wer ganz allein der Sache wegen ſchreibt. Welch ein unſchätzbarer Gewinn würde es ſeyn, wenn, in allen Fächern einer Litteratur, nur wenige, aber vortreffliche Bücher exiſtirten. Dahin aber kann es nie kommen, ſo lange Honorar zu verdienen iſt.

§. 273.

Wiederum kann man ſagen, es gebe dreierlei Autoren: erſtlich ſolche, welche ſchreiben, ohne zu denken. Sie ſchreiben aus dem Gedächtniß, aus Reminiscenzen, oder gar unmittelbar aus fremden Büchern. Dieſe Klaſſe iſt die zahlreichſte. — Zweitens ſolche, die während des Schreibens denken. Sie denken, um zu ſchreiben. Sind ſehr häufig. — Drittens ſolche, die gedacht haben, ehe ſie ans Schreiben giengen. Sie ſchreiben bloß, weil ſie gedacht haben. Sind ſelten.

Jener Schriftſteller der zweiten Art, der das Denken bis zum Schreiben aufſchiebt, iſt dem Jäger zu vergleichen, der aufs Gerathewohl ausgeht: er wird ſchwerlich ſehr viel nach Hauſe bringen. Hingegen wird das Schreiben des Schriftſtellers der dritten, ſeltenen Art, einer Treibjagd gleichen, als zu welcher das Wild zum voraus eingefangen und eingepfercht worden, um nachher haufenweiſe aus ſolchem Behältniſſe herauszuſtrömen in einen andern ebenfalls umzäunten Raum, wo es dem Jäger nicht entgehn kann: ſo daß er jetzt es bloß mit dem Zielen und Schießen (der Darſtellung) zu thun hat. Dies iſt die Jagd, welche etwas abwirft. —

Sogar nun aber unter der kleinen Anzahl von Schriftſtellern, die wirklich, ernſtlich und zum voraus denken, ſind wieder nur äußerſt wenige, welche über die Dinge ſelbſt denken: die übrigen denken bloß über Bücher, über das von Andern Geſagte. Sie bedürfen nämlich, um zu denken, der nähern und ſtärkern Anregung durch fremde, gegebene Gedanken. Dieſe werden nun ihr nächſtes Thema; daher ſie ſtets unter dem Einfluſſe derſelben bleiben, folglich nie eigentliche Originalität erlangen. Jene erſteren hingegen werden durch die Dinge ſelbſt zum Denken angeregt; daher ihr Denken unmittelbar auf dieſe gerichtet iſt. Unter ihnen allein ſind Die zu finden, welche bleiben und unſterblich werden. — Es verſteht ſich, daß hier von hohen Fächern die Rede iſt, nicht von Schriftſtellern über das Branntweinbrennen.

Nur wer bei Dem, was er ſchreibt, den Stoff unmittelbar aus ſeinem eigenen Kopfe nimmt, iſt werth, daß man ihn leſe. Aber Büchermacher, Kompendienſchreiber, gewöhnliche Hiſtoriker u. a. m. nehmen den Stoff unmittelbar aus Büchern: aus dieſen geht er in die Finger, ohne im Kopf auch nur Transitozoll und Viſitation, geſchweige Bearbeitung, erlitten zu haben. Daher hat ihr Gerede oft ſo unbeſtimmten Sinn, daß man vergeblich ſich den Kopf zerbricht, herauszubringen, was ſie denn am Ende denken. Sie denken eben gar nicht. Das Buch, aus dem ſie abſchreiben, iſt bisweilen eben ſo verfaßt: alſo iſt es mit dieſer Schriftſtellerei, wie mit Gypsabdrücken von Abdrücken von

Abdrücken u. ſ. f., wobei am Ende der Antinous zum kaum kenntlichen Umriß eines Geſichtes wird. Daher ſoll man Kompilatoren möglichſt ſelten leſen: denn es ganz zu vermeiden iſt ſchwer; indem ſogar die Kompendien, welche das im Laufe vieler Jahrhunderte zuſammengebrachte Wiſſen im engen Raum enthalten, zu den Kompilationen gehören.

Wer über einen Gegenſtand ſich belehren will, hüte ſich, ſogleich nur nach den neueſten Büchern darüber zu greifen, in der Vorausſetzung, daß bei Abfaſſung dieſer die ältern benutzt worden ſeien. Das ſind ſie wohl; aber wie! Der Schreiber verſteht oft die ältern nicht gründlich, will dabei doch nicht geradezu ihre Worte gebrauchen, verballhornt und verhunzt daher das von ihnen ſehr viel beſſer und deutlicher Geſagte; da ſie aus eigener und lebendiger Sachkenntniß geſchrieben haben. Zudem will er es wohl noch gar beſſer verſtehn, als ſie, und ſetzt ſeine Irrthümer an die Stelle ihrer Wahrheiten. Hieher gehören auch die Ueberſetzer, welche ihren Autor zugleich berichtigen und bearbeiten; welches mir ſtets impertinent vorkommt. Schreibe du ſelbſt Bücher, welche des Ueberſetzens werth ſind und laß' Anderer Werke wie ſie ſind. — Man leſe alſo, wo möglich, die eigentlichen Urheber, Begründer und Erfinder der Sachen, oder wenigſtens die anerkannten großen Meiſter des Fachs, und kaufe lieber die Bücher aus zweiter Hand, als ihren Inhalt. Weil aber freilich inventis aliquid addere facile est, ſo wird man, nach wohlgelegtem Grunde, mit den neueren Zuthaten ſich bekannt zu machen haben. Im Ganzen alſo gilt hier, wie überall, dieſe Regel: das Neue iſt ſelten das Gute; weil das Gute nur kurze Zeit das Neue iſt.

§. 274.

Ein Buch kann nie mehr ſeyn, als der Abdruck der Gedanken des Verfaſſers. Der Werth dieſer Gedanken liegt entweder im Stoff, alſo in Dem, worüber er gedacht hat; oder in der Form, d. h. der Bearbeitung des Stoffs, alſo in Dem, was er darüber gedacht hat.

Das Worüber iſt gar mannigfaltig, und eben ſo die Vorzüge, welche es den Büchern ertheilt. Aller empiriſche Stoff, alſo alles hiſtoriſch, oder phyſiſch, Thatſächliche, an ſich ſelbſt und im weiteſten Sinne genommen, gehört hieher. Das Eigenthümliche liegt dabei im Objekt; daher das Buch wichtig ſeyn kann, wer auch immer der Verfaſſer ſei.

Beim Was hingegen liegt das Eigenthümliche im Subjekt. Die Gegenſtände können ſolche ſeyn, welche allen Menſchen zugänglich und bekannt ſind: aber die Form der Auffaſſung, das Was des Denkens, ertheilt hier den Werth und liegt im Subjekt. Iſt daher ein Buch von dieſer Seite vortrefflich und ohne Gleichen; ſo iſt es ſein Verfaſſer auch. Hieraus folgt, daß das Verdienſt eines leſenswerthen Schriftſtellers um ſo größer iſt, je weniger es dem Stoffe verdankt, mithin ſogar, je bekannter und abgenutzter dieſer iſt. So z. B. haben die drei großen griechiſchen Tragiker ſämmtlich den ſelben Stoff bearbeitet.

Alſo ſoll man, wenn ein Buch berühmt iſt, wohl unterſcheiden, ob wegen des Stoffs, oder wegen der Form.

Ganz gewöhnliche und platte Menſchen können, vermöge des Stoffs, ſehr wichtige Bücher liefern, indem derſelbe gerade nur ihnen zugänglich war: z. B. Beſchreibungen ferner Länder, ſeltener Naturerſcheinungen, angeſtellter Verſuche, Geſchichte, deren Zeuge ſie geweſen, oder deren Quellen aufzuſuchen und ſpeciell zu ſtudieren ſie Mühe und Zeit verwendet haben.

Hingegen wo es auf die Form ankommt, indem der Stoff Jedem zugänglich, oder gar ſchon bekannt iſt; wo alſo nur das Was des Denkens über denſelben der Leiſtung Werth geben kann; da vermag nur der eminente Kopf etwas Leſenswerthes zu liefern. Denn die Uebrigen werden allemal nur Das denken, was jeder Andere auch denken kann. Sie geben den Abdruck ihres Geiſtes: aber von dem beſitzt Jeder ſchon ſelbſt das Original.

Das Publikum jedoch wendet ſeine Theilnahme ſehr viel mehr dem Stoff, als der Form zu, und bleibt eben dadurch in ſeiner höheren Bildung zurück.

Das dieſem ſchlechten Hange fröhnende Unternehmen, durch den Stoff zu wirken, wird abſolut verwerflich in Fächern, wo das Verdienſt ausdrücklich in der Form liegen ſoll, — alſo in den poetiſchen. Dennoch ſieht man häufig ſchlechte dramatiſche Schriftſteller beſtrebt, mittelſt des Stoffes das Theater zu füllen: ſo z. B. bringen ſie jeden irgend berühmten Mann, ſo nackt an dramatiſchen Vorgängen ſein Leben auch geweſen ſeyn mag, auf die Bühne, ja, bisweilen ohne auch nur abzuwarten, daß die mit ihm auftretenden Perſonen geſtorben ſeien.

§. 275.

Das eigentliche Leben eines Gedankens dauert nur bis er an den Gränzpunkt der Worte angelangt iſt: da petrificirt er, iſt fortan todt, aber unverwüſtlich, gleich den verſteinerten Thieren und Pflanzen der Vorwelt. Auch dem des Kryſtalls, im Augenblick des Anſchießens, kann man ſein momentanes eigentliches Leben vergleichen.

Sobald nämlich unſer Denken Worte gefunden hat, iſt es ſchon nicht mehr innig, noch im tiefſten Grunde ernſt. Wo es anfängt für Andere dazuſeyn, hört es auf, in uns zu leben; wie das Kind ſich von der Mutter ablöſt, wann es ins eigene Daſeyn tritt. Sagt doch auch der Dichter:

> „Ihr müßt mich nicht durch Widerſpruch verwirren!
> Sobald man ſpricht, beginnt man ſchon zu irren.“

§. 276.

Die Feder iſt dem Denken was der Stock dem Gehn: aber der leichteſte Gang iſt ohne Stock und das vollkommenſte Denken geht ohne Feder vor ſich. Erſt wenn man anfängt alt zu werden, bedient man ſich gern des Stockes und gern der Feder.

§. 277.

Eine Hypotheſe führt in dem Kopfe, in welchem ſie ein Mal Platz gewonnen hat, oder gar geboren iſt, ein Leben, welches inſofern dem eines Organismus gleicht, als ſie von der Außenwelt nur das ihr Gedeihliche und Homogene aufnimmt, hingegen das ihr Heterogene und Verderbliche entweder gar nicht an ſich kommen läßt, oder, wenn es ihr unvermeidlich zugeführt wird, es ganz unverſehrt wieder excernirt.

§. 278.

Die Satire ſoll, gleich der Algebra, bloß mit abſtrakten und unbeſtimmten, nicht mit konkreten Werthen, oder benannten Größen operiren; und an lebendigen Menſchen darf man ſie ſo wenig, wie die Anatomie, ausüben; bei Strafe ſeiner Haut und ſeines Lebens nicht ſicher zu ſeyn.

§. 279.

Um unſterblich zu ſeyn, muß ein Werk ſo viele Trefflichkeiten haben, daß nicht leicht ſich Einer findet, der ſie alle faßt und ſchätzt; jedoch allezeit dieſe Trefflichkeit von Dieſem, jene von Jenem erkannt und verehrt wird; wodurch der Kredit des Werkes, den langen Lauf der Jahrhunderte hindurch, und bei ſtets wechſelndem Intereſſe, ſich doch erhält, indem es bald in dieſem, bald in jenem Sinne verehrt und nie erſchöpft wird. — Der Urheber eines ſolchen aber, alſo Der, welcher auf ein Bleiben und Leben noch bei der Nachwelt Anſpruch hat, kann nur ein Menſch ſeyn, der nicht bloß unter ſeinen Zeitgenoſſen, auf der weiten Erde, ſeines Gleichen vergeblich ſucht und von jedem Andern, durch eine ſehr merkliche Verſchiedenheit, augenfällig abſticht; ſondern der, wenn er ſogar, wie der ewige Jude, mehrere Generationen durchwanderte, ſich dennoch im ſelben Falle befinden würde; kurz, Einer, von dem das Arioſtiſche lo fece natura, e poi ruppe lo stampo wirklich gilt. Denn ſonſt wäre nicht einzuſehn, warum ſeine Gedanken nicht untergehn ſollten, wie alle andern.

§. 280.

Zu faſt jeder Zeit iſt, wie in der Kunſt, ſo auch in der Litteratur, irgend eine falſche Grundanſicht, oder Weiſe, oder Manier, im Schwange und wird bewundert. Die gemeinen Köpfe ſind eifrig bemüht, ſolche ſich anzueignen und ſie zu üben. Der Einſichtige erkennt und verſchmäht ſie: er bleibt außer der Mode. Aber nach einigen Jahren kommt auch das Publikum dahinter und erkennt die Fakſe für Das, was ſie iſt, verlacht ſie jetzt, und die bewunderte Schminke aller jener manierirten Werke fällt ab, wie eine ſchlechte Gipsverzierung von der damit bekleideten Mauer: und wie dieſe ſtehn ſie alsdann da.

§. 281.

Gegen die gewiſſenloſe Tintenklexerei unſerer Zeit und gegen die demnach immer höher ſteigende Sündfluth unnützer und ſchlechter Bücher ſollten die Litteraturzeitungen der Damm ſeyn, indem ſolche, unbeſtechbar, gerecht und ſtrenge urtheilend, jedes Machwerk eines Unberufenen, jede Schreiberei, mittelſt welcher der leere Kopf dem leeren Beutel zu Hülfe kommen will, folglich wohl $\frac{9}{10}$ aller Bücher, ſchonungslos geißelten und dadurch pflichtgemäß dem Schreibekitzel und der Prellerei entgegenarbeiteten, ſtatt ſolche dadurch zu befördern, daß ihre niederträchtige Toleranz im Bunde ſteht mit Autor und Verleger, um dem Publiko Zeit und Geld zu rauben. Iſt, oder war, etwan Eine unter ihnen, welche ſich rühmen kann, nie die nichtswürdigſte Schreiberei gelobt, nie das Vortreffliche getadelt und herabgeſetzt, oder verſchmitzterweiſe, um die Blicke davon abzulenken, es als unbedeutend behandelt zu haben? iſt Eine, welche ſtets die Auswahl des Anzuzeigenden gewiſſenhaft nach der Wichtigkeit der Bücher, und nicht nach Gevatterrekommendationen, kollegialiſchen Rückſichten, oder gar Verlegerſchmiergeld, getroffen hat? Sieht nicht Jeder, der kein Neuling iſt, ſobald er ein Buch ſtark gelobt, oder ſehr getadelt findet, faſt mechaniſch ſogleich zurück nach der Verlegerfirma? Beſtände hingegen eine Litteraturzeitung, wie die oben verlangte; ſo würde jedem ſchlechten Schriftſteller, jedem geiſtloſen Kompilator, jedem Abſchreiber aus fremden Büchern, jedem hohlen, unfähigen, anſtellungshungrigen Philoſophaſter, jedem verblaſenen, eiteln Poetaſter, die Ausſicht auf den Pranger, an welchem ſein Machwerk nun bald und unfehlbar zu ſtehn hätte, die juckenden Schreibefinger lähmen, zum wahren Heil der Litteratur, als in welcher das Schlechte nicht etwan bloß unnütz, ſondern poſitiv verderblich iſt. Nun aber ſind die allermeiſten Bücher ſchlecht und hätten ſollen ungeſchrieben bleiben: folglich ſollte das Lob ſo ſelten ſeyn, wie es jetzt, unter dem Einfluß perſönlicher Rückſichten und der Maxime accedas socius, laudes lauderis ut absens, der Tadel iſt. Es iſt durchaus falſch, die Toleranz, welche man gegen ſtumpfe, hirnloſe Menſchen, in der Geſellſchaft, die überall von ihnen wimmelt, nothwendig haben muß, auch auf die Litteratur übertragen zu wollen. Denn hier ſind ſie unverſchämte Eindringlinge, und hier das Schlechte herabzuſetzen iſt Pflicht gegen das Gute: denn wem nichts für ſchlecht gilt, dem gilt auch nichts für gut. Freilich könnte eine Litteraturzeitung, wie ich ſie will, nur von Leuten geſchrieben werden, in welchen unbeſtechbare Redlichkeit mit ſeltenen Kenntniſſen und noch ſeltenerer Urtheilskraft vereint wäre: demnach könnte ganz Deutſchland allerhöchſtens und kaum *eine* ſolche Litteraturzeitung zu Stande bringen, die dann aber daſtehn würde als ein gerechter Areopag, und zu der jedes Mitglied von den ſämmtlichen Andern gewählt ſeyn müßte; ſtatt daß jetzt die Litteraturzeitungen von Univerſitätsgilden, oder Litteratenkliquen, im

Stillen vielleicht gar von Buchhändlern, zum Nutzen des Buchhandels, betrieben werden und, in der Regel, einige Koalitionen ſchlechter Köpfe zum Nichtaufkommenlaſſen des Guten enthalten. Nirgends iſt mehr Unredlichkeit, als in der Litteratur: das ſagte ſchon Göthe, wie ich im „Willen in der Natur“ S. 22 des Näheren berichtet habe.

Vor allen Dingen daher müßte jenes Schild aller litterariſchen Unredlichkeit, die Anonymität, dabei wegfallen. In Litteraturzeitungen hat zu ihrer Einführung der Vorwand gedient, daß ſie den redlichen Recenſenten, den Warner des Publikums, ſchützen ſollte gegen den Groll des Autors und ſeiner Gönner. Allein, gegen Einen Fall dieſer Art, werden hundert ſeyn, wo ſie bloß dient, Den, der was er ſagt nicht vertreten kann, aller Verantwortlichkeit zu entziehn, oder wohl gar, die Schande Deſſen zu verhüllen, der feil und niederträchtig genug iſt, für ein Trinkgeld vom Verleger, ein ſchlechtes Buch dem Publiko anzupreiſen. Oft auch dient ſie bloß, die Obſkurität und Unbedeutſamkeit des Urtheilenden zu bedecken.

Schon Rouſſeau hat, in der Vorrede zur Neuen Heloiſe, geſagt: tout honnête homme doit avouer les livres qu'il publie. Wie viel mehr noch gilt dies von polemiſchen Schriften, wie doch Recenſionen meiſtens ſind! weshalb Riemer ganz Recht hat, wenn er in ſeinen „Mittheilungen über Göthe“, S. XXIX der Vorrede ſagt: „Ein offener, dem Geſicht ſich ſtellender Gegner iſt ein ehrlicher, gemäßigter, einer mit dem man ſich verſtändigen, vertragen, ausſöhnen kann; ein verſteckter hingegen iſt ein niederträchtiger, feiger Schuft, der nicht ſo viel Herz hat, ſich zu Dem zu bekennen, was er urtheilt, dem alſo nicht ein Mal etwas an ſeiner Meinung liegt, ſondern nur an der heimlichen Freude, unerkannt und ungeſtraft ſein Müthchen zu kühlen.“ Dies wird eben auch Göthe's Meinung geweſen ſeyn: denn die ſprach meiſtens aus Riemern. Ueberhaupt aber gilt Rouſſeau's Regel von jeder Zeile, die zum Drucke gegeben wird. Würde man es leiden, wenn ein maskirter Menſch das Volk harrangiren, oder ſonſt vor einer Verſammlung reden wollte? und gar wenn er dabei Andere angriffe und mit Tadel überſchüttete? würden nicht alsbald ſeine Schritte zur Thür hinaus von fremden Fußtritten beflügelt werden?

Die in Deutſchland endlich erlangte und ſogleich auf das Ehrloſeſte mißbrauchte Preßfreiheit ſollte wenigſtens durch ein Verbot aller und jeder Anonymität und Pſeudonymität bedingt ſeyn, damit Jeder für Das, was er durch das weitreichende Sprachrohr der Preſſe öffentlich verkündet, wenigſtens mit ſeiner Ehre verantwortlich wäre, wenn er noch eine hat; und wenn keine, damit ſein Name ſeine Rede neutraliſirte. Iſt denn nicht die Anonymität die feſte Burg aller litterariſchen, zumal publiciſtiſchen Schurkerei? Sie muß alſo eingeriſſen werden, bis auf den Grund, d. h. ſo, daß ſelbſt jeder Zeitungsartikel überall vom Namen des Abfaſſers begleitet ſeyn ſolle, unter ſchwerer Verantwortlichkeit des Redakteurs für die Richtigkeit der Unterſchrift. Dadurch würden, weil auch der Unbedeutendeſte doch in ſeinem Wohnorte gekannt iſt, zwei Drittheile der Zeitungslügen wegfallen und die Frechheit mancher Giftzunge in Schranken gehalten werden. In Frankreich greift man eben jetzt die Sache ſo an.

In der Litteratur aber ſollten, ſo lange jenes Verbot nicht exiſtirt, alle redlichen Schriftſteller ſich vereinigen, die Anonymität durch das Brandmark der öffentlich und täglich ausgeſprochenen äußerſten Verachtung zu proſkribiren. Wer anonym ſchreibt und polemiſirt, hat eo ipso die Präſumtion gegen ſich, daß er das Publikum betrügen, oder ungefährdet Anderer Ehre antaſten will. Daher ſollte jede, ſelbſt die ganz beiläufige und außerdem nicht tadelnde Erwähnung eines anonymen Recenſenten nur mittelſt Epitheta, wie „der feige anonyme Lump da und da“, oder „der verkappte anonyme Schuft in jener Zeitſchrift“ u. ſ. f. geſchehn. Dies iſt wirklich der anſtändige und paſſende Ton, von ſolchen Geſellen zu reden, damit ihnen das Handwerk verleidet werde. Denn offenbar kann auf irgend welche perſönliche Achtung Jeder doch nur in ſo fern Anſpruch haben, als er ſehn läßt, wer er ſei, damit man wiſſe, wen man vor ſich habe; nicht aber wer verkappt und vermummt einherſchleicht und ſich dabei unnütz macht: vielmehr iſt ein Solcher ipso facto vogelfrei. Er iſt *Οδυσσευς Ουτις*, Mr. Nobody (Herr Niemand), und Jedem ſteht es frei, zu erklären, daß Mr. Nobody ein Schuft ſei. Und wenn nun nachmals Einer ſich das Verdienſt erwirbt, ſo einem durch die Spießruthen gelaufenen Geſellen die Nebelkappe abzuziehn und ihn, beim Ohr gefaßt, heranzuſchleppen; ſo wird die Nachteule bei Tage großen Jubel erregen. — Bei jeder mündlichen Verläumdung, die man vernimmt, äußert der erſte Ausbruch der Indignation, in der Regel, ſich durch ein „Wer ſagt Das?“ — Aber da bleibt die Anonymität die Antwort ſchuldig.

§. 282.

Der *Stil* iſt die Phyſiognomie des Geiſtes. Sie iſt untrüglicher, als die des Leibes. Fremden Stil nachahmen heißt eine Maske tragen. Wäre dieſe auch noch ſo ſchön, ſo wird ſie, durch das Lebloſe, bald inſipid und unerträglich; ſo daß ſelbſt das häßlichſte lebendige Geſicht beſſer iſt. Darum gleichen denn auch die lateiniſch ſchreibenden Schriftſteller, welche den Stil der Alten nachahmen, doch eigentlich den Masken: man hört nämlich wohl was ſie ſagen; aber man ſieht nicht auch dazu ihre Phyſiognomie, den Stil. Wohl aber ſieht man auch dieſe in den lateiniſchen Schriften der *Selbſtdenker*, als welche ſich zu jener Nachahmung nicht bequemt haben, wie z. B. Skotus Erigena, Petrarka, Bako, Karteſius, Spinoza, Hobbes u. a. m.

Affektation im Stil iſt dem Geſichterſchneiden zu vergleichen. — Die Sprache, in welcher man ſchreibt, iſt die Nationalphyſiognomie: ſie ſtellt große Unterſchiede feſt, — von der Griechiſchen bis zur Karaibiſchen.

§. 283.

Um über den Werth der Geiſtesprodukte eines Schriftſtellers eine vorläufige Schätzung anzuſtellen, iſt es nicht gerade nothwendig, zu wiſſen, *worüber*, oder *was* er gedacht habe; dazu wäre erfordert, daß man alle ſeine Werke durchläſe; — ſondern zunächſt iſt es hinreichend, zu wiſſen, *wie* er gedacht habe. Von dieſem *Wie* des Denkens nun, von dieſer weſentlichen Beſchaffenheit und durchgängigen *Qualität* deſſelben, iſt ein genauer Abdruck ſein *Stil*. Dieſer zeigt nämlich die *formelle* Beſchaffenheit aller Gedanken eines Menſchen, welche ſich ſtets gleich bleiben muß; *was* und *worüber* er auch denken möge. Man hat daran gleichſam den Teig, aus dem er alle ſeine Geſtalten knetet, ſo verſchieden ſie auch ſeyn mögen. Wie daher Eulenſpiegel dem Fragenden, wie lange er, bis zum nächſten Orte, noch zu gehn habe, die ſcheinbar ungereimte Antwort gab „Gehe!", in der Abſicht, erſt aus ſeinem Gange zu ermeſſen, wie weit er, in einer gegebenen Zeit, kommen würde; ſo leſe ich aus einem Autor ein Paar Seiten, und weiß dann ſchon ungefähr, wie weit er mich fördern kann.

Im ſtillen Bewußtſeyn dieſes Bewandniſſes der Sache, ſucht jeder Mediokre ſeinen, ihm eigenen und natürlichen Stil zu maskiren. Dies nöthigt ihn zunächſt auf alle *Naivetät* zu verzichten; ſo daß dieſe das Vorrecht der überlegenen und ſich ſelbſt fühlenden, daher mit Sicherheit auftretenden Geiſter bleibt. Jene Alltagsköpfe nämlich können ſchlechterdings ſich nicht entſchließen, zu ſchreiben, wie ſie denken; weil ihnen ahndet, daß alsdann das Ding ein gar einfältiges Anſehn erhalten könnte. Es wäre aber immer doch etwas. Wenn ſie alſo nur ehrlich zu Werke gehn und das Wenige und Gewöhnliche, was ſie wirklich gedacht haben, ſo wie ſie es gedacht haben, einfach mittheilen wollten; ſo würden ſie lesbar und ſogar, in der ihnen angemeſſenen Sphäre, belehrend ſeyn. Allein, ſtatt Deſſen, ſtreben ſie nach dem Schein, viel mehr und tiefer gedacht zu haben, als der Fall iſt. Sie bringen demnach was ſie zu ſagen haben in gezwungenen, ſchwierigen Wendungen, neu geſchaffenen Wörtern und weitläuftigen, um den Gedanken herumgehenden und ihn verhüllenden Perioden vor. Sie ſchwanken zwiſchen dem Beſtreben, denſelben mitzutheilen, und dem, ihn zu verſtecken. Sie möchten ihn ſo aufſtutzen, daß er ein gelehrtes, oder tiefſinniges Anſehn erhielte, damit man denke, es ſtecke viel mehr dahinter, als man zur Zeit gewahr wird. Demnach werfen ſie ihn bald ſtückweiſe hin, in kurzen, vieldeutigen und paradoxen Ausſprüchen, die viel mehr anzudeuten ſcheinen, als ſie beſagen (herrliche Beiſpiele dieſer Art liefern Schellings naturphiloſophiſche Schriften); bald wieder bringen ſie ihren Gedanken unter einem Schwall von Worten vor, mit der unerträglichſten Weitſchweifigkeit, als brauchte es Wunder welche Anſtalten, den tiefen Sinn deſſelben verſtändlich zu machen, — während es ein ganz ſimpler Einfall, wo nicht gar eine Trivialität iſt (*Fichte*, in ſeinen populären Schriften und hundert elende, nicht nennenswerthe Strohköpfe, in ihren philoſophiſchen Lehrbüchern, liefern Beiſpiele in Fülle); oder aber ſie befleißigen ſich irgend einer beliebig angenommenen, vornehm ſeyn ſollenden Schreibart, z. B. einer ſo recht κατ' ἐξοχην gründlichen und wiſſenſchaftlichen, wo man dann von der narkotiſchen Wirkung lang geſponnener, gedankenleerer Perioden zu Tode gemartert wird; (Beiſpiele hievon geben beſonders jene unverſchämteſten aller Sterblichen, die Hegelianer, in der Hegelzeitung, vulgo Jahrbücher der wiſſenſchaftlichen Litteratur); oder gar ſie haben es auf eine geiſtreiche Schreibart abgeſehn, wo ſie dann verrückt werden zu wollen ſcheinen, u. dgl. m. Alle ſolche Bemühungen, durch welche ſie das nascetur ridiculus mus hinauszuſchieben ſuchen, machen es oft ſchwer, aus ihren Sachen herauszubringen, was ſie denn eigentlich wollen. Zudem aber ſchreiben ſie auch Worte, ja, ganze Perioden hin, bei denen ſie ſelbſt nichts denken, jedoch hoffen, daß ein Andrer etwas dabei denken werde. Allen ſolchen Anſtrengungen liegt nichts Anderes zum Grunde, als das unermüdliche, ſtets auf neuen Wegen ſich verſuchende Beſtreben, Worte für Gedanken zu verkaufen, und, mittelſt neuer, oder in neuem Sinne gebrauchter Ausdrücke, Wendungen und Zuſammenſetzungen jeder Art, den Schein des Geiſtes hervorzubringen, um den ſo ſchmerzlich gefühlten Mangel deſſelben zu erſetzen. Beluſtigend iſt es, zu ſehn, wie, zu dieſem Zwecke, bald dieſe bald jene Manier verſucht wird, um ſie als eine den Geiſt vorſtellende Maske vorzunehmen, welche dann auch wohl auf eine Weile die Unerfahrenen täuſcht, bis auch ſie eben als todte Maske erkannt, verlacht und dann gegen eine andere vertauſcht wird. Da ſieht man die Schriftſteller bald dithyrambiſch, wie beſoffen, und bald, ja ſchon auf der nächſten Seite, hochtrabend-, ernſt-, gründlich-gelehrt, bis zur ſchwerfälligſten, kleinkauendeſten Weitſchweifigkeit, gleich der des weiland Chriſtian Wolff, wiewohl im modernen Gewande. Am längſten aber hält die Maske der Unverſtändlichkeit vor, jedoch nur in Deutſchland, als wo ſie, von Fichte eingeführt, von Schelling vervollkommnet, endlich in Hegel ihren höchſten Klimax erreicht hat: ſtets mit glücklichſtem Erfolge. Und doch iſt nichts leichter, als ſo zu ſchreiben, daß kein Menſch es verſteht; wie hingegen nichts ſchwerer, als bedeutende Gedanken ſo auszudrücken, daß Jeder ſie verſtehn muß. Alle oben angeführten Künſte nun aber macht die wirkliche Anweſenheit des Geiſtes entbehrlich: denn ſie erlaubt, daß man ſich zeige, wie man iſt, und beſtätigt allezeit den Ausſpruch des Horaz:

scribendi recte sapere est et principium et fons.

Jene aber machen es wie gewiſſe Metallarbeiter, welche hundert verſchiedene Kompoſitionen verſuchen, die Stelle des einzigen, ewig unerſetzlichen Goldes zu vertreten. Vielmehr aber ſollte, ganz im Gegentheil, ein Autor ſich vor nichts mehr hüten, als vor dem ſichtbaren Beſtreben, mehr Geiſt zeigen zu wollen, als er hat; weil Dies im Leſer den Verdacht erweckt, daß er deſſen ſehr wenig habe, da man immer und in jeder Art nur Das affektirt, was man nicht wirklich beſitzt. Eben deshalb iſt es ein Lob, wenn man einen Autor naiv nennt; indem es beſagt, daß er ſich zeigen darf, wie er iſt. Ueberhaupt zieht das Naive an: die Unnatur hingegen ſchreckt überall zurück. Auch ſehn wir jeden wirklichen Denker bemüht, ſeine Gedanken ſo rein, deutlich, ſicher und kurz, wie nur möglich, auszuſprechen. Demgemäß iſt Simplicität ſtets ein Merkmal, nicht allein der Wahrheit, ſondern auch des Genies geweſen. Der Stil erhält die Schönheit vom Gedanken; ſtatt daß, bei jenen Scheindenkern, die Gedanken durch den Stil ſchön werden ſollen. Iſt doch der Stil der bloße Schattenriß des Gedankens: undeutlich, oder ſchlecht ſchreiben, heißt dumpf, oder konfus denken.

Daher nun iſt die erſte, ja, ſchon für ſich allein beinahe ausreichende Regel des guten Stils dieſe, daß man etwas zu ſagen habe: o, damit kommt man weit! Aber die Vernachläſſigung derſelben iſt ein Grundcharakterzug der philoſophiſchen und überhaupt aller reflektirenden Schriftſteller in Deutſchland, beſonders ſeit Fichte. Allen ſolchen Schreibern nämlich iſt anzumerken, daß ſie etwas zu ſagen ſcheinen wollen, während ſie nichts zu ſagen haben. Dieſe durch die Pſeudophiloſophen der Univerſitäten eingeführte Weiſe kann man durchgängig und ſelbſt bei den erſten litterariſchen Notabilitäten der Zeitperiode beobachten. Sie iſt die Mutter des geſchrobenen, vagen, zweideutigen, ja, vieldeutigen Stils, imgleichen des weitläuftigen und ſchwerfälligen, des stile empesé, nicht weniger des unnützen Wortſchwalls, endlich auch des Verſteckens der bitterſten Gedankenarmuth unter ein unermüdliches, klappermühlenhaftes, betäubendes Geſaalbader, daran man ſtundenlang leſen kann, ohne irgend eines deutlich ausgeprägten und beſtimmten Gedankens habhaft zu werden. Von dieſer Art und Kunſt liefern jene berüchtigten „Halle'ſchen", nachher „Deutſchen Jahrbücher" faſt durchweg auserleſene Muſter. — Inzwiſchen hat die deutſche Gelaſſenheit ſich gewöhnt, dergleichen Wortkram jeder Art, Seite nach Seite zu leſen, ohne ſonderlich zu wiſſen, was der Schreiber eigentlich will: ſie meint eben, Das gehöre ſich ſo, und kommt nicht dahinter, daß er bloß ſchreibt, um zu ſchreiben. Ein guter, gedankenreicher Schriftſteller hingegen erwirbt ſich bei ſeinem Leſer bald den Kredit, daß er im Ernſt und wirklich *etwas zu ſagen habe*, wann er ſpricht: und Dies giebt dem verſtändigen Leſer die Geduld, ihm aufmerkſam zu folgen. Ein ſolcher Schriftſteller wird auch, eben weil er wirklich etwas zu ſagen hat, ſich ſtets auf die einfachſte und entſchiedenſte Weiſe ausdrücken; weil ihm daran liegt, gerade den Gedanken, den er jetzt hat, auch im Leſer zu erwecken und keinen andern. Demnach wird er mit *Boileau* ſagen dürfen:

Ma pensée au grand jour partout s'offre et s'expose,
Et mon vers, bien ou mal, dit toujours quelque chose;

während von jenen vorher Geſchilderten das et qui parlant beaucoup ne disent jamais rien deſſelben Dichters gilt. Zur Charakteriſtik derſelben gehört nun auch Dies, daß ſie, wo möglich, alle *entſchiedenen* Ausdrücke vermeiden, um nöthigenfalls immer noch den Kopf aus der Schlinge ziehn zu können: daher wählen ſie in allen Fällen den *abſtrakteren* Ausdruck; Leute von Geiſt hingegen den konkreteren; weil dieſer die Sache der Anſchaulichkeit näher bringt, welche die Quelle aller Evidenz iſt. Jene Vorliebe für das Abſtrakte läßt ſich durch viele Beiſpiele belegen: ein beſonders lächerliches aber iſt dieſes, daß man in der Deutſchen Schriftſtellerei dieſer letzten zehn Jahre faſt überall, wo „bewirken", oder „verurſachen" ſtehn ſollte, „*bedingen*" findet; weil Dies, als abſtrakter und unbeſtimmter, weniger beſagt (nämlich „nicht ohne Dieſes" ſtatt „durch Dieſes") und daher immer noch Hinterthürchen offen läßt, die Denen gefallen, welchen das ſtille Bewußtſeyn ihrer Unfähigkeit eine beſtändige Furcht vor allen *entſchiedenen* Ausdrücken einflößt. Bei Andern jedoch wirkt hier bloß der nationale Hang, in der Litteratur jede Dummheit, wie im Leben jede Ungezogenheit, ſogleich nachzuahmen, welcher durch das ſchnelle Umſichgreifen Beider belegt wird; während ein Engländer, bei Dem, was er ſchreibt, wie bei Dem, was er thut, ſein eigenes Urtheil zu Rathe zieht: Dies iſt im Gegentheil Niemanden weniger nachzurühmen, als dem Deutſchen. In Folge des beſagten Hergangs ſind die Worte „bewirken" und „verurſachen" aus der Bücherſprache der letzten 10 Jahre faſt ganz verſchwunden und überall iſt bloß von „bedingen" die Rede. Die Sache iſt, des charakteriſtiſch Lächerlichen wegen, erwähnenswerth.

Man könnte die Geiſtloſigkeit und Langweiligkeit der Schriften der Alltagsköpfe ſogar daraus ableiten, daß ſie immer nur mit halbem Bewußtſeyn reden, nämlich den Sinn ihrer eigenen Worte nicht ſelbſt eigentlich verſtehn, da ſolche bei ihnen ein Erlerntes und fertig Aufgenommenes ſind; daher ſie mehr die ganzen Phraſen (phrases banales) als die Worte zuſammengefügt haben. Leute von Geiſt hingegen reden, in ihren Schriften, *wirklich* zu uns, und daher vermögen ſie, uns zu beleben und zu unterhalten: nur *ſie* ſtellen die einzelnen Worte mit vollem Bewußtſeyn, mit Wahl und Abſicht zuſammen. Daher verhält ihr Vortrag ſich zu dem der oben Geſchilderten wie ein wirklich *gemaltes* Bild zu einem mit Schablonen verfertigten: dort nämlich liegt in jedem Wort, wie in jedem Pinſelſtrich, ſpecielle Abſicht; hier hingegen iſt Alles mechaniſch aufgeſetzt. Den ſelben Unterſchied kann man in der Muſik beobachten. Denn überall iſt es ſtets die Allgegenwart des Geiſtes in allen Theilen, welche die Werke des Genies charakteriſirt: ſie iſt der von *Lichtenberg* bemerkten Allgegenwart der Seele *Garricks* in allen Muskeln ſeines Körpers analog.

In Hinſicht auf die oben angeregte *Langweiligkeit* der Schriften iſt jedoch die allgemeine Bemerkung beizubringen, daß es zwei Arten von Langweiligkeit giebt: eine objektive und eine ſubjektive. Die *objektive* entſpringt allemal aus dem hier in Rede ſtehenden Mangel, alſo daraus, daß der Autor gar keine vollkommen deutliche Gedanken, oder Erkenntniſſe, mitzutheilen hat. Denn wer ſolche hat, arbeitet auf ſeinen Zweck, die Mittheilung derſelben, in gerader Linie hin, liefert daher überall deutlich ausgeprägte Begriffe und iſt ſonach weder weitſchweifig, noch nichtsſagend, noch konfus, folglich nicht langweilig. Selbſt wenn ſein Grundgedanke ein Irrthum wäre; ſo iſt er, in ſolchem

Fall, doch deutlich gedacht und wohl überlegt, alſo wenigſtens formell richtig, wodurch die Schrift immer noch einigen Werth behält. Hingegen iſt, aus den ſelben Gründen, eine objektiv langweilige Schrift allemal auch ſonſt werthlos. — Die ſubjektive Langweiligkeit hingegen iſt eine bloß relative: ſie hat ihren Grund im Mangel an Intereſſe für den Gegenſtand, beim Leſer; dieſe aber in irgend einer Beſchränktheit deſſelben. Subjektiv langweilig kann daher auch das Vortrefflichſte ſeyn, nämlich Dieſem oder Jenem; wie umgekehrt auch das Schlechteſte Dieſem oder Jenem ſubjektiv-kurzweilig ſeyn kann; weil der Gegenſtand, oder der Schreiber, ihn intereſſirt. —

Den deutſchen Schriftſtellern würde durchgängig die Einſicht zu Statten kommen, daß man zwar, wo möglich, denken ſoll wie ein großer Geiſt, hingegen die ſelbe Sprache reden wie jeder Andere. Wir finden ſie nämlich, umgekehrt, bemüht, triviale Begriffe in vornehme Worte zu hüllen und ihre ſehr gewöhnlichen Gedanken in die ungewöhnlichſten Ausdrücke, die geſuchteſten, prezioſeſten und ſeltſamſten Redensarten zu kleiden. Hinſichtlich dieſes Wohlgefallens am Bombaſt, überhaupt am hochtrabenden, aufgedunſenen, pretiöſen, hyperboliſchen und aerobatiſchen Stile, iſt ihr Typus der Fähnrich Piſtol, dem ſein Freund Fallſtaff ein Mal ungeduldig zuruft: „ſage was du zu ſagen haſt, wie ein Menſch aus dieſer Welt!" — Liebhabern von Beiſpielen widme ich folgende Anzeige: „Nächſtens erſcheint in unſerm Verlage: Theoretiſch-praktiſch wiſſenſchaftliche Phyſiologie, Pathologie und Therapie der ſogenannten Blähungen, worin dieſe, in ihrem organiſchen Zuſammenhange, ihrem Seyn und Weſen nach, wie auch mit allen ſie bedingenden, äußern und innern, kauſalen Momenten, in der ganzen Fülle ihrer Erſcheinungen und Bethätigungen, ſowohl für das allgemein menſchliche, als für das wiſſenſchaftliche Bewußtſeyn, ſyſtematiſch dargelegt werden: eine freie, mit berichtigenden Anmerkungen und erläuternden Exkurſen ausgeſtattete Uebertragung des Franzöſiſchen Werkes: l'art de peter."

Für stile empesé findet man im Deutſchen keinen genau entſprechenden Ausdruck; deſto häufiger aber die Sache ſelbſt. Wenn mit Prezioſität verbunden, iſt er in Büchern was im Umgange die affektirte Gravität, Vornehmigkeit und Prezioſität, und eben ſo unerträglich. Die Geiſtesarmuth kleidet ſich gern darin; wie im Leben die Dummheit in die Gravität und Formalität.

Wer preziös ſchreibt gleicht Dem, der ſich herausputzt, um nicht mit dem Pöbel verwechſelt und vermengt zu werden; eine Gefahr, welche der Gentleman, auch im ſchlechteſten Anzuge, nicht läuft. Wie man daher an einer gewiſſen Kleiderpracht und dem tiré à quatre épingles den Plebejer erkennt; ſo am preziöſen Stil den Alltagskopf.

Nichtsdeſtoweniger iſt es ein falſches Beſtreben, geradezu ſo ſchreiben zu wollen, wie man redet. Vielmehr ſoll jeder Schriftſtil eine gewiſſe Spur der Verwandtſchaft mit dem Lapidarſtil tragen, der ja ihrer aller Ahnherr iſt. Jenes iſt daher ſo verwerflich, wie das Umgekehrte, nämlich reden zu wollen, wie man ſchreibt; welches pedantiſch und ſchwer verſtändlich zugleich herauskommt.

Dunkelheit und Undeutlichkeit des Ausdrucks iſt allemal und überall ein ſehr ſchlimmes Zeichen. Denn in 99 Fällen unter 100 rührt ſie her von der Undeutlichkeit des Gedankens, welche ſelbſt wiederum faſt immer aus einem urſprünglichen Mißverhältniß, Inkonſiſtenz und alſo Unrichtigkeit deſſelben entſpringt. Wenn, in einem Kopfe, ein richtiger Gedanke aufſteigt, ſtrebt er ſchon nach der Deutlichkeit und wird ſie bald erreichen: das deutlich Gedachte aber findet leicht ſeinen angemeſſenen Ausdruck. Was ein Menſch zu denken vermag läßt ſich auch allemal in klaren, faßlichen und unzweideutigen Worten ausdrücken. Die, welche ſchwierige, dunkele, verflochtene, zweideutige Reden zuſammenſetzen, wiſſen ganz gewiß nicht recht, was ſie ſagen wollen, ſondern haben nur ein dumpfes, nach einem Gedanken erſt ringendes Bewußtſeyn davon: oft aber auch wollen ſie ſich ſelber und Andern verbergen, daß ſie eigentlich nichts zu ſagen haben. Sie wollen, wie Fichte, Schelling und Hegel, zu wiſſen ſcheinen, was ſie nicht wiſſen, zu denken, was ſie nicht denken, und zu ſagen, was ſie nicht ſagen. Wird denn Einer, der etwas Rechtes mitzutheilen hat, ſich bemühen, undeutlich zu reden, oder deutlich?

Wie jedes Uebermaaß einer Einwirkung meiſtens das Gegentheil des Bezweckten herbeiführt; ſo dienen zwar Worte, Gedanken faßlich zu machen; jedoch auch nur bis zu einem gewiſſen Punkt. Ueber dieſen hinaus angehäuft, machen ſie die mitzutheilenden Gedanken wieder dunkler und immer dunkler. Jenen Punkt zu treffen iſt Aufgabe des Stils und Sache der Urtheilskraft: denn jedes überflüſſige Wort wirkt ſeinem Zwecke gerade entgegen. In dieſem Sinne ſagt Voltaire: l'adjectif est l'ennemi du substantif.

Demgemäß vermeide man alle Weitſchweifigkeit und alles Einflechten unbedeutender, der Mühe des Leſens nicht lohnender Bemerkungen. Man muß ſparſam mit der Zeit, Anſtrengung und Geduld des Leſers umgehn: dadurch wird man bei ihm ſich den Kredit erhalten, daß was daſteht des aufmerkſamen Leſens werth iſt und ſeine darauf zu verwendende Mühe belohnen wird. Immer noch beſſer, etwas Gutes wegzulaſſen, als etwas Nichtsſagendes hinzuſetzen. Alſo, wo möglich, lauter Quinteſſenzen, lauter Hauptſachen, nichts, was der Leſer auch allein denken würde. — Viele Worte machen, um wenige Gedanken mitzutheilen, iſt überall das untrügliche Zeichen der Mittelmäßigkeit; das des eminenten Kopfes dagegen, viele Gedanken in wenige Worte zu ſchließen.

Die Wahrheit iſt nackt am ſchönſten, und der Eindruck, den ſie macht, um ſo tiefer, als ihr Ausdruck einfacher war; theils, weil ſie dann das ganze, durch keinen Nebengedanken zerſtreute Gemüth des Hörers ungehindert einnimmt; theils, weil er fühlt, daß er hier nicht durch rhetoriſche Künſte beſtochen, oder getäuſcht iſt, ſondern die ganze Wirkung von der Sache ſelbſt ausgeht. Z. B. welche Deklamation über die Nichtigkeit des menſchlichen Daſeyns wird wohl mehr Eindruck machen, als Hiob's: homo, natus de muliere, brevi vivit tempore, repletus multis miseriis, qui, tanquam flos, egreditur et conteritur, et fugit velut umbra. — Eben daher ſteht die naive Poeſie Göthe's ſo unvergleichlich höher als die rhetoriſche Schillers. Daher auch die ſtarke Wirkung mancher Volkslieder. Deshalb nun hat man, wie in der Baukunſt vor der Ueberladung mit Zierrathen, in den redenden Künſten ſich vor allem nicht nothwendigen rhetoriſchen Schmuck, allen unnützen Amplifikationen und überhaupt vor allem Ueberfluß im Ausdruck zu hüten, alſo ſich eines keuſchen Stiles zu befleißigen. Alles Entbehrliche wirkt nachtheilig. Das

Geſetz der Einfachheit und Naivetät, da dieſe ſich auch mit dem Erhabenſten verträgt, gilt für alle ſchönen Künſte.

Die ächte Kürze des Ausdrucks beſteht darin, daß man überall nur ſagt was ſagenswerth iſt, hingegen alle weitſchweifigen Auseinanderſetzungen Deſſen, was Jeder ſelbſt hinzudenken kann, vermeidet, mit richtiger Unterſcheidung des Nöthigen und Ueberflüſſigen. Hingegen ſoll man nie der Kürze die Deutlichkeit, geſchweige die Grammatik, zum Opfer bringen. Den Ausdruck eines Gedankens zu ſchwächen, oder gar den Sinn einer Periode zu verdunkeln, oder zu verkümmern, um einige Worte weniger hinzuſetzen, iſt beklagenswerther Unverſtand. Gerade Dies aber iſt das Treiben jener falſchen Kürze, die heut zu Tage im Schwange iſt und darin beſteht, daß man das Zweckdienliche, ja, das grammatiſch, oder logiſch, Nothwendige wegläßt. In Deutſchland ſind die ſchlechten Skribenten jetziger Zeit von ihr, wie von einer Manie, ergriffen und üben ſie mit unglaublichem Unverſtande. Nicht nur, daß ſie, um ein Wort zu erſparen, *ein* Verbum, oder *ein* Adjektiv mehreren und verſchiedenen Perioden zugleich dienen laſſen, welche man nun alle, ohne ſie zu verſtehn und wie im Dunkeln tappend, zu durchleſen hat, bis endlich das Schlußwort kommt und uns ein Licht darüber aufſteckt; ſondern noch durch mancherlei andere, ganz ungehörige Worterſparniſſe ſuchen ſie Das hervorzubringen, was ſie ſich unter Kürze des Ausdrucks und gedrungener Schreibart denken. So werden ſie, durch ökonomiſche Weglaſſung eines Wortes, welches mit Einem Male Licht über eine Periode verbreitet hätte, dieſe zu einem Räthſel machen, welches man durch wiederholtes Leſen aufzuklären ſucht. Insbeſondere ſind die Partikeln Wenn und So bei ihnen proſkribirt und müſſen überall durch Vorſetzung des Verbi erſetzt werden, ohne die nöthige, für Köpfe ihres Schlages freilich auch zu ſubtile, Diskrimination, wo dieſe Wendung paſſend ſei, und wo nicht; woraus denn oft nicht nur geſchmackloſe Härte und Affektation, ſondern auch Unverſtändlichkeit erwächſt. Aber ihr Talent in der Kürze des Ausdrucks geht nun ein Mal nicht weiter, als die Worte zu zählen und auf Pfiffe zu denken, irgend eines, oder auch nur eine Silbe, um jeden Preis, auszumerzen. Ganz allein hierin ſuchen ſie die Gedrungenheit des Stils und Kernhaftigkeit des Vortrags. Demzufolge haben dieſe unwiſſenden Tintenklexer, in den 1840ger Jahren, aus der deutſchen Sprache das Perfekt und Plusquamperfekt ganz verbannt, indem ſie, beliebter Kürze halber, ſolche überall durch das Imperfekt erſetzen, ſo daß dieſes das einzige Präteritum der Sprache bleibt, auf Koſten, nicht etwan bloß aller feineren Richtigkeit, oder auch nur aller Grammaticität der Phraſe; nein, oft auf Koſten alles Menſchenverſtandes, indem baarer Unſinn daraus wird. Ich wollte wetten, daß aus dieſen letzten zehn Jahren ſich ganze Bücher vorfinden, in denen kein einziges Plusquamperfektum, ja, vielleicht auch kein Perfektum, vorkommt. Beinahe ausnahmslos wird dieſer Frevel gegen die Sprache ausgeübt in allen Zeitungen und größtentheils auch in den gelehrten Zeitſchriften; indem, wie ſchon erwähnt, in Deutſchland, jede Dummheit in der Litteratur und jede Ungezogenheit im Leben, Schaaren von Nachahmern findet und Keiner wagt auf eigenen Beinen zu ſtehn; weil eben, wie ich nicht bergen kann, die Urtheilskraft nicht zu Hauſe iſt, ſondern bei den Nachbarn, auf Viſiten. — Durch die beſagte Erſtirpation jener zwei wichtigen Temporum ſinkt nun aber eine Sprache faſt zum Range der allerroheſten herab. — Es thäte daher Noth, daß man eine kleine Sprachſchule für deutſche Schriftſteller errichtete, in welcher der Unterſchied zwiſchen Imperfektum, Perfektum und Plusquamperfektum gelehrt würde; nächſtdem auch der zwiſchen Genitiv und Ablativ; da, immer allgemeiner, dieſer ſtatt jenes geſetzt und ganz unbefangen z. B. „das Leben von Leibnitz“, ſtatt Leibnitzens Leben, und „der Tod von Andreas Hofer“, ſtatt Hofers Tod, geſchrieben wird. Wie würde in andern Sprachen ein ſolcher Schnitzer aufgenommen werden? was würden z. B. die Italiäner ſagen, wenn ein Schriftſteller di und da (d. i. Genitiv und Ablativ) vertauſchte! Aber weil im Franzöſiſchen dieſe beiden Partikeln durch das dumpfe, ſtumpfe de vertreten werden und die moderne Sprachkenntniß deutſcher Bücherſchreiber nicht über ein geringes Maaß Franzöſiſch hinauszugehn pflegt, glauben ſie jene franzöſiſche Armſäligkeit auch der deutſchen Sprache aufheften zu dürfen, und finden, wie bei Dummheiten gewöhnlich, Beifall und Nachfolge. Die vorgeſchlagene Sprachſchule könnte auch Preisaufgaben ſtellen, z. B. den Unterſchied des Sinnes der beiden Fragen: „ſind Sie geſtern im Theater geweſen?“ und „waren Sie geſtern im Theater?“ deutlich zu machen.

Noch ein anderes Beiſpiel falſcher Kürze liefert der allmälig allgemein gewordene falſche Gebrauch des Wortes *nur*. Bekanntlich iſt die Bedeutung deſſelben limitirend, es beſagt nämlich „*nicht mehr als*.“ Nun aber weiß ich nicht, welcher Queerkopf zuerſt es gebraucht hat für „*nicht anders als*“, welches ein ganz verſchiedener Gedanke iſt: aber wegen der dabei zu lukrirenden Worterſparniß fand der Schnitzer ſogleich die eifrigſte Nachahmung; ſo daß jetzt der falſche Gebrauch des Wortes der häufigſte iſt, obſchon dadurch oft das Gegentheil von Dem, was der Schreiber beabſichtigt, eigentlich geſagt wird. Hieher gehört auch der, jetzt allgemeine adverbiale Gebrauch des Adjektivs „ähnlich“, der zwar ein Paar ältere Beiſpiele mag aufweiſen können, mir jedoch allemal wie ein Mißton klingt.

Am auffallendeſten aber zeigt jenes falſche Streben nach Kürze ſich in der Verſtümmelung der einzelnen Wörter. Um Tagelohn dienende Büchermacher, gräulich unwiſſende Litteraten und feile Zeitungsſchreiber beſchneiden die deutſchen Wörter von allen Seiten, wie Gauner die Münzen; Alles bloß zum Zweck beliebter Kürze, — wie *ſie* ſolche verſtehn. In dieſem Streben werden ſie den unbändigen Schwätzern gleich, welche, um nur recht Vieles in kurzer Zeit und in Einem Athem heraus zu ſprudeln, Buchſtaben und Silben verſchlucken und, haſtig nach Luft ſchnappend, ihre Phraſen ächzend abhaspeln, wobei ſie dann die Worte nur zur Hälfte ausſprechen. Solchermaaßen alſo werden auch von Jenen, um recht Vieles auf wenig Raum zu bringen, Buchſtaben aus der Mitte und ganze Silben vom Anfang und Ende der Wörter weggeſchnitten. Zuvörderſt nämlich werden die der Proſodie, der Ausſprache und dem Wohllaute dienenden Doppelvokale und verlängernden h überall herausgeriſſen, danach aber Alles, was noch irgendwo ablösbar iſt, weggenommen. Vorzüglich hat dieſe vandaliſche Zerſtörungswuth unſerer Wortbeknapper ſich auf die Endſilben „ung“ und „keit“ gerichtet; eben nur weil ſie die Bedeutung derſelben nicht verſtehn, noch fühlen, und, unter ihrer dicken Hirnſchale, weit davon entfernt ſind, den feinen Takt zu ſpüren, mit welchem überall unſere inſtinktmäßig ſprachbildenden Vorfahren jene Silbenmodulation angewandt haben, indem ſie nämlich durch „ung“, in der Regel, das Subjektive, die Handlung, vom Objektiven, dem Gegenſtande derſelben, unterſchieden; durch „keit“ aber meiſtens das Dauernde, die bleibenden Eigenſchaften, ausdrückten: wie z. B. Jenes in Tödtung, Zeugung, Befolgung, Ausmeſſung u. ſ. w. Dieſes in Freigebigkeit, Gutmüthigkeit, Freimüthigkeit, Unmöglichkeit, Dauerhaftigkeit u. ſ. w. Man betrachte z. B. nur die Wörter „Entſchließung, Entſchluß und Entſchloſſenheit.“ Jedoch viel zu ſtumpf, um Dergleichen zu erkennen, ſchreiben unſre „jeßtzeitigen“ rohen Sprachverbeſſerer z. B. „Freimuth“: dann ſollten ſie auch Gutmuth und Freigabe, wie auch Ausfuhr ſtatt Ausführung, Durchfuhr ſtatt Durchführung, ſchreiben. Durchgängig ſchreiben ſie „Vorlage“, wo nicht, wie doch das Wort beſagt, das vorzulegende Dokument, ſondern die Handlung des Vorlegens, alſo die „Vorlegung“ gemeint und der Unterſchied der analoge iſt, wie zwiſchen Beilage und Beilegung, Grundlage und Grundlegung, Einlage und Einlegung, Verſuch und Verſuchung, Eingabe und Eingebung und hundert ähnlichen Wörtern. Aber wann ſogar hohe Behörden die Sprachdilapidation ſanktioniren, indem ſie nicht nur „Vorlage“ ſtatt Vorlegung, ſondern auch „Vollzug“ ſtatt „Vollziehung“ ſchreiben; ſo darf es uns nicht wundern, alsbald einen Zeitungsſchreiber den „Einzug einer Penſion“ berichten zu ſehn, — womit er ihre Einziehung meint, folglich daß ſie ihren Einzug nicht ferner halten werde. Denn an ihm freilich iſt die Weisheit der Sprache, welche von der Ziehung einer Lotterie, aber vom Zuge eines Heeres redet, verloren. Allein was darf man von ſo einem Gazettier erwarten, wenn ſogar die gelehrten Heidelberger Jahrbücher (Nr. 24 d. J. 1850) vom „Einzug ſeiner Güter“ reden! Höchſtens könnten dieſe zu ihrer Entſchuldigung anführen, daß es doch nur ein Philoſophieprofeſſor iſt, der ſo ſchreibt. Ich wundre mich, noch nicht „Abſatz“ ſtatt Abſetzung gefunden zu haben, welches ergötzliche Mißverſtändniſſe herbeiführen könnte. Wirklich gefunden aber habe ich, in einer vielgeleſenen Zeitung, und zwar mehrmals, „Unterbruch“ ſtatt Unterbrechung; wodurch man verleitet werden kann zu denken, hier ſei die gewöhnliche Hernia, im Gegenſatz des Leiſtenbruchs, gemeint. — Und doch haben gerade die Zeitungen am wenigſten Urſache, die Worte zu beſchneiden; da ſolche, je länger ſie ſind, deſto mehr ihre Spalten ausfüllen, und wenn Dies durch unſchuldige Silben geſchieht, ſie dafür ein Paar Lügen weniger in die Welt ſchicken können. Ganz ernſtlich muß ich nun aber hier zu bedenken geben, daß gewiß mehr, als $\frac{9}{10}$ der überhaupt leſenden Menſchen nichts, als die Zeitungen, leſen, folglich faſt unausbleiblich ihre Rechtſchreibung, Grammatik und Stil nach dieſen bilden, und ſogar, in ihrer Einfalt, dergleichen Sprachverhunzungen für Kürze des Ausdrucks, elegante Leichtigkeit und ſcharfſinnige Sprachverbeſſerung halten, ja, überhaupt den jungen Leuten ungelehrter Stände die Zeitung, weil ſie doch gedruckt iſt, für eine Auktorität gilt. Daher ſollte, in allem Ernſt, von Staats wegen dafür geſorgt werden, daß die Zeitungen, in ſprachlicher Hinſicht, durchaus fehlerfrei wären. Man könnte, zu dieſem Zweck, einen Nachcenſor anſtellen, der, ſtatt des Gehaltes, vom Zeitungsſchreiber, für jedes verſtümmelte, oder nicht bei guten Schriftſtellern anzutreffende Wort, wie auch für jeden grammatiſchen, ſelbſt nur ſyntaktiſchen Fehler, auch für jede in falſcher Verbindung, oder falſchem Sinne, gebrauchte Präpoſition einen Louisd'or, als Sportel, zu erheben hätte, für freche Verhöhnung aller Grammatik aber, wie wenn ein ſolcher Skribler, ſtatt „hinſichtlich“, hinſichts ſchreibt, 3 Louisd'or und im Wiederbetretungsfall das Doppelte. Oder iſt etwan die deutſche Sprache vogelfrei, als eine Kleinigkeit, die nicht des Schutzes der Geſetze werth iſt, den doch jeder Miſthaufen genießt? — Elende Philiſter! — Was, in aller Welt, ſoll aus der deutſchen Sprache werden, wenn Sudler und Zeitungsſchreiber diskretionäre Gewalt behalten, mit ihr zu ſchalten und zu walten nach Maaßgabe ihrer Laune und ihres Unverſtandes! — Uebrigens aber beſchränkt der in Rede ſtehende Unfug ſich keineswegs auf die Zeitungen: vielmehr iſt er allgemein und wird in Büchern und gelehrten Zeitſchriften mit gleichem Eifer und mit wenig mehr Ueberlegung getrieben. Da finden wir Präfixa und Affixa rückſichtslos unterſchlagen, indem z. B. „Hingabe“ für Hingebung; „Mißverſtand“, für Mißverſtändniß; „Wandeln“, für Verwandeln;“ „Lauf“, für Verlauf; „Meiden“, für Vermeiden; „Rathſchlagen“, für Berathſchlagen; „Schlüſſe“, für Beſchlüſſe; „Führung“, für Aufführung; „Vergleich“, für Vergleichung; „Zehrung“, für Auszehrung geſetzt iſt, und hundert andere, mitunter noch ſchlimmere Streiche dieſer Art. Sogar in ſehr gelehrten Werken finden wir die Mode mitgemacht: z. B. in der „Chronologie der Aegypter“ von Lepſius, 1849, heißt es, S. 545. „Manethos fügte ſeinem Geſchichtswerke — — — — eine Ueberſicht „— — — —, nach Art ägyptiſcher Annalen, zu.“ — alſo „zufügen“, infligere, für „hinzufügen“ addere; — um eine Silbe zu erſparen. Aber die Manie iſt univerſal: Alles greift zu, die Sprache zu demoliren, ohne Gnade und Schonung; ja, wie bei einem Vogelſchießen, ſucht jeder ein Stück abzulöſen, wo und wie er nur kann. Alſo zu einer Zeit, da in Deutſchland nicht ein einziger Schriftſteller lebt, deſſen Werke ſich Dauer verſprechen dürfen, erlauben ſich Bücherfabrikanten, Litteraten und Zeitungsſchreiber die Sprache reformiren zu wollen, und ſo ſehn wir denn dieſes gegenwärtige, bei aller Langbärtigkeit, impotente, d. h. zu jeder Geiſtesproduktion höherer Art unfähige, Geſchlecht, ſeine Muße dazu verwenden, die Sprache, in welcher große Schriftſteller geſchrieben haben, auf die muthwilligſte und unverſchämteſte Weiſe zu verſtümmeln, um ſo ſich ein Heroſtratiſches Andenken zu ſtiften. Wenn ehemals wohl die Koryphäen der Litteratur ſich, im Einzelnen, eine wohlüberlegte Sprachverbeſſerung erlaubten; ſo hält ſich jetzt jeder Tintenklerer, jeder Zeitungsſchreiber, jeder Herausgeber eines äſthetiſchen Winkelblattes befugt, ſeine Tatzen an die Sprache zu legen, um nach ſeinem Kaprice herauszureißen was ihm nicht gefällt, oder auch neue Worte einzuſetzen.

Hauptſächlich iſt, wie geſagt, die Wuth dieſer Wortbeſchneider auf die Präfixa und Affixa aller Wörter gerichtet. Was ſie nun durch ſolche Amputation derſelben zu erreichen ſuchen, muß wohl die Kürze und durch dieſe die größere Prägnanz und Energie des Ausdrucks ſeyn: denn die Papiererſparniß iſt am Ende doch gar zu gering. Sie möchten alſo das zu Sagende möglichſt kontrahiren. Hiezu aber iſt eine ganz andere Procedur, als Wortbeknapperei, erfordert, nämlich dieſe, daß man bündig und koncis denke: gerade dieſe jedoch ſteht nicht eben ſo einem Jeden zu Gebote. Zudem nun aber iſt ſchlagende Kürze, Energie und Prägnanz des Ausdrucks nur dadurch möglich, daß die Sprache für jeden Begriff ein Wort und für jede Modifikation, ſogar für jede Nüancirung dieſes Begriffs eine derſelben genau entſprechende Modifikation des Wortes beſitze; weil nur durch dieſe, in ihrer richtigen Anwendung, es möglich wird, daß jede Periode, ſobald ſie ausgeſprochen worden, im Hörer gerade und genau den Gedanken, welchen der Redner beabſichtigt, erwecke, ohne ihn auch nur einen Augenblick im Zweifel zu laſſen, ob Dieſes, oder Jenes, gemeint ſei. Hiezu nun muß jedes Wurzelwort der Sprache ein modificabile multimodis modificationibus ſeyn, um ſich allen Nüancen des Begriffs, und dadurch den Feinheiten des Gedankens, wie ein naſſes Gewand, anlegen zu können. Dieſes nun wird hauptſächlich gerade durch die Präfixa und Affixa ermöglicht: ſie ſind die Modulationen jedes Grundbegriffs auf der Klaviatur der Sprache. Daher haben auch Griechen und Römer die Bedeutung faſt aller Verba und vieler Subſtantiva durch Präfixa modulirt und nüancirt. Man kann ſich dies an jedem lateiniſchen Hauptverbo exemplifiziren, z. B. an ponere, modifizirt zu imponere, deponere, disponere, exponere, componere, adponere, subponere, superponere, seponere, praeponere, proponere, interponere, transponere u. ſ. f. Das Selbe läßt ſich an deutſchen Worten zeigen: z. B. das Subſtantiv Sicht wird modificirt zu Ausſicht, Einſicht, Durchſicht, Nachſicht, Vorſicht, Hinſicht, Abſicht u. ſ. f. Oder das Verbum Suchen, modificirt zu Aufſuchen, Ausſuchen, Unterſuchen, Beſuchen, Erſuchen, Verſuchen, Heimſuchen, Durchſuchen, Nachſuchen u. ſ. f. Dies alſo leiſten die Präfixa: läßt man ſie, angeſtrebter Kürzer halber, weg und ſagt, vorkommenden Falls, ſtatt aller angegebenen Modifikationen, jedesmal nur ponere, oder Sicht, oder ſuchen; ſo bleiben alle nähern Beſtimmungen eines ſehr weiten Grundbegriffs unbezeichnet und das Verſtändniß Gott und dem Leſer überlaſſen: dadurch wird alſo die Sprache zugleich arm, ungelenk und roh gemacht. Nichtsdeſtoweniger iſt gerade Dies der Kunſtgriff der ſcharfſinnigen Sprachverbeſſerer der „Jetztzeit“. Plump und unwiſſend, wähnen ſie wahrlich, unſere ſo ſinnigen Vorfahren hätten die Präfixa müßigerweiſe, aus reiner Dummheit, hingeſetzt, und glauben ihrerſeits einen Genieſtreich zu begehn, indem ſie ſolche überall wegknappen, mit Haſt und Eifer, wo ſie nur Eines gewahr werden; während doch in der Sprache kein Präfixum ohne Bedeutung iſt, keines, das nicht diente, den Grundbegriff durch alle ſeine Modulationen durchzuführen und eben dadurch Beſtimmtheit, Deutlichkeit und Feinheit des Ausdrucks möglich zu machen, welche ſodann in Energie und Prägnanz deſſelben übergehn kann. Hingegen wird durch Abſchneiden der Präfixa aus mehreren Wörtern Eines gemacht; wodurch die Sprache verarmt. Aber noch mehr: nicht bloß Wörter ſind es, ſondern Begriffe, die dadurch verloren gehn; weil es alsdann an Mitteln fehlt, dieſe zu fixiren, und man nun bei ſeinem Reden, ja, ſelbſt bei ſeinem Denken, ſich mit dem à peu près zu begnügen hat, wodurch die Energie der Rede und die Deutlichkeit des Gedankens eingebüßt wird. Man kann nämlich nicht, wie durch ſolche Beknappung geſchieht, die Zahl der Wörter verringern, ohne zugleich die Bedeutung der übrig bleibenden zu erweitern, und wiederum Dieſes nicht, ohne derſelben ihre genaue Beſtimmtheit zu nehmen, folglich der Zweideutigkeit, mithin der Unklarheit in die Hände zu arbeiten, wodurch alsdann alle Präciſion und Deutlichkeit des Ausdrucks, geſchweige Energie und Prägnanz deſſelben, unmöglich gemacht wird. Eine Erläuterung hiezu liefert ſchon die oben gerügte Erweiterung der Bedeutung des Wortes *nur*, welche ſogleich Zweideutigkeit, ja, bisweilen Falſchheit des Ausdrucks herbeiführt. — Wie wenig iſt doch daran gelegen, daß ein Wort zwei Silben mehr habe, wenn durch dieſe der Begriff näher beſtimmt wird! Sollte man glauben, daß es Schiefköpfe giebt, die *Indifferenz* ſchreiben, wo ſie *Indifferentismus* meynen, — um dieſe zwei Silben zu lukriren!

Zu aller Deutlichkeit und Beſtimmtheit des Ausdrucks, und dadurch zur ächten Kürze, Energie und Prägnanz der Rede, ſind alſo gerade jene Präfixa, welche ein Wurzelwort durch alle Modifikationen und Nüancen ſeiner Anwendbarkeit durchführen, ein unerläßliches Mittel, und eben ſo die Affixa, alſo auch die verſchiedenartigen Endſilben der von Verben abſtammenden Subſtantiva, wie dieſes bereits oben, an Verſuch und Verſuchung u. ſ. w., erläutert worden. Daher ſind beide Modulationsweiſen der Wörter und Begriffe von unſern Altvordern höchſt ſinnig, weiſe und mit richtigem Takt auf die Sprache vertheilt und den Wörtern aufgedrückt worden. Auf jene aber iſt, in unſern Tagen, ein Geſchlecht roher, unwiſſender und unfähiger Schmierer gefolgt, welches, mit vereinten Kräften, ſich ein Geſchäft daraus macht, durch Dilapidation der Wörter jenes alte Kunſtwerk zu zerſtören; weil eben dieſe Pachydermata für Kunſtmittel, welche beſtimmt ſind, fein nüancirten Gedanken zum Ausdruck zu dienen, natürlich keinen Sinn haben: wohl aber verſtehn ſie, Buchſtaben zu zählen. Hat daher ſo ein Pachyderma die Wahl zwiſchen zwei Wörtern, davon das eine, mittelſt ſeines Präfixums, oder Affixums, dem auszudrückenden Begriffe genau entſpricht, das andere aber ihn nur ſo ungefähr und im Allgemeinen bezeichnet, jedoch drei Buchſtaben weniger zählt; ſo greift dieſer Pachyderma unbedenklich nach dem letztern und begnügt ſich hinſichtlich des Sinnes mit dem à peu près: denn ſein Denken bedarf jener Feinheiten nicht; da es doch nur ſo in Bauſch und Bogen geſchieht: — aber nur recht wenige Buchſtaben! daran hängt die Kürze und Kraft des Ausdrucks, die Schönheit der Sprache. Wie ſollte aber auch ſo ein Pachyderma Gefühl haben für das zarte Weſen einer Sprache, dieſes köſtlichen, weichen Materials, denkenden Geiſtern überliefert, um einen genauen und feinen Gedanken aufnehmen und bewahren zu können! Hingegen Buchſtaben zählen, Das iſt etwas für Pachydermata! Seht daher, wie ſie ſchwelgen in der Sprachverhunzung, dieſe edeln Söhne der „Jetztzeit". Seht ſie nur an! kahle Köpfe, lange Bärte, Brillen ſtatt der Augen, als Surrogat der Gedanken ein Cigarro im thieriſchen Maul, ein Sack auf dem Rücken ſtatt des Rocks, Herumtreiben ſtatt des Fleißes, Arroganz ſtatt der Kenntniſſe, Frechheit und Kamaraderie ſtatt der Verdienſte. Edele „Jetztzeit", herrliche Epigonen, bei der Muttermilch Hegel'ſcher Philoſophie herangewachſenes Geſchlecht! Zum ewigen Andenken wollt ihr euere Tatzen in unſere alte Sprache drücken, damit der Abdruck, als Ichnolith, die Spur eueres ſchaalen und dumpfen Daſeyns auf immer bewahre. Aber Di meliora! Fort, Pachydermata, fort! Dies iſt die deutſche Sprache! in der Menſchen ſich ausgedrückt, ja, in der große Dichter geſungen und große Denker geſchrieben haben. Zurück mit den Tatzen! — oder ihr ſollt — hungern. (Dies allein ſchreckt ſie.) —

Der gerügten „jetztzeitigen" Verſchlimmbeſſerung der Sprache, durch der Schule zu früh entlaufene und in Unwiſſenheit herangewachſene Knaben, iſt denn auch die Interpunktion zur Beute geworden, als welche heut zu Tage, faſt allgemein, mit abſichtlicher, ſelbſtgefälliger Liederlichkeit gehandhabt wird. Was eigentlich die Skribler ſich dabei denken mögen, iſt ſchwer anzugeben: wahrſcheinlich aber ſoll die Narrheit eine franzöſiſche liebenswürdige légèreté vorſtellen, oder auch Leichtigkeit der Auffaſſung beurkunden und vorausſetzen. Mit den Interpunktionszeichen der Druckerei wird nämlich umgegangen, als wären ſie von Gold: demnach werden etwan drei Viertel der nöthigen Kommata weggelaſſen (finde ſich zurecht wer kann!); wo aber ein Punkt ſtehn ſollte, ſteht erſt ein Komma, oder höchſtens ein Semikolon, u. dgl. m. Nun aber ſteckt in der Interpunktion ein Theil der Logik jeder Periode, ſofern dieſe dadurch markirt wird: daher iſt eine ſolche abſichtliche Liederlichkeit geradezu frevelhaft, am meiſten aber, wann ſie, wie jetzt ſehr häufig geſchieht, ſogar von si Deo placet Philologen, ſelbſt auf die Ausgaben alter Schriftſteller angewandt und das Verſtändniß dieſer dadurch beträchtlich erſchwert wird. Nicht ein Mal das N. T. iſt, in ſeinen neueren Auflagen, damit verſchont geblieben. Es liegt am Tage, daß eine laxe Interpunktion, wie etwan die franzöſiſche Sprache, wegen ihrer ſtreng logiſchen und daher kurz angebundenen Wortfolge, und die engliſche, wegen der großen Aermlichkeit ihrer Grammatik, ſie zuläßt, nicht anwendbar iſt auf relative Urſprachen, die, als ſolche, eine komplicirte und gelehrte Grammatik haben, welche künſtlichere Perioden möglich macht; dergleichen die griechiſche, lateiniſche und deutſche Sprache ſind.

Um nun alſo auf die hier eigentlich in Rede ſtehende Kürze, Koncinnität und Prägnanz des Vortrags zurückzukommen; ſo geht eine wirklich ſolche allein aus dem Reichthum und der Inhaltsſchwere der Gedanken hervor, bedarf daher am allerwenigſten jener armſäligen, als Mittel zur Abkürzung des Ausdrucks ergriffenen Wort- und Phraſenbeſchneiderei, die ich hier ein Mal gehörig gerügt habe. Denn vollwichtige, reichhaltige, alſo überhaupt ſchreibenswerthe Gedanken müſſen Stoff und Gehalt genug liefern, um die ſie ausſprechenden Perioden, auch in der grammatiſchen und lexikaliſchen Vollkommenheit aller ihrer Theile, ſo ſattſam auszufüllen, daß ſolche nirgends hohl, leer, oder leicht befunden werden, ſondern der Vortrag überall kurz und prägnant bleibt, während an ihm der Gedanke ſeinen faßlichen und bequemen Ausdruck findet, ja, ſich mit Grazie darin entfaltet und bewegt. Alſo nicht die Worte und Sprachformen ſoll man zuſammenziehn, ſondern die Gedanken vergrößern; wie ein Konvalescent durch Herſtellung ſeiner Wohlbeleibtheit, nicht aber durch Engermachen ſeiner Kleider, dieſe wieder wie vormals auszufüllen im Stande ſeyn ſoll.

§. 284.

Ein heut zu Tage, beim geſunkenen Zuſtande der Litteratur und bei der Vernachläſſigung der alten Sprachen, immer häufiger werdender, jedoch nur in Deutſchland einheimiſcher Fehler des Stils iſt die Subjektivität deſſelben. Sie beſteht darin, daß es dem Schreiber genügt, ſelbſt zu wiſſen, was er meint und will; der Leſer mag ſehn, wie auch er dahinter komme. Unbekümmert um dieſen, ſchreibt er eben, als ob er einen Monolog hielte; während es denn doch ein Dialog ſeyn ſollte, und zwar einer, in welchem man ſich um ſo deutlicher auszudrücken hat, als man die Fragen des Andern nicht vernimmt. Eben dieſerhalb nun alſo ſoll der Stil nicht ſubjektiv, ſondern objektiv ſeyn; wozu es nöthig iſt, die Worte ſo zu ſtellen, daß ſie den Leſer geradezu zwingen, genau das Selbe zu denken, was der Autor gedacht hat. Dies wird aber nur dann zu Stande kommen, wann der Autor ſtets eingedenk war, daß die Gedanken inſofern das Geſetz der Schwere befolgen, als ſie den Weg vom Kopfe auf das Papier viel leichter, als den vom Papier zum Kopfe zurücklegen, daher ihnen hiebei mit allen uns zu Gebote ſtehenden Mitteln geholfen werden muß. Iſt Dies geſchehn, ſo wirken die Worte rein objektiv, gleichwie ein vollendetes Oelgemälde; während der ſubjektive Stil nicht viel ſicherer wirkt, als die Flecken an der Wand, bei denen Der allein, deſſen Phantaſie zufällig durch ſie erregt worden, Figuren ſieht, die Andern nur Klere. Der in Rede ſtehende Unterſchied erſtreckt ſich über die ganze Darſtellungsweiſe, iſt aber oft auch im Einzelnen nachweisbar: ſoeben z. B. leſe ich in einem neuen Buche: „um die „Maſſe der vorhandenen Bücher zu vermehren, habe ich nicht „geſchrieben“. Dies ſagt das Gegentheil von dem, was der Schreiber beabſichtigte, und obendrein Unſinn.

§. 285.

Wer nachläſſig ſchreibt legt dadurch zunächſt das Bekenntniß ab, daß er ſelbſt ſeinen Gedanken keinen großen Werth beilegt.

Denn nur aus der Ueberzeugung von der Wahrheit und Wichtigkeit unſrer Gedanken entſpringt die Begeiſterung, welche erfordert iſt, um mit unermüdlicher Ausdauer überall auf den deutlichſten, ſchönſten und kräftigſten Ausdruck derſelben bedacht zu ſeyn; — wie man nur an Heiligthümer, oder unſchätzbare Kunſtwerke, ſilberne oder goldene Behältniſſe wendet. Daher haben die Alten, deren Gedanken, in ihren eigenen Worten, ſchon Jahrtauſende fortleben, und die deswegen den Ehrentitel Klaſſiker tragen, mit durchgängiger Sorgfalt geſchrieben; ſoll doch Plato den Eingang ſeiner Republik ſieben Mal, verſchieden modifizirt, abgefaßt haben. — Die Deutſchen hingegen zeichnen ſich durch Nachläſſigkeit des Stils, wie des Anzuges, vor andern Nationen aus, und beiderlei Schlumperei entſpringt aus der ſelben, im Nationalcharakter liegenden Quelle. Wie aber Vernachläſſigung des Anzuges Geringſchätzung der Geſellſchaft, in die man tritt, verräth, ſo bezeugt flüchtiger, nachläſſiger, ſchlechter Stil, eine beleidigende Geringſchätzung des Leſers, welche dann dieſer, mit Recht, durch Nichtleſen ſtraft. Zumal aber ſind die Recenſenten beluſtigend, welche im nachläſſigſten Lohnſchreiberſtile die Werke Anderer kritiſiren. Das nimmt ſich aus, wie wenn Einer im Schlafrock und Pantoffeln zu Gerichte ſäße. Wie ſorgfältig hingegen werden Edinburgh' review und Journal des Savants abgefaßt! Wie ich aber mit einem ſchlecht und ſchmutzig gekleikleideten Menſchen mich in ein Geſpräch einzulaſſen vorläufig Bedenken trage; ſo werde ich ein Buch weglegen, wenn mir die Fahrläſſigkeit des Stils ſogleich in die Augen ſpringt.

§. 286.

Wenige ſchreiben wie ein Architekt baut, der zuvor ſeinen Plan entworfen und bis ins Einzelne durchdacht hat; — vielmehr die Meiſten nur ſo, wie man Domino ſpielt. Wie nämlich hier, halb durch Abſicht, halb durch Zufall, Stein an Stein ſich fügt, — ſo ſteht es eben auch mit der Folge und dem Zuſammenhang ihrer Sätze. Kaum daß ſie ungefähr wiſſen, welche Geſtalt im Ganzen herauskommen wird und wo das Alles hinaus ſoll. Viele wiſſen ſelbſt Dies nicht, ſondern ſchreiben, wie die Korallenpolypen bauen: Periode fügt ſich an Periode, und es geht wohin Gott will.

§. 287.

Der leitende Grundſatz der Stiliſtik ſollte ſeyn, daß der Menſch nur *einen* Gedanken zur Zeit deutlich denken kann; daher ihm nicht zuzumuthen iſt, daß er deren zwei, oder gar mehrere, auf ein Mal denke. — Dies aber muthet ihm Der zu, welcher ſolche, als Zwiſchenſätze, in die Lücken einer zu dieſem Zwecke zerſtückelten Hauptperiode ſchiebt; wodurch er ihn alſo unnöthiger und muthwilliger Weiſe in Verwirrung ſetzt. Hauptſächlich thun Dies die *deutſchen* Schriftſteller. Daß ihre Sprache ſich dazu beſſer, als die andern lebenden, eignet, begründet zwar die Möglichkeit, aber nicht die Löblichkeit der Sache. Keine Proſa lieſt ſich ſo leicht und angenehm, wie die Franzöſiſche; weil ſie von dieſem Fehler, in der Regel, frei iſt. Der Franzoſe reiht ſeine Gedanken, in möglichſt logiſcher und überhaupt natürlicher Ordnung, an einander und legt ſie ſo ſeinem Leſer ſucceſſive zu bequemer Erwägung vor. Der Deutſche hingegen flicht ſie in einander, zu einer verſchränkten und abermals verſchränkten und nochmals verſchränkten Periode. Alſo, während er ſuchen ſollte, die Aufmerkſamkeit ſeines Leſers anzulocken und feſtzuhalten, verlangt er vielmehr von demſelben noch obendrein, daß er, obigem Geſetze der Einheit der Apprehenſion entgegen, drei oder vier verſchiedene Gedanken zugleich, oder, weil Dies nicht möglich iſt, in ſchnell vibrirender Abwechſelung denke. Hierdurch legt er den Grund zu ſeinem stile empesé, den er ſodann durch prezioſe, hochtrabende Ausdrücke, um die einfachſten Sachen mitzutheilen, und ſonſtige Kunſtmittel dieſer Art, vollendet.

Durch jene langen, mit in einander geſchachtelten Zwiſchenſätzen bereicherten und, wie gebratene Gänſe mit Aepfeln, ausgeſtopften Perioden wird eigentlich zunächſt das *Gedächtniß* in Anſpruch genommen; während vielmehr Verſtand und Urtheilskraft aufgerufen werden ſollten, deren Thätigkeit nun aber gerade dadurch erſchwert und geſchwächt wird. Denn dergleichen Perioden liefern dem Leſer lauter halb vollendete Phraſen, die ſein Gedächtniß nun ſorgfältig ſammeln und aufbewahren ſoll, wie die Stückchen eines zerriſſenen Briefes, bis ſie durch die ſpäter nachkommenden, reſpektiven andern Hälften ergänzt werden und dann einen Sinn erhalten. Folglich muß er bis dahin eine Weile leſen, ohne irgend etwas zu denken, vielmehr bloß

Alles memoriren, in der Hoffnung auf den Schluß, der ihm ein Licht aufſtecken wird, bei dem er nun auch etwas zu denken empfangen ſoll. Das iſt offenbar ſchlecht. Aber die unverkennbare Vorliebe der gewöhnlichen Köpfe für dieſe Schreibart beruht darauf, daß ſie den Leſer erſt nach einiger Zeit und Mühe Das verſtehn läßt, was er außerdem ſogleich verſtanden haben würde; wodurch nun der Schein entſteht, als hätte der Schreiber mehr Tiefe und Verſtand, als der Leſer. Auch Dieſes alſo gehört zu den oben erwähnten Kunſtgriffen, mittelſt welcher die Mediokren, unbewußt und inſtinktartig, ihre Geiſtesarmuth zu verſtecken und den Schein des Gegentheils hervorzubringen ſich bemühen. Ihre Erfindſamkeit hierin iſt ſogar erſtaunenswerth.

Offenbar aber iſt es gegen alle geſunde Vernunft, einen Gedanken queer durch einen andern zu ſchlagen, wie ein hölzernes Kreuz: Dies geſchieht jedoch, indem man Das, was man zu ſagen angefangen hat, unterbricht, um etwas ganz Anderes dazwiſchen zu ſagen, und ſo ſeinem Leſer eine angefangene Periode, einſtweilen noch ohne Sinn, in Verwahrung giebt, bis die Ergänzung nachkommt. Es iſt ungefähr, wie wenn man ſeinen Gäſten einen leeren Teller in die Hand gäbe, mit der Hoffnung, es werde noch etwas darauf kommen. Eigentlich ſind die Zwiſchenkommata von der ſelben Familie mit den Noten unter der Seite und den Parentheſen mitten im Text; ja, alle Drei ſind im Grunde bloß dem Grade nach verſchieden. Wenn bisweilen Demoſthenes und Cicero dergleichen Einſchachtelungsperioden gemacht haben; ſo hätten ſie beſſer gethan, es zu unterlaſſen.

§. 288.

Schon in der Logik könnte, bei der Lehre von den *analytiſchen Urtheilen*, beiläufig bemerkt werden, daß ſie eigentlich im guten Vortrage nicht vorkommen ſollen; weil ſie ſich einfältig ausnehmen. Am meiſten tritt Dies hervor, wenn vom Individuo prädicirt wird was ſchon der Gattung zukommt: wie, z. B. ein Ochs, welcher Hörner hatte; ein Arzt, deſſen Geſchäft es war, Kranke zu kuriren, u. dgl. m. Daher ſind ſie nur da zu gebrauchen, wo eine Erklärung, oder Definition gegeben werden ſoll.

§. 289.

Gleichniſſe ſind von großem Werthe; ſofern ſie ein unbekanntes Verhältniß auf ein bekanntes zurückführen. Auch die ausführlicheren Gleichniſſe, welche zur Parabel, oder Allegorie anwachſen, ſind nur die Zurückführung irgend eines Verhältniſſes auf ſeine einfachſte, anſchaulichſte und handgreiflichſte Darſtellung. — Sogar beruht alle Begriffsbildung im Grunde auf Gleichniſſen; ſofern ſie aus dem Auffaſſen des Aehnlichen, und Fallenlaſſen des Unähnlichen in den Dingen erwächſt. Ferner beſteht jedes eigentliche *Verſtehn* zuletzt in einem Auffaſſen von Verhältniſſen (un saisir de rapports): man wird aber jedes Verhältniß um ſo deutlicher und reiner auffaſſen, als man es in weit von einander verſchiedenen Fällen und zwiſchen ganz heterogenen Dingen als das ſelbe wieder erkennt. So lange nämlich ein Verhältniß mir nur als in einem einzelnen Falle vorhanden bekannt iſt, habe ich von demſelben bloß eine individuelle, alſo eigentlich nur noch anſchauliche Erkenntniß: ſobald ich aber auch nur in zwei verſchiedenen Fällen das ſelbe Verhältniß auffaſſe, habe ich einen *Begriff* von der ganzen *Art* deſſelben, alſo eine tiefere und vollkommenere Erkenntniß.

Eben weil Gleichniſſe ein ſo mächtiger Hebel für die Erkenntniß ſind, zeugt das Aufſtellen überraſchender und dabei treffender Gleichniſſe von einem tiefen Verſtande.. Demgemäß ſagt auch *Ariſtoteles*: *πολυ δε μεγιστον το μεταφορικον ειναι. μονον γαρ τουτο ουτε παρ᾽ αλλον εστι λαβειν, ευφυïας τε σημειον εστιν· το γαρ ευ μεταφερειν το ὁμοιον ϑεωρειν εςτιν·* (at maximum est, metaphoricum esse: solum enim hoc neque ab alio licet assumere, et boni ingenii signum est. Bene enim transferre est simile intueri.) de poëtica. c. 22. Desgleichen: *και εν φιλοσοφιᾳ το ὁμοιον, και εν πολυ διεχουσι, ϑεωρειν ευστοχου.* (etiam in philosophia simile, vel in longe distantibus, cernere perspicacis est.) Rhet. III, 11.

Kapitel XXIV.

Ueber Leſen und Bücher.

§. 290.

Unwiſſenheit degradirt den Menſchen erſt dann, wann ſie in Geſellſchaft des Reichthums angetroffen wird. Den Armen bändigt ſeine Armuth und Noth; ſeine Leiſtungen erſetzen bei ihm das Wiſſen und beſchäftigen ſeine Gedanken. Hingegen Reiche, welche unwiſſend ſind, leben bloß ihren Lüſten und gleichen dem Vieh; wie man dies täglich ſehen kann. Hiezu kommt nun noch der Vorwurf, daß man Reichthum und Muße nicht benutzt habe zu Dem, was ihnen den allergrößten Werth verleiht.

§. 291.

Wann wir leſen, denkt ein Anderer für uns: wir wiederholen bloß ſeinen mentalen Proceß. Es iſt damit, wie wenn beim Schreibenlernen der Schüler die vom Lehrer mit Bleiſtift geſchriebenen Züge mit der Feder nachzieht. Demnach iſt beim Leſen die Arbeit des Denkens uns zum größten Theile abgenommen. Daher die fühlbare Erleichterung, wenn wir von der Beſchäftigung mit unſren eigenen Gedanken zum Leſen übergehn. Eben daher kommt es auch, daß wer ſehr viel und faſt den ganzen Tag lieſt, dazwiſchen aber ſich in gedankenloſem Zeitvertreibe erholt, die Fähigkeit, ſelbſt zu denken, allmälig verliert, — wie Einer, der immer reitet, zuletzt das Gehn verlernt. Solches aber iſt der Fall ſehr vieler Gelehrten: ſie haben ſich dumm geleſen. Denn beſtändiges, in jedem freien Augenblicke ſogleich wieder aufgenommenes Leſen iſt noch geiſteslähmender, als beſtändige Handarbeit; da man bei dieſer doch den eigenen Gedanken nachhängen kann. Aber wie eine Springfeder durch den anhaltenden Druck eines fremden Körpers ihre Elaſticität endlich einbüßt; ſo der Geiſt die ſeine, durch fortwährendes Aufdringen fremder Gedanken. Und wie man durch zu viele Nahrung den Magen verdirbt und dadurch dem ganzen Leibe ſchadet; ſo kann man auch durch zu viele Geiſtesnahrung den Geiſt überfüllen und erſticken. Denn ſelbſt das Geleſene eignet man ſich erſt durch ſpäteres Nachdenken darüber an, durch Rumination. Lieſt man hingegen immerfort, ohne ſpäterhin weiter daran zu denken; ſo faßt es nicht Wurzel und geht meiſtens verloren. Ueberhaupt aber geht es mit der geiſtigen Nahrung nicht anders, als mit der leiblichen: kaum der funfzigſte Theil von dem, was man zu ſich nimmt, wird aſſimilirt: das Uebrige geht durch Evaporation, Reſpiration, oder ſonſt ab.

Zu dieſem Allen kommt, daß zu Papier gebrachte Gedanken überhaupt nichts weiter ſind, als die Spur eines Fußgängers im Sande: man ſieht wohl den Weg, welchen er genommen hat; aber um zu wiſſen, was er auf dem Wege geſehn, muß man ſeine eigenen Augen gebrauchen.

§. 292.

Keine ſchriftſtelleriſche Eigenſchaft, wie z. B. Ueberredungskraft, Bilderreichthum, Vergleichungsgabe, Kühnheit, oder Bitterkeit, oder Kürze, oder Grazie, oder Leichtigkeit des Ausdrucks, noch auch Witz, überraſchende Kontraſte, Lakonismus, Naivetät, u. dgl. m. können wir dadurch erwerben, daß wir Schriftſteller leſen, die ſolche haben. Wohl aber können wir hierdurch dergleichen Eigenſchaften, falls wir ſie ſchon als Anlage, alſo potentia, beſitzen, in uns hervorrufen, ſie uns zum Bewußtſeyn bringen, können ſehn, was Alles ſich damit machen läßt, können beſtärkt werden in der Neigung, ja, im Muthe ſie zu gebrauchen, können an Beiſpielen die Wirkung ihrer Anwendung beurtheilen und ſo den richtigen Gebrauch derſelben erlernen; wonach wir allerdings erſt dann ſie auch actu beſitzen. Dies alſo iſt die einzige Art wie Leſen zum Schreiben bildet, indem es nämlich uns den Gebrauch lehrt, den wir von unſern eigenen Naturgaben machen können; alſo immer nur unter der Vorausſetzung dieſer. Ohne ſolche hingegen erlernen wir durch Leſen nichts, als kalte todte Manier, und werden zu ſeichten Nachahmern.

§. 293.

Wie die Schichten der Erde die lebenden Weſen vergangener Epochen reihenweiſe aufbewahren; ſo bewahren die Bretter der Bibliotheken reihenweiſe die vergangenen Irrthümer und deren Darlegungen, welche, wie jene Erſteren, zu ihrer Zeit, ſehr lebendig waren und viel Lerm machten, jetzt aber ſtarr und verſteinert daſtehn, wo nur noch der litterariſche Paläontologe ſie betrachtet.

§. 294.

Xerxes hat, nach Herodot, beim Anblick ſeines unüberſehbaren Heeres geweint, indem er bedachte, daß von dieſen Allen, nach hundert Jahren, Keiner am Leben ſeyn würde: wer möchte da nicht weinen, beim Anblick des dicken Meßkatalogs, wenn er bedenkt, daß von allen dieſen Büchern, ſchon nach zehn Jahren, keines mehr am Leben ſeyn wird.

§. 295.

Es iſt in der Litteratur nicht anders, als im Leben: wohin auch man ſich wende, trifft man ſogleich auf den inkorrigibeln Pöbel der Menſchheit, welcher überall legionenweiſe vorhanden iſt, Alles erfüllt und Alles beſchmutzt, wie die Fliegen im Sommer. Daher die Unzahl ſchlechter Bücher, dieſes wuchernde Unkraut der Litteratur, welches dem Waizen die Nahrung entzieht, und ihn erſtickt. Sie reißen nämlich Zeit, Geld und Aufmerkſamkeit des Publikums, welche von Rechtswegen den guten Büchern und ihren edelen Zwecken gehören, an ſich, während ſie bloß in der Abſicht, Geld einzutragen, oder Aemter zu verſchaffen, geſchrieben ſind. Sie ſind alſo nicht bloß unnütz, ſondern poſitiv ſchädlich.

§. 296.

Es giebt, zu allen Zeiten, zwei Litteraturen, die ziemlich fremd neben einander hergehn: eine wirkliche und eine bloß ſcheinbare. Jene erwächſt zur bleibenden Litteratur. Betrieben von Leuten, die für die Wiſſenſchaft, oder die Poeſie, leben, geht ſie ihren Gang ernſt und ſtill, aber äußerſt langſam, producirt in Europa kaum ein Dutzend Werke im Jahrhundert, welche jedoch bleiben. Die andere, betrieben von Leuten, die von der Wiſſenſchaft, oder Poeſie, leben, geht im Galopp, unter großem Lerm und Geſchrei der Betheiligten, und bringt jährlich viele

Tauſend Werke zu Markte. Aber nach wenig Jahren frägt man: wo ſind ſie? wo iſt ihr ſo früher und ſo lauter Ruhm?

§. 297.

In der Weltgeſchichte iſt ein halbes Jahrhundert immer beträchtlich; weil ihr Stoff ſtets fortfließt, indem doch immer etwas vorgeht. Hingegen in der Geſchichte der Litteratur iſt die ſelbe Zeit oft für gar keine zu rechnen; weil eben nichts geſchehn iſt: denn ſtümperhafte Verſuche gehn ſie nicht an. Man iſt alſo wo man vor funfzig Jahren geweſen.

Dies zu erläutern, denke man ſich die Fortſchritte der Erkenntniß beim Menſchengeſchlechte unter dem Bilde einer Planetenbahn. Dann laſſen ſich die Irrwege, auf welche es meiſtens bald nach jedem bedeutenden Fortſchritte geräth, durch Ptolemäiſche Epicykeln darſtellen, nach der Durchlaufung eines jeden von welchen es wieder da iſt, wo es vor dem Antritt derſelben war. Die großen Köpfe jedoch, welche wirklich auf jener Planetenbahn das Geſchlecht weiterführen, machen den jedesmaligen Epicyklus nicht mit. Hieraus erklärt ſich, warum der Ruhm bei der Nachwelt meiſtens durch Verluſt des Beifalls der Mitwelt bezahlt wird, und umgekehrt. — Ein ſolcher Epicyklus iſt z. B. die Philoſophie Fichte's und Schelling's, zum Schluſſe gekrönt durch die Hegel'ſche Karikatur derſelben. Dieſer Epicyklus gieng von der zuletzt durch Kant bis dahin fortgeführten Kreislinie ab, woſelbſt ich ſpäterhin ſie wieder aufgenommen habe, um ſie weiter zu führen: in der Zwiſchenzeit aber durchliefen nun die beſagten Scheinphiloſophen und noch einige andere daneben ihren Epicyklus, der jetzt nachgerade vollendet iſt, wodurch das mit ihnen gelaufene Publikum inne wird, daß es ſich eben da befindet, von wo er ausgegangen war.

Mit dieſem Hergange der Dinge hängt es zuſammen, daß wir den wiſſenſchaftlichen, litterariſchen und artiſtiſchen Zeitgeiſt ungefähr alle 30 Jahre deklarirten Bankrott machen ſehn. In ſolcher Zeit nämlich haben alsdann die jedesmaligen Irrthümer ſich ſo geſteigert, daß ſie unter der Laſt ihrer Abſurdität zuſammenſtürzen, und zugleich hat die Oppoſition ſich an ihnen geſtärkt. Nun alſo ſchlägt es um: oft aber folgt jetzt ein Irrthum in entgegengeſetzter Richtung. Dieſen Gang der Dinge in ſeiner periodiſchen Wiederkehr zu zeigen, wäre der rechte pragmatiſche Stoff der Litterargeſchichte: aber dieſe denkt wenig daran. Zudem ſind, wegen der verhältnißmäßigen Kürze ſolcher Perioden, die Data derſelben aus entfernteren Zeiten oft ſchwer zuſammenzubringen: daher man am bequemſten die Sache an ſeinem eigenen Zeitalter beobachten kann. Wollte man hiezu ein Beiſpiel aus den Realwiſſenſchaften; ſo könnte man die Werner'ſche Neptuniſtiſche Geologie nehmen. Allein ich bleibe bei dem bereits oben angeführten, uns zunächſt liegenden Beiſpiel. Auf Kant's Glanzperiode folgte in deutſcher Philoſophie unmittelbar eine andere, in welcher man ſich beſtrebte, ſtatt zu überzeugen, zu imponiren; ſtatt gründlich und klar, glänzend und hyperboliſch, zumal aber unverſtändlich zu ſeyn; ja ſogar, ſtatt die Wahrheit zu ſuchen, zu intriguiren. Dabei konnte die Philoſophie keine Fortſchritte machen. Endlich kam es znm Bankrott dieſer ganzen Schule und Methode. Denn im Hegel und ſeinen Geſellen hatte die Frechheit des Unſinnſchmierens einerſeits und die des gewiſſenloſen Anpreiſens andererſeits, nebſt der augenfälligen Abſichtlichkeit des ganzen ſaubern Treibens, eine ſo koloſſale Größe erreicht, daß endlich Allen die Augen über die ganze Scharlatanerie aufgehn mußten, und als, in Folge gewiſſer Enthüllungen, der Schutz von oben der Sache entzogen wurde, auch der Mund. Die Fichte'ſchen und Schellingiſchen Antecedenzien dieſer elendeſten aller je geweſenen Philoſophaſtereien wurden von ihr nachgezogen in den Abgrund des Diskredits. Dadurch kommt nunmehr die gänzliche philoſophiſche Inkompetenz der erſten Hälfte des auf Kant in Deutſchland folgenden Jahrhunderts an den Tag, während man ſich, dem Auslande gegenüber, mit den philoſophiſchen Gaben der Deutſchen brüſtet. —

Wer nun aber zu dem hier aufgeſtellten allgemeinen Schema der Epicykeln Belege aus der Kunſtgeſchichte will, darf nur die noch im vorigen Jahrhunderte, beſonders in ihrer franzöſiſchen Weiterbildung, blühende Bildhauerſchule des Bernini betrachten, welche, ſtatt der antiken Schönheit, die gemeine Natur und, ſtatt der antiken Einfalt und Grazie, den franzöſiſchen Menuettanſtand darſtellte. Sie machte Bankrott, als, nach Winkelmanns Zurechtweiſung, die Rückkehr zur Schule der Alten erfolgte. — Einen Beleg wiederum aus der Malerei liefert das erſte Viertel dieſes Jahrhunderts, als welches die Kunſt für ein bloßes Mittel und Werkzeug einer mittelalterlichen Religioſität hielt und daher kirchliche Vorwürfe zu ihrem alleinigen Thema erwählte, welche jetzt aber von Malern behandelt wurden, denen der wahre Ernſt jenes Glaubens abgieng, die jedoch, in Folge des beſagten Wahnes, den Francesco Francia, Pietro Perugino, Angelo da Fieſole und Aehnliche zu Muſtern nahmen, ja, dieſe höher ſchätzten, als die auf ſie folgenden eigentlich großen Meiſter. In Bezug auf dieſe Verirrung, und weil in der Poeſie ein analoges Streben ſich gleichzeitig geltend gemacht hatte, ſchrieb Göthe die Parabel: „Pfaffenſpiel.“ Auch dieſe Schule wurde ſodann als auf Grillen beruhend erkannt, machte Bankrott, und auf ſie folgte die Rückkehr zur Natur, ſich kund gebend in Genrebildern und Lebensſcenen jeder Art, wenn auch bisweilen ſich ins Gemeine verirrend.

Dem geſchilderten Hergange der menſchlichen Fortſchritte entſprechend, iſt die Litterargeſchichte, ihrem größten Theile nach, der Katalog eines Kabinetts von Mißgeburten. Der Spiritus, in welchem dieſe ſich am längſten konſerviren, iſt Schweinsleder. Die wenigen wohlgerathenen Geburten hingegen braucht man nicht dort zu ſuchen: ſie ſind am Leben geblieben, und man begegnet ihnen überall in der Welt, wo ſie als Unſterbliche, in ewig friſcher Jugend einhergehn. Sie allein machen die, im vorigen §. bezeichnete, wirkliche Litteratur aus, deren perſonenarme Geſchichte wir, von Jugend auf, aus dem Munde aller Gebildeten, und nicht erſt aus Kompendien, erlernen.

Wohl aber wünſchte ich, daß ein Mal Einer eine tragiſche Litterargeſchichte verſuchte, worin er darſtellte, wie die verſchiedenen Nationen, deren ja jede ihren allerhöchſten Stolz in die großen Schriftſteller und Künſtler, welche ſie aufzuweiſen hat, ſetzt, dieſe während ihres Lebens behandelt haben; worin er alſo uns jenen endloſen Kampf vor die Augen brächte, den das Gute und Aechte aller Zeiten und Länder gegen das jedes Mal herrſchende Verkehrte und Schlechte zu beſtehn hat; das Märtyrerthum faſt aller wahren Erleuchter der Menſchheit, faſt aller großen Meiſter, in jeder Art und Kunſt, abſchilderte; uns vorführte, wie ſie, wenige Ausnahmen abgerechnet, ohne Anerkennung, ohne Antheil, ohne Schüler, in Armuth und Elend ſich dahingequalt haben, während Ruhm, Ehre und Reichthum den Unwürdigen ihres Faches zu Theil wurden; wie jedoch, bei dem Allen, die Liebe zu ihrer Sache ſie aufrecht erhielt, bis denn endlich der ſchwere Kampf eines ſolchen Erziehers des Menſchengeſchlechts vollbracht war, der unſterbliche Lorbeer ihm winkte und die Stunde ſchlug, wo es auch für ihn hieß:

„Der ſchwere Panzer wird zum Flügelkleide,
Kurz iſt der Schmerz, unendlich iſt die Freude.“

Kapitel XXV.

Ueber Sprache und Worte.

§. 298.

Die thieriſche Stimme dient allein dem Ausdrucke des Willens in ſeinen Erregungen und Bewegungen; die menſchliche aber auch dem der Erkenntniß. Damit hängt zuſammen, daß jene faſt immer einen unangenehmen Eindruck auf uns macht; bloß einige Vogelſtimmen nicht. —

Das Wort des Menſchen iſt das dauerhafteſte Material. Hat ein Dichter ſeine flüchtigſte Empfindung in ihr richtig angepaßten Worten verkörpert; ſo lebt ſie, in dieſen, Jahrtauſende hindurch, und wird in jedem empfänglichen Leſer aufs Neue rege.

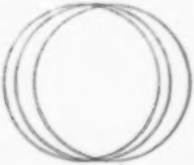
§. 299.

Die Erlernung mehrerer Sprachen iſt nicht allein ein mittelbares, ſondern auch ein unmittelbares, tief eingreifendes, geiſtiges Bildungsmittel. Daher der Ausſpruch Karls V: „ſo viele Sprachen Einer kann, ſo viele Mal iſt er ein Menſch.“ — Die Sache ſelbſt beruht auf Folgendem.

Nicht für jedes Wort einer Sprache findet ſich in jeder andern das genaue Aequivalent. Alſo ſind nicht ſämmtliche Begriffe, welche durch die Worte der einen Sprache bezeichnet werden, genau die ſelben, welche die der andern ausdrücken; wenn gleich Dieſes meiſtens, bisweilen ſogar auffallend genau, wie z. B. bei *συλληψις* und conceptio, Schneider und tailleur, der Fall iſt; ſondern oft ſind es bloß ähnliche und verwandte, jedoch durch irgend eine Modifikation verſchiedene Begriffe. Deutlich zu machen was ich meyne mögen einſtweilen folgende Beiſpiele dienen:

ἀπαίδευτος, rudis, roh.
ὁρμή, impetus, Andrang.
μηχανή, Mittel, medium.
seccatore, Quälgeiſt, importun.
ingénieux, ſinnreich, clever.
Geiſt, esprit, wit.
Witzig, facetus, plaisant.
Malice, Bosheit, wickedness.

zu welchen ſich unzählige andere und gewiß noch treffendere werden fügen laſſen. Bei der in der Logik üblichen Verſinnlichung der Begriffe durch Kreiſe, könnte man dieſe Paeneidentität durch ſich ungefähr deckende, jedoch nicht ganz concentriſche Kreiſe ausdrücken, wie:



Bisweilen fehlt in einer Sprache das Wort für einen Begriff, während es ſich in den meiſten, wohl gar in allen andern findet: ein höchſt ſkandalöſes Beiſpiel hievon liefert im Franzöſiſchen der Mangel des Verbi „ſtehn." Für einige Begriffe wiederum findet ſich bloß in einer Sprache ein Wort, welches alsdann in die andern übergeht: ſo das Lateiniſche „Affekt", das Franzöſiſche „naiv", das engliſche comfortable, disappointment, gentleman und viele andere. Bisweilen auch drückt eine fremde Sprache einen Begriff mit einer Nüance aus, welche unſere eigene ihm nicht giebt und mit der wir ihn jetzt gerade denken: dann wird Jeder, dem es um einen genauen Ausdruck ſeiner Gedanken zu thun iſt, das Fremdwort gebrauchen, ohne ſich an das Gebelle pedantiſcher Puriſten zu kehren. In allen Fällen, wo in einer Sprache nicht genau der ſelbe Begriff durch ein beſtimmtes Wort bezeichnet wird, wie in der andern, giebt das Lexikon dieſes durch mehrere einander verwandte Ausdrücke wieder, welche alle die Bedeutung deſſelben, jedoch nicht koncentriſch, ſondern in verſchiedenen Richtungen daneben, wie in der obigen Figur, treffen, wodurch die Gränzen abgeſteckt werden, zwiſchen denen er liegt: ſo wird man z. B. das lateiniſche honestum durch wohlanſtändig, ehrenwerth, ehrenvoll, anſehnlich, tugendhaft u. ſ. w. umſchreiben, auch das griechiſche σωφρων auf analoge Weiſe. Hierauf beruht das nothwendig Mangelhafte aller Ueberſetzungen. Faſt nie kann man irgend eine charakteriſtiſche, prägnante, bedeutſame Periode aus einer Sprache in die andere ſo übertragen, daß ſie genau und vollkommen die ſelbe Wirkung thäte. Daher bleibt jede Ueberſetzung todt und ihr Stil gezwungen, ſteif, unnatürlich: oder aber ſie wird frei, d. h. begnügt ſich mit einem à peu près, iſt alſo falſch. Eine Bibliothek von Ueberſetzungen gleicht einer Gemähldegallerie von Kopien.

Demgemäß liegt, bei Erlernung einer Sprache, die Schwierigkeit vorzüglich darin, jeden Begriff, für den ſie ein Wort hat, auch dann kennen zu lernen, wann die eigene Sprache kein dieſem genau entſprechendes Wort beſitzt; welches oft der Fall iſt. Daher alſo muß man, bei Erlernung einer fremden Sprache, mehrere ganz neue Sphären von Begriffen in ſeinem Geiſte abſtecken: mithin entſtehn Begriffsſphären wo noch keine waren. Man erlernt alſo nicht bloß Worte, ſondern erwirbt Begriffe. Dies iſt vorzüglich bei Erlernung der alten Sprachen der Fall; weil die Ausdrucksweiſe der Alten von der unſrigen viel verſchiedener iſt, als die der modernen Sprachen von einander; welches ſich daran zeigt, daß man, beim Ueberſetzen ins Lateiniſche, zu ganz anderen Wendungen, als die das Original hat, greifen muß. Erſt nachdem man alle Begriffe, welche die zu erlernende Sprache durch einzelne Worte bezeichnet, richtig gefaßt hat und bei jedem Worte derſelben genau den ihm entſprechenden Begriff unmittelbar denkt, nicht aber erſt das Wort in eines der Mutterſprache überſetzt und dann den durch dieſes bezeichneten Begriff denkt, als welcher nicht immer dem erſteren genau entſpricht, und eben ſo hinſichtlich ganzer Phraſen; — erſt dann hat man den Geiſt der zu erlernenden Sprache gefaßt und damit einen großen Schritt zur Kenntniß der ſie ſprechenden Nation gethan: denn wie der Stil zum Geiſte des Individuums, ſo verhält ſich die Sprache zu dem der Nation. Vollkommen inne aber hat man eine Sprache erſt, wenn man fähig iſt, nicht etwan Bücher, ſondern ſich ſelbſt in ſie zu überſetzen; ſo daß man, ohne einen Verluſt an ſeiner Individualität zu erleiden, ſich unmittelbar in ihr mitzutheilen vermag, alſo Ausländern jetzt eben ſo genießbar iſt, wie Landsleuten.

Menſchen von geringen Fähigkeiten werden auch nicht leicht eine fremde Sprache ſich eigentlich aneignen: ſie erlernen wohl die Worte derſelben, gebrauchen ſie jedoch ſtets nur in der Bedeutung des ungefähren Aequivalents derſelben in ihrer Mutterſprache und behalten auch immer die dieſer eigenthümlichen Wendungen und Phraſen bei. Sie vermögen eben nicht den Geiſt der fremden Sprache ſich anzueignen; welches eigentlich daran liegt, daß ihr Denken ſelbſt nicht aus eigenen Mitteln vor ſich geht, ſondern, zum größten Theil, von ihrer Mutterſprache erborgt iſt, deren gangbare Phraſen und Wendungen ihnen die Stelle der eigenen Gedanken vertreten; daher eben ſie auch in der eigenen Sprache ſich ſtets nur abgenutzter Redensarten (hackney'd phrases: phrases banales), bedienen, welche ſelbſt ſogar ſie ſo ungeſchickt zuſammenſtellen, daß man merkt, wie unvollkommen ſie ſich des Sinnes derſelben bewußt ſind und wie wenig ihr ganzes Denken über die Worte hinausgeht, ſo daß es nicht gar viel mehr, als Papageiengeplapper iſt. Aus dem entgegengeſetzten Grunde iſt Originalität der Wendungen und individuelle Angemeſſenheit jedes Ausdrucks, den Einer gebraucht, ein unfehlbares Symptom überwiegenden Geiſtes.

Aus dieſem Allen nun alſo erhellet, daß bei der Erlernung jeder fremden Sprache ſich neue Begriffe bilden, um neuen Zeichen Bedeutung zu geben; daß Begriffe auseinandertreten, die ſonſt nur gemeinſchaftlich einen weiteren, alſo unbeſtimmteren ausmachten, weil eben nur Ein Wort für ſie da war; daß Beziehungen, die man bis dahin nicht gekannt hatte, entdeckt werden, weil die fremde Sprache den Begriff durch einen ihr eigenthümlichen Tropus, oder Metapher, bezeichnet; daß demnach unendlich viele Nüancen, Aehnlichkeiten, Verſchiedenheiten, Beziehungen der Dinge, mittelſt der neu erlernten Sprache ins Bewußtſeyn treten; daß man alſo eine vielſeitigere Anſicht von allen Dingen erhält. Hieraus nun folgt, daß man in jeder Sprache anders denkt, mithin unſer Denken durch die Erlernung einer jeden eine neue Modifikation und Färbung erhält, daß folglich der Polyglottismus, neben ſeinem vielen mittelbaren Nutzen, auch ein direktes Bildungsmittel des Geiſtes iſt, indem er unſre Anſichten, durch hervortretende Vielſeitigkeit und Nüancirung der Begriffe, berichtigt und vervollkommnet, wie auch die Gewandtheit des Denkens vermehrt. Den Vortheil dieſes Studiums entbehrten die Griechen; wodurch ſie zwar viel Zeit erſparten, mit der ſie dann aber auch weniger ökonomiſch umgiengen; wie das tägliche, lange Herumſchlendern der Freien auf der *αγορα* bezeugt, welches ſogar an die Lazzaroni und das ganze italiäniſche Treiben in piazza erinnert.

Endlich iſt aus dem Geſagten leicht abzuſehn, daß die Nachbildung des Stiles der Alten, in ihren eigenen, an grammatiſcher Vollkommenheit die unſrigen weit übertreffenden Sprachen, das allerbeſte Mittel iſt, um ſich zum gewandten und vollkommenen Ausdruck ſeiner Gedanken in der Mutterſprache vorzubereiten. Um ein großer Schriftſteller zu werden, iſt es ſogar unerläßlich; — eben, wie es für den angehenden Bildhauer und Maler nothwendig iſt, ſich durch Nachahmung der Muſter des Alterthums heranzubilden, ehe er zu eigener Kompoſition ſchreitet. Durch das Lateinſchreiben allein lernt man die Bedeutung und den Werth der Worte, ihrer Zuſammenſtellung und der grammatikaliſchen Formen genau abwägen und ſo das koſtbare Material handhaben, welches geeignet iſt, dem Ausdruck und der Erhaltung werthvoller Gedanken zu dienen. Ohne dieſe Vorſchule artet die Schreiberei leicht in bloßes Gewäſche aus.

§. 300.

Daß, gleichen Schrittes mit der Vermehrung der Begriffe, der Wortvorrath einer Sprache vermehrt werde, iſt recht und ſogar nothwendig. Wenn hingegen Letzteres ohne Erſteres geſchieht; ſo iſt es bloß ein Zeichen der Geiſtesarmuth, die doch etwas zu Markte bringen möchte und, da ſie keine neue Gedanken hat, mit neuen Worten kommt. Dieſe Art der Sprachbereicherung iſt jetzt ſehr an der Tagesordnung und ein Zeichen der Zeit. Aber neue Worte für alte Begriffe ſind wie eine neue Farbe auf ein altes Kleid gebracht. —

Beiläufig und bloß weil das Beiſpiel gerade vorliegt ſei hier bemerkt, daß man „Erſteres und Letzteres“ nur dann anwenden ſoll, wann, wie oben, jeder dieſer Ausdrücke mehrere

Worte vertritt, nicht aber, wann nur *eines*; als wo es beſſer iſt, dieſes eine zu wiederholen: welches überhaupt zu thun die Griechen keinen Anſtand nehmen, während die Franzoſen am ängſtlichſten ſind, es zu vermeiden. Die Deutſchen verrennen ſich in ihr Erſteres und Letzteres bisweilen dermaaßen, daß man nicht mehr weiß, was hinten und was vorne iſt.

§. 301.

Wir verachten die *Wortſchrift der Chineſen*. Aber, da die Aufgabe aller Schrift iſt, in der Vernunft des Andern, durch *ſichtbare* Zeichen, Begriffe zu erwecken; ſo iſt es offenbar ein großer Umweg, dem Auge zunächſt nur ein Zeichen des *hörbaren* Zeichens derſelben vorzulegen und allererſt dieſes zum Träger des Begriffes ſelbſt zu machen; wodurch unſere Buchſtabenſchrift nur ein Zeichen des Zeichens iſt. Es frägt ſich demnach, welchen Vorzug denn das hörbare Zeichen vor dem ſichtbaren habe, um uns zu vermögen, den geraden Weg vom Auge zur Vernunft liegen zu laſſen und einen ſo großen Umweg einzuſchlagen, wie der iſt, das ſichtbare Zeichen erſt durch Vermittelung des hörbaren zum fremden Geiſte reden zu laſſen; während es offenbar einfacher wäre, nach Weiſe der Chineſen, das ſichtbare Zeichen unmittelbar zum Träger des Begriffes zu machen und nicht zum bloßen Zeichen des Lautes; um ſo mehr, als der Sinn des Geſichts für noch mehrere und feinere Modifikationen empfänglich iſt, als der des Gehörs, und auch ein Nebeneinander der Eindrücke geſtattet, deſſen hingegen die Affektionen des Gehörs, als ausſchließlich in der Zeit gegeben, nicht fähig ſind. — Die hier nachgefragten Gründe würden nun wohl dieſe ſeyn: 1) Wir greifen, von Natur, zuerſt zum hörbaren Zeichen, und zwar zunächſt um unſre Affekte, danach aber auch, um unſere Gedanken auszudrücken: hiedurch nun gelangen wir zu einer Sprache für das Ohr, ehe wir nur daran gedacht haben, eine für das Geſicht zu erfinden. Nachmals aber iſt es kürzer, dieſe letztere, wo ſie nöthig wird, auf jene andere zurückzuführen, als eine ganz neue, ja, ganz anderartige Sprache für das Auge zu erfinden, oder reſpektive zu erlernen. 2) Das Geſicht kann zwar mannigfaltigere Modifikationen faſſen, als das Ohr: aber ſolche für das Auge *hervorzubringen*, vermögen wir nicht wohl ohne Werkzeuge, wie doch für das Ohr. Auch würden wir die ſichtbaren Zeichen nimmer mit der

Schnelligkeit hervorbringen und wechſeln laſſen können, wie, vermöge der Volubilität der Zunge, die hörbaren; wie Dies auch die Unvollkommenheit der Fingerſprache der Taubſtummen bezeugt. Dieſes alſo macht, von Hauſe aus, das Gehör zum weſentlichen Sinne der Sprache, und dadurch der Vernunft. Demnach nun aber ſind es im Grunde doch nur äußerliche und zufällige, nicht aber aus dem Weſen der Aufgabe an ſich ſelbſt entſprungene Gründe, aus welchen hier ausnahmsweiſe der gerade Weg nicht der beſte iſt. Folglich bliebe, wenn wir die Sache abſtrakt, rein theoretiſch und a priori betrachten, das Verfahren der Chineſen das eigentlich richtige; ſo daß man ihnen nur einige Pedanterei vorwerfen könnte, ſofern ſie von den empiriſchen, einen andern Weg anrathenden Umſtänden dabei abgeſehn haben. Inzwiſchen hat auch die Erfahrung einen überaus großen Vorzug der Chineſiſchen Schrift zu Tage gebracht. Man braucht nämlich nicht Chineſiſch zu können, um ſich darin auszudrücken; ſondern Jeder lieſt ſie in ſeiner eigenen Sprache ab, gerade ſo, wie unſre Zahlzeichen, welche überhaupt für die Zahlenbegriffe Das ſind, was die chineſiſchen Schriftzeichen für alle Begriffe; und die algebraiſchen Zeichen ſind es ſogar für abſtrakte Größenbegriffe. Daher iſt, wie mich ein engliſcher Theehändler, der fünf Mal in China geweſen war, verſichert hat, in allen indiſchen Meeren, die chineſiſche Schrift das gemeinſame Medium der Verſtändigung zwiſchen Kaufleuten der verſchiedenſten Nationen, die keine Sprache gemeinſchaftlich verſtehn. Der Mann war ſogar der feſten Meinung, ſie würde einſt, in dieſer Eigenſchaft, ſich über die Welt verbreiten.

§. 302.

Die Deponentia ſind das einzige Unvernünftige, ja, Unſinnige der römiſchen Sprache, und nicht viel beſſer ſteht es um die Media der griechiſchen. —

Ein ſpecieller Fehler aber im Lateiniſchen iſt, daß fieri das Paſſivum des facere vorſtellt: dies implicirt und impft der die Sprache erlernenden Vernunft den heilloſen Irrthum ein, daß Alles, was iſt, wenigſtens alles Gewordene, ein Gemachtes ſei. Im Griechiſchen und Deutſchen hingegen gelten γιγνεσθαι und „werden“ nicht unmittelbar als Paſſiva des ποιειν und „machen“. Ich kann griechiſch ſagen: ουκ εστι παν γενομενον ποιουμενον: aber Dies ließe ſich nicht wörtlich ins Lateiniſche überſetzen, wie doch ins Deutſche: „nicht jedes Gewordene iſt ein Gemachtes.“ —

§. 303.

Die Konſonanten ſind das Skelett und die Vokale das Fleiſch der Wörter. Jenes iſt (im Individuo) unwandelbar, dieſes ſehr veränderlich, an Farbe, Beſchaffenheit und Quantität. Darum konſerviren die Wörter, indem ſie durch die Jahrhunderte, oder gar aus einer Sprache in die andere wandern, im Ganzen ſehr wohl ihre Konſonanten, aber verändern leicht ihre Vokale. Daher ſind in der Etymologie viel mehr jene, als dieſe zu berückſichtigen. —

Von dem Worte superstitio findet man allerlei Etymologien zuſammengeſtellt in **Delrii** disquisitionibus magicis, **L. I**, c. 1, und ebenſalls in Wegſcheider's instit. theol. dogmaticae, proleg. c. **I**, §. 5, d. Ich vermuthe jedoch den Urſprung des Wortes darin, daß es, von Hauſe aus, bloß den Geſpenſterglauben bezeichnet habe, nämlich: defunctorum manes circumvagari, ergo mortuos adhuc superstites esse. —

Ich will hoffen, daß ich nichts Neues ſage, wenn ich bemerke, daß *μορφα* und forma das ſelbe Wort iſt; imgleichen, daß unter den Aehnlichkeiten des Griechiſchen mit dem Deutſchen auch dieſe iſt, daß in Beiden der Superlativ durch ſt (— *ιστος*) gebildet wird; während Dies im Lateiniſchen nicht der Fall iſt. — Eher könnte ich bezweifeln, daß man die Etymologie des Wortes „arm“ ſchon kenne, daß es nämlich von *ερημος*, eremus, italiäniſch ermo kommt: denn arm bedeutet „wo nichts iſt“ alſo „öde, leer“. — Hingegen daß „Unterthan“ vom Altengliſchen Thane, Vaſall, kommt, welches im Makbeth häufig gebraucht wird, werden hoffentlich ſchon Andere vermuthet haben. —

Ferner die Worte „Aberglauben“ und „Aberwitz“ halte ich für entſprungen aus „Ueberglauben“ und „Ueberwitz“, unter Vermittelung von „Oberglauben“ und „Oberwitz“ (wie Ueberrock, Oberrock; Ueberhand, Oberhand,) und ſodann durch Korruption des O in A, wie, umgekehrt, in „Argwohn“ ſtatt „Argwahn.“ — Daß Epheu von Evoe kommt, wird doch wohl kein neuer Einfall ſeyn! —

„Es koſtet mich“ iſt nichts, als ein durch Verjährung akreditirter Sprachfehler. Koſten kommt, eben wie das italiäniſche costare, von constare. „Es koſtet mich" iſt alſo me constat, ſtatt mihi constat. „Dieſer Löwe koſtet mich" darf nicht der Menageriebeſitzer, ſondern nur Der ſagen, welcher vom Löwen gefreſſen wird. —

Die Aehnlichkeit zwiſchen coluber und Kolibri muß durchaus zufällig ſeyn, oder aber, wir hätten, da die Kolibri nur in Amerika vorkommen, ihre Quelle in der Urgeſchichte des Menſchengeſchlechts zu ſuchen. So verſchieden, ja entgegengeſetzt, auch beide Thiere ſind, indem wohl oft der Kolibri praeda colubri wird; ſo ließe ſich dabei doch an eine Verwechſelung denken, derjenigen analog, in Folge welcher im Spaniſchen aceite nicht Eſſig, ſondern Oel bedeutet. — Ueberdies finden wir noch auffallendere Uebereinſtimmungen mancher urſprünglich Amerikaniſcher Namen mit denen des europäiſchen Alterthums, wie zwiſchen der Atlantis des Plato und Aztlan, dem alten, einheimiſchen Namen Mexikos, der noch jetzt im Namen der mexikaniſchen Städte Mazatlan und Tomatlan vorhanden iſt, und zwiſchen dem hohen Berge Sorata in Peru und dem Soraktes (ital. Sorate) im Appennin.

Kapitel XXVI.

Pſychologiſche Bemerkungen.

§. 304.

Jedes animaliſche Weſen, zumal der Menſch, bedarf, um in der Welt beſtehn und fortkommen zu können, einer gewiſſen Angemeſſenheit und Proportion zwiſchen ſeinem Willen und ſeinem Intellekt. Je genauer und richtiger nun die Natur dieſe getroffen hat, deſto leichter, ſicherer und angenehmer wird er durch die Welt kommen. Inzwiſchen reicht eine bloße Annäherung zu dem eigentlich richtigen Punkte ſchon hin, ihn vor Verderben zu ſchützen. Es giebt demnach eine gewiſſe Breite, innerhalb der Gränzen der Richtigkeit und Angemeſſenheit des beſagten Verhältniſſes. Die dabei geltende Norm iſt nun folgende. Da die Beſtimmung des Intellekts iſt, die Leuchte und der Lenker der Schritte des Willens zu ſeyn; ſo muß, je heftiger, ungeſtühmer und leidenſchaftlicher der innere Drang eines Willens iſt, deſto vollkommener und heller der ihm beigegebene Intellekt ſeyn; damit die Heftigkeit des Wollens und Strebens, die Gluth der Leidenſchaften, das Ungeſtühm der Affekte, den Menſchen nicht irre führe, oder ihn fortreiße zum Unüberlegten, zum Falſchen, zum Verderblichen; welches Alles, bei ſehr heftigem Willen und ſehr ſchwachem Intellekt, unausbleiblich der Fall ſeyn wird. Hingegen kann ein phlegmatiſcher Charakter, alſo ein ſchwacher, matter Wille, ſchon mit einem geringen Intellekt auskommen und beſtehn: ein gemäßigter bedarf eines mäßigen. Ueberhaupt tendirt jedes Mißverhältniß zwiſchen einem Willen und ſeinem Intellekt, d. h. jede Abweichung von der aus obiger Norm folgenden Proportion, dahin, den Menſchen unglücklich zu machen: folglich auch, wenn das Mißverhältniß das umgekehrte iſt. Nämlich auch die abnorm ſtarke und übermächtige Entwickelung des Intellekts und das daraus entſtehende ganz unverhältnißmäßige Ueberwiegen deſſelben über den Willen, wie es das Weſentliche des eigentlichen Genies ausmacht, iſt für die Bedürfniſſe und Zwecke des Lebens nicht bloß überflüſſig, ſondern denſelben geradezu hinderlich. Alsdann nämlich wird, in der Jugend, die übermäßige Energie der Auffaſſung der objektiven Welt, von lebhafter Phantaſie begleitet und aller Erfahrung ermangelnd, den Kopf für überſpannte Begriffe und ſogar für Chimären empfänglich machen und leicht damit anfüllen; woraus dann ein excentriſcher und ſogar phantaſtiſcher Charakter hervorgeht. Wenn nun auch ſpäterhin, nachdem die Belehrung der Erfahrung eingetreten, ſich Dieſes verloren und gegeben hat; ſo wird dennoch das Genie in der gemeinen Außenwelt und dem bürgerlichen Leben nie ſich ſo zu Hauſe fühlen, ſo richtig eingreifen und ſo bequem ſich bewegen, wie der Normalkopf, vielmehr noch oft ſeltſame Mißgriffe thun. Denn der Alltagskopf iſt in dem engen Kreiſe ſeiner Begriffe und ſeiner Auffaſſung ſo vollkommen zu Hauſe, daß Keiner ihm darin etwas anhaben kann und ſein Erkennen bleibt ſtets ſeinem urſprünglichen Zwecke getreu, den Dienſt des Willens zu beſorgen, liegt alſo dieſem beſtändig ob, ohne je zu extravagiren. Das Genie hingegen iſt, wie ich auch bei der Erörterung deſſelben angegeben habe, im Grunde ein monstrum per excessum, wie, umgekehrt, der leidenſchaftliche, heftige Menſch, ohne Verſtand, der hirnloſe Wütherich, ein monstrum per defectum iſt.

§. 305.

Der Wille zum Leben, wie er den innerſten Kern alles Lebenden ausmacht, ſtellt ſich am unverſchleierteſten dar und läßt daher ſich, ſeinem Weſen nach, am deutlichſten beobachten und betrachten an den oberſten, alſo klügſten, Thieren. Denn unter dieſer Stufe tritt er noch nicht ſo deutlich hervor, hat einen mindern Grad der Objektivation; darüber aber, alſo im Menſchen, iſt mit der Vernunft die Beſonnenheit und mit dieſer die Fähigkeit zur Verſtellung eingetreten, die alsbald einen Schleier über ihn wirft. Hier tritt er daher nur noch in den Ausbrüchen der Affekte und Leidenſchaften unverhüllt hervor. Eben deshalb aber findet allemal die Leidenſchaft, wann ſie ſpricht, Glauben, gleichviel welche es ſei, und mit Recht. Aus demſelben

Grunde ſind die Leidenſchaften das Hauptthema der Dichter und das Paradepferd der Schauſpieler. — Auf dem zuerſt Geſagten aber beruht unſere Freude an Hunden, Affen, Katzen u. ſ. w.: die vollkommene Naivetät aller ihrer Aeußerungen iſt es, die uns ſo ſehr ergötzt.

§. 306.

Geiſtige Beängſtigung verurſacht Herzklopfen; und Herzklopfen geiſtige Beängſtigung. Gram, Sorge, Unruhe des Gemüths, wirken hemmend und erſchwerend auf den Lebensproceß und die Getriebe des Organismus, ſei es auf den Blutumlauf, oder auf die Sekretionen, oder auf die Verdauung: ſind nun umgekehrt dieſe Getriebe, ſei es im Herzen, oder in den Gedärmen, oder in der vena portarum, oder in den Saamenbläschen, oder wo noch ſonſt, durch phyſiſche Urſachen, gehemmt, obſtruirt oder anderweitig geſtört; ſo entſteht Gemüthsunruhe, Beſorgniß, Grillenfängerei und Gram ohne Gegenſtand, alſo der Zuſtand, den man Hypochondrie nennt. Eben ſo, noch ferner, macht Zorn ſchreien, ſtark auftreten und heftig geſtikuliren: eben dieſe körperlichen Aeußerungen aber vermehren ihrerſeits den Zorn, oder fachen ihn, beim geringſten Anlaß, an. Ich brauche nicht zu ſagen, wie ſehr alles Dieſes meine Lehre von der Einheit und Identität des Willens mit dem Leibe beſtätigt, nach welcher der Leib ſogar nichts Anderes iſt, als eben der in der räumlichen Anſchauung des Gehirns ſich darſtellende Wille ſelbſt.

§. 307.

Gar Manches, was der Macht der Gewohnheit zugeſchrieben wird, beruht vielmehr auf der Konſtanz und Unveränderlichkeit des urſprünglichen und angeborenen Charakters, in Folge welcher wir, unter gleichen Umſtänden, ſtets das Selbe thun, welches daher mit gleicher Nothwendigkeit das erſte, wie das hundertſte Mal geſchah. — Die wirkliche Macht der Gewohnheit hingegen beruht eigentlich auf der Trägheit, weche dem Intellekt und dem Willen die Arbeit, Schwierigkeit, auch die Gefahr, einer friſchen Wahl erſparen will und daher uns heute thun läßt was wir ſchon geſtern und hundert Mal gethan haben und wovon wir wiſſen daß es zu ſeinem Zwecke führt.

Die Wahrheit dieſer Sache liegt aber tiefer: denn ſie iſt in einem eigentlicheren Sinne zu verſtehn, als es, auf den erſten

Blick, ſcheint. Was nämlich für die Körper, ſofern ſie bloß durch mechaniſche Urſachen bewegt werden, die Kraft der Trägheit iſt; eben Das iſt für die Körper, welche durch Motive bewegt werden, die Macht der Gewohnheit. Die Handlungen, welche wir aus bloßer Gewohnheit vollziehn, geſchehn eigentlich ohne individuelles, einzelnes, eigens für dieſen Fall wirkendes Motiv; daher wir dabei auch nicht eigentlich an ſie denken. Bloß die erſten Exemplare jeder zur Gewohnheit gewordenen Handlung haben ein Motiv gehabt, deſſen ſekundäre Nachwirkung die jetzige Gewohnheit iſt, welche hinreicht, damit jene auch ferner vor ſich gehe; gerade ſo, wie ein durch Stoß bewegter Körper keines neuen Stoßes mehr bedarf, um ſeine Bewegung fortzuſetzen; ſondern, ſobald ſie nur durch nichts gehemmt wird, in alle Ewigkeit ſich fortbewegt. Das Selbe gilt von Thieren, indem ihre Dreſſur eine erzwungene Gewohnheit iſt. Das Pferd zieht, gelaſſen, ſeinen Karren immer weiter, ohne getrieben zu werden: dieſe Bewegung iſt immer noch die Wirkung der Peitſchenhiebe, durch die es Anfangs getrieben wurde, welche ſich als Gewohnheit perpetuirt, nach dem Geſetze der Trägheit. — Dies Alles iſt wirklich mehr, als bloßes Gleichniß: es iſt ſchon Identität der Sache, nämlich des Willens, auf ſehr weit verſchiedenen Stufen ſeiner Objektivation, welchen gemäß nun das ſelbe Bewegungsgeſetz ſich eben ſo verſchieden geſtaltet.

§. 308.

Viva muchos años! iſt im Spaniſchen ein gewöhnlicher Gruß, und auf der ganzen Erde iſt die Anwünſchung langen Lebens ſehr gebräuchlich. Dies läßt ſich nicht wohl aus der Kenntniß, was das Leben, hingegen aus der, was der Menſch, ſeinem Weſen nach, ſei, erklären: nämlich Wille zum Leben.

§. 309.

Mehr oder weniger wünſchen wir, bei Allem was wir treiben und thun, das Ende heran, ſind ungeduldig, fertig zu werden, und froh, fertig zu ſeyn. Bloß das General-Ende, das Ende aller Enden, wünſchen wir, in der Regel, ſo fern als möglich.

§. 310.

Jede Trennung giebt einen Vorſchmack des Todes, — und jedes Wiederſehn einen Vorſchmack der Auferſtehung. — Darum jubeln ſelbſt Leute, die einander gleichgültig waren, ſo ſehr, wann ſie, nach 20 oder gar 30 Jahren, wieder zuſammentreffen.

§. 311.

Der tiefe Schmerz, beim Tode jedes befreundeten Weſens, entſteht aus dem Gefühle, daß in jedem Individuo etwas Unausſprechliches, ihm allein Eigenes und daher durchaus Unwiederbringliches liegt. Omne individuum ineffabile. Dies gilt ſelbſt vom thieriſchen Individuo, wo es am lebhafteſten Der empfinden wird, welcher zufällig ein geliebtes Thier tödtlich verletzt hat und nun ſeinen Scheideblick empfängt, welches einen herzzerreißenden Schmerz verurſacht.

§. 312.

Daß plötzlich kund gemachte, große Glücksfälle leicht tödtlich wirken, beruht darauf, daß unſere Glückſäligkeit und Unglückſäligkeit bloß eine Proportionalzahl iſt zwiſchen unſern Anſprüchen und Dem, was uns zu Theil wird, und wir demgemäß die Güter, welche wir beſitzen, oder deren wir zum voraus ganz gewiß ſind, nicht als ſolche empfinden; weil aller Genuß eigentlich nur negativ iſt, nur ſchmerzaufhebend wirkt, während hingegen der Schmerz, oder das Uebel, das eigentlich Poſitive iſt und unmittelbar empfunden wird. Mit dem Beſitze, oder der ſicheren Ausſicht darauf, ſteigt ſogleich der Anſpruch und vermehrt unſere Kapacität für ferneren Beſitz und weitere Ausſicht. Iſt hingegen durch anhaltendes Unglück das Gemüth zuſammengepreßt und der Anſpruch auf ein minimum herabgeſchroben; ſo finden plötzliche Glücksfälle keine Kapacität zu ihrer Aufnahme darin. Nämlich durch keine vorgefundene Anſprüche neutraliſirt, wirken ſie jetzt ſcheinbar poſitiv und ſonach mit ihrer ganzen Macht: dadurch können ſie das Gemüth ſprengen, d. h. tödtlich werden. Daher die bekannte Vorſicht, daß man das zu verkündende Glück erſtlich hoffen läßt, in Ausſicht ſtellt und es dann nur theilweiſe und allmälig bekannt macht: denn ſo verliert jeder Theil, indem er durch einen Anſpruch anticipirt wurde, die Stärke ſeiner Wirkſamkeit und läßt noch Raum für mehr. Dieſem Allen zufolge könnte man ſagen: unſer Magen für Glücksfälle iſt zwar bodenlos; aber er hat eine enge Mündung. — Auf plötzliche Unglücksfälle iſt das Geſagte nicht geradezu anwendbar; daher, und weil hier die Hoffnung immer noch ſich dagegen ſtemmt, ſie bei Weitem ſeltener tödtlich wirken. Daß nicht einen analogen Dienſt, bei Glücksfällen, die Furcht leiſtet, kommt daher, daß wir, inſtinktmäßig, mehr zur Hoffnung als zur Beſorgniß geneigt ſind; wie unſere Augen von ſelbſt ſich dem Lichte, nicht der Finſterniß, zukehren.

§. 313.

Hoffnung iſt die Verwechſelung des Wunſches einer Begebenheit mit ihrer Wahrſcheinlichkeit. Aber vielleicht iſt kein Menſch frei von der Narrheit des Herzens, welche dem Intellekt die richtige Schätzung der Probabilität ſo ſehr verrückt, daß er Eins gegen Tauſend für einen leicht möglichen Fall hält. Und doch gleicht ein hoffnungsloſer Unglücksfall einem raſchen Todesſtreich, hingegen die ſtets vereitelte und immer wieder auflebende Hoffnung der langſam marternden Todesart.

Wen die Hoffnung, den hat auch die Furcht verlaſſen: dies iſt der Sinn des Ausdrucks „deſperat". Es iſt nämlich dem Menſchen natürlich, zu glauben, was er wünſcht, und es zu glauben, weil er es wünſcht. Wenn nun dieſe wohlthätige, lindernde Eigenthümlichkeit ſeiner Natur durch wiederholte, ſehr harte Schläge des Schickſals ausgerottet und er ſogar, umgekehrt, dahin gebracht worden iſt, zu glauben, es müſſe geſchehn was er nicht wünſcht, und könne nimmer geſchehn was er wünſcht, eben weil er es wünſcht; ſo iſt dies eigentlich der Zuſtand, den man Verzweiflung genannt hat.

§. 314.

Daß wir uns ſo oft in Andern irren iſt nicht immer geradezu Schuld unſrer Urtheilskraft, ſondern entſpringt meiſtens aus Bako's intellectus luminis sicci non est, sed recipit infusionem a voluntate et affectibus; indem wir nämlich, ohne es zu wiſſen, gleich Anfangs durch Kleinigkeiten für, oder gegen ſie eingenommen ſind. Sehr oft liegt es auch daran, daß wir nicht bei den wirklich an ihnen entdeckten Eigenſchaften ſtehn bleiben, ſondern von dieſen noch auf andere ſchließen, die wir für unzertrennlich von jenen, oder aber für mit ihnen unvereinbar halten: z. B. von wahrgenommener Freigebigkeit ſchließen wir auf Gerechtigkeit; von Frömmigkeit auf Ehrlichkeit; von lügen auf betrügen; von betrügen auf ſtehlen u. dgl. m., welches vielen Irrthümern die Thüre öffnet, in Folge theils der

Seltſamkeit der menſchlichen Charaktere, theils der Einſeitigkeit unſers Standpunkts. Zwar iſt der Charakter durchweg konſequent und zuſammenhängend, aber die Wurzel ſeiner ſämmtlichen Eigenſchaften liegt zu tief, als daß man aus vereinzelten Datis beſtimmen könnte, welche, im gegebenen Fall, zuſammen beſtehn können und welche nicht.

§. 315.

Unbewußt treffend iſt der, in allen europäiſchen Sprachen übliche Gebrauch des Wortes Perſon zur Bezeichnung des menſchlichen Individuums: denn persona bedeutet eigentlich eine Schauſpielermaske, und allerdings zeigt Keiner ſich wie er iſt, ſondern Jeder trägt eine Maske und ſpielt eine Rolle. — Ueberhaupt iſt das ganze geſellſchaftliche Leben ein fortwährendes Komödienſpielen. Dies macht es gehaltvollen Leuten inſipid; während Plattköpfe ſich ſo recht darin gefallen.

§. 316.

Es widerfährt uns wohl, daß wir ausplaudern, was uns auf irgend eine Weiſe gefährlich werden könnte; nicht aber verläßt unſere Verſchwiegenheit uns bei Dem, was uns lächerlich machen könnte; weil hier der Urſache die Wirkung auf dem Fuße folgt.

§. 317.

Durch erlittenes Unrecht entbrennt im natürlichen Menſchen ein heißer Durſt nach Rache, und oft iſt geſagt worden, daß Rache ſüß ſei. Es wird beſtätigt durch die vielen Opfer, welche gebracht werden, bloß um ſie zu genießen und ohne dadurch irgend einen Schadenerſatz zu beabſichtigen. Dem Kentauren Neſſus verſüßt den bittern Tod das ſichere Vorherſehn einer, unter Benutzung ſeines letzten Augenblicks, überaus klug vorbereiteten Rache, und den ſelben Gedanken, in moderner und plauſibler Darſtellung, enthält die in drei Sprachen überſetzte Novelle von Bertolotti le due sorelle. So richtig wie ſtark drückt die in Rede ſtehende menſchliche Neigung Walter Scott aus: revenge is the sweetest morsel to the mouth, that ever was cooked in hell (Rache iſt dem Munde der ſüßeſte Biſſen, der je in der Hölle gekocht worden). Ich will nun die pſychologiſche Erklärung derſelben verſuchen.

Alles von der Natur, oder dem Zufall, oder Schickſal, auf uns geworfene Leiden iſt, ceteris paribus, nicht ſo ſchmerzlich, wie das, welches fremde Willkür über uns verhängt. Dies rührt daher, daß wir Natur und Zufall als urſprüngliche Beherrſcher der Welt anerkennen, und einſehn, daß was durch ſie uns traf eben ſo jeden Andern getroffen haben würde; weshalb wir im Leiden aus dieſer Quelle mehr das gemeinſame Loos der Menſchheit, als unſer eigenes, bejammern. Hingegen hat das Leiden durch fremde Willkür eine ganz eigenthümliche, bittere Zugabe zu dem Schmerz, oder Schaden ſelbſt, nämlich das Bewußtſeyn fremder Ueberlegenheit, ſei es durch Gewalt, oder Liſt, bei eigener Ohnmacht dagegen. Den erlittenen Schaden heilt Erſatz, wenn er möglich iſt: aber jene bittere Zugabe, jenes „und Das muß ich mir von Dir gefallen laſſen,“ welches oft mehr ſchmerzt, als der Schaden ſelbſt, iſt bloß durch Rache zu neutraliſiren. Indem wir nämlich, durch Gewalt oder Liſt, dem Beeinträchtiger wieder Schaden zufügen, zeigen wir unſre Ueberlegenheit über ihn und annulliren dadurch den Beweis der ſeinigen. Dies giebt dem Gemüthe die Befriedigung, nach der es dürſtete. Demgemäß wird, wo viel Stolz, oder Eitelkeit iſt, auch viel Rachſucht ſeyn. Wie aber jeder erfüllte Wunſch ſich, mehr oder weniger, als Täuſchung entſchleiert; ſo auch der nach Rache. Daher kann die genommene Rache nachher das Herz zerreißen und das Gewiſſen quälen: das Motiv zu derſelben wirkt nicht mehr, und der Beweis unſrer Bosheit bleibt vor uns ſtehn.

§. 318.

Die Pein des unerfüllten Wunſches iſt klein, gegen die der Reue: denn jene ſteht vor der ſtets offenen, unabſehbaren Zukunft; dieſe vor der unwiderruflich abgeſchloſſenen Vergangenheit.

§. 319.

Geduld, patientia, beſonders aber das ſpaniſche sufrimiento, heißt ſo von leiden, iſt mithin Paſſivität, das Gegentheil der Aktivität des Geiſtes, mit der ſie, wo dieſe groß iſt, ſich ſchwer vereinigen läßt. Sie iſt die angeborene Tugend der Phlegmatici, wie auch der Geiſtesträgen und Geiſtesarmen, und der Weiber. Daß ſie dennoch ſo ſehr nützlich und nöthig iſt, deutet auf eine traurige Beſchaffenheit dieſer Welt.

§. 320.

Das Geld iſt die menſchliche Glückſäligkeit in abstracto; daher, wer nicht mehr fähig iſt, ſie in concreto zu genießen, ſein ganzes Herz an daſſelbe hängt.

§. 321.

Aller Eigenſinn beruht darauf, daß der Wille ſich an die Stelle der Erkenntniß gedrängt hat.

§. 322.

Verdrießlichkeit und Melancholie liegen weit auseinander: von der Luſtigkeit zur Melancholie iſt der Weg viel näher, als von der Verdrießlichkeit.

Melancholie zieht an; Verdrießlichkeit ſtößt ab.

Hypochondrie quält nicht nur mit Verdruß und Aerger ohne Anlaß, über gegenwärtige Dinge; nicht nur mit grundloſer Angſt vor künſtlich ausſtudirten Unglücksfällen der Zukunft; ſondern auch noch mit unverdienten Vorwürfen über unſere eigenen Handlungen in der Vergangenheit.

§. 323.

Zur näheren Erläuterung des oben, §. 114, angeführten Juvenaliſchen Verſes,

Quantulacunque adeo est occasio, sufficit irae,

möge Folgendes dienen.

Der Zorn ſchafft ſogleich ein Blendwerk, welches in einer monſtroſen Vergrößerung und Verzerrung ſeines Anlaſſes beſteht. Dieſes Blendwerk erhöht nun ſelbſt wieder den Zorn und wird darauf durch dieſen erhöhten Zorn ſelbſt abermals vergrößert. So ſteigert ſich fortwährend die gegenſeitige Wirkung, bis der furor brevis da iſt.

Dieſem vorzubeugen, ſollten lebhafte Perſonen, ſobald ſie anfangen, ſich zu ärgern, es über ſich zu gewinnen ſuchen, daß ſie die Sache für jetzt ſich aus dem Sinne ſchlügen: denn dieſelbe wird, wenn ſie nach einer Stunde darauf zurückkommen, ihnen ſchon lange nicht ſo arg und bald vielleicht unbedeutend erſcheinen.

§. 324.

Haß iſt Sache des Herzens; Verachtung des Kopfs. Das Ich hat keines von Beiden in ſeiner Gewalt: denn ſein Herz iſt unveränderlich und wird durch Motive bewegt, und ſein

Kopf urtheilt nach unwandelbaren Regeln und objektiven Datis. Das Ich iſt bloß die Verknüpfung dieſes Herzens mit dieſem Kopfe, das ζευγμα.

Haß und Verachtung ſtehn in entſchiedenem Antagonismus und ſchließen einander aus. Sogar hat mancher Haß keine andere Quelle, als die Hochachtung, welche fremde Vorzüge erzwingen. Und andrerſeits, wenn man alle erbärmlichen Wichte haſſen wollte, da hätte man viel zu thun: verachten kann man ſie mit größter Bequemlichkeit ſammt und ſonders. Die wahre, ächte Verachtung, welche die Kehrſeite des wahren, ächten Stolzes iſt, bleibt ganz heimlich und läßt nichts von ſich merken. Denn wer die Verachtung merken läßt, giebt ſchon dadurch ein Zeichen einiger Achtung, ſofern er den Andern wiſſen laſſen will, wie wenig er ihn ſchätze; wodurch er Haß verräth, der die Verachtung ausſchließt und nur affektirt. Die ächte Verachtung hingegen iſt reine Ueberzeugung vom Unwerth des Andern und mit Nachſicht und Schonung vereinbar, mittelſt welcher man, eigener Ruhe und Sicherheit halber, den Verachteten zu reizen vermeidet; da Jeder ſchaden kann. Kommt dennoch ein Mal dieſe reine, kalte, aufrichtige Verachtung zum Vorſchein; ſo wird ſie durch den blutigſten Haß erwidert; weil ſie mit Gleichem zu erwidern nicht in der Macht des Verachteten ſteht.

§. 325.

Was die Menſchen *hartherzig* macht, iſt Dieſes, daß jeder an ſeinen eigenen Plagen genug zu tragen hat, oder doch es meint. Daher macht ein ungewohnter glücklicher Zuſtand die Meiſten theilnehmend und wohlthätig. Aber ein anhaltender, ſtets dageweſener, wirkt oft umgekehrt, indem er ſie dem Leiden ſo ſehr entfremdet, daß ſie nicht mehr daran Theil nehmen können: daher kommt es, daß bisweilen die Armen ſich hülfreicher erweiſen, als die Reichen.

§. 326.

Wer ſeine eigene aufrichtige Geſinnung gegen eine Perſon belauſchen will gebe Acht auf den Eindruck, den ein unerwarteter Brief, durch die Poſt, von ihr, bei ſeinem erſten Anblicke macht.

§. 327.

Bisweilen ſcheint es, daß wir etwas zugleich wollen und nicht wollen und demgemäß über die ſelbe Begebenheit uns zugleich freuen und betrüben. Wenn wir z. B. in irgend einer Art oder Angelegenheit, eine entſcheidende Probe zu beſtehn haben, worin obgeſiegt zu haben uns ſehr viel werth ſeyn wird; ſo wünſchen und fürchten wir zugleich den Zeitpunkt dieſer Prüfung. Erfahren wir, indem wir ihn jetzt erwarten, er ſei für dies Mal hinausgeſchoben; ſo wird uns Dies zugleich erfreuen und betrüben: denn es iſt gegen unſre Abſicht, giebt uns jedoch augenblickliche Erleichterung. Eben ſo, wann wir einen wichtigen, entſcheidenden Brief erwarten und er ausbleibt.

In ſolchen Fällen wirken eigentlich zwei verſchiedene Motive auf uns: ein ſtärkeres, aber ferner liegendes, — der Wunſch die Probe zu beſtehn, die Entſcheidung zu erhalten; und ein ſchwächeres, aber näher liegendes, — der Wunſch, für jetzt in Ruhe und ungehudelt, und dabei im ferneren Genuſſe des Vorzugs, welchen der Zuſtand hoffender Ungewißheit wenigſtens vor dem doch möglichen, unglücklichen Ausgang hat, vor der Hand zu bleiben. Sonach geſchieht hier im Moraliſchen Das, was im Phyſiſchen, wann, in unſerm Geſichtskreis, ein kleinerer, aber näherer Gegenſtand den größeren, aber entfernteren, bedeckt.

§. 328.

Die Vernunft verdient auch ein Prophet zu heißen: hält ſie uns doch das Zukünftige vor, nämlich als dereinſtige Folge und Wirkung unſers gegenwärtigen Thuns. Dadurch eben iſt ſie geeignet, uns im Zaum zu halten, wann Begierden der Wolluſt, oder Aufwallungen des Zorns, oder Gelüſte der Habſucht uns verleiten wollen zu Dem, was künftig bereut werden müßte.

§. 329.

Der Verlauf und die Begebenheiten unſers individuellen Lebens ſind, hinſichtlich ihres wahren Sinnes und Zuſammenhanges, den gröbern Werken in Muſaik zu vergleichen. So lange man dicht vor dieſen ſteht, erkennt man nicht recht die dargeſtellten Gegenſtände und wird weder ihre Bedeutſamkeit, noch Schönheit gewahr: erſt in einiger Entfernung treten Beide hervor. Eben ſo nun verſteht man den wahren Zuſammenhang wichtiger Vorgänge im eigenen Leben oft nicht während ihres Verlaufs, noch bald darauf, ſondern erſt geraume Zeit nachher.

Iſt es ſo, weil wir der vergrößernden Brille der Phantaſie bedürfen? oder weil erſt aus der Ferne das Ganze ſich überſehn läßt? oder weil die Leidenſchaften abgekühlt ſeyn müſſen? oder weil erſt die Schule der Erfahrung uns zum Urtheilen reif macht? — Vielleicht alles Dieſes zuſammen: gewiß aber iſt, daß oft über die Handlungen der Andern, bisweilen ſogar über unſere eigenen, erſt nach vielen Jahren das rechte Licht uns aufgeht. — Und wie im eigenen Leben, ſo iſt es auch in der Geſchichte.

§. 330.

Mit den menſchlichen Glückszuſtänden verhält es ſich meiſtens wie mit gewiſſen Baumgruppen, welche, von ferne geſehn, ſich wunderſchön ausnehmen: geht man aber hinan und hinein; ſo verſchwindet dieſe Schönheit: man weiß nicht, wo ſie geblieben iſt, und ſteht eben zwiſchen Bäumen. Darauf beruht es, daß wir ſo oft die Lage des Andern beneiden.

§. 331.

Warum, trotz allen Spiegeln, weiß man eigentlich nicht, wie man ausſieht und kann daher nicht die eigene Perſon, wie die jedes Bekannten, der Phantaſie vergegenwärtigen? eine Schwierigkeit, welche dem *γνωϑι σαυτον*, ſchon beim erſten Schritte entgegenſteht.

Ohne Zweifel liegt es zum Theil daran, daß man im Spiegel ſich nie anders, als mit gerade zugewendetem und unbeweglichem Blicke ſieht, wodurch das ſo bedeutſame Spiel der Augen, mit ihm aber das eigentlich Charakteriſtiſche des Blickes, großen Theils verloren geht. Neben dieſer phyſiſchen Unmöglichkeit ſcheint aber noch eine ihr analoge ethiſche mitzuwirken. Man vermag nicht auf ſein eigenes Bild im Spiegel den Blick der Entfremdung zu werfen, welcher die Bedingung der Objektivität der Auffaſſung deſſelben iſt; weil nämlich dieſer Blick zuletzt auf dem moraliſchen Egoismus, mit ſeinem tiefgefühlten Nicht-Ich, beruht (vergl. „Grundpobl. der Ethik", S. 275), als welche erfordert ſind, um alle Mängel rein objektiv und ohne Abzug wahrzunehmen, wodurch allererſt das Bild ſich treu und wahr darſtellt. Statt Deſſen nämlich flüſtert, beim Anblicke der eigenen Perſon im Spiegel, eben jener Egoismus uns allezeit ein vorkehrendes „es iſt kein Nicht-ich, ſondern Ich" zu, welches als ein noli me tangere wirkt und die rein objektive Auffaſſung verhindert, welche nämlich ohne das Ferment eines Grans Malice nicht zu Stande kommen zu können ſcheint.

§. 332.

Welche Kräfte, zum Leiden und Thun, Jeder in ſich trägt, weiß er nicht, bis ein Anlaß ſie in Thätigkeit ſetzt; — wie man dem im Teiche ruhenden Waſſer, mit glattem Spiegel, nicht anſieht, mit welchem Toben und Brauſen es vom Felſen unverſehrt herabzuſtürzen, oder wie hoch es als Springbrunnen ſich zu erheben fähig iſt; — oder auch, wie man die im eiskalten Waſſer latente Wärme nicht ahndet.

§. 333.

Das bewußtloſe Daſeyn hat nur für andre Weſen, in deren Bewußtſeyn es ſich darſtellt, Realität: die unmittelbare Realität iſt durch eigenes Bewußtſeyn bedingt. Alſo liegt auch das individuelle reale Daſeyn des Menſchen zunächſt in ſeinem Bewußtſeyn. Dieſes nun aber iſt, als ſolches, nothwendig ein vorſtellendes, alſo bedingt durch den Intellekt und durch die Sphäre und den Stoff der Thätigkeit deſſelben. Demnach können die Grade der Deutlichkeit des Bewußtſeyns, mithin der Beſonnenheit, angeſehn werden als die Grade der Realität des Daſeyns. Nun aber ſind, im Menſchengeſchlechte ſelbſt, dieſe Grade der Beſonnenheit, oder des deutlichen Bewußtſeyns eigener und fremder Exiſtenz, gar vielfach abgeſtuft, nach Maaßgabe der natürlichen Geiſteskräfte, der Ausbildung derſelben und der Muße zum Nachdenken.

Was nun die eigentliche und urſprüngliche Verſchiedenheit der Geiſteskräfte betrifft, ſo läßt eine Vergleichung derſelben ſich nicht wohl anſtellen, ſo lange man nicht die Einzelnen betrachtet, ſondern bei dem Allgemeinen bleibt; weil dieſe Verſchiedenheit nicht von Weitem überſehbar und nicht ſo leicht auch äußerlich kenntlich iſt, wie die Unterſchiede der Bildung, Muße und Beſchäftigung. Aber auch nur nach dieſen gehend, muß man eingeſtehn, daß mancher Menſch einen wenigſtens zehnfach höhern Grad des Daſeyns hat, als der andere, — zehn Mal ſo ſehr da iſt.

Ich will hier nicht von Wilden reden, deren Leben oft nur eine Stufe über dem der Affen auf ihren Bäumen ſteht; ſondern man betrachte etwan einen Laſtträger zu Neapel, oder zu Venedig (im Norden macht die Sorge für den Winter den Menſchen ſchon überlegter und dadurch beſonnener), und überblicke ſeinen Lebenslauf, vom Anbeginn bis zum Ende. Getrieben von der Noth, getragen durch die eigene Kraft, dem Bedürfniß des Tages, ja, der Stunde, abhelfend durch die Arbeit, viel Anſtrengung, ſteter Tumult, manche Noth, keine Sorge auf morgen, erquickliche Ruhe nach der Erſchöpfung, viel Zank mit Andern, keinen Augenblick Zeit zum Bedenken, ſinnliches Behagen im milden Klima und bei erträglicher Speiſe, dazu endlich, als metaphyſiſches Element, etwas kraſſen Aberglauben aus der Kirche: im Ganzen alſo ein ziemlich dumpf bewußtes Treiben oder vielmehr Getriebenſeyn. Dieſer unruhige und konfuſe Traum macht das Leben vieler Millionen Menſchen aus. Sie erkennen durchaus nur zum Behuf ihres gegenwärtigen Wollens: ſie beſinnen ſich nicht über den Zuſammenhang in ihrem Daſeyn, geſchweige über den des Daſeyns ſelbſt: gewiſſermaaßen ſind ſie da, ohne es recht gewahr zu werden. Demnach ſteht das Daſeyn des beſinnungslos dahinlebenden Proletariers, oder Sklaven, dem des Thieres, welches ganz auf die Gegenwart beſchränkt iſt, ſchon bedeutend näher, als das unſrige, iſt aber eben darum auch weniger quaalvoll. Ja, weil aller Genuß, ſeiner Natur nach, negativ iſt, d. h. in Befreiung von einer Noth, oder Pein, beſteht; ſo iſt die unabläſſige und ſchnelle Abwechſelung gegenwärtiger Beſchwerde mit ihrer Erledigung, welche die Arbeit des Proletariers beſtändig begleitet und dann verſtärkt eintritt beim endlichen Umtauſch der Arbeit gegen die Ruhe und die Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe, eine ſtete Quelle des Genuſſes, von deren Ergiebigkeit die ſo ſehr viel häufigere Heiterkeit auf den Geſichtern der Armen, als der Reichen, ſicheres Zeugniß ablegt.

Nunmehr aber betrachte man darauf den vernünftigen, beſonnenen Kaufmann, der ſein Leben ſpekulirend zubringt, ſehr überlegte Pläne behutſam ausführt, ſein Haus gründet, Weib, Kind und Nachkommen verſorgt, auch am gemeinen Weſen thätig Theil nimmt. Offenbar iſt Dieſer mit ſehr viel mehr Bewußtſeyn da, als jener Erſtere: d. h. ſein Daſeyn hat einen höhern Grad von Realität.

Sodann ſehe man den Gelehrten, der etwan die Geſchichte der Vergangenheit erforſcht. Dieſer wird ſich ſchon des Daſeyns im Ganzen bewußt, über die Zeit ſeiner Exiſtenz hinaus, über ſeine Perſon hinaus: er überdenkt den Weltlauf.

Nun endlich den Poeten, oder gar den Philoſophen, bei dem die Beſonnenheit den Grad erreicht hat, daß er, nicht gereizt, irgend ein beſonderes Phänomen im Daſeyn zu erforſchen, vor dem Daſeyn ſelbſt, vor dieſer großen Sphinx, verwundert ſtehn bleibt, und es zu ſeinem Probleme macht. Das Bewußtſeyn hat ſich in ihm zu dem Grade der Deutlichkeit geſteigert, daß es zum Weltbewußtſeyn geworden iſt, wodurch die Vorſtellung in ihm, außer aller Beziehung zum Dienſte ſeines Willens getreten iſt und jetzt ihm eine Welt vorhält, welche ihn viel mehr zur Unterſuchung und Betrachtung, als zur Theilnahme an ihrem Treiben auffordert. — Sind nun die Grade des Bewußtſeyns die Grade der Realität; — ſo wird, wenn wir einen ſolchen Mann das „allerrealſte Weſen" nennen, die Phraſe Sinn und Bedeutung haben.

Zwiſchen den hier ſkizzirten Extremen, nebſt Zwiſchenpunkten, wird Jedem ſeine Stelle ſich nachweiſen laſſen.

§. 334.

Der Ovidiſche Vers

Pronaque cum spectent animalia cetera terram, —

gilt zwar im eigentlichen und phyſiſchen Sinne nur von den Thieren; allein im figürlichen und geiſtigen Sinne leider auch von den allermeiſten Menſchen. Ihr Sinnen, Denken und Trachten geht gänzlich auf im Streben nach phyſiſchem Genuß und Wohlſeyn, oder doch im perſönlichen Intereſſe, deſſen Sphäre zwar oft Vielerlei begreift, welches Alles jedoch zuletzt nur durch die Beziehung auf jenes Erſtere ſeine Wichtigkeit erhält: darüber aber hinaus geht es nicht. Hievon zeugt nicht allein ihre Lebensweiſe und ihr Geſpräch, ſondern ſogar ſchon ihr bloßer Anblick, ihre Phyſiognomien und deren Ausdruck, ihr Gang, ihre Geſtikulation: Alles an ihnen ruft: in terram prona! — Nicht von ihnen demnach, ſondern allein von den edleren und höher begabten Naturen, den denkenden und wirklich um ſich ſchauenden Menſchen, die nur als Ausnahmen unter dem Geſchlechte vorkommen, gelten die darauf folgenden Verſe:

Os homini sublime dedit, coelumque tueri
Jussit, et erectos ad sidera tollere vultus.

§. 335.

Warum iſt „gemein" ein Ausdruck der Verachtung? „ungemein, außerordentlich, ausgezeichnet" des Beifalls? Warum iſt alles Gemeine verächtlich?

Gemein bedeutet urſprünglich was Allen, d. h. der ganzen Species, eigen und gemeinſam, alſo mit der Species ſchon geſetzt iſt. Demnach iſt wer weiter keine Eigenſchaften, als die der Menſchenſpecies überhaupt, hat, ein gemeiner Menſch. „Gewöhnlicher Menſch" iſt ein viel gelinderer und mehr auf das Intellektuelle gerichteter Ausdruck, während jener erſtere mehr auf das Moraliſche geht.

Welchen Werth kann denn auch wohl ein Weſen haben, welches weiter nichts iſt, als eben Millionen ſeines Gleichen? Millionen? vielmehr eine Unendlichkeit, eine endloſe Zahl von Weſen, welche die Natur, aus unerſchöpflicher Quelle, unaufhörlich hervorſprudelt, in secula seculorum, ſo freigebig damit, wie der Schmidt mit den umherſprühenden Eiſenſchlacken.

Sogar wird es fühlbar, daß, gerechterweiſe, ein Weſen, welches keine andern Eigenſchaften, als eben nur die der Species hat, auch auf kein anderes Daſeyn Anſpruch machen darf, als auf das in der Species und durch dieſelbe.

Ich habe mehrmals (z. B. Grundpr. d. Ethik, S. 50, Welt m. W. u. V. Bd. 1, S. 338) erörtert, daß, während die Thiere nur Gattungscharakter haben, dem Menſchen allein der eigentliche Individualcharakter zukommt. Jedoch iſt in den Meiſten nur wenig wirklich Individuelles: ſie laſſen ſich faſt gänzlich nach Klaſſen ſortiren. Ce sont des especes. Ihr Wollen und Denken, wie ihre Phyſiognomien, iſt das der ganzen Species, allenfalls der Klaſſe von Menſchen, der ſie angehören, und iſt eben darum trivial, alltäglich, gemein, tauſendmal vorhanden. Auch läßt meiſtens ihr Reden und Thun ſich ziemlich genau vorherſagen. Sie haben kein eigenthümliches Gepräge: ſie ſind Fabrikwaare.

Sollte denn nicht, wie ihr Weſen, ſo auch ihr Daſeyn in dem der Species aufgehn? Der Fluch der Gemeinheit ſtellt den

Menſchen dem Thiere darin nahe, daß er ihm Weſen und Daſeyn nur in der Species zugeſteht.

Von ſelbſt aber verſteht ſich, daß jedes Hohe, Große, Edele, ſeiner Natur zufolge, iſolirt daſtehn wird in einer Welt, wo man, das Niedrige und Verwerfliche zu bezeichnen, keinen beſſern Ausdruck finden konnte, als den, der das in der Regel Vorhandene beſagt: „gemein."

§. 336.

Der Wille, als das Ding an ſich, iſt der gemeinſame Stoff aller Weſen, das durchgängige Element der Dinge: wir haben ihn ſonach mit allen und jedem Menſchen, ja, mit den Thieren, und ſogar noch weiter abwärts, gemein. In ihm, als ſolchem, ſind wir ſonach Jedem gleich; ſofern Alles und Jedes vom Willen erfüllt iſt und davon ſtrotzt. Dagegen iſt Das, was Weſen über Weſen, Menſch über Menſch erhebt, die Erkenntniß. Deshalb ſollten unſere Aeußerungen, ſoviel als möglich, ſich auf ſie beſchränken, und nur ſie ſollte hervortreten. Denn der Wille als das durchaus Gemeinſame iſt eben auch das Gemeine. Demgemäß iſt jedes heftige Hervortreten deſſelben gemein: d. h. es ſetzt uns herab zu einem bloßen Beiſpiele und Exemplare der Gattung: denn wir zeigen alsdann eben nur den Charakter derſelben. Gemein daher iſt aller Zorn, unbändige Freude, aller Haß, alle Furcht, kurz, jeder Affekt, d. h. jede Bewegung des Willens, wann ſie ſo ſtark wird, daß ſie, im Bewußtſeyn, das Erkennen entſchieden überwiegt und den Menſchen mehr als ein wollendes, denn als ein erkennendes Weſen erſcheinen läßt. Einem ſolchen Affekte hingegeben, wird das größte Genie dem gemeinſten Erdenſohne gleich. Wer hingegen ſchlechthin ungemein, alſo groß ſeyn will, darf nie die überwiegenden Bewegungen des Willens ſein Bewußtſeyn ganz einnehmen laſſen, wie ſehr auch er dazu ſollicitirt werde. Er muß z. B. die gehäſſige Geſinnung der Andern wahrnehmen können, ohne die ſeinige dadurch erregt zu fühlen: ja, es giebt kein ſichereres Merkmal der Größe, als kränkende, oder beleidigende Aeußerungen unbeachtet hingehn zu laſſen, indem man ſie, eben wie unzählige andere Irrthümer, der ſchwachen Erkenntniß des Redenden ohne Weiteres zuſchreibt und daher ſie bloß wahrnimmt, ohne ſie zu empfinden. Hieraus iſt auch zu verſtehn, was Gracian ſagt: „nichts ſteht einem Manne übler an, als merken zu laſſen, daß er ein Menſch ſei“ (el mayor desdoro de un hombre es dar muestras de que es hombre).

Dem Geſagten gemäß hat man ſeinen Willen zu verbergen, eben wie ſeine Genitalien; obgleich Beide die Wurzel unſres Weſens ſind; und ſoll man bloß die Erkenntniß ſehn laſſen; wie ſein Antlitz: bei Strafe gemein zu werden.

Selbſt im Drama, deſſen Thema die Leidenſchaften und Affekte ganz eigentlich ſind, erſcheinen dieſe dennoch leicht gemein; wie Dies beſonders an den franzöſiſchen Tragikern bemerklich wird, als welche ſich kein höheres Ziel, als eben Darſtellung der Leidenſchaften, geſteckt haben und nun bald hinter ein ſich blähendes, lächerliches Pathos, bald hinter epigrammatiſche Spitzreden die Gemeinheit der Sache zu verſtecken ſuchen. Die berühmte Demoiſelle Rachel, als Maria Stuart, erinnerte mich, in ihrem Losbrechen gegen die Eliſabeth, ſo vortrefflich ſie es auch machte, doch an ein Fiſchweib. Auch verlor, in ihrer Darſtellung, die letzte Abſchiedsſcene alles Erhebende, d. i. alles wahrhaft Tragiſche, als wovon die Franzoſen gar keinen Begriff haben. Das Edle, d. i. das Ungemeine, ja, das Erhabene, wird auch in das Drama allererſt durch das Erkennen, im Gegenſatz des Wollens, hineingebracht, indem daſſelbe über allen jenen Bewegungen des Willens frei ſchwebt und ſie ſogar zum Stoffe ſeiner Betrachtungen macht, wie Dies beſonders Shakeſpeare durchgängig ſehn läßt, zumal aber im Hamlet. Steigert nun gar die Erkenntniß ſich zu dem Punkte, wo ihr die Nichtigkeit alles Wollens und Strebens aufgeht und in Folge davon der Wille ſich ſelbſt aufhebt; dann erſt wird das Drama eigentlich tragiſch, mithin wahrhaft erhaben und erreicht ſeinen höchſten Zweck.

§. 337.

Je nachdem die Energie des Intellekts angeſpannt, oder erſchlafft iſt, erſcheint ihm das Leben ſo kurz, ſo klein, ſo flüchtig, daß nichts darin Vorkommendes werth ſeyn könne, uns zu bewegen, ſondern Alles unerheblich bleibt, — auch der Genuß, der Reichthum und ſogar der Ruhm; ſo ſehr, daß was immer Einer auch verfehlt haben möge, es nicht möglich iſt, daß er daran viel verloren habe; — oder aber umgekehrt, dem Intellekt erſcheint das Leben ſo lang, ſo wichtig, ſo Alles in Allem, ſo inhaltsſchwer und ſo ſchwierig, daß wir danach mit ganzer Seele uns auf daſſelbe werfen, um ſeiner Güter theilhaft zu werden, ſeiner Kampfpreiſe uns zu verſichern und unſre Pläne durchzuſetzen. Dieſe letztere Lebensanſicht iſt es, welche Gracian meint mit dem Ausdruck tomar muy de veras el vivir (es gar ernſtlich mit dem Leben nehmer); für die erſtere hingegen iſt das Ovidiſche non est tanti ein guter Ausdruck, und ein noch beſſerer der des Plato *ουδε τι των ανθρωπινων αξιον εστι μεγαλης σπουδης* (nihil, in rebus humanis, magno studio dignum est).

Die erſtere Stimmung geht eigentlich daraus hervor, daß im Bewußtſeyn das Erkennen das Uebergewicht erhalten hat, wo es alsdann, vom bloßen Dienſte des Willens ſich losmachend, das Phänomen des Lebens objektiv auffaßt und nunmehr nicht verfehlen kann, die Nichtigkeit und Futilität deſſelben deutlich einzuſehn. In der andern Stimmung hingegen herrſcht das Wollen vor und das Erkennen iſt bloß da, die Objekte des Wollens zu beleuchten und die Wege zu denſelben aufzuhellen. — Der Menſch iſt groß, oder klein, je nach dem Vorherrſchen der einen, oder der andern Lebensanſicht.

§. 338.

Jeder hält das Ende ſeines Geſichtskreiſes für das der Welt: dies iſt im Intellektuellen ſo unvermeidlich, wie im phyſiſchen Sehn der Schein, daß am Horizont der Himmel die Erde berühre. Darauf aber beruht, unter Anderm, auch Dies, daß Jeder uns mit ſeinem Maaßſtabe mißt, der meiſtens eine bloße Schneiderelle iſt, und wir uns Das müſſen gefallen laſſen; wie auch, daß Jeder ſeine Kleinheit uns andichtet, welche Fiktion ein für alle Mal zugeſtanden iſt.

§. 339.

Es giebt einige Begriffe, die ſehr ſelten, mit Klarheit und Beſtimmtheit, in irgend einem Kopfe vorhanden ſind, ſondern ihr Daſeyn bloß durch ihren Namen friſten, der dann eigentlich nur die Stelle ſo eines Begriffs bezeichnet, ohne den ſie jedoch ganz verloren gehn würden. Der Art iſt z. B. der Begriff der Weisheit. Wie vage iſt er in faſt allen Köpfen! Man ſehe die Erklärungen der Philoſophen.

„Weisheit" ſcheint mir nicht bloß theoretiſche, ſondern auch praktiſche Vollkommenheit zu bezeichnen. Ich würde ſie definiren als die vollendete, richtige Erkenntniß der Dinge, im Ganzen und Allgemeinen, die den Menſchen ſo völlig durchdrungen hat, daß ſie nun auch in ſeinem Handeln hervortritt, indem ſie ſein Thun überall leitet.

§. 340.

Alles Urſprüngliche, und daher alles Aechte im Menſchen wirkt, als ſolches, wie die Naturkräfte, unbewußt. Was durch das Bewußtſeyn hindurchgegangen iſt, wurde eben damit zu einer Vorſtellung: folglich iſt die Aeußerung deſſelben gewiſſermaaßen Mittheilung einer Vorſtellung. Demnach nun ſind alle ächten und probehaltigen Eigenſchaften des Charakters und des Geiſtes urſprünglich unbewußte, und nur als ſolche machen ſie tiefen Eindruck. Alles Bewußte der Art iſt ſchon nachgebeſſert und iſt abſichtlich, geht daher ſchon über in Affektation, d. i. Trug. Was der Menſch unbewußt leiſtet, koſtet ihm keine Mühe, läßt aber auch durch keine Mühe ſich erſetzen: dieſer Art iſt das Entſtehn urſprünglicher Konceptionen, wie ſie allen ächten Leiſtungen zum Grunde liegen und den Kern derſelben ausmachen.

§. 341.

Zuverläſſig verdankt Mancher das Glück ſeines Lebens bloß dem Umſtande, daß er ein angenehmes Lächeln beſitzt, womit er die Herzen gewinnt. — Jedoch thäten die Herzen beſſer, ſich in Acht zu nehmen und aus Hamlet's Gedächtnißtafel zu wiſſen, that one may smile, and smile, and be a villain (daß Einer lächeln und lächeln kann, und ein Schurke ſeyn).

§. 342.

Leute von großen und glänzenden Eigenſchaften machen ſich wenig daraus, ihre Fehler und Schwächen einzugeſtehn, oder ſehn zu laſſen. Sie betrachten ſolche als etwas, dafür ſie bezahlt haben, oder denken wohl gar, daß eher noch, als dieſe Schwächen ihnen Schande, ſie den Schwächen Ehre machen werden. Beſonders aber wird Dies der Fall ſeyn, wenn es Fehler ſind, die gerade mit ihren großen Eigenſchaften zuſammenhängen, als conditiones sine quibus non, gemäß dem ſchon oben angeführten Ausdruck der George Sand: chacun a les défauts de ses vertus.

Dagegen giebt es Leute von gutem Charakter und untadelhaftem Kopfe, die ihre wenigen und geringen Schwächen nie eingeſtehn, vielmehr ſie ſorgfältig verbergen, auch ſehr empfindlich gegen jede Andeutung derſelben ſind: eben weil ihr ganzes Verdienſt in der Abweſenheit von Fehlern und Gebrechen beſteht, daher es durch jeden zu Tage kommenden Fehler geradezu geſchmälert wird.

§. 343.

Beſcheidenheit bei mittelmäßigen Fähigkeiten iſt bloße Ehrlichkeit: bei großen Talenten iſt ſie Heuchelei. Darum iſt dieſen offen ausgeſprochenes Selbſtgefühl und unverhohlenes Bewußtſeyn ungewöhnlicher Kräfte gerade ſo wohlanſtändig, als Jenen ihre Beſcheidenheit: hievon liefert ſehr artige Beiſpiele Valerius Maximus im Kapitel de fiducia sui.

§. 344.

Sogar an *Abrichtungsfähigkeit* übertrifft der Menſch alle Thiere. Die Moslem ſind abgerichtet, 5 Mal des Tages, das Geſicht gegen Mecka gerichtet, zu beten: thun es unverbrüchlich. Chriſten ſind abgerichtet, bei gewiſſen Gelegenheiten ein Kreuz zu ſchlagen, ſich zu verneigen u. dgl.; wie denn überhaupt die Religion das rechte Meiſterſtück der Abrichtung iſt, nämlich die Abrichtung der Denkfähigkeit; daher man bekanntlich nicht früh genug damit anfangen kann. Es giebt keine Abſurdität, die ſo handgreiflich wäre, daß man ſie nicht allen Menſchen feſt in den Kopf ſetzen könnte, wenn man nur ſchon vor ihrem ſechsten Jahre anfienge, ſie ihnen einzuprägen, indem man unabläſſig und mit feierlichſtem Ernſt ſie ihnen vorſagte. Denn, wie die Abrichtung der Thiere, ſo gelingt auch die des Menſchen nur in früher Jugend vollkommen.

Edelleute ſind abgerichtet, kein anderes, als ihr Ehrenwort, heilig zu halten, an den fratzenhaften Koder der ritterlichen Ehre, ganz ernſthaft, ſteif und feſt zu glauben, ihn erforderlichen Falls mit ihrem Tode zu beſiegeln und den König wirklich als ein Weſen höherer Art anzuſehn. — Unſere Höflichkeitsbezeugungen und Komplimente, beſonders die reſpektvollen Attentions gegen die Damen, beruhen auf Abrichtung: unſere Achtung vor Geburt, Stand und Titel desgleichen. Eben ſo unſer abgemeſſen ſtufenweiſes Uebelnehmen gegen uns gerichteter Aeußerungen: Engländer ſind abgerichtet, den Vorwurf, daß ſie keine gentlemen ſeien, noch mehr aber den der Lüge, Franzoſen den der Feigheit (lâche), Deutſche den der Dummheit für ein todeswürdiges Verbrechen zu halten, u. ſ. w. — Viele Leute ſind zu einer unverbrüchlichen Ehrlichkeit in Einer Art abgerichtet, während ſie in allen übrigen wenig davon aufzuweiſen haben. So ſtiehlt Mancher kein Geld, aber alles unmittelbar Genießbare. Mancher Kaufmann betrügt, ohne Skrupel; aber ſtehlen würde er ſchlechterdings nicht.

§. 345.

In meinem Kopfe giebt es eine ſtehende Oppoſitionspartei, die gegen Alles, was ich, wenn auch mit reiflicher Ueberlegung, gethan, oder beſchloſſen habe, nachträglich polemiſirt, ohne jedoch darum jedesmal Recht zu haben. Sie iſt wohl nur eine Form des berichtigenden Prüfungsgeiſtes, macht mir aber oft unverdiente Vorwürfe. Ich vermuthe, daß es manchem Andern auch ſo geht: denn wer muß nicht zu ſich ſagen:

> quid tam dextro pede concipis, ut te
> Conatus non poeniteat, votique peracti?

§. 346.

Viel *Einbildungskraft* hat Der, deſſen *anſchauende Gehirnthätigkeit* ſtark genug iſt, nicht jedes Mal der Erregung der Sinne zu bedürfen, um in Aktivität zu gerathen.

Dem entſprechend iſt die Einbildungskraft um ſo thätiger, je weniger äußere Anſchauung uns durch die Sinne zugeführt wird. Lange Einſamkeit, im Gefängniß, oder in der Krankenſtube, Stille, Dämmerung, Dunkelheit ſind ihrer Thätigkeit förderlich: unter dem Einfluß derſelben beginnt ſie unaufgefordert ihr Spiel. Umgekehrt, wann der Anſchauung viel realer Stoff von außen gegeben wird, wie auf Reiſen, im Weltgetümmel, am hellen Mittage; dann feiert die Einbildungskraft und geräth, ſelbſt aufgefordert, nicht in Thätigkeit: ſie ſieht, daß es nicht ihre Zeit iſt.

Dennoch muß die Einbildungskraft, um ſich fruchtbar zu erweiſen, vielen Stoff von der Außenwelt empfangen haben: denn dieſe allein füllt ihre Vorrathskammer. Aber es iſt mit der Nahrung der Phantaſie wie mit der des Leibes: wann dieſem ſoeben von außen viel Nahrung zugeführt worden, die er zu verbauen hat, dann iſt er gerade am untüchtigſten zu jeder Leiſtung und feiert gern: und doch iſt es eben dieſe Nahrung, der er alle Kräfte verdankt, welche er nachher, zur rechten Zeit, äußert.

§. 347.

Die *Meinung* befolgt das Geſetz der Pendelſchwingung: iſt ſie auf einer Seite über den Schwerpunkt hinausgewichen, ſo muß ſie es danach ebenſoweit auf der andern. Erſt mit der Zeit findet ſie den rechten Ruhepunkt und ſteht feſt.

§. 348.

Wie, im Raum, die Entfernung Alles verkleinert, indem ſie es zuſammenzieht, wodurch deſſen Fehler und Uebelſtände verſchwinden, weshalb auch in einem Verkleinerungsſpiegel, oder in der camera obscura, ſich alles viel ſchöner, als in der Wirklichkeit, darſtellt; — eben ſo wirkt in der Zeit die Vergangenheit: die weit zurückliegenden Scenen und Vorgänge, nebſt agirenden Perſonen, nehmen ſich in der Erinnerung, als welche alles Unweſentliche und Störende fallen läßt, allerliebſt aus. Die Gegenwart, ſolchen Vortheils entbehrend, ſteht ſtets mangelhaft da.

§. 349.

Weil *Freude* und *Leid* nicht Vorſtellungen, ſondern Willensaffektionen ſind, liegen ſie auch nicht im Bereich des Gedächtniſſes, und wir vermögen nicht, *ſie ſelbſt* zurückzurufen, als welches hieße, ſie erneuern; ſondern bloß die *Vorſtellungen*, von denen ſie begleitet waren, können wir uns wieder vergegenwärtigen, zumal aber unſrer durch ſie damals hervorgerufenen Aeußerungen uns erinnern, um daran was ſie geweſen zu ermeſſen. Daher iſt unſre Erinnerung der Freuden und Leiden immer unvollkommen und ſie ſind, wann vorüber, uns gleichgültig. Vergeblich bleibt es darum, wenn wir bisweilen uns bemühen, die Genüſſe, oder die Schmerzen der Vergangenheit wieder aufzufriſchen: denn das eigentliche Weſen Beider liegt im Willen: dieſer aber, an ſich und als ſolcher, hat kein Gedächtniß, als welches eine Funktion des Intellekts iſt, der, ſeiner Natur nach, nichts liefert und enthält, als bloße Vorſtellungen: und die ſind hier nicht die Sache.

§. 350.

Für das *Gedächtniß* iſt wohl die Verwirrung und Konfuſion des Gelernten zu beſorgen; aber doch nicht eigentliche Ueberfüllung. Seine Fähigkeit wird durch das Gelernte nicht vermindert; ſo wenig, wie die Formen, in welche man ſucceſſiv den Sand gemodelt hat, deſſen Fähigkeit zu neuen Formen vermindern. Denn das Gedächtniß iſt kein Behältniß zum Aufbewahren, ſondern bloß eine Uebungsfähigkeit der Geiſteskräfte; — worüber ich verweiſe auf §. 45 der 2. Aufl. meiner Abhandlung über den Satz vom Grund.

§. 351.

Man lernt nur dann und wann etwas; aber man vergißt, den ganzen Tag.

Dabei gleicht unſer Gedächtniß einem Siebe, das, mit der Zeit und durch den Gebrauch, immer weniger dicht hält; ſofern nämlich, je älter wir werden, deſto ſchneller aus dem Gedächtniß was wir ihm jetzt noch anvertrauen verſchwindet: hingegen bleibt was in den erſten Zeiten ſich feſtgeſetzt hat. Die Erinnerungen eines Alten ſind daher um ſo deutlicher, je weiter ſie zurückliegen, und werden es immer weniger, je näher ſie der Gegenwart kommen; ſo daß, wie ſeine Augen, auch ſein Gedächtniß fernſichtig, (πρεσβυς), geworden iſt.

§. 352.

Es giebt Augenblicke im Leben, da, ohne beſondern äußern Anlaß, vielmehr durch eine von innen ausgehende und wohl nur phyſiologiſch erklärbare Erhöhung der Empfänglichkeit, die ſinnliche Auffaſſung der Umgebung und Gegenwart einen höhern und ſeltenen Grad von Klarheit annimmt, wodurch ſolche Augenblicke nachher dem Gedächtniß unauslöſchlich eingeprägt bleiben und ſich in ihrer ganzen Individualität konſerviren, ohne daß wir wüßten weswegen, noch warum aus ſo vielen Tauſenden ihnen ähnlicher gerade nur ſie; vielmehr ganz ſo zufällig, wie die in den Steinſchichten aufbehaltenen, einzelnen Exemplare ganzer untergegangener Thiergeſchlechter, oder wie die, beim Zuſchlagen eines Buches, einſt zufällig erdrückten Inſekten. Die Erinnerungen dieſer Art ſind jedoch ſtets hold und angenehm.

§. 353.

Daß bisweilen, ſcheinbar ohne allen Anlaß, längſtvergangene Scenen uns plötzlich und lebhaft in die Erinnerung treten, mag, in vielen Fällen, daher kommen, daß ein leichter, nicht zum deutlichen Bewußtſeyn gelangender Geruch, jetzt gerade wie damals von uns geſpürt wurde. Denn bekanntlich erwecken Gerüche beſonders leicht die Erinnerung und überall bedarf der nexus idearum nur eines äußerſt geringen Anſtoßes. Beiläufig geſagt: das Auge iſt der Sinn des Verſtandes (Vierfache Wurzel §. 21); das Ohr der Sinn der Vernunft (oben §. 301); und der Geruch der Sinn des Gedächtniſſes, wie wir hier ſehn. Getaſt und Geſchmack ſind an den Kontakt gebundene Realiſten, ohne ideale Seite.

§. 354.

Zu den Eigenthümlichkeiten des Gedächtniſſes gehört auch, daß ein leichter Rauſch die Erinnerung vergangener Zeiten und Scenen oft ſehr erhöht, ſo daß man alle Umſtände derſelben ſich vollkommener zurückruft, als man es im nüchternen Zuſtande gekonnt hätte: hingegen iſt die Erinnerung Deſſen, was man während des Rauſches ſelbſt geſagt, oder gethan hat, unvollkommener, als ſonſt, ja, nach einem ſtarken Rauſche, gar nicht vorhanden. Der Rauſch erhöht alſo die Erinnerung, liefert ihr hingegen wenig Stoff.

§. 355.

Das Delirium verfälſcht die Anſchauung; der Wahnſinn die Gedanken.

§. 356.

Daß die niedrigſte aller Geiſtesthätigkeiten das Rechnen ſei, wird dadurch belegt, daß ſie die einzige iſt, welche auch durch eine Maſchine ausgeführt werden kann; wie denn jetzt in England dergleichen Rechenmaſchinen bequemlichkeitshalber ſchon in häufigem Gebrauche ſind. — Nun läuft aber alle analysis finitorum et infinitorum im Grunde doch auf Rechnerei zurück. Danach bemeſſe man den „mathematiſchen Tiefſinn" über welchen ſchon Lichtenberg ſich luſtig macht, indem er ſagt: „die ſogenannten „Mathematiker von Profeſſion haben ſich, auf die Unmündigkeit „der übrigen Menſchen geſtützt, einen Kredit von Tiefſinn erworben, der viel Aehnlichkeit mit dem von Heiligkeit hat, den „die Theologen für ſich haben".

§. 357.

In der Regel werden Leute von ſehr großen Fähigkeiten ſich mit den äußerſt beſchränkten Köpfen beſſer vertragen, als mit den gewöhnlichen: aus dem ſelben Grunde, weshalb der Despot und der Plebs, die Großeltern und die Enkel natürliche Alliirte ſind.

§. 358.

Die Menſchen bedürfen der Thätigkeit nach außen; weil ſie keine nach innen haben. Wo hingegen dieſe Statt findet, iſt jene vielmehr eine ſehr ungelegene, ja, oft verwünſchte Störung und Abhaltung. — Aus dem Erſteren iſt auch die Raſtloſigkeit und zweckloſe Reiſeſucht der Unbeſchäftigten zu erklären. Was ſie ſo durch die Länder jagt iſt die ſelbe Langeweile, welche zu Hauſe ſie haufenweiſe zuſammentreibt und zuſammendrängt, daß es ein Spaaß iſt, es anzuſehn.

§. 359.

Es wundert mich nicht, daß ſie Langeweile haben, wann ſie allein ſind: ſie können nicht allein lachen; ſogar erſcheint Solches ihnen närriſch. — Iſt denn das Lachen etwan nur ein Signal für Andere und ein bloßes Zeichen, wie das Wort? — Mangel an Phantaſie und an Lebhaftigkeit des Geiſtes überhaupt, Das iſt es, was ihnen, wenn allein, das Lachen verwehrt. Die Thiere lachen weder allein, noch in Geſellſchaft.

Myſon, der Miſanthrop, war, allein lachend, von ſo Einem überraſcht worden, der ihn jetzt fragte, warum er denn lache, da er doch allein wäre? — „Gerade darum lache ich", war die Antwort.

§. 360.

Jedoch wäre, wer bei phlegmatiſchem Temperament bloß ein Dummkopf iſt, bei ſanguiniſchem ein Narr.

§. 361.

Wer das Schauſpiel nicht beſucht, gleicht Dem, der ſeine Toilette ohne Spiegel macht; — eben ſo auch Der, welcher ſeine Beſchlüſſe faßt, ohne einen Freund zu Rathe zu ziehn.

Kapitel XXVII.

Ueber die Weiber.

§. 362.

Beſſer, als Schiller's wohlüberlegtes, mittelſt der Antitheſe und des Kontraſtes wirkendes Gedicht, „Würde der Frauen", ſprechen, meiner Meinung nach, dieſe wenigen Worte Jouy's das wahre Lob der Weiber aus: sans les femmes, le commencement de notre vie seroit privé de secours, le milieu de plaisirs, et la fin de consolation.

§. 363.

Schon der Anblick der weiblichen Geſtalt lehrt, daß das Weib weder zu großen geiſtigen, noch körperlichen Arbeiten beſtimmt iſt. Es trägt die Schuld des Lebens nicht durch Thun, ſondern durch Leiden ab, durch die Wehen der Geburt, die Sorgfalt für das Kind, die Unterwürfigkeit unter den Mann, dem es eine geduldige und aufheiternde Gefährtin ſeyn ſoll. Die heftigſten Leiden, Freuden und Kraftäußerungen ſind ihm nicht beſchieden; ſondern ſein Leben ſoll ſtiller, unbedeutſamer und gelinder dahinfließen, als das des Mannes, ohne weſentlich glücklicher, oder unglücklicher zu ſeyn.

§. 364.

Zu Pflegerinnen und Erzieherinnen unſerer erſten Kindheit eignen die Weiber ſich gerade dadurch, daß ſie ſelbſt kindiſch, läppiſch und kurzſichtig, mit Einem Worte, Zeit Lebens große Kinder ſind: eine Art Mittelſtufe, zwiſchen dem Kinde und dem Manne, als welcher der eigentliche Menſch iſt. Man betrachte nur ein Mädchen, wie ſie, Tage lang, mit einem Kinde tändelt, herumtanzt und ſingt, und denke ſich, was ein Mann, beim beſten Willen, an ihrer Stelle leiſten könnte.

§. 365.

Mit den Mädchen hat es die Natur auf Das, was man, im dramaturgiſchen Sinne, einen Knalleffekt nennt, abgeſehn, indem ſie dieſelben, auf wenige Jahre, mit überreichlicher Schönheit, Reiz und Fülle ausſtattete, auf Koſten ihrer ganzen übrigen Lebenszeit, damit ſie nämlich, während jener Jahre, der Phantaſie eines Mannes ſich in dem Maaße bemächtigen könnten, daß er hingeriſſen wird, die Sorge für ſie auf Zeit Lebens, in irgend einer Form, ehrlich zu übernehmen; zu welchem Schritte ihn zu vermögen, die bloße vernünftige Ueberlegung keine hinlänglich ſichere Bürgſchaft zu geben ſchien. Sonach hat die Natur das Weib, eben wie jedes andere ihrer Geſchöpfe, mit den Waffen und Werkzeugen ausgerüſtet, deren es zur Sicherung ſeines Daſeyns bedarf, und auf die Zeit, da es ihrer bedarf; wobei ſie denn auch mit ihrer gewöhnlichen Sparſamkeit verfahren iſt. Wie nämlich die weibliche Ameiſe, nach der Begattung, die fortan überflüſſigen, ja, für das Brutverhältniß gefährlichen Flügel verliert; ſo meiſtens, nach einem oder zwei Kindbetten, das Weib ſeine Schönheit; wahrſcheinlich ſogar aus dem ſelben Grunde.

Dem entſprechend halten die jungen Mädchen ihre häuslichen, oder gewerblichen Geſchäfte, in ihrem Herzen, für Nebenſache, wohl gar für bloßen Spaaß: als ihren allein ernſtlichen Beruf betrachten ſie die Liebe, die Eroberungen und was damit in Verbindung ſteht, wie Toilette, Tanz u. ſ. w.

§. 366.

Je edeler und vollkommener eine Sache iſt, deſto ſpäter und langſamer gelangt ſie zur Reife. Der Mann erlangt die Reife ſeiner Vernunft und Geiſteskräfte kaum vor dem acht und zwanzigſten Jahre; das Weib mit dem achtzehnten. Aber es iſt auch eine Vernunft danach: eine gar knapp gemeſſene. Daher bleiben die Weiber ihr Leben lang Kinder, ſehn immer nur das Nächſte, kleben an der Gegenwart, nehmen den Schein der Dinge für die Sache und ziehn Kleinigkeiten den wichtigſten Angelegenheiten vor. Die Vernunft nämlich iſt es, vermöge deren der Menſch nicht, wie das Thier, bloß in der Gegenwart lebt, ſondern Vergangenheit und Zukunft überſieht und bedenkt; woraus dann ſeine Vorſicht, ſeine Sorge und häufige Beklommenheit entſpringt. Der Vortheile, wie der Nachtheile, die Dies bringt, iſt das Weib, in Folge ſeiner ſchwächern Vernunft, weniger theilhaft: vielmehr iſt daſſelbe ein geiſtiger Myops, indem ſein intuitiver Verſtand in der Nähe ſcharf ſieht, hingegen einen engen Geſichtskreis hat, in welchen das Entfernte nicht fällt; daher eben alles Abweſende, Vergangene, Künftige, viel ſchwächer auf die Weiber wirkt, als auf uns. So viele Nachtheile nun auch Dies mit ſich führt, ſo hat es doch das Gute, daß das Weib mehr in der Gegenwart aufgeht, als wir, und daher dieſe, wenn ſie nur erträglich iſt, beſſer genießt, woraus die dem Weibe eigenthümliche Heiterkeit hervorgeht, welche ſie zur Erholung des ſorgenbelaſteten Mannes eignet.

Aus der ſelben Quelle iſt es abzuleiten, daß die Weiber mehr Mitleid und daher mehr Menſchenliebe und Theilnahme an Unglücklichen zeigen, als die Männer; hingegen im Punkte der Gerechtigkeit, Redlichkeit und Gewiſſenhaftigkeit, dieſen nachſtehn. Denn in Folge ihrer ſchwachen Vernunft übt das Gegenwärtige, Anſchauliche, unmittelbar Reale eine Gewalt über ſie aus, gegen welche die abſtrakten Gedanken, die ſtehenden Maximen, die feſtgefaßten Entſchlüſſe, überhaupt die Rückſicht auf Vergangenheit und Zukunft, auf Abweſendes und Entferntes, ſelten viel vermögen. Demnach haben ſie zur Tugend wohl das Erſte und Hauptſächliche, hingegen gebricht es bei ihnen am Sekundären, am oft nothwendigen Werkzeug zu derſelben. Man könnte ſie, in dieſer Hinſicht, einem Organismus vergleichen, der zwar die Leber, aber nicht die Gallenblaſe hätte. Ich verweiſe hierüber auf §. 17 meiner Abhandlung über das Fundament der Moral. — Demgemäß wird man als den Grundfehler des weiblichen Charakters *Ungerechtigkeit* finden. Er entſteht zunächſt aus dem dargelegten Mangel an Vernünftigkeit und Ueberlegung, wird zudem aber noch dadurch unterſtützt, daß ſie, als die ſchwächeren, von der Natur nicht auf die Kraft, ſondern auf die Liſt angewieſen ſind: daher ihre inſtinktartige Verſchlagenheit und ihr unvertilgbarer Hang zum Lügen. Denn, wie den Löwen mit Klauen und Gebiß, den Elephanten mit Stoßzähnen, den Eber mit Hauern, den Stier mit Hörnern und die Sepia mit der waſſertrübenden Tinte, ſo hat die Natur das Weib mit Verſtellungskunſt ausgerüſtet, zu ſeinem Schutz und Wehr, und hat alle die Kraft, die ſie dem Manne als körperliche Stärke und Vernunft verlieh, dem Weibe in Geſtalt jener Gabe zugewendet. Die Verſtellung iſt ihm daher angeboren, deshalb auch faſt ſo ſehr dem dummen, wie dem klugen Weibe eigen. Von derſelben bei jeder Gelegenheit Gebrauch zu machen iſt ihm daher ſo natürlich, wie jenen Thieren, beim Angriff, ſogleich ihre Waffen anzuwenden. Darum iſt ein ganz wahrhaftes, unverſtelltes Weib vielleicht unmöglich. Eben deshalb durchſchauen ſie fremde Verſtellung ſo leicht, daß es nicht rathſam iſt, ihnen gegenüber, es damit zu verſuchen. — Aus dem aufgeſtellten Grundfehler und ſeinen Beigaben entſpringt aber Falſchheit, Treuloſigkeit, Verrath, Undank u. ſ. w.

§. 367.

Für die Propagation des Menſchengeſchlechts zu ſorgen, ſind von Natur die jungen, ſtarken und ſchönen Männer berufen; damit das Geſchlecht nicht ausarte. Dies iſt hierin der feſte Wille der Natur, und deſſen Ausdruck ſind die Leidenſchaften der Weiber. Jenes Geſetz geht, an Alter und Kraft, jedem andern vor. Daher Wehe Dem, der ſeine Rechte und Intereſſen ſo ſtellt, daß ſie demſelben im Wege ſtehn: ſie werden, was er auch ſage und thue, beim erſten bedeutenden Anlaß, unbarmherzig zermalmt werden. Denn die geheime, unausgeſprochene, ja, unbewußte, aber angeborene Moral der Weiber iſt: „wir ſind berechtigt, Die zu hintergehn, welche dadurch, daß ſie für uns, das Individuum, ſpärlich ſorgen, ein Recht über die Species erlangt zu haben vermeinen. Die Beſchaffenheit und folglich das Wohl der Species, iſt, mittelſt der nächſten, von uns ausgehenden Generation, in unſere Hände gelegt und unſrer Sorgfalt anvertraut: wir wollen es gewiſſenhaft verwalten.“ Aber keineswegs ſind die Weiber ſich dieſes oberſten Grundſatzes in abstracto, ſondern bloß in concreto bewußt, und haben für denſelben keinen andern Ausdruck, als, wenn die Gelegenheit kommt, ihre Handlungsweiſe; bei welcher das Gewiſſen ihnen meiſtens mehr Ruhe läßt, als wir vermuthen, indem ſie, im dunkelſten Grunde ihres Herzens, ſich bewußt ſind, in der Verletzung ihrer Pflicht gegen das Individuum die gegen die Species um ſo beſſer erfüllt zu haben, deren Recht unendlich größer iſt. — Die nähere Erläuterung dieſes Sachverhältniſſes liefert das 44. Kap. des 2. Bandes meines Hauptwerks.

§. 368.

Zwiſchen Männern iſt von Natur bloß Gleichgültigkeit; aber zwiſchen Weibern iſt ſchon von Natur Feindſchaft. Es kommt wohl daher, daß das odium figulinum, welches bei Männern ſich auf ihre jedesmalige Gilde beſchränkt, bei Weibern das ganze Geſchlecht umfaßt; da ſie Alle nur Ein Gewerbe haben. Schon beim Begegnen auf der Straße ſehn ſie einander an, wie Guelfen und Ghibellinen. Auch treten zwei Weiber, bei erſter Bekanntſchaft, einander ſichtbarlich mit mehr Gezwungenheit und Verſtellung entgegen, als zwei Männer in gleichem Fall. Daher kommt auch das Komplimentiren zwiſchen zwei Weibern viel lächerlicher heraus, als zwiſchen Männern. Ferner, während der Mann, ſelbſt zu dem tief unter ihm Stehenden, doch, in der Regel, immer noch mit einer gewiſſen Rückſicht und Humanität redet, iſt es unleidlich anzuſehn, wie ſtolz und ſchnöde meiſtentheils ein vornehmes Weib ſich gegen ein niederes (nicht in ihrem Dienſte ſtehendes) gebärdet, wann ſie mit ihr ſpricht. Es mag daher kommen, daß bei Weibern aller Unterſchied des Ranges viel prekärer iſt, als bei uns, und viel ſchneller ſich ändern und aufheben kann; weil, während bei uns hundert Dinge auf die Waagſchale kommen, bei ihnen nur Eines entſcheidet, nämlich welchem Manne ſie gefallen haben; wie auch daher, daß ſie, wegen der Einſeitigkeit ihres Berufs, einander viel näher ſtehn, als die Männer, weshalb ſie die Standesunterſchiede hervorzuheben ſuchen.

§. 369.

Mit mehr Fug, als das ſchöne, könnte man das weibliche Geſchlecht das unäſthetiſche nennen. Weder für Muſik, noch Poeſie, noch bildende Künſte haben ſie wirklich und wahrhaftig Sinn und Empfänglichkeit; ſondern bloße Aefferei, zum Behuf ihrer Gefallſucht, iſt es, wenn ſie ſolche affektiren und vorgeben. Schon Rouſſeau hat es geſagt: les femmes, en général, n'aiment aucun art, ne se connoissent à aucun, et n'ont aucun génie (lettre à d'Alembert, note x x). Auch wird Jeder, der über den Schein hinaus iſt, es ſchon bemerkt haben. Man darf nur die Richtung und Art ihrer Aufmerkſamkeit im Koncert, Oper und Schauſpiel beobachten, z. B. die kindliche Unbefangenheit ſehn, mit der ſie, unter den ſchönſten Stellen der größten Meiſterwerke, ihr Geplapper fortſetzen. Wenn wirklich die Griechen die Weiber nicht ins Schauſpiel gelaſſen haben; ſo thaten ſie demnach recht daran; wenigſtens wird man in ihren Theatern doch etwas haben hören können. — Man kann von den Weibern auch nichts Anderes erwarten, wenn man erwägt, daß die eminenteſten Köpfe des ganzen Geſchlechts es nie zu einer einzigen wirklich großen, ächten und originellen Leiſtung in den ſchönen Künſten haben bringen, überhaupt nie irgend ein Werk von bleibendem Werth haben in die Welt ſetzen können: Dieſem entſpricht es eben, daß die gewöhnlichen nicht ein Mal eigentliche Empfänglichkeit dafür haben: denn natura non facit saltus. Einzelne und theilweiſe Ausnahmen ändern die Sache nicht; ſondern die Weiber ſind und bleiben, im Ganzen genommen, die gründlichſten und unheilbarſten Philiſter: deshalb ſind ſie, bei der höchſt abſurden Einrichtung, daß ſie Stand und Titel des Mannes theilen, die beſtändigen Anſporner ſeines *unedlen* Ehrgeizes; und ferner iſt, wegen der ſelben Eigenſchaft, ihr Vorherrſchen und Tonangeben der Verderb der modernen Geſellſchaft. *Chamfort* ſagt ſehr richtig: elles sont faites pour commercer avec nos faiblesses, avec notre folie, mais non avec notre raison. Il existe entre elles et les hommes des sympathies d'épiderme, et très-peu de sympathies d'esprit, d'âme et de caractère. So haben eben auch die Alten und die orientaliſchen Völker die Weiber angeſehn und danach die ihnen angemeſſene Stellung viel richtiger erkannt, als wir, mit unſrer altfranzöſiſchen Galanterie und abgeſchmackten Weiberveneration, dieſer höchſten Blüthe chriſtlich-germaniſcher Dummheit, welche nur gedient hat, ſie ſo arrogant und rückſichtslos zu machen, daß man bisweilen an die heiligen Affen in Benares erinnert wird, welche, im Bewußtſeyn ihrer Heiligkeit und Unverletzlichkeit, ſich Alles und Jedes erlaubt halten.

§. 370.

In unſerm monogamiſchen Welttheile heißt heirathen ſeine Rechte halbiren und ſeine Pflichten verdoppeln. Jedoch als die Geſetze den Weibern gleiche Rechte mit den Männern einräumten, hätten ſie ihnen auch eine männliche Vernunft verleihen ſollen. Je mehr hingegen die Rechte und Ehren, welche die Geſetze dem Weibe zuerkennen, das natürliche Verhältniß deſſelben überſteigen, deſto mehr verringern ſie die Zahl der Weiber, die wirklich dieſer Vergünſtigungen theilhaft werden, und nehmen allen übrigen ſo viel von den naturgemäßen Rechten, als ſie jenen darüber gegeben haben. Denn bei der widernatürlich vortheilhaften Stellung, welche die monogamiſche Einrichtung und die ihr beigegebenen Ehegeſetze dem Weibe ertheilen, tragen kluge und vorſichtige Männer ſehr oft Bedenken, ein ſo großes Opfer zu bringen und auf ein ſo ungleiches Paktum einzugehn. Während daher bei den polygamiſchen Völkern jedes Weib Verſorgung findet, iſt bei den monogamiſchen die Zahl der verehelichten Frauen beſchränkt und bleibt eine Unzahl ſtützeloſer Weiber übrig, die in den höhern Klaſſen als unnütze, alte Jungfern vegetiren, in den untern aber unangemeſſen ſchwerer Arbeit obliegen, oder auch Freudenmädchen werden, die ein ſo freuden-, wie ehrloſes Leben führen, unter ſolchen Umſtänden aber zur Befriedigung des männlichen Geſchlechtes nothwendig werden, daher als ein öffentlich anerkannter Stand auftreten, mit dem ſpeciellen Zweck, jene vom Schickſal begünſtigten Weiber, welche Männer gefunden haben, oder ſolche hoffen dürfen, vor Verführung zu bewahren. Zudem aber hat die Ertheilung unnatürlicher Rechte dem Weibe unnatürliche Pflichten aufgelegt, deren Verletzung ſie jedoch unglücklich macht. Manchem Manne nämlich machen Standes- oder Vermögensrückſichten die Ehe, wenn nicht etwan glänzende Bedingungen ſich daran knüpfen, unräthlich. Er wird alsdann wünſchen, ſich ein Weib, nach ſeiner Wahl, unter andern, ihr und der Kinder Loos ſicher ſtellenden Bedingungen zu erwerben. Seien nun dieſe auch noch ſo billig, vernünftig und der Sache angemeſſen, und ſie giebt nach, indem ſie nicht auf den unverhältnißmäßigen Rechten, welche allein die Ehe gewährt, beſteht; ſo wird ſie, weil die Ehe die Baſis der bürgerlichen Geſellſchaft iſt, dadurch in gewiſſem Grade ehrlos und hat ein trauriges Leben zu führen; weil ein Mal die menſchliche Natur es mit ſich bringt, daß wir auf die Meinung Anderer einen ihr völlig unangemeſſenen Werth legen. Giebt ſie hingegen nicht nach; ſo läuft ſie Gefahr, entweder einem ihr widerwärtigen Manne ehelich angehören zu müſſen, oder als alte Jungfer zu vertrocknen: denn die Friſt ihrer Unterbringbarkeit iſt ſehr kurz. In Hinſicht auf dieſe Seite unſrer monogamiſchen Einrichtung iſt des Thomaſius grundgelehrte Abhandlung de concubinatu höchſt leſenswerth, indem man daraus erſieht, daß, unter allen gebildeten Völkern und zu allen Zeiten, bis auf die Lutheriſche Reformation herab, das Konkubinat eine erlaubte, ja, in gewiſſem Grade ſogar geſetzlich anerkannte und von keiner Unehre begleitete Einrichtung geweſen iſt, welche von dieſer Stufe bloß durch die Lutheriſche Reformation herabgeſtoßen wurde, als welche hierin ein Mittel mehr zur Rechtfertigung der Ehe der Geiſtlichen erkannte; worauf denn die katholiſche Seite auch darin nicht hat zurückbleiben dürfen.

§. 371.

In Hindoſtan iſt kein Weib jemals unabhängig, ſondern jedes ſteht unter der Aufſicht des Vaters, oder des Gatten, oder des Bruders, oder des Sohnes. Daß Wittwen ſich mit der Leiche des Gatten verbrennen iſt freilich empörend; aber daß ſie das Vermögen, welches der Gatte, ſich getröſtend, daß er für ſeine Kinder arbeite, durch den anhaltenden Fleiß ſeines ganzen Lebens erworben hat, nachher mit ihren Buhlen durchbringen iſt auch empörend. Mediam tenuere beati. — Wenigſtens ſollten Weiber niemals über ererbtes, eigentliches Vermögen, alſo Kapitalien, Häuſer und Landgüter, freie Dispoſition haben. — Ariſtoteles ſetzt, in der Politik, B. II. c. 9, aus einander, welche große Nachtheile den Spartanern daraus erwachſen ſind, daß bei ihnen den Weibern zu viel eingeräumt war, indem ſie Erbſchaft, Mitgift und große Ungebundenheit hatten, und wie dieſes zum Verfall Sparta's viel beigetragen hat. — Sollte nicht in Frankreich der ſeit Ludwig **XIII.** immer wachſende Einfluß der Weiber Schuld ſeyn am allmäligen Verderben des Hofes und der Regierung, welches die erſte Revolution herbeiführte, deren Folge alle nachherigen Umwälzungen geweſen ſind?

Daß das Weib, ſeiner Natur nach, zum gehorchen beſtimmt ſei, giebt ſich daran zu erkennen, daß eine Jede, welche in die ihr naturwidrige Lage gänzlicher Unabhängigkeit verſetzt wird, alsbald ſich irgend einem Manne anſchließt, von dem ſie ſich lenken und beherrſchen läßt; weil ſie eines Herrn bedarf. Iſt ſie jung, ſo iſt es ein Liebhaber; iſt ſie alt, ein Beichtvater.

Kapitel XXVIII.

Ueber Erziehung.

§. 372.

Der Natur unſers Intellekts zufolge ſollen die *Begriffe* durch Abſtraktion aus den *Anſchauungen* entſtehn, mithin dieſe früher daſeyn, als jene. Wenn es nun wirklich dieſen Gang nimmt, wie es der Fall iſt bei Dem, der bloß die eigene Erfahrung zum Lehrer und zum Buche hat; ſo weiß der Menſch ganz gut, welche Anſchauungen es ſind, die unter jeden ſeiner Begriffe gehören und von demſelben vertreten werden: er kennt Beide genau und behandelt demnach alles ihm Vorkommende richtig. Wir können dieſen Weg die natürliche Erziehung nennen.

Hingegen bei der künſtlichen Erziehung wird, durch Vorſagen, Lehren und Leſen, der Kopf voll Begriffe gepfropft, bevor noch eine irgend ausgebreitete Bekanntſchaft mit der anſchaulichen Welt da iſt. Die Anſchauungen zu allen jenen Begriffen ſoll nun die Erfahrung nachbringen: bis dahin aber werden dieſelben falſch angewendet und demnach die Dinge und Menſchen falſch beurtheilt, falſch geſehn, falſch behandelt. So geſchieht es, daß die Erziehung ſchiefe Köpfe macht, und daher kommt es, daß wir in der Jugend, nach langem Lernen und Leſen, oft theils einfältig, theils verſchroben in die Welt treten und nun bald ängſtlich, bald vermeſſen uns darin benehmen; weil wir den Kopf voll Begriffe haben, die wir jetzt anzuwenden bemüht ſind, aber faſt immer ſie verkehrt anbringen. Dies iſt die Folge jenes *ὕστερον προτερον*, durch welches wir, dem natürlichen Entwickelungsgange unſers Geiſtes gerade entgegen, zuerſt die Begriffe und zuletzt die Anſchauungen erhalten. Nachmals hat dann eine lange Erfahrung alle jene, durch falſche Anwendung der Begriffe entſtandenen Urtheile zu berichtigen. Dies gelingt ſelten ganz.

Daher haben ſo wenige Gelehrte den geſunden Menſchenverſtand, wie er bei ganz Ungelehrten häufig iſt.

§. 373.

Dem Geſagten zufolge wäre der Hauptpunkt in der Erziehung, daß die *Bekanntſchaft mit der Welt*, deren Erlangung wir als den Zweck aller Erziehung bezeichnen können, *vom rechten Ende angefangen* werde. Dies aber beruht, wie gezeigt, hauptſächlich darauf, daß in jeder Sache die *Anſchauung* dem *Begriffe* vorhergehe, ferner der engere Begriff dem weiteren, und ſo die ganze Belehrung in der Ordnung geſchehe, wie die Begriffe der Dinge einander *vorausſetzen*. Sobald aber in dieſer Reihe etwas überſprungen iſt, entſtehn mangelhafte, und aus dieſen falſche Begriffe und endlich eine auf individuelle Art verſchrobene Weltanſicht, wie faſt Jeder ſie lange Zeit, die Meiſten auf immer, im Kopfe herumträgt. Wer ſich ſelbſt prüft wird entdecken, daß über manche, ziemlich einfache Dinge und Verhältniſſe das rechte, oder das deutliche Verſtändniß ihm erſt in ſehr reifem Alter und bisweilen plötzlich aufgegangen iſt. Dann lag hier ſo ein dunkler Punkt ſeiner Bekanntſchaft mit der Welt, der entſtanden war durch Ueberſpringen des Gegenſtandes, in jener ſeiner erſten Erziehung, ſei ſie nun eine künſtliche durch Menſchen, oder bloß eine natürliche, durch eigene Erfahrung, geweſen.

Demnach ſollte man die eigentlich natürliche Reihenfolge der Erkenntniſſe zu erforſchen ſuchen, um dann methodiſch, nach derſelben, die Kinder mit den Dingen und Verhältniſſen der Welt bekannt zu machen, ohne daß ſie Flauſen in den Kopf bekämen, als welche oft nicht wieder auszutreiben ſind. Dabei hätte man zunächſt zu verhüten, daß die Kinder nicht Worte gebrauchten, mit denen ſie keinen deutlichen Begriff verbänden. Die Hauptſache bliebe aber immer, daß die Anſchauungen den Begriffen vorhergiengen, und nicht umgekehrt, wie Dies der gewöhnliche, aber eben ſo ungünſtige Fall iſt, als wenn ein Kind zuerſt mit den Beinen, oder ein Vers zuerſt mit dem Reim auf die Welt kommt. Während nämlich der Geiſt des Kindes noch ganz arm an Anſchauungen iſt, prägt man ihm ſchon Begriffe und Urtheile ein, recht eigentliche Vorurtheile: dieſen fertigen Apparat bringt es nun nachher zur Anſchauung und Erfahrung mit; ſtatt daß erſt aus dieſen jene ſich hätten abſetzen ſollen. Die Anſchauung iſt vielſeitig und reich, kann es daher an Kürze und Schnelle dem abſtrakten Begriffe, der mit Allem bald fertig iſt, nicht gleichthun: daher wird ſie die Berichtigung ſolcher vorgefaßten Begriffe erſt ſpät, oder gar nie zu Ende bringen. Denn, welche ihrer Seiten ſie auch als mit denſelben im Widerſpruch vorweiſe; ſo wird ihre Ausſage vorläufig als eine einſeitige verworfen, ja, wird verleugnet, und werden gegen ſie die Augen geſchloſſen; damit nur nicht der vorgefaßte Begriff dabei zu Schaden komme. So geſchieht es denn, daß mancher Menſch ſich ſein Leben hindurch herumträgt mit Flauſen, Grillen, Nücken, Einbildungen und Vorurtheilen, die bis zur fixen Idee gehen. Hat er doch nie verſucht, für ſich ſelber gründliche Begriffe aus Anſchauungen und Erfahrungen abzuziehn; weil er Alles fertig überkommen hat: Dies eben macht ihn, macht Unzählige, ſo flach und ſeicht. Statt Deſſen alſo ſollte, in der Kindheit, der naturgemäße Gang der Erkenntnißbildung beibehalten werden. Kein Begriff müßte anders, als mittelſt der Anſchauung eingeführt, wenigſtens nicht ohne ſie beglaubigt werden. Das Kind würde dann wenige, aber gründliche und richtige Begriffe erhalten. Es würde lernen, die Dinge mit ſeinem eigenen Maaßſtabe zu meſſen, ſtatt mit einem fremden. Dann würde es tauſend Grillen und Vorurtheile nie faſſen, auf deren Austreibung der beſte Theil der nachfolgenden Erfahrung und Lebensſchule verwendet werden muß; und ſein Geiſt würde auf immer an Gründlichkeit, Deutlichkeit, eigenes Urtheil und Unbefangenheit gewöhnt ſeyn.

Ueberhaupt ſollten Kinder das Leben, in jeder Hinſicht, nicht früher aus der Kopie kennen lernen, als aus dem Original. Statt daher zu eilen, ihnen nur Bücher in die Hände zu geben, mache man ſie ſtufenweiſe mit den Dingen und den menſchlichen Verhältniſſen bekannt. Vor Allem ſei man darauf bedacht, ſie zu einer reinen Auffaſſung der Wirklichkeit anzuleiten und ſie dahin zu bringen, daß ſie ihre Begriffe ſtets unmittelbar aus der wirklichen Welt ſchöpfen und ſie nach der Wirklichkeit bilden, nicht aber ſie anderswo herholen, aus Büchern, Mährchen, oder Reden Andrer, und ſolche Begriffe nachher ſchon fertig zur Wirklichkeit hinzubringen, welche letztere ſie alsdann, den

Kopf voll Chimären, theils falſch auffaſſen, theils nach jenen Chimären umzumodeln fruchtlos ſich bemühen, und ſo durch Beides auf Irrwege gerathen. Denn es iſt unglaublich, wie viel Nachtheil früh eingepflanzte Chimären und daraus entſtandene Vorurtheile bringen: die ſpätere Erziehung, welche die Welt und das wirkliche Leben uns geben, muß alsdann hauptſächlich auf Ausmerzung jener verwendet werden. Hierauf beruht auch die Antwort des Antiſthenes, welche Diogenes Laertius (VI, 7) berichtet: *ερωτηθεις τι των μαθηματων αναγκαιοτατον, εφη, „το κακα απομαθειν."* (interrogatus quaenam esset disciplina maxime necessaria, Mala, inquit, dediscere.)

§. 374.

Eben weil früh eingeſogene Irrthümer meiſtens unauslöſchlich ſind und die Urtheilskraft am ſpäteſten zur Reife kommt, ſoll man die Kinder, bis zum ſechszehnten Jahre, von allen Lehren, worin große Irrthümer ſeyn können, frei erhalten, alſo von aller Philoſophie, Religion und allgemeinen Anſichten jeder Art, und ſie bloß ſolche Dinge treiben laſſen, worin entweder keine Irrthümer möglich ſind, wie Mathematik, oder keiner ſehr gefährlich iſt, wie Sprachen, Naturkunde, Geſchichte u. ſ. w., überhaupt aber in jedem Alter nur ſolche Wiſſenſchaften, die demſelben zugänglich und ganz und gar verſtändlich ſind. Die Kindheit und Jugend iſt die Zeit, Data zu ſammeln und das Einzelne ſpeciell und von Grund aus kennen zu lernen; hingegen muß das Urtheil im Allgemeinen noch ſuspendirt bleiben und die letzten Erklärungen hinausgeſchoben werden. Man laſſe die Urtheilskraft, da ſie Reife und Erfahrung vorausſetzt, noch ruhen, und hüte ſich, ihr durch Einprägung von Vorurtheilen zuvorzukommen, als wodurch man ſie auf immer lähmt.

Hingegen iſt das Gedächtniß, da es in der Jugend ſeine größte Stärke und Tenacität hat, vorzüglich in Anſpruch zu nehmen, jedoch mit ſorgfältigſter, aus ſkrupulöſer Ueberlegung hervorgegangener Auswahl. Denn, da das in der Jugend Wohlerlernte auf immer haftet; ſo ſollte dieſe köſtliche Anlage zu möglichſtem Gewinne benutzt werden: weil nun aber dem Menſchen nur wenige Jugendjahre beſchieden ſind und auch die Kapacität des Gedächtniſſes überhaupt, und noch mehr die des individuellen, doch immer eine limitirte iſt; ſo käme Alles darauf an, daſſelbe mit dem Weſentlichſten und Wichtigſten in jeder Art, unter Ausſchließung alles Uebrigen, anzufüllen. Dieſe Auswahl ſollte ein Mal von den tüchtigſten Köpfen und den Meiſtern in jedem Fache mit der reiflichſten Ueberlegung gemacht und ihr Reſultat feſtgeſtellt werden. Zum Grunde liegen müßte ihr eine Sichtung des dem Menſchen überhaupt und des für jedes beſondere Gewerbe, oder Fach, zu wiſſen Nöthigen und Wichtigen. Die Kenntniſſe der erſteren Art müßten dann wieder in ſtufenweiſe erweiterte Kurſus, oder Enkyklopädien, je nach dem Grade allgemeiner Bildung, die Jedem, nach Maaßgabe ſeiner äußern Verhältniſſe, zugedacht iſt, abgetheilt werden: von der Beſchränkung auf nothdürftigen Primärunterricht an, bis auf den Inbegriff ſämmtlicher Lehrgegenſtände der philoſophiſchen Fakultät hinauf. Die Kenntniſſe der zweiten Art nun aber blieben der Auswahl der wahren Meiſter in jedem Fache überlaſſen. Das Ganze gäbe einen ſpeciell ausgeführten Kanon der intellektuellen Erziehung, welcher freilich alle 10 Jahre einer Reviſion bedürfen würde. Durch ſolche Veranſtaltungen alſo würde man die Jugendkraft des Gedächtniſſes zu möglichſtem Vortheile benutzen und der ſpäter auftretenden Urtheilskraft vortrefflichen Stoff überliefern.

§. 375.

Die Reife der Erkenntniß, d. h. die Vollkommenheit, zu der dieſe in jedem Einzelnen gelangen kann, beſteht darin, daß eine genaue Verbindung zwiſchen ſeinen ſämmtlichen abſtrakten Begriffen und ſeiner anſchauenden Auffaſſung zu Stande gekommen ſei; ſo daß jeder ſeiner Begriffe, unmittelbar oder mittelbar, auf einer anſchaulichen Baſis ruhe, als wodurch allein derſelbe realen Werth hat; und ebenfalls, daß er jede ihm vorkommende Anſchauung dem richtigen, ihr angemeſſenen Begriff zu ſubſumiren vermöge. Dieſe Reife iſt allein das Werk der Erfahrung und mithin der Zeit. Denn, da wir unſere anſchaulichen und unſere abſtrakten Erkenntniſſe meiſtens ſeparat erwerben, erſtere auf dem natürlichen Wege, letztere durch gute und ſchlechte Belehrung und Mittheilung Anderer; ſo iſt in der Jugend meiſtens wenig Uebereinſtimmung und Verbindung zwiſchen unſern, durch bloße Worte fixirten Begriffen und unſrer, durch die Anſchauung erlangten realen Erkenntniß. Beide kommen erſt allmälig einander naher und berichtigen ſich gegenſeitig: aber erſt wann ſie mit einander ganz verwachſen ſind, iſt die Reife der Erkenntniß da. Dieſe Reife iſt ganz unabhängig von der ſonſtigen, größern, oder geringern Vollkommenheit der Fähigkeiten eines Jeden, als welche nicht auf dem Zuſammenhange der abſtrakten und intuitiven Erkenntniß, ſondern auf dem intenſiven Grade Beider beruht.

§. 376.

Für den praktiſchen Menſchen iſt das nöthigſte Studium die Erlangung einer genauen und gründlichen Kenntniß davon, wie es eigentlich in der Welt hergeht: aber es iſt auch das langwierigſte, indem es bis ins ſpäte Alter fortdauert, ohne daß man ausgelernt hätte; während man in den Wiſſenſchaften doch ſchon in der Jugend das Wichtigſte bemeiſtert. Der Knabe und Jüngling hat, in jener Erkenntniß, als Neuling die erſten und ſchwerſten Lektionen zu lernen; aber oft hat ſelbſt der reife Mann noch viel darin nachzuholen. Dieſe ſchon an ſich bedeutende Schwierigkeit der Sache wird nun noch verdoppelt durch die Romane, als welche einen Hergang der Dinge und des Verhaltens der Menſchen darſtellen, wie er in der Wirklichkeit eigentlich nicht Statt findet. Dieſer nun aber wird mit der Leichtgläubigkeit der Jugend aufgenommen und dem Geiſte einverleibt: wodurch jetzt an die Stelle bloß negativer Unkunde ein ganzes Gewebe falſcher Vorausſetzungen, als poſitiver Irrthum, tritt, welcher nachher ſogar die Schule der Erfahrung ſelbſt verwirrt und ihre Lehren in falſchem Lichte erſcheinen läßt. Gieng der Jüngling vorher im Dunkeln; ſo wird er jetzt noch von Irrlichtern irre geführt: das Mädchen oft noch mehr. Dies hat meiſtens den nachtheiligſten Einfluß auf das ganze Leben. Entſchieden im Vortheil ſtehn hier die Menſchen, welche in ihrer Jugend zum Romaneleſen keine Zeit, oder Gelegenheit, gehabt haben, wie Handwerker u. dgl. Wenige Romane ſind von obigem Vorwurf auszunehmen, ja, wirken ehr im entgegengeſetzten Sinne: z. B. und vor allen Gil Blas und ſonſtige Werke des Leſage (oder vielmehr ihre ſpaniſchen Originale), ferner auch der vicar of Wakefield und zum Theil die Romane Walter Scott's. Der Don Quijote kann als eine ſatiriſche Darſtellung jenes Irrweges ſelbſt angeſehn werden.

Kapitel XXIX.

Zur Phyſiognomik.

§. 377.

Daß das Aeußere das Innere darſtellend wiedergebe und das Antlitz das ganze Weſen des Menſchen ausſpreche und offenbare iſt eine Vorausſetzung, deren Apriorität, und mithin Sicherheit, ſich kundgiebt in der, bei jeder Gelegenheit hervortretenden allgemeinen Begier, einen Menſchen, der ſich durch irgend etwas, im Guten oder Schlimmen, hervorgethan, oder auch ein außerordentliches Werk geliefert hat, zu *ſehn*, oder, falls Dieſes verſagt bleibt, wenigſtens von Andern zu erfahren, *wie er ausſieht*; daher dann einerſeits der Zudrang zu den Orten, wo man ſeine Anweſenheit vermuthet, und andrerſeits die Bemühungen der Tageblätter, zumal der engliſchen, ihn minutiös und treffend zu beſchreiben, bis bald darauf Maler und Kupferſtecher ihn uns anſchaulich darſtellen und endlich *Daguerre's* Erfindung, eben deswegen ſo hoch geſchätzt, dieſem Bedürfniß auf das Vollkommenſte entſpricht. Ebenfalls prüft, im gemeinen Leben, Jeder Jeden, der ihm vorkommt, phyſiognomiſch und ſucht, im Stillen, ſein moraliſches und intellektuelles Weſen aus ſeinen Geſichtszügen im voraus zu erkennen. Dem Allen nun könnte nicht ſo ſeyn, wenn wie einige Thoren wähnen, das Ausſehn des Menſchen nichts zu bedeuten hätte, indem ja die Seele Eines und der Leib das Andere wäre, zu jener ſich verhaltend, wie zu ihm ſelbſt ſein Rock.

Vielmehr iſt jedes Menſchengeſicht eine Hieroglyphe, die ſich allerdings entziffern läßt, ja, deren Alphabet wir fertig in uns tragen. Sogar ſagt das Geſicht eines Menſchen, in der Regel, mehr und Intereſſanteres, als ſein Mund: denn es iſt das Kompendium alles Deſſen, was dieſer je ſagen wird; indem es das Monogramm alles Denkens und Trachtens dieſes Menſchen iſt. Auch ſpricht der Mund nur Gedanken eines Menſchen, das Geſicht einen Gedanken der Natur aus. Daher iſt Jeder werth, daß man ihn aufmerkſam betrachte; wenn auch nicht Jeder, daß man mit ihm rede. — Iſt nun ſchon jedes Individuum, als ein einzelner Gedanke der Natur, betrachtungswürdig; ſo iſt es im höchſten Grade die Schönheit: denn ſie iſt ein höherer, allgemeinerer Begriff der Natur: ſie iſt ihr Gedanke der Species. Darum feſſelt ſie ſo mächtig unſern Blick. Sie iſt ein Grund- und Haupt-Gedanke der Natur; während das Individuum nur ein Nebengedanke, ein Korollarium, iſt.

Allerdings aber iſt die Entzifferung des Geſichts eine große und ſchwere Kunſt. Ihre Prinzipien ſind uns halb angeboren, halb aus der Erfahrung geſchöpft und nie in abstracto zu erlernen. Die erſte Bedingung dazu iſt, daß man ſeinen Mann mit *rein objektivem Blick* auffaſſe; welches ſo leicht nicht iſt. Sobald nämlich die leiſeſte Spur von Abneigung, oder Zuneigung, oder Furcht, oder Hoffnung, oder auch der Gedanke, welchen Eindruck wir ſelbſt jetzt auf *ihn* machen, kurz, irgend etwas Subjektives ſich einmiſcht, verwirrt und verfälſcht ſich die Hieroglyphe. Wie den Klang einer Sprache nur Der hört, welcher ſie nicht verſteht, weil ſonſt das Bezeichnete das Zeichen ſogleich aus dem Bewußtſeyn verdrängt; ſo ſieht die Phyſiognomie eines Menſchen nur Der, welcher ihm noch fremd iſt, d. h. nicht durch öfteres Sehn, oder gar durch Sprechen mit ihm, ſich an ſein Geſicht gewöhnt hat. Demgemäß hat man den rein objektiven Eindruck eines Geſichts, und dadurch die Möglichkeit ſeiner Entzifferung, ſtreng genommen, nur beim erſten Anblick. Wie Gerüche uns nur bei ihrem Eintritt affiziren und der Geſchmack eines Weins eigentlich nur beim erſten Glaſe; ſo machen auch Geſichter ihren vollen Eindruck nur das erſte Mal. Auf dieſen ſoll man daher ſorgfältig achten: man ſoll ihn ſich merken, ja, bei perſönlich uns wichtigen Menſchen, ihn aufſchreiben; wenn man nämlich ſeinem eigenen phyſiognomiſchen Gefühle trauen darf. Die nachherige Bekanntſchaft, der Umgang, wird jenen Eindruck verwiſchen: aber die Folge wird ihn einſt beſtätigen.

Inzwiſchen wollen wir hier uns nicht verhehlen, daß jener erſte Anblick meiſtens höchſt unerfreulich iſt: — allein wie wenig taugen auch die Meiſten! — Mit Ausnahme der ſchönen, der gutmüthigen und der geiſtreichen Geſichter, — alſo höchſt weniger und ſeltener, — wird, glaube ich, ſein fühlenden Perſonen jedes neue Geſicht meiſtens eine dem Schreck verwandte Empfindung erregen, indem es, in neuer und überraſchender Kombination, das Unerfreuliche darbietet. Wirklich iſt es, in der Regel, ein trübſäliger Anblick (a sorry sight). Einzelne giebt es ſogar, auf deren Geſicht eine ſo naive Gemeinheit und Niedrigkeit der Sinnesart, dazu ſo thieriſche Beſchränktheit des Verſtandes ausgeprägt iſt, daß man ſich wundert, wie ſie nur mit einem ſolchen Geſichte noch ausgehn mögen und nicht lieber eine Maske tragen. Ja, es giebt Geſichter, durch deren bloßen Anblick man ſich verunreinigt fühlt. Man kann es daher Solchen, denen ihre bevorzugte Lage es geſtattet, nicht verdenken, wenn ſie ſich ſo zurückziehn und umgeben, daß ſie der peinlichen Empfindung, „neue Geſichter zu ſehn", gänzlich entzogen bleiben. — Bei der metaphyſiſchen Erklärung dieſer Sache kommt zur Erwägung, daß die Individualität eines Jeden gerade Das iſt, wovon er, durch ſeine Exiſtenz ſelbſt, zurückgebracht, korrigirt werden ſoll. Will man hingegen, mit der pſychologiſchen Erklärung ſich begnügen; ſo frage man ſich, was für Phyſiognomien denn wohl zu erwarten ſtehn bei Denen, in deren Innerem, ein langes Leben hindurch, höchſt ſelten etwas Anderes aufgeſtiegen iſt, als kleinliche, niedrige, miſerable Gedanken, und gemeine, eigennützige, neidiſche, ſchlechte und boshafte Wünſche. Jedes von Dieſen hat, für die Dauer ſeiner Gegenwart, dem Geſichte ſeinen Ausdruck aufgeſetzt: alle dieſe Spuren haben ſich, durch die viele Wiederholung, mit der Zeit, tief eingefurcht und ſind, wie man ſagt, recht ausgefahren. Daher alſo ſehn die meiſten Menſchen ſo aus, daß man beim erſten Anblick erſchrickt und nur allmälig ihr Geſicht gewohnt wird, d. h. gegen deſſen Eindruck ſich ſo abſtumpft, daß er nicht mehr wirkt.

Dies ſtimmt zu Dem, was oben geſagt worden, daß ein Geſicht nur das erſte Mal ſeinen richtigen und vollen Eindruck macht. Um nämlich dieſen rein objektiv und unverfälſcht zu empfangen, müſſen wir noch in keinerlei Beziehung zur Perſon ſtehn, ja, wo möglich, mit derſelben noch nicht geredet haben. Schon jedes Geſpräch nämlich befreundet einigermaaßen und führt einen gewiſſen rapport, eine wechſelſeitige, ſubjektive Beziehung ein, bei der die Objektivität der Auffaſſung ſogleich leidet. Da zudem Jeder bemüht iſt, ſich Hochachtung oder Freundſchaft zu erwerben; ſo wird auch der zu Beobachtende ſogleich allerlei, ihm ſchon geläufige Verſtellungskünſte anwenden, wird, mit ſeinen Mienen, heucheln, ſchmeicheln, und dadurch uns ſo beſtechen, daß wir bald nicht mehr ſehn was doch der erſte Blick uns deutlich gezeigt hatte. Danach heißt es dann, daß „die meiſten Menſchen bei näherer Bekanntſchaft gewinnen", ſollte jedoch heißen „uns bethören". Wenn nun aber ſpäterhin die ſchlimmen Gelegenheiten ſich einfinden, da erhält meiſtens das Urtheil des erſten Blicks ſeine Rechtfertigung und macht ſie oft höhnend geltend. Iſt hingegen die „nähere Bekanntſchaft" ſogleich eine feindsälige; ſo wird man ebenfalls nicht finden, daß durch ſie die Leute gewönnen. Eine andere Urſache des angeblichen Gewinnens bei näherer Bekanntſchaft iſt, daß der Menſch, deſſen erſter Anblick uns vor ihm warnte, ſobald wir mit ihm konverſiren, nicht mehr bloß ſein eigenes Weſen und Charakter zeigt, ſondern auch ſeine Bildung, d. h. nicht bloß was er wirklich und von Natur iſt, ſondern auch was er ſich vom Gemeingut der ganzen Menſchheit angeeignet hat: dann wundern wir uns oft, einen ſolchen Minotaur ſo menſchlich reden zu hören. Aber man komme nur von der „näheren Bekanntſchaft" zur noch näheren: da wird bald „die Beſtialität," welche ſein Geſicht verhieß, „ſich gar herrlich offenbaren." — Wer alſo mit phyſiognomiſchem Scharfblick begabt iſt, hat die, aller näheren Bekanntſchaft vorher gegangenen und daher unverfälſchten Ausſprüche deſſelben wohl zu beachten. Denn das Geſicht eines Menſchen ſagt gerade aus, was er iſt; und täuſcht es uns, ſo iſt dies nicht ſeine, ſondern unſre Schuld. Die Worte eines Menſchen hingegen ſagen bloß was er denkt, öfter nur was er gelernt hat, oder gar was er zu denken bloß vorgiebt. Dazu kommt noch, daß wenn wir mit ihm reden, ja, ihn nur zu Andern reden hören, wir von ſeiner eigentlichen Phyſiognomie abſtrahiren, indem wir ſie als das Subſtrat, das ſchlechthin Gegebene, bei Seite ſetzen und bloß auf das Pathognomiſche derſelben, ſein Mienenſpiel beim Reden, achten: dieſes aber richtet er ſo ein, daß er die gute Seite nach außen kehrt.

Wenn nun aber Sokrates zu einem Jünglinge, der ihm, damit er deſſen Fähigkeiten prüfe, vorgeſtellt wurde, geſagt hat: „ſprich, damit ich dich ſehe"; ſo hatte er (angenommen, daß er unter dem Sehn nicht das bloße Hören verſtand) zwar inſofern Recht, als erſt beim Reden die Züge, beſonders die Augen, des Menſchen ſich beleben und ſeine geiſtigen Mittel und Fähigkeiten dem Mienenſpiel ihr Stämpel aufdrücken, wodurch wir alsdann den Grad und die Kapacität ſeiner Intelligenz vorläufig abzuſchätzen im Stande ſind; welches eben hier der Zweck des Sokrates war. Sonſt aber iſt dagegen geltend zu machen, erſtlich, daß Dieſes ſich nicht auf die moraliſchen Eigenſchaften des Menſchen erſtreckt, als welche tiefer liegen, und zweitens, daß was wir, beim Reden des Menſchen, an der deutlicheren Entwickelung ſeiner Geſichtszüge durch ſein Mienenſpiel, objective gewinnen, wir wieder subjective verlieren, durch die perſönliche Beziehung, in welche er zu uns ſogleich tritt, und welche eine leiſe Fascination herbeiführt, die uns nicht unbefangen läßt; wie oben ausgeführt worden. Daher möchte, von dieſem letzteren Geſichtspunkte aus, es richtiger ſeyn, zu ſagen: „ſprich nicht; damit ich dich ſehe."

Denn um die wahre Phyſiognomie eines Menſchen rein und tief zu erfaſſen, muß man ihn beobachten, wann er allein und ſich ſelbſt überlaſſen daſitzt. Schon jede Geſellſchaft und ſein Geſpräch mit einem Andern wirft einen fremden Reflex auf ihn, meiſtens zu ſeinem Vortheil, indem er durch die Aktion und Reaktion in Thätigkeit geſetzt und dadurch gehoben wird. Hingegen allein und ſich ſelber überlaſſen, in der Brühe ſeiner eigenen Gedanken und Empfindungen ſchwimmend, — nur da iſt er ganz und gar er ſelbſt. Da kann ein tief eindringender phyſiogmiſcher Blick ſein ganzes Weſen, im Allgemeinen, auf Ein Mal erfaſſen. Denn auf ſeinem Geſichte, an und für ſich, iſt der Grundton aller ſeiner Gedanken und Beſtrebungen ausgeprägt, der arrêt irrévocable Deſſen, was er zu ſeyn hat und als was er ſich nur dann ganz empfindet, wann er allein iſt.

Schon deshalb nun iſt Phyſiognomik ein Hauptmittel zur Kenntniß der Menſchen, weil die Phyſiognomie, im engern Sinne, das Einzige iſt, wohin ihre Verſtellungskünſte nicht reichen; da im Bereiche dieſer bloß das Pathognomiſche, das Mimiſche, liegt. Daher eben empfehle ich, Jeden dann aufzufaſſen, wann er allein, ſich ſelber hingegeben iſt, und ehe man mit ihm geredet hat; theils weil man nur dann das Phyſiognomiſche rein und unvermiſcht vor ſich hat, indem im Geſpräche ſogleich das Pathognomiſche einfließt und er dann ſeine eingelernten Verſtellungskünſte anwendet; theils weil jedes, auch das flüchtigſte, perſönliche Verhältniß uns befangen macht und dadurch unſer Urtheil ſubjektiv verunreinigt.

Noch habe ich zu bemerken, daß, auf dem phyſiognomiſchen Wege überhaupt, es viel leichter iſt, die intellektuellen Fähigkeiten eines Menſchen, als ſeinen moraliſchen Charakter, zu entdecken. Jene nämlich ſchlagen viel mehr nach außen. Sie haben ihren Ausdruck nicht nur am Geſicht und Mienenſpiel, ſondern auch am Gange, ja, an jeder Bewegung, ſo klein ſie auch ſei. Man könnte vielleicht einen Dummkopf, einen Narren und einen Mann von Geiſt ſchon von hinten unterſcheiden. Den Dummkopf bezeichnet die bleierne Schwerfälligkeit aller Bewegungen; die Narrheit drückt ihr Stämpel jedem Geſtus auf; das Gleiche thut Geiſt und Nachdenken. Darauf beruht die Bemerkung des Labruyere: il n'y a rien de si délié, de si simple, et de si imperceptible, où il n'y entrent des manières, qui nous décèlent: un sot ni n'entre, ni ne sort, ni ne s'assied, ni ne se lève, ni ne se tait, ni n'est sur ses jambes, comme un homme d'esprit. Hieraus erklärt ſich, beiläufig geſagt, jener instinct sûr et prompt, den, nach Helvetius, die Alltagsköpfe haben, um die Leute von Geiſt zu erkennen und zu fliehen. Die Sache ſelbſt aber beruht, wenigſtens zum Theil, darauf, daß je größer und entwickelter das Gehirn und je dünner, im Verhältniß zu ihm, das Rückenmark und die Nerven ſind, deſto größer nicht nur die Intelligenz, ſondern zugleich auch die Mobilität und Folgſamkeit aller Glieder iſt; weil dieſe dann unmittelbarer und entſchiedener vom Gehirn beherrſcht werden, folglich Alles mehr an Einem Faden gezogen wird, wodurch in jeder Bewegung ſich ihre Abſicht genau ausprägt. Die ganze Sache iſt aber Dem analog, ja hängt damit zuſammen, daß, je höher ein Thier auf der Stufenleiter der Weſen ſteht, deſto leichter es durch Verletzung einer einzigen Stelle getödtet werden kann. Man nehme z. B. die Batrachier: wie ſie, in ihren Bewegungen, ſchwerfällig, träge und langſam ſind, ſo ſind ſie auch unintelligent und dabei von äußerſt zähem Leben; welches Alles ſich daraus erklärt, daß ſie, bei gar wenigem Gehirn, ſehr dickes Rückenmark und Nerven haben. — Viel beſſer jedoch, als aus den Geſten und Bewegungen, ſind die geiſtigen Eigenſchaften aus dem Geſichte zu erkennen, aus der Geſtalt und Größe der Stirn, der Anſpannung und Beweglichkeit der Geſichtszüge und vor Allem aus dem Auge, — vom kleinen, trüben, mattblickenden Schweinsauge an, durch alle Zwiſchenſtufen, bis zum strahlenden und blitzenden Auge des Genies hinauf. — Demnach iſt die Anekdote durchaus glaublich, welche Squarzafichi, in ſeinem Leben Petrarka's, dem dieſem gleichzeitigen Joſeph Brivius nacherzählt, daß nämlich einſt, am Hofe der Visconti, als unter vielen Herren und Edelen auch Petrarka daſtand, Galeazzo Visconti, ſeinem damals noch im Knabenalter ſtehenden Sohne, nachmaligem erſten Herzoge von Mailand, aufgab, unter den Anweſenden den weiſeſten herauszuſuchen: der Knabe ſah ſie alle eine Weile an: dann aber aber ergriff er die Hand des Petrarka und führte ihn dem Vater zu, unter großer Bewunderung aller Anweſenden. Denn ſo deutlich drückt die Natur den Bevorzugten der Menſchheit das Stämpel ihrer Würde auf, daß ein Kind es erkennt. Daher möchte ich meinen ſcharfſinnigen Landsleuten rathen, daß, wenn ſie ein Mal wieder Belieben tragen, einen Alltagskopf, 30 Jahre lang, als großen Geiſt auszupoſaunen, ſie doch nicht eine ſolche Bierwirthsphyſiognomie dazu wählen mögen, wie Hegel hatte, auf deſſen Geſichte mit leſerlichſter Handſchrift der Natur „Alltagsmenſch" ſtand.

Anders nun aber, als mit dem Intellektuellen, verhält es ſich mit dem Moraliſchen, dem Charakter des Menſchen: dieſer iſt viel ſchwerer phyſiognomiſch zu erkennen; weil er, als ein Metaphyſiſches, ungleich tiefer liegt und mit der Korporiſation, dem Organismus, zwar auch zuſammenhängt, jedoch nicht ſo unmittelbar und nicht an einen beſtimmten Theil und Syſtem deſſelben geknüpft iſt, wie der Intellekt. Dazu kommt, daß während Jeder ſeinen Verſtand, als mit welchem er durchgängig ſehr zufrieden iſt, offen zur Schau trägt und bei jeder Gelegenheit ihn zu zeigen ſich bemüht, das Moraliſche ſelten ganz frei an den

Tag gelegt, ja meiſtens abſichtlich verſteckt wird; worin dann die lange Uebung große Meiſterſchaft verleiht. Inzwiſchen drücken, wie oben ausgeführt, die ſchlechten Gedanken und nichtswürdigen Beſtrebungen allmälig dem Geſichte ihre Spuren ein, zumal dem Auge. Dennoch ſteht es ſo, daß wir, phyſiognomiſch urtheilend, uns leicht für einen Menſchen dahin verbürgen können, daß er nie ein unſterbliches Werk hervorbringen; aber nicht wohl, daß er nie ein großes Verbrechen begehn werde.

Kapitel XXX.

Ueber Lerm und Geräuſch.

§. 378.

Kant hat eine Abhandlung über die lebendigen Kräfte geſchrieben: ich aber möchte eine Nänie und Threnodie über dieſelben ſchreiben; weil ihr ſo überaus häufiger Gebrauch, im Klopfen, Hämmern und Rammeln, mir mein Leben hindurch, zur täglichen Pein gereicht hat. Allerdings giebt es Leute, ja, recht viele, die hierüber lächeln; weil ſie unempfindlich gegen Geräuſch ſind: es ſind jedoch eben die, welche auch unempfindlich gegen Gründe, gegen Gedanken, gegen Dichtungen und Kunſtwerke, kurz, gegen geiſtige Eindrücke jeder Art ſind: denn es liegt an der zähen Beſchaffenheit und handfeſten Textur ihrer Gehirnmaſſe. Hingegen finde ich Klagen über die Pein, welche denkenden Menſchen der Lerm verurſacht, in den Biographien, oder ſonſtigen Berichten perſönlicher Aeußerungen faſt aller großen Schriftſteller, z. B. Kant's, Göthe's, Jean Paul's; ja, wenn ſolche bei irgend Einem fehlen ſollten, ſo iſt es bloß, weil der Kontext nicht darauf geführt hat. Ich lege mir die Sache ſo aus: wie ein großer Diamant, in Stücke zerſchnitten, an Werth nur noch eben ſo vielen kleinen gleich kommt; oder wie ein Heer, wenn es zerſprengt, d. h. in kleine Haufen aufgelöſt iſt, nichts mehr vermag; ſo vermag auch ein großer Geiſt nicht mehr, als ein gewöhnlicher, ſobald er unterbrochen, geſtört, zerſtreut, abgelenkt wird; weil ſeine Ueberlegenheit dadurch bedingt iſt, daß er alle ſeine Kräfte, wie ein Hohlſpiegel alle ſeine Strahlen, auf einen Punkt und Gegenſtand koncentrirt; und hieran eben verhindert ihn die lermende Unterbrechung. Darum alſo ſind die eminenten Geiſter ſtets jeder Störung, Unterbrechung und Ablenkung, vor Allem aber der gewaltſamen durch

Lerm, ſo höchſt abhold geweſen; während die übrigen dergleichen nicht ſonderlich anficht. Die verſtändigſte und geiſtreichſte aller europäiſchen Nationen hat ſogar die Regel never interrupt, — „du ſollſt niemals unterbrechen," — das elfte Gebot genannt. Der Lerm aber iſt die impertinenteſte aller Unterbrechungen, da er ſogar unſere eigenen Gedanken unterbricht, ja, zerbricht. Wo jedoch nichts zu unterbrechen iſt, da wird er freilich nicht ſonderlich empfunden werden. — Bisweilen quält und ſtört ein mäßiges und ſtätiges Geräuſch mich eine Weile, ehe ich ſeiner mir deutlich bewußt werde, indem ich es bloß als eine konſtante Erſchwerung meines Denkens, wie einen Block am Fuße, empfinde, bis ich inne werde, was es ſei. —

Nunmehr aber, vom genus auf die species übergehend, habe ich, als den unverantwortlichſten und ſchändlichſten Lerm, das wahrhaft infernale Peitſchenklatſchen, in den hallenden Gaſſen der Städte, zu denunciren. Dieſer plötzliche, ſcharfe, hirnzerſchneidende und gedankenmörderiſche Knall muß von Jedem, der nur irgend etwas, einem Gedanken Aehnliches im Kopfe herumträgt, ſchmerzlich empfunden werden: jeder ſolcher Knall muß daher Hunderte in ihrer geiſtigen Thätigkeit, ſo niedriger Gattung ſie auch immer ſeyn mag, ſtören: dem Denker aber fährt er durch ſeine Meditationen ſo ſchmerzlich und verderblich, wie das Richtſchwerdt zwiſchen Kopf und Rumpf. Hiezu nun aber nehme man, daß dieſes vermaladeite Peitſchenklatſchen nicht nur unnöthig, ſondern ſogar unnütz iſt. Die durch daſſelbe beabſichtigte pſychiſche Wirkung auf die Pferde nämlich iſt durch die Gewohnheit, welche der unabläßige Mißbrauch der Sache herbeigeführt hat, ganz abgeſtumpft und bleibt aus: ſie beſchleunigen ihren Schritt nicht danach; wie beſonders an leeren und Kunden ſuchenden Fiakern, die, im langſamſten Schritte fahrend, unaufhörlich klatſchen, zu erſehn iſt: die leiſeſte Berührung mit der Peitſche wirkt mehr. Die Sache ſtellt demnach ſich eben dar als ein frecher Hohn des mit den Armen arbeitenden Theiles der Geſellſchaft gegen den mit dem Kopfe arbeitenden. Daß eine ſolche Infamie in Städten geduldet wird iſt eine grobe Barbarei und eine Ungerechtigkeit; um ſo mehr, als es gar leicht zu beſeitigen wäre, durch polizeiliche Verordnung eines Knotens am Ende jeder Peitſchenſchnur. Es kann nicht ſchaden, daß man die

Proletarier auf die Kopfarbeit der über ihnen ſtehenden Klaſſen aufmerkſam mache: denn ſie haben vor aller Kopfarbeit eine unbändige Angſt. Daß nun aber ein Kerl, der mit ledigen Poſtpferden, oder auf einem Karrengaul, die engen Gaſſen einer Stadt durchreitend, mit einer klafterlangen Peitſche aus Leibeskräften unaufhörlich klatſcht, nicht verdiene, ſogleich abzuſitzen, um fünf aufrichtig gemeinte Stockprügel zu empfangen, Das werden mir alle Philanthropen der Welt, nebſt den legislativen, ſämmtliche Leibesſtrafen, aus guten Gründen, abſchaffenden Verſammlungen, nicht einreden. Soll denn, bei der ſo allgemeinen Zärtlichkeit für den Leib und alle ſeine Befriedigungen, der denkende Geiſt das Einzige ſeyn, was nie die geringſte Berückſichtigung, noch Schutz, geſchweige Reſpekt erfährt? — Wir wollen hoffen, daß die intelligenteren und feiner fühlenden Nationen auch hierin den Anfang machen und dann, auf dem Wege des Beiſpiels, die Deutſchen ebenfalls dahin werden gebracht werden. Von dieſen ſagt inzwiſchen Thomas Hood (up the Rhine) for a musical people, they are the most noisy I ever met with (für eine muſikaliſche Nation, ſind ſie die lermendeſte, welche mir je vorgekommen).

Was nun endlich die Litteratur des in dieſem Kapitel abgehandelten Gegenſtandes betrifft; ſo habe ich nur ein Werk, aber ein ſchönes, zu empfehlen, nämlich eine poetiſche Epiſtel in Terzerimen, von dem berühmten Maler Bronzino, betitelt de romori, a Messer Luca Martini: hier wird nämlich die Pein, die man von dem mannigfaltigen Lerm einer italiäniſchen Stadt auszuſtehn hat, in tragikomiſcher Weiſe, ausführlich und ſehr launig geſchildert. Man findet dieſe Epiſtel S. 258. des zweiten Bandes der Opere burlesche del Berni, Aretino ed altri, angeblich erſchienen in Utrecht, 1771.

Kapitel XXXI.

Gleichniſſe, Parabeln und Fabeln.

§. 379.

Den Hohlſpiegel kann man zu mannigfaltigen Gleichniſſen benutzen, z. B., wie oben beiläufig geſchehn, ihn mit dem Genie vergleichen, ſofern auch dieſes ſeine Kraft auf Eine Stelle koncentrirt, um, wie er, ein täuſchendes, aber verſchönertes Bild der Dinge nach auſſen zu werfen, oder überhaupt Licht und Wärme zu erſtaunlichen Wirkungen anzuhäufen. Der elegante Polyhiſtor hingegen gleicht dem konvexen Zerſtreuungsſpiegel, als welcher, nur wenig unter ſeiner Oberfläche, alle Gegenſtände zugleich und ein verkleinertes Bild der Sonne dazu ſehn läßt, und ſolche, nach allen Richtungen Jedem entgegen wirft; während der Hohlſpiegel nur nach Einer wirkt und eine beſtimmte Stellung des Beſchauers fordert.

Zweitens läßt auch jedes ächte Kunſtwerk ſich dem Hohlſpiegel vergleichen, ſofern was es eigentlich mittheilt nicht ſein eigenes, taſtbares Selbſt, ſein empiriſcher Inhalt iſt, ſondern außer ihm liegt, nicht mit Händen zu greifen, vielmehr nur von der Phantaſie verfolgt wird, als der eigentliche, ſchwer zu haſchende Geiſt der Sache. Man ſehe hierüber in meinem Hauptwerke Kap. 34, S. 407 des zweiten Bandes.

Endlich kann auch noch ein hoffnungslos Liebender ſeine grauſame Schöne dem Hohlſpiegel epigrammatiſch vergleichen, als welcher, wie dieſe glänzt, entzündet und verzehrt, dabei aber ſelbſt kalt bleibt.

§. 380.

Die Schweiz gleicht einem Genie: ſchön und erhaben, jedoch wenig geeignet, nahrhafte Frucht zu tragen. Dagegen iſt Pommern und das holſteiniſche Marſchland überaus fruchtbar und nahrhaft, aber platt und langweilig, wie der nützliche Philiſter.

§. 381.

Es giebt auf der Erde wirklich ſehr ſchöne Landſchaften: aber mit der Staffage iſt es überall ſchlecht beſtellt; daher man bei dieſer ſich nicht aufhalten muß.

§. 382.

Zum Symbol der Unverſchämtheit und Dummdreiſtigkeit ſollte man die Fliege nehmen. Denn während alle Thiere den Menſchen über Alles ſcheuen und ſchon von ferne vor ihm fliehen, ſetzt ſie ſich ihm auf die Naſe.

§. 383.

Zwei Chineſen in Europa waren zum erſten Mal im Theater. Der eine beſchäftigte ſich damit, den Mechanismus der Maſchinerien zu begreifen; welches ihm auch gelang. Der andere ſuchte, trotz ſeiner Unkunde der Sprache, den Sinn des Stückes zu enträthſeln. — Jenem gleicht der Aſtronom, dieſem der Philoſoph.

§. 384.

Ich ſtand an der Queckſilberwanne des pneumatiſchen Apparats und mit einem eiſernen Löffel ſchöpfte ich einige Tropfen, warf ſie in die Höhe und fieng ſie wieder, mit dem Löffel: mißlang es, ſo fielen ſie in die Wanne zurück, und nichts gieng verloren, als nur ihre augenblickliche Form; daher Gelingen und Mißlingen mich ziemlich gleichgültig ließ. — So verhält ſich die natura naturans, oder das innere Weſen aller Dinge, zum Leben und Sterben der Individuen.

§. 385.

Die Weisheit, welche in einem Menſchen bloß theoretiſch da iſt, ohne praktiſch zu werden, gleicht der gefüllten Roſe, welche, durch Farbe und Geruch, Andere ergötzt, aber abfällt, ohne Frucht angeſetzt zu haben.

§. 386.

Der Hund iſt, mit Recht, das Symbol der Treue: unter den Pflanzen aber ſollte es die Tanne ſeyn. Denn ſie allein harrt mit uns aus, zur ſchlimmen, wie zur guten Zeit, und verläßt uns nicht mit der Gunſt der Sonne, wie alle andern Bäume, Pflanzen, Inſekten und Vögel, — um wiederzukehren, wann der Himmel uns wieder lacht.

§. 387.

Als ich einſt unter einer Eiche botaniſirte, fand ich, zwiſchen den übrigen Kräutern und von gleicher Größe mit ihnen, eine Pflanze von dunkler Farbe, mit zuſammengezogenen Blättern und geradem, ſtraffen Stiel. Als ich ſie berührte, ſagte ſie mit feſter Stimme: „mich laſſ' ſtehn! Ich bin kein Kraut für dein Herbarium, wie jene andern, denen die Natur ein einjähriges Leben beſtimmt hat. Mein Leben wird nach Jahrhunderten gemeſſen: ich bin eine kleine Eiche.“ — So ſteht Der, deſſen Wirkung ſich auf Jahrhunderte erſtrecken ſoll, als Kind, als Jüngling, oft noch als Mann, ja, überhaupt als Lebender, ſcheinbar den Uebrigen gleich und wie ſie unbedeutend. Aber laßt nur die Zeit kommen und mit ihr die Kenner! Er ſtirbt nicht wie die Uebrigen.

§. 388.

Ich fand eine Feldblume, bewunderte ihre Schönheit, ihre Vollendung in allen Theilen, und rief aus: „aber alles Dieſes, in ihr und Tauſenden ihres Gleichen, prangt und verblüht, von niemanden betrachtet, ja, oft von keinem Auge auch nur geſehn.“ — Sie aber antwortete: „du Thor! meinſt du, ich blühe, um geſehn zu werden? Meiner und nicht der Andern wegen blühe ich, blühe, weil's mir gefällt: darin, daß ich blühe und bin, beſteht meine Freude und meine Luſt.“

§. 389.

Zu der Zeit, als die Erdoberfläche noch aus einer gleichförmigen, ebenen Granitrinde beſtand und zur Entſtehung irgend eines Lebendigen noch keine Anlage da war, gieng eines Morgens die Sonne auf. Die Götterbotin Iris, welche eben, im Auftrage der Juno, dahergeflogen kam, rief, im Vorübereilen, der Sonne zu: „was giebſt du dir die Mühe aufzugehn? iſt doch kein Auge da, dich wahrzunehmen, und keine Memnonsſäule, zu erklingen!“ Die Antwort war: „ich aber bin die Sonne, und gehe auf, weil ich es bin: ſehe mich wer kann!“ —

§. 390.

Eine ſchöne, grünende und blühende Oaſis ſah um ſich und erblickte nichts, als die Wüſte rings umher: vergebens ſuchte ſie, ihres Gleichen gewahr zu werden. Da brach ſie in

Univ. Bibl. München

Klagen aus: „ich unglückliche, verlaſſene Oaſis! allein muß ich bleiben! nirgends meines Gleichen! ja, nirgends auch nur ein Auge, das mich ſähe und Freude hätte an meinen Wieſen, Quellen, Palmbäumen und Geſträuchen! Nichts, als die traurige, ſandige, felſige, lebloſe Wüſte umgiebt mich. Was helfen mir alle meine Vorzüge, Schönheiten und Reichthümer in dieſer Verlaſſenheit!“

Da ſprach die alte, graue Mutter Wüſte: „mein Kind, wenn Dem anders wäre, wenn ich nicht die traurige, dürre Wüſte wäre, ſondern blühend, grün und belebt, dann wärſt du keine Oaſe, kein begünſtigter Fleck, von dem, noch in der Ferne, der Wanderer rühmend erzählt; ſondern wärſt eben ein kleiner Theil von mir und als ſolcher verſchwindend und unbemerkt. Darum alſo ertrage in Geduld was die Bedingung deiner Auszeichnung und deines Ruhmes iſt.“

§. 391.

Wer im Luftballon aufſteigt ſieht nicht ſich ſich erheben, ſondern die Erde herabſinken, tiefer und immer tiefer. — Was ſoll das? Ein Myſterium, welches nur die Beipflichtenden verſtehn.

§. 392.

In Hinſicht auf die Schätzung der Größe eines Menſchen gilt für die geiſtige das umgekehrte Geſetz der phyſiſchen: dieſe wird durch die Ferne verkleinert, jene vergrößert.

§. 393.

Wie den zarten, angehauchten Thau über blaue Pflaumen, hat die Natur über alle Dinge den Firniß der Schönheit gezogen. Dieſen abzuſtreifen, um ihn dann aufgehäuft zum bequemen Genuß uns darzubringen, ſind Maler und Dichter eifrig bemüht. Dann ſchlürfen wir, ſchon vor unſerm Eintritt ins wirkliche Leben, ihn gierig ein. Wann wir aber nachher in dieſes treten, dann iſt es natürlich, daß wir nunmehr die Dinge von jenem Firniß der Schönheit, den die Natur darüber gezogen hatte, entblößt erblicken: denn die Künſtler haben ihn gänzlich verbraucht und wir ihn vorgenoſſen. Demzufolge erſcheinen uns jetzt die Dinge meiſtens unfreundlich und reizlos, ja, widern oft uns an. Demnach würde es wohl beſſer ſeyn, jenen Firniß darauf zu laſſen, damit wir ihn ſelbſt fänden: zwar würden wir dann ihn nicht in ſo großen Doſen, aufgehäuft und auf ein Mal in Form ganzer Gemälde, oder Gedichte, genießen; dafür aber alle Dinge in jenem heitern und erfreulichen Lichte erblicken, in welchem jetzt nur noch dann und wann ein Naturmenſch ſie ſieht, der nicht, mittelſt der ſchönen Künſte, ſeine äſthetiſchen Freuden und den Reiz des Lebens vorweg genoſſen hat.

§. 394.

Der Dom in Mainz, von um und an ihn gebauten Häuſern ſo verdeckt, daß man nirgends ihn ganz ſehn kann, iſt mir ein Sinnbild alles Großen und Schönen auf der Welt, als welches nur ſeiner ſelbſt wegen daſeyn ſollte, aber bald mißbraucht wird vom Bedürfniß, welches von allen Seiten herankommt, um daran ſich zu lehnen, ſich zu ſtützen, und damit es verdeckt und verdirbt. Das iſt freilich kein befremdender Hergang, in dieſer Welt der Noth und des Bedürfniſſes, welchen ja überall Alles fröhnen muß, und die Alles an ſich reißen, um ihre Werkzeuge daraus zu machen; ſelbſt Das nicht ausgenommen, was nur bei ihrer augenblicklichen Abweſenheit hatte erzeugt werden können: das Schöne und das ſeiner ſelbſt wegen geſuchte Wahre.

§. 395.

Eine Mutter hatte ihren Kindern, zu ihrer Bildung und Beſſerung, Aeſop's Fabeln zu leſen gegeben. Aber ſehr bald brachten ſie ihr das Buch zurück, wobei der älteſte ſich, gar altklug, alſo vernehmen ließ: „Das iſt kein Buch für uns! iſt viel zu kindiſch und zu dumm. Daß Füchſe, Wölfe und Raben reden könnten, laſſen wir uns nicht mehr aufbinden: über ſolche Poſſen ſind wir längſt hinaus!" — Wer erkennt nicht in dieſen hoffnungsvollen Knaben die künftigen erleuchteten Rationaliſten?

§. 396.

Eine Geſellſchaft Stachelſchweine drängte ſich, an einem kalten Wintertage, recht nahe zuſammen, um durch die gegenſeitige Wärme, ſich vor dem Erfrieren zu ſchützen. Jedoch bald empfanden ſie die gegenſeitigen Stacheln; welches ſie dann wieder von einander entfernte. Wann nun das Bedürfniß der Erwärmung ſie wieder näher zuſammen brachte, wiederholte ſich jenes zweite Uebel; ſo daß ſie zwiſchen beiden Leiden hin und hergeworfen wurden, bis ſie eine mäßige Entfernung von einander herausgefunden hatten, in der ſie es am beſten aushalten konnten. —

So treibt das Bedürfniß der Geſellſchaft, aus der Leere und Monotonie des eigenen Innern entſprungen, die Menſchen zu einander; aber ihre vielen widerwärtigen Eigenſchaften und unerträglichen Fehler ſtoßen ſie wieder von einander ab. Die mittlere Entfernung, die ſie endlich herausfinden, und bei welcher ein Beiſammenſeyn beſtehn kann, iſt die Höflichkeit und feine Sitte. Dem, der ſich nicht in dieſer Entfernung hält, ruft man in England zu: keep your distance! — Vermöge derſelben wird zwar das Bedürfniß gegenſeitiger Erwärmung nur unvollkommen befriedigt, dafür aber der Stich der Stacheln nicht empfunden. — Wer jedoch viel eigene, innere Wärme hat bleibt lieber aus der Geſellſchaft weg, um keine Beſchwerde zu geben, noch zu empfangen.

Einige Verſe.

Ich bin mir eines Aktes der Selbſtverläugnung bewußt, indem ich dem Publiko Verſe vorlege, die auf poetiſchen Werth keinen Anſpruch zu machen haben; ſchon weil man nicht Dichter und Philoſoph zugleich ſeyn kann. Auch geſchieht es einzig und allein zu Gunſten Derer, die dereinſt, im Laufe der Zeit, an meiner Philoſophie einen ſo lebhaften Antheil nehmen werden, daß ſie ſogar irgend eine Art von perſönlicher Bekanntſchaft mit dem Urheber derſelben wünſchen werden, die dann aber nicht mehr zu machen ſeyn wird. Da nun in Gedichten, unter der Hülle des Metrums und Reims, der Menſch ſein ſubjektives Inneres freier zu zeigen wagt, als in der Proſa, und ſich überhaupt auf eine mehr rein menſchliche, mehr perſönliche, jedenfalls ganz anderartige Weiſe mittheilt, als in Philoſophemen, und eben dadurch einigermaaßen näher an den Leſer herantritt; ſo bringe ich jenen Theilnehmenden ſpäterer Zeit das Opfer, einige, meiſtens aus der Jugendzeit ſtammende, poetiſche Verſuche hieher zu ſetzen, in der Erwartung, daß ſie mir es Dank wiſſen werden; wobei ich denn die Uebrigen bitte, Dies als eine Privatſache zwiſchen uns zu betrachten, die hier zufällig öffentlich vorgeht. Verſe drucken laſſen iſt in der Litteratur was in der Geſellſchaft das Singen eines Einzelnen iſt, nämlich ein Akt perſönlicher Hingebung; — zu welchem ganz allein die beſagte Rückſicht mich hat vermögen können.

Weimar 1808.

Sonnet.

Die lange Winternacht will nimmer enden;
Als käm' ſie nimmermehr, die Sonne weilet;
Der Sturm mit Eulen um die Wette heulet;
Die Waffen klirren, an den morſchen Wänden.

Und off'ne Gräber ihre Geiſter ſenden:
Sie wollen, um mich her im Kreis vertheilet,
Die Seele ſchrecken, daß ſie nimmer heilet; —
Doch will ich nicht auf ſie die Blicke wenden.

Den Tag, den Tag, ich will ihn laut verkünden!
Nacht und Geſpenſter werden vor ihm fliehen:
Gemeldet iſt er ſchon vom Morgenſterne.

Bald wird es licht, auch in den tiefſten Gründen:
Die Welt wird Glanz und Farbe überziehen,
Ein tiefes Blau die unbegränzte Ferne.

Rudolſtadt. 1813.

Die Felſen im Thale bei Schwarzburg.

Als ich, am ſonnigen Tage, im Thale der waldigen Berge
Einſam gieng, hat ich Acht auf die zackigen Glieder der Felſen,
Die ſich ſo grau dem Gewühle der Kinder des Waldes entwinden.
Siehe, da hab' ich's gehört, durch's Rauſchen des ſchäumenden Waldbachs,
Wie ein gar mächtiger Fels die andern alſo begrüßte:
„Freut euch, Brüder, mit mir, ihr älteſten Söhne der Schöpfung,
Daß auch heute das Licht der erquickenden Sonn' uns umſpielet,
Eben ſo warm und ſo hold, als da ſie zum erſten Mal aufgieng
Und, an dem Kindestage der Welt, auf uns, ja auf uns ſchien.
Gab ſeitdem gleich mancher der langſam ziehenden Winter
Mütze von Schnee unſerm Haupt und Bart aus Zapfen des Eiſes,

Sind ſeitdem gleich viele von unſern mächtigen Brüdern
Von dem gemeinſamen Feinde, dem wuchernden Volke der Pflanzen,
— Flüchtigen Söhnen der Zeit, doch ach! ſtets neu ſich gebärend, —
Tief überdeckt und begraben und leider auf immer entzogen
Dieſem erfreulichen Lichte, das *mit* uns ſie ja geſehen,
Tauſend und tauſend Jahr', eh' aus Fäulniß einſt jene Brut ward,
Die ſchon uns, o ihr Brüder, auch uns ja den Untergang drohet,
An uns heran ſo feſt von allen Seiten ſich drängend, —
O ſtehet feſt, meine Brüder, und haltet kräftig zuſammen,
Hebet vereinet die Häupter zur Sonne, daß lang ſie euch ſcheine!“

Sonnenſtrahl durch Wolken, im Sturme.

O wie ruhſt du im Sturme, der Alles beugt und zerſtreuet,
Feſt, unerſchüttert und ſtill, du Strahl der erheiternden Sonne!
Lächelnd wie du, wie du mild, wie du feſt und in ewiger Klarheit,
Ruhet der Weiſe im Sturm des jammer- und angſtvollen Lebens.

Morgen im Harz.

Von Dünſten ſchwer, von Wolken ſchwarz,
Sah' düſter drein der ganze Harz:
Und die Welt, die war trübe. —
Da kam hervor der Sonnenſchein,
Der lachte drein,
Ward Alles Freudigkeit und Liebe.

Er legt ſich an des Berges Hang,
Da ruht er ſtill, da ruht er lang,
In tiefer, ſeel'ger Wonne.
Zu Berges Gipfel er dann gieng,
Den ganzen Gipfel er umfieng:
Wie liebt der Berg die Sonne!

Dresden, 1815.

Auf die Siſtiniſche Madonna.

Sie trägt zur Welt ihn: und er ſchaut entſetzt
In ihrer Gräu'l chaotiſche Verwirrung,
In ihres Tobens wilde Raſerei,
In ihres Treibens nie geheilte Thorheit,
In ihrer Quaalen nie geſtillten Schmerz, —
Entſetzt: doch ſtrahlet Ruh' und Zuverſicht
Und Siegesglanz ſein Aug', verkündigend
Schon der Erlöſung ewige Gewißheit.

Berlin, 1829.

Räthſel der Turandot.

Ein Kobold iſt's, zu unſerm Dienſt geworben,
Uns beizuſtehn, in unſ'rer vielen Noth.
Im Elend wären Alle wir geſtorben,
Ständ' er uns nicht tagtäglich zu Gebot.

Doch ſtrenger Zucht bedarf's, ihn zu regieren,
Daß ſtets gefeſſelt bleibe ſeine Macht;
Man darf ihn aus den Augen nicht verlieren,
Ihn keine Stunde laſſen außer Acht.

Denn ſeine Art iſt Teufelsliſt und Tücke:
Er brütet Unheil, ſinnet auf Verrath;
Er ſtellet unſerm Leben nach und Glücke,
Bereitet langſam grauſenvolle That.

Gelingt es ihm, die Feſſeln zu zerbrechen,
Und wird des lang beſeufzten Zwangs er los;
So eilt er, für die Knechtſchaft ſich zu rächen,
Und ſeine Wuth iſt, wie ſein Jubel, groß.

Er iſt nun Herr, und wir ſind ſeine Knechte:
Umſonſt iſt jeglicher Verſuch fortan,
Zurückzubringen unſre alten Rechte:
Der Zwang iſt aus, gebrochen iſt der Bann.

Des Sklaven wilde Wuth iſt losgebunden,
Sie füllet Alles jetzt mit Tod und Graus:
In kurzer Friſt, in wenig Schreckenſtunden,
Verſchlinget ſie den Herren und ſein Haus.

1830.

Der lydiſche Stein,

eine Fabel.

Auf einen ſchwarzen Stein war Gold gerieben;
Ein gelber Strich jedoch war nicht geblieben:
„Dies iſt nicht ächtes Gold!“ ſo riefen Alle.
Man warf es hin, zu ſchlechterem Metalle.

Es fand ſich ſpät, daß jener Stein, obzwar
Von Farbe ſchwarz, doch kein Probierſtein war.
Hervorgeſucht kam jetzt das Gold zu Ehren:
Nur ächter Stein kann ächtes Gold bewähren.

1831.

Die Blumenvaſe.

„Sieh, wie nur wenige Tage, nur wenige Stunden wir blühen,“
Rief eine prangende Schaar farbiger Blumen mir zu,
„Dennoch ſchreckt ſie uns nicht, dieſe Nähe des finſteren Orkus:
Allezeit ſind wir ja da; leben ja ewig, wie Du.“

Frankfurt a. M. 1837.

In ein Exemplar des Trauerſpiels Numancia von Cervantes, welches mir in einer Auktion zugefallen war, hatte der frühere Beſitzer nachſtehendes Sonnet von A. W. von Schlegel eingeſchrieben. Nachdem ich das Trauerſpiel geleſen hatte, ſchrieb ich die Stanze daneben, welche ich mit „Bruſtſtimme,“ wie Erſteres mit „Kopfſtimme,“ bezeichnet habe.

Kopfſtimme.

Roms Heeren, die von langem Kampf erſchlaffen,
Numancia frei und kühn entgegenſtunde.
Da naht des unabwendbar'n Schickſals Stunde,
Als Scipio neu der Krieger Zucht erſchaffen.

Umbollwerkt nun, verſchmachtend, helfen Waffen
Den Tapfern nicht; ſie weihn im Todesbunde
Sich, Weiber, Kinder, Einer Flamme Schlunde,
Um dem Triumph die Beute zu entraffen.

So triumphirt, erliegend noch, Hispania:
Stolz wandeln ihre Heldenblutverſtrömer
Zur Unterwelt, auf würdigem Kothurne.

Wen Libyen nicht erzeugte, noch Hyrkania,
Der weint: es weinten wohl die letzten Römer
Hier an des letzten Numantiners Urne.

A. W. v. Schlegel.

Bruſtſtimme.

Den Selbſtmord einer ganzen Stadt
Cervantes hier geſchildert hat.
Wenn Alles bricht, ſo bleibt uns nur
Rückkehr zum Urquell der Natur.

1845.

Antiſtrophe zum 73ſten Venetianiſchen Epigramme.

Wundern darf es mich nicht, daß manche die Hunde verläumden:
Denn es beſchämet zu oft leider den Menſchen der Hund.

Die Welt
als
Wille und Vorſtellung.

Von

Arthur Schopenhauer.

Erſter Band.

Die Welt
als
Wille und Vorſtellung.

Philos. 2838

Von

Arthur Schopenhauer.

P 3416

Dritte, verbeſſerte und beträchtlich vermehrte Auflage.

Erſter Band.
Vier Bücher, nebſt einem Anhange, der die Kritik der Kantiſchen Philoſophie enthält.

> Ob nicht Natur zuletzt ſich doch ergründe?
> Goethe.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.
1859.

Universitäts-
München
Bibliothek

AD BIBL.
UNIVERS.
MONAC.

Inhaltsverzeichniss des ersten Bandes.

Seite

Erſtes Buch.

Der Welt als Vorſtellung erſte Betrachtung: Die Vorſtellung unterworfen dem Satze vom Grunde: das Objekt der Erfahrung und Wiſſenſchaft. 1

Zweites Buch.

Der Welt als Wille erſte Betrachtung: Die Objektivation des Willens. 111

Drittes Buch.

Der Welt als Vorſtellung zweite Betrachtung: Die Vorſtellung, unabhängig vom Satze vom Grunde: die Platoniſche Idee: das Objekt der Kunſt. 197

Viertes Buch.

Der Welt als Wille zweite Betrachtung: Bei erreichter Selbſterkenntniß, Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben. 317

Anhang.

Kritik der Kantiſchen Philoſophie. 489

Vorrede zur erſten Auflage.

Wie dieſes Buch zu leſen ſei, um möglicherweiſe verſtanden werden zu können, habe ich hier anzugeben mir vorgeſetzt. — Was durch daſſelbe mitgetheilt werden ſoll, iſt ein einziger Gedanke. Dennoch konnte ich, aller Bemühungen ungeachtet, keinen kürzern Weg ihn mitzutheilen finden, als dieſes ganze Buch. — Ich halte jenen Gedanken für Dasjenige, was man unter dem Namen der Philoſophie ſehr lange geſucht hat, und deſſen Auffindung, eben daher, von den hiſtoriſch Gebildeten für ſo unmöglich gehalten wird, wie die des Steines der Weiſen, obgleich ihnen ſchon Plinius ſagte: Quam multa fieri non posse, priusquam sint facta, judicantur? (Hist. nat., 7, 1.)

Je nachdem man jenen einen mitzutheilenden Gedanken von verſchiedenen Seiten betrachtet, zeigt er ſich als Das, was man Metaphyſik, Das, was man Ethik und Das, was man Aeſthetik genannt hat; und freilich müßte er auch dieſes alles ſeyn, wenn er wäre, wofür ich ihn, wie ſchon eingeſtanden, halte.

Ein Syſtem von Gedanken muß allemal einen architektoniſchen Zuſammenhang haben, d. h. einen ſolchen, in welchem immer ein Theil den andern trägt, nicht aber dieſer auch jenen, der Grundſtein endlich alle, ohne von ihnen getragen zu werden, der Gipfel getragen wird, ohne zu tragen. Hingegen ein einziger Gedanke muß, ſo umfaſſend er auch ſeyn mag, die vollkommenſte Einheit bewahren. Läßt er dennoch, zum Behuf ſeiner Mittheilung, ſich in Theile zerlegen; ſo muß doch wieder der Zuſammenhang dieſer Theile ein organiſcher, d. h. ein ſolcher ſeyn, wo jeder Theil ebenſo ſehr das Ganze erhält, als er vom Ganzen gehalten wird, keiner der erſte und keiner der letzte iſt, der ganze Gedanke durch jeden Theil an Deutlichkeit gewinnt und auch der kleinſte Theil nicht völlig verſtanden werden kann, ohne daß ſchon das Ganze vorher verſtanden ſei. — Ein Buch muß inzwiſchen eine erſte und eine letzte Zeile haben und wird inſofern einem Organismus allemal ſehr unähnlich bleiben, ſo ſehr dieſem ähnlich auch immer ſein Inhalt ſeyn mag: folglich werden Form und Stoff hier im Widerſpruch ſtehen.

Es ergiebt ſich von ſelbſt, daß, unter ſolchen Umſtänden, zum Eindringen in den dargelegten Gedanken, kein anderer Rath iſt, als das Buch zwei Mal zu leſen und zwar das erſte Mal mit vieler Geduld, welche allein zu ſchöpfen iſt aus dem freiwillig geſchenkten Glauben, daß der Anfang das Ende beinahe ſo ſehr vorausſetze, als das Ende den Anfang, und eben ſo jeder frühere Theil den ſpätern beinahe ſo ſehr, als dieſer jenen. Ich ſage „beinahe“: denn ganz und gar ſo iſt es keineswegs, und was irgend zu thun möglich war, um Das, welches am wenigſten erſt durch das Folgende aufgeklärt wird, voranzuſchicken, wie überhaupt, was irgend zur möglichſt leichten Faßlichkeit und Deutlichkeit beitragen konnte, iſt redlich und gewiſſenhaft geſchehen: ja, es könnte ſogar damit in gewiſſem Grade gelungen ſeyn, wenn nicht der Leſer, was ſehr natürlich iſt, nicht bloß an das jedesmal Geſagte, ſondern auch an die möglichen Folgerungen daraus, beim Leſen dächte, wodurch, außer den vielen wirklich vorhandenen Widerſprüchen gegen die Meinungen der Zeit und muthmaaßlich auch des Leſers, noch ſo viele andere anticipirte und imaginäre hinzukommen können, daß dann als lebhafte Mißbilligung ſich darſtellen muß, was noch bloßes Mißverſtehen iſt, wofür man es aber um ſo weniger erkennt, als die mühſam erreichte Klarheit der Darſtellung und Deutlichkeit des Ausdrucks über den unmittelbaren Sinn des Geſagten wohl nie zweifelhaft läßt, jedoch nicht ſeine Beziehungen auf alles Uebrige zugleich ausſprechen kann. Darum alſo erfordert die erſte Lektüre, wie geſagt, Geduld, aus der Zuverſicht geſchöpft, bei der zweiten Vieles, oder Alles, in ganz anderem Lichte erblicken zu werden. Uebrigens muß das ernſtliche Streben nach völliger und ſelbſt leichter Verſtändlichkeit, bei einem ſehr ſchwierigen Gegenſtande, es rechtfertigen, wenn hier und dort ſich eine Wiederholung findet. Schon der organiſche, nicht kettenartige Bau des Ganzen machte es nöthig, bisweilen dieſelbe Stelle zwei Mal zu berühren. Eben dieſer Bau auch und der ſehr enge Zuſammenhang aller Theile hat die mir ſonſt ſehr ſchätzbare Eintheilung in Kapitel und Paragraphen nicht zugelaſſen; ſondern mich genöthigt, es bei vier Hauptabtheilungen, gleichſam vier Geſichtspunkten des einen Gedankens, bewenden zu laſſen. In jedem dieſer vier Bücher hat man ſich beſonders zu hüten, nicht über die nothwendig abzuhandelnden Einzelheiten den Hauptgedanken, dem ſie angehören, und die Fortſchreitung der ganzen Darſtellung aus den Augen zu verlieren. — Hiemit iſt nun die erſte und, gleich den folgenden, unerläßliche Forderung an den (dem Philoſophen, eben weil der Leſer ſelbſt einer iſt) ungeneigten Leſer ausgeſprochen.

Die zweite Forderung iſt dieſe, daß man vor dem Buche die Einleitung zu demſelben leſe, obgleich ſie nicht mit in dem Buche ſteht, ſondern fünf Jahre früher erſchienen iſt, unter dem

Titel: „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde: eine philoſophiſche Abhandlung." — Ohne Bekanntſchaft mit dieſer Einleitung und Propädeutik iſt das eigentliche Verſtändniß gegenwärtiger Schrift ganz und gar nicht möglich, und der Inhalt jener Abhandlung wird hier überall ſo vorausgeſetzt, als ſtände ſie mit im Buche. Uebrigens würde ſie, wenn ſie dieſem nicht ſchon um mehrere Jahre vorangegangen wäre, doch wohl nicht eigentlich als Einleitung ihm vorſtehen, ſondern dem erſten Buch einverleibt ſeyn, welches jetzt, indem das in der Abhandlung Geſagte ihm fehlt, eine gewiſſe Unvollkommenheit ſchon durch dieſe Lücken zeigt, welche es immer durch Berufen auf jene Abhandlung ausfüllen muß. Indeſſen war mein Widerwille, mich ſelbſt abzuſchreiben, oder das ſchon einmal zur Genüge Geſagte mühſälig unter andern Worten nochmals vorzubringen, ſo groß, daß ich dieſen Weg vorzog, ungeachtet ich ſogar jetzt dem Inhalt jener Abhandlung eine etwas beſſere Darſtellung geben könnte, zumal indem ich ſie von manchen, aus meiner damaligen zu großen Befangenheit in der Kantiſchen Philoſophie herrührenden Begriffen reinigte, als da ſind: Kategorien, äußerer und innerer Sinn u. dgl. Indeſſen ſtehen auch dort jene Begriffe nur noch weil ich mich bis dahin nie eigentlich tief mit ihnen eingelaſſen hatte, daher nur als Nebenwerk und ganz außer Berührung mit der Hauptſache, weshalb denn auch die Berichtigung ſolcher Stellen jener Abhandlung, durch die Bekanntſchaft mit gegenwärtiger Schrift, ſich in den Gedanken des Leſers ganz von ſelbſt machen wird. — Aber allein wenn man durch jene Abhandlung vollſtändig erkannt hat, was der Satz vom Grunde ſei und bedeute, worauf und worauf nicht ſich ſeine Gültigkeit erſtrecke, und daß nicht vor allen Dingen jener Satz, und erſt in Folge und Gemäßheit deſſelben, gleichſam als ſein Korrolarium, die ganze Welt ſei; ſondern er vielmehr nichts weiter iſt, als die Form, in der das ſtets durch das Subjekt bedingte Objekt, welcher Art es auch ſei, überall erkannt wird, ſofern das Subjekt ein erkennendes Individuum iſt: nur dann wird es möglich ſeyn, auf die hier zuerſt verſuchte, von allen bisherigen völlig abweichende Methode des Philoſophirens einzugehen.

Allein der ſelbe Widerwille, mich ſelbſt wörtlich abzuſchreiben, oder aber auch mit anderen und ſchlechteren Worten, nachdem ich mir die beſſeren ſelbſt vorweggenommen, zum zweiten Male ganz das Selbe zu ſagen, hat noch eine zweite Lücke im erſten Buche dieſer Schrift veranlaßt, indem ich alles Dasjenige weggelaſſen habe, was im erſten Kapitel meiner Abhandlung „Ueber das Sehen und die Farben" ſteht und ſonſt hier wörtlich ſeine Stelle gefunden hätte. Alſo auch die Bekanntſchaft mit dieſer frühern kleinen Schrift wird hier vorausgeſetzt.

Die dritte an den Leſer zu machende Forderung endlich könnte ſogar ſtillſchweigend vorausgeſetzt werden: denn es iſt keine andere, als die der Bekanntſchaft mit der wichtigſten Erſcheinung, welche ſeit zwei Jahrtauſenden in der Philoſophie hervorgetreten iſt und uns ſo nahe liegt: ich meyne die Hauptſchriften Kant's. Die Wirkung, welche ſie in dem Geiſte, zu welchem ſie wirklich reden, hervorbringen, finde ich in der That, wie wohl ſchon ſonſt geſagt worden, der Staaroperation am Blinden gar ſehr zu vergleichen: und wenn wir das Gleichniß fortſetzen wollen, ſo iſt mein Zweck dadurch zu bezeichnen, daß ich Denen, an welchen jene Operation gelungen iſt, eine Staarbrille habe in die Hand geben wollen, zu deren Gebrauch alſo jene Operation ſelbſt die nothwendigſte Bedingung iſt. — So ſehr ich demnach von Dem ausgehe, was der große Kant geleiſtet hat; ſo hat dennoch eben das ernſtliche Studium ſeiner Schriften mich bedeutende Fehler in denſelben entdecken laſſen, welche ich ausſondern und als verwerflich darſtellen mußte, um das Wahre und Vortreffliche ſeiner Lehre rein davon und geläutert vorausſetzen und anwenden zu können. Um aber nicht meine eigene Darſtellung durch häufige Polemik gegen Kant zu unterbrechen und zu verwirren, habe ich dieſe in einen beſondern Anhang gebracht. So ſehr nun, dem Geſagten zufolge, meine Schrift die Bekanntſchaft mit der Kantiſchen Philoſophie vorausſetzt; ſo ſehr ſetzt ſie alſo auch die Bekanntſchaft mit jenem Anhange voraus: daher es in dieſer Rückſicht rathſam wäre, den Anhang zuerſt zu leſen, um ſo mehr, als der Inhalt deſſelben gerade zum erſten Buche gegenwärtiger Schrift genaue Beziehungen hat. Andererſeits konnte, der Natur der Sache nach, es nicht vermieden werden, daß nicht auch der Anhang hin und wieder ſich auf die Schrift ſelbſt beriefe: daraus nichts anderes folgt, als daß er eben ſowohl, als der Haupttheil des Werkes zwei Mal geleſen werden muß.

Kants Philoſophie alſo iſt die einzige, mit welcher eine gründliche Bekanntſchaft bei dem hier Vorzutragenden geradezu vorausgeſetzt wird. — Wenn aber überdies noch der Leſer in der Schule des göttlichen Platon geweilt hat; ſo wird er um ſo beſſer vorbereitet und empfänglicher ſeyn, mich zu hören. Iſt er aber gar noch der Wohlthat der Veda's theilhaft geworden, deren uns durch die Upaniſchaden eröffneter Zugang, in meinen Augen, der größte Vorzug iſt, den dieſes noch junge Jahrhundert vor den früheren aufzuweiſen hat, indem ich vermuthe, daß der Einfluß der Sanſkrit-Litteratur nicht weniger tief eingreifen wird, als im 15. Jahrhundert die Wiederbelebung der Griechiſchen: hat alſo, ſage ich, der Leſer auch ſchon die Weihe uralter Indiſcher Weisheit empfangen und empfänglich aufgenommen; dann iſt er auf das allerbeſte bereitet zu hören, was ich ihm vorzutragen habe. Ihn wird es dann nicht, wie manchen Andern fremd, ja feindlich anſprechen; da ich, wenn es nicht zu ſtolz klänge, behaupten möchte, daß jeder von den einzelnen und abgeriſſenen Ausſprüchen, welche die Upaniſchaden ausmachen, ſich als Folgeſatz aus dem von mir mitzutheilenden Gedanken ableiten ließe, obgleich keineswegs auch umgekehrt dieſer ſchon dort zu finden iſt.

Aber ſchon ſind die meiſten Leſer ungeduldig aufgefahren und in den mühſam ſo lange zurückgehaltenen Vorwurf ausgebrochen, wie ich doch wagen könne, dem Publikum ein Buch unter Forderungen und Bedingungen, von denen die beiden erſten anmaßend und ganz unbeſcheiden ſind, vorzulegen, und dies zu einer Zeit, wo ein ſo allgemeiner Reichthum an eigenthümlichen Gedanken iſt, daß in Deutſchland allein ſolche jährlich in drei Tauſend gehaltreichen, originellen und ganz unentbehrlichen Werken, und außerdem in unzähligen periodiſchen Schriften, oder gar täglichen Blättern, durch die Druckerpreſſe zum Gemeingute gemacht werden? zu einer Zeit, wo beſonders an ganz originellen und tiefen Philoſophen nicht der mindeſte Mangel iſt; ſondern allein in Deutſchland deren mehr zugleich leben, als ſonſt etliche Jahrhunderte hintereinander aufzuweiſen hatten? wie man denn, frägt der entrüſtete Leſer, zu Ende kommen ſolle, wenn man mit einem Buche ſo umſtändlich zu Werke gehen müßte?

Da ich gegen ſolche Vorwürfe nicht das Mindeſte vorzubringen habe, hoffe ich nur auf einigen Dank bei dieſen Leſern dafür, daß ich ſie bei Zeiten gewarnt habe, damit ſie keine Stunde verlieren mit einem Buche, deſſen Durchleſung ohne Erfüllung der gemachten Forderungen nicht fruchten könnte und daher ganz zu unterlaſſen iſt, zumal da auch ſonſt gar Vieles zu wetten, daß es ihnen nicht zuſagen kann, daß es vielmehr immer nur paucorum hominum ſeyn wird und daher gelaſſen und beſcheiden auf die Wenigen warten muß, deren ungewöhnliche Denkungsart es genießbar fände. Denn, auch abgeſehen von den Weitläuftigkeiten und der Anſtrengung, die es dem Leſer zumuthet, welcher Gebildete dieſer Zeit, deren Wiſſen dem herrlichen Punkte nahe gekommen iſt, wo paradox und falſch ganz einerlei ſind, könnte es ertragen, faſt auf jeder Seite Gedanken zu begegnen, die Dem, was er doch ſelbſt ein für allemal als wahr und ausgemacht feſtgeſetzt hat, geradezu widerſprechen? Und dann, wie unangenehm wird Mancher ſich getäuſcht finden, wenn er hier gar keine Rede antrifft von Dem, was er gerade hier durchaus ſuchen zu müſſen glaubt, weil ſeine Art zu ſpekuliren zuſammentrifft mit der eines noch lebenden großen Philoſophen*), welcher wahrhaft rührende Bücher geſchrieben und nur die kleine Schwachheit hat, Alles, was er vor ſeinem funfzehnten Jahre gelernt und approbirt hat, für angeborne Grundgedanken des menſchlichen Geiſtes zu halten. Wer möchte alles dies ertragen? Daher mein Rath iſt, das Buch nur wieder wegzulegen.

Allein ich fürchte ſelbſt ſo nicht loszukommen. Der bis zur Vorrede, die ihn abweiſt, gelangte Leſer hat das Buch für baares Geld gekauft und frägt, was ihn ſchadlos hält? — Meine letzte Zuflucht iſt jetzt, ihn zu erinnern, daß er ein Buch, auch ohne es gerade zu leſen, doch auf mancherlei Art zu benutzen weiß. Es kann, ſo gut wie viele andere, eine Lücke ſeiner Bibliothek ausfüllen, wo es ſich, ſauber gebunden, gewiß gut ausnehmen wird. Oder auch er kann es ſeiner gelehrten Freundin auf die Toilette, oder den Theetiſch legen. Oder endlich er kann ja, was gewiß das Beſte von Allem iſt und ich beſonders rathe, es recenſiren.

---

*) F. H. Jacobi.

Und ſo, nachdem ich mir den Scherz erlaubt, welchem eine Stelle zu gönnen in dieſem durchweg zweideutigen Leben kaum irgend ein Blatt zu ernſthaft ſeyn kann, gebe ich mit innigem Ernſt das Buch hin, in der Zuverſicht, daß es früh oder ſpät Diejenigen erreichen wird, an welche es allein gerichtet ſeyn kann, und übrigens gelaſſen darin ergeben, daß auch ihm in vollem Maaße das Schickſal werde, welches in jeder Erkenntniß, alſo um ſo mehr in der wichtigſten, allezeit der Wahrheit zu Theil ward, der nur ein kurzes Siegesfeſt beſchieden iſt, zwiſchen den beiden langen Zeiträumen, wo ſie als paradox verdammt und als trivial geringgeſchätzt wird. Auch pflegt das erſtere Schickſal ihren Urheber mitzutreffen. — Aber das Leben iſt kurz und die Wahrheit wirkt ferne und lebt lange: ſagen wir die Wahrheit.

(Geſchrieben zu Dresden im Auguſt 1818.)

Vorrede zur zweiten Auflage.

Nicht den Zeitgenoſſen, nicht den Landsgenoſſen, — der Menſchheit übergebe ich mein nunmehr vollendetes Werk, in der Zuverſicht, daß es nicht ohne Werth für ſie ſeyn wird; ſollte auch dieſer, wie es das Loos des Guten in jeder Art mit ſich bringt, erſt ſpät erkannt werden. Denn nur für ſie, nicht für das vorübereilende, mit ſeinem einſtweiligen Wahn beſchäftigte Geſchlecht, kann es geweſen ſeyn, daß mein Kopf, faſt wider meinen Willen, ein langes Leben hindurch, ſeiner Arbeit unausgeſetzt obgelegen hat. An dem Werth derſelben hat, während der Zeit, auch der Mangel an Theilnahme mich nicht irre machen können; weil ich fortwährend das Falſche, das Schlechte, zuletzt das Abſurde und Unſinnige*) in allgemeiner Bewunderung und Verehrung ſtehen ſah und bedachte, daß wenn Diejenigen, welche das Aechte und Rechte zu erkennen fähig ſind, nicht ſo ſelten wären, daß man einige zwanzig Jahre hindurch vergeblich nach ihnen ſich umſehen kann, Derer, die es hervorzubringen vermögen, nicht ſo wenige ſeyn könnten, daß ihre Werke nachmals eine Ausnahme machen von der Vergänglichkeit irdiſcher Dinge; wodurch dann die erquickende Ausſicht auf die Nachwelt verloren gienge, deren Jeder, der ſich ein hohes Ziel geſteckt hat, zu ſeiner Stärkung bedarf. — Wer eine Sache, die nicht zu materiellem Nutzen führt, ernſthaft nimmt und betreibt, darf auf die Theilnahme der Zeitgenoſſen nicht rechnen. Wohl aber wird er meiſtens ſehen, daß unterdeſſen der Schein ſolcher Sache ſich in der Welt geltend macht und ſeinen Tag genießt: und dies iſt in der Ordnung. Denn die Sache ſelbſt muß auch ihrer ſelbſt wegen betrieben werden: ſonſt kann ſie nicht gelingen; weil überall jede Abſicht der Einſicht Gefahr droht. Demgemäß hat, wie die Litterargeſchichte durchweg bezeugt, jedes Werthvolle, um zur Geltung zu gelangen, viel Zeit gebraucht; zumal wenn es von der belehrenden, nicht von der unterhaltenden Gattung war: und unterdeſſen glänzte das Falſche. Denn die Sache mit dem Schein der Sache zu vereinigen iſt ſchwer, wo nicht unmöglich. Das eben iſt ja der Fluch dieſer Welt der Noth und des Bedürfniſſes, daß Dieſen Alles dienen und fröhnen muß: daher eben iſt ſie nicht ſo beſchaffen, daß in ihr irgend ein edles und erhabenes Streben, wie das nach Licht und Wahrheit iſt, ungehindert gedeihen und ſeiner ſelbſt wegen daſeyn dürfte. Sondern ſelbſt wenn ein Mal ein ſolches ſich hat geltend machen können und dadurch der Begriff davon eingeführt iſt; ſo werden alsbald die materiellen Intereſſen, die perſönlichen Zwecke, auch ſeiner ſich bemächtigen, um ihr Werkzeug, oder ihre Maske daraus zu machen. Demgemäß mußte, nachdem Kant die Philoſophie von Neuem zu Anſehen gebracht hatte, auch ſie gar bald das Werkzeug der Zwecke werden, der ſtaatlichen von oben, der perſönlichen von unten; — wenn auch, genau genommen, nicht ſie; doch ihr Doppelgänger, der für ſie gilt. Dies darf ſogar uns nicht befremden: denn die unglaublich große Mehrzahl der Menſchen iſt, ihrer Natur zufolge, durchaus keiner andern, als materieller Zwecke fähig, ja, kann keine andern begreifen. Demnach iſt das Streben nach Wahrheit allein ein viel zu hohes und excentriſches, als daß erwartet werden dürfte, daß Alle, daß Viele, ja daß auch nur Einige aufrichtig daran Theil nehmen ſollten. Sieht man dennoch ein Mal, wie z. B. eben jetzt in Deutſchland, eine auffallende Regſamkeit, ein allgemeines Treiben, Schreiben und Reden in Sachen der Philoſophie; ſo darf man zuverſichtlich vorausſetzen, daß das wirkliche primum mobile, die verſteckte Triebfeder ſolcher Bewegung, aller feierlichen Mienen und Verſicherungen ungeachtet, allein reale, nicht ideale Zwecke ſind, daß nämlich perſönliche, amtliche, kirchliche, ſtaatliche, kurz, materielle Intereſſen es ſind, die man dabei im Auge hat, und daß folglich bloße Parteizwecke die vielen Federn angeblicher Weltweiſen in ſo ſtarke Bewegung ſetzen, mithin daß Abſichten, nicht Einſichten, der Leitſtern dieſer Tumultuanten ſind, die Wahrheit aber gewiß das Letzte iſt, woran dabei gedacht wird. Sie findet keine Parteigänger: vielmehr kann ſie, durch ein ſolches philoſophiſches Streitgetümmel hindurch, ihren Weg ſo ruhig und unbeachtet zurücklegen, wie durch die Winternacht des finſterſten, im ſtarrſten Kirchenglauben befangenen Jahrhunderts, wo ſie etwan nur als Geheimlehre wenigen Adepten mitgetheilt, oder gar dem Pergament allein anvertraut wird. Ja, ich möchte ſagen, daß keine Zeit der Philoſophie ungünſtiger ſeyn kann, als die, da ſie von der einen Seite als Staatsmittel, von der andern als Erwerbsmittel ſchnöde mißbraucht wird. Oder glaubt man etwan, daß bei ſolchem Streben und unter ſolchem Getümmel, ſo nebenher auch die Wahrheit, auf die es dabei gar nicht abgeſehen iſt, zu Tage kommen wird? Die Wahrheit iſt keine Hure, die ſich Denen an den Hals wirft, welche ihrer nicht begehren: vielmehr iſt ſie eine ſo ſpröde Schöne, daß ſelbſt wer ihr Alles opfert noch nicht ihrer Gunſt gewiß ſeyn darf.

---

*) Hegel'ſche Philoſophie.

Machen nun die Regierungen die Philoſophie zum Mittel ihrer Staatszwecke; ſo ſehen andererſeits die Gelehrten in philoſophiſchen Profeſſuren ein Gewerbe, das ſeinen Mann nährt, wie jedes andere: ſie drängen ſich alſo danach, unter Verſicherung ihrer guten Geſinnung, d. h. der Abſicht, jenen Zwecken zu dienen. Und ſie halten Wort: nicht Wahrheit, nicht Klarheit, nicht Plato, nicht Ariſtoteles, ſondern die Zwecke, denen zu dienen ſie beſtellt worden, ſind ihr Leitſtern und werden ſofort auch das Kriterium des Wahren, des Werthvollen, des zu Beachtenden, und ihres Gegentheils. Was daher jenen nicht entſpricht, und wäre es das Wichtigſte und Außerordentlichſte in ihrem Fach, wird entweder verurtheilt, oder, wo dies bedenklich ſcheint, durch einmüthiges Ignoriren erſtickt. Man ſehe nur ihren einhelligen Eifer gegen den Pantheismus: wird irgend ein Tropf glauben, der gehe aus Ueberzeugung hervor? — Wie ſollte auch überhaupt die zum Brodgewerbe herabgewürdigte Philoſophie nicht in Sophiſtik ausarten? Eben weil dies unausbleiblich iſt und die Regel „Weß Brod ich eſſ', deß Lied ich ſing'" von jeher gegolten hat, war bei den Alten das Geldverdienen mit der Philoſophie das Merkmal des Sophiſten. — Nun kommt aber noch hinzu, daß, da in dieſer Welt überall nichts als Mittelmäßigkeit zu erwarten ſteht, gefordert werden darf und für Geld zu haben iſt, man mit dieſer auch hier vorlieb zu nehmen hat. Danach ſehen wir denn, auf allen Deutſchen Univerſitäten, die liebe Mittelmäßigkeit ſich abmühen, die noch gar nicht vorhandene Philoſophie aus eigenen Mitteln zu Stande zu bringen, und zwar nach vorgeſchriebenem Maaß und Ziel; — ein Schauſpiel, über welches zu ſpotten beinahe grauſam wäre.

Während ſolchermaaßen ſchon lange die Philoſophie durchgängig als Mittel dienen mußte, von der einen Seite zu öffentlichen, von der andern zu Privatzwecken,. bin ich, davon ungeſtört, ſeit mehr als dreißig Jahren, meinem Gedankenzuge nachgegangen, eben auch nur weil ich es mußte und nicht anders konnte, aus einem inſtinktartigen Triebe, der jedoch von der Zuverſicht unterſtützt wurde, daß was Einer Wahres gedacht und Verborgenes beleuchtet hat, doch auch irgendwann von einem andern denkenden Geiſte gefaßt werden, ihn anſprechen, freuen und tröſten wird: zu einem ſolchen redet man, wie die uns Aehnlichen zu uns geredet haben und dadurch unſer Troſt in dieſer Lebensöde geworden ſind. Seine Sache treibt man derweilen ihrer ſelbſt wegen und für ſich ſelbſt. Nun aber ſteht es um philoſophiſche Meditationen ſeltſamerweiſe ſo, daß gerade nur Das, was Einer für ſich ſelbſt durchdacht und erforſcht hat, nachmals auch Andern zu Gute kommt; nicht aber Das, was ſchon urſprünglich für Andere beſtimmt war. Kenntlich iſt Jenes zunächſt am Charakter durchgängiger Redlichkeit; weil man nicht ſich ſelbſt zu täuſchen ſucht, noch ſich ſelber hohle Nüſſe darreicht; wodurch dann alles Sophiſticiren und aller Wortkram wegfällt und in Folge hievon jede hingeſchriebene Periode für die Mühe ſie zu leſen ſogleich entſchädigt. Dem entſprechend tragen meine Schriften das Gepräge der Redlichkeit und Offenheit ſo deutlich auf der Stirn, daß ſie ſchon dadurch grell abſtechen von denen der drei berühmten Sophiſten der nachkantiſchen Periode: ſtets findet man mich auf dem Standpunkt der *Reflexion*, d. i. der vernünftigen Beſinnung und redlichen Mittheilung, niemals auf dem der *Inſpiration*, genannt intellektuelle Anſchauung, oder auch abſolutes Denken, beim rechten Namen jedoch Windbeutelei und Scharlatanerei. — In dieſem Geiſte alſo arbeitend und während deſſen immerfort das Falſche und Schlechte in allgemeiner Geltung, ja, Windbeutelei*) und Scharlatanerei**) in höchſter Verehrung ſehend, habe ich längſt auf den Beifall meiner Zeitgenoſſen verzichtet. Es iſt unmöglich, daß eine Zeitgenoſſenſchaft, welche, zwanzig Jahre hindurch, einen Hegel, dieſen geiſtigen Kaliban, als den größten der Philoſophen ausgeſchrien hat, ſo laut, daß es in ganz Europa widerhallte, Den, der Das angeſehen, nach ihrem Beifall lüſtern machen könnte. Sie hat keine Ehrenkränze mehr zu vergeben: ihr Beifall iſt proſtituirt, und ihr Tadel hat nichts zu bedeuten. Daß es hiemit mein Ernſt ſei, iſt daraus erſichtlich, daß, wenn ich irgend nach dem Beifall meiner Zeitgenoſſen getrachtet hätte, ich zwanzig Stellen hätte ſtreichen müſſen, welche allen Anſichten derſelben ganz und gar widerſprechen, ja, zum Theil ihnen anſtößig ſeyn müſſen. Allein ich würde es mir zum Vergehen anrechnen, jenem Beifall auch nur eine Silbe zum Opfer zu bringen. Mein Leitſtern iſt ganz ernſtlich die Wahrheit geweſen: ihm nachgehend durfte ich zunächſt nur nach meinem eigenen Beifall trachten, gänzlich abgewendet von einem, in Hinſicht auf alle höheren Geiſtesbeſtrebungen, tief geſunkenen Zeitalter und einer, bis auf die Ausnahmen, demoraliſirten Nationallitteratur, in welcher die Kunſt, hohe Worte mit niedriger Geſinnung zu verbinden, ihren Gipfel erreicht hat. Den Fehlern und Schwächen, welche meiner Natur, wie jeder die ihrigen, nothwendig anhängen, kann ich freilich nimmermehr entgehen; aber ich werde ſie nicht durch unwürdige Akkommodationen vermehren.

---

*) Fichte und Schelling.

**) Hegel.

Was nunmehr dieſe zweite Auflage betrifft, ſo freut es mich zuvörderſt, daß ich nach fünfundzwanzig Jahren nichts zurückzunehmen finde, alſo meine Grundüberzeugungen ſich wenigſtens bei mir ſelbſt bewährt haben. Die Veränderungen im erſten Bande, welcher allein den Text der erſten Auflage enthält, berühren demnach nirgends das Weſentliche, ſondern betreffen theils nur Nebendinge, größtentheils aber beſtehen ſie in meiſt kurzen, erläuternden, hin und wieder eingefügten Zuſätzen. Bloß die Kritik der Kantiſchen Philoſophie hat bedeutende Berichtigungen und ausführliche Zuſätze erhalten; da ſolche ſich hier nicht in ein ergänzendes Buch bringen ließen, wie die vier Bücher, welche meine eigene Lehre darſtellen, jedes eines, im zweiten Bande, erhalten haben. Bei dieſen habe ich letztere Form der Vermehrung und Verbeſſerung deswegen gewählt, weil die ſeit ihrer Abfaſſung verſtrichenen fünfundzwanzig Jahre in meiner Darſtellungsweiſe und im Ton des Vortrags eine ſo merkliche Veränderung herbeigeführt haben, daß es nicht wohl angieng, den Inhalt des zweiten Bandes mit dem des erſten in ein Ganzes zu verſchmelzen, als bei welcher Fuſion beide zu leiden gehabt haben würden. Ich gebe daher beide Arbeiten geſondert und habe an der früheren Darſtellung oft ſelbſt da, wo ich mich jetzt ganz anders ausdrücken würde, nichts geändert; weil ich mich hüten wollte, nicht durch die Krittelei des Alters die Arbeit meiner jüngern Jahre zu verderben. Was in dieſer Hinſicht zu berichtigen ſeyn möchte, wird ſich, mit Hülfe des zweiten Bandes, im Geiſte des Leſers ſchon von ſelbſt zurechtſtellen. Beide Bände haben, im vollen Sinne des Worts, ein ergänzendes Verhältniß zu einander, ſofern nämlich dieſes darauf beruht, daß das eine Lebensalter des Menſchen, in intellektueller Hinſicht, die Ergänzung des andern iſt: daher wird man finden, daß nicht bloß jeder Band Das enthält, was der andere nicht hat, ſondern auch, daß die Vorzüge des einen gerade in Dem beſtehen, was dem andern abgeht. Wenn demnach die erſte Hälfte meines Werkes vor der zweiten Das voraus hat, was nur das Feuer der Jugend und die Energie der erſten Konception verleihen kann; ſo wird dagegen dieſe jene übertreffen durch die Reife und vollſtändige Durcharbeitung der Gedanken, welche allein den Früchten eines langen Lebenslaufes und ſeines Fleißes zu Theil wird. Denn, als ich die Kraft hatte, den Grundgedanken meines Syſtems urſprünglich zu erfaſſen, ihn ſofort in ſeine vier Verzweigungen zu verfolgen, von ihnen auf die Einheit ihres Stammes zurückzugehen und dann das Ganze deutlich darzuſtellen; da konnte ich noch nicht im

Stande ſeyn, alle Theile des Syſtems, mit der Vollſtändigkeit, Gründlichkeit und Ausführlichkeit durchzuarbeiten, die nur durch eine vieljährige Meditation deſſelben erlangt werden, als welche erfordert iſt, um es an unzähligen Thatſachen zu prüfen und zu erläutern, es durch die verſchiedenartigſten Belege zu ſtützen, es von allen Seiten hell zu beleuchten, die verſchiedenen Geſichtspunkte danach kühn in Kontraſt zu ſtellen, die mannigfaltigen Materien rein zu ſondern und wohlgeordnet darzulegen. Daher, wenngleich es dem Leſer allerdings angenehmer ſeyn müßte, mein ganzes Werk aus Einem Guſſe zu haben, ſtatt daß es jetzt aus zwei Hälften beſteht, welche beim Gebrauch aneinander zu bringen ſind; ſo wolle er bedenken, daß dazu erfordert geweſen wäre, daß ich in Einem Lebensalter geleiſtet hätte, was nur in zweien möglich iſt, indem ich dazu in Einem Lebensalter hätte die Eigenſchaften beſitzen müſſen, welche die Natur an zwei ganz verſchiedene vertheilt hat. Demnach iſt die Nothwendigkeit, mein Werk in zwei einander ergänzenden Hälften zu liefern, der zu vergleichen, in Folge welcher man ein achromatiſches Objektivglas, weil es aus Einem Stücke zu verfertigen unmöglich iſt, dadurch zu Stande bringt, daß man es aus einem Konvexglaſe von Flintglas und einem Konkavglaſe von Krownglas zuſammenſetzt, deren vereinigte Wirkung allererſt das Beabſichtigte leiſtet. Andererſeits jedoch wird der Leſer, für die Unbequemlichkeit zwei Bände zugleich zu gebrauchen, einige Entſchädigung finden in der Abwechſelung und Erholung, welche die Behandlung des ſelben Gegenſtandes, vom ſelben Kopfe, im ſelben Geiſt, aber in ſehr verſchiedenen Jahren, mit ſich bringt. Inzwiſchen iſt es für Den, welcher mit meiner Philoſophie noch nicht bekannt iſt, durchaus rathſam, zuvörderſt den erſten Band, ohne Hinzuziehung der Ergänzungen, durchzuleſen und dieſe erſt bei einer zweiten Lektüre zu benutzen; weil es ihm ſonſt zu ſchwer ſeyn würde, das Syſtem in ſeinem Zuſammenhange zu faſſen, als in welchem es allein der erſte Band darlegt, während im zweiten die Hauptlehren einzeln ausführlicher begründet und vollſtändig entwickelt werden. Selbſt wer zu einer zweiten Durchleſung des erſten Bandes ſich nicht entſchließen ſollte, wird beſſer thun, den zweiten erſt nach demſelben und für ſich durchzuleſen, in der geraden Folge ſeiner Kapitel, als welche allerdings in einem, wiewohl loſeren Zuſammenhang mit einander ſtehen, deſſen Lücken ihm die Erinnerung des erſten Bandes, wenn er ihn wohl gefaßt hat, vollkommen ausfüllen wird: zudem findet er überall die Zurückweiſung auf die betreffenden Stellen des erſten Bandes, in welchem ich, zu dieſem Behuf, die in der erſten Auflage durch bloße Trennungslinien bezeichneten Abſchnitte in der zweiten mit Paragraphenzahlen verſehen habe. —

Schon in der Vorrede zur erſten Auflage habe ich erklärt, daß meine Philoſophie von der Kantiſchen ausgeht und daher eine gründliche Kenntniß dieſer vorausſetzt: ich wiederhole es hier. Denn Kants Lehre bringt in jedem Kopf, der ſie gefaßt hat, eine fundamentale Veränderung hervor, die ſo groß iſt, daß ſie für eine geiſtige Wiedergeburt gelten kann. Sie allein nämlich vermag, den ihm angeborenen, von der urſprünglichen Beſtimmung des Intellekts herrührenden Realismus wirklich zu beſeitigen, als wozu weder Berkeley noch Malebranche ausreichen; da dieſe zu ſehr im Allgemeinen bleiben, während Kant ins Beſondere geht, und zwar in einer Weiſe, die weder Vorbild noch Nachbild kennt und eine ganz eigenthümliche, man möchte ſagen unmittelbare Wirkung auf den Geiſt hat, in Folge welcher dieſer eine gründliche Enttäuſchung erleidet und fortan alle Dinge in einem andern Lichte erblickt. Erſt hiedurch aber wird er für die poſitiveren Aufſchlüſſe empfänglich, welche ich zu geben habe. Wer hingegen der Kantiſchen Philoſophie ſich nicht bemeiſtert hat, iſt, was ſonſt er auch getrieben haben mag, gleichſam im Stande der Unſchuld, nämlich in demjenigen natürlichen und kindlichen Realiſmus befangen geblieben, in welchem wir Alle geboren ſind und der zu allem Möglichen, nur nicht zur Philoſophie befähigt. Folglich verhält ein Solcher ſich zu jenem Erſteren wie ein Unmündiger zum Mündigen. Daß dieſe Wahrheit heut zu Tage paradox klingt, welches in den erſten dreißig Jahren nach dem Erſcheinen der Vernunftkritik keineswegs der Fall geweſen wäre, kommt daher, daß ſeitdem ein Geſchlecht herangewachſen iſt, welches Kanten eigentlich nicht kennt, da hiezu mehr, als eine flüchtige, ungeduldige Lektüre, oder ein Bericht aus zweiter Hand gehört, und Dieſes wieder daher, daß daſſelbe, in Folge ſchlechter Anleitung, ſeine Zeit mit den Philoſophemen gewöhnlicher, alſo unberufener Köpfe, oder gar windbeutelnder Sophiſten, die man ihm unverantwortlicher Weiſe anpries, vergeudet hat. Daher die Verworrenheit in den erſten Begriffen und überhaupt das unſäglich Rohe und Plumpe, welches aus der Hülle der Pretioſität und Prätenſioſität, in den eigenen philoſophiſchen Verſuchen des ſo erzogenen Geſchlechts, hervorſieht. Aber in einem heilloſen Irrthum iſt Der befangen, welcher vermeint, er könne Kants Philoſophie aus den Darſtellungen Anderer davon kennen lernen. Vielmehr muß ich vor dergleichen Relationen, zumal aus neuerer Zeit, ernſtlich warnen: und gar in dieſen allerletzten Jahren ſind mir in Schriften der Hegelianer Darſtellungen der Kantiſchen Philoſophie vorgekommen, die wirklich ins Fabelhafte gehen. Wie ſollten auch die ſchon in friſcher Jugend durch den Unſinn der Hegelei verrenkten und verdorbenen Köpfe noch fähig ſeyn, Kants tiefſinnigen Unterſuchungen zu folgen? Sie ſind früh gewöhnt, den hohlſten Wortkram für philoſophiſche Gedanken, die armſäligſten Sophismen für Scharfſinn, und läppiſchen Aberwitz für Dialektik zu halten, und durch das Aufnehmen raſender Wortzuſammenſtellungen, bei denen etwas zu denken der Geiſt ſich vergeblich martert und erſchöpft, ſind ihre Köpfe desorganiſirt. Für ſie gehört keine Kritik der Vernunft, für ſie keine Philoſophie: für ſie gehört eine medicina mentis, zunächſt als Kathartikon etwan un petit cours de senscommunologie, und dann muß man weiter ſehen, ob bei ihnen noch jemals von Philoſophie die Rede ſeyn kann. — Die Kantiſche Lehre alſo wird man vergeblich irgend wo anders ſuchen, als in Kants eigenen Werken: dieſe aber ſind durchweg belehrend, ſelbſt da wo er irrt, ſelbſt da wo er fehlt. In Folge ſeiner Originalität gilt von ihm im höchſten Grade was eigentlich von allen ächten Philoſophen gilt: nur aus ihren eigenen Schriften lernt man ſie kennen; nicht aus den Berichten Anderer. Denn die Gedanken jener außerordentlichen Geiſter können die Filtration durch den gewöhnlichen Kopf hindurch nicht vertragen. Geboren hinter den breiten, hohen, ſchön gewölbten Stirnen, unter welchen ſtrahlende Augen hervorleuchten, kommen ſie, wenn verſetzt in die enge Behauſung und niedrige Bedachung der engen, gedrückten, dickwändigen Schädel, aus welchen ſtumpfe, auf perſönliche Zwecke gerichtete Blicke hervorſpähen, um alle Kraft und alles Leben, und ſehen ſich ſelber nicht mehr ähnlich. Ja, man kann ſagen, dieſe Art Köpfe wirken wie unebene Spiegel, in denen Alles ſich verrenkt, verzerrt, das Ebenmaaß ſeiner Schönheit verliert und eine Fratze darſtellt. Nur von ihren Urhebern ſelbſt kann man die philoſophiſchen Gedanken empfangen: daher hat wer ſich zur Philoſophie getrieben fühlt, die unſterblichen Lehrer derſelben im ſtillen Heiligthum ihrer Werke ſelbſt aufzuſuchen. Die Hauptkapitel eines jeden dieſer ächten Philoſophen werden in ihre Lehren hundert Mal mehr Einſicht verſchaffen, als die ſchleppenden und ſchielenden Relationen darüber, welche Alltagsköpfe zu Stande bringen, die noch zudem meiſtens tief befangen ſind in der jedesmaligen Modephiloſophie, oder ihrer eigenen Herzensmeinung. Aber es iſt zum Erſtaunen, wie entſchieden das Publikum vorzugsweiſe nach jenen Darſtellungen aus zweiter Hand greift. Hiebei ſcheint in der That die Wahlverwandſchaft zu wirken, vermöge welcher die gemeine Natur zu ihres Gleichen gezogen wird und demnach ſogar was ein großer Geiſt geſagt hat lieber von ihres Gleichen vernehmen will. Vielleicht beruht Dies auf dem ſelben Princip mit dem Syſtem des wechſelſeitigen Unterrichts, nach welchem Kinder am beſten von ihres Gleichen lernen.

Jetzt noch ein Wort für die Philoſophieprofeſſoren. — Die Sagacität, den richtigen und feinen Takt, womit ſie meine Philoſophie, gleich bei ihrem Auftreten, als etwas ihren eigenen Beſtrebungen ganz Heterogenes, wohl gar Gefährliches, oder, populär zu reden, etwas das nicht in ihren Kram paßt, erkannt haben, ſo wie die ſichere und ſcharfſinnige Politik, vermöge derer ſie das ihr gegenüber allein richtige Verfahren ſogleich herausfanden, die vollkommene Einmüthigkeit, mit der ſie daſſelbe in Anwendung brachten, endlich die Beharrlichkeit mit welcher ſie ihm treu geblieben ſind, — habe ich von jeher bewundern müſſen. Dieſes Verfahren, welches nebenbei ſich auch durch die überaus leichte Ausführbarkeit empfiehlt, beſteht bekanntlich im gänzlichen Ignoriren und dadurch im Sekretiren, — nach Goethe's maliziöſem Ausdruck, welcher eigentlich das Unterſchlagen des Wichtigen und Bedeutenden beſagt. Die Wirkſamkeit dieſes ſtillen Mittels wird erhöht durch den Korybantenlärm, mit welchem die Geburt der Geiſteskinder der Einverſtandenen gegenſeitig gefeiert wird, und welcher das Publikum nöthigt hinzuſehen und die wichtigen Mienen gewahr zu werden, mit welchen man ſich darüber begrüßt. Wer könnte das Zweckmäßige dieſes Verfahrens verkennen? Iſt doch gegen den Grundſatz primum vivere, deinde philosophari nichts einzuwenden. Die Herren wollen leben und zwar von der Philoſophie leben: an dieſe ſind ſie, mit Weib und Kind, gewieſen, und haben, trotz dem povera e nuda vai filosofia des Petrarka, es darauf gewagt. Nun iſt aber meine Philoſophie ganz und gar nicht darauf eingerichtet, daß man von ihr leben könnte. Es fehlt ihr dazu an den erſten, für eine wohlbeſoldete Kathederphiloſophie unerläßlichen Requiſiten, zunächſt gänzlich an einer ſpekulativen Theologie, welche doch gerade — dem leidigen Kant mit ſeiner Vernunftkritik zum Trotz — das Hauptthema aller Philoſophie ſeyn ſoll und muß, wenn gleich dieſe dadurch die Aufgabe erhält, immerfort von dem zu reden, wovon ſie ſchlechterdings nichts wiſſen kann; ja, die meinige ſtatuirt nicht ein Mal die von den Philoſophieprofeſſoren ſo klug erſonnene und ihnen unentbehrlich gewordene Fabel von einer unmittelbar und abſolut erkennenden, anſchauenden, oder vernehmenden Vernunft, die man nur gleich Anfangs ſeinen Leſern aufzubinden braucht, um nachher in das von Kant unſerer Erkenntniß gänzlich und auf immer abgeſperrte Gebiet jenſeit der Möglichkeit aller Erfahrung, auf die bequemſte Weiſe von der Welt, gleichſam mit vier Pferden einzufahren, woſelbſt man ſodann gerade die Grunddogmen des modernen, judaiſirenden, optimiſtiſchen Chriſtenthums unmittelbar offenbart und auf das ſchönſte zurechtgelegt vorfindet. Was nun, in aller Welt, geht meine, dieſer weſentlichen Requiſiten ermangelnde, rückſichtsloſe und nahrungsloſe, grübleriſche Philoſophie, — welche zu ihrem Nordſtern ganz allein die Wahrheit, die nackte, unbelohnte, unbefreundete, oft verfolgte Wahrheit hat und, ohne rechts oder links zu blicken, gerade auf dieſe zuſteuert, — jene alma mater, die gute, nahrhafte Univerſitätsphiloſophie an, welche, mit hundert Abſichten und tauſend Rückſichten belaſtet, behutſam ihres Weges daherlavirt kommt, indem ſie allezeit die Furcht des Herrn, den Willen des Miniſteriums, die Satzungen der Landeskirche, die

Wünſche des Verlegers, den Zuſpruch der Studenten, die gute Freundſchaft der Kollegen, den Gang der Tagespolitik, die momentane Richtung des Publikums und was noch Alles vor Augen hat? Oder was hat mein ſtilles, ernſtes Forſchen nach Wahrheit gemein mit dem gellenden Schulgezänke der Katheder und Bänke, deſſen innerſte Triebfedern ſtets perſönliche Zwecke ſind? Vielmehr ſind beide Arten der Philoſophie ſich von Grund aus heterogen. Darum auch giebt es mit mir keinen Kompromiß und keine Kameradſchaft, und findet bei mir Keiner ſeine Rechnung, als etwan Der, welcher nichts, als die Wahrheit ſuchte; alſo keine der philoſophiſchen Parteien des Tages: denn ſie alle verfolgen ihre Abſichten; ich aber habe bloße Einſichten zu bieten, die zu keiner von jenen paſſen, weil ſie eben nach keiner gemodelt ſind. Damit aber meine Philoſophie ſelbſt kathederfähig würde, müßten erſt ganz andere Zeiten heraufgezogen ſeyn. — Das wäre alſo etwas Schönes, wenn ſo eine Philoſophie, von der man gar nicht leben kann, Luft und Licht, wohl gar allgemeine Beachtung gewönne! Mithin war Dies zu verhüten und mußten dagegen Alle für Einen Mann ſtehen. Beim Beſtreiten und Widerlegen aber hat man nicht ſo leichtes Spiel: auch iſt Dies ſchon darum ein mißliches Mittel, weil es die Aufmerkſamkeit des Publikums auf die Sache hinlenkt und dieſem das Leſen meiner Schriften den Geſchmack an den Lukubrationen der Philoſophieprofeſſoren verderben könnte. Denn wer den Ernſt gekoſtet hat, dem wird der Spaaß, zumal von der langweiligen Art, nicht mehr munden. Demnach alſo iſt das ſo einmüthig ergriffene ſchweigende Syſtem das allein richtige, und kann ich nur rathen, dabei zu bleiben und damit fortzufahren, ſo lange es geht, ſo lange nämlich bis einſt aus dem Ignoriren die Ignoranz abgeleitet wird: dann wird es zum Einlenken gerade noch Zeit ſeyn. Unterweilen bleibt ja doch Jedem unbenommen, ſich hier und da ein Federchen zu eigenem Gebrauch auszurupfen, da zu Hauſe der Ueberfluß an Gedanken nicht ſehr drückend zu ſeyn pflegt. So kann denn das Ignorir- und Schweigeſyſtem noch eine gute Weile vorhalten, wenigſtens die Spanne Zeit, die ich noch zu leben haben mag; womit ſchon viel gewonnen iſt. Wenn auch dazwiſchen hie und da eine indiskrete Stimme ſich hat vernehmen laſſen, ſo wird ſie doch bald übertäubt vom lauten Vortrag der Profeſſoren, welche das Publikum von ganz andern Dingen, mit wichtiger Miene, zu unterhalten wiſſen. Ich rathe jedoch, auf die Einmüthigkeit des Verfahrens etwas ſtrenger zu halten und beſonders die jungen Leute zu überwachen, als welche bisweilen ſchrecklich indiskret ſind. Denn ſelbſt ſo kann ich doch nicht verbürgen, daß das belobte Verfahren für immer vorhalten wird, und kann für den endlichen Ausgang nicht einſtehen. Es iſt nämlich eine eigene Sache um die Lenkung des im Ganzen guten und folgſamen Publikums. Wenn wir auch ſo ziemlich zu allen Zeiten die Gorgiaſſe und Hippiaſſe oben auf ſehen, das Abſurde in der Regel kulminirt und es unmöglich ſcheint, daß durch den Chorus der Bethörer und Bethörten die Stimme des Einzelnen je durchdränge; — ſo bleibt dennoch jederzeit den ächten Werken eine ganz eigenthümliche, ſtille, langſame, mächtige Wirkung, und wie durch ein Wunder ſieht man ſie endlich aus dem Getümmel ſich erheben, gleich einem Aeroſtaten, der aus dem dicken Dunſtkreiſe dieſes Erdenraums in reinere Regionen emporſchwebt, wo er, ein Mal angekommen, ſtehen bleibt, und Keiner mehr ihn herabzuziehen vermag.

Geſchrieben in Frankfurt a. M. im Februar 1844.

Vorrede zur dritten Auflage.

Das Wahre und Aechte würde leichter in der Welt Raum gewinnen, wenn nicht Die, welche unfähig ſind, es hervorzubringen, zugleich verſchworen wären, es nicht aufkommen zu laſſen. Dieſer Umſtand hat ſchon Manches, das der Welt zu Gute kommen ſollte, gehemmt und verzögert, wo nicht gar erſtickt. Für mich iſt ſeine Folge geweſen, daß, obwohl ich erſt dreißig Jahre zählte, als die erſte Auflage dieſes Werkes erſchien, ich dieſe dritte nicht früher, als im zweiundſiebenzigſten erlebe. Darüber jedoch finde ich Troſt in Petrarka's Worten: si quis, tota die currens, pervenit ad vesperam, satis est (de vera sapientia, p. 140). Bin ich zuletzt doch auch angelangt und habe die Befriedigung, am Ende meiner Laufbahn den Anfang meiner Wirkſamkeit zu ſehen, unter der Hoffnung, daß ſie, einer alten Regel gemäß, in dem Verhältniß lange dauern wird, als ſie ſpät angefangen hat. —

Der Leſer wird in dieſer dritten Auflage nichts von Dem vermiſſen, was die zweite enthält, wohl aber beträchtlich mehr erhalten, indem ſie, vermöge der ihr gegebenen Zuſätze, bei gleichem Druck, 136 Seiten mehr hat, als die zweite.

Sieben Jahre nach dem Erſcheinen der zweiten Auflage habe ich zwei Bände „Parerga und Paralipomena“ herausgegeben. Das unter letzterem Namen Begriffene beſteht in Zuſätzen zur ſyſtematiſchen Darſtellung meiner Philoſophie und würde ſeine richtige Stelle in dieſen Bänden gefunden haben: allein ich mußte es damals unterbringen wo ich konnte, da es ſehr zweifelhaft war, ob ich dieſe dritte Auflage erleben würde. Man findet es im zweiten Bande beſagter Parerga und wird es an den Ueberſchriften der Kapitel leicht erkennen.

Frankfurt a. M. im September 1859.

Erſtes Buch.

Der Welt als Vorſtellung erſte Betrachtung:

Die Vorſtellung unterworfen dem Satze vom Grunde: das Objekt der Erfahrung und Wiſſenſchaft.

> Sors de l'enfance, ami, réveille-toi!
>
> *Jean-Jacques Rousseau.*

§. 1.

„Die Welt iſt meine Vorſtellung:“ — dies iſt eine Wahrheit, welche in Beziehung auf jedes lebende und erkennende Weſen gilt; wiewohl der Menſch allein ſie in das reflektirte abſtrakte Bewußtſein bringen kann: und thut er dies wirklich; ſo iſt die philoſophiſche Beſonnenheit bei ihm eingetreten. Es wird ihm dann deutlich und gewiß, daß er keine Sonne kennt und keine Erde; ſondern immer nur ein Auge, das eine Sonne ſieht, eine Hand, die eine Erde fühlt; daß die Welt, welche ihn umgiebt, nur als Vorſtellung da iſt, d. h. durchweg nur in Beziehung auf ein Anderes, das Vorſtellende, welches er ſelbſt iſt. — Wenn irgend eine Wahrheit a priori ausgeſprochen werden kann, ſo iſt es dieſe: denn ſie iſt die Ausſage derjenigen Form aller möglichen und erdenklichen Erfahrung, welche allgemeiner, als alle andern, als Zeit, Raum und Kauſalität iſt: denn alle dieſe ſetzen jene eben ſchon voraus, und wenn jede dieſer Formen, welche alle wir als ſo viele beſondere Geſtaltungen des Satzes vom Grunde erkannt haben, nur für eine beſondere Klaſſe von Vorſtellungen gilt; ſo iſt dagegen das Zerfallen in Objekt und Subjekt die gemeinſame Form aller jener Klaſſen, iſt diejenige Form, unter welcher allein irgend eine Vorſtellung, welcher Art ſie auch ſei, abſtrakt oder intuitiv, rein oder empiriſch, nur überhaupt möglich und denkbar iſt. Keine Wahrheit iſt alſo gewiſſer, von allen andern unabhängiger und eines Beweiſes weniger bedürftig, als dieſe, daß Alles, was für die Erkenntniß da iſt, alſo dieſe ganze Welt, nur Objekt in Beziehung auf das Subjekt iſt, Anſchauung des Anſchauenden, mit Einem Wort, Vorſtellung. Natürlich gilt Dieſes, wie von der Gegenwart, ſo auch von jeder Vergangenheit und jeder Zukunft, vom Fernſten, wie vom Nahen: denn es gilt von Zeit und Raum ſelbſt, in welchen allein ſich dieſes alles unterſcheidet. Alles, was irgend zur Welt gehört und gehören kann, iſt unausweichbar mit dieſem Bedingtſeyn durch das Subjekt behaftet, und iſt nur für das Subjekt da. Die Welt iſt Vorſtellung.

Neu iſt dieſe Wahrheit keineswegs. Sie lag ſchon in den ſkeptiſchen Betrachtungen, von welchen Karteſius ausging. Berkeley aber war der erſte, welcher ſie entſchieden ausſprach: er hat ſich dadurch ein unſterbliches Verdienſt um die Philoſophie erworben, wenn gleich das Uebrige ſeiner Lehren nicht beſtehen kann. Kants erſter Fehler war die Vernachläſſigung dieſes Satzes, wie im Anhange ausgeführt iſt. — Wie früh hingegen dieſe Grundwahrheit von den Weiſen Indiens erkannt worden iſt, indem ſie als der Fundamentalſatz der dem Vyaſa zugeſchriebenen Vedantaphiloſophie auftritt, bezeugt W. Jones, in der letzten ſeiner Abhandlungen: on the philosophy of the Asiatics; Asiatic researches, Vol. IV, p. 164: the fundamental tenet of the Vedanta school consisted not in denying the existence of matter, that is of solidity, impenetrability, and extended figure (to deny which would be lunacy), but in correcting the popular notion of it, and in contending that it has no essence independent of mental perception; that existence and perceptibility are convertible terms *). Dieſe Worte drücken das Zuſammenbeſtehn der empiriſchen Realität mit der transſcendentalen Idealität hinlänglich aus.

Alſo nur von der angegebenen Seite, nur ſofern ſie Vorſtellung iſt, betrachten wir die Welt in dieſem erſten Buche. Daß

---

*) Das Grunddogma der Vedantaſchule beſtand nicht im Ableugnen des Daſeyns der Materie, d. h. der Solidität, Undurchdringlichkeit und Ausdehnung (welche zu leugnen Wahnſinn wäre), ſondern in der Berichtigung des gewöhnlichen Begriffs derſelben, durch die Behauptung, daß ſie kein von der erkennenden Auffaſſung unabhängiges Daſeyn habe; indem Daſeyn und Wahrnehmbarkeit Wechſelbegriffe ſeien.

jedoch dieſe Betrachtung, ihrer Wahrheit unbeſchadet, eine einſeitige, folglich durch irgend eine willkürliche Abſtraktion hervorgerufen iſt, kündigt Jedem das innere Widerſtreben an, mit welchem er die Welt als ſeine bloße Vorſtellung annimmt; welcher Annahme er ſich andererſeits doch nimmermehr entziehen kann. Die Einſeitigkeit dieſer Betrachtung aber wird das folgende Buch ergänzen, durch eine Wahrheit, welche nicht ſo unmittelbar gewiß iſt, wie die, von der wir hier ausgehen; ſondern zu welcher nur tiefere Forſchung, ſchwierigere Abſtraktion, Trennung des Verſchiedenen und Vereinigung des Identiſchen führen kann, — durch eine Wahrheit, welche ſehr ernſt und Jedem, wo nicht furchtbar, doch bedenklich ſeyn muß, nämlich dieſe, daß eben auch er ſagen kann und ſagen muß: „die Welt iſt mein Wille.“ —

Bis dahin aber, alſo in dieſem erſten Buch, iſt es nöthig, unverwandt diejenige Seite der Welt zu betrachten, von welcher wir ausgehen, die Seite der Erkennbarkeit, und demnach, ohne Widerſtreben, alle irgend vorhandenen Objekte, ja ſogar den eigenen Leib (wie wir bald näher erörtern werden) nur als Vorſtellung zu betrachten, bloße Vorſtellung zu nennen. Das, wovon hierbei abſtrahirt wird, iſt, wie ſpäter hoffentlich Jedem gewiß ſeyn wird, immer nur der *Wille*, als welcher allein die andere Seite der Welt ausmacht: denn dieſe iſt, wie einerſeits durch und durch *Vorſtellung*, ſo andererſeits durch und durch *Wille*. Eine Realität aber, die keines von dieſen Beiden wäre, ſondern ein Objekt an ſich (zu welcher auch Kants Ding an ſich ihm leider unter den Händen ausgeartet iſt), iſt ein erträumtes Unding und deſſen Annahme ein Irrlicht in der Philoſophie.

§. 2.

Dasjenige, was Alles erkennt und von Keinem erkannt wird, iſt das *Subjekt*. Es iſt ſonach der Träger der Welt, die durchgängige, ſtets vorausgeſetzte Bedingung alles Erſcheinenden, alles Objekts: denn nur für das Subjekt iſt, was nur immer da iſt. Als dieſes Subjekt findet Jeder ſich ſelbſt, jedoch nur ſofern er erkennt, nicht ſofern er Objekt der Erkenntniß iſt. Objekt iſt aber ſchon ſein Leib, welchen ſelbſt wir daher, von dieſem Standpunkt aus, Vorſtellung nennen. Denn der Leib iſt Objekt unter Objekten und den Geſetzen der Objekte unterworfen, obwohl er unmittelbares Objekt iſt *). Er liegt, wie alle Objekte der Anſchauung, in den Formen alles Erkennens, in Zeit und Raum, durch welche die Vielheit iſt. Das Subjekt aber, das Erkennende, nie Erkannte, liegt auch nicht in dieſen Formen, von denen ſelbſt es vielmehr immer ſchon vorausgeſetzt wird: ihm kommt alſo weder Vielheit, noch deren Gegenſatz, Einheit, zu. Wir erkennen es nimmer, ſondern es eben iſt es, das erkennt, wo nur erkannt wird.

Die Welt als Vorſtellung alſo, in welcher Hinſicht allein wir ſie hier betrachten, hat zwei weſentliche, nothwendige und untrennbare Hälften. Die eine iſt das Objekt: deſſen Form iſt Raum und Zeit, durch dieſe die Vielheit. Die andere Hälfte aber, das Subjekt, liegt nicht in Raum und Zeit: denn ſie iſt ganz und ungetheilt in jedem vorſtellenden Weſen; daher ein einziges von dieſen, eben ſo vollſtändig, als die vorhandenen Millionen, mit dem Objekt die Welt als Vorſtellung ergänzt: verſchwände aber auch jenes einzige; ſo wäre die Welt als Vorſtellung nicht mehr. Dieſe Hälften ſind daher unzertrennlich, ſelbſt für den Gedanken: denn jede von beiden hat nur durch und für die andere Bedeutung und Daſeyn, iſt mit ihr da und verſchwindet mit ihr. Sie begränzen ſich unmittelbar: wo das Objekt anfängt, hört das Subjekt auf. Die Gemeinſchaftlichkeit dieſer Gränze zeigt ſich eben darin, daß die weſentlichen und daher allgemeinen Formen alles Objekts, welche Zeit, Raum und Kauſalität ſind, auch ohne die Erkenntniß des Objekts ſelbſt, vom Subjekt ausgehend gefunden und vollſtändig erkannt werden können, d. h. in Kants Sprache, a priori in unſerm Bewußtſeyn liegen. Dieſes entdeckt zu haben, iſt ein Hauptverdienſt Kants und ein ſehr großes. Ich behaupte nun überdies, daß der Satz vom Grunde der gemeinſchaftliche Ausdruck für alle dieſe uns a priori bewußten Formen des Objekts iſt, und daß daher Alles, was wir rein a priori wiſſen, nichts iſt, als eben der Inhalt jenes Satzes und was aus dieſem folgt, in ihm alſo eigentlich unſere ganze a priori gewiſſe Erkenntniß ausgeſprochen iſt. In meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde habe ich ausführlich gezeigt, wie jedes irgend

---

*) Ueber den Satz vom Grunde, 2. Aufl., §. 22.

mögliche Objekt demſelben unterworfen iſt, d. h. in einer nothwendigen Beziehung zu andern Objekten ſteht, einerſeits als beſtimmt, andererſeits als beſtimmend: dies geht ſo weit, daß das ganze Daſeyn aller Objekte, ſofern ſie Objekte, Vorſtellungen und nichts anderes ſind, ganz und gar zurückläuft auf jene ihre nothwendige Beziehung zu einander, nur in ſolcher beſteht, alſo gänzlich relativ iſt: wovon bald ein Mehreres. Ich habe ferner gezeigt, daß, gemäß den Klaſſen, in welche die Objekte ihrer Möglichkeit nach zerfallen, jene nothwendige Beziehung, welche der Satz vom Grunde im Allgemeinen ausdrückt, in andern Geſtalten erſcheint; wodurch wiederum die richtige Eintheilung jener Klaſſen ſich bewährt. Ich ſetze hier beſtändig alles dort Geſagte als bekannt und dem Leſer gegenwärtig voraus: denn es würde, wenn es nicht dort ſchon geſagt wäre, hier ſeine nothwendige Stelle haben.

§. 3.

Der Hauptunterſchied zwiſchen allen unſern Vorſtellungen iſt der des Intuitiven und Abſtrakten. Letzteres macht nur *eine* Klaſſe von Vorſtellungen aus, die Begriffe: und dieſe ſind auf der Erde allein das Eigenthum des Menſchen, deſſen ihn von allen Thieren unterſcheidende Fähigkeit zu denſelben von jeher *Vernunft* genannt worden iſt*). Wir werden weiterhin dieſe abſtrakten Vorſtellungen für ſich betrachten, zuvörderſt aber ausſchließlich *von der intuitiven Vorſtellung* reden. Dieſe nun befaßt die ganze ſichtbare Welt, oder die geſammte Erfahrung, nebſt den Bedingungen der Möglichkeit derſelben. Es iſt, wie geſagt, eine ſehr wichtige Entdeckung Kants, daß eben dieſe Bedingungen, dieſe Formen derſelben, d. h. das Allgemeinſte in ihrer Wahrnehmung, das allen ihren Erſcheinungen auf gleiche Weiſe Eigene, Zeit und Raum, auch für ſich und abgeſondert von ihrem Inhalt, nicht nur in abstracto gedacht, ſondern auch unmittelbar angeſchaut werden kann, und daß dieſe Anſchauung nicht etwan ein durch Wiederholung von der Erfahrung entlehntes Phantasma iſt, ſondern ſo ſehr unabhängig von der Erfahrung, daß vielmehr umgekehrt dieſe als von jener abhängig gedacht werden muß, indem die Eigenſchaften des Raumes und der Zeit, wie ſie die Anſchauung a priori erkennt, für alle mögliche Erfahrung als Geſetze gelten, welchen gemäß dieſe überall ausfallen muß. Dieſerhalb habe ich, in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, Zeit und Raum, ſofern ſie rein und inhaltsleer angeſchaut werden, als eine beſondere und für ſich beſtehende Klaſſe von Vorſtellungen betrachtet. So wichtig nun auch dieſe von Kant entdeckte Beſchaffenheit jener allgemeinen Formen der Anſchauung iſt, daß ſie nämlich für ſich und unabhängig von der Erfahrung anſchaulich und ihrer ganzen Geſetzmäßigkeit nach erkennbar ſind, worauf die Mathematik mit ihrer Unfehlbarkeit beruht; ſo iſt es doch eine nicht minder beachtungswerthe Eigenſchaft derſelben, daß der Satz vom Grunde, der die Erfahrung als Geſetz der Kauſalität und Motivation, und das Denken als Geſetz der Begründung der Urtheile beſtimmt, hier in einer ganz eigenthümlichen Geſtalt auftritt, der ich den Namen Grund des Seyns gegeben habe, und welche in der Zeit die Folge ihrer Momente, und im Raum die Lage ſeiner ſich ins Unendliche wechſelſeitig beſtimmenden Theile iſt.

---

*) Kant allein hat dieſen Begriff der Vernunft verwirrt, in welcher Hinſicht ich auf den Anhang verweiſe, wie auch auf meine „Grundprobleme der Ethik“: Grundl. d. Moral, §. 6, S. 148—154, der erſten Auflage.

Wem aus der einleitenden Abhandlung die vollkommene Identität des Inhalts des Satzes vom Grunde, bei aller Verſchiedenheit ſeiner Geſtalten, deutlich geworden iſt, der wird auch überzeugt ſeyn, wie wichtig zur Einſicht in ſein innerſtes Weſen gerade die Erkenntniß der einfachſten ſeiner Geſtaltungen, als ſolcher, iſt, und für dieſe haben wir die Zeit erkannt. Wie in ihr jeder Augenblick nur iſt, ſofern er den vorhergehenden, ſeinen Vater, vertilgt hat, um ſelbſt wieder eben ſo ſchnell vertilgt zu werden; wie Vergangenheit und Zukunft (abgeſehen von den Folgen ihres Inhalts) ſo nichtig als irgend ein Traum ſind, Gegenwart aber nur die ausdehnungs- und beſtandloſe Gränze zwiſchen beiden iſt; eben ſo werden wir dieſelbe Nichtigkeit auch in allen andern Geſtalten des Satzes vom Grunde wiedererkennen und einſehen, daß wie die Zeit, ſo auch der Raum, und wie dieſer, ſo auch Alles, was in ihm und der Zeit zugleich iſt, Alles alſo, was aus Urſachen oder Motiven hervorgeht, nur ein relatives

Daſeyn hat, nur durch und für ein Anderes, ihm gleichartiges, d. h. wieder nur eben ſo beſtehendes, iſt. Das Weſentliche dieſer Anſicht iſt alt: Herakleitos bejammerte in ihr den ewigen Fluß der Dinge; Platon würdigte ihren Gegenſtand herab, als das immerdar Werdende, aber nie Seiende; Spinoza nannte es bloße Accidenzien der allein ſeienden und bleibenden einzigen Subſtanz; Kant ſetzte das ſo Erkannte als bloße Erſcheinung dem Dinge an ſich entgegen; endlich die uralte Weisheit der Inder ſpricht: „es iſt die Maja, der Schleier des Truges, welcher die Augen der Sterblichen umhüllt und ſie eine Welt ſehen läßt, von der man weder ſagen kann, daß ſie ſei, noch auch, daß ſie nicht ſei: denn ſie gleicht dem Traume, gleicht dem Sonnenglanz auf dem Sande, welchen der Wanderer von ferne für ein Waſſer hält, oder auch dem hingeworfenen Strick, den er für eine Schlange anſieht." (Dieſe Gleichniſſe finden ſich in unzähligen Stellen der Veden und Puranas wiederholt.) Was Alle dieſe aber meinten und wovon ſie reden, iſt nichts Anderes, als was auch wir jetzt eben betrachten: die Welt als Vorſtellung, unterworfen dem Satze des Grundes.

§. 4.

Wer die Geſtaltung des Satzes vom Grunde, welche in der reinen Zeit als ſolcher erſcheint und auf der alles Zählen und Rechnen beruht, erkannt hat, der hat eben damit auch das ganze Weſen der Zeit erkannt. Sie iſt weiter nichts, als eben jene Geſtaltung des Satzes vom Grunde, und hat keine andere Eigenſchaft. Succeſſion iſt die Geſtalt des Satzes vom Grunde in der Zeit; Succeſſion iſt das ganze Weſen der Zeit. — Wer ferner den Satz vom Grunde, wie er im bloßen rein angeſchauten Raum herrſcht, erkannt hat, der hat eben damit das ganze Weſen des Raumes erſchöpft; da dieſer durch und durch nichts Anderes iſt, als die Möglichkeit der wechſelſeitigen Beſtimmungen ſeiner Theile durch einander, welche Lage heißt. Die ausführliche Betrachtung dieſer und Niederlegung der ſich daraus ergebenden Reſultate in abſtrakte Begriffe, zu bequemerer Anwendung, iſt der Inhalt der ganzen Geometrie. — Eben ſo nun, wer diejenige Geſtaltung des Satzes vom Grunde, welche den Inhalt jener Formen (der

Zeit und des Raumes), ihre Wahrnehmbarkeit, d. i. die Materie, beherrſcht, alſo das Geſetz der Kauſalität erkannt hat; der hat eben damit das ganze Weſen der Materie als ſolcher erkannt: denn dieſe iſt durch und durch nichts als Kauſalität, welches Jeder unmittelbar einſieht, ſobald er ſich beſinnt. Ihr Seyn nämlich iſt ihr Wirken: kein anderes Seyn derſelben iſt auch nur zu denken möglich. Nur als wirkend füllt ſie den Raum, füllt ſie die Zeit: ihre Einwirkung auf das unmittelbare Objekt (das ſelbſt Materie iſt) bedingt die Anſchauung, in der ſie allein exiſtirt: die Folge der Einwirkung jedes andern materiellen Objekts auf ein anderes wird nur erkannt, ſofern das letztere jetzt anders als zuvor auf das unmittelbare Objekt einwirkt, beſteht nur darin. Urſach und Wirkung iſt alſo das ganze Weſen der Materie: ihr Seyn iſt ihr Wirken. (Das Nähere hierüber in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 21, S. 77.) Höchſt treffend iſt daher im Deutſchen der Inbegriff alles Materiellen Wirklichkeit genannt*), welches Wort viel bezeichnender iſt, als Realität. Das, worauf ſie wirkt, iſt allemal wieder Materie: ihr ganzes Seyn und Weſen beſteht alſo nur in der geſetzmäßigen Veränderung, die ein Theil derſelben im andern hervorbringt, iſt folglich gänzlich relativ, nach einer nur innerhalb ihrer Gränzen geltenden Relation, alſo eben wie die Zeit, eben wie der Raum.

Zeit aber und Raum, jedes für ſich, ſind auch ohne die Materie anſchaulich vorſtellbar; die Materie aber nicht ohne jene. Schon die Form, welche von ihr unzertrennlich iſt, ſetzt den Raum voraus, und ihr Wirken, in welchem ihr ganzes Daſeyn beſteht, betrifft immer eine Veränderung, alſo eine Beſtimmung der Zeit. Aber Zeit und Raum werden nicht bloß jedes für ſich von der Materie vorausgeſetzt; ſondern eine Vereinigung beider macht ihr Weſen aus, eben weil dieſes, wie gezeigt, im Wirken, in der Kauſalität, beſteht. Alle gedenkbaren, unzähligen Erſcheinungen und Zuſtände nämlich könnten im unendlichen Raum, ohne ſich zu beengen, neben einander liegen, oder auch in der unendlichen Zeit, ohne ſich zu ſtören, auf einander folgen; daher dann eine nothwendige Beziehung derſelben auf einander und eine Regel,

---

*) Mira in quibusdam rebus verborum proprietas est, et consuetudo sermonis antiqui quaedam efficacissimis notis signat. *Seneca* epist. 81.

welche ſie dieſer gemäß beſtimmte, keineswegs nöthig, ja nicht einmal anwendbar wäre: folglich gäbe es alsdann, bei allem Nebeneinander im Raum und allem Wechſel in der Zeit, ſo lange jede dieſer beiden Formen für ſich, und ohne Zuſammenhang mit der andern ihren Beſtand und Lauf hätte, noch gar keine Kauſalität, und da dieſe das eigentliche Weſen der Materie ausmacht, auch keine Materie. — Nun aber erhält das Geſetz der Kauſalität ſeine Bedeutung und Nothwendigkeit allein dadurch, daß das Weſen der Veränderung nicht im bloßen Wechſel der Zuſtände an ſich, ſondern vielmehr darin beſteht, daß an *demſelben Ort* im Raum jetzt *ein* Zuſtand iſt und darauf ein *anderer*, und zu *einer* und derſelben beſtimmten Zeit *hier* dieſer Zuſtand und *dort* jener: nur dieſe gegenſeitige Beſchränkung der Zeit und des Raums durch einander giebt einer Regel, nach der die Veränderung vorgehen muß, Bedeutung und zugleich Nothwendigkeit. Was durch das Geſetz der Kauſalität beſtimmt wird, iſt alſo nicht die Succeſſion der Zuſtände in der bloßen Zeit, ſondern dieſe Succeſſion in Hinſicht auf einen beſtimmten Raum, und nicht das Daſeyn der Zuſtände an einem beſtimmten Ort, ſondern an dieſem Ort zu einer beſtimmten Zeit. Die Veränderung, d. h. der nach dem Kauſalgeſetz eintretende Wechſel, betrifft alſo jedesmal einen beſtimmten Theil des Raumes und einen beſtimmten Theil der Zeit *zugleich* und im Verein. Demzufolge vereinigt die Kauſalität den Raum mit der Zeit. Wir haben aber gefunden, daß im Wirken, alſo in der Kauſalität, das ganze Weſen der Materie beſteht: folglich müſſen auch in dieſer Raum und Zeit vereinigt ſeyn, d. h. ſie muß die Eigenſchaften der Zeit und die des Raumes, ſo ſehr ſich beide widerſtreiten, zugleich an ſich tragen, und was in jedem von jenen beiden für ſich unmöglich iſt, muß ſie in ſich vereinigen, alſo die beſtandloſe Flucht der Zeit mit dem ſtarren unveränderlichen Beharren des Raumes, die unendliche Theilbarkeit hat ſie von beiden. Dieſem gemäß finden wir durch ſie zuvörderſt das *Zugleichſein* herbeigeführt, welches weder in der bloßen Zeit, die kein Nebeneinander, noch im bloßen Raum, der kein Vor, Nach oder Jetzt kennt, ſeyn konnte. Das *Zugleichſeyn* vieler Zuſtände aber macht eigentlich das Weſen der Wirklichkeit aus: denn durch daſſelbe wird allererſt die *Dauer* möglich, indem nämlich dieſe nur erkennbar iſt an dem Wechſel des mit dem

Dauernden zugleich Vorhandenen: aber auch nur mittelſt des Dauernden im Wechſel erhält dieſer jetzt den Charakter der *Veränderung*, d. h. des Wandels der Qualität und Form, beim Beharren der *Subſtanz*, d. i. der *Materie* *). Im bloßen Raum wäre die Welt ſtarr und unbeweglich: kein Nacheinander, keine Veränderung, kein Wirken: eben mit dem Wirken iſt aber auch die Vorſtellung der Materie aufgehoben. In der bloßen Zeit wiederum wäre alles flüchtig: kein Beharren, kein Nebeneinander und daher kein Zugleich, folglich keine Dauer: alſo wieder auch keine Materie. Erſt durch die Vereinigung von Zeit und Raum erwächſt die Materie, d. i. die Möglichkeit des Zugleichſeyns und dadurch der Dauer, durch dieſe wieder des Beharrens der Subſtanz, bei der Veränderung der Zuſtände **). Im Verein von Zeit und Raum ihr Weſen habend, trägt die Materie durchweg das Gepräge von beiden. Sie beurkundet ihren Urſprung aus dem Raum, theils durch die Form, die von ihr unzertrennlich iſt, beſonders aber (weil der Wechſel allein der Zeit angehört, in dieſer allein und für ſich aber nichts Bleibendes iſt) durch ihr Beharren (Subſtanz), deſſen Gewißheit a priori daher ganz und gar von der des Raumes abzuleiten iſt ***): ihren Urſprung aus der Zeit aber offenbart ſie an der Qualität (Accidenz), ohne die ſie nie erſcheint, und welche ſchlechthin immer Kauſalität, Wirken auf andere Materie, alſo Veränderung (ein Zeitbegriff) iſt. Die Geſetzmäßigkeit dieſes Wirkens aber bezieht ſich immer auf Raum und Zeit zugleich und hat eben nur dadurch Bedeutung. Was für ein Zuſtand zu *dieſer Zeit* an *dieſem Ort* eintreten muß, iſt die Beſtimmung, auf welche ganz allein die Geſetzgebung der Kauſalität ſich erſtreckt. Auf dieſer Ableitung der Grundbeſtimmungen der Materie aus den uns a priori bewußten Formen unſerer Erkenntniß beruht es, daß wir ihr gewiſſe Eigenſchaften a priori zuerkennen, nämlich Raumerfüllung, d. i. Undurchdringlichkeit, d. i. Wirkſamkeit, ſodann Ausdehnung, unendliche Theilbarkeit, Beharrlichkeit, d. h. Unzerſtörbarkeit, und endlich Beweglichkeit: hingegen iſt die Schwere, ihrer Ausnahmsloſigkeit ungeachtet, doch wohl der Erkenntniß a posteriori beizuzählen, obgleich *Kant* in den „Metaphyſ. Anfangsgr. d. Naturwiſſ.“, S. 71 (Roſenkranz: Ausg., S. 372) ſie als a priori erkennbar aufſtellt.

---

*) Daß Materie und Subſtanz Eines ſind, iſt im Anhange ausgeführt.

**) Dies zeigt auch den Grund der Kantiſchen Erklärung der Materie, „daß ſie ſei das Bewegliche im Raum“: denn Bewegung beſteht nur in der Vereinigung von Raum und Zeit.

***) Nicht von der Erkenntniß der Zeit, wie Kant will, welches im Anhange ausgeführt.

Wie aber das Objekt überhaupt nur für das Subjekt da iſt, als deſſen Vorſtellung; ſo iſt jede beſondere Klaſſe von Vorſtellungen nur für eine eben ſo beſondere Beſtimmung im Subjekt da, die man ein Erkenntnißvermögen nennt. Das ſubjektive Korrelat von Zeit und Raum für ſich, als leere Formen, hat Kant reine Sinnlichkeit genannt, welcher Ausdruck, weil Kant hier die Bahn brach, beibehalten werden mag; obgleich er nicht recht paßt, da Sinnlichkeit ſchon Materie vorausſetzt. Das ſubjektive Korrelat der Materie oder der Kauſalität, denn beide ſind Eines, iſt *der Verſtand*, und er iſt nichts außerdem. Kauſalität erkennen iſt ſeine einzige Funktion, ſeine alleinige Kraft, und es iſt eine große, Vieles umfaſſende, von mannigfaltiger Anwendung, doch unverkennbarer Identität aller ihrer Aeußerungen. Umgekehrt iſt alle Kauſalität, alſo alle Materie, mithin die ganze Wirklichkeit, nur für den Verſtand, durch den Verſtand, im Verſtande. Die erſte, einfachſte, ſtets vorhandene Aeußerung des Verſtandes iſt die Anſchauung der wirklichen Welt: dieſe iſt durchaus Erkenntniß der Urſache aus der Wirkung: daher iſt alle Anſchauung intellektual. Es könnte dennoch nie zu ihr kommen, wenn nicht irgend eine Wirkung unmittelbar erkannt würde und dadurch zum Ausgangspunkte diente. Dieſes aber iſt die Wirkung auf die thieriſchen Leiber. Inſofern ſind dieſe die *unmittelbaren Objekte* des Subjekts: die Anſchauung aller andern Objekte iſt durch ſie vermittelt. Die Veränderungen, welche jeder thieriſche Leib erfährt, werden unmittelbar erkannt, d. h. empfunden, und indem ſogleich dieſe Wirkung auf ihre Urſache bezogen wird, entſteht die Anſchauung der letzteren als eines *Objekts*. Dieſe Beziehung iſt kein Schluß in abſtrakten Begriffen, geſchieht nicht durch Reflexion, nicht mit Willkür, ſondern unmittelbar, nothwendig und ſicher. Sie iſt die Erkenntnißweiſe des *reinen Verſtandes*, ohne welchen es nie zur Anſchauung käme; ſondern nur ein dumpfes, pflanzenartiges Bewußtſeyn der Veränderungen des unmittelbaren Objekts übrig bliebe, die völlig bedeutungslos auf einander folgten, wenn ſie nicht etwan als Schmerz oder Wolluſt eine Bedeutung für den Willen hätten. Aber wie mit dem Eintritt der Sonne die ſichtbare Welt daſteht; ſo verwandelt der Verſtand mit einem Schlage, durch ſeine einzige, einfache Funktion, die dumpfe, nichtsſagende Empfindung in Anſchauung. Was das Auge, das Ohr, die Hand empfindet, iſt nicht die Anſchauung: es ſind bloße Data. Erſt indem der Verſtand von der Wirkung auf die Urſache übergeht, ſteht die Welt da, als Anſchauung im Raume ausgebreitet, der Geſtalt nach wechſelnd, der Materie nach durch alle Zeit beharrend: denn er vereinigt Raum und Zeit in der Vorſtellung Materie, d. i. Wirkſamkeit. Dieſe Welt als Vorſtellung iſt, wie nur durch den Verſtand, auch nur für den Verſtand da. Im erſten Kapitel meiner Abhandlung „über das Sehen und die Farben" habe ich bereits auseinandergeſetzt, wie aus den Datis, welche die Sinne liefern, der Verſtand die Anſchauung ſchafft, wie durch Vergleichung der Eindrücke, welche vom nämlichen Objekt die verſchiedenen Sinne erhalten, das Kind die Anſchauung erlernt, wie eben nur dieſes den Aufſchluß über ſo viele Sinnenphänomene giebt, über das einfache Sehen mit zwei Augen, über das Doppeltſehen beim Schielen, oder bei ungleicher Entfernung hinter einander ſtehender Gegenſtände, die man zugleich ins Auge faßt, und über allen Schein, welcher durch eine plötzliche Veränderung an den Sinneswerkzeugen hervorgebracht wird. Viel ausführlicher und gründlicher jedoch habe ich dieſen wichtigen Gegenſtand behandelt in der zweiten Auflage der Abhdlg. über den Satz vom Grunde, §. 21. Alles daſelbſt Geſagte hätte hier ſeine nothwendige Stelle, müßte alſo eigentlich hier nochmals geſagt werden: da ich indeſſen faſt ſo viel Widerwillen habe, mich ſelbſt, als Andere abzuſchreiben, auch nicht im Stande bin, es beſſer, als dort geſchehen, darzuſtellen; ſo verweiſe ich darauf, ſtatt es hier zu wiederholen, ſetze es nun aber auch als bekannt voraus.

Das Sehenlernen der Kinder und operirter Blindgebornen, das einfache Sehen des doppelt, mit zwei Augen, Empfundenen, das Doppeltſehen und Doppelttaſten bei der Verrückung der Sinneswerkzeuge aus ihrer gewöhnlichen Lage, die aufrechte Erſcheinung der Gegenſtände, während ihr Bild im Auge verkehrt ſteht, das Uebertragen der Farbe, welche bloß eine innere Function, eine polariſche Theilung der Thätigkeit des Auges iſt, auf die äußern Gegenſtände, und endlich auch das Stereoſkop — dies Alles ſind feſte und unwiderlegliche Beweiſe davon, daß alle Anſchauung nicht bloß ſenſual, ſondern intellectual, d. h. reine Verſtandeserkenntniß der Urſache aus der Wirkung iſt, folglich das Geſetz der Kauſalität vorausſetzt, von deſſen Erkenntniß alle Anſchauung, mithin alle Erfahrung, ihrer erſten und ganzen Möglichkeit nach, abhängt, nicht umgekehrt die Erkenntniß des Kauſalgeſetzes von der Erfahrung, welches letztere der Humiſche Skepticismus war, der erſt hiedurch widerlegt iſt. Denn die Unabhängigkeit der Erkenntniß der Kauſalität von aller Erfahrung, d. h. ihre Apriorität, kann allein dargethan werden aus der Abhängigkeit aller Erfahrung von ihr: und dieſes wieder kann allein geſchehen, indem man auf die hier angegebene und an den ſoeben bezeichneten Stellen ausgeführte Art nachweiſt, daß die Erkenntniß der Kauſalität in der Anſchauung überhaupt, in deren Gebiet alle Erfahrung liegt, ſchon enthalten iſt, alſo völlig a priori in Hinſicht auf die Erfahrung beſteht, von ihr als Bedingung vorausgeſetzt wird, nicht ſie vorausſetzt: nicht aber kann daſſelbe dargethan werden auf die von Kant verſuchte und von mir in der Abhandlung über den Satz vom Grunde §. 23 kritiſirte Weiſe.

§. 5.

Man hüte ſich aber vor dem großen Mißverſtändniß, daß, weil die Anſchauung durch die Erkenntniß der Kauſalität vermittelt iſt, deswegen zwiſchen Objekt und Subjekt das Verhältniß von Urſach und Wirkung beſtehe; da vielmehr daſſelbe immer nur zwiſchen unmittelbarem und vermitteltem Objekt, alſo immer nur zwiſchen Objekten Statt findet. Eben auf jener falſchen Vorausſetzung beruht der thörichte Streit über die Realität der Außenwelt, in welchem ſich Dogmatismus und Skepticismus gegenüberſtehen und jener bald als Realismus, bald als Idealismus auftritt. Der Realismus ſetzt das Objekt als Urſach, und deren Wirkung ins Subjekt. Der Fichte'ſche Idealismus macht das Objekt zur Wirkung des Subjekts. Weil nun aber, was nicht genug eingeſchärft werden kann, zwiſchen Subjekt und Objekt gar kein Verhältniß nach dem Satz vom Grunde Statt findet; ſo konnte auch weder die eine, noch die andere der beiden Behauptungen je bewieſen werden, und der Skepticiſmus machte auf beide ſiegreiche Angriffe. — Wie nämlich das Geſetz der Kauſalität ſchon, als Bedingung, der Anſchauung und Erfahrung vorhergeht, daher nicht aus dieſen (wie Hume meinte) gelernt ſeyn kann; ſo gehen Objekt und Subjekt, ſchon als erſte Bedingung, aller Erkenntniß, daher auch dem Satz vom Grunde überhaupt, vorher, da dieſer nur die Form alles Objekts, die durchgängige Art und Weiſe ſeiner Erſcheinung iſt; das Objekt aber immer ſchon das Subjekt vorausſetzt: zwiſchen beiden alſo kann kein Verhältniß von Grund und Folge ſeyn. Meine Abhandlung über den Satz vom Grunde ſoll eben dieſes leiſten, daß ſie den Inhalt jenes Satzes als die weſentliche Form alles Objekts, d. h. als die allgemeine Art und Weiſe alles Objektſeyns darſtellt, als etwas, das dem Objekt als ſolchem zukommt: als ſolches aber ſetzt das Objekt überall das Subjekt voraus, als ſein nothwendiges Korrelat: dieſes bleibt alſo immer außerhalb des Gebietes der Gültigkeit des Satzes vom Grunde. Der Streit über die Realität der Außenwelt beruht eben auf jener falſchen Ausdehnung der Gültigkeit des Satzes vom Grunde auch auf das Subjekt, und von dieſem Mißverſtändniſſe ausgehend konnte er ſich ſelbſt nie verſtehen. Einerſeits will der realiſtiſche Dogmatiſmus, die Vorſtellung als Wirkung des Objekts betrachtend, dieſe beiden, Vorſtellung und Objekt, die eben Eines ſind, trennen und eine von der Vorſtellung ganz verſchiedene Urſache annehmen, ein Objekt an ſich, unabhängig vom Subjekt: etwas völlig Undenkbares: denn eben ſchon als Objekt ſetzt es immer wieder das Subjekt voraus und bleibt daher immer nur deſſen Vorſtellung. Ihm ſtellt der Skepticiſmus, unter derſelben falſchen Vorausſetzung, entgegen, daß man in der Vorſtellung immer nur die Wirkung habe, nie die Urſache, alſo nie das Seyn, immer nur das Wirken der Objekte kenne; dieſes aber mit jenem vielleicht gar keine Aehnlichkeit haben möchte, ja wohl gar überhaupt ganz fälſchlich angenommen würde, da das Geſetz der Kauſalität erſt aus der Erfahrung angenommen ſei, deren Realität nun wieder darauf beruhen ſoll. — Hierauf nun gehört

Beiden die Belehrung, erſtlich, daß Objekt und Vorſtellung das Selbe ſind; dann, daß das Seyn der anſchaulichen Objekte eben ihr Wirken iſt, daß eben in dieſem des Dinges Wirklichkeit beſteht, und die Forderung des Daſeyns des Objekts außer der Vorſtellung des Subjekts und auch eines Seyns des wirklichen Dinges verſchieden von ſeinem Wirken, gar keinen Sinn hat und ein Widerſpruch iſt; daß daher die Erkenntniß der Wirkungsart eines angeſchauten Objekts eben auch es ſelbſt erſchöpft, ſofern es Objekt, d. h. Vorſtellung iſt, da außerdem für die Erkenntniß nichts an ihm übrig bleibt. Inſofern iſt alſo die angeſchaute Welt in Raum und Zeit, welche ſich als lauter Kauſalität kund giebt, vollkommen real, und iſt durchaus das, wofür ſie ſich giebt, und ſie giebt ſich ganz und ohne Rückhalt, als Vorſtellung, zuſammenhängend nach dem Geſetz der Kauſalität. Dieſes iſt ihre empiriſche Realität. Andererſeits aber iſt alle Kauſalität nur im Verſtande und für den Verſtand, jene ganze wirkliche, d. i. wirkende Welt iſt alſo als ſolche immer durch den Verſtand bedingt und ohne ihn nichts. Aber nicht nur dieſerhalb, ſondern ſchon weil überhaupt kein Objekt ohne Subjekt ſich ohne Widerſpruch denken läßt, müſſen wir dem Dogmatiker, der die Realität der Außenwelt als ihre Unabhängigkeit vom Subjekt erklärt, eine ſolche Realität derſelben ſchlechthin ableugnen. Die ganze Welt der Objekte iſt und bleibt Vorſtellung, und eben deswegen durchaus und in alle Ewigkeit durch das Subjekt bedingt: d. h. ſie hat transſcendentale Idealität. Sie iſt aber dieſerwegen nicht Lüge, noch Schein: ſie giebt ſich als das, was ſie iſt, als Vorſtellung, und zwar als eine Reihe von Vorſtellungen, deren gemeinſchaftliches Band der Satz vom Grunde iſt. Sie iſt als ſolche dem geſunden Verſtande, ſelbſt ihrer innerſten Bedeutung nach, verſtändlich und redet eine ihm vollkommen deutliche Sprache. Bloß dem durch Vernünfteln verſchrobenen Geiſt kann es einfallen, über ihre Realität zu ſtreiten, welches allemal durch unrichtige Anwendung des Satzes vom Grunde geſchieht, der zwar alle Vorſtellungen, welcher Art ſie auch ſeyen, unter einander verbindet, keineswegs aber dieſe mit dem Subjekt, oder mit etwas, das weder Subjekt noch Objekt wäre, ſondern bloß Grund des Objekts; ein Unbegriff, weil nur Objekte Grund ſeyn können und zwar immer wieder von Objekten. — Wenn man dem Urſprung dieſer Frage nach der Realität der Außenwelt noch genauer nachforſcht, ſo findet man, daß außer jener falſchen Anwendung des Satzes vom Grunde auf Das, was außer ſeinem Gebiete liegt, noch eine beſondere Verwechſelung ſeiner Geſtalten hinzukommt, nämlich diejenige Geſtalt, die er bloß in Hinſicht auf die Begriffe oder abſtrakten Vorſtellungen hat, wird auf die anſchaulichen Vorſtellungen, die realen Objekte, übertragen und ein Grund des Erkennens gefordert von Objekten, die keinen andern als einen Grund des Werdens haben können. Ueber die abſtrakten Vorſtellungen, die zu Urtheilen verknüpften Begriffe, herrſcht der Satz vom Grunde allerdings in der Art, daß jedes derſelben ſeinen Werth, ſeine Gültigkeit, ſeine ganze Exiſtenz, hier *Wahrheit* genannt, einzig und allein hat durch die Beziehung des Urtheils auf etwas außer ihm, ſeinen Erkenntnißgrund, auf welchen alſo immer zurückgegangen werden muß. Ueber die realen Objekte hingegen, die anſchaulichen Vorſtellungen, herrſcht der Satz vom Grunde nicht als Satz vom Grund des *Erkennens*, ſondern des *Werdens*, als Geſetz der Kauſalität: jedes derſelben hat ihm dadurch, daß es *geworden* iſt, d. h. als Wirkung aus einer Urſache hervorgegangen iſt, ſchon ſeine Schuld abgetragen: die Forderung eines Erkenntnißgrundes hat hier alſo keine Gültigkeit und keinen Sinn; ſondern gehört einer ganz anderen Klaſſe von Objekten an. Daher auch erregt die anſchauliche Welt, ſo lange man bei ihr ſtehen bleibt, im Betrachter weder Skrupel noch Zweifel: es giebt hier weder Irrthum noch Wahrheit; dieſe ſind ins Gebiet des Abſtrakten, der Reflexion gebannt. Hier aber liegt für Sinne und Verſtand die Welt offen da, giebt ſich mit naiver Wahrheit für Das, was ſie iſt, für anſchauliche Vorſtellung, welche geſetzmäßig am Bande der Kauſalität ſich entwickelt.

So wie wir die Frage nach der Realität der Außenwelt bis hieher betrachtet haben, war ſie immer hervorgegangen aus einer bis zum Mißverſtehen ihrer ſelbſt gehenden Verirrung der Vernunft, und inſofern war die Frage nur durch Aufklärung ihres Inhalts zu beantworten. Sie mußte, nach Erforſchung des ganzen Weſens des Satzes vom Grunde, der Relation zwiſchen Objekt und Subjekt und der eigentlichen Beſchaffenheit der ſinnlichen Anſchauung, ſich ſelbſt aufheben, weil ihr eben gar keine

Bedeutung mehr blieb. Allein jene Frage hat noch einen andern, von dem bisher angegebenen, rein ſpekulativen, gänzlich verſchiedenen Urſprung, einen eigentlich empiriſchen, obwohl ſie auch ſo noch immer in ſpekulativer Abſicht aufgeworfen wird, und ſie hat in dieſer Bedeutung einen viel verſtändlicheren Sinn, als in jener erſteren, nämlich folgenden: wir haben Träume; iſt nicht etwan das ganze Leben ein Traum? — oder beſtimmter: giebt es ein ſicheres Kriterium zwiſchen Traum und Wirklichkeit? zwiſchen Phantasmen und realen Objekten? — Das Vorgeben der geringern Lebhaftigkeit und Deutlichkeit der geträumten, als der wirklichen Anſchauung, verdient gar keine Berückſichtigung; da noch Keiner dieſe beiden zum Vergleich neben einander gehalten hat; ſondern man nur die Erinnerung des Traumes vergleichen konnte mit der gegenwärtigen Wirklichkeit. — Kant löſt die Frage ſo: „Der Zuſammenhang der Vorſtellungen unter ſich nach dem Geſetze der Kauſalität unterſcheidet das Leben vom Traum." — Aber auch im Traume hängt alles Einzelne ebenfalls nach dem Satz vom Grunde in allen ſeinen Geſtalten zuſammen, und dieſer Zuſammenhang bricht bloß ab zwiſchen dem Leben und dem Traume und zwiſchen den einzelnen Träumen. Kants Antwort könnte daher nur noch ſo lauten: der lange Traum (das Leben) hat in ſich durchgängigen Zuſammenhang gemäß dem Satz vom Grunde, nicht aber mit den kurzen Träumen; obgleich jeder von dieſen in ſich denſelben Zuſammenhang hat: zwiſchen dieſen und jenem alſo iſt jene Brücke abgebrochen und daran unterſcheidet man beide. — Jedoch eine Unterſuchung, ob etwas geträumt oder geſchehen ſei, nach dieſem Kriterium anzuſtellen, wäre ſehr ſchwierig und oft unmöglich; da wir keineswegs im Stande ſind, zwiſchen jeder erlebten Begebenheit und dem gegenwärtigen Augenblick den kauſalen Zuſammenhang Glied vor Glied zu verfolgen, deswegen aber doch nicht ſie für geträumt erklären. Darum bedient man ſich im wirklichen Leben, um Traum von Wirklichkeit zu unterſcheiden, gemeiniglich nicht jener Art der Unterſuchung. Das allein ſichere Kriterium zur Unterſcheidung des Traumes von der Wirklichkeit iſt in der That kein anderes, als das ganz empiriſche des Erwachens, durch welches allerdings der Kauſalzuſammenhang zwiſchen den geträumten Begebenheiten und denen des wachen Lebens ausdrücklich und fühlbar abgebrochen wird. Einen vortrefflichen Beleg hiezu giebt die Bemerkung, welche Hobbes im Leviathan, Kap. 2, macht: nämlich daß wir Träume dann leicht auch hinterher für Wirklichkeit halten, wann wir, ohne es zu beabſichtigen, angekleidet geſchlafen haben, vorzüglich aber, wann noch hinzukommt, daß irgend ein Unternehmen, oder Vorhaben, alle unſere Gedanken einnimmt und uns im Traum eben ſo wie im Wachen beſchäftigt: in dieſen Fällen wird nämlich das Erwachen faſt ſo wenig als das Einſchlafen bemerkt, Traum fließt mit Wirklichkeit zuſammen und wird mit ihr vermengt. Dann bleibt freilich nur noch die Anwendung des Kantiſchen Kriteriums übrig: wenn nun aber nachher, wie es oft der Fall iſt, der kauſale Zuſammenhang mit der Gegenwart, oder deſſen Abweſenheit, ſchlechterdings nicht auszumitteln iſt, ſo muß es auf immer unentſchieden bleiben, ob ein Vorfall geträumt oder geſchehen ſei. — Hier tritt nun in der That die enge Verwandtſchaft zwiſchen Leben und Traum ſehr nahe an uns heran: auch wollen wir uns nicht ſchämen ſie einzugeſtehen, nachdem ſie von vielen großen Geiſtern anerkannt und ausgeſprochen worden iſt. Die Veden und Puranas wiſſen für die ganze Erkenntniß der wirklichen Welt, welche ſie das Gewebe der Maja nennen, keinen beſſern Vergleich und brauchen keinen häufiger, als den Traum. Platon ſagt öfter, daß die Menſchen nur im Traume leben, der Philoſoph allein ſich zu wachen beſtrebe. Pindaros ſagt (II. η, 135): σκιας οναρ ανθρωπος (umbrae somnium homo) und Sophokles:

Ὁρω γαρ ἡμας ουδεν οντας αλλο, πλην
Ειδωλ', ὁσοιπερ ζωμεν, ἡ κουφην σκιαν.

Ajax 125.

(Nos enim, quicunque vivimus, nihil aliud esse comperio, quam simulacra et levem umbram.)
Neben welchem am würdigſten Shakeſpeare ſteht:

We are such stuff
As dreams are made of, and our little life
Is rounded with a sleep. —

Temp. A. 4, Sc. 1.*)

---

*) Wir ſind ſolches Zeug, wie das, woraus die Träume gemacht ſind, und unſer kurzes Leben iſt von einem Schlaf umſchloſſen.

Endlich war Calderon von dieſer Anſicht ſo tief ergriffen, daß er in einem gewiſſermaaßen metaphyſiſchen Drama „Das Leben ein Traum“ ſie auszuſprechen ſuchte.

Nach dieſen vielen Dichterſtellen möge es nun auch mir vergönnt ſeyn, mich durch ein Gleichniß auszudrücken. Das Leben und die Träume ſind Blätter eines und des nämlichen Buches. Das Leſen im Zuſammenhang heißt wirkliches Leben. Wann aber die jedesmalige Leſeſtunde (der Tag) zu Ende und die Erholungszeit gekommen iſt, ſo blättern wir oft noch müßig und ſchlagen, ohne Ordnung und Zuſammenhang, bald hier, bald dort ein Blatt auf: oft iſt es ein ſchon geleſenes, oft ein noch unbekanntes, aber immer aus dem ſelben Buch. So ein einzeln geleſenes Blatt iſt zwar außer Zuſammenhang mit der folgerechten Durchleſung: doch ſteht es hiedurch nicht ſo gar ſehr hinter dieſer zurück, wenn man bedenkt, daß auch das Ganze der folgerechten Lektüre ebenſo aus dem Stegreife anhebt und endigt und ſonach nur als ein größeres einzelnes Blatt anzuſehen iſt.

Obwohl alſo die einzelnen Träume vom wirklichen Leben dadurch geſchieden ſind, daß ſie in den Zuſammenhang der Erfahrung, welcher durch daſſelbe ſtetig geht, nicht mit eingreifen, und das Erwachen dieſen Unterſchied bezeichnet; ſo gehört ja doch eben jener Zuſammenhang der Erfahrung ſchon dem wirklichen Leben als ſeine Form an, und der Traum hat ebenſo auch einen Zuſammenhang in ſich dagegen aufzuweiſen. Nimmt man nun den Standpunkt der Beurtheilung außerhalb beider an, ſo findet ſich in ihrem Weſen kein beſtimmter Unterſchied, und man iſt genöthigt, den Dichtern zuzugeben, daß das Leben ein langer Traum ſei.

Kehren wir nun von dieſem ganz für ſich beſtehenden, empiriſchen Urſprung der Frage nach der Realität der Außenwelt zu ihrem ſpekulativen zurück, ſo haben wir zwar gefunden, daß dieſer liege, erſtlich in der falſchen Anwendung des Satzes vom Grunde, nämlich auch zwiſchen Subjekt und Objekt, und ſodann wieder in der Verwechſelung ſeiner Geſtalten, indem nämlich der Satz vom Grunde des Erkennens auf das Gebiet übertragen wurde, wo der Satz vom Grunde des Werdens gilt: allein dennoch hätte jene Frage ſchwerlich die Philoſophen ſo anhaltend beſchäftigen können, wenn ſie ganz ohne allen wahren Gehalt wäre und nicht in ihrem Innerſten doch irgend ein richtiger Gedanke und Sinn als ihr eigentlichſter Urſprung läge, von welchem man demnach anzunehmen hätte, daß allererſt, indem er in die Reflexion trat und ſeinen Ausdruck ſuchte, er in jene verkehrten, ſich ſelbſt nicht verſtehenden Formen und Fragen eingegangen wäre. So iſt es, meiner Meinung nach, allerdings; und als den reinen Ausdruck jenes innerſten Sinnes der Frage, welchen ſie nicht zu treffen wußte, ſetze ich dieſen: Was iſt dieſe anſchauliche Welt noch außerdem, daß ſie meine Vorſtellung iſt? Iſt ſie, deren ich mir nur einmal und zwar als Vorſtellung bewußt bin, eben wie mein eigener Leib, deſſen ich mir doppelt bewußt bin, einerſeits Vorſtellung, andererſeits Wille? — Die deutlichere Erklärung und die Bejahung dieſer Frage wird der Inhalt des zweiten Buches ſeyn, und die Folgeſätze aus ihr werden den übrigen Theil dieſer Schrift einnehmen.

§. 6.

Inzwiſchen betrachten wir für jetzt, in dieſem erſten Buch, Alles nur als Vorſtellung, als Objekt für das Subjekt: und wie alle andern realen Objekte, ſehen wir auch den eigenen Leib, von dem das Anſchauen der Welt in Jedem ausgeht, bloß von der Seite der Erkennbarkeit an: und er iſt uns ſonach nur eine Vorſtellung. Zwar widerſtrebt das Bewußtſeyn eines Jeden, welches ſich ſchon gegen das Erklären der andern Objekte für bloße Vorſtellungen auflehnte, noch mehr, wenn der eigene Leib bloß eine Vorſtellung ſeyn ſoll; welches daher kommt, daß Jedem das Ding an ſich, ſofern es als ſein eigener Leib erſcheint, unmittelbar, ſofern es in den andern Gegenſtänden der Anſchauung ſich objektivirt, ihm nur mittelbar bekannt iſt. Allein der Gang unſerer Unterſuchung macht dieſe Abſtraktion, dieſe einſeitige Betrachtungsart, dies gewaltſame Trennen des weſentlich zuſammen Beſtehenden nothwendig: daher muß jenes Widerſtreben einſtweilen unterdrückt und beruhigt werden durch die Erwartung, daß die folgenden Betrachtungen die Einſeitigkeit der gegenwärtigen ergänzen werden, zur vollſtändigen Erkenntniß des Weſens der Welt.

Der Leib iſt uns alſo hier unmittelbares Objekt, d. h. diejenige Vorſtellung, welche den Ausgangspunkt der Erkenntniß des

Subjekts macht, indem ſie ſelbſt, mit ihren unmittelbar erkannten Veränderungen, der Anwendung des Geſetzes der Kauſalität vorhergeht und ſo zu dieſer die erſten Data liefert. Alles Weſen der Materie beſteht, wie gezeigt, in ihrem Wirken. Wirkung und Urſach giebt es aber nur für den Verſtand, als welcher nichts weiter, als das ſubjektive Korrelat derſelben iſt. Aber der Verſtand könnte nie zur Anwendung gelangen, wenn es nicht noch etwas Anderes gäbe, von welchem er ausgeht. Ein ſolches iſt die bloß ſinnliche Empfindung, das unmittelbare Bewußtſeyn der Veränderungen des Leibes, vermöge deſſen dieſer unmittelbares Objekt iſt. Die Möglichkeit der Erkennbarkeit der anſchaulichen Welt finden wir demnach in zwei Bedingungen: die erſte iſt, *wenn wir ſie objektiv ausdrücken*, die Fähigkeit der Körper auf einander zu wirken, Veränderungen in einander hervorzubringen, ohne welche allgemeine Eigenſchaft aller Körper auch mittelſt der Senſibilität der thieriſchen doch keine Anſchauung möglich würde; wollen wir aber dieſe nämliche erſte Bedingung *ſubjektiv ausdrücken*, ſo ſagen wir: der Verſtand vor Allem macht die Anſchauung möglich: denn nur aus ihm entſpringt und für ihn auch nur gilt das Geſetz der Kauſalität, die Möglichkeit von Wirkung und Urſach, und nur für ihn und durch ihn iſt daher die anſchauliche Welt da. Die zweite Bedingung aber iſt die Senſibilität thieriſcher Leiber, oder die Eigenſchaft gewiſſer Körper, unmittelbar Objekte des Subjekts zu ſeyn. Die bloßen Veränderungen, welche die Sinnesorgane durch die ihnen ſpecifiſch angemeſſene Einwirkung von Außen erleiden, ſind nun zwar ſchon Vorſtellungen zu nennen, ſofern ſolche Einwirkungen weder Schmerz noch Wolluſt erregen, d. h. keine unmittelbare Bedeutung für den Willen haben, und dennoch wahrgenommen werden, alſo nur für die *Erkenntniß* da ſind: und inſofern alſo ſage ich, daß der Leib unmittelbar *erkannt* wird, *unmittelbares Objekt* iſt; jedoch iſt hier der Begriff Objekt nicht einmal im eigentlichſten Sinn zu nehmen: denn durch dieſe unmittelbare Erkenntniß des Leibes, welche der Anwendung des Verſtandes vorhergeht und bloße ſinnliche Empfindung iſt, ſteht der Leib ſelbſt nicht eigentlich als *Objekt* da, ſondern erſt die auf ihn einwirkenden Körper; weil jede Erkenntniß eines eigentlichen Objekts, d. h. einer im Raum anſchaulichen Vorſtellung, nur durch und für den Verſtand iſt, alſo nicht vor, ſondern erſt nach deſſen Anwendung. Daher wird der Leib als eigentliches Objekt, d. h. als anſchauliche Vorſtellung im Raum, eben wie alle anderen Objekte, erſt mittelbar, durch Anwendung des Geſetzes der Kauſalität auf die Einwirkung eines ſeiner Theile auf den andern erkannt, alſo indem das Auge den Leib ſieht, die Hand ihn betaſtet. Folglich wird durch das bloße Gemeingefühl die Geſtalt des eigenen Leibes uns nicht bekannt; ſondern nur durch die Erkenntniß, nur in der Vorſtellung, d. h. nur im Gehirn, ſtellt auch der eigene Leib allererſt ſich dar als ein Ausgedehntes, Gegliedertes, Organiſches: ein Blindgeborner erhält dieſe Vorſtellung erſt allmälig, durch die Data, welche das Getaſt ihm giebt; ein Blinder ohne Hände würde ſeine Geſtalt nie kennen lernen, oder höchſtens aus der Einwirkung anderer Körper auf ihn allmälig dieſelbe erſchließen und konſtruiren. Mit dieſer Reſtriktion alſo iſt es zu verſtehen, wenn wir den Leib unmittelbares Objekt nennen.

Uebrigens ſind, dem Geſagten zufolge, alle thieriſchen Leiber unmittelbare Objekte, d. h. Ausgangspunkte der Anſchauung der Welt, für das Alles erkennende und eben deshalb nie erkannte Subjekt. Das Erkennen, mit dem durch daſſelbe bedingten Bewegen auf Motive, iſt daher der eigentliche Charakter der Thierheit, wie die Bewegung auf Reize der Charakter der Pflanze: das Unorganiſirte aber hat keine andere Bewegung, als die durch eigentliche Urſachen im engſten Verſtande bewirkte; welches Alles ich ausführlicher erörtert habe in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, 2. Aufl., §. 20, in der Ethik, erſte Abhandl., III, und „über das Sehen und die Farben", §. 1; wohin ich alſo verweiſe.

Aus dem Geſagten ergiebt ſich, daß alle Thiere Verſtand haben, ſelbſt die unvollkommenſten: denn ſie alle erkennen Objekte, und dieſe Erkenntniß beſtimmt als Motiv ihre Bewegungen. — Der Verſtand iſt in allen Thieren und allen Menſchen der nämliche, hat überall dieſelbe einfache Form: Erkenntniß der Kauſalität, Uebergang von Wirkung auf Urſach und von Urſach auf Wirkung, und nichts außerdem. Aber die Grade ſeiner Schärfe und die Ausdehnung ſeiner Erkenntnißſphäre ſind höchſt verſchieden, mannigfaltig und vielfach abgeſtuft, vom niedrigſten Grad, welcher nur das Kauſalitätsverhältniß zwiſchen dem unmittelbaren Objekt und den mittelbaren erkennt, alſo eben hinreicht, durch den Uebergang von der Einwirkung, welche der Leib erleidet, auf deren Urſach, dieſe als Objekt im Raum anzuſchauen, bis zu den höheren Graden der Erkenntniß des kauſalen Zuſammenhanges der bloß mittelbaren Objekte unter einander, welche bis zum Verſtehen der zuſammengeſetzteſten Verkettungen von Urſachen und Wirkungen in der Natur geht. Denn auch dieſes Letztere gehört immer noch dem Verſtande an, nicht der Vernunft, deren abſtrakte Begriffe nur dienen können, jenes unmittelbar Verſtandene aufzunehmen, zu fixiren und zu verknüpfen, nie das Verſtehen ſelbſt hervorzubringen. Jede Naturkraft und Naturgeſetz, jeder Fall, in welchem ſie ſich äußern, muß zuerſt vom Verſtande unmittelbar erkannt, intuitiv aufgefaßt werden, ehe er in abstracto für die Vernunft ins reflektirte Bewußtſeyn treten kann. Intuitive, unmittelbare Auffaſſung durch den Verſtand war R. Hookes Entdeckung des Gravitationsgeſetzes und die Zurückführung ſo vieler und großer Erſcheinungen auf dies eine Geſetz, wie ſodann Neutons Berechnungen ſolche bewährten; eben das war auch Lavoiſiers Entdeckung des Sauerſtoffs und ſeiner wichtigen Rolle in der Natur; eben das Göthes Entdeckung der Entſtehungsart phyſiſcher Farben. Dieſe Entdeckungen alle ſind nichts Anderes, als ein richtiges unmittelbares Zurückgehen von der Wirkung auf die Urſache, welchem alsbald die Erkenntniß der Identität der in allen Urſachen derſelben Art ſich äußernden Naturkraft folgt: und dieſe geſammte Einſicht iſt eine bloß dem Grade nach verſchiedene Aeußerung der nämlichen und einzigen Funktion des Verſtandes, durch welche auch ein Thier die Urſache, welche auf ſeinen Leib wirkt, als Objekt im Raum anſchaut. Daher ſind auch jene großen Entdeckungen alle, eben wie die Anſchauung und jede Verſtandesäußerung, eine unmittelbare Einſicht und als ſolche das Werk des Augenblicks, ein apperçu, ein Einfall, nicht das Produkt langer Schlußketten in abstracto; welche letztere hingegen dienen, die unmittelbare Verſtandeserkenntniß für die Vernunft, durch Niederlegung in ihre abſtrakten Begriffe, zu fixiren, d. h. ſie deutlich zu machen, d. h. ſich in den Stand zu ſetzen, ſie Anderen zu deuten, zu bedeuten. — Jene Schärfe des Verſtandes im Auffaſſen der kauſalen Beziehungen der mittelbar erkannten Objekte findet ihre Anwendung nicht allein in der Naturwiſſenſchaft (deren ſämmtliche Entdeckungen ihr zu verdanken ſind); ſondern auch im praktiſchen Leben, wo ſie Klugheit heißt; da ſie hingegen in der erſteren Anwendung beſſer Scharfſinn, Penetration und Sagacität genannt wird: genau genommen bezeichnet Klugheit ausſchließlich den im Dienſte des Willens ſtehenden Verſtand. Jedoch ſind die Gränzen dieſer Begriffe nie ſcharf zu ziehen, da es immer eine und dieſelbe Funktion des nämlichen, ſchon bei der Anſchauung der Objekte im Raum in jedem Thiere thätigen Verſtandes iſt, die, in ihrer größten Schärfe, bald in den Erſcheinungen der Natur von der gegebenen Wirkung die unbekannte Urſache richtig erforſcht und ſo der Vernunft den Stoff giebt zum Denken allgemeiner Regeln als Naturgeſetze; bald, durch Anwendung bekannter Urſachen zu bezweckten Wirkungen, komplicirte ſinnreiche Maſchinen erfindet; bald, auf Motivation angewendet, entweder feine Intriguen und Machinationen durchſchaut und vereitelt, oder aber auch ſelbſt die Motive und die Menſchen, welche für jedes derſelben empfänglich ſind, gehörig ſtellt, und ſie eben nach Belieben, wie Maſchinen durch Hebel und Räder, in Bewegung ſetzt und zu ihren Zwecken leitet. — Mangel an Verſtand heißt im eigentlichen Sinne Dummheit und iſt eben Stumpfheit in der Anwendung des Geſetzes der Kauſalität, Unfähigkeit zur unmittelbaren Auffaſſung der Verkettungen von Urſach und Wirkung, Motiv und Handlung. Ein Dummer ſieht nicht den Zuſammenhang der Naturerſcheinungen ein, weder wo ſie ſich ſelbſt überlaſſen hervortreten, noch wo ſie abſichtlich gelenkt, d. h. zu Maſchinen dienſtbar gemacht ſind: dieſerhalb glaubt er gern an Zauberei und Wunder. Ein Dummer merkt nicht, daß verſchiedene Perſonen, ſcheinbar unabhängig von einander, in der That aber in verabredetem Zuſammenhange handeln: er läßt ſich daher leicht myſtifiziren und intriguiren: er merkt nicht die verheimlichten Motive gegebener Rathſchläge, ausgeſprochener Urtheile u. ſ. w. Immer aber mangelt ihm nur das Eine: Schärfe, Schnelligkeit, Leichtigkeit der Anwendung des Geſetzes der Kauſalität, d. i. Kraft des Verſtandes. — Das größte und in der zu betrachtenden Rückſicht lehrreiche Beiſpiel von Dummheit, das mir je vorgekommen, war ein völlig blödſinniger Knabe von etwan elf Jahren, im Irrenhauſe, der zwar

Vernunft hatte, da er ſprach und vernahm, aber an Verſtand manchem Thiere nachſtand: denn er betrachtete, ſo oft ich kam, ein Brillenglas, das ich am Halſe trug und in welchem, durch die Spiegelung, die Fenſter des Zimmers und Baumgipfel hinter dieſen erſchienen: darüber hatte er jedes Mal große Verwunderung und Freude, und wurde nicht müde, es mit Erſtaunen anzuſehen; weil er dieſe ganz unmittelbare Kauſalität der Spiegelung nicht verſtand.

Wie bei den Menſchen die Grade der Schärfe des Verſtandes ſehr verſchieden ſind, ſo ſind ſie zwiſchen den verſchiedenen Thiergattungen es wohl noch mehr. Bei allen, ſelbſt denen, welche der Pflanze am nächſten ſtehen, iſt doch ſo viel Verſtand da, als zum Uebergang von der Wirkung im unmittelbaren Objekt zum vermittelten als Urſach, alſo zur Anſchauung, zur Apprehenſion eines Objekts, hinreicht: denn dieſe eben macht ſie zu Thieren, indem ſie ihnen die Möglichkeit giebt einer Bewegung nach Motiven und dadurch des Aufſuchens, wenigſtens Ergreifens der Nahrung; ſtatt daß die Pflanzen nur Bewegung auf Reize haben, deren unmittelbare Einwirkung ſie abwarten müſſen, oder verſchmachten, nicht ihnen nachgehen, oder ſie ergreifen können. In den vollkommenſten Thieren bewundern wir ihre große Sagacität: ſo beim Hunde, Elephanten, Affen, beim Fuchſe, deſſen Klugheit Büffon ſo meiſterhaft geſchildert hat. An dieſen allerklügſten Thieren können wir ziemlich genau abmeſſen, wie viel der Verſtand ohne Beihülfe der Vernunft, d. h. der abſtrakten Erkenntniß in Begriffen, vermag: an uns ſelbſt können wir Dieſes nicht ſo erkennen, weil Verſtand und Vernunft ſich da immer wechſelſeitig unterſtützen. Wir finden deshalb oft die Verſtandesäußerungen der Thiere bald über, bald unter unſerer Erwartung. Einerſeits überraſcht uns die Sagacität jenes Elephanten, der, nachdem er auf ſeiner Reiſe in Europa ſchon über viele Brücken gegangen war, ſich einſt weigert, eine zu betreten, über welche er doch wie ſonſt den übrigen Zug von Menſchen und Pferden gehen ſieht, weil ſie ihm für ſein Gewicht zu leicht gebaut ſcheint; andererſeits wieder wundern wir uns, daß die klugen Orang-Utane das vorgefundene Feuer, an dem ſie ſich wärmen, nicht durch Nachlegen von Holz unterhalten: ein Beweis, daß dieſes ſchon eine Ueberlegung erfordert, die ohne abſtrakte Begriffe nicht zu Stande kommt. Daß die Erkenntniß von Urſach und Wirkung, als die allgemeine Verſtandesform, auch ſogar a priori den Thieren einwohne, iſt zwar ſchon daraus völlig gewiß, daß ſie ihnen, wie uns, die vorhergehende Bedingung aller anſchaulichen Erkenntniß der Außenwelt iſt: will man jedoch noch einen beſonderen Beleg dazu, ſo betrachte man z. B. nur, wie ſelbſt ein ganz junger Hund nicht wagt vom Tiſche zu ſpringen, ſo ſehr er es auch wünſcht, weil er die Wirkung der Schwere ſeines Leibes vorherſieht, ohne übrigens dieſen beſonderen Fall ſchon aus Erfahrung zu kennen. Wir müſſen indeſſen bei Beurtheilung des Verſtandes der Thiere uns hüten, nicht ihm zuzuſchreiben, was Aeußerung des Inſtinkts iſt, einer von ihm, wie auch von der Vernunft, gänzlich verſchiedenen Eigenſchaft, die aber oft der vereinigten Thätigkeit jener beiden ſehr analog wirkt. Die Erörterung deſſelben gehört jedoch nicht hierher, ſondern wird bei Betrachtung der Harmonie oder ſogenannten Teleologie der Natur im zweiten Buch ihre Stelle finden: und das 27. Kapitel der Ergänzungen iſt ihr eigens gewidmet.

Mangel an *Verſtand* hieß *Dummheit*; Mangel an Anwendung der *Vernunft* auf das Praktiſche werden wir ſpäter als *Thorheit* erkennen: ſo auch Mangel an *Urtheilskraft* als *Einfalt*; endlich ſtückweiſen oder gar gänzlichen Mangel des *Gedächtniſſes* als *Wahnſinn*. Doch von jedem an ſeinem Ort. — Das durch die *Vernunft* richtig Erkannte iſt *Wahrheit*, nämlich ein abſtraktes Urtheil mit zureichendem Grunde (Abhandlung üb. d. Satz vom Grunde, §. 29 ff.): das durch den *Verſtand* richtig Erkannte iſt *Realität*, nämlich richtiger Uebergang von der Wirkung im unmittelbaren Objekt auf deren Urſache. Der *Wahrheit* ſteht der *Irrthum* als Trug der *Vernunft*, der *Realität* der *Schein* als Trug des *Verſtandes* gegenüber. Die ausführlichere Erörterung von allem Dieſem iſt im erſten Kapitel meiner Abhandlung über das Sehen und die Farben nachzuleſen. — *Schein* tritt alsdann ein, wann eine und dieſelbe Wirkung durch zwei gänzlich verſchiedene Urſachen herbeigeführt werden kann, deren eine ſehr häufig, die andere ſelten wirkt: der Verſtand, der kein Datum hat zu unterſcheiden, welche Urſache hier wirkt, da die Wirkung ganz dieſelbe iſt, ſetzt dann allemal die gewöhnliche Urſache voraus, und weil ſeine

Thätigkeit nicht reflektiv und diskurſiv iſt, ſondern direkt und unmittelbar, ſo ſteht ſolche falſche Urſache als angeſchautes Objekt vor uns da, welches eben der falſche Schein iſt. Wie auf dieſe Weiſe Doppeltſehen und Doppelttaſten entſtehen, wenn die Sinneswerkzeuge in eine ungewöhnliche Lage gebracht ſind, habe ich am angeführten Orte gezeigt und eben damit einen unumſtößlichen Beweis gegeben, daß die Anſchauung nur durch den Verſtand und für den Verſtand daſteht. Beiſpiele von ſolchem Verſtandestruge, oder Schein, ſind ferner der ins Waſſer getauchte Stab, welcher gebrochen erſcheint; die Bilder ſphäriſcher Spiegel, die bei konvexer Oberfläche etwas hinter derſelben, bei konkaver weit vor derſelben erſcheinen: auch gehört hieher die ſcheinbar größere Ausdehnung des Mondes am Horizont als im Zenith, welche nicht optiſch iſt; da, wie das Mikrometer beweiſt, das Auge den Mond im Zenith ſogar in einem etwas größern Sehewinkel auffaßt, als am Horizont; ſondern der Verſtand iſt es, welcher als Urſache des ſchwächern Glanzes des Mondes und aller Sterne am Horizont eine größere Entfernung derſelben annimmt, ſie wie irdiſche Gegenſtände nach der Luftperſpektive ſchätzend, und daher den Mond am Horizont für ſehr viel größer als im Zenith, auch zugleich das Himmelsgewölbe für ausgedehnter am Horizont, alſo für abgeplattet hält. Die ſelbe falſch angewandte Schätzung nach der Luftperſpektive läßt uns ſehr hohe Berge, deren uns allein ſichtbarer Gipfel in reiner durchſichtiger Luft liegt, für näher als ſie ſind, zum Nachtheil ihrer Höhe, halten, z. B. den Montblanc von Salenche aus geſehen. — Und alle ſolche täuſchende Scheine ſtehen in unmittelbarer Anſchauung vor uns da, welche durch kein Räſonnement der Vernunft wegzubringen iſt: ein ſolches kann bloß den Irrthum, d. h. ein Urtheil ohne zureichenden Grund, verhüten, durch ein entgegengeſetztes wahres, ſo z. B. in abstracto erkennen, daß nicht die größere Ferne, ſondern die trüberen Dünſte am Horizont Urſache des ſchwächern Glanzes von Mond und Sternen ſind: aber der Schein bleibt in allen angeführten Fällen, jeder abſtrakten Erkenntniß zum Trotz, unverrückbar ſtehen: denn der Verſtand iſt von der Vernunft, als einem beim Menſchen allein hinzugekommenen Erkenntnißvermögen, völlig und ſcharf geſchieden, und allerdings an ſich auch im Menſchen unvernünftig. Die Vernunft kann immer nur wiſſen: dem Verſtand allein und frei von ihrem Einfluß bleibt das Anſchauen

§. 7.

In Hinſicht auf unſere ganze bisherige Betrachtung iſt noch Folgendes wohl zu bemerken. Wir ſind in ihr weder vom Objekt noch vom Subjekt ausgegangen; ſondern von der Vorſtellung, welche jene beiden ſchon enthält und vorausſetzt; da das Zerfallen in Objekt und Subjekt ihre erſte, allgemeinſte und weſentlichſte Form iſt. Dieſe Form als ſolche haben wir daher zuerſt betrachtet, ſodann (wiewohl hier der Hauptſache nach auf die einleitende Abhandlung verweiſend) die andern ihr untergeordneten Formen, Zeit, Raum und Kauſalität, welche allein dem Objekt zukommen; jedoch weil ſie dieſem als ſolchem weſentlich ſind, dem Subjekt aber wieder als ſolchem das Objekt weſentlich iſt, auch vom Subjekt aus gefunden, d. h. a priori erkannt werden können, und inſofern als die gemeinſchaftliche Gränze beider anzuſehen ſind. Sie alle aber laſſen ſich zurückführen auf einen gemeinſchaftlichen Ausdruck, den Satz vom Grunde, wie in der einleitenden Abhandlung ausführlich gezeigt iſt.

Dies Verfahren unterſcheidet nun unſere Betrachtungsart ganz und gar von allen je verſuchten Philoſophien, als welche alle entweder vom Objekt oder vom Subjekt ausgingen, und demnach das eine aus dem andern zu erklären ſuchten, und zwar nach dem Satz vom Grunde, deſſen Herrſchaft wir hingegen das Verhältniß zwiſchen Objekt und Subjekt entziehen, ihr bloß das Objekt laſſend. — Man könnte als nicht unter dem angegebenen Gegenſatz begriffen die in unſern Tagen entſtandene und allgemein bekannt gewordene Identitäts-Philoſophie anſehen, ſofern dieſelbe weder Objekt noch Subjekt zum eigentlichen erſten Ausgangspunkte macht, ſondern ein drittes, das durch Vernunft-Anſchauung erkennbare Abſolutum, welches weder Objekt noch Subjekt, ſondern die Einerleiheit beider iſt. Obgleich ich, aus gänzlichem Mangel aller Vernunft-Anſchauung, von der beſagten ehrwürdigen Einerleiheit und dem Abſolutum mitzureden, mich nicht unterfangen werde; ſo muß ich dennoch, indem ich bloß auf den Allen, auch uns Profanen, offenliegenden Protokollen der Vernunft-Anſchauer fuße, bemerken, daß beſagte Philoſophie nicht von dem oben aufgeſtellten Gegenſatze zweier Fehler auszunehmen iſt; da ſie trotz der nicht denkbaren, ſondern bloß intellektual anſchaubaren, oder durch eigenes Verſenken in ſie zu erfahrenden Identität von Subjekt und Objekt, dennoch jene beiden entgegengeſetzten Fehler nicht vermeidet; ſondern vielmehr nur beide in ſich vereinigt, indem ſie ſelbſt in zwei Disciplinen zerfällt, nämlich den transſcendentalen Idealismus, der die Fichteſche Ich-Lehre iſt und folglich, nach dem Satz vom Grunde, das Objekt vom Subjekt hervorgebracht oder aus dieſem herausgeſponnen werden läßt, und zweitens die Naturphiloſophie, welche ebenſo aus dem Objekt allmälig das Subjekt werden läßt, durch Anwendung einer Methode, welche Konſtruktion genannt wird, von der mir ſehr wenig, aber doch ſo viel klar iſt, daß ſie ein Fortſchreiten gemäß dem Satze vom Grunde in mancherlei Geſtalten iſt. Auf die tiefe Weisheit ſelbſt, welche jene Konſtruktion enthält, thue ich Verzicht; da mir, dem die Vernunft-Anſchauung völlig abgeht, alle jene ſie vorausſetzenden Vorträge ein Buch mit ſieben Siegeln ſeyn müſſen; welches denn auch in ſolchem Grade der Fall iſt, daß, es iſt ſeltſam zu erzählen, bei jenen Lehren tiefer Weisheit mir immer iſt, als hörte ich nichts als entſetzliche und noch obendrein höchſt langweilige Windbeuteleien.

Die vom Objekt ausgehenden Syſteme hatten zwar immer die ganze anſchauliche Welt und ihre Ordnung zum Problem; doch iſt das Objekt, welches ſie zum Ausgangspunkte nehmen, nicht immer dieſe, oder deren Grundelement die Materie: vielmehr läßt ſich, in Gemäßheit der in der einleitenden Abhandlung aufgeſtellten vier Klaſſen möglicher Objekte eine Eintheilung jener Syſteme machen. So kann man ſagen, daß von der erſten jener Klaſſen, oder der realen Welt, ausgegangen ſind: Thales und die Jonier, Demokritos, Epikuros, Jordan Bruno und die franzöſiſchen Materialiſten. Von der zweiten, oder dem abſtrakten Begriff: Spinoza (nämlich vom bloß abſtrakten und allein in ſeiner Definition exiſtirenden Begriff Subſtanz) und früher die Eleaten. Von der dritten Klaſſe, nämlich der Zeit, folglich den Zahlen: die Pythagoreer und die Chineſiſche Philoſophie im Y-king. Endlich von der vierten Klaſſe, nämlich dem durch Erkenntniß motivirten Willensakt: die Scholaſtiker, welche eine Schöpfung aus Nichts, durch den Willensakt eines außerweltlichen, perſönlichen Weſens lehren.

Am konſequenteſten und am weiteſten durchzuführen iſt das objektive Verfahren, wenn es als eigentlicher Materialismus auftritt. Dieſer ſetzt die Materie, und Zeit und Raum mit ihr, als ſchlechthin beſtehend, und überſpringt die Beziehung auf das Subjekt, in welcher dies Alles doch allein da iſt. Er ergreift ferner das Geſetz der Kauſalität zum Leitfaden, an dem er fortſchreiten will, es nehmend als an ſich beſtehende Ordnung der Dinge, veritas aeterna; folglich den Verſtand überſpringend, in welchem und für welchen allein Kauſalität iſt. Nun ſucht er den erſten, einfachſten Zuſtand der Materie zu finden, und dann aus ihm alle anderen zu entwickeln, aufſteigend vom bloßen Mechanismus zum Chemismus, zur Polarität, Vegetation, Animalität: und geſetzt, dies gelänge, ſo wäre das letzte Glied der Kette die thieriſche Senſibilität, das Erkennen: welches folglich jetzt als eine bloße Modifikation der Materie, ein durch Kauſalität herbeigeführter Zuſtand derſelben, aufträte. Wären wir nun dem Materialismus, mit anſchaulichen Vorſtellungen, bis dahin gefolgt; ſo würden wir, auf ſeinem Gipfel mit ihm angelangt, eine plötzliche Anwandlung des unauslöſchlichen Lachens der Olympier ſpüren, indem wir, wie aus einem Traum erwachend, mit einem Male inne würden, daß ſein letztes, ſo mühſam herbeigeführtes Reſultat, das Erkennen, ſchon beim allererſten Ausgangspunkt, der bloßen Materie, als unumgängliche Bedingung vorausgeſetzt war, und wir mit ihm zwar die Materie zu denken uns eingebildet, in der That aber nichts Anderes als das die Materie vorſtellende Subjekt, das ſie ſehende Auge, die ſie fühlende Hand, den ſie erkennenden Verſtand gedacht hätten. So enthüllte ſich unerwartet die enorme petitio principii: denn plötzlich zeigte ſich das letzte Glied als den Anhaltspunkt, an welchem ſchon das erſte hing, die Kette als Kreis; und der Materialiſt gliche dem Freiherrn von Münchhauſen, der, zu Pferde im Waſſer ſchwimmend, mit den Beinen das Pferd, ſich ſelbſt aber an ſeinem nach Vorne übergeſchlagenen Zopf in die Höhe zieht. Demnach beſteht die Grundabſurdität des Materialismus darin, daß er vom Objektiven ausgeht, ein Objektives zum letzten Erklärungsgrunde nimmt, ſei nun dieſes die Materie, in abstracto, wie ſie nur *gedacht* wird, oder die ſchon in die Form eingegangene, empiriſch gegebene, alſo der *Stoff*, etwan die chemiſchen Grundſtoffe, nebſt ihren nächſten Verbindungen. Dergleichen nimmt er als an ſich und abſolut exiſtirend, um daraus die organiſche Natur und zuletzt das erkennende Subjekt hervorgehen zu laſſen und dieſe dadurch vollſtändig zu erklären; — während in Wahrheit alles Objektive, ſchon als ſolches, durch das erkennende Subjekt, mit den Formen ſeines Erkennens, auf mannigfaltige Weiſe bedingt iſt und ſie zur Vorausſetzung hat, mithin ganz verſchwindet, wenn man das Subjekt wegdenkt. Der Materialismus iſt alſo der Verſuch, das uns unmittelbar Gegebene aus dem mittelbar Gegebenen zu erklären. Alles Objektive, Ausgedehnte, Wirkende, alſo alles Materielle, welches der Materialismus für ein ſo ſolides Fundament ſeiner Erklärungen hält, daß eine Zurückführung darauf (zumal wenn ſie zuletzt auf Stoß und Gegenſtoß hinausliefe) nichts zu wünſchen übrig laſſen könne, — alles Dieſes, ſage ich, iſt ein nur höchſt mittelbar und bedingterweiſe Gegebenes, demnach nur relativ Vorhandenes: denn es iſt durchgegangen durch die Maſchinerie und Fabrikation des Gehirns und alſo eingegangen in deren Formen, Zeit, Raum und Kauſalität, vermöge welcher allererſt es ſich darſtellt als ausgedehnt im Raum und wirkend in der Zeit. Aus einem ſolchermaaßen Gegebenen will nun der Materialismus ſogar das unmittelbar Gegebene, die Vorſtellung (in der jenes Alles daſteht), und am Ende gar den Willen erklären, aus welchem vielmehr alle jene Grundkräfte, welche ſich am Leitfaden der Urſachen und daher geſetzmäßig äußern, in Wahrheit zu erklären ſind. — Der Behauptung, daß das Erkennen Modifikation der Materie iſt, ſtellt ſich alſo immer mit gleichem Recht die umgekehrte entgegen, daß alle Materie nur Modifikation des Erkennens des Subjekts, als Vorſtellung deſſelben, iſt. Dennoch iſt im Grunde das Ziel und das Ideal aller Naturwiſſenſchaft ein völlig durchgeführter Materialismus. Daß wir nun dieſen hier als offenbar unmöglich erkennen, beſtätigt eine andere Wahrheit, die aus unſerer fernern Betrachtung ſich ergeben wird, daß nämlich alle Wiſſenſchaft im eigentlichen Sinne, worunter ich die ſyſtematiſche Erkenntniß am Leitfaden des Satzes vom Grunde verſtehe, nie ein letztes Ziel erreichen, noch eine völlig genügende Erklärung geben kann; weil ſie das innerſte Weſen der Welt nie trifft, nie über die Vorſtellung hinaus kann, vielmehr im Grunde nichts weiter, als das Verhältniß einer Vorſtellung zur andern kennen lehrt.

Jede Wiſſenſchaft geht immer von zwei Haupt-Datis aus. Deren eines iſt allemal der Satz vom Grunde, in irgend einer Geſtalt, als Organon; das andere ihr beſonderes Objekt, als Problem. So hat z. B. die Geometrie den Raum als Problem; den Grund des Seyns in ihm als Organon: die Arithmetik hat die Zeit als Problem, und den Grund des Seyns in ihr als Organon: die Logik hat die Verbindungen der Begriffe als ſolche zum Problem, den Grund des Erkennens zum Organon: die Geſchichte hat die geſchehenen Thaten der Menſchen im Großen und in Maſſe zum Problem, das Geſetz der Motivation als Organon: die Naturwiſſenſchaft nun hat die Materie als Problem und das Geſetz der Kauſalität als Organon: ihr Ziel und Zweck demnach iſt, am Leitfaden der Kauſalität, alle möglichen Zuſtände der Materie auf einander und zuletzt auf einen zurückzuführen, und wieder aus einander und zuletzt aus einem abzuleiten. Zwei Zuſtände ſtehen ſich daher in ihr als Extreme entgegen: der Zuſtand der Materie, wo ſie am wenigſten, und der, wo ſie am meiſten unmittelbares Objekt des Subjekts iſt: d. h. die todteſte, roheſte Materie, der erſte Grundſtoff, und dann der menſchliche Organismus. Den erſten ſucht die Naturwiſſenſchaft als Chemie, den zweiten als Phyſiologie. Aber bis jetzt ſind beide Extreme unerreicht, und bloß zwiſchen beiden iſt Einiges gewonnen. Auch iſt die Ausſicht ziemlich hoffnungslos. Die Chemiker, unter der Vorausſetzung, daß die qualitative Theilung der Materie nicht wie die quantitative ins Unendliche gehen wird, ſuchen die Zahl ihrer Grundſtoffe, jetzt noch etwan 60, immer mehr zu verringern: und wären ſie bis auf zwei gekommen, ſo würden ſie dieſe auf einen zurückführen wollen. Denn das Geſetz der Homogeneität leitet auf die Vorausſetzung eines erſten chemiſchen Zuſtandes der Materie, der allen anderen, als welche nicht der Materie als ſolcher weſentlich, ſondern nur zufällige Formen, Qualitäten, ſind, vorhergegangen iſt und allein der Materie als ſolcher zukommt. Andererſeits iſt nicht einzuſehen, wie dieſer, da noch kein zweiter, um auf ihn zu wirken, da war, je eine chemiſche Veränderung erfahren konnte; wodurch hier im Chemiſchen die ſelbe

Verlegenheit eintritt, auf welche im Mechaniſchen Epikuros ſtieß, als er anzugeben hatte, wie zuerſt das eine Atom aus der urſprünglichen Richtung ſeiner Bewegung kam: ja, dieſer ſich ganz von ſelbſt entwickelnde und weder zu vermeidende, noch aufzulöſende Widerſpruch könnte ganz eigentlich als eine chemiſche *Antinomie* aufgeſtellt werden: wie er ſich hier an dem erſten der beiden geſuchten Extreme der Naturwiſſenſchaft findet, ſo wird ſich uns auch am zweiten ein ihm entſprechendes Gegenſtück zeigen. — Zur Erreichung dieſes andern Extrems der Naturwiſſenſchaft iſt ebenſo wenig Hoffnung; da man immer mehr einſieht, daß nie ein Chemiſches auf ein Mechaniſches, noch ein Organiſches auf ein Chemiſches, oder Elektriſches, zurückgeführt werden kann. Die aber, welche heut zu Tage dieſen alten Irrweg von Neuem einſchlagen, werden ihn bald, wie alle ihre Vorgänger, ſtill und beſchämt zurückſchleichen. Hievon wird im folgenden Buch ausführlicher die Rede ſeyn. Die hier nur beiläufig erwähnten Schwierigkeiten ſtehen der Naturwiſſenſchaft auf ihrem eigenen Gebiet entgegen. Als Philoſophie genommen, wäre ſie überdies Materialismus: dieſer aber trägt, wie wir geſehen, ſchon bei ſeiner Geburt den Tod im Herzen; weil er das Subjekt und die Formen des Erkennens überſpringt, welche doch bei der roheſten Materie, von der er anfangen möchte, ſchon ebenſo ſehr, als beim Organismus, zu dem er gelangen will, vorausgeſetzt ſind. Denn „kein Objekt ohne Subjekt“ iſt der Satz, welcher auf immer allen Materialismus unmöglich macht. Sonnen und Planeten, ohne ein Auge, das ſie ſieht, und einen Verſtand, der ſie erkennt, laſſen ſich zwar mit Worten ſagen: aber dieſe Worte ſind für die Vorſtellung ein Sideroxylon. Nun leitet aber dennoch andererſeits das Geſetz der Kauſalität und die ihm nachgehende Betrachtung und Forſchung der Natur uns nothwendig zu der ſichern Annahme, daß, in der Zeit, jeder höher organiſirte Zuſtand der Materie erſt auf einen roheren gefolgt iſt: daß nämlich Thiere früher als Menſchen, Fiſche früher als Landthiere, Pflanzen auch früher als dieſe, das Unorganiſche vor allem Organiſchen dageweſen iſt; daß folglich die urſprüngliche Maſſe eine lange Reihe von Veränderungen durchzugehen gehabt, bevor das erſte Auge ſich öffnen konnte. Und dennoch bleibt immer von dieſem erſten Auge, das ſich öffnete, und habe es einem Inſekt angehört, das Daſeyn jener ganzen Welt abhängig, als von dem nothwendig Vermittelnden der Erkenntniß, für die und in der ſie allein iſt und ohne die ſie nicht einmal zu denken iſt: denn ſie iſt ſchlechthin Vorſtellung, und bedarf als ſolche des erkennenden Subjekts, als Trägers ihres Daſeyns: ja, jene lange Zeitreihe ſelbſt, von unzähligen Veränderungen gefüllt, durch welche die Materie ſich ſteigerte von Form zu Form, bis endlich das erſte erkennende Thier ward, dieſe ganze Zeit ſelbſt iſt ja allein denkbar in der Identität eines Bewußtſeyns, deſſen Folge von Vorſtellungen, deſſen Form des Erkennens ſie iſt und außer der ſie durchaus alle Bedeutung verliert und gar nichts iſt. So ſehen wir einerſeits nothwendig das Daſeyn der ganzen Welt abhängig vom erſten erkennenden Weſen, ein ſo unvollkommenes dieſes immer auch ſeyn mag; andererſeits ebenſo nothwendig dieſes erſte erkennende Thier völlig abhängig von einer langen ihm vorhergegangenen Kette von Urſachen und Wirkungen, in die es ſelbſt als ein kleines Glied eintritt. Dieſe zwei widerſprechenden Anſichten, auf jede von welchen wir in der That mit gleicher Nothwendigkeit geführt werden, könnte man allerdings wieder eine Antinomie in unſerm Erkenntnißvermögen nennen und ſie als Gegenſtück der in jenem erſten Extrem der Naturwiſſenſchaft gefundenen aufſtellen; während die Kantiſche vierfache Antinomie in der, gegenwärtiger Schrift angehängten Kritik ſeiner Philoſophie als eine grundloſe Spiegelfechterei nachgewieſen werden wird. — Der ſich uns hier zuletzt nothwendig ergebende Widerſpruch findet jedoch ſeine Auflöſung darin, daß, in Kants Sprache zu reden, Zeit, Raum und Kauſalität nicht dem Dinge an ſich zukommen, ſondern allein ſeiner Erſcheinung, deren Form ſie ſind; welches in meiner Sprache ſo lautet, daß die objektive Welt, die Welt als Vorſtellung, nicht die einzige, ſondern nur die eine, gleichſam die äußere Seite der Welt iſt, welche noch eine ganz und gar andere Seite hat, die ihr innerſtes Weſen, ihr Kern, das Ding an ſich iſt: und dieſes werden wir im folgenden Buche betrachten, es benennend, nach der unmittelbarſten ſeiner Objektivationen, Wille. Die Welt als Vorſtellung aber, welche allein wir hier betrachten, hebt allerdings erſt an mit dem Aufſchlagen des erſten Auges, ohne welches Medium der Erkenntniß ſie nicht ſeyn kann, alſo auch nicht vorher war. Aber ohne jenes Auge, d. h. außer der Erkenntniß, gab es auch kein Vorher, keine Zeit. Dennoch hat deswegen nicht die Zeit einen Anfang, ſondern aller Anfang iſt in ihr: da ſie aber die allgemeinſte Form der Erkennbarkeit iſt, welcher ſich alle Erſcheinungen mittelſt des Bandes der Kauſalität einfügen, ſo ſteht mit dem erſten Erkennen auch ſie (die Zeit) da, mit ihrer ganzen Unendlichkeit nach beiden Seiten, und die Erſcheinung, welche dieſe erſte Gegenwart füllt, muß zugleich erkannt werden als urſächlich verknüpft und abhängig von einer Reihe von Erſcheinungen, die ſich unendlich in die Vergangenheit erſtreckt, welche Vergangenheit ſelbſt jedoch ebenſo wohl durch dieſe erſte Gegenwart bedingt iſt, als umgekehrt dieſe durch jene; ſo daß, wie die erſte Gegenwart, ſo auch die Vergangenheit, aus der ſie ſtammt, vom erkennenden Subjekt abhängig und ohne daſſelbe nichts iſt, jedoch die Nothwendigkeit herbeiführt, daß dieſe erſte Gegenwart nicht als die erſte, d. h. als keine Vergangenheit zur Mutter habend und als Anfang der Zeit, ſich darſtellt; ſondern als Folge der Vergangenheit, nach dem Grunde des Seyns in der Zeit, und ſo auch die ſie füllende Erſcheinung als Wirkung früherer jene Vergangenheit füllender Zuſtände, nach dem Geſetz der Kauſalität. — Wer mythologiſche Deuteleien liebt, mag als Bezeichnung des hier ausgedrückten Moments des Eintritts der dennoch anfangsloſen Zeit die Geburt des Kronos (χρονος), des jüngſten Titanen, anſehen, mit dem, da er ſeinen Vater entmannt, die rohen Erzeugniſſe des Himmels und der Erde aufhören und jetzt das Götter- und Menſchengeſchlecht den Schauplatz einnimmt.

Dieſe Darſtellung, auf welche wir gekommen ſind, indem wir dem konſequenteſten der vom Objekt ausgehenden philoſophiſchen Syſteme, dem Materialismus, nachgingen, dient zugleich die untrennbare gegenſeitige Abhängigkeit, bei nicht aufzuhebendem Gegenſatz, zwiſchen Subjekt und Objekt anſchaulich zu machen; welche Erkenntniß darauf leitet, das innerſte Weſen der Welt, das Ding an ſich, nicht mehr in einem jener beiden Elemente der Vorſtellung, ſondern vielmehr in einem von der Vorſtellung gänzlich Verſchiedenen zu ſuchen, welches nicht mit einem ſolchen urſprünglichen, weſentlichen und dabei unauflöslichen Gegenſatz behaftet iſt.

Dem erörterten Ausgehen vom Objekt, um aus dieſem das Subjekt entſtehen zu laſſen, ſteht das Ausgehen vom Subjekt entgegen, welches aus dieſem das Objekt hervortreiben will. So häufig und allgemein aber in aller bisherigen Philoſophie jenes Erſtere geweſen iſt; ſo findet ſich dagegen vom Letzteren eigentlich nur ein einziges Beiſpiel, und zwar ein ſehr neues, die Schein-Philoſophie des J. G. Fichte, welcher daher in dieſer Hinſicht bemerkt werden muß, ſo wenig ächten Werth und innern Gehalt ſeine Lehre an ſich auch hatte, ja, überhaupt nur eine Spiegelfechterei war, die jedoch mit der Miene des tiefſten Ernſtes, gehaltenem Ton und lebhaftem Eifer vorgetragen und mit beredter Polemik ſchwachen Gegnern gegenüber vertheidigt, glänzen konnte und etwas zu ſeyn ſchien. Aber der ächte Ernſt, der, allen äußeren Einflüſſen unzugänglich, ſein Ziel, die Wahrheit, unverwandt im Auge behält, fehlte dieſem, wie allen ähnlichen, ſich in die Umſtände ſchickenden Philoſophen, gänzlich. Dem konnte freilich nicht anders ſeyn. Der Philoſoph nämlich wird es immer durch eine Perplexität, welcher er ſich zu entwinden ſucht, und welche des Platons ϑαυμαζειν, das er ein μαλα φιλοσοφικον παϑος nennt, iſt. Aber hier ſcheidet die unächten Philoſophen von den ächten dieſes, daß letzteren aus dem Anblick der Welt ſelbſt jene Perplexität erwächſt, jenen erſteren hingegen nur aus einem Buche, einem vorliegenden Syſteme: dieſes war denn auch Fichte's Fall, da er bloß über Kant's Ding an ſich zum Philoſophen geworden iſt und ohne daſſelbe höchſt wahrſcheinlich ganz andere Dinge mit viel beſſerem Erfolg getrieben hätte, da er bedeutendes rhetoriſches Talent beſaß. Wäre er jedoch in den Sinn des Buches, das ihn zum Philoſophen gemacht hat, die Kritik der reinen Vernunft, nur irgend tief gedrungen; ſo würde er verſtanden haben, daß ihre Hauptlehre, dem Geiſte nach, dieſe iſt: daß der Satz vom Grunde nicht, wie alle ſcholaſtiſche Philoſophie will, eine veritas aeterna iſt, d. h. nicht eine unbedingte Gültigkeit vor, außer und über aller Welt habe; ſondern nur eine relative und bedingte, allein in der Erſcheinung geltende, er mag als nothwendiger Nexus des Raumes oder der Zeit, oder als Kauſalitäts-, oder als Erkenntnißgrundes-Geſetz auftreten; daß daher das innere Weſen der Welt, das Ding an ſich, nimmer an ſeinem Leitfaden gefunden werden kann; ſondern alles, wozu dieſer führt, immer ſelbſt wieder abhängig und relativ, immer nur Erſcheinung, nicht Ding an ſich iſt; daß er ferner gar nicht das Subjekt trifft, ſondern nur Form der Objekte iſt, die eben deshalb nicht Dinge an ſich ſind, und daß mit dem Objekt ſchon ſofort das Subjekt und mit dieſem jenes da iſt; alſo weder das Objekt zum Subjekt, noch dieſes zu jenem erſt als Folge zu ſeinem Grunde hinzukommen kann. Aber von allem Dieſem hat nicht das Mindeſte an Fichte gehaftet: ihm war das allein Intereſſante bei der Sache das *Ausgehen vom Subjekt*, welches Kant gewählt hatte, um das bisherige Ausgehen vom Objekt, welches dadurch zum Ding an ſich geworden, als falſch zu zeigen. Fichte aber nahm dies Ausgehen vom Subjekt für Das, worauf es ankomme, vermeinte, nach Weiſe aller Nachahmer, daß wenn er Kanten darin noch überböte, er ihn auch überträfe, und wiederholte nun in dieſer Richtung die Fehler, welche der bisherige Dogmatismus in der entgegengeſetzten begangen und eben dadurch Kants Kritik veranlaßt hatte; ſo daß in der Hauptſache nichts geändert war und der alte Grundfehler, die Annahme eines Verhältniſſes von Grund und Folge zwiſchen Objekt und Subjekt, nach wie vor blieb, der Satz vom Grunde daher, eben wie zuvor, eine unbedingte Gültigkeit behielt und das Ding an ſich, ſtatt wie ſonſt ins Objekt, jetzt in das Subjekt des Erkennens verlegt war, die gänzliche Relativität dieſer Beiden aber, welche anzeigt, daß das Ding an ſich, oder innere Weſen der Welt, nicht in ihnen, ſondern außer dieſem, wie außer jedem andern nur beziehungsweiſe Exiſtirenden zu ſuchen ſei, nach wie vor unerkannt blieb. Gleich als ob Kant gar nicht dageweſen wäre, iſt der Satz vom Grunde bei Fichte noch eben Das, was er bei allen Scholaſtikern war, eine aeterna veritas. Nämlich gleich wie über die Götter der Alten noch das ewige Schickſal herrſchte, ſo herrſchten über den Gott der Scholaſtiker noch jene aeternae veritates, d. h. die metaphyſiſchen, mathematiſchen und metalogiſchen Wahrheiten, bei Einigen auch die Gültigkeit des Moralgeſetzes. Dieſe veritates allein hiengen von nichts ab: durch ihre Nothwendigkeit aber war ſowohl Gott als Welt. Dem Satz vom Grund, als einer ſolchen veritas aeterna, zufolge iſt alſo bei Fichte das Ich Grund der Welt oder des Nicht-Ichs, des Objekts, welches eben ſeine Folge, ſein Machwerk iſt. Den Satz vom Grund weiter zu prüfen oder zu kontroliren, hat er ſich daher wohl gehütet. Sollte ich aber die Geſtalt jenes Satzes angeben, an deren Leitfaden

Fichte das Nicht-Ich aus dem Ich hervorgehen läßt, wie aus der Spinne ihr Gewebe; ſo finde ich, daß es der Satz vom Grunde des Seyns im Raum iſt: denn nur auf dieſen bezogen erhalten jene quaalvollen Deduktionen der Art und Weiſe wie das Ich das Nicht-Ich aus ſich produzirt und fabrizirt, welche den Inhalt des ſinnloſeſten und bloß dadurch langweiligſten Buches, das je geſchrieben, ausmachen, doch eine Art von Sinn und Bedeutung. — Dieſe Fichte'ſche Philoſophie, ſonſt nicht einmal der Erwähnung werth, iſt uns alſo nur intereſſant als der ſpät erſchienene eigentliche Gegenſatz des uralten Materialismus, welcher das konſequenteſte Ausgehen vom Objekt war, wie jene das vom Subjekt. Wie der Materialismus überſah, daß er mit dem einfachſten Objekt ſchon ſofort auch das Subjekt geſetzt hatte; ſo überſah Fichte, daß er mit dem Subjekt (er mochte es nun tituliren, wie er wollte) nicht nur auch ſchon das Objekt geſetzt hatte, weil kein Subjekt ohne ſolches denkbar iſt; ſondern er überſah auch dieſes, daß alle Ableitung a priori, ja alle Beweisführung überhaupt, ſich auf eine Nothwendigkeit ſtützt, alle Nothwendigkeit aber ganz allein auf den Satz vom Grund; weil nothwendig ſeyn und aus gegebenem Grunde folgen — Wechſelbegriffe ſind[*]), daß der Satz vom Grunde aber nichts Anderes als die allgemeine Form des Objekts als ſolchen iſt, mithin das Objekt ſchon vorausſetzt, nicht aber, vor und außer demſelben geltend, es erſt herbeiführen und in Gemäßheit ſeiner Geſetzgebung entſtehen laſſen kann. Ueberhaupt alſo hat das Ausgehen vom Subjekt mit dem oben dargeſtellten Ausgehen vom Objekt den ſelben Fehler gemein, zum voraus anzunehmen, was es erſt abzuleiten vorgiebt, nämlich das nothwendige Korrelat ſeines Ausgangspunkts.

Von dieſen beiden entgegengeſetzten Mißgriffen nun unterſcheidet ſich unſer Verfahren toto genere, indem wir weder vom Objekt noch vom Subjekt ausgehen, ſondern von der Vorſtellung, als erſter Thatſache des Bewußtſeyns, deren erſte weſentlichſte Grundform das Zerfallen in Objekt und Subjekt iſt, die Form des Objekts wieder der Satz vom Grund, in ſeinen verſchiedenen Geſtalten, deren jede die ihr eigne Klaſſe von Vorſtellungen ſo ſehr beherrſcht, daß, wie gezeigt, mit der Erkenntniß jener Geſtalt auch das Weſen der ganzen Klaſſe erkannt iſt, indem dieſe (als Vorſtellung) eben nichts Anderes als jene Geſtalt ſelbſt iſt: ſo die Zeit ſelbſt nichts Anderes als der Grund des Seyns in ihr, d. h. Succeſſion; der Raum nichts Anderes als der Satz vom Grund in ihm, alſo Lage; die Materie nichts Anderes als Kauſalität; der Begriff (wie ſich ſogleich zeigen wird) nichts Anderes als Beziehung auf den Erkenntnißgrund. Dieſe gänzliche und durchgängige Relativität der Welt als Vorſtellung, ſowohl nach ihrer allgemeinſten Form (Subjekt und Objekt), als nach der dieſer untergeordneten (Satz vom Grund), weiſt uns, wie geſagt, darauf hin, das innerſte Weſen der Welt in einer ganz andern, *von der Vorſtellung durchaus verſchiedenen* Seite derſelben zu ſuchen, welche das nächſte Buch in einer jedem lebenden Weſen ebenſo unmittelbar gewiſſen Thatſache nachweiſen wird.

---

[*]) Siehe hierüber „Die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde", 2. Aufl., § 49.

Doch iſt zuvor noch diejenige Klaſſe von Vorſtellungen zu betrachten, welche dem Menſchen allein angehört, deren Stoff der *Begriff* und deren ſubjektives Korrelat die *Vernunft* iſt, wie das der bisher betrachteten Vorſtellungen Verſtand und Sinnlichkeit war, welche auch jedem Thiere beizulegen ſind *).

§. 8.

Wie aus dem unmittelbaren Lichte der Sonne in den geborgten Wiederſchein des Mondes, gehn wir von der anſchaulichen, unmittelbaren, ſich ſelbſt vertretenden und verbürgenden Vorſtellung über zur Reflexion, zu den abſtrakten, diskurſiven Begriffen der Vernunft, die allen Gehalt nur von jener anſchaulichen Erkenntniß und in Beziehung auf dieſelbe haben. So lange wir uns rein anſchauend verhalten, iſt Alles klar, feſt und gewiß. Da giebt es weder Fragen, noch Zweifeln, noch Irren: man will nicht weiter, kann nicht weiter, hat Ruhe im Anſchauen, Befriedigung in der Gegenwart. Die Anſchauung iſt ſich ſelber genug; daher was rein aus ihr entſprungen und ihr treu geblieben iſt, wie das ächte Kunſtwerk, niemals falſch ſeyn, noch durch irgend eine Zeit widerlegt werden kann: denn es giebt keine Meinung, ſondern die Sache ſelbſt. Aber mit der abſtrakten Erkenntniß, mit der Vernunft, iſt im Theoretiſchen der Zweifel und der Irrthum, im Praktiſchen die Sorge und die Reue eingetreten. Wenn in der anſchaulichen Vorſtellung der Schein auf Augenblicke die Wirklichkeit entſtellt, ſo kann in der abſtrakten der Irrthum Jahrtauſende herrſchen, auf ganze Völker ſein eiſernes Joch werfen, die edelſten Regungen der Menſchheit erſticken und ſelbſt Den, welchen zu täuſchen er nicht vermag, durch ſeine Sklaven, ſeine Getäuſchten, in Feſſeln legen laſſen. Er iſt der Feind, gegen welchen die weiſeſten Geiſter aller Zeiten den ungleichen Kampf unterhielten, und nur was ſie ihm abgewannen, iſt Eigenthum der Menſchheit geworden. Daher iſt es gut, ſogleich auf ihn aufmerkſam zu machen, indem wir den Boden betreten, auf welchem ſein Gebiet liegt. Obwohl oft geſagt worden, daß man der Wahrheit nachſpüren ſoll, auch wo kein Nutzen von ihr abzuſehen, weil dieſer mittelbar ſeyn und hervortreten kann, wo man ihn nicht erwartet; ſo finde ich hier doch noch hinzuzuſetzen, daß man auch ebenſo ſehr beſtrebt ſeyn ſoll, jeden Irrthum aufzudecken und auszurotten, auch wo kein Schaden von ihm abzuſehen, weil auch dieſer ſehr mittelbar ſeyn und einſt hervortreten kann, wo man ihn nicht erwartet: denn jeder Irrthum trägt ein Gift in ſeinem Innern. Iſt es der Geiſt, iſt es die Erkenntniß, welche den Menſchen zum Herrn der Erde macht; ſo giebt es keine unſchädliche Irrthümer, noch weniger ehrwürdige, heilige Irrthümer. Und zum Troſt Derer, welche dem edlen und ſo ſchweren Kampf gegen den Irrthum, in irgend einer Art und Angelegenheit, Kraft und Leben widmen, kann ich mich nicht entbrechen, hier hinzuzuſetzen, daß zwar ſo lange, als die Wahrheit noch nicht daſteht, der Irrthum ſein Spiel treiben kann, wie Eulen und Fledermäuſe in der Nacht: aber eher mag man erwarten, daß Eulen und Fledermäuſe die Sonne zurück in den Oſten ſcheuchen werden, als daß die erkannte und deutlich und vollſtändig ausgeſprochene Wahrheit wieder verdrängt werde, damit der alte Irrthum ſeinen breiten Platz nochmals ungeſtört einnehme. Das iſt die Kraft der Wahrheit, deren Sieg ſchwer und mühſam, aber dafür, wenn einmal errungen, ihr nicht mehr zu entreißen iſt.

---

*) Zu dieſen erſten ſieben Paragraphen gehören die vier erſten Kapitel des erſten Buches der Ergänzungen.

Außer den bis hieher betrachteten Vorſtellungen nämlich, welche, ihrer Zuſammenſetzung nach, ſich zurückführen ließen auf Zeit und Raum und Materie, wenn wir aufs Objekt, oder reine Sinnlichkeit und Verſtand (d. i. Erkenntniß der Kauſalität), wenn wir aufs Subjekt ſehen, iſt im Menſchen allein, unter allen Bewohnern der Erde, noch eine andere Erkenntnißkraft eingetreten, ein ganz neues Bewußtſeyn aufgegangen, welches ſehr treffend und mit ahndungsvoller Richtigkeit die Reflexion genannt iſt. Denn es iſt in der That ein Wiederſchein, ein Abgeleitetes von jener anſchaulichen Erkenntniß, hat jedoch eine von Grund aus andere Natur und Beſchaffenheit als jene angenommen, kennt deren Formen nicht, und auch der Satz vom Grund, der über alles Objekt herrſcht, hat hier eine völlig andere Geſtalt. Dieſes neue, höher potenzirte Bewußtſeyn, dieſer abſtrakte Reflex alles Intuitiven im nichtanſchaulichen Begriff der Vernunft, iſt es allein, der dem Menſchen jene Beſonnenheit verleiht, welche ſein Bewußtſeyn von dem des Thieres ſo durchaus unterſcheidet, und wodurch ſein ganzer Wandel auf Erden ſo verſchieden ausfällt von dem ſeiner unvernünftigen Brüder. Gleich ſehr übertrifft er ſie an Macht und an Leiden. Sie leben in der Gegenwart allein; er dabei zugleich in Zukunft und Vergangenheit. Sie befriedigen das augenblickliche Bedürfniß; er ſorgt durch die künſtlichſten Anſtalten für ſeine Zukunft, ja für Zeiten, die er nicht erleben kann. Sie ſind dem Eindruck des Augenblicks, der Wirkung des anſchaulichen Motivs gänzlich anheimgefallen: ihn beſtimmen abſtrakte Begriffe unabhängig von der Gegenwart. Daher führt er überlegte Pläne aus, oder handelt nach Maximen, ohne Rückſicht auf die Umgebung und die zufälligen Eindrücke des Augenblicks: er kann daher z. B. mit Gelaſſenheit die künſtlichen Anſtalten zu ſeinem eigenen Tode treffen, kann ſich verſtellen, bis zur Unerforſchlichkeit, und ſein Geheimniß mit ins Grab nehmen, hat endlich eine wirkliche Wahl zwiſchen mehreren Motiven: denn nur in abstracto können ſolche, neben einander im Bewußtſeyn gegenwärtig, die Erkenntniß bei ſich führen, daß eines das andere ausſchließt, und ſo ihre Gewalt über den Willen gegen einander meſſen; wonach dann das überwiegende, indem es den Ausſchlag giebt, die überlegte Entſcheidung des Willens iſt und als ein ſicheres Anzeichen ſeine Beſchaffenheit kund macht. Das Thier hingegen beſtimmt der gegenwärtige Eindruck: nur die Furcht vor dem gegenwärtigen Zwange kann ſeine Begierde zähmen, bis jene Furcht endlich zur Gewohnheit geworden iſt und nunmehr als ſolche es beſtimmt: das iſt Dreſſur. Das Thier empfindet und ſchaut an; der Menſch denkt überdies und weiß: Beide wollen. Das Thier theilt ſeine Empfindung und Stimmung mit, durch Geberde und Laut: der Menſch theilt dem andern Gedanken mit, durch Sprache, oder verbirgt Gedanken, durch Sprache. Sprache iſt das erſte Erzeugniß und das nothwendige Werkzeug ſeiner Vernunft: daher wird im Griechiſchen und im Italiäniſchen Sprache und Vernunft durch das ſelbe Wort bezeichnet: ὁ λογος, il discorso. Vernunft kommt von Vernehmen, welches nicht ſynonym iſt mit Hören, ſondern das Innewerden der durch Worte mitgetheilten Gedanken bedeutet. Durch Hülfe der Sprache allein bringt die Vernunft ihre wichtigſten Leiſtungen zu Stande, nämlich das übereinſtimmende Handeln mehrerer Individuen, das planvolle Zuſammenwirken vieler Tauſende, die Civiliſation, den Staat; ferner die Wiſſenſchaft, das Aufbewahren früherer Erfahrung, das Zuſammenfaſſen des Gemeinſamen in einen Begriff, das Mittheilen der Wahrheit, das Verbreiten des Irrthums, das Denken und Dichten, die Dogmen und die Superſtitionen. Das Thier lernt den Tod erſt im Tode kennen: der Menſch geht mit Bewußtſeyn in jeder Stunde ſeinem Tode näher, und dies macht ſelbſt Dem das Leben bisweilen bedenklich, der nicht ſchon am ganzen Leben ſelbſt dieſen Charakter der ſteten Vernichtung erkannt hat. Hauptſächlich dieſerhalb hat der Menſch Philoſophien und Religionen: ob jedoch Dasjenige, was wir mit Recht an ſeinem Handeln über Alles hoch ſchätzen, das freiwillige Rechtthun und der Edelmuth der Geſinnung, je die Frucht einer jener beiden geweſen, iſt ungewiß. Als ſichere, ihnen allein angehörige Erzeugniſſe beider und Produktionen der Vernunft auf dieſem Wege ſtehen hingegen da die wunderlichſten, abenteuerlichſten Meinungen der Philoſophen verſchiedener Schulen, und die ſeltſamſten, bisweilen auch grauſamen Gebräuche der Prieſter verſchiedener Religionen.

Daß alle dieſe ſo mannigfaltigen und ſo weit reichenden

Aeußerungen aus einem gemeinſchaftlichen Princip entſpringen, aus jener beſondern Geiſteskraft, die der Menſch vor dem Thiere voraus hat, und welche man Vernunft, ὁ λογος, το λογιστικον, το λογιμον, ratio, genannt hat, iſt die einſtimmige Meinung aller Zeiten und Völker. Auch wiſſen alle Menſchen ſehr wohl die Aeußerungen dieſes Vermögens zu erkennen, und zu ſagen, was vernünftig, was unvernünftig ſei, wo die Vernunft im Gegenſatz mit andern Fähigkeiten und Eigenſchaften des Menſchen auftritt, und endlich, was wegen des Mangels derſelben auch vom klügſten Thiere nie zu erwarten ſteht. Die Philoſophen aller Zeiten ſprechen im Ganzen auch übereinſtimmend mit jener allgemeinen Kenntniß der Vernunft, und heben überdies einige beſonders wichtige Aeußerungen derſelben hervor, wie die Beherrſchung der Affekte und Leidenſchaften, die Fähigkeit, Schlüſſe zu machen und allgemeine Principien, ſogar ſolche, die vor aller Erfahrung gewiß ſind, aufzuſtellen u. ſ. w. Dennoch ſind alle ihre Erklärungen vom eigentlichen Weſen der Vernunft ſchwankend, nicht ſcharf beſtimmt, weitläufig, ohne Einheit und Mittelpunkt, bald dieſe bald jene Aeußerung hervorhebend, daher oft von einander abweichend. Dazu kommt, daß Viele dabei von dem Gegenſatz zwiſchen Vernunft und Offenbarung ausgehen, welcher der Philoſophie ganz fremd iſt, und nur dient die Verwirrung zu vermehren. Es iſt höchſt auffallend, daß bisher kein Philoſoph alle jene mannigfaltigen Aeußerungen der Vernunft ſtrenge auf eine einfache Funktion zurückgeführt hat, die in ihnen allen wiederzuerkennen wäre, aus der ſie alle zu erklären wären und die demnach das eigentliche innere Weſen der Vernunft ausmachte. Zwar giebt der vortreffliche Locke, im „Essay on human understanding", Buch 2, Kap. 11, §. 10 u. 11, als den unterſcheidenden Charakter zwiſchen Thier und Menſch die abſtrakten allgemeinen Begriffe ſehr richtig an, und Leibnitz wiederholt Dieſes völlig beiſtimmend, in den „Nouveaux essays sur l'entendement humain", Buch 2, Kap. 11, §. 10 u. 11. Allein wenn Locke in Buch 4, Kap. 17, §. 2, 3, zur eigentlichen Erklärung der Vernunft kommt, ſo verliert er ganz jenen einfachen Hauptcharakter derſelben aus dem Geſicht, und geräth eben auch auf eine ſchwankende, unbeſtimmte, unvollſtändige Angabe zerſtückelter und abgeleiteter Aeußerungen derſelben: auch

Leibnitz, an der mit jener korreſpondirenden Stelle ſeines Werkes, verhält ſich im Ganzen ebenſo, nur mit mehr Konfuſion und Unklarheit. Wie ſehr nun aber Kant den Begriff vom Weſen der Vernunft verwirrt und verfälſcht hat, darüber habe ich im Anhange ausführlich geredet. Wer aber gar ſich die Mühe giebt, die Maſſe philoſophiſcher Schriften, welche ſeit Kant erſchienen ſind, in dieſer Hinſicht zu durchgehen, der wird erkennen, daß, ſo wie die Fehler der Fürſten von ganzen Völkern gebüßt werden, die Irrthümer großer Geiſter ihren nachtheiligen Einfluß auf ganze Generationen, ſogar auf Jahrhunderte verbreiten, ja, wachſend und ſich fortpflanzend, zuletzt in Monſtroſitäten ausarten: welches Alles daher abzuleiten iſt, daß, wie Berkeley ſagt: Few men think; yet all will have opinions*).

Wie der Verſtand nur eine Funktion hat: unmittelbare Erkenntniß des Verhältniſſes von Urſach und Wirkung, und die Anſchauung der wirklichen Welt, wie auch alle Klugheit, Sagacität und Erfindungsgabe, ſo mannigfaltig auch ihre Anwendung iſt, doch ganz offenbar nichts Anderes ſind, als Aeußerungen jener einfachen Funktion; ſo hat auch die Vernunft eine Funktion: Bildung des Begriffs; und aus dieſer einzigen erklären ſich ſehr leicht und ganz und gar von ſelbſt alle jene oben angeführten Erſcheinungen, die das Leben des Menſchen von dem des Thieres unterſcheiden, und auf die Anwendung oder Nicht-Anwendung jener Funktion deutet ſchlechthin Alles, was man überall und jederzeit vernünftig oder unvernünftig genannt hat**).

§. 9.

Die Begriffe bilden eine eigenthümliche, von den bisher betrachteten, anſchaulichen Vorſtellungen toto genere verſchiedene Klaſſe, die allein im Geiſte des Menſchen vorhanden iſt. Wir können daher nimmer eine anſchauliche, eine eigentlich evidente Erkenntniß von ihrem Weſen erlangen; ſondern auch nur eine abſtrakte und diskurſive. Es wäre daher ungereimt zu fordern, daß ſie in der Erfahrung, ſofern unter dieſer die reale Außenwelt, welche eben anſchauliche Vorſtellung iſt, verſtanden wird, nachgewieſen, oder wie anſchauliche Objekte vor die Augen, oder vor die Phantaſie gebracht werden ſollten. Nur denken, nicht anſchauen laſſen ſie ſich, und nur die Wirkungen, welche durch ſie der Menſch hervorbringt, ſind Gegenſtände der eigentlichen Erfahrung. Solche ſind die Sprache, das überlegte planmäßige Handeln und die Wiſſenſchaft; hernach was aus dieſen allen ſich ergiebt. Offenbar iſt die Rede, als Gegenſtand der äußeren Erfahrung, nichts Anderes als ein ſehr vollkommener Telegraph, der willkürliche Zeichen mit größter Schnelligkeit und feinſter Nüancirung mittheilt. Was bedeuten aber dieſe Zeichen? Wie geſchieht ihre Auslegung? Ueberſetzen wir etwan, während der Andere ſpricht, ſogleich ſeine Rede in Bilder der Phantaſie, die blitzſchnell an uns vorüberfliegen und ſich bewegen, verketten, umgeſtalten und ausmalen, gemäß den hinzuſtrömenden Worten und deren grammatiſchen Flexionen? Welch ein Tumult wäre dann in unſerm Kopfe, während des Anhörens einer Rede, oder des Leſens eines Buches! So geſchieht es keineswegs. Der Sinn der Rede wird unmittelbar vernommen, genau und beſtimmt aufgefaßt, ohne daß in der Regel ſich Phantasmen einmengten. Es iſt die Vernunft, die zur Vernunft ſpricht, ſich in ihrem Gebiete hält, und was ſie mittheilt und empfängt, ſind abſtrakte Begriffe, nichtanſchauliche Vorſtellungen, welche ein für alle Mal gebildet und verhältnißmäßig in geringer Anzahl, doch alle unzähligen Objekte der wirklichen Welt befaſſen, enthalten und vertreten. Hieraus allein iſt es erklärlich, daß nie ein Thier ſprechen und vernehmen kann, obgleich es die Werkzeuge der Sprache und auch die anſchaulichen Vorſtellungen mit uns gemein hat: aber eben weil die Worte jene ganz eigenthümliche Klaſſe von Vorſtellungen bezeichnen, deren ſubjektives Korrelat die Vernunft iſt, ſind ſie für das Thier ohne Sinn und Bedeutung. So iſt die Sprache, wie jede andere Erſcheinung, die wir der Vernunft zuſchreiben, und wie Alles, was den Menſchen vom Thiere unterſcheidet, durch dieſes Eine und Einfache als ſeine Quelle zu erklären: die Begriffe, die abſtrakten, nicht anſchaulichen, allgemeinen, nicht in Zeit und Raum individuellen

---

*) Wenige Menſchen denken, aber alle wollen Meinungen haben.

**) Mit dieſem Paragraph iſt zu vergleichen §. 26 u. 27 der zweiten Auflage der Abhandlung über den Satz vom Grunde.

Vorſtellungen. Nur in einzelnen Fällen gehen wir von den Begriffen zur Anſchauung über, bilden uns Phantasmen als anſchauliche Repräſentanten der Begriffe, denen ſie jedoch nie adäquat ſind. Dieſe ſind in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 28, beſonders erörtert worden, daher ich hier nicht daſſelbe wiederholen will: mit dem dort Geſagten iſt zu vergleichen, was Hume im zwölften ſeiner „Philosophical essays", S. 244, und was Herder in der „Metakritik" (einem übrigens ſchlechten Buch), Theil 1, S. 274, ſagt. — Die Platoniſche Idee, welche durch den Verein von Phantaſie und Vernunft möglich wird, macht den Hauptgegenſtand des dritten Buchs gegenwärtiger Schrift aus.

Obgleich nun alſo die Begriffe von den anſchaulichen Vorſtellungen von Grund aus verſchieden ſind, ſo ſtehen ſie doch in einer nothwendigen Beziehung zu dieſen, ohne welche ſie nichts wären, welche Beziehung folglich ihr ganzes Weſen und Daſeyn ausmacht. Die Reflexion iſt nothwendig Nachbildung, Wiederholung, der urbildlichen anſchaulichen Welt, wiewohl Nachbildung ganz eigener Art, in einem völlig heterogenen Stoff. Deshalb ſind die Begriffe ganz paſſend Vorſtellungen von Vorſtellungen zu nennen. Der Satz vom Grunde hat hier ebenfalls eine eigene Geſtalt, und wie diejenige, unter welcher er in einer Klaſſe von Vorſtellungen herrſcht, auch eigentlich immer das ganze Weſen dieſer Klaſſe, ſofern ſie Vorſtellungen ſind, ausmacht und erſchöpft, ſo daß, wie wir geſehen haben, die Zeit durch und durch Succeſſion und ſonſt nichts, der Raum durch und durch Lage und ſonſt nichts, die Materie durch und durch Kauſalität und ſonſt nichts iſt: ſo beſteht auch das ganze Weſen der Begriffe, oder der Klaſſe der abſtrakten Vorſtellungen, allein in der Relation, welche in ihnen der Satz vom Grunde ausdrückt: und da dieſe die Beziehung auf den Erkenntnißgrund iſt, ſo hat die abſtrakte Vorſtellung ihr ganzes Weſen einzig und allein in ihrer Beziehung auf eine andere Vorſtellung, welche ihr Erkenntnißgrund iſt. Dieſe kann nun zwar wieder zunächſt ein Begriff, oder abſtrakte Vorſtellung ſeyn, und ſogar auch dieſer wieder nur einen eben ſolchen abſtrakten Erkenntnißgrund haben; aber nicht ſo ins Unendliche: ſondern zuletzt muß die Reihe der Erkenntnißgründe mit einem Begriff ſchließen, der ſeinen Grund in der anſchaulichen Erkenntniß hat. Denn die ganze Welt der Reflexion ruht auf der anſchaulichen als ihrem Grunde des Erkennens. Daher hat die Klaſſe der abſtrakten Vorſtellungen von den andern das Unterſcheidende, daß in dieſen der Satz vom Grund immer nur eine Beziehung auf eine andere Vorſtellung der *nämlichen Klaſſe* fordert, bei den abſtrakten Vorſtellungen aber zuletzt eine Beziehung auf eine Vorſtellung aus einer *andern Klaſſe*.

Man hat diejenigen Begriffe, welche, wie eben angegeben, nicht unmittelbar, ſondern nur durch Vermittelung eines oder gar mehrerer anderer Begriffe ſich auf die anſchauliche Erkenntniß beziehen, vorzugsweiſe abstracta, und hingegen die, welche ihren Grund unmittelbar in der anſchaulichen Welt haben, concreta genannt. Dieſe letztere Benennung paßt aber nur ganz uneigentlich auf die durch ſie bezeichneten Begriffe, da nämlich auch dieſe immer noch abstracta ſind und keineswegs anſchauliche Vorſtellungen. Jene Benennungen ſind aber auch nur aus einem ſehr undeutlichen Bewußtſeyn des damit gemeinten Unterſchiedes hervorgegangen, können jedoch, mit der hier gegebenen Deutung, ſtehen bleiben. Beiſpiele der erſten Art, alſo abstracta im eminenten Sinn, ſind Begriffe wie „Verhältniß, Tugend, Unterſuchung, Anfang" u. ſ. w. Beiſpiele der letztern Art, oder uneigentlich ſo genannte concreta ſind die Begriffe „Menſch, Stein, Pferd" u. ſ. w. Wenn es nicht ein etwas zu bildliches und dadurch ins Scherzhafte fallendes Gleichniß wäre; ſo könnte man ſehr treffend die letzteren das Erdgeſchoß, die erſteren die oberen Stockwerke des Gebäudes der Reflexion nennen *).

Daß ein Begriff Vieles unter ſich begreift, d. h. daß viele anſchauliche, oder auch ſelbſt wieder abſtrakte Vorſtellungen in der Beziehung des Erkenntnißgrundes zu ihm ſtehen, d. h. durch ihn gedacht werden, dies iſt nicht, wie man meiſtens angiebt, eine weſentliche, ſondern nur eine abgeleitete ſekundäre Eigenſchaft deſſelben, die ſogar nicht immer in der That, wiewohl immer der Möglichkeit nach, daſeyn muß. Jene Eigenſchaft fließt daraus her, daß der Begriff Vorſtellung einer Vorſtellung iſt, d. h. ſein ganzes Weſen allein hat in ſeiner Beziehung auf eine andere Vorſtellung; da er aber nicht dieſe Vorſtellung ſelbſt iſt, ja dieſe ſogar meiſtens zu einer ganz andern Klaſſe von Vorſtellungen gehört, nämlich anſchaulich iſt, ſo kann ſie zeitliche, räumliche und andere Beſtimmungen und überhaupt noch viele Beziehungen haben, die im Begriff gar nicht mit gedacht werden, daher mehrere im Unweſentlichen verſchiedene Vorſtellungen durch denſelben Begriff gedacht, d. h. unter ihn ſubſumirt werden können. Allein dies Gelten von mehreren Dingen iſt keine weſentliche, ſondern nur accidentale Eigenſchaft des Begriffs. Es kann daher Begriffe geben, durch welche nur ein einziges reales Objekt gedacht wird, die aber deswegen doch abſtrakt und allgemein, keineswegs aber einzelne und anſchauliche Vorſtellungen ſind: dergleichen iſt z. B. der Begriff, den Jemand von einer beſtimmten Stadt hat, die er aber bloß aus der Geographie kennt: obgleich nur dieſe eine Stadt dadurch gedacht wird, ſo wären doch mehrere in einigen Stücken verſchiedene Städte möglich, zu denen allen er paßte. Nicht alſo weil ein Begriff von mehreren Objekten abſtrahirt iſt, hat er Allgemeinheit; ſondern umgekehrt, weil Allgemeinheit, d. i. Nichtbeſtimmung des Einzelnen, ihm als abſtrakter Vorſtellung der Vernunft weſentlich iſt, können verſchiedene Dinge durch denſelben Begriff gedacht werden.

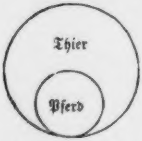
---

*) Hiezu Kap. 5 u. 6 des zweiten Bandes

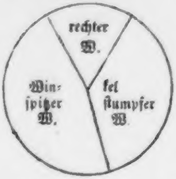
Aus dem Geſagten ergiebt ſich, daß jeder Begriff, eben weil er abſtrakte und nicht anſchauliche und eben daher nicht durchgängig beſtimmte Vorſtellung iſt, Dasjenige hat, was man einen Umfang oder Sphäre nennt, auch ſogar in dem Fall, daß nur ein einziges reales Objekt vorhanden iſt, das ihm entſpricht. Nun finden wir durchgängig, daß die Sphäre jedes Begriffs mit den Sphären anderer etwas Gemeinſchaftliches hat, d. h. daß in ihm zum Theil das Selbe gedacht wird, was in jenen andern, und in dieſen wieder zum Theil das Selbe, was in jenem erſtern; obgleich, wenn ſie wirklich verſchiedene Begriffe ſind, jeder, oder wenigſtens einer von beiden etwas enthält, das der andere nicht hat: in dieſem Verhältniß ſteht jedes Subjekt zu ſeinem Prädikat. Dieſes Verhältniß erkennen, heißt urtheilen. Die Darſtellung jener Sphären durch räumliche Figuren iſt ein überaus glücklicher Gedanke. Zuerſt hat ihn wohl Gottfried Plouquet gehabt, der Quadrate dazu nahm; Lambert, wiewohl nach ihm, bediente ſich noch bloßer Linien, die er unter einander ſtellte: Euler führte es zuerſt mit Kreiſen vollſtändig aus. Worauf dieſe ſo genaue Analogie zwiſchen den Verhältniſſen der Begriffe und denen räumlicher Figuren zuletzt beruhe, weiß ich nicht anzugeben. Es iſt inzwiſchen für die Logik ein ſehr günſtiger Umſtand, daß alle Verhältniſſe der Begriffe ſich ſogar ihrer Möglichkeit nach, d. h. a priori, durch ſolche Figuren anſchaulich darſtellen laſſen, in folgender Art:

1) Die Sphären zweier Begriffe ſind ſich ganz gleich: z. B. der Begriff der Nothwendigkeit und der der Folge aus gegebenem Grunde; desgleichen der von Ruminantia und Bisulca (Wiederkäuer und Thiere mit geſpaltenem Huf); auch von Wirbelthieren und Rothblütigen (wogegen jedoch wegen der Anneliden etwas einzuwenden wäre): es ſind Wechſelbegriffe. Solche ſtellt dann ein einziger Kreis dar, der ſowohl den einen als den andern bedeutet.

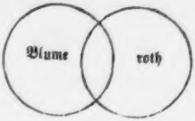
2) Die Sphäre eines Begriffs ſchließt die eines andern ganz ein:



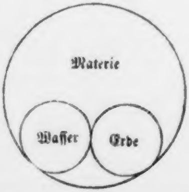
3) Eine Sphäre ſchließt zwei oder mehrere ein, die ſich ausſchließen und zugleich die Sphäre füllen:



4) Zwei Sphären ſchließen jede einen Theil der andern ein:



5) Zwei Sphären liegen in einer dritten, die ſie jedoch nicht füllen:



Dieſer letztere Fall gilt von allen Begriffen, deren Sphären nicht unmittelbare Gemeinſchaft haben, da immer ein dritter, wenn gleich oft ſehr weiter, beide einſchließen wird.

Auf dieſe Fälle möchten alle Verbindungen von Begriffen zurückzuführen ſeyn, und die ganze Lehre von den Urtheilen, deren Konverſion, Kontrapoſition, Reciprokation, Disjunktion (dieſe nach der dritten Figur) läßt ſich daraus ableiten: ebenſo auch die Eigenſchaften der Urtheile, auf welche Kant die vorgeblichen Kategorien des Verſtandes gründete, jedoch mit Ausnahme der hypothetiſchen Form, welche nicht mehr eine Verbindung von bloßen Begriffen, ſondern von Urtheilen iſt; ſodann mit Ausnahme der Modalität, über welche, wie über jede Eigenſchaft von Urtheilen, die den Kategorien zum Grunde gelegt iſt, der Anhang ausführlich Rechenſchaft giebt. Ueber die angegebenen möglichen Begriffsverbindungen iſt nur noch zu bemerken, daß ſie auch unter einander mannigfaltig verbunden werden können, z. B. die vierte Figur mit der zweiten. Nur wenn eine Sphäre, die eine andere ganz oder zum Theil enthält, wieder von einer dritten ganz eingeſchloſſen wird, ſtellen dieſe zuſammen den Schluß in der erſten Figur dar, d. h. diejenige Verbindung von Urtheilen, durch welche erkannt wird, daß ein Begriff, der in einem andern ganz oder zum Theil enthalten iſt, es auch ebenſo in einem dritten iſt, der wieder dieſen enthält: oder auch das Umgekehrte davon, die Negation; deren bildliche Darſtellung natürlich nur darin beſtehen kann, daß zwei verbundene Sphären nicht in einer dritten liegen. Umſchließen ſich viele Sphären auf dieſe Weiſe, ſo entſtehen lange Ketten von Schlüſſen. — Dieſen Schematismus der Begriffe, der ſchon in mehreren Lehrbüchern ziemlich gut ausgeführt iſt, kann man der Lehre von den Urtheilen, wie auch der ganzen Syllogiſtik zum Grunde legen, wodurch der Vortrag beider ſehr leicht und einfach wird. Denn alle Regeln derſelben laſſen ſich daraus ihrem Urſprung nach einſehen, ableiten und erklären. Dieſe aber dem Gedächtniß aufzuladen, iſt nicht nothwendig, da die Logik nie von praktiſchem Nutzen, ſondern nur von theoretiſchem Intereſſe für die Philoſophie ſeyn kann. Denn obwohl ſich ſagen ließe, daß die Logik zum vernünftigen Denken ſich verhält wie der Generalbaß zur Muſik, und auch, wenn wir es weniger genau nehmen, wie die Ethik zur Tugend, oder die Aeſthetik zur Kunſt; ſo iſt dagegen zu bedenken, daß noch kein Künſtler es durch Studium der Aeſthetik geworden iſt, noch ein edler Charakter durch Studium der Ethik, daß lange vor Rameau richtig und ſchön komponirt wurde, und auch, daß man nicht den Generalbaß inne zu haben braucht, um Disharmonien zu bemerken: ebenſo wenig braucht man Logik zu wiſſen, um ſich durch Trugſchlüſſe nicht täuſchen zu laſſen. Jedoch muß eingeräumt werden, daß, wenn auch nicht für die Beurtheilung, dennoch für die Ausübung der muſikaliſchen Kompoſition der Generalbaß von großem Nutzen iſt: ſogar auch mögen, wenn gleich in viel geringerm Grade, Aeſthetik und ſelbſt Ethik für die Ausübung einigen, wiewohl hauptſächlich negativen Nutzen haben, alſo auch ihnen nicht aller praktiſche Werth abzuſprechen ſeyn: aber von der Logik läßt ſich nicht einmal ſo viel rühmen. Sie iſt nämlich bloß das Wiſſen in abstracto Deſſen, was Jeder in concreto weiß. Daher, ſo wenig als man ſie braucht, einem falſchen Räſonnement nicht beizuſtimmen, ſo wenig ruft man ihre Regeln zu Hülfe, um ein richtiges zu machen, und ſelbſt der gelehrteſte Logiker ſetzt ſie bei ſeinem wirklichen Denken ganz bei Seite. Dies erklärt ſich aus Folgendem. Jede Wiſſenſchaft beſteht aus einem Syſtem allgemeiner, folglich abſtrakter Wahrheiten, Geſetze und Regeln, in Bezug auf irgend eine Art von Gegenſtänden. Der unter dieſen nachher vorkommende einzelne Fall wird nun jedesmal nach jenem allgemeinen Wiſſen, welches ein für alle Mal gilt, beſtimmt; weil ſolche Anwendung des Allgemeinen unendlich leichter iſt, als den vorkommenden einzelnen Fall für ſich von Vorne an zu unterſuchen;

indem allezeit die einmal erlangte allgemeine abſtrakte Erkenntniß uns näher zur Hand liegt, als die empiriſche Unterſuchung des Einzelnen. Mit der Logik aber iſt es gerade umgekehrt. Sie iſt das allgemeine, durch Selbſtbeobachtung der Vernunft und Abſtraktion von allem Inhalt erkannte und in der Form von Regeln ausgedrückte Wiſſen von der Verfahrungsweiſe der Vernunft. Dieſer aber iſt jene Verfahrungsweiſe nothwendig und weſentlich: ſie wird alſo in keinem Fall davon abweichen, ſobald ſie ſich ſelbſt überlaſſen iſt. Es iſt daher leichter und ſicherer, ſie in jedem beſondern Fall ihrem Weſen gemäß verfahren zu laſſen, als ihr das aus dieſem Verfahren erſt abſtrahirte Wiſſen davon, in Geſtalt eines fremden von Außen gegebenen Geſetzes, vorzuhalten. Es iſt leichter: weil, wenn gleich bei allen anderen Wiſſenſchaften die allgemeine Regel uns näher liegt, als die Unterſuchung des einzelnen Falles allein und durch ſich ſelbſt; umgekehrt, beim Gebrauch der Vernunft, das im gegebenen Fall nöthige Verfahren derſelben uns immer näher liegt, als die daraus abſtrahirte allgemeine Regel, da das Denkende in uns ja ſelbſt jene Vernunft iſt. Es iſt ſicherer: weil viel leichter ein Irrthum in ſolchem abſtrakten Wiſſen, oder deſſen Anwendung, vorfallen kann, als ein Verfahren der Vernunft eintreten, das ihrem Weſen, ihrer Natur, zuwiderliefe. Daher kommt das Sonderbare, daß, wenn man in anderen Wiſſenſchaften die Wahrheit des einzelnen Falles an der Regel prüft, in der Logik umgekehrt die Regel immer am einzelnen Fall geprüft werden muß: und auch der geübteſte Logiker wird, wenn er bemerkt, daß er in einem einzelnen Fall anders ſchließt als eine Regel ausſagt, immer eher einen Fehler in der Regel ſuchen, als in dem von ihm wirklich gemachten Schluß. Praktiſchen Gebrauch von der Logik machen wollen, hieße alſo Das, was uns im Einzelnen unmittelbar mit der größten Sicherheit bewußt iſt, erſt mit unſäglicher Mühe aus allgemeinen Regeln ableiten wollen: es wäre gerade ſo, wie wenn man bei ſeinen Bewegungen erſt die Mechanik, und bei der Verdauung die Phyſiologie zu Rathe ziehen wollte: und wer die Logik zu praktiſchen Zwecken erlernt, gleicht dem, der einen Bieber zu ſeinem Bau abrichten will. — Obgleich alſo ohne praktiſchen Nutzen, muß nichtsdeſtoweniger die Logik beibehalten werden, weil ſie philoſophiſches Intereſſe hat, als ſpecielle Kenntniß der Organiſation und Aktion der Vernunft. Als abgeſchloſſene, für ſich beſtehende, in ſich vollendete, abgerundete und vollkommen ſichere Disciplin iſt ſie berechtigt, für ſich allein und unabhängig von allem Andern wiſſenſchaftlich abgehandelt und ebenſo auf Univerſitäten gelehrt zu werden: aber ihren eigentlichen Werth erhält ſie erſt im Zuſammenhange der geſammten Philoſophie, bei Betrachtung des Erkennens, und zwar des vernünftigen oder abſtrakten Erkennens. Demgemäß ſollte ihr Vortrag nicht ſo ſehr die Form einer auf das Praktiſche gerichteten Wiſſenſchaft haben, nicht bloß nackt hingeſtellte Regeln zum richtigen Umkehren der Urtheile, Schließen u. ſ. w. enthalten; ſondern mehr darauf gerichtet ſeyn, daß das Weſen der Vernunft und des Begriffs erkannt und der Satz vom Grunde des Erkennens ausführlich betrachtet werde: denn eine bloße Paraphraſe deſſelben iſt die Logik, und zwar eigentlich nur für den Fall, wo der Grund, welcher den Urtheilen Wahrheit giebt, nicht empiriſch oder metaphyſiſch, ſondern logiſch oder metalogiſch iſt. Neben dem Satz vom Grunde des Erkennens ſind daher die übrigen drei ihm ſo nah verwandten Grundgeſetze des Denkens, oder Urtheile von metalogiſcher Wahrheit, aufzuführen; woraus denn nach und nach die ganze Technik der Vernunft erwächſt. Das Weſen des eigentlichen Denkens, d. h. des Urtheilens und Schließens, iſt aus der Verbindung der Begriffsſphären, gemäß dem räumlichen Schema, auf die oben angedeutete Weiſe darzuſtellen und aus dieſem alle Regeln des Urtheilens und Schließens durch Konſtruktion abzuleiten. Der einzige praktiſche Gebrauch, den man von der Logik machen kann, iſt, daß man, beim Disputiren, dem Gegner, nicht ſowohl ſeine wirklichen Fehlſchlüſſe, als ſeine abſichtlichen Trugſchlüſſe nachweiſt, indem man ſie bei ihrem techniſchen Namen nennt. Durch ſolche Zurückdrängung der praktiſchen Richtung und Hervorhebung des Zuſammenhanges der Logik mit der geſammten Philoſophie, als ein Kapitel derſelben, ſollte ihre Kenntniß dennoch nicht ſeltener werden, als ſie jetzt iſt: denn heut zu Tage muß Jeder, welcher nicht in der Hauptſache roh bleiben und der unwiſſenden, im Dumpfheit befangenen Menge beigezählt werden will, ſpekulative Philoſophie ſtudirt haben: und dies deswegen, weil dieſes neunzehnte Jahrhundert ein philoſophiſches iſt; womit nicht ſowohl geſagt ſeyn ſoll, daß es Philoſophie beſitze, oder Philoſophie in ihm herrſchend ſei, als vielmehr, daß es zur Philoſophie reif und eben deshalb ihrer durchaus bedürftig iſt: dieſes iſt ein Zeichen hoch getriebener Bildung, ſogar ein feſter Punkt auf der Skala der Kultur der Zeiten*).

So wenig praktiſchen Nutzen die Logik haben kann, ſo iſt dennoch wohl nicht zu leugnen, daß ſie zum praktiſchen Behuf erfunden worden. Ihre Entſtehung erkläre ich mir auf folgende Weiſe. Als unter den Eleatikern, Megarikern und Sophiſten die Luſt am Disputiren ſich immer mehr entwickelt hatte und allmälig faſt zur Sucht geſtiegen war, mußte die Verwirrung, in welche faſt jede Disputation gerieth, ihnen bald die Nothwendigkeit eines methodiſchen Verfahrens fühlbar machen, als Anleitung, zu welchem eine wiſſenſchaftliche Dialektik zu ſuchen war. Das Erſte, was bemerkt werden mußte, war, daß beide ſtreitende Parteien allemal über irgend einen Satz einig ſeyn mußten, auf welchen die ſtrittigen Punkte zurückzuführen waren, im Disputiren. Der Anfang des methodiſchen Verfahrens beſtand darin, daß man dieſe gemeinſchaftlich anerkannten Sätze förmlich als ſolche ausſprach und an die Spitze der Unterſuchung ſtellte. Dieſe Sätze aber betrafen Anfangs nur das Materiale der Unterſuchung. Man wurde bald inne, daß auch in der Art und Weiſe, wie man auf die gemeinſchaftlich anerkannte Wahrheit zurückging und ſeine Behauptungen aus ihr abzuleiten ſuchte, gewiſſe Formen und Geſetze befolgt wurden, über welche man, obgleich ohne vorhergegangene Uebereinkunft, ſich dennoch nie veruneinigte, woraus man ſah, daß ſie der eigenthümliche, in ihrem Weſen liegende Gang der Vernunft ſelbſt ſeyn mußten, das Formale der Unterſuchung. Obgleich nun dieſes nicht dem Zweifel und der Uneinigkeit ausgeſetzt war, ſo gerieth doch irgend ein bis zur Pedanterie ſyſtematiſcher Kopf auf den Gedanken, daß es recht ſchön ausſehen und die Vollendung der methodiſchen Dialektik ſeyn würde, wenn auch dieſes Formelle alles Disputirens, dieſes immer geſetzmäßige Verfahren der Vernunft ſelbſt, ebenfalls in abſtrakten Sätzen ausgeſprochen würde, welche man eben wie jene das Materiale der Unterſuchung betreffenden gemeinſchaftlich anerkannten Sätze, an die Spitze der Unterſuchung ſtellte, als den feſten Kanon des Disputirens ſelbſt, auf welchen man ſtets zurückzuſehen und ſich darauf zu berufen hätte. Indem man auf dieſe Weiſe Das, was man bisher wie durch ſtillſchweigende Uebereinkunft befolgt, oder wie inſtinktmäßig ausgeübt hatte, nunmehr mit Bewußtſeyn als Geſetz anerkennen und förmlich ausſprechen wollte, fand man allmälig mehr oder minder vollkommene Ausdrücke für logiſche Grundſätze, wie den Satz vom Widerſpruch, vom zureichenden Grunde, vom ausgeſchloſſenen Dritten, das dictum de omni et nullo, ſodann die ſpeciellern Regeln der Syllogiſtik, wie z. B. ex meris particularibus aut negativis nihil sequitur, a rationato ad rationem non valet consequentia u. ſ. w. Daß man hiemit aber nur langſam und ſehr mühſam zu Stande kam und vor dem Ariſtoteles Alles ſehr unvollkommen blieb, ſehen wir theils aus der unbeholfenen und weitſchweifigen Art, mit der in manchen Platoniſchen Geſprächen logiſche Wahrheiten ans Licht gebracht werden, noch beſſer aber aus dem, was uns Sextus Empirikus von den Streitigkeiten der Megariker über die leichteſten und einfachſten logiſchen Geſetze und die mühſame Art, wie ſie ſolche zur Deutlichkeit brachten, berichtet (Sext. Emp. adv. Math. L. 8. p. 112 seqq.). Ariſtoteles aber ſammelte, ordnete, berichtigte das Vorgefundene und brachte es zu einer ungleich höhern Vollkommenheit. Wenn man auf dieſe Weiſe beachtet, wie der Gang der Griechiſchen Kultur die Arbeit des Ariſtoteles vorbereitet und herbeigeführt hatte, wird man wenig geneigt ſeyn, der Angabe Perſiſcher Schriftſteller Glauben zu ſchenken, welche uns Jones, ſehr für dieſelbe eingenommen, mittheilt, daß nämlich Kalliſthenes bei den Indern eine fertige Logik vorgefunden und ſie ſeinem Oheim Ariſtoteles überſandt habe (Asiatic researches, Bd. 4, S. 163). — Daß im traurigen Mittelalter dem disputirſüchtigen, beim Mangel aller Realkenntniß, an Formeln und Worten allein zehrenden Geiſte der Scholaſtiker die Ariſtoteliſche Logik höchſt willkommen ſeyn mußte, ſelbſt in ihrer Arabiſchen Verſtümmelung begierig ergriffen und bald zum Mittelpunkt alles Wiſſens erhoben wurde, läßt ſich leicht begreifen. Von ihrem Anſehen zwar ſeitdem geſunken, hat ſie ſich dennoch bis auf unſere Zeit im Kredit einer für ſich beſtehenden, praktiſchen und höchſt nöthigen Wiſſenſchaft erhalten: ſogar hat in unſern Tagen die Kantiſche

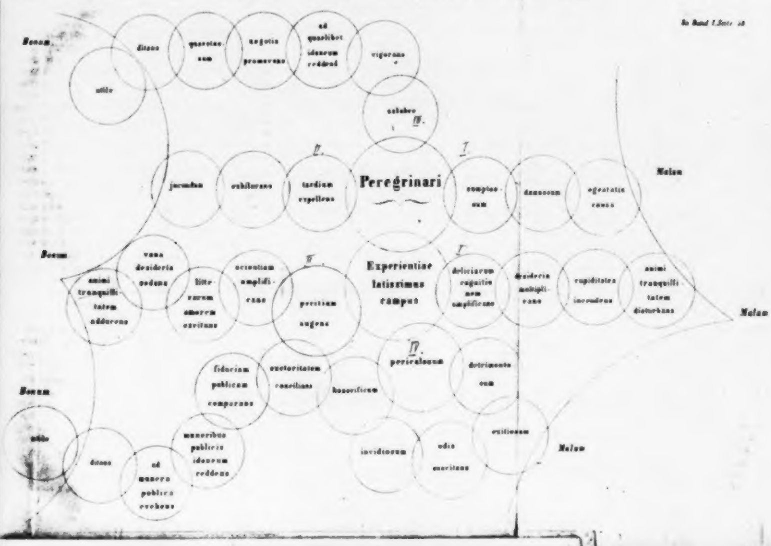
---

*) Hiezu Kap. 9 u. 10 des zweiten Bandes.

Philoſophie, die ihren Grundſtein eigentlich aus der Logik nahm, wieder ein neues Intereſſe für ſie rege gemacht, welches ſie in dieſer Hinſicht, d. h. als Mittel zur Erkenntniß des Weſens der Vernunft, auch allerdings verdient.

Wie die richtigen ſtrengen Schlüſſe dadurch zu Stande kommen, daß man das Verhältniß der Begriffsſphären genau betrachtet, und nur wenn eine Sphäre genau in einer andern und dieſe wieder ganz in einer dritten enthalten iſt, auch die erſte für in der dritten ganz enthalten anerkennt; ſo beruht hingegen die Ueberredungskunſt darauf, daß man die Verhältniſſe der Begriffsſphären nur einer oberflächlichen Betrachtung unterwirft und ſie dann ſeinen Abſichten gemäß einſeitig beſtimmt, hauptſächlich dadurch, daß, wenn die Sphäre eines betrachteten Begriffs nur zum Theil in einer andern liegt, zum Theil aber auch in einer ganz verſchiedenen, man ſie als ganz in der erſten liegend angiebt, oder ganz in der zweiten, nach der Abſicht des Redners. Z. B. wenn von Leidenſchaft geredet wird, kann man dieſe beliebig unter den Begriff der größten Kraft, des mächtigſten Agens in der Welt ſubſumiren, oder unter den Begriff der Unvernunft, und dieſen unter den der Ohnmacht, der Schwäche. Daſſelbe Verfahren kann man nun fortſetzen und bei jedem Begriff, auf den die Rede führt, von Neuem anwenden. Faſt immer theilen ſich in der Sphäre eines Begriffs mehrere andere, deren jede einen Theil des Gebiets des erſteren auf dem ihrigen enthält, ſelbſt aber auch noch mehr außerdem umfaßt: von dieſen letzteren Begriffsſphären läßt man aber nur die eine beleuchtet werden, unter welche man den erſten Begriff ſubſumiren will, während man die übrigen unbeachtet liegen läßt, oder verdeckt hält. Auf dieſem Kunſtgriff beruhen eigentlich alle Ueberredungskünſte, alle feineren Sophismen: denn die logiſchen, wie der mentiens, velatus, cornutus u. ſ. w. ſind für die wirkliche Anwendung offenbar zu plump. Da mir nicht bekannt iſt, daß man bisher das Weſen aller Sophiſtikation und Ueberredung auf dieſen letzten Grund ihrer Möglichkeit zurückgeführt und denſelben in der eigenthümlichen Beſchaffenheit der Begriffe, d. i. in der Erkenntnißweiſe der Vernunft, nachgewieſen hat; ſo will ich, da mein Vortrag mich darauf geführt hat, die Sache, ſo leicht ſie auch einzuſehen iſt, noch durch ein Schema auf der beifolgenden Tafel

Zu Band I. Seite 48


Bonum
utile
ditans
quaestuosum
negotia promovens
ad quaelibet idoneum reddens
vigorans
salubre
III.
jucundum
exhilarans
tardium expellens
II.
Peregrinari
I.
sumptuosum
damnosum
egestatis causa
Malum
Bonum
animi tranquillitatem adducens
vana desideria sedans
litterarum amorem excitans
scientiam amplificans
VI.
peritiam augens
Experientiae latissimus campus
V.
deliciarum cognitionem amplificans
desideria multiplicans
cupiditates incendens
animi tranquillitatem disturbans
Malum
fiduciam publicam comparans
auctoritatem concilians
honorificum
IV.
periculosum
detrimentosum
Bonum
utile
ditans
ad munera publica evehens
muneribus publicis idoneum reddens
invidiosum
odia excitans
exitiosum
Malum

Univ.Bibl.
München

erläutern, welches zeigen ſoll, wie die Begriffsſphären mannigfaltig in einander greifen und dadurch der Willkür Spielraum geben, von jedem Begriff auf dieſen oder jenen andern überzugehen. Nur wünſche ich nicht, daß man durch die Tafel verleitet werde, dieſer kleinen beiläufigen Erörterung mehr Wichtigkeit beizulegen, als ſie ihrer Natur nach haben kann. Ich habe zum erläuternden Beiſpiel den Begriff des Reiſens gewählt. Seine Sphäre greift in das Gebiet von vier andern, auf jeden von welchen der Ueberredner beliebig übergehen kann: dieſe greifen wieder in andere Sphären, manche davon zugleich in zwei und mehrere, durch welche der Ueberredner nach Willkür ſeinen Weg nimmt, immer als wäre es der einzige, und dann zuletzt, je nachdem ſeine Abſicht war, bei Gut oder Uebel anlangt. Nur muß man, bei Verfolgung der Sphären, immer die Richtung vom Centro (dem gegebenen Hauptbegriff) zur Peripherie behalten, nicht aber rückwärts gehen. Die Einkleidung einer ſolchen Sophiſtikation kann die fortlaufende Rede, oder auch die ſtrenge Schlußform ſeyn, je nachdem die ſchwache Seite des Hörers es anräth. Im Grunde ſind die meiſten wiſſenſchaftlichen, beſonders philoſophiſchen Beweisführungen nicht viel anders beſchaffen: wie wäre es ſonſt auch möglich, daß ſo Vieles, zu verſchiedenen Zeiten, nicht nur irrig angenommen (denn der Irrthum ſelbſt hat einen andern Urſprung), ſondern demonſtrirt und bewieſen, dennoch aber ſpäter grundfalſch befunden worden, z. B. Leibnitz-Wolfiſche Philoſophie, Ptolemäiſche Aſtronomie, Stahlſche Chemie, Newtoniſche Farbenlehre u. ſ. w. u. ſ. w.*).

§. 10.

Durch dieſes Alles tritt uns immer mehr die Frage nah, wie denn Gewißheit zu erlangen, wie Urtheile zu begründen ſeien, worin das Wiſſen und die Wiſſenſchaft beſtehe, welche wir, neben der Sprache und dem beſonnenen Handeln, als den dritten großen durch die Vernunft gegebenen Vorzug rühmen.

Die Vernunft iſt weiblicher Natur: ſie kann nur geben, nachdem ſie empfangen hat. Durch ſich ſelbſt allein hat ſie nichts, als die gehaltloſen Formen ihres Operirens. Vollkommen reine 271. 4

---

*) Hiezu Kap. 11 des zweiten Bandes.

Vernunfterkenntniß giebt es ſogar keine andere, als die vier Sätze, welchen ich metalogiſche Wahrheit beigelegt habe, alſo die Sätze von der Identität, vom Widerſpruch, vom ausgeſchloſſenen Dritten und vom zureichenden Erkenntnißgrunde. Denn ſelbſt das Uebrige der Logik iſt ſchon nicht mehr vollkommen reine Vernunfterkenntniß, weil es die Verhältniſſe und Kombinationen der Sphären der Begriffe vorausſetzt: aber Begriffe überhaupt ſind erſt da, nach vorhergegangenen anſchaulichen Vorſtellungen, die Beziehung auf welche ihr ganzes Weſen ausmacht, die ſie folglich ſchon vorausſetzen. Da indeſſen dieſe Vorausſetzung ſich nicht auf den beſtimmten Gehalt der Begriffe, ſondern nur allgemein auf ein Daſeyn derſelben erſtreckt; ſo kann die Logik doch, im Ganzen genommen, für reine Vernunftwiſſenſchaft gelten. In allen übrigen Wiſſenſchaften hat die Vernunft den Gehalt aus den anſchaulichen Vorſtellungen erhalten: in der Mathematik aus den vor aller Erfahrung anſchaulich bewußten Verhältniſſen des Raumes und der Zeit; in der reinen Naturwiſſenſchaft, d. h. in dem, was wir vor aller Erfahrung über den Lauf der Natur wiſſen, geht der Gehalt der Wiſſenſchaft aus dem reinen Verſtande hervor, d. h. aus der Erkenntniß a priori des Geſetzes der Kauſalität und deſſen Verbindung mit jenen reinen Anſchauungen des Raumes und der Zeit. In allen anderen Wiſſenſchaften gehört Alles, was nicht aus den eben genannten entlehnt iſt, der Erfahrung an. *Wiſſen* überhaupt heißt: ſolche Urtheile in der Gewalt ſeines Geiſtes zu willkürlicher Reproduktion haben, welche in irgend etwas außer ihnen ihren zureichenden Erkenntnißgrund haben, d. h. *wahr* ſind. Die abſtrakte Erkenntniß allein iſt alſo ein Wiſſen; dieſes iſt daher durch die Vernunft bedingt, und von den Thieren können wir, genau genommen, nicht ſagen, daß ſie irgend etwas *wiſſen*, wiewohl ſie die anſchauliche Erkenntniß, für dieſe auch Erinnerung und eben deshalb Phantaſie haben, welche überdies ihr Träumen beweiſt. Bewußtſeyn legen wir ihnen bei, deſſen Begriff folglich, obgleich das Wort von Wiſſen genommen iſt, mit dem des Vorſtellens überhaupt, von welcher Art es auch ſei, zuſammenfällt. Daher auch legen wir der Pflanze zwar Leben, aber kein Bewußtſeyn bei. — *Wiſſen* alſo iſt das abſtrakte Bewußtſeyn, das Fixirthaben in Begriffen der Vernunft, des auf andere Weiſe überhaupt Erkannten.

Gefühl

§. 11.

In dieſer Hinſicht iſt nun der eigentliche Gegenſatz des *Wiſſens* das *Gefühl*, deſſen Erörterung wir deshalb hier einſchalten müſſen. Der Begriff, den das Wort *Gefühl* bezeichnet, hat durchaus nur einen *negativen* Inhalt, nämlich dieſen, daß etwas, das im Bewußtſeyn gegenwärtig iſt, *nicht Begriff, nicht abſtrakte Erkenntniß der Vernunft* ſei: übrigens mag es ſeyn, was es will, es gehört unter den Begriff *Gefühl*, deſſen unmäßig weite Sphäre daher die heterogenſten Dinge begreift, von denen man nimmer einſieht, wie ſie zuſammenkommen, ſo lange man nicht erkannt hat, daß ſie allein in dieſer negativen Rückſicht, *nicht abſtrakte Begriffe* zu ſeyn, übereinſtimmen. Denn die verſchiedenſten, ja feindlichſten Elemente liegen ruhig neben einander in jenem Begriff, z. B. religiöſes Gefühl, Gefühl der Wolluſt, moraliſches Gefühl, körperliches Gefühl als Getaſt, als Schmerz, als Gefühl für Farben, für Töne und deren Harmonien und Disharmonien, Gefühl des Haſſes, Abſcheues, der Selbſtzufriedenheit, der Ehre, der Schande, des Rechts, des Unrechts, Gefühl der Wahrheit, äſthetiſches Gefühl, Gefühl von Kraft, Schwäche, Geſundheit, Freundſchaft, Liebe u. ſ. w. u. ſ. w. Durchaus keine Gemeinſchaft iſt zwiſchen ihnen, als die negative, daß ſie keine abſtrakte Vernunfterkenntniß ſind; aber dieſes wird am auffallendſten, wenn ſogar die anſchauliche Erkenntniß a priori der räumlichen Verhältniſſe, und vollends die des reinen Verſtandes unter jenen Begriff gebracht wird, und überhaupt von jeder Erkenntniß, jeder Wahrheit, deren man ſich nur erſt intuitiv bewußt iſt, ſie aber noch nicht in abſtrakte Begriffe abgeſetzt hat, geſagt wird, daß man ſie *fühle*. Hievon will ich, zur Erläuterung, einige Beiſpiele aus neuern Büchern beibringen, weil ſie frappante Belege meiner Erklärung ſind. Ich erinnere mich, in der Einleitung einer Verdeutſchung des Eukleides geleſen zu haben, man ſolle die Anfänger in der Geometrie die Figuren erſt alle zeichnen laſſen, ehe man zum Demonſtriren ſchreite, weil ſie alsdann die geometriſche Wahrheit ſchon vorher *fühlten*, ehe ihnen die Demonſtration die vollendete Erkenntniß beibrächte. — Ebenſo wird in der „Kritik der Sittenlehre“, von F. Schleiermacher geredet vom logiſchen und mathematiſchen Gefühl (S. 339), auch vom Gefühl der Gleichheit oder Verſchiedenheit zweier Formeln (S. 342); ferner in Tennemanns „Geſchichte der Philoſophie“, Bd. 1, S. 361, heißt es: „Man *fühlte*, daß die Trugſchlüſſe nicht richtig waren, konnte aber doch den Fehler nicht entdecken.“ — So lange man nun dieſen Begriff *Gefühl* nicht aus dem rechten Geſichtspunkte betrachtet und nicht jenes eine negative Merkmal, welches allein ihm weſentlich iſt, erkennt, muß derſelbe, wegen der übermäßigen Weite ſeiner Sphäre und ſeines bloß negativen, ganz einſeitig beſtimmten und ſehr geringen Gehaltes, beſtändig Anlaß zu Misverſtändniſſen und Streitigkeiten geben. Da wir im Deutſchen noch das ziemlich gleichbedeutende Wort *Empfindung* haben, ſo würde es dienlich ſeyn, dieſes für die körperlichen Gefühle, als eine Unterart, in Beſchlag zu nehmen. Der Urſprung jenes gegen alle anderen disproportionirten Begriffs Gefühl iſt aber ohne Zweifel folgender. Alle Begriffe, und nur Begriffe ſind es welche Worte bezeichnen, ſind nur für die Vernunft da, gehen von ihr aus: man ſteht mit ihnen alſo ſchon auf einem einſeitigen Standpunkt. Aber von einem ſolchen aus erſcheint das Nähere deutlich und wird als poſitiv geſetzt; das Fernere fließt zuſammen und wird bald nur noch negativ berückſichtigt: ſo nennt jede Nation alle Anderen Fremde, der Grieche alle Anderen Barbaren, der Engländer Alles, was nicht England oder Engliſch iſt, continent und continental, der Gläubige alle Anderen Ketzer, oder Heiden, der Adel alle Anderen roturiers, der Student alle Anderen Philiſter u. dgl. m. Dieſelbe Einſeitigkeit, man kann ſagen dieſelbe rohe Unwiſſenheit aus Stolz, läßt ſich, ſo ſonderbar es auch klingt, die Vernunft ſelbſt zu Schulden kommen, indem ſie unter den *einen* Begriff *Gefühl* jede Modifikation des Bewußtſeyns befaßt, die nur nicht unmittelbar zu *ihrer* Vorſtellungsweiſe gehört, d. h. *nicht abſtrakter Begriff* iſt. Sie hat dieſes bisher, weil ihr eigenes Verfahren ihr nicht durch gründliche Selbſterkenntniß deutlich geworden war, büßen müſſen durch Misverſtändniſſe und Verirrungen auf ihrem eigenen Gebiet, da man ſogar ein beſonderes Gefühlvermögen aufgeſtellt hat und nun Theorien deſſelben konſtruirt.

§. 12.

Wissen

Wiſſen, als deſſen kontradiktoriſches Gegentheil ich ſoeben den Begriff Gefühl erörtert habe, iſt, wie geſagt, jede abſtrakte Erkenntniß, d. h. Vernunfterkenntniß. Da nun aber die Vernunft immer nur das anderweitig Empfangene wieder vor die Erkenntniß bringt, ſo erweitert ſie nicht eigentlich unſer Erkennen, ſondern giebt ihm bloß eine andere Form. Nämlich was intuitiv, was in concreto erkannt wurde, läßt ſie abſtrakt und allgemein erkennen. Dies iſt aber ungleich wichtiger, als es, ſo ausgedrückt, dem erſten Blicke ſcheint. Denn alles ſichere Aufbewahren, alle Mittheilbarkeit und alle ſichere und weitreichende Anwendung der Erkenntniß auf das Praktiſche hängt davon ab, daß ſie ein Wiſſen, eine abſtrakte Erkenntniß geworden ſei. Die intuitive Erkenntniß gilt immer nur vom einzelnen Fall, geht nur auf das Nächſte, und bleibt bei dieſem ſtehen, weil Sinnlichkeit und Verſtand eigentlich nur ein Objekt zur Zeit auffaſſen können. Jede anhaltende, zuſammengeſetzte, planmäßige Thätigkeit muß daher von Grundſätzen, alſo von einem abſtrakten Wiſſen ausgehen und danach geleitet werden. So iſt z. B. die Erkenntniß, welche der Verſtand vom Verhältniß der Urſach und Wirkung hat, zwar an ſich viel vollkommener, tiefer und erſchöpfender, als was davon in abstracto ſich denken läßt: der Verſtand allein erkennt anſchaulich unmittelbar und vollkommen die Art des Wirkens eines Hebels, Flaſchenzuges, Kammrades, das Ruhen eines Gewölbes in ſich ſelbſt u. ſ. w. Aber wegen der eben berührten Eigenſchaft der intuitiven Erkenntniß, nur auf das unmittelbar Gegenwärtige zu gehen, reicht der bloße Verſtand nicht hin zur Konſtruktion von Maſchinen und Gebäuden: vielmehr muß hier die Vernunft eintreten, an die Stelle der Anſchauungen abſtrakte Begriffe ſetzen, ſolche zur Richtſchnur des Wirkens nehmen, und waren ſie richtig, ſo wird der Erfolg eintreffen. Ebenſo erkennen wir in reiner Anſchauung vollkommen das Weſen und die Geſetzmäßigkeit einer Parabel, Hyperbel, Spirale; aber um von dieſer Erkenntniß ſichere Anwendung in der Wirklichkeit zu machen, mußte ſie zuvor zum abſtrakten Wiſſen geworden ſeyn, wobei ſie freilich die Anſchaulichkeit einbüßt, aber dafür die Sicherheit und Beſtimmtheit des abſtrakten Wiſſens gewinnt. Alſo erweitert alle

Differentialrechnung eigentlich gar nicht unſere Erkenntniß von den Kurven, enthält nichts mehr, als was ſchon die bloße reine Anſchauung derſelben; aber ſie ändert die Art der Erkenntniß, verwandelt die intuitive in eine abſtrakte, welches für die Anwendung ſo höchſt folgenreich iſt. Hier kommt nun aber noch eine Eigenthümlichkeit unſers Erkenntnißvermögens zur Sprache, welche man bisher wohl nicht bemerken konnte, ſo lange der Unterſchied zwiſchen anſchaulicher und abſtrakter Erkenntniß nicht vollkommen deutlich gemacht war. Es iſt dieſe, daß die Verhältniſſe des Raums nicht unmittelbar und als ſolche in die abſtrakte Erkenntniß übertragen werden können, ſondern hiezu allein die zeitlichen Größen, d. h. die Zahlen geeignet ſind. Die Zahlen allein können in ihnen genau entſprechenden abſtrakten Begriffen ausgedrückt werden, nicht die räumlichen Größen. Der Begriff Tauſend iſt vom Begriff Zehn genau ſo verſchieden, wie beide zeitliche Größen es in der Anſchauung ſind: wir denken bei Tauſend ein beſtimmt vielfaches von Zehn, in welches wir jenes für die Anſchauung in der Zeit beliebig auflöſen können, d. h. es zählen können. Aber zwiſchen dem abſtrakten Begriff einer Meile und dem eines Fußes, ohne alle anſchauliche Vorſtellung von beiden und ohne Hülfe der Zahl, iſt gar kein genauer und jenen Größen ſelbſt entſprechender Unterſchied. In beiden wird überhaupt nur eine räumliche Größe gedacht, und ſollen beide hinlänglich unterſchieden werden, ſo muß durchaus entweder die räumliche Anſchauung zu Hülfe genommen, alſo ſchon das Gebiet der abſtrakten Erkenntniß verlaſſen werden, oder man muß den Unterſchied in Zahlen denken. Will man alſo von den räumlichen Verhältniſſen abſtrakte Erkenntniß haben, ſo müſſen ſie erſt in zeitliche Verhältniſſe, d. h. in Zahlen, übertragen werden: deswegen iſt nur die Arithmetik, nicht die Geometrie, allgemeine Größenlehre, und die Geometrie muß in Arithmetik überſetzt werden, wenn ſie Mittheilbarkeit, genaue Beſtimmtheit und Anwendbarkeit auf das Praktiſche haben ſoll. Zwar läßt ſich ein räumliches Verhältniß als ſolches auch in abstracto denken, z. B. „der Sinus wächſt nach Maaßgabe des Winkels“; aber wenn die Größe dieſes Verhältniſſes angegeben werden ſoll, bedarf es der Zahl. Dieſe Nothwendigkeit, daß der Raum, mit ſeinen drei Dimenſionen, in die Zeit, welche nur eine Dimenſion hat, überſetzt werden muß, wenn man eine abſtrakte Erkenntniß (d. h. ein Wiſſen, kein bloßes Anſchauen) ſeiner Verhältniſſe haben will, dieſe Nothwendigkeit iſt es, welche die Mathematik ſo ſchwierig macht. Dies wird ſehr deutlich, wenn wir die Anſchauung der Kurven vergleichen mit der analytiſchen Berechnung derſelben, oder auch nur die Tafeln der Logarithmen der trigonometriſchen Funktionen mit der Anſchauung der wechſelnden Verhältniſſe der Theile des Dreiecks, welche durch jene ausgedrückt werden: was hier die Anſchauung in einem Blick, vollkommen und mit äußerſter Genauigkeit auffaßt, nämlich wie der Koſinus abnimmt, indem der Sinus wächſt, wie der Koſinus des einen Winkels der Sinus des andern iſt, das umgekehrte Verhältniß der Ab- und Zunahme beider Winkel u. ſ. w., welches ungeheuern Gewebes von Zahlen, welcher mühſäligen Rechnung bedurfte es nicht, um dieſes in abstracto auszudrücken: wie muß nicht, kann man ſagen, die Zeit mit ihrer einen Dimenſion ſich quälen, um die drei Dimenſionen des Raumes wiederzugeben! Aber dies war nothwendig, wenn wir, zum Behuf der Anwendung, die Verhältniſſe des Raumes in abſtrakte Begriffe niedergelegt beſitzen wollten: unmittelbar konnten jene nicht in dieſe eingehen, ſondern nur durch Vermittelung der rein zeitlichen Größe, der Zahl, als welche allein der abſtrakten Erkenntniß ſich unmittelbar anfügt. Noch iſt bemerkenswerth, daß, wie der Raum ſich ſo ſehr für die Anſchauung eignet und, mittelſt ſeiner drei Dimenſionen, ſelbſt komplicirte Verhältniſſe leicht überſehen läßt, dagegen der abſtrakten Erkenntniß ſich entzieht; umgekehrt die Zeit zwar leicht in die abſtrakten Begriffe eingeht, dagegen aber der Anſchauung ſehr wenig giebt: unſere Anſchauung der Zahlen in ihrem eigenthümlichen Element, der bloßen Zeit, ohne Hinzuziehung des Raumes, geht kaum bis Zehn; darüber hinaus haben wir nur noch abſtrakte Begriffe, nicht mehr anſchauliche Erkenntniß der Zahlen: hingegen verbinden wir mit jedem Zahlwort und allen algebraiſchen Zeichen genau beſtimmte abſtrakte Begriffe.

Nebenbei iſt hier zu bemerken, daß manche Geiſter nur im anſchaulich Erkannten völlige Befriedigung finden. Grund und Folge des Seyns im Raum anſchaulich dargelegt, iſt es, was ſie ſuchen: ein Eukleidiſcher Beweis, oder eine arithmetiſche Auflöſung räumlicher Probleme, ſpricht ſie nicht an. Andere Geiſter hingegen verlangen die zur Anwendung und Mittheilung allein brauchbaren abſtrakten Begriffe: ſie haben Geduld und Gedächtniß für abſtrakte Sätze, Formeln, Beweisführungen in langen Schlußketten, und Rechnungen, deren Zeichen die komplicirteſten Abſtraktionen vertreten. Dieſe ſuchen Beſtimmtheit: jene Anſchaulichkeit. Der Unterſchied iſt charakteriſtiſch.

Das Wiſſen, die abſtrakte Erkenntniß, hat ihren größten Werth in der Mittheilbarkeit und in der Möglichkeit, fixirt aufbehalten zu werden: erſt hiedurch wird ſie für das Praktiſche ſo unſchätzbar wichtig. Einer kann vom kauſalen Zuſammenhange der Veränderungen und Bewegungen natürlicher Körper eine unmittelbare, anſchauliche Erkenntniß im bloßen Verſtande haben und in derſelben völlige Befriedigung finden; aber zur Mittheilung wird ſie erſt geſchickt, nachdem er ſie in Begriffen fixirt hat. Selbſt für das Praktiſche iſt eine Erkenntniß der erſtern Art hinreichend, ſobald er auch die Ausführung ganz allein übernimmt, und zwar in einer, während noch die anſchauliche Erkenntniß lebendig iſt, ausführbaren Handlung: nicht aber, wenn er fremder Hülfe, oder auch nur eines zu verſchiedenen Zeiten eintretenden eigenen Handelns und daher eines überlegten Planes bedarf. So kann z. B. ein geübter Billiardſpieler eine vollſtändige Kenntniß der Geſetze des Stoßes elaſtiſcher Körper auf einander haben, bloß im Verſtande, bloß für die unmittelbare Anſchauung, und er reicht damit vollkommen aus: hingegen hat nur der wiſſenſchaftliche Mechaniker ein eigentliches Wiſſen jener Geſetze, d. h. eine Erkenntniß in abstracto davon. Selbſt zur Konſtruktion von Maſchinen reicht jene bloß intuitive Verſtandeserkenntniß hin, wenn der Erfinder der Maſchine ſie auch allein ausführt, wie man oft an talentvollen Handwerkern ohne alle Wiſſenſchaft ſieht: hingegen ſobald mehrere Menſchen und eine zuſammengeſetzte, zu verſchiedenen Zeitpunkten eintretende Thätigkeit derſelben zur Ausführung einer mechaniſchen Operation, einer Maſchine, eines Baues nöthig ſind, muß der, welcher ſie leitet, den Plan in abstracto entworfen haben, und nur durch Beihülfe der Vernunft iſt eine ſolche zuſammenwirkende Thätigkeit möglich. Merkwürdig iſt es aber, daß bei jener erſtern Art von Thätigkeit, wo Einer allein, in einer ununterbrochenen Handlung etwas ausführen ſoll, das Wiſſen, die Anwendung der

Vernunft, die Reflexion ihm ſogar oft hinderlich ſeyn kann, z. B. eben beim Billiardſpielen, beim Fechten, beim Stimmen eines Inſtruments, beim Singen: hier muß die anſchauliche Erkenntniß die Thätigkeit unmittelbar leiten: das Durchgehen durch die Reflexion macht ſie unſicher, indem es die Aufmerkſamkeit theilt und den Menſchen verwirrt. Darum führen Wilde und rohe Menſchen, die ſehr wenig zu denken gewohnt ſind, manche Leibesübungen, den Kampf mit Thieren, das Treffen mit dem Pfeil u. dgl. mit einer Sicherheit und Geſchwindigkeit aus, die der reflektirende Europäer nie erreicht, eben weil ſeine Ueberlegung ihn ſchwanken und zaudern macht: denn er ſucht z. B. die rechte Stelle, oder den rechten Zeitpunkt, aus dem gleichen Abſtand von beiden falſchen Extremen zu finden: der Naturmenſch trifft ſie unmittelbar, ohne auf die Abwege zu reflektiren. Ebenſo hilft es mir nicht, wenn ich den Winkel, in welchem ich das Raſiermeſſer anzuſetzen habe, nach Graden und Minuten in abstracto anzugeben weiß, wenn ich ihn nicht intuitiv kenne, d. h. im Griff habe. Auf gleiche Weiſe ſtörend iſt ferner die Anwendung der Vernunft bei dem Verſtändniß der Phyſiognomie: auch dieſes muß unmittelbar durch den Verſtand geſchehen: der Ausdruck, die Bedeutung der Züge läßt ſich nur fühlen, ſagt man, d. h. eben geht nicht in die abſtrakten Begriffe ein. Jeder Menſch hat ſeine unmittelbare intuitive Phyſiognomik und Pathognomik: doch erkennt Einer deutlicher, als der Andere, jene signatura rerum. Aber eine Phyſiognomik in abstracto zum Lehren und Lernen iſt nicht zu Stande zu bringen; weil die Nüancen hier ſo fein ſind, daß der Begriff nicht zu ihnen herab kann; daher das abſtrakte Wiſſen ſich zu ihnen verhält, wie ein muſiviſches Bild zu einem van der Werft oder Denner: wie, ſo fein auch die Muſaik iſt, die Gränzen der Steine doch ſtets bleiben und daher kein ſtetiger Uebergang einer Tinte in die andere möglich iſt; ſo ſind auch die Begriffe, mit ihrer Starrheit und ſcharfen Begränzung, ſo fein man ſie auch durch nähere Beſtimmung ſpalten möchte, ſtets unfähig, die feinen Modifikationen des Anſchaulichen zu erreichen, auf welche es, bei der hier zum Beiſpiel genommenen Phyſiognomik, gerade ankommt*).

---

*) Ich bin dieſerwegen der Meinung, daß die Phyſiognomik nicht weiter mit Sicherheit gehen kann, als zur Aufſtellung einiger ganz allgemeiner Re-

Dieſe nämliche Beſchaffenheit der Begriffe, welche ſie den Steinen des Muſivbildes ähnlich macht, und vermöge welcher die Anſchauung ſtets ihre Aſymptote bleibt, iſt auch der Grund, weshalb in der Kunſt nichts Gutes durch ſie geleiſtet wird. Will der Sänger, oder Virtuoſe, ſeinen Vortrag durch Reflexion leiten, ſo bleibt er todt. Das Selbe gilt vom Komponiſten, vom Maler, ja vom Dichter: immer bleibt für die Kunſt der Begriff unfruchtbar: bloß das Techniſche in ihr mag er leiten: ſein Gebiet iſt die Wiſſenſchaft. Wir werden im dritten Buch näher unterſuchen, weshalb alle ächte Kunſt aus der anſchaulichen Erkenntniß hervorgeht, nie aus dem Begriff. — Sogar auch in Hinſicht auf das Betragen, auf die perſönliche Annehmlichkeit im Umgange, taugt der Begriff nur negativ, um die groben Ausbrüche des Egoismus und der Beſtialität zurückzuhalten, wie denn die Höflichkeit ſein löbliches Werk iſt; aber das Anziehende, Gratioſe, Einnehmende des Betragens, das Liebevolle und Freundliche, darf nicht aus dem Begriff hervorgegangen ſeyn: ſonſt

„fühlt man Abſicht und man iſt verſtimmt.“ —

Alle Verſtellung iſt Werk der Reflexion; aber auf die Dauer und unausgeſetzt iſt ſie nicht haltbar: nemo potest personam diu ferre fictam, ſagt Seneka, im Buche de clementia: auch wird ſie dann meiſtens erkannt und verfehlt ihre Wirkung. Im hohen Lebensdrange, wo es ſchneller Entſchlüſſe, kecken Handelns, raſchen und feſten Ergreifens bedarf, iſt zwar Vernunft nöthig, kann aber, wenn ſie die Oberhand gewinnt und das intuitive, unmittelbare, rein verſtändige Ausfinden und zugleich Ergreifen des Rechten verwirrend hindert und Unentſchloſſenheit herbeiführt, leicht Alles verderben.

---

geln, z. B. ſolcher: in Stirn und Auge iſt das Intellektuale, im Munde und der untern Geſichtshälfte, das Ethiſche, die Willensäußerungen, zu leſen: — Stirn und Auge erläutern ſich gegenſeitig, jedes von beiden, ohne das andere geſehen, iſt nur halb verſtändlich; — Genie iſt nie ohne hohe, breite, ſchön gewölbte Stirn; dieſe aber oft ohne jenes; — von einem geiſtreichen Ausſehen iſt auf Geiſt um ſo ſicherer zu ſchließen, je häßlicher das Geſicht iſt, und von einem dummen Ausſehen auf Dummheit deſto ſicherer, je ſchöner das Geſicht iſt; weil Schönheit, als Angemeſſenheit zu dem Typus der Menſchheit, ſchon an und für ſich auch den Ausdruck geiſtiger Klarheit trägt, Häßlichkeit ſich entgegengeſetzt verhält, u. ſ. w.

Endlich geht auch Tugend und Heiligkeit nicht aus Reflexion hervor, ſondern aus der innern Tiefe des Willens und deren Verhältniß zum Erkennen. Dieſe Erörterung gehört an eine ganz andere Stelle dieſer Schrift: nur ſo viel mag ich hier bemerken, daß die auf das Ethiſche ſich beziehenden Dogmen in der Vernunft ganzer Nationen die ſelben ſeyn können, aber das Handeln in jedem Individuo ein anderes, und ſo auch umgekehrt: das Handeln geſchieht, wie man ſpricht, nach Gefühlen: d. h. eben nur nicht nach Begriffen, nämlich dem ethiſchen Gehalte nach. Die Dogmen beſchäftigen die müßige Vernunft: das Handeln geht zuletzt unabhängig von ihnen ſeinen Gang, meiſtens nicht nach abſtrakten, ſondern nach unausgeſprochenen Maximen, deren Ausdruck eben der ganze Menſch ſelbſt iſt. Daher, wie verſchieden auch die religioſen Dogmen der Völker ſind, ſo iſt doch bei allen die gute That von unausſprechlicher Zufriedenheit, die böſe von unendlichem Grauſen begleitet: erſtere erſchüttert kein Spott: von letzterem befreit keine Abſolution des Beichtvaters. Jedoch ſoll hiedurch nicht geleugnet werden, daß bei der Durchführung eines tugendhaften Wandels Anwendung der Vernunft nöthig ſei: nur iſt ſie nicht die Quelle deſſelben; ſondern ihre Funktion iſt eine untergeordnete, nämlich die Bewahrung gefaßter Entſchlüſſe, das Vorhalten der Maximen, zum Widerſtand gegen die Schwäche des Augenblicks und zur Konſequenz des Handelns. Das Selbe leiſtet ſie am Ende auch in der Kunſt, wo ſie doch ebenſo in der Hauptſache nichts vermag, aber die Ausführung unterſtützt, eben weil der Genius nicht in jeder Stunde zu Gebote ſteht, das Werk aber doch in allen Theilen vollendet und zu einem Ganzen geründet ſeyn ſoll *).

§. 13.

Alle dieſe Betrachtungen ſowohl des Nutzens, als des Nachtheils der Anwendung der Vernunft, ſollen dienen deutlich zu machen, daß, obwohl das abſtrakte Wiſſen der Reflex der anſchaulichen Vorſtellung und auf dieſe gegründet iſt, es ihr doch keineswegs ſo kongruirt, daß es überall die Stelle derſelben ver-

---

*) Hiezu Kap. 7 des zweiten Bandes.

treten könnte: vielmehr entſpricht es ihr nie ganz genau; daher, wie wir geſehen haben, zwar viele der menſchlichen Verrichtungen nur durch Hülfe der Vernunft und des überlegten Verfahrens, jedoch einige beſſer ohne deren Anwendung zu Stande kommen. — Eben jene Inkongruenz der anſchaulichen und der abſtrakten Erkenntniß, vermöge welcher dieſe ſich jener immer nur ſo annähert, wie die Muſivarbeit der Malerei, iſt nun auch der Grund eines ſehr merkwürdigen Phänomens, welches, eben wie die Vernunft, der menſchlichen Natur ausſchließlich eigen iſt, deſſen bisher immer von Neuem verſuchte Erklärungen aber alle ungenügend ſind: ich meyne das Lachen. Wir können, dieſes ſeines Urſprunges wegen, uns einer Erörterung deſſelben an dieſer Stelle nicht entziehen, obwohl ſie unſern Gang von Neuem aufhält. Das Lachen entſteht jedesmal aus nichts Anderem, als aus der plötzlich wahrgenommenen Inkongruenz zwiſchen einem Begriff und den realen Objekten, die durch ihn, in irgend einer Beziehung, gedacht worden waren, und es iſt ſelbſt eben nur der Ausdruck dieſer Inkongruenz. Sie tritt oft dadurch hervor, daß zwei oder mehrere reale Objekte durch einen Begriff gedacht und ſeine Identität auf ſie übertragen wird; darauf aber eine gänzliche Verſchiedenheit derſelben im Uebrigen es auffallend macht, daß der Begriff nur in einer einſeitigen Rückſicht auf ſie paßte. Ebenſo oft jedoch iſt es ein einziges reales Objekt, deſſen Inkongruenz zu dem Begriff, dem es einerſeits mit Recht ſubſumirt worden, plötzlich fühlbar wird. Je richtiger nun einerſeits die Subſumtion ſolcher Wirklichkeiten unter den Begriff iſt, und je größer und greller andererſeits ihre Unangemeſſenheit zu ihm, deſto ſtärker iſt die aus dieſem Gegenſatz entſpringende Wirkung des Lächerlichen. Jedes Lachen alſo entſteht auf Anlaß einer paradoxen und daher unerwarteten Subſumtion; gleichviel ob dieſe durch Worte, oder Thaten ſich ausſpricht. Dies iſt in der Kürze die richtige Erklärung des Lächerlichen.

Ich werde mich hier nicht damit aufhalten, Anekdoten als Beiſpiele deſſelben zu erzählen, um daran meine Erklärung zu erläutern: denn dieſe iſt ſo einfach und faßlich, daß ſie deſſen nicht bedarf, und zum Beleg derſelben iſt jedes Lächerliche, deſſen ſich der Leſer erinnert, auf gleiche Weiſe tauglich. Wohl aber erhält unſere Erklärung Beſtätigung und Erläuterung zugleich durch die

Entfaltung zweier Arten des Lächerlichen, in welche es zerfällt, und die eben aus jener Erklärung hervorgehen. Entweder nämlich ſind in der Erkenntniß zwei oder mehrere ſehr verſchiedene reale Objekte, anſchauliche Vorſtellungen, vorhergegangen, und man hat ſie willkürlich durch die Einheit eines beide faſſenden Begriffes identifizirt: dieſe Art des Lächerlichen heißt Witz. Oder aber umgekehrt, der Begriff iſt in der Erkenntniß zuerſt da, und man geht nun von ihm zur Realität und zum Wirken auf dieſelbe, zum Handeln über: Objekte, die übrigens grundverſchieden, aber alle in jenem Begriffe gedacht ſind, werden nun auf gleiche Weiſe angeſehen und behandelt, bis ihre übrige große Verſchiedenheit zur Ueberraſchung und zum Erſtaunen des Handelnden hervortritt: dieſe Art des Lächerlichen heißt Narrheit. Demnach iſt jedes Lächerliche entweder ein witziger Einfall, oder eine närriſche Handlung, je nachdem von der Diskrepanz der Objekte auf die Identität des Begriffs, oder aber umgekehrt gegangen wurde: erſteres immer willkürlich, letzteres immer unwillkührlich und von Außen aufgedrungen. Dieſen Ausgangspunkt nun aber ſcheinbar umzukehren und Witz als Narrheit zu maskiren, iſt die Kunſt des Hofnarren und des Hanswurſt: ein ſolcher, der Diverſität der Objekte ſich wohl bewußt, vereinigt dieſelben, mit heimlichem Witz, unter einem Begriff, von welchem ſodann ausgehend er von der nachher gefundenen Diverſität der Objekte diejenige Ueberraſchung erhält, welche er ſelbſt ſich vorbereitet hatte. — Es ergiebt ſich aus dieſer kurzen, aber hinreichenden Theorie des Lächerlichen, daß, letztern Fall der Luſtigmacher bei Seite geſetzt, der Witz ſich immer in Worten zeigen muß, die Narrheit aber meiſtens in Handlungen, wiewohl auch in Worten, wenn ſie nämlich nur ihr Vorhaben ausſpricht, ſtatt es wirklich zu vollführen, oder auch ſich in bloßen Urtheilen und Meinungen äußert.

Zur Narrheit gehört auch die Pedanterei. Sie entſteht daraus, daß man wenig Zutrauen zu ſeinem eigenen Verſtande hat und daher ihm es nicht überlaſſen mag, im einzelnen Fall unmittelbar das Rechte zu erkennen, demnach ihn ganz und gar unter die Vormundſchaft der Vernunft ſtellt und ſich dieſer überall bedienen, d. h. immer von allgemeinen Begriffen, Regeln, Maximen ausgehen und ſich genau an ſie halten will, im Leben, in der Kunſt, ja im ethiſchen Wohlverhalten. Daher das der Pedanterei eigene Kleben an der Form, an der Manier, am Ausdruck und Wort, welche bei ihr an die Stelle des Weſens der Sache treten. Da zeigt ſich denn bald die Inkongruenz des Begriffs zur Realität, zeigt ſich, wie jener nie auf das Einzelne herabgeht und wie ſeine Allgemeinheit und ſtarre Beſtimmtheit nie genau zu den feinen Nüancen und mannigfaltigen Modifikationen der Wirklichkeit paſſen kann. Der Pedant kommt daher mit ſeinen allgemeinen Maximen im Leben faſt immer zu kurz, zeigt ſich unklug, abgeſchmackt, unbrauchbar: in der Kunſt, für die der Begriff unfruchtbar iſt, producirt er lebloſe, ſteife, manierirte Aftergeburten. Sogar in ethiſcher Hinſicht kann der Vorſatz, recht oder edel zu handeln, nicht überall nach abſtrakten Maximen ausgeführt werden; weil in vielen Fällen die unendlich fein nüancirte Beſchaffenheit der Umſtände eine unmittelbar aus dem Charakter hervorgegangene Wahl des Rechten nöthig macht, indem die Anwendung bloß abſtrakter Maximen theils, weil ſie nur halb paſſen, falſche Reſultate giebt, theils nicht durchzuführen iſt, indem ſie dem individuellen Charakter des Handelnden fremd ſind und dieſer ſich nie ganz verleugnen läßt: daher dann Inkonſequenzen folgen. Wir können Kanten, ſofern er zur Bedingung des moraliſchen Werths einer Handlung macht, daß ſie aus rein vernünftigen abſtrakten Maximen, ohne alle Neigung oder momentane Aufwallung geſchehe, vom Vorwurf der Veranlaſſung moraliſcher Pedanterei nicht ganz frei ſprechen; welcher Vorwurf auch der Sinn des Schillerſchen Epigramms, „Gewiſſensſkrupel" überſchrieben, iſt. — Wenn, beſonders in politiſchen Angelegenheiten, geredet wird von Doktrinairs, Theoretikern, Gelehrten u. ſ. w.; ſo ſind Pedanten gemeint, d. h. Leute, welche die Dinge wohl in abstracto, aber nicht in concreto kennen. Die Abſtraktion beſteht im Wegdenken der näheren Beſtimmungen: gerade auf dieſe aber kommt im Praktiſchen ſehr viel an.

Noch iſt, zur Vervollſtändigung der Theorie, eine Afterart des Witzes zu erwähnen, das Wortſpiel, calembourg, pun, zu welchem auch die Zweideutigkeit, l'équivoque, deren Hauptgebrauch der obſcöne (die Zote) iſt, gezogen werden kann. Wie der Witz zwei ſehr verſchiedene reale Objekte unter einen Begriff zwingt, ſo bringt das Wortſpiel zwei verſchiedene Begriffe, durch Benutzung des Zufalls, unter ein Wort: der ſelbe Kontraſt entſteht wieder, aber viel matter und oberflächlicher, weil er nicht aus dem Weſen der Dinge, ſondern aus dem Zufall der Namengebung entſprungen iſt. Beim Witz iſt die Identität im Begriff, die Verſchiedenheit in der Wirklichkeit; beim Wortſpiel aber iſt die Verſchiedenheit in den Begriffen und die Identität in der Wirklichkeit, als zu welcher der Wortlaut gehört. Es wäre nur ein etwas zu geſuchtes Gleichniß, wenn man ſagte, das Wortſpiel verhalte ſich zum Witz, wie die Parabel des obern umgekehrten Kegels zu der des untern. Der Misverſtand des Worts aber, oder das quid pro quo, iſt der unwillkürliche Calembourg, und verhält ſich zu dieſem gerade ſo wie die Narrheit zum Witz; daher auch muß oft der Harthörige, ſo gut wie der Narr, Stoff zum Lachen geben, und ſchlechte Komödienſchreiber brauchen jenen ſtatt dieſen, um Lachen zu erregen.

Ich habe das Lachen hier bloß von der pſychiſchen Seite betrachtet: hinſichtlich der phyſiſchen verweiſe ich auf das in Parerga, Bd. 2, Kap. 6, §. 96, S. 134 (erſte Aufl.), darüber Beigebrachte*).

§. 14.

! Wissenschaft

Von allen dieſen mannigfaltigen Betrachtungen, durch welche hoffentlich der Unterſchied und das Verhältniß zwiſchen der Erkenntnißweiſe der Vernunft, dem Wiſſen, dem Begriff einerſeits, und der unmittelbaren Erkenntniß in der reinſinnlichen, mathematiſchen Anſchauung und der Auffaſſung durch den Verſtand andererſeits, zu völliger Deutlichkeit gebracht iſt, ferner auch von den epiſodiſchen Erörterungen über Gefühl und Lachen, auf welche wir durch die Betrachtung jenes merkwürdigen Verhältniſſes unſerer Erkenntnißweiſen faſt unumgänglich geleitet wurden, — kehre ich nunmehr zurück zur fernern Erörterung der Wiſſenſchaft, als des, neben Sprache und beſonnenem Handeln, dritten Vorzugs, den die Vernunft dem Menſchen giebt. Die allgemeine Betrachtung der Wiſſenſchaft, die uns hier obliegt, wird theils ihre Form, theils die Begründung ihrer Urtheile, endlich auch ihren Gehalt betreffen.

---

*) Hiezu Kap. 8 des zweiten Bandes.

Wir haben geſehen, daß, die Grundlage der reinen Logik ausgenommen, alles Wiſſen überhaupt ſeinen Urſprung nicht in der Vernunft ſelbſt hat; ſondern, anderweitig als anſchauliche Erkenntniß gewonnen, in ihr niedergelegt iſt, indem es dadurch in eine ganz andere Erkenntnißweiſe, die abſtrakte, übergieng. Alles Wiſſen, d. h. zum Bewußtſeyn in abstracto erhobene Erkenntniß, verhält ſich zur eigentlichen Wiſſenſchaft, wie ein Bruchſtück zum Ganzen. Jeder Menſch hat durch Erfahrung, durch Betrachtung des ſich darbietenden Einzelnen, ein Wiſſen um mancherlei Dinge erlangt: aber nur wer ſich die Aufgabe macht, über irgend eine Art von Gegenſtänden vollſtändige Erkenntniß in abstracto zu erlangen, ſtrebt nach Wiſſenſchaft. Durch den Begriff allein kann er jene Art ausſondern; daher ſteht an der Spitze jeder Wiſſenſchaft ein Begriff, durch welchen der Theil aus dem Ganzen aller Dinge gedacht wird, von welchem ſie eine vollſtändige Erkenntniß in abstracto verſpricht: z. B. der Begriff der räumlichen Verhältniſſe, oder des Wirkens unorganiſcher Körper auf einander, oder der Beſchaffenheit der Pflanzen, der Thiere, oder der ſucceſſiven Veränderungen der Oberfläche des Erdballs, oder der Veränderungen des Menſchengeſchlechts im Ganzen, oder des Baues einer Sprache u. ſ. w. Wollte die Wiſſenſchaft die Kenntniß von ihrem Gegenſtande dadurch erlangen, daß ſie alle durch den Begriff gedachten Dinge einzeln erforſchte, bis ſie ſo allmälig das Ganze erkannt hätte; ſo würde theils kein menſchliches Gedächtniß zureichen, theils keine Gewißheit der Vollſtändigkeit zu erlangen ſeyn. Daher benutzt ſie jene oben erörterte Eigenthümlichkeit der Begriffsſphären, einander einzuſchließen, und geht hauptſächlich auf die weiteren Sphären, welche innerhalb des Begriffs ihres Gegenſtandes überhaupt liegen: indem ſie deren Verhältniſſe zu einander beſtimmt hat, iſt eben damit auch alles in ihnen Gedachte im Allgemeinen mit beſtimmt und kann nun, mittelſt Ausſonderung immer engerer Begriffsſphären, genauer und genauer beſtimmt werden. Hiedurch wird es möglich, daß eine Wiſſenſchaft ihren Gegenſtand ganz umfaſſe. Dieſer Weg, den ſie zur Erkenntniß geht, nämlich vom Allgemeinen zum Beſonderen, unterſcheidet ſie vom gemeinen Wiſſen: daher iſt die ſyſtematiſche Form ein weſentliches und charakteriſtiſches Merkmal der Wiſſenſchaft. Die Verbindung der allgemeinſten Begriffsſphären jeder Wiſſenſchaft, d. h. die Kenntniß ihrer oberſten Sätze, iſt unumgängliche Bedingung ihrer Erlernung: wie weit man von dieſen auf die mehr beſonderen Sätze gehen will, iſt beliebig und vermehrt nicht die Gründlichkeit, ſondern den Umfang der Gelehrſamkeit. — Die Zahl der oberen Sätze, welchen die übrigen alle untergeordnet ſind, iſt in den verſchiedenen Wiſſenſchaften ſehr verſchieden, ſo daß in einigen mehr Subordination, in andern mehr Koordination iſt; in welcher Hinſicht jene mehr die Urtheilskraft, dieſe das Gedächtniß in Anſpruch nehmen. Es war ſchon den Scholaſtikern bekannt[*], daß, weil der Schluß zwei Prämiſſen erfordert, keine Wiſſenſchaft von einem einzigen nicht weiter abzuleitenden Oberſatz ausgehen kann; ſondern deren mehrere, wenigſtens zwei, haben muß. Die eigentlich klaſſifizirenden Wiſſenſchaften: Zoologie, Botanik, auch Phyſik und Chemie, ſofern dieſe letzteren auf wenige Grundkräfte alles unorganiſche Wirken zurückführen, haben die meiſte Subordination; hingegen hat Geſchichte eigentlich gar keine, da das Allgemeine in ihr bloß in der Ueberſicht der Hauptperioden beſteht, aus denen aber die beſonderen Begebenheiten ſich nicht ableiten laſſen und ihnen nur der Zeit nach ſubordinirt, dem Begriff nach koordinirt ſind: daher Geſchichte, genau genommen, zwar ein Wiſſen, aber keine Wiſſenſchaft iſt. In der Mathematik ſind zwar, nach der Eukleidiſchen Behandlung, die Axiome die allein indemonſtrabeln Oberſätze und ihnen alle Demonſtrationen ſtufenweiſe ſtreng ſubordinirt: jedoch iſt dieſe Behandlung ihr nicht weſentlich, und in der That hebt jeder Lehrſatz doch wieder eine neue räumliche Konſtruktion an, die an ſich von den vorherigen unabhängig iſt und eigentlich auch völlig unabhängig von ihnen erkannt werden kann, aus ſich ſelbſt, in der reinen Anſchauung des Raumes, in welcher auch die verwickeltſte Konſtruktion eigentlich ſo unmittelbar evident iſt, wie das Axiom: doch davon ausführlich weiter unten. Inzwiſchen bleibt immer jeder mathematiſche Satz doch eine allgemeine Wahrheit, welche für unzählige einzelne Fälle gilt, auch iſt ein ſtufenweiſer Gang von den einfachen Sätzen zu den komplicirten, welche auf jene zurückzuführen ſind, ihr weſentlich: alſo iſt Mathematik in jeder Hinſicht Wiſſenſchaft. — Die

---

[*] Suarez, Disput. metaphysicae, disp. III, sect. 3, tit. 3.

Vollkommenheit einer Wiſſenſchaft als ſolcher, d. h. der Form nach, beſteht darin, daß ſo viel wie möglich Subordination und wenig Koordination der Sätze ſei. Das allgemein wiſſenſchaftliche Talent iſt demnach die Fähigkeit, die Begriffsſphären nach ihren verſchiedenen Beſtimmungen zu ſubordiniren, damit, wie Platon wiederholentlich anempfiehlt, nicht bloß ein Allgemeines und unmittelbar unter dieſem eine unüberſehbare Mannigfaltigkeit neben einander geſtellt die Wiſſenſchaft ausmache; ſondern vom Allgemeinſten zum Beſonderen die Kenntniß allmälig herabſchreite, durch Mittelbegriffe und nach immer näheren Beſtimmungen gemachte Eintheilungen. Nach Kants Ausdrücken heißt dies, dem Geſetz der Homogeneität und dem der Specifikation gleichmäßig Genüge leiſten. Eben daraus aber, daß dieſes die eigentliche wiſſenſchaftliche Vollkommenheit ausmacht, ergiebt ſich, daß der Zweck der Wiſſenſchaft nicht größere Gewißheit iſt: denn dieſe kann auch die abgeriſſenſte einzelne Erkenntniß ebenſo ſehr haben; ſondern Erleichterung des Wiſſens, durch die Form deſſelben, und dadurch gegebene Möglichkeit der Vollſtändigkeit des Wiſſens. Es iſt deshalb eine zwar gangbare, aber verkehrte Meinung, daß Wiſſenſchaftlichkeit der Erkenntniß in der größern Gewißheit beſtehe, und ebenſo falſch iſt die hieraus hervorgegangene Behauptung, daß nur Mathematik und Logik Wiſſenſchaften im eigentlichen Sinne wären; weil nur in ihnen, wegen ihrer gänzlichen Apriorität, unumſtößliche Gewißheit der Erkenntniß iſt. Dieſer letztere Vorzug ſelbſt iſt ihnen nicht abzuſtreiten: nur giebt er ihnen keinen beſondern Anſpruch auf Wiſſenſchaftlichkeit, als welche nicht in der Sicherheit, ſondern in der durch das ſtufenweiſe Herabſteigen vom Allgemeinen zum Beſonderen begründeten ſyſtematiſchen Form der Erkenntniß liegt. — Dieſer den Wiſſenſchaften eigenthümliche Weg der Erkenntniß, vom Allgemeinen zum Beſonderen, bringt es mit ſich, daß in ihnen Vieles durch Ableitung aus vorhergegangenen Sätzen, alſo durch Beweiſe, begründet wird, und dies hat den alten Irrthum veranlaßt, daß nur das Bewieſene vollkommen wahr ſei und jede Wahrheit eines Beweiſes bedürfe; da vielmehr im Gegentheil jeder Beweis einer unbewieſenen Wahrheit bedarf, die zuletzt ihn, oder auch wieder ſeine Beweiſe, ſtützt: daher eine unmittelbar begründete Wahrheit der durch einen Beweis begründeten ſo vorzuziehen iſt, wie Waſſer aus der Quelle dem aus dem Aquädukt. Anſchauung, theils reine a priori, wie ſie die Mathematik, theils empiriſche a posteriori, wie ſie alle anderen Wiſſenſchaften begründet, iſt die Quelle aller Wahrheit und die Grundlage aller Wiſſenſchaft. (Auszunehmen iſt allein die auf nichtanſchauliche, aber doch unmittelbare Kenntniß der Vernunft von ihren eigenen Geſetzen gegründete Logik.) Nicht die bewieſenen Urtheile, noch ihre Beweiſe; ſondern jene aus der Anſchauung unmittelbar geſchöpften und auf ſie, ſtatt alles Beweiſes, gegründeten Urtheile ſind in der Wiſſenſchaft das, was die Sonne im Weltgebäude: denn von ihnen geht alles Licht aus, von welchem erleuchtet die anderen wieder leuchten. Unmittelbar aus der Anſchauung die Wahrheit ſolcher erſten Urtheile zu begründen, ſolche Grundveſten der Wiſſenſchaft aus der unüberſehbaren Menge realer Dinge herauszuheben; das iſt das Werk der Urtheilskraft, welche in dem Vermögen, das anſchaulich Erkannte richtig und genau ins abſtrakte Bewußtſeyn zu übertragen, beſteht, und demnach die Vermittlerin zwiſchen Verſtand und Vernunft iſt. Nur ausgezeichnete und das gewöhnliche Maaß überſchreitende Stärke derſelben in einem Individuo kann die Wiſſenſchaften wirklich weiter bringen: aber Sätze aus Sätzen zu folgern, zu beweiſen, zu ſchließen, vermag Jeder, der nur geſunde Vernunft hat. Hingegen das anſchaulich Erkannte in angemeſſene Begriffe für die Reflexion abſetzen und fixiren, ſo daß einerſeits das Gemeinſame vieler realen Objekte durch einen Begriff, andererſeits ihr Verſchiedenes durch ebenſo viele Begriffe gedacht wird, und alſo das Verſchiedene, trotz einer theilweiſen Uebereinſtimmung, doch als verſchieden, dann aber wieder das Identiſche, trotz einer theilweiſen Verſchiedenheit, doch als identiſch erkannt und gedacht wird, Alles gemäß dem Zweck und der Rückſicht, die jedesmal obwalten: dies Alles thut die Urtheilskraft. Mangel derſelben iſt Einfalt. Der Einfältige verkennt bald die theilweiſe oder relative Verſchiedenheit des in einer Rückſicht Identiſchen, bald die Identität des relativ oder theilweiſe Verſchiedenen. Uebrigens kann auch auf dieſe Erklärung der Urtheilskraft Kants Eintheilung derſelben in reflektirende und ſubſumirende angewandt werden, je nachdem ſie nämlich von den anſchaulichen Objekten zum Begriff, oder von dieſem zu jenen übergeht, in beiden Fällen immer vermittelnd zwiſchen der anſchaulichen Erkenntniß des Verſtandes und der reflektiven der Vernunft. — Es kann keine Wahrheit geben, die unbedingt allein durch Schlüſſe herauszubringen wäre; ſondern die Nothwendigkeit, ſie bloß durch Schlüſſe zu begründen, iſt immer nur relativ, ja ſubjektiv. Da alle Beweiſe Schlüſſe ſind, ſo iſt für eine neue Wahrheit nicht zuerſt ein Beweis, ſondern unmittelbare Evidenz zu ſuchen, und nur ſo lange es an dieſer gebricht, der Beweis einſtweilen aufzuſtellen. Durch und durch beweisbar kann keine Wiſſenſchaft ſeyn; ſo wenig als ein Gebäude in der Luft ſtehn kann: alle ihre Beweiſe müſſen auf ein Anſchauliches und daher nicht mehr Beweisbares zurückführen. Denn die ganze Welt der Reflexion ruht und wurzelt auf der anſchaulichen Welt. Alle letzte, d. h. urſprüngliche Evidenz, iſt eine anſchauliche: dies verräth ſchon das Wort. Demnach iſt ſie entweder eine empiriſche, oder aber auf die Anſchauung a priori der Bedingungen möglicher Erfahrung gegründet: in beiden Fällen liefert ſie daher nur immanente, nicht transſcendente Erkenntniß. Jeder Begriff hat ſeinen Werth und ſein Daſeyn allein in der, wenn auch ſehr vermittelten Beziehung auf eine anſchauliche Vorſtellung: was von den Begriffen gilt, gilt auch von den aus ihnen zuſammengeſetzten Urtheilen, und von den ganzen Wiſſenſchaften. Daher muß es irgendwie möglich ſeyn, jede Wahrheit, die durch Schlüſſe gefunden und durch Beweiſe mitgetheilt wird, auch ohne Beweiſe und Schlüſſe unmittelbar zu erkennen. Am ſchwerſten iſt dies gewiß bei manchen komplicirten mathematiſchen Sätzen, zu denen wir allein an Schlußketten gelangen, z. B. die Berechnung der Sehnen und Tangenten zu allen Bögen, mittelſt Schlüſſen aus dem Pythagoriſchen Lehrſatze: allein auch eine ſolche Wahrheit kann nicht weſentlich und allein auf abſtrakten Sätzen beruhen, und auch die ihr zum Grunde liegenden räumlichen Verhältniſſe müſſen für die reine Anſchauung a priori ſo hervorgehoben werden können, daß ihre abſtrakte Ausſage unmittelbar begründet wird. Vom Beweiſen in der Mathematik wird aber ſogleich ausführlich die Rede ſeyn.

Wohl wird oft und in hohem Tone geredet von Wiſſenſchaften, welche durchweg auf richtigen Schlüſſen aus ſichern Prämiſſen beruhen und deshalb unumſtößlich wahr ſeien. Allein durch rein logiſche Schlußketten wird man, ſeien die Prämiſſen auch noch ſo wahr, nie mehr erhalten, als eine Verdeutlichung und Ausführung Deſſen, was ſchon in den Prämiſſen fertig liegt: man wird alſo nur explicite darlegen was daſelbſt implicite verſtanden war. Mit jenen angerühmten Wiſſenſchaften meint man jedoch beſonders die mathematiſchen, namentlich die Aſtronomie. Die Sicherheit dieſer letzteren ſtammt aber daher, daß ihr die a priori gegebene, alſo unfehlbare, Anſchauung des Raumes zum Grunde liegt, alle räumlichen Verhältniſſe aber eines aus dem andern, mit einer Nothwendigkeit (Seynsgrund), welche Gewißheit a priori liefert, folgen und ſich daher mit Sicherheit aus einander ableiten laſſen. Zu dieſen mathematiſchen Beſtimmungen kommt hier nur noch eine einzige Naturkraft, die Schwere, welche genau im Verhältniß der Maſſen und des Quadrats der Entfernung wirkt, und endlich das a priori geſicherte, weil aus dem der Kauſalität folgende, Geſetz der Trägheit, nebſt dem empiriſchen Datum der ein für alle Mal jeder dieſer Maſſen aufgedrückten Bewegung. Dies iſt das ganze Material der Aſtronomie, welches, ſowohl durch ſeine Einfachheit, als ſeine Sicherheit, zu feſten und, vermöge der Größe und Wichtigkeit der Gegenſtände, ſehr intereſſanten Reſultaten führt. Z. B. kenne ich die Maſſe eines Planeten und die Entfernung ſeines Trabanten von ihm, ſo kann ich auf die Umlaufszeit dieſes mit Sicherheit ſchließen, nach dem zweiten Kepplerſchen Geſetz: der Grund dieſes Geſetzes iſt aber, daß, bei dieſer Entfernung, nur dieſe Velocität den Trabanten zugleich an den Planeten feſſelt und ihn vom Hineinfallen in denſelben abhält. — Alſo nur auf ſolcher geometriſchen Grundlage, d. h. mittelſt einer Anſchauung a priori, und noch dazu unter Anwendung eines Naturgeſetzes, da läßt ſich mit Schlüſſen weit gelangen; weil ſie hier gleichſam bloß Brücken von einer anſchaulichen Auffaſſung zur andern ſind; nicht aber ebenſo mit bloßen und reinen Schlüſſen, auf dem ausſchließlich logiſchen Wege. — Der Urſprung der erſten aſtronomiſchen Grundwahrheiten aber iſt eigentlich Induktion, d. h. Zuſammenfaſſung des in vielen Anſchauungen Gegebenen in ein richtiges unmittelbar begründetes Urtheil: aus dieſem werden nachher Hypotheſen gebildet, deren Beſtätigung durch die Erfahrung, als der Vollſtändigkeit ſich nähernde Induktion, den Beweis für jenes erſte Urtheil giebt. Z. B. die ſcheinbare Bewegung der Planeten iſt empiriſch erkannt: nach vielen falſchen Hypotheſen über den räumlichen Zuſammenhang dieſer Bewegung (Planetenbahn), ward endlich die richtige gefunden, ſodann die Geſetze, welche ſie befolgt (die Kepleriſchen), zuletzt auch die Urſache derſelben (allgemeine Gravitation), und ſämmtlichen Hypotheſen gab die empiriſch erkannte Uebereinſtimmung aller vorkommenden Fälle mit ihnen und mit den Folgerungen aus ihnen, alſo Induktion, vollkommene Gewißheit. Die Auffindung der Hypotheſe war Sache der Urtheilskraft, welche die gegebene Thatſache richtig auffaßte und demgemäß ausdrückte; Induktion aber, d. h. vielfache Anſchauung, beſtätigte ihre Wahrheit. Aber ſogar auch unmittelbar, durch eine einzige empiriſche Anſchauung, könnte dieſe begründet werden, ſobald wir die Welträume frei durchlaufen könnten und teleſkopiſche Augen hätten. Folglich ſind Schlüſſe auch hier nicht die weſentliche und einzige Quelle der Erkenntniß, ſondern immer wirklich nur ein Nothbehelf.

Endlich wollen wir, um ein drittes heterogenes Beiſpiel aufzuſtellen, noch bemerken, daß auch die ſogenannten metaphyſiſchen Wahrheiten, d. h. ſolche, wie ſie Kant in den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft aufſtellt, nicht den Beweiſen ihre Evidenz verdanken. Das a priori Gewiſſe erkennen wir unmittelbar: es iſt, als die Form aller Erkenntniß, uns mit der größten Nothwendigkeit bewußt. Z. B. daß die Materie beharrt, d. h. weder entſtehen, noch vergehen kann, wiſſen wir unmittelbar als negative Wahrheit: denn unſere reine Anſchauung von Raum und Zeit giebt die Möglichkeit der Bewegung; der Verſtand giebt, im Geſetz der Kauſalität, die Möglichkeit der Aenderung der Form und Qualität: aber zu einem Entſtehen oder Verſchwinden von Materie gebricht es uns an Formen der Vorſtellbarkeit. Daher iſt jene Wahrheit zu allen Zeiten, überall und Jedem evident geweſen, noch jemals im Ernſt bezweifelt worden; was nicht ſeyn könnte, wenn ihr Erkenntnißgrund kein anderer wäre, als ein ſo ſchwieriger auf Nadelſpitzen einherſchreitender Kantiſcher Beweis. Ja überdies habe ich (wie im Anhange ausgeführt) Kants Beweis falſch befunden und oben gezeigt, daß nicht aus dem Antheil, den die Zeit, ſondern aus dem, welchen der Raum an der Möglichkeit der Erfahrung hat, das Beharren der Materie abzuleiten iſt. Die eigentliche Begründung aller in dieſem Sinn metaphyſiſch genannter Wahrheiten, d. h. abſtrakter Ausdrücke der nothwendigen und allgemeinen Formen des Erkennens, kann nicht wieder in abſtrakten Sätzen liegen; ſondern nur im unmittelbaren, ſich durch apodiktiſche und keine Widerlegung beſorgende Ausſagen a priori kund gebenden Bewußtſeyn der Formen des Vorſtellens. Will man dennoch einen Beweis derſelben geben, ſo kann dieſer nur darin beſtehen, daß man nachweiſt, in irgend einer nicht bezweifelten Wahrheit ſei die zu beweiſende ſchon als Theil, oder als Vorausſetzung enthalten: ſo habe ich z. B. gezeigt, daß alle empiriſche Anſchauung ſchon die Anwendung des Geſetzes der Kauſalität enthält, deſſen Erkenntniß daher Bedingung aller Erfahrung iſt und darum nicht erſt durch dieſe gegeben und bedingt ſeyn kann, wie Hume behauptete. — Beweiſe ſind überhaupt weniger für die, welche lernen, als für die, welche diſputiren wollen. Dieſe leugnen hartnäckig die unmittelbar begründete Einſicht: nur die Wahrheit kann nach allen Seiten konſequent ſeyn; man muß daher jenen zeigen, daß ſie unter einer Geſtalt und mittelbar zugeben, was ſie unter einer andern Geſtalt und unmittelbar leugnen, alſo den logiſch nothwendigen Zuſammenhang zwiſchen dem Geleugneten und dem Zugeſtandenen.

Außerdem bringt aber auch die wiſſenſchaftliche Form, nämlich Unterordnung alles Beſonderen unter ein Allgemeines und ſo immerfort aufwärts, es mit ſich, daß die Wahrheit vieler Sätze nur logiſch begründet wird, nämlich durch ihre Abhängigkeit von anderen Sätzen, alſo durch Schlüſſe, die zugleich als Beweiſe auftreten. Man ſoll aber nie vergeſſen, daß dieſe ganze Form nur ein Erleichterungsmittel der Erkenntniß iſt, nicht aber ein Mittel zu größerer Gewißheit. Es iſt leichter, die Beſchaffenheit eines Thieres aus der Species, zu der es gehört, und ſo aufwärts aus dem genus, der Familie, der Ordnung, der Klaſſe zu erkennen, als das jedesmal gegebene Thier für ſich zu unterſuchen; aber die Wahrheit aller durch Schlüſſe abgeleiteter Sätze iſt immer nur bedingt und zuletzt abhängig von irgend einer, die nicht auf Schlüſſen, ſondern auf Anſchauung beruht. Läge dieſe letztere uns immer ſo nahe, wie die Ableitung durch einen Schluß, ſo wäre ſie durchaus vorzuziehen. Denn alle Ableitung aus Begriffen iſt, wegen des oben gezeigten mannigfaltigen Ineinandergreifens der Sphären und der oft ſchwankenden Beſtimmung ihres Inhalts, vielen Täuſchungen ausgeſetzt; wovon ſo viele Beweiſe falſcher Lehren und Sophismen jeder Art Beiſpiele ſind. — Schlüſſe ſind zwar der Form nach völlig gewiß: allein ſie ſind ſehr unſicher durch ihre Materie, die Begriffe; weil theils die Sphären dieſer oft nicht ſcharf genug beſtimmt ſind, theils ſich ſo mannigfaltig durchſchneiden, daß eine Sphäre theilweiſe in vielen andern enthalten iſt, und man alſo willkürlich aus ihr in die eine oder die andere von dieſen übergehen kann und von da wieder weiter, wie bereits dargeſtellt. Oder mit andern Worten: der terminus minor und auch der medius können immer verſchiedenen Begriffen untergeordnet werden, aus denen man beliebig den terminus major und den medius wählt, wonach dann der Schluß verſchieden ausfällt. — Ueberall folglich iſt unmittelbare Evidenz der bewieſenen Wahrheit weit vorzuziehen, und dieſe nur da anzunehmen, wo jene zu weit herzuholen wäre, nicht aber, wo ſie ebenſo nahe oder gar näher liegt, als dieſe. Daher ſahen wir oben, daß in der That bei der Logik, wo die unmittelbare Erkenntniß uns in jedem einzelnen Fall näher liegt, als die abgeleitete wiſſenſchaftliche, wir unſer Denken immer nur nach der unmittelbaren Erkenntniß der Denkgeſetze leiten und die Logik unbenutzt laſſen *).

§. 15.

Wenn wir nun mit unſerer Ueberzeugung, daß die Anſchauung die erſte Quelle aller Evidenz, und die unmittelbare oder vermittelte Beziehung auf ſie allein abſolute Wahrheit iſt, daß ferner der nächſte Weg zu dieſer ſtets der ſicherſte iſt, da jede Vermittelung durch Begriffe vielen Täuſchungen ausſetzt; — wenn wir, ſage ich, mit dieſer Ueberzeugung uns zur Mathematik wenden, wie ſie vom Eukleides als Wiſſenſchaft aufgeſtellt und bis auf den heutigen Tag im Ganzen geblieben iſt; ſo können wir nicht umhin, den Weg, den ſie geht, ſeltſam, ja verkehrt zu finden. Wir verlangen die Zurückführung jeder logiſchen Begründung auf eine anſchauliche; ſie hingegen iſt mit großer Mühe beſtrebt, die ihr eigenthümliche, überall nahe, an-

---

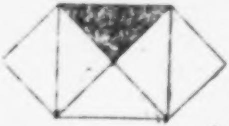
*) Hiezu Kap. 12 des zweiten Bandes.

ſchauliche Evidenz muthwillig zu verwerfen, um ihr eine logiſche zu ſubſtituiren. Wir müſſen finden, daß dies iſt, wie wenn Jemand ſich die Beine abſchnitte, um mit Krücken zu gehen, oder wie wenn der Prinz, im „Triumph der Empfindſamkeit", aus der wirklichen ſchönen Natur flieht, um ſich an einer Theaterdekoration, die ſie nachahmt, zu erfreuen. — Ich muß hier an dasjenige erinnern, was ich im ſechsten Kapitel der Abhandlung über den Satz vom Grunde geſagt habe, und ſetze es als dem Leſer in friſchem Andenken und ganz gegenwärtig voraus; ſo daß ich hier meine Bemerkungen daran knüpfe, ohne von Neuem den Unterſchied auseinanderzuſetzen zwiſchen dem bloßen Erkenntnißgrund einer mathematiſchen Wahrheit, der logiſch gegeben werden kann, und dem Grunde des Seyns, welcher der unmittelbare, allein anſchaulich zu erkennende Zuſammenhang der Theile des Raumes und der Zeit iſt, die Einſicht in welchen allein wahre Befriedigung und gründliche Kenntniß gewährt, während der bloße Erkenntnißgrund ſtets auf der Oberfläche bleibt, und zwar ein Wiſſen, *daß* es ſo iſt, aber keines, *warum* es ſo iſt, geben kann. Eukleides gieng dieſen letztern Weg, zum offenbaren Nachtheil der Wiſſenſchaft. Denn z. B. gleich Anfangs, wo er ein für alle Mal zeigen ſollte, wie im Dreieck Winkel und Seiten ſich gegenſeitig beſtimmen und Grund und Folge von einander ſind, gemäß der Form, die der Satz vom Grund im bloßen Raume hat, und die dort, wie überall, die Nothwendigkeit giebt, daß Eines ſo iſt, wie es iſt; weil ein von ihm ganz verſchiedenes Anderes ſo iſt, wie es iſt; ſtatt ſo in das Weſen des Dreiecks eine gründliche Einſicht zu geben, ſtellt er einige abgeriſſene, beliebig gewählte Sätze über das Dreieck auf und giebt einen logiſchen Erkenntnißgrund derſelben, durch einen mühſäligen, logiſch, gemäß dem Satz des Widerſpruchs geführten Beweis. Statt einer erſchöpfenden Erkenntniß dieſer räumlichen Verhältniſſe, erhält man daher nur einige beliebig mitgetheilte Reſultate aus ihnen, und iſt in dem Fall, wie Jemand, dem die verſchiedenen Wirkungen einer künſtlichen Maſchine gezeigt, ihr innerer Zuſammenhang und Getriebe aber vorenthalten würde. Daß, was Eukleides demonſtrirt, alles ſo ſei, muß man, durch den Satz vom Widerſpruch gezwungen, zugeben: *warum* es aber ſo iſt, erfährt man nicht. Man hat daher faſt die unbehagliche Empfindung, wie nach einem Taſchenſpielerſtreich, und in der That ſind einem ſolchen die meiſten Eukleidiſchen Beweiſe auffallend ähnlich. Faſt immer kommt die Wahrheit durch die Hinterthür herein, indem ſie ſich per accidens aus irgend einem Nebenumſtand ergiebt. Oft ſchließt ein apagogiſcher Beweis alle Thüren, eine nach der andern, zu, und läßt nur die eine offen, in die man nun bloß deswegen hinein muß. Oft werden, wie im Pythagoriſchen Lehrſatze, Linien gezogen, ohne daß man weiß warum: hinterher zeigt ſich, daß es Schlingen waren, die ſich unerwartet zuziehn und den Aſſenſus des Lernenden gefangen nehmen, der nun verwundert zugeben muß, was ihm ſeinem innern Zuſammenhang nach völlig unbegreiflich bleibt, ſo ſehr, daß er den ganzen Eukleides durchſtudiren kann, ohne eigentliche Einſicht in die Geſetze der räumlichen Verhältniſſe zu gewinnen, ſondern ſtatt ihrer nur einige Reſultate aus ihnen auswendig lernt. Dieſe eigentlich empiriſche und unwiſſenſchaftliche Erkenntniß gleicht der des Arztes, welcher Krankheit und Mittel dagegen, aber nicht den Zuſammenhang beider kennt. Dieſes alles aber iſt die Folge, wenn man die einer Erkenntnißart eigenthümliche Weiſe der Begründung und Evidenz grillenhaft abweiſt, und ſtatt ihrer eine ihrem Weſen fremde gewaltſam einführt. Indeſſen verdient übrigens die Art, wie vom Eukleides dieſes durchgeſetzt iſt, alle Bewunderung, die ihm ſo viele Jahrhunderte hindurch geworden und ſo weit gegangen iſt, daß man ſeine Behandlungsart der Mathematik für das Muſter aller wiſſenſchaftlichen Darſtellung erklärte, nach der man ſogar alle andern Wiſſenſchaften zu modeln ſich bemühte, ſpäter jedoch hievon zurückkam, ohne ſehr zu wiſſen warum. In unſern Augen kann jene Methode des Eukleides in der Mathematik dennoch nur als eine ſehr glänzende Verkehrtheit erſcheinen. Nun läßt ſich aber wohl immer von jeder großen, abſichtlich und methodiſch betriebenen, dazu vom allgemeinen Beifall begleiteten Verirrung, ſie möge das Leben oder die Wiſſenſchaft betreffen, der Grund nachweiſen in der zu ihrer Zeit herrſchenden Philoſophie. — Die Eleaten zuerſt hatten den Unterſchied, ja öfteren Widerſtreit entdeckt zwiſchen dem Angeſchauten, φαινομενον, und dem Gedachten, νοουμενον*), und hatten ihn zu ihren Philoſophemen, auch zu Sophismen, mannigfaltig benutzt. Ihnen folgten ſpäter Megariker, Dialektiker, Sophiſten, Neu-Akademiker und Skeptiker; dieſe machten aufmerkſam auf den Schein, d. i. auf die Täuſchung der Sinne, oder vielmehr des ihre Data zur Anſchauung umwandelnden Verſtandes, welche uns oft Dinge ſehen läßt, denen die Vernunft mit Sicherheit die Realität abſpricht, z. B. den gebrochenen Stab im Waſſer u. dgl. Man erkannte, daß der ſinnlichen Anſchauung nicht unbedingt zu trauen ſei, und ſchloß voreilig, daß allein das vernünftige logiſche Denken Wahrheit begründe; obgleich Platon (im Parmenides), die Megariker, Pyrrhon und die Neu-Akademiker durch Beiſpiele (in der Art wie ſpäter Sextus Empirikus) zeigten, wie auch andererſeits Schlüſſe und Begriffe irre führten, ja Paralogismen und Sophismen hervorbrächten, die viel leichter entſtehen und viel ſchwerer zu löſen ſind, als der Schein in der ſinnlichen Anſchauung. Inzwiſchen behielt jener alſo im Gegenſatz des Empirismus entſtandene Rationalismus die Oberhand, und ihm gemäß bearbeitete Eukleides die Mathematik, alſo auf die anſchauliche Evidenz (φαινομενον) bloß die Axiome nothgedrungen ſtützend, alles Uebrige aber auf Schlüſſe (νοουμενον). Seine Methode blieb herrſchend alle Jahrhunderte hindurch, und mußte es bleiben, ſo lange nicht die reine Anſchauung a priori von der empiriſchen unterſchieden wurde. Zwar ſcheint ſchon des Eukleides Kommentator Proklos jenen Unterſchied völlig erkannt zu haben, wie die Stelle jenes Kommentators zeigt, welche Kepler in ſeinem Buche de harmonia mundi lateiniſch überſetzt hat: allein Proklos legte nicht genug Gewicht auf die Sache, ſtellte ſie zu iſolirt auf, blieb unbeachtet und drang nicht durch. Erſt zwei tauſend Jahre ſpäter daher, wird die Lehre Kants, welche ſo große Veränderungen in allem Wiſſen, Denken und Treiben der Europäiſchen Völker hervorzubringen beſtimmt iſt, auch in der Mathematik eine ſolche veranlaſſen. Denn erſt nachdem wir von dieſem großen Geiſte gelernt haben, daß die Anſchauungen des Raumes und der Zeit von der empiriſchen gänzlich verſchieden, von allem Eindruck auf die Sinne gänzlich unabhängig, dieſen bedingend, nicht durch ihn bedingt, d. h. a priori ſind, und daher dem Sinnentruge gar nicht offen ſtehen, erſt jetzt können wir einſehen, daß des Eukleides logiſche Behandlungsart der Mathematik eine unnütze

---

*) An Kants Misbrauch dieſer Griechiſchen Ausdrücke, der im Anhang gerügt iſt, darf hier gar nicht gedacht werden.

Vorſicht, eine Krücke für geſunde Beine iſt, daß ſie einem Wandrer gleicht, der Nachts einen hellen feſten Weg für ein Waſſer haltend, ſich hütet ihn zu betreten, und ſtets daneben auf holprigtem Boden geht, zufrieden von Strecke zu Strecke an das vermeinte Waſſer zu ſtoßen. Erſt jetzt können wir mit Sicherheit behaupten, daß, was bei der Anſchauung einer Figur ſich uns als nothwendig ankündigt, nicht aus der auf dem Papier vielleicht ſehr mangelhaft gezeichneten Figur kommt, auch nicht aus dem abſtrakten Begriff, den wir dabei denken, ſondern unmittelbar aus der uns a priori bewußten Form aller Erkenntniß: dieſe iſt überall der Satz vom Grunde: hier iſt ſie, als Form der Anſchauung, d. i. Raum, Satz vom Grunde des Seyns: deſſen Evidenz und Gültigkeit aber iſt ebenſo groß und unmittelbar, wie die vom Satze des Erkenntnißgrundes, d. i. die logiſche Gewißheit. Wir brauchen und dürfen alſo nicht, um bloß der letztern zu trauen, das eigenthümliche Gebiet der Mathematik verlaſſen, um ſie auf einem ihr ganz fremden, dem der Begriffe, zu beglaubigen. Halten wir uns auf jenem der Mathematik eigenthümlichen Boden, ſo erlangen wir den großen Vortheil, daß in ihr nunmehr das Wiſſen, daß etwas ſo ſei, Eines iſt mit dem, warum es ſo ſei; ſtatt daß die Eukleidiſche Methode beide gänzlich trennt und bloß das erſtere, nicht das letztere erkennen läßt. Ariſtoteles aber ſagt ganz vortrefflich, in den Analyt. post. I, 27: „Ακριβεστερα δ᾽ επιστημη επιστημης και προτερα, ἡτε του ὁτι και του διοτι ἡ αυτη, αλλα μη χωρις του ὁτι, της του διοτι." (Subtilior autem et praestantior ea est scientia, quá quod aliquid sit, et cur sit una simulque intelligimus, non separatim quod, et cur sit.) Sind wir doch in der Phyſik nur dann befriedigt, wann die Erkenntniß, daß etwas ſo ſei, vereint iſt mit der, warum es ſo iſt: daß das Queckſilber in der Torricellianiſchen Röhre 28 Zoll hoch ſteht, iſt ein ſchlechtes Wiſſen, wenn nicht auch hinzukommt, daß es ſo vom Gegengewicht der Luft gehalten wird. Aber in der Mathematik ſoll uns die qualitas occulta des Cirkels, daß die Abſchnitte jeder zwei in ihm ſich ſchneidender Sehnen ſtets gleiche Rektangel bilden, genügen? Daß es ſo ſei, beweiſt freilich Eukleides im 35ſten Satze des dritten Buches: das Warum ſteht noch dahin. Ebenſo lehrt der Pythagoriſche Lehrſatz uns eine qualitas occulta des rechtwinklichten Dreiecks kennen: des Eukleides ſtelzbeiniger, ja, hinterliſtiger Beweis verläßt uns beim Warum, und beiſtehende, ſchon bekannte, einfache Figur giebt auf einen Blick weit mehr, als jener Beweis, Einſicht in die Sache und innere feſte Ueberzeugung von jener Nothwendigkeit und von der Abhängigkeit jener Eigenſchaft vom rechten Winkel:



Auch bei ungleichen Katheten muß es ſich zu einer ſolchen anſchaulichen Ueberzeugung bringen laſſen, wie überhaupt bei jeder möglichen geometriſchen Wahrheit, ſchon deshalb, weil ihre Auffindung allemal von einer ſolchen angeſchauten Nothwendigkeit ausging und der Beweis erſt hinterher hinzu erſonnen ward: man bedarf alſo nur einer Analyſe des Gedankenganges bei der erſten Auffindung einer geometriſchen Wahrheit, um ihre Nothwendigkeit anſchaulich zu erkennen. Es iſt überhaupt die analytiſche Methode, welche ich für den Vortrag der Mathematik wünſche, ſtatt der ſynthetiſchen, welche Eukleides gebraucht hat. Allerdings aber wird dies, bei komplicirten mathematiſchen Wahrheiten, ſehr große, jedoch nicht unüberwindliche Schwierigkeiten haben. Schon fängt man in Deutſchland hin und wieder an, den Vortrag der Mathematik zu ändern und mehr dieſen analytiſchen Weg zu geben. Am entſchiedenſten hat dies Herr Koſack, Lehrer der Mathematik und Phyſik am Gymnaſio zu Nordhauſen, gethan, indem er dem Programm zur Schulprüfung am 6. April 1852 einen ausführlichen Verſuch, die Geometrie nach meinen Grundſätzen zu behandeln, beigegeben hat.

Um die Methode der Mathematik zu verbeſſern, wird vorzüglich erfordert, daß man das Vorurtheil aufgebe, die bewieſene Wahrheit habe irgend einen Vorzug vor der anſchaulich erkannten, oder die logiſche, auf dem Satz vom Widerſpruch beruhende, vor der metaphyſiſchen, welche unmittelbar evident iſt und zu der auch die reine Anſchauung des Raumes gehört.

Das Gewiſſeſte und überall Unerklärbare iſt der Inhalt des Satzes vom Grunde. Denn dieſer, in ſeinen verſchiedenen Geſtalten, bezeichnet die allgemeine Form aller unſerer Vorſtellungen und Erkenntniſſe. Alle Erklärung iſt Zurückführung auf ihn, Nachweiſung im einzelnen Fall des durch ihn überhaupt ausgedrückten Zuſammenhangs der Vorſtellungen. Er iſt ſonach das Princip aller Erklärung und daher nicht ſelbſt einer Erklärung fähig, noch ihrer bedürftig, da jede ihn ſchon vorausſetzt und nur durch ihn Bedeutung erhält. Nun hat aber keine ſeiner Geſtalten einen Vorzug vor der andern: er iſt gleich gewiß und unbeweisbar als Satz vom Grunde des Seyns, oder des Werdens, oder des Handelns, oder des Erkennens. Das Verhältniß des Grundes zur Folge iſt, in der einen wie in der andern ſeiner Geſtalten, ein nothwendiges, ja es iſt überhaupt der Urſprung, wie die alleinige Bedeutung, des Begriffs der Nothwendigkeit. Es giebt keine andere Nothwendigkeit, als die der Folge, wenn der Grund gegeben iſt, und es giebt keinen Grund, der nicht Nothwendigkeit der Folge herbeiführte. So ſicher alſo aus dem in den Prämiſſen gegebenen Erkenntnißgrunde die im Schlußſatze ausgeſprochene Folge fließt, ſo ſicher bedingt der Seynsgrund im Raum ſeine Folge im Raum: habe ich das Verhältniß dieſer beiden anſchaulich erkannt, ſo iſt dieſe Gewißheit ebenſo groß, wie irgend eine logiſche. Ausdruck eines ſolchen Verhältniſſes iſt aber jeder geometriſche Lehrſatz, ebenſo gut, wie eines der zwölf Axiome: er iſt eine metaphyſiſche Wahrheit und als ſolche ebenſo unmittelbar gewiß, wie der Satz vom Widerſpruche ſelbſt, der eine metalogiſche Wahrheit und die allgemeine Grundlage aller logiſchen Beweisführung iſt. Wer die anſchaulich dargelegte Nothwendigkeit der in irgend einem Lehrſatze ausgeſprochenen räumlichen Verhältniſſe leugnet, kann mit gleichem Recht die Axiome leugnen, und mit gleichem Recht die Folge des Schluſſes aus den Prämiſſen, ja den Satz vom Widerſpruch ſelbſt: denn alles Dieſes ſind gleich unbeweisbare, unmittelbar evidente und a priori erkennbare Verhältniſſe. Wenn man daher die anſchaulich erkennbare Nothwendigkeit räumlicher Verhältniſſe erſt durch eine logiſche Beweisführung aus dem Satze vom Widerſpruch ableiten will; ſo iſt es nicht anders, als wenn dem unmittelbaren Herrn eines Landes ein andrer daſſelbe erſt zu Lehn ertheilen wollte. Dies aber iſt es, was Eukleides gethan hat. Bloß ſeine Axiome läßt er nothgedrungen auf unmittelbarer Evidenz beruhen: alle folgenden geometriſchen Wahrheiten werden logiſch bewieſen, nämlich, unter Vorausſetzung jener Axiome, aus der Uebereinſtimmung mit den im Lehrſatz gemachten Annahmen, oder mit einem frühern Lehrſatz, oder auch aus dem Widerſpruch des Gegentheils des Lehrſatzes mit den Annahmen, den Axiomen, den früheren Lehrſätzen, oder gar ſich ſelbſt. Aber die Axiome ſelbſt haben nicht mehr unmittelbare Evidenz, als jeder andere geometriſche Lehrſatz, ſondern nur mehr Einfachheit durch geringeren Gehalt.

Wenn man einen Delinquenten vernimmt, ſo nimmt man ſeine Ausſagen zu Protokoll, um aus ihrer Uebereinſtimmung ihre Wahrheit zu beurtheilen. Dies iſt aber ein bloßer Nothbehelf, bei dem man es nicht bewenden läßt, wenn man unmittelbar die Wahrheit jeder ſeiner Ausſagen für ſich erforſchen kann; zumal da er von Anfang an konſequent lügen konnte. Jene erſte Methode iſt es jedoch, nach der Eukleides den Raum erforſchte. Zwar ging er dabei von der richtigen Vorausſetzung aus, daß die Natur überall, alſo auch in ihrer Grundform, dem Raum, konſequent ſeyn muß und daher, weil die Theile des Raumes im Verhältniß von Grund und Folge zu einander ſtehen, keine einzige räumliche Beſtimmung anders ſeyn kann, als ſie iſt, ohne mit allen andern im Widerſpruch zu ſtehen. Aber dies iſt ein ſehr beſchwerlicher und unbefriedigender Umweg, der die mittelbare Erkenntniß der ebenſo gewiſſen unmittelbaren vorzieht, der ferner die Erkenntniß, *daß etwas iſt*, von der, *warum es* iſt, zum großen Nachtheil der Wiſſenſchaft trennt, und endlich dem Lehrling die Einſicht in die Geſetze des Raumes gänzlich vorenthält, ja, ihn entwöhnt vom eigentlichen Erforſchen des Grundes und des innern Zuſammenhanges der Dinge, ihn ſtatt deſſen anleitend, ſich an einem hiſtoriſchen Wiſſen, daß es ſo ſei, genügen zu laſſen. Die dieſer Methode ſo unabläſſig nachgerühmte Uebung des Scharfſinns beſteht aber bloß darin, daß ſich der Schüler im Schließen, d. h. im Anwenden des Satzes vom Widerſpruch, übt, beſonders aber ſein Gedächtniß anſtrengt, um alle jene Data, deren Uebereinſtimmung zu vergleichen iſt, zu behalten.

Es iſt übrigens bemerkenswerth, daß dieſe Beweismethode bloß auf die Geometrie angewandt worden und nicht auf die Arithmetik: vielmehr läßt man in dieſer die Wahrheit wirklich allein durch Anſchauung einleuchten, welche hier im bloßen Zählen beſteht. Da die Anſchauung der Zahlen in der Zeit allein iſt und daher durch kein ſinnliches Schema, wie die geometriſche Figur, repräſentirt werden kann; ſo fiel hier der Verdacht weg, daß die Anſchauung nur empiriſch und daher dem Schein unterworfen wäre, welcher Verdacht allein die logiſche Beweisart hat in die Geometrie bringen können. Zählen iſt, weil die Zeit nur eine Dimenſion hat, die einzige arithmetiſche Operation, auf die alle andern zurückzuführen ſind: und dies Zählen iſt doch nichts Anderes, als Anſchauung a priori, auf welche ſich zu berufen man hier keinen Anſtand nimmt, und durch welche allein das Uebrige, jede Rechnung, jede Gleichung, zuletzt bewährt wird. Man beweiſt z. B. nicht, daß $\frac{7+9\times 8-2}{3} = 42$; ſondern man beruft ſich auf die reine Anſchauung in der Zeit, das Zählen, macht alſo jeden einzelnen Satz zum Axiom. Statt der Beweiſe, welche die Geometrie füllen, iſt daher der ganze Inhalt der Arithmetik und Algebra eine bloße Methode zum Abkürzen des Zählens. Unſere unmittelbare Anſchauung der Zahlen in der Zeit reicht zwar, wie oben erwähnt, nicht weiter, als etwan bis Zehn: darüber hinaus muß ſchon ein abſtrakter Begriff der Zahl, durch ein Wort fixirt, die Stelle der Anſchauung vertreten, welche daher nicht mehr wirklich vollzogen, ſondern nur ganz beſtimmt bezeichnet wird. Jedoch iſt ſelbſt ſo, durch das wichtige Hülfsmittel der Zahlenordnung, welche größere Zahlen immer durch die ſelben kleinen repräſentiren läßt, eine anſchauliche Evidenz jeder Rechnung möglich gemacht, ſogar da, wo man die Abſtraktion ſo ſehr zu Hülfe nimmt, daß nicht nur die Zahlen, ſondern unbeſtimmte Größen und ganze Operationen nur in abstracto gedacht und in dieſer Hinſicht bezeichnet werden, wie $\sqrt{r-b}$, ſo daß man ſie nicht mehr vollzieht, ſondern nur andeutet.

Mit demſelben Recht und derſelben Sicherheit, wie in der Arithmetik, könnte man auch in der Geometrie die Wahrheit allein durch reine Anſchauung a priori begründet ſeyn laſſen. In der That iſt es auch immer dieſe, gemäß dem Satz vom Grunde des

Seyns anſchaulich erkannte Nothwendigkeit, welche der Geometrie ihre große Evidenz ertheilt und auf der im Bewußtſeyn eines Jeden die Gewißheit ihrer Sätze beruht: keineswegs iſt es der auf Stelzen einherſchreitende logiſche Beweis, welcher, der Sache immer fremd, meiſtens bald vergeſſen wird, ohne Nachtheil der Ueberzeugung, und ganz wegfallen könnte, ohne daß die Evidenz der Geometrie dadurch vermindert würde, da ſie ganz unabhängig von ihm iſt und er immer nur Das beweiſt, wovon man ſchon vorher, durch eine andere Erkenntnißart, völlige Ueberzeugung hat: inſofern gleicht er einem feigen Soldaten, der dem von andern erſchlagenen Feinde noch eine Wunde verſetzt, und ſich dann rühmt, ihn erlegt zu haben *).

Dieſem allen zufolge wird es hoffentlich keinem Zweifel weiter unterliegen, daß die Evidenz der Mathematik, welche zum Muſterbild und Symbol aller Evidenz geworden iſt, ihrem Weſen nach nicht auf Beweiſen, ſondern auf unmittelbarer Anſchauung beruht, welche alſo hier, wie überall, der letzte Grund und die Quelle aller Wahrheit iſt. Jedoch hat die Anſchauung, welche der Mathematik zum Grunde liegt, einen großen Vorzug vor jeder andern, alſo vor der empiriſchen. Nämlich, da ſie a priori iſt, mithin unabhängig von der Erfahrung, die immer nur theilweiſe und ſucceſſiv gegeben wird; liegt ihr Alles gleich nahe, und man kann beliebig vom Grunde, oder von der Folge ausgehen. Dies nun giebt ihr eine völlige Untrüglichkeit dadurch, daß in ihr die Folge aus dem Grunde erkannt wird, welche Erkenntniß allein Nothwendigkeit hat: z. B. die Gleichheit der Seiten wird erkannt

---

*) Spinoza, der ſich immer rühmt, more geometrico zu verfahren hat dies wirklich noch mehr gethan, als er ſelbſt wußte. Denn was ihm, aus einer unmittelbaren, anſchaulichen Auffaſſung des Weſens der Welt, gewiß und ausgemacht war, ſucht er unabhängig von jener Erkenntniß logiſch zu demonſtriren. Das beabſichtigte und bei ihm vorher gewiſſe Reſultat erlangt er aber freilich nur dadurch, daß er willkürlich ſelbſtgemachte Begriffe (substantia, causa sui u. ſ. w.) zum Ausgangspunkt nimmt und im Beweiſen alle jene Willkürlichkeiten ſich erlaubt, zu denen das Weſen der weiten Begriffsſphären bequeme Gelegenheit giebt. Das Wahre und Vortreffliche ſeiner Lehre iſt daher bei ihm auch ganz unabhängig von den Beweiſen, eben wie in der Geometrie.

Hiezu Kap. 13 des zweiten Bandes.

als begründet durch die Gleichheit der Winkel; da hingegen alle empiriſche Anſchauung und der größte Theil aller Erfahrung nur umgekehrt von der Folge zum Grunde geht, welche Erkenntnißart nicht unfehlbar iſt, da Nothwendigkeit allein der Folge zukommt, ſofern der Grund gegeben iſt, nicht aber der Erkenntniß des Grundes aus der Folge, da dieſelbe Folge aus verſchiedenen Gründen entſpringen kann. Dieſe letztere Art der Erkenntniß iſt immer nur Induktion: d. h. aus vielen Folgen, die auf einen Grund deuten, wird der Grund als gewiß angenommen; da die Fälle aber nie vollſtändig beiſammen ſeyn können, ſo iſt die Wahrheit hier auch nie unbedingt gewiß. Dieſe Art von Wahrheit allein aber hat alle Erkenntniß durch ſinnliche Anſchauung und die allermeiſte Erfahrung. Die Affektion eines Sinnes veranlaßt einen Verſtandesſchluß von der Wirkung auf die Urſache: weil aber vom Begründeten auf den Grund der Schluß nie ſicher iſt, ſo iſt der falſche Schein, als Sinnentrug, möglich und oft wirklich, wie oben ausgeführt. Erſt wenn mehrere oder alle fünf Sinne Affektionen erhalten, welche auf die ſelbe Urſache deuten, iſt die Möglichkeit des Scheines äußerſt klein geworden, dennoch aber vorhanden: denn in gewiſſen Fällen, z. B. durch falſche Münze, täuſcht man die geſammte Sinnlichkeit. Im ſelben Fall iſt alle empiriſche Erkenntniß, folglich die ganze Naturwiſſenſchaft, ihren reinen (nach Kant metaphyſiſchen) Theil bei Seite geſetzt. Auch hier werden aus den Wirkungen die Urſachen erkannt: daher beruht alle Naturlehre auf Hypotheſen, die oft falſch ſind und dann allmälig richtigeren Platz machen. Bloß bei den abſichtlich angeſtellten Experimenten geht die Erkenntniß von der Urſach auf die Wirkung, alſo den ſichern Weg: aber ſie ſelbſt werden erſt in Folge von Hypotheſen unternommen. Deshalb konnte kein Zweig der Naturwiſſenſchaft, z. B. Phyſik, oder Aſtronomie, oder Phyſiologie, mit einem Male gefunden werden, wie Mathematik oder Logik es konnten; ſondern es bedurfte und bedarf der geſammelten und verglichenen Erfahrungen vieler Jahrhunderte. Erſt vielfache empiriſche Beſtätigung bringt die Induktion, auf der die Hypotheſe beruht, der Vollſtändigkeit ſo nahe, daß ſie für die Praxis die Stelle der Gewißheit einnimmt und der Hypotheſe ihr Urſprung ſo wenig nachtheilig erachtet wird, wie der Anwendung der Geometrie die Inkommenſurabilität gerader und krummer Linien, oder der Arithmetik die nicht zu erlangende vollkommene Richtigkeit des Logarithmus: denn wie man die Quadratur des Cirkels und den Logarithmus durch unendliche Brüche der Richtigkeit unendlich nahe bringt, ſo wird auch durch vielfache Erfahrung die Induktion, d. h. die Erkenntniß des Grundes aus den Folgen, der mathematiſchen Evidenz, d. h. der Erkenntniß der Folge aus dem Grunde, zwar nicht unendlich, aber doch ſo nahe gebracht, daß die Möglichkeit der Täuſchung gering genug wird, um vernachläſſigt werden zu können. Vorhanden aber iſt ſie doch: z. B. ein Induktionsſchluß iſt auch der, von unzähligen Fällen auf alle, d. h. eigentlich auf den unbekannten Grund, von welchem alle abhängen. Welcher Schluß dieſer Art ſcheint nun ſicherer, als der, daß alle Menſchen das Herz auf der linken Seite haben? Dennoch giebt es, als höchſt ſeltene, völlig vereinzelte Ausnahmen, Menſchen, denen das Herz auf der rechten Seite ſitzt. — Sinnliche Anſchauung und Erfahrungswiſſenſchaft haben alſo die ſelbe Art der Evidenz. Der Vorzug, den Mathematik, reine Naturwiſſenſchaft und Logik als Erkenntniſſe a priori vor ihnen haben, beruht bloß darauf, daß das Formelle der Erkenntniſſe, auf welches alle Apriorität ſich gründet, ganz und zugleich gegeben iſt und daher hier immer vom Grunde auf die Folge gegangen werden kann, dort aber meiſtens nur von der Folge auf den Grund. An ſich iſt übrigens das Geſetz der Kauſalität, oder der Satz vom Grunde des Werdens, welcher die empiriſche Erkenntniß leitet, ebenſo ſicher, wie jene andern Geſtaltungen des Satzes vom Grunde, denen obige Wiſſenſchaften a priori folgen. — Logiſche Beweiſe aus Begriffen, oder Schlüſſe, haben ebenſo wohl, wie die Erkenntniß durch Anſchauung a priori, den Vorzug, vom Grund auf die Folge zu gehen, wodurch ſie an ſich, d. h. ihrer Form nach, unfehlbar ſind. Dies hat viel beigetragen, die Beweiſe überhaupt in ſo großes Anſehen zu bringen. Allein dieſe Unfehlbarkeit derſelben iſt eine relative: ſie ſubſumiren bloß unter die oberen Sätze der Wiſſenſchaft: dieſe aber ſind es, welche den ganzen Fonds von Wahrheit der Wiſſenſchaft enthalten, und ſie dürfen nicht wieder bloß bewieſen ſeyn, ſondern müſſen ſich auf Anſchauung gründen, welche in jenen genannten wenigen Wiſſenſchaften a priori eine reine, ſonſt aber immer empiriſch und nur durch

Induktion zum Allgemeinen erhoben iſt. Wenn alſo auch bei Erfahrungswiſſenſchaften das Einzelne aus dem Allgemeinen bewieſen wird, ſo hat doch wieder das Allgemeine ſeine Wahrheit nur vom Einzelnen erhalten, iſt nur ein Speicher geſammelter Vorräthe, kein ſelbſterzeugender Boden.

Soviel von der Begründung der Wahrheit. — Ueber den Urſprung und die Möglichkeit des *Irrthums* ſind ſeit Platons bildlichen Auflöſungen darüber, vom Taubenſchlage, wo man die unrechte Taube greift u. ſ. w. (Theaetet., S. 167 u. ff.), viele Erklärungen verſucht worden. *Kants* vage, unbeſtimmte Erklärung vom Urſprung des Irrthums, mittelſt des Bildes der Diagonalbewegung, findet man in der Kritik d. rein. Vern., S. 294 der erſten u. S. 350 der fünften Ausgabe. — Da die Wahrheit die Beziehung eines Urtheils auf ſeinen Erkenntnißgrund iſt, ſo iſt es allerdings ein Problem, wie der Urtheilende einen ſolchen Grund zu haben wirklich glauben kann und doch keinen hat, d. h. wie der Irrthum, der Trug der Vernunft, möglich iſt. Ich finde dieſe Möglichkeit ganz analog der des Scheines, oder Truges des Verſtandes, die oben erklärt worden. Meine Meinung nämlich iſt (und das giebt dieſer Erklärung gerade hier ihre Stelle), daß *jeder Irrthum ein Schluß von der Folge auf den Grund* iſt, welcher zwar gilt, wo man weiß, daß die Folge jenen und durchaus keinen andern Grund haben kann; außerdem aber nicht. Der Irrende ſetzt entweder der Folge einen Grund, den ſie gar nicht haben kann; worin er dann wirklichen Mangel an Verſtand, d. h. an der Fähigkeit unmittelbarer Erkenntniß der Verbindung zwiſchen Urſach und Wirkung, zeigt: oder aber, was häufiger der Fall iſt, er beſtimmt der Folge einen zwar möglichen Grund, ſetzt jedoch zum Oberſatz ſeines Schluſſes von der Folge auf den Grund noch hinzu, daß die beſagte Folge *allemal* nur aus dem von ihm angegebenen Grunde entſtehe, wozu ihn nur eine vollſtändige Induktion berechtigen könnte, die er aber vorausſetzt, ohne ſie gemacht zu haben: jenes *allemal* iſt alſo ein zu weiter Begriff, ſtatt deſſen nur ſtehen dürfte *bisweilen*, oder *meiſtens*; wodurch der Schlußſatz problematiſch ausfiele und als ſolcher nicht irrig wäre. Daß der Irrende aber auf die angegebene Weiſe verfährt, iſt entweder Uebereilung, oder zu beſchränkte Kenntniß von der Möglichkeit, weshalb er die

Nothwendigkeit der zu machenden Induktion nicht weiß. Der Irrthum iſt alſo dem Schein ganz analog. Beide ſind Schlüſſe von der Folge auf den Grund: der Schein ſtets nach dem Geſetze der Kauſalität und vom bloßen Verſtande, alſo unmittelbar in der Anſchauung ſelbſt, vollzogen; der Irrthum, nach allen Formen des Satzes vom Grunde, von der Vernunft, alſo im eigentlichen Denken, vollzogen, am häufigſten jedoch ebenfalls nach dem Geſetze der Kauſalität, wie folgende drei Beiſpiele belegen, die man als Typen oder Repräſentanten dreier Arten von Irrthümern anſehen mag. 1) Der Sinnenſchein, (Trug des Verſtandes) veranlaßt Irrthum (Trug der Vernunft), z. B. wenn man eine Malerei für ein Haut-Relief anſieht und wirklich dafür hält; es geſchieht durch einen Schluß aus folgendem Oberſatz: „Wenn Dunkelgrau ſtellenweiſe durch alle Nüancen in Weiß übergeht; ſo iſt *allemal* die Urſache das Licht, welches Erhabenheiten und Vertiefungen ungleich trifft: ergo —.“ 2) „Wenn Geld in meiner Kaſſe fehlt; ſo iſt die Urſache *allemal*, daß mein Bedienter einen Nachſchlüſſel hat: ergo —.“ 3) „Wenn das durch das Prisma gebrochene, d. i. herauf oder herab gerückte Sonnenbild, ſtatt vorher rund und weiß, jetzt länglich und gefärbt erſcheint; ſo iſt die Urſache einmal und allemal, daß im Licht verſchieden-gefärbte und zugleich verſchieden-brechbare homogene Lichtſtrahlen geſteckt haben, die, durch ihre verſchiedene Brechbarkeit auseinandergerückt, jetzt ein längliches und zugleich verſchiedenfarbiges Bild zeigen: ergo — bibamus!“ — Auf einen ſolchen Schluß aus einem, oft nur fälſchlich generaliſirten, hypothetiſchen, aus der Annahme eines Grundes zur Folge entſprungenen Oberſatz muß jeder Irrthum zurückzuführen ſeyn; nur nicht etwan Rechnungsfehler, welche eben nicht eigentlich Irrthümer ſind, ſondern bloße Fehler: die Operation, welche die Begriffe der Zahlen angaben, iſt nicht in der reinen Anſchauung, dem Zählen, vollzogen worden; ſondern eine andere ſtatt ihrer.

Was den *Inhalt* der Wiſſenſchaften überhaupt betrifft, ſo iſt dieſer eigentlich immer das Verhältniß der Erſcheinungen der Welt zu einander, gemäß dem Satz vom Grunde und am Leitfaden des durch ihn allein geltenden und bedeutenden Warum. Die Nachweiſung jenes Verhältniſſes heißt *Erklärung*. Dieſe kann alſo nie weiter gehen, als daß ſie zwei Vorſtellungen zu einander in dem Verhältniſſe der in der Klaſſe, zu der ſie gehören, herrſchenden Geſtaltung des Satzes vom Grunde zeigt. Iſt ſie dahin gelangt, ſo kann gar nicht weiter Warum gefragt werden: denn das nachgewieſene Verhältniß iſt dasjenige, welches ſchlechterdings nicht anders vorgeſtellt werden kann, d. h. es iſt die Form aller Erkenntniß. Daher frägt man nicht warum $2 + 2 = 4$ iſt; oder warum Gleichheit der Winkel im Dreieck, Gleichheit der Seiten beſtimmt; oder warum auf irgend eine gegebene Urſache ihre Wirkung folgt; oder warum aus der Wahrheit der Prämiſſen, die der Konkluſion einleuchtet. Jede Erklärung, die nicht auf ein Verhältniß, davon weiter kein Warum gefordert werden kann, zurückführt, bleibt bei einer angenommenen qualitas occulta ſtehen: dieſer Art iſt aber auch jede urſprüngliche Naturkraft. Bei einer ſolchen muß jede naturwiſſenſchaftliche Erklärung zuletzt ſtehen bleiben, alſo bei einem völlig Dunkelen: ſie muß daher das innere Weſen eines Steines ebenſo unerklärt laſſen, wie das eines Menſchen; kann ſo wenig von der Schwere, Kohäſion, chemiſchen Eigenſchaften u. ſ. w., die Jener äußert, als vom Erkennen und Handeln Dieſes Rechenſchaft geben. So z. B. iſt die Schwere eine qualitas occulta: denn ſie läßt ſich wegdenken, geht alſo nicht aus der Form des Erkennens als ein Nothwendiges hervor: dies hingegen iſt der Fall mit dem Geſetze der Trägheit, als welches aus dem der Kauſalität folgt; daher eine Zurückführung auf daſſelbe eine vollkommen genügende Erklärung iſt. Zwei Dinge nämlich ſind ſchlechthin unerklärlich, d. h. nicht auf das Verhältniß, welches der Satz vom Grunde ausſpricht, zurückzuführen: erſtlich, der Satz vom Grunde ſelbſt, in allen ſeinen vier Geſtalten, weil er das Princip aller Erklärung iſt, dasjenige, in Beziehung worauf ſie allein Bedeutung hat; und zweitens, Das, was nicht von ihm erreicht wird, woraus aber eben das Urſprüngliche in allen Erſcheinungen hervorgeht: es iſt das Ding an ſich, deſſen Erkenntniß gar nicht die dem Satz vom Grunde unterworfene iſt. Dieſes Letztere muß hier nun ganz unverſtanden ſtehen bleiben, da es erſt durch das folgende Buch, in welchem wir auch dieſe Betrachtung der möglichen Leiſtungen der Wiſſenſchaften wieder aufnehmen werden, verſtändlich werden kann. Aber da, wo die Naturwiſſenſchaft, ja jede Wiſſenſchaft, die Dinge ſtehen läßt, indem nicht nur ihre Erklärung derſelben, ſondern ſogar das Princip dieſer Erklärung, der Satz vom Grund, nicht über dieſen Punkt hinausführt; da nimmt eigentlich die Philoſophie die Dinge wieder auf und betrachtet ſie nach ihrer, von jener ganz verſchiedenen Weiſe. — In der Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 51, habe ich gezeigt, wie, in den verſchiedenen Wiſſenſchaften, die eine oder die andere Geſtaltung jenes Satzes Hauptleitfaden iſt: in der That möchte hienach ſich vielleicht die treffendeſte Eintheilung der Wiſſenſchaften machen laſſen. Jede nach jenem Leitfaden gegebene Erklärung iſt aber, wie geſagt, immer nur relativ: ſie erklärt die Dinge in Beziehung auf einander, läßt aber immer Etwas unerklärt, welches ſie eben ſchon vorausſetzt: Dieſes iſt z. B. in der Mathematik Raum und Zeit; in der Mechanik, Phyſik und Chemie die Materie, die Qualitäten, die urſprünglichen Kräfte, die Naturgeſetze; in der Botanik und Zoologie die Verſchiedenheit der Species und das Leben ſelbſt; in der Geſchichte das Menſchengeſchlecht, mit allen ſeinen Eigenthümlichkeiten des Denkens und Wollens; — in allen der Satz vom Grund in ſeiner jedesmal anzuwendenden Geſtaltung. — Die Philoſophie hat das Eigene, daß ſie gar nichts als bekannt vorausſetzt, ſondern Alles ihr in gleichem Maaße fremd und ein Problem iſt, nicht nur die Verhältniſſe der Erſcheinungen, ſondern auch dieſe ſelbſt, ja der Satz vom Grunde ſelbſt, auf welchen Alles zurückzuführen die anderen Wiſſenſchaften zufrieden ſind, durch welche Zurückführung bei ihr aber nichts gewonnen wäre, da ein Glied der Reihe ihr ſo fremd iſt, wie das andere, ferner auch jene Art des Zuſammenhangs ſelbſt ihr ebenſo gut ein Problem iſt, als das durch ihn Verknüpfte, und dieſes wieder nach aufgezeigter Verknüpfung, ſo gut als vor derſelben. Denn, wie geſagt, eben Jenes, was die Wiſſenſchaften vorausſetzen und ihren Erklärungen zum Grunde legen und zur Gränze ſetzen, iſt gerade das eigentliche Problem der Philoſophie, die folglich inſofern da anfängt, wo die Wiſſenſchaften aufhören. Beweiſe können nicht ihr Fundament ſeyn: denn dieſe leiten aus bekannten Sätzen unbekannte ab: aber ihr iſt Alles gleich unbekannt und fremd. Es kann keinen Satz geben, in Folge deſſen allererſt die Welt mit allen ihren Erſcheinungen da wäre: daher läßt ſich nicht eine Philoſophie, wie Spinoza wollte, ex firmis principiis demonſtrirend ableiten. Auch iſt die Philoſophie das allgemeinſte Wiſſen, deſſen Hauptſätze alſo nicht Folgerungen aus einem andern, noch allgemeineren, ſeyn können. Der Satz vom Widerſpruch ſetzt bloß die Uebereinſtimmung der Begriffe feſt; giebt aber nicht ſelbſt Begriffe. Der Satz vom Grund erklärt Verbindungen der Erſcheinungen, nicht dieſe ſelbſt: daher kann Philoſophie nicht darauf ausgehen, eine causa efficiens oder eine causa finalis der ganzen Welt zu ſuchen. Die gegenwärtige wenigſtens ſucht keineswegs, woher oder wozu die Welt daſei; ſondern bloß, was die Welt iſt. Das Warum aber iſt hier dem Was untergeordnet: denn es gehört ſchon zur Welt, da es allein durch die Form ihrer Erſcheinung, den Satz vom Grund, entſteht und nur inſofern Bedeutung und Gültigkeit hat. Zwar könnte man ſagen, daß Was die Welt ſei, ein Jeder ohne weitere Hülfe erkenne; da er das Subjekt des Erkennens, deſſen Vorſtellung ſie iſt, ſelbſt iſt: auch wäre dies inſoweit wahr. Allein jene Erkenntniß iſt eine anſchauliche, iſt in concreto: dieſelbe in abstracto wiederzugeben, das ſucceſſive, wandelbare Anſchauen und überhaupt alles Das, was der weite Begriff Gefühl umfaßt und bloß negativ, als nicht abſtraktes, deutliches Wiſſen bezeichnet, eben zu einem ſolchen, zu einem bleibenden Wiſſen zu erheben, iſt die Aufgabe der Philoſophie. Sie muß demnach eine Ausſage in abstracto vom Weſen der geſammten Welt ſeyn, vom Ganzen wie von allen Theilen. Um aber dennoch nicht in eine endloſe Menge von einzelnen Urtheilen ſich zu verlieren, muß ſie ſich der Abſtraktion bedienen und alles Einzelne im Allgemeinen denken, ſeine Verſchiedenheiten aber auch wieder im Allgemeinen: daher wird ſie theils trennen, theils vereinigen, um alles Mannigfaltige der Welt überhaupt, ſeinem Weſen nach, in wenige abſtrakte Begriffe zuſammengefaßt, dem Wiſſen zu überliefern. Durch jene Begriffe, in welchen ſie das Weſen der Welt fixirt, muß jedoch, wie das Allgemeine, auch das ganz Einzelne erkannt werden, die Erkenntniß beider alſo auf das Genaueſte verbunden ſeyn: daher die Fähigkeit zur Philoſophie eben darin beſteht, worin Plato ſie ſetzte, im Erkennen des Einen im Vielen und des Vielen im Einen. Die Philoſophie wird demnach eine Summe ſehr allgemeiner Urtheile ſeyn, deren Erkenntnißgrund unmittelbar die Welt ſelbſt in ihrer Geſammtheit iſt, ohne irgend etwas auszuſchließen: alſo Alles, was im menſchlichen Bewußtſeyn ſich vorfindet: ſie wird ſeyn eine vollſtändige Wiederholung, gleichſam Abſpiegelung der Welt in abſtrakten Begriffen, welche allein möglich iſt durch Vereinigung des weſentlich Identiſchen in einen Begriff und Ausſonderung des Verſchiedenen zu einem andern. Dieſe Aufgabe ſetzte ſchon Bako von Verulam der Philoſophie, indem er ſagte: ea demum vera est philosophia, quae mundi ipsius voces fidelissime reddit, et veluti dictante mundo conscripta est, et nihil aliud est, quam ejusdem *simulacrum et reflectio*, neque addit quidquam de proprio, sed tantum iterat et resonat. (de augm. scient., L. 2, c. 13). Wir nehmen jedoch dieſes in einem ausgedehnteren Sinn, als Bako damals denken konnte.

Die Uebereinſtimmung, welche alle Seiten und Theile der Welt, eben weil ſie zu einem Ganzen gehören, mit einander haben, muß auch in jenem abſtrakten Abbilde der Welt ſich wiederfinden. Demnach könnte in jener Summe von Urtheilen das eine aus dem andern gewiſſermaaßen abgeleitet werden und zwar immer wechſelſeitig. Doch müſſen ſie hiezu für's Erſte daſeyn und alſo zuvor, als unmittelbar durch die Erkenntniß der Welt in concreto begründet, aufgeſtellt werden, um ſo mehr, als alle unmittelbare Begründung ſicherer iſt, als die mittelbare: ihre Harmonie zu einander, vermöge welcher ſie ſogar zur Einheit eines Gedankens zuſammenfließen, und welche entſpringt aus der Harmonie und Einheit der anſchaulichen Welt ſelbſt, die ihr gemeinſamer Erkenntnißgrund iſt, wird daher nicht als das Erſte zu ihrer Begründung gebraucht werden; ſondern nur noch als Bekräftigung ihrer Wahrheit hinzukommen. — Dieſe Aufgabe ſelbſt kann erſt durch ihre Auflöſung vollkommen deutlich werden *).

§. 16.

Nach dieſer ganzen Betrachtung der Vernunft, als einer dem Menſchen allein eigenen, beſonderen Erkenntnißkraft, und der durch ſie herbeigeführten, der menſchlichen Natur eigenthümlichen Leiſtungen und Phänomene, bliebe mir jetzt noch übrig von der

---

*) Hiezu Kap. 17 des zweiten Bandes.

Vernunft zu reden, ſofern ſie die Handlungen der Menſchen leitet, alſo in dieſer Rückſicht praktiſch genannt werden kann. Allein das hier zu Erwähnende hat größtentheils ſeine Stelle an einem andern Orte gefunden, nämlich im Anhang zu dieſer Schrift, wo das Daſeyn der von Kant ſo genannten praktiſchen Vernunft zu beſtreiten war, welche er (freilich ſehr bequem) als unmittelbare Quelle aller Tugend und als den Sitz eines abſoluten (d. h. vom Himmel gefallenen) Soll darſtellt. Die ausführliche und gründliche Widerlegung dieſes Kantiſchen Princips der Moral habe ich ſpäter geliefert, in den „Grundproblemen der Ethik". — Ich habe deshalb hier nur noch Weniges über den wirklichen Einfluß der Vernunft, im wahren Sinne dieſes Worts, auf das Handeln zu ſagen. Schon am Eingang unſerer Betrachtung der Vernunft haben wir im Allgemeinen bemerkt, wie ſehr das Thun und der Wandel des Menſchen von dem des Thieres ſich unterſcheidet, und daß dieſer Unterſchied doch allein als Folge der Anweſenheit abſtrakter Begriffe im Bewußtſeyn anzuſehen iſt. Der Einfluß dieſer auf unſer ganzes Daſeyn iſt ſo durchgreifend und bedeutend, daß er uns zu den Thieren gewiſſermaaßen in das Verhältniß ſetzt, welches die ſehenden Thiere zu den augenloſen (gewiſſe Larven, Würmer und Zoophyten) haben: letztere erkennen durch das Getaſt allein das ihnen im Raum unmittelbar Gegenwärtige, ſie Berührende; die Sehenden dagegen einen weiten Kreis von Nahem und Fernem. Ebenſo nun beſchränkt die Abweſenheit der Vernunft die Thiere auf die ihnen in der Zeit unmittelbar gegenwärtigen anſchaulichen Vorſtellungen, d. i. realen Objekte: wir hingegen, vermöge der Erkenntniß in abstracto, umfaſſen, neben der engen wirklichen Gegenwart, noch die ganze Vergangenheit und Zukunft, nebſt dem weiten Reiche der Möglichkeit: wir überſehen das Leben frei nach allen Seiten, weit hinaus über die Gegenwart und Wirklichkeit. Was alſo im Raum und für die ſinnliche Erkenntniß das Auge iſt, das iſt gewiſſermaaßen in der Zeit und für die innere Erkenntniß die Vernunft. Wie aber die Sichtbarkeit der Gegenſtände ihren Werth und Bedeutung doch nur dadurch hat, daß ſie die Fühlbarkeit derſelben verkündigt, ſo liegt der ganze Werth der abſtrakten Erkenntniß immer in ihrer Beziehung auf die anſchauliche. Daher auch legt der natürliche Menſch immer viel mehr Werth auf das unmittelbar und anſchaulich Erkannte, als auf die abſtrakten Begriffe, das bloß Gedachte: er zieht die empiriſche Erkenntniß der logiſchen vor. Umgekehrt aber ſind diejenigen geſinnt, welche mehr in Worten, als Thaten leben, mehr in Papier und Bücher, als in die wirkliche Welt geſehen haben, und die in ihrer größten Ausartung zu Pedanten und Buchſtabenmenſchen werden. Daraus allein iſt es begreiflich, wie Leibniz nebſt Wolf und allen ihren Nachfolgern, ſo weit ſich verirren konnten, nach dem Vorgange des Duns Skotus, die anſchauliche Erkenntniß für eine nur verworrene abſtrakte zu erklären! Zur Ehre Spinozas muß ich erwähnen, daß ſein richtigerer Sinn umgekehrt alle Gemeinbegriffe für entſtanden aus der Verwirrung des anſchaulich Erkannten erklärt hat. (Eth. II, prop. 40, Schol. 1.) — Aus jener verkehrten Geſinnung iſt es auch entſprungen, daß man in der Mathematik die ihr eigenthümliche Evidenz verwarf, um allein die logiſche gelten zu laſſen; daß man überhaupt jede nicht abſtrakte Erkenntniß unter dem weiten Namen Gefühl begriff und gering ſchätzte; daß endlich die Kantiſche Ethik den reinen, unmittelbar bei Erkenntniß der Umſtände anſprechenden und zum Rechtthun und Wohlthun leitenden guten Willen als bloßes Gefühl und Aufwallung für werth- und verdienſtlos erklärte, und nur dem aus abſtrakten Maximen hervorgegangenen Handeln moraliſchen Werth zuerkennen wollte.

Die allſeitige Ueberſicht des Lebens im Ganzen, welche der Menſch durch die Vernunft vor dem Thiere voraus hat, iſt auch zu vergleichen mit einem geometriſchen, farbloſen, abſtrakten, verkleinerten Grundriß ſeines Lebensweges. Er verhält ſich damit zum Thiere, wie der Schiffer, welcher mittelſt Seekarte, Kompaß und Quadrant ſeine Fahrt und jedesmalige Stelle auf dem Meer genau weiß, zum unkundigen Schiffsvolk, das nur die Wellen und den Himmel ſieht. Daher iſt es betrachtungswerth, ja wunderbar, wie der Menſch, neben ſeinem Leben in concreto, immer noch ein zweites in abstracto führt. Im erſten iſt er allen Stürmen der Wirklichkeit und dem Einfluß der Gegenwart Preis gegeben, muß ſtreben, leiden, ſterben, wie das Thier. Sein Leben in abstracto aber, wie es vor ſeinem vernünftigen Beſinnen ſteht, iſt die ſtille Abſpiegelung des erſten und der Welt worin er lebt, iſt jener eben erwähnte verkleinerte Grundriß. Hier im

Gebiet der ruhigen Ueberlegung erſcheint ihm kalt, farblos und für den Augenblick fremd, was ihn dort ganz beſitzt und heftig bewegt: hier iſt er bloßer Zuſchauer und Beobachter. In dieſem Zurückziehen in die Reflexion gleicht er einem Schauſpieler, der ſeine Scene geſpielt hat und bis er wieder auftreten muß, unter den Zuſchauern ſeinen Platz nimmt, von wo aus er was immer auch vorgehen möge, und wäre es die Vorbereitung zu ſeinem Tode (im Stück), gelaſſen anſieht, darauf aber wieder hingeht und thut und leidet wie er muß. Aus dieſem doppelten Leben geht jene von der thieriſchen Gedankenloſigkeit ſich ſo ſehr unterſcheidende menſchliche Gelaſſenheit hervor, mit welcher Einer, nach vorhergegangener Ueberlegung, gefaßtem Entſchluß oder erkannter Nothwendigkeit, das für ihn Wichtigſte, oft Schrecklichſte kaltblütig über ſich ergehen läßt, oder vollzieht: Selbſtmord, Hinrichtung, Zweikampf, lebensgefährliche Wagſtücke jeder Art und überhaupt Dinge, gegen welche ſeine ganze thieriſche Natur ſich empört. Da ſieht man dann, in welchem Maaße die Vernunft der thieriſchen Natur Herr wird, und ruft dem Starken zu: σιδηρειον νυ τοι ἦτορ! (ferreum certe tibi cor!) Il. 24, 521. Hier, kann man wirklich ſagen, äußert ſich die Vernunft praktiſch: alſo überall, wo das Thun von der Vernunft geleitet wird, wo die Motive abſtrakte Begriffe ſind, wo nicht anſchauliche, einzelne Vorſtellungen, noch der Eindruck des Augenblicks, welcher das Thier leitet, das Beſtimmende iſt, da zeigt ſich praktiſche Vernunft. Daß aber dieſes gänzlich verſchieden und unabhängig iſt vom ethiſchen Werthe des Handelns, daß vernünftig Handeln und tugendhaft Handeln zwei ganz verſchiedene Dinge ſind, daß Vernunft ſich ebenſo wohl mit großer Bosheit, als mit großer Güte im Verein findet und der einen wie der andern durch ihren Beitritt erſt große Wirkſamkeit verleiht, daß ſie zur methodiſchen, konſequenten Ausführung des edeln, wie des ſchlechten Vorſatzes, der klugen, wie der unverſtändigen Maxime, gleich bereit und dienſtbar iſt, welches eben ihre weibliche, empfangende und aufbewahrende, nicht ſelbſt erzeugende Natur ſo mit ſich bringt, — dieſes Alles habe ich im Anhange ausführlich auseinandergeſetzt, und durch Beiſpiele erläutert. Das dort Geſagte ſtände hier an ſeinem eigentlichen Platz, hat indeſſen, wegen der Polemik gegen

Kants vorgebliche praktiſche Vernunft, dorthin verlegt werden müſſen; wohin ich deshalb von hier wieder verweiſe.

Die vollkommenſte Entwickelung der *praktiſchen Vernunft*, im wahren und ächten Sinne des Worts, der höchſte Gipfel, zu dem der Menſch durch den bloßen Gebrauch ſeiner Vernunft gelangen kann, und auf welchem ſein Unterſchied vom Thiere ſich am deutlichſten zeigt, iſt als Ideal dargeſtellt im *Stoiſchen Weiſen*. Denn die Stoiſche Ethik iſt urſprünglich und weſentlich gar nicht Tugendlehre, ſondern bloß Anweiſung zum vernünftigen Leben, deſſen Ziel und Zweck Glück durch Geiſtesruhe iſt. Der tugendhafte Wandel findet ſich dabei gleichſam nur per accidens, als Mittel, nicht als Zweck ein. Daher iſt die Stoiſche Ethik, ihrem ganzen Weſen und Geſichtspunkt nach, grundverſchieden von den unmittelbar auf Tugend dringenden ethiſchen Syſtemen, als da ſind die Lehren der Veden, des Platon, des Chriſtenthums und Kants. Der Zweck der Stoiſchen Ethik iſt Glück: τελος το ευδαιμονειν (virtutes omnes finem habere beatitudinem) heißt es in der Darſtellung der Stoa bei Stobäos. (Ecl., L. II, c. 7, p. 114, und ebenfalls p. 138.) Jedoch weiſt die Stoiſche Ethik nach, daß das Glück im innern Frieden und in der Ruhe des Geiſtes (αταραξια) allein ſicher zu finden ſei, und dieſe wieder allein durch Tugend zu erreichen: eben dieſes nur bedeutet der Ausdruck, daß Tugend höchſtes Gut ſei. Wenn nun aber freilich allmälig der Zweck über das Mittel vergeſſen und die Tugend auf eine Weiſe empfohlen wird, die ein ganz anderes Intereſſe, als das des eigenen Glückes verräth, indem es dieſem zu deutlich widerſpricht; ſo iſt dies eine von den Inkonſequenzen, durch welche in jedem Syſtem die unmittelbar erkannte, oder wie man ſagt gefühlte Wahrheit auf den rechten Weg zurückleitet, den Schlüſſen Gewalt anthuend; wie man dies z. B. deutlich ſieht in der Ethik des Spinoza, welche aus dem egoiſtiſchen suum utile quaerere, durch handgreifliche Sophismen, reine Tugendlehre ableitet. Nach Dem, wie ich den Geiſt der Stoiſchen Ethik aufgefaßt habe, liegt ihr Urſprung in dem Gedanken, ob das große Vorrecht des Menſchen, die Vernunft, welche ihm mittelbar, durch planmäßiges Handeln und was aus dieſem hervorgeht, ſo ſehr das Leben und deſſen Laſten erleichtert, nicht auch fähig wäre, unmittelbar, d. h. durch bloße Erkenntniß, ihn den Leiden und Quaalen aller Art, welche ſein Leben füllen, auf ein Mal zu entziehen, entweder ganz, oder doch beinahe ganz. Man hielt es dem Vorzug der Vernunft nicht angemeſſen, daß das mit ihr begabte Weſen, welches durch dieſelbe eine Unendlichkeit von Dingen und Zuſtänden umfaßt und überſieht, dennoch durch die Gegenwart und durch die Vorfälle, welche die wenigen Jahre eines ſo kurzen, flüchtigen, ungewiſſen Lebens enthalten können, ſo heftigen Schmerzen, ſo großer Angſt und Leiden, die aus dem ungeſtümen Drang des Begehrens und Fliehens hervorgehen, Preis gegeben ſeyn ſollte, und meinte, die gehörige Anwendung der Vernunft müßte den Menſchen darüber hinwegheben, ihn unverwundbar machen können. Daher ſagte Antiſthenes: Δει κτασϑαι νουν, η βροχον (aut mentem parandam, aut laqueum. Plut. de stoic. repugn., c. 14), d. h. das Leben iſt ſo voller Plagen und Hudeleien, daß man entweder, mittelſt berichtigter Gedanken, ſich darüber hinausſetzen, oder es verlaſſen muß. Man ſah ein, daß die Entbehrung, das Leiden, nicht unmittelbar und nothwendig hervorging aus dem Nicht-haben; ſondern erſt aus dem Haben-wollen und doch nicht haben; daß alſo dieſes Haben-wollen die nothwendige Bedingung iſt, unter der allein das Nicht-haben zur Entbehrung wird, und den Schmerz erzeugt. Ου πενια λυπην εργαζεται, αλλα επιϑυμια (non paupertas dolorem efficit, sed cupiditas), Epict. fragm. 25. Man erkannte zudem aus Erfahrung, daß bloß die Hoffnung, der Anſpruch es iſt, der den Wunſch gebiert und nährt; daher uns weder die vielen, Allen gemeinſamen und unvermeidlichen Uebel, noch die unerreichbaren Güter beunruhigen und plagen; ſondern allein das unbedeutende Mehr und Weniger des dem Menſchen Ausweichbaren und Erreichbaren; ja, daß nicht nur das abſolut, ſondern auch ſchon das relativ Unerreichbare, oder Unvermeidliche, uns ganz ruhig läßt; daher die Uebel, welche unſerer Individualität einmal beigegeben ſind, oder die Güter, welche ihr nothwendig verſagt bleiben müſſen, mit Gleichgültigkeit betrachtet werden, und daß, dieſer menſchlichen Eigenthümlichkeit zufolge, jeder Wunſch bald erſtirbt, und alſo keinen Schmerz mehr erzeugen kann, wenn nur keine Hoffnung ihm Nahrung giebt. Aus dieſem allen ergab ſich, daß alles Glück nur auf dem Verhältniß beruht zwiſchen unſeren Anſprüchen und dem, was wir erhalten: wie groß oder klein die beiden Größen dieſes Verhältniſſes ſind, iſt einerlei, und das Verhältniß kann ſowohl durch Verkleinerung der erſten Größe, als durch Vergrößerung der zweiten hergeſtellt werden: und ebenſo, daß alles Leiden eigentlich hervorgeht aus dem Misverhältniß deſſen, was wir fordern und erwarten, mit dem, was uns wird, welches Misverhältniß aber offenbar nur in der Erkenntniß liegt *), und durch beſſere Einſicht völlig gehoben werden könnte. Daher ſagte Chryſippos: δει ζην κατ᾽ εμπειριαν των φυσει συμβαινοντων (Stob. Ecl., L. II, c. 7, p. 134), d. h. man ſoll leben mit gehöriger Kenntniß des Hergangs der Dinge in der Welt. Denn ſo oft ein Menſch irgendwie aus der Faſſung kommt, durch ein Unglück zu Boden geſchlagen wird, oder ſich erzürnt, oder verzagt; ſo zeigt er eben dadurch, daß er die Dinge anders findet, als er ſie erwartete, folglich daß er im Irrthum befangen war, die Welt und das Leben nicht kannte, nicht wußte, wie durch Zufall die lebloſe Natur, durch entgegengeſetzte Zwecke, auch durch Bosheit, die belebte den Willen des Einzelnen bei jedem Schritte durchkreuzt: er hat alſo entweder ſeine Vernunft nicht gebraucht, um zu einem allgemeinen Wiſſen dieſer Beſchaffenheit des Lebens zu kommen, oder auch es fehlt ihm an Urtheilskraft, wenn, was er im Allgemeinen weiß, er doch im Einzelnen nicht wiedererkennt und deshalb davon überraſcht und aus der Faſſung gebracht wird **). So auch iſt jede lebhafte Freude ein Irrthum, ein Wahn, weil kein erreichter Wunſch dauernd befriedigen kann, auch weil jeder Beſitz und jedes Glück nur vom Zufall auf unbeſtimmte Zeit geliehen iſt, und daher in der nächſten Stunde wieder zurückgefordert werden kann. Jeder Schmerz aber beruht auf dem Verſchwinden eines ſolchen Wahns: beide alſo entſtehen aus fehlerhafter Erkenntniß: dem Weiſen bleibt daher Jubel wie Schmerz immer fern, und keine Begebenheit ſtört ſeine αταραξια.

---

*) Omnes perturbationes judicio censent fieri et opinione.

Cic. Tusc., 4, 6.

Ταρασσει τους ανθρωπους ου τα πραγματα, αλλα τα περι των πραγματων δογματα. (Perturbant homines non res ipsae, sed de rebus opiniones.) Epictet., c. V.

**) Τουτο γαρ εστι το αιτιον τοις ανθρωποις παντων των κακων, το τας προληψεις τας κοινας μη δυνασθαι εφαρμοζειν ταις επι μερους. (Haec est causa mortalibus omnium malorum, non posse communes notiones aptare singularibus.) Epict. dissert., III, 26.

Dieſem Geiſt und Zweck der Stoa gemäß, fängt Epiktet damit an und kommt beſtändig darauf zurück, als auf den Kern ſeiner Weisheit, daß man wohl bedenken und unterſcheiden ſolle, was von uns abhängt und was nicht, daher auf Letzteres durchaus nicht Rechnung machen; wodurch man zuverläſſig frei bleiben wird vom allem Schmerz, Leiden und Angſt. Was nun aber von uns abhängt, iſt allein der Wille: und hier geſchieht nun ein allmäliger Uebergang zur Tugendlehre, indem bemerkt wird, daß, wie die von uns nicht abhängige Außenwelt Glück und Unglück beſtimmt, ſo aus dem Willen innere Zufriedenheit oder Unzufriedenheit mit uns ſelbſt hervorgehe. Nachher aber ward gefragt, ob man den beiden erſteren oder den beiden letzteren die Namen bonum et malum beilegen ſolle? Das war eigentlich willkürlich und beliebig und that nichts zur Sache. Aber dennoch ſtritten hierüber unaufhörlich die Stoiker mit Peripatetikern und Epikuräern, unterhielten ſich mit der unſtatthaften Vergleichung zweier völlig inkommenſurabeler Größen und den daraus hervorgehenden, entgegengeſetzten, paradoxen Ausſprüchen, die ſie einander zuwarfen. Eine intereſſante Zuſammenſtellung dieſer, von der ſtoiſchen Seite aus, liefern uns die Paradoxa des Cicero.

Zenon, der Stifter, ſcheint urſprünglich einen etwas andern Gang genommen zu haben. Der Ausgangspunkt war bei ihm dieſer: daß man zur Erlangung des höchſten Gutes, d. h. der Glückſäligkeit durch Geiſtesruhe, übereinſtimmend mit ſich ſelbſt leben ſolle. (ὁμολογουμενως ζῃν· τουτο δ’ εστι καϑ’ ἑνα λογον και συμφωνον ζῃν. — Consonanter vivere: hoc est secundum unam rationem et concordem sibi vivere. Stob. Ecl. eth., L. II, c. 7, p. 132. Imgleichen: αρετην διαϑεσιν ειναι ψυχης συμφωνον ἑαυτῃ περι ὁλον τον βιον. Virtutem esse animi affectionem secum per totam vitam consentientem, ibid., p. 104.) Nun war aber dieſes allein dadurch möglich, daß man durchaus vernünftig, nach Begriffen, nicht nach wechſelnden Eindrücken und Launen ſich beſtimmte; da aber nur die Maxime unſers Handelns, nicht der Erfolg, noch die äußern Umſtände, in unſerer Gewalt ſind: ſo mußte man, um immer konſequent bleiben zu können, allein jene, nicht dieſe ſich zum Zwecke machen; wodurch wieder die Tugendlehre eingeleitet wird.

Aber ſchon den unmittelbaren Nachfolgern des Zenon ſchien ſein Moralprincip — übereinſtimmend zu leben — zu formal und inhaltsleer. Sie gaben ihm daher materialen Gehalt, durch den Zuſatz: „übereinſtimmend mit der Natur zu leben“ (ομολογουμενως τη φυσει ζην.); welches, wie Stobäos a. a. O. berichtet, zuerſt vom Kleanthes hinzugeſetzt wurde und die Sache ſehr ins Weite ſchob, durch die große Sphäre des Begriffs und die Unbeſtimmtheit des Ausdrucks. Denn Kleanthes meinte die geſammte allgemeine Natur, Chryſippos aber die menſchliche Natur insbeſondere (Diog. Laërt., 7, 89). Das dieſer letzteren allein Angemeſſene ſollte nachher die Tugend ſeyn, wie den thieriſchen Naturen Befriedigung thieriſcher Triebe, wodurch wieder gewaltſam zur Tugendlehre eingelenkt, und, es mochte biegen oder brechen, die Ethik durch die Phyſik begründet werden ſollte. Denn die Stoiker giengen überall auf Einheit des Princips: wie denn auch Gott und die Welt bei ihnen durchaus nicht zweierlei war.

Die Stoiſche Ethik, im Ganzen genommen, iſt in der That ein ſehr ſchätzbarer und achtungswerther Verſuch, das große Vorrecht des Menſchen, die Vernunft, zu einem wichtigen und heilbringenden Zweck zu benutzen, nämlich um ihn über die Leiden und Schmerzen, welchen jedes Leben anheimgefallen iſt, hinauszuheben, durch eine Anweiſung

„Qua ratione queas traducere leniter aevum:
Ne te semper inops agitet vexetque cupido,
Ne pavor et rerum mediocriter utilium spes.“

und ihn eben dadurch im höchſten Grade der Würde theilhaft zu machen, welche ihm, als vernünftigem Weſen, im Gegenſatz des Thieres zuſteht, und von der in dieſem Sinn allerdings die Rede ſeyn kann, nicht in einem andern. — Dieſe meine Anſicht der Stoiſchen Ethik brachte es mit ſich, daß ſie hier, bei Darſtellung deſſen, was die Vernunft iſt und zu leiſten vermag, erwähnt werden mußte. So ſehr aber auch jener Zweck, durch Anwendung der Vernunft und durch eine bloß vernünftige Ethik in gewiſſem Grade erreichbar iſt, wie denn auch die Erfahrung zeigt, daß jene rein vernünftigen Charaktere, die man gemeinhin praktiſche Philoſophen nennt — und mit Recht, weil, wie der eigentliche

d. i. der theoretiſche Philoſoph das Leben in den Begriff überträgt, ſie den Begriff ins Leben übertragen, — wohl die glücklichſten ſind; ſo fehlt dennoch ſehr viel, daß etwas Vollkommenes in dieſer Art zu Stande kommen und wirklich die richtig gebrauchte Vernunft uns aller Laſt und allen Leiden des Lebens entziehen und zur Glückſäligkeit führen könnte. Es liegt vielmehr ein vollkommener Widerſpruch darin, leben zu wollen ohne zu leiden, welchen daher auch das oft gebrauchte Wort „ſeeliges Leben" in ſich trägt: dieſes wird demjenigen gewiß einleuchtend ſeyn, der meine folgende Darſtellung bis ans Ende gefaßt haben wird. Dieſer Widerſpruch offenbart ſich auch ſchon in jener Ethik der reinen Vernunft ſelbſt, dadurch, daß der Stoiker genöthigt iſt, ſeiner Anweiſung zum glückſäligen Leben (denn das bleibt ſeine Ethik immer) eine Empfehlung des Selbſtmordes einzuflechten (wie ſich unter dem prächtigen Schmuck und Geräth orientaliſcher Despoten auch ein koſtbares Fläſchchen mit Gift findet), für den Fall nämlich, wo die Leiden des Körpers, die ſich durch keine Sätze und Schlüſſe wegphiloſophiren laſſen, überwiegend und unheilbar ſind, ſein alleiniger Zweck, Glückſäligkeit, alſo doch vereitelt iſt, und nichts bleibt, um dem Leiden zu entgehen, als der Tod, der aber dann gleichgültig, wie jede andere Arzenei, zu nehmen iſt. Hier wird ein ſtarker Gegenſatz offenbar, zwiſchen der Stoiſchen Ethik und allen jenen oben erwähnten, welche Tugend an ſich und unmittelbar, auch mit den ſchwerſten Leiden, zum Zweck machen und nicht wollen, daß man, um dem Leiden zu entfliehen, das Leben endige; obgleich keine von ihnen allen den wahren Grund zur Verwerfung des Selbſtmordes auszuſprechen wußte, ſondern ſie mühſam allerhand Scheingründe zuſammenſuchen: im vierten Buch wird jener Grund im Zuſammenhang unſerer Betrachtung ſich ergeben. Aber obiger Gegenſatz offenbart und beſtätigt eben den weſentlichen, im Grundprincip liegenden Unterſchied zwiſchen der Stoa, die eigentlich doch nur ein beſonderer Eudämonismus iſt, und jenen erwähnten Lehren, obgleich beide oft in den Reſultaten zuſammentreffen und ſcheinbare Verwandtſchaft haben. Der oben erwähnte innere Widerſpruch aber, mit welchem die Stoiſche Ethik, ſelbſt in ihrem Grundgedanken, behaftet iſt, zeigt ſich ferner auch darin, daß ihr Ideal, der Stoiſche Weiſe, in ihrer Darſtellung ſelbſt, nie Leben oder innere poetiſche Wahrheit gewinnen konnte, ſondern ein hölzerner, ſteifer Gliedermann bleibt, mit dem man nichts anfangen kann, der ſelbſt nicht weiß wohin mit ſeiner Weisheit, deſſen vollkommene Ruhe, Zufriedenheit, Glückſäligkeit dem Weſen der Menſchheit geradezu widerſpricht und uns zu keiner anſchaulichen Vorſtellung davon kommen läßt. Wie ganz anders erſcheinen, neben ihn geſtellt, die Weltüberwinder und freiwilligen Büßer, welche die Indiſche Weisheit uns aufſtellt und wirklich hervorgebracht hat, oder gar der Heiland des Chriſtenthums, jene vortreffliche Geſtalt, voll tiefen Lebens, von größter poetiſcher Wahrheit und höchſter Bedeutſamkeit, die jedoch, bei vollkommner Tugend, Heiligkeit und Erhabenheit, im Zuſtande des höchſten Leidens vor uns ſteht *).

---

*) Hiezu Kap. 16 des zweiten Bandes.

Zweites Buch.

Der Welt als Wille

erſte Betrachtung:

Die Objektivation des Willens.

Nos habitat, non tartara, sed nec sidera coeli:
Spiritus, in nobis qui viget, illa facit.

§. 17.

Wir haben im erſten Buche die Vorſtellung nur als ſolche, alſo nur der allgemeinen Form nach, betrachtet. Zwar, was die abſtrakte Vorſtellung, den Begriff, betrifft, ſo wurde dieſe uns auch ihrem Gehalt nach bekannt, ſofern ſie nämlich allen Gehalt und Bedeutung allein hat durch ihre Beziehung auf die anſchauliche Vorſtellung, ohne welche ſie werth- und inhaltslos wäre. Gänzlich alſo auf die anſchauliche Vorſtellung hingewieſen, werden wir verlangen, auch ihren Inhalt, ihre näheren Beſtimmungen und die Geſtalten, welche ſie uns vorführt, kennen zu lernen. Beſonders wird uns daran gelegen ſeyn, über ihre eigentliche Bedeutung einen Aufſchluß zu erhalten, über jene ihre ſonſt nur gefühlte Bedeutung, vermöge welcher dieſe Bilder nicht, wie es außerdem ſeyn müßte, völlig fremd und nichtsſagend an uns vorüberziehen, ſondern unmittelbar uns anſprechen, verſtanden werden und ein Intereſſe erhalten, welches unſer ganzes Weſen in Anſpruch nimmt.

Wir richten unſern Blick auf die Mathematik, die Naturwiſſenſchaft und die Philoſophie, von welchen jede uns hoffen läßt, daß ſie einen Theil des gewünſchten Aufſchluſſes geben werde. — Nun finden wir aber zuvörderſt die Philoſophie als ein Ungeheuer mit vielen Köpfen, deren jeder eine andere Sprache redet. Zwar ſind ſie über den hier angeregten Punkt, die Bedeutung jener anſchaulichen Vorſtellung, nicht alle uneinig unter einander: denn, mit Ausnahme der Skeptiker und Idealiſten, reden die anderen, der Hauptſache nach, ziemlich übereinſtimmend von einem Objekt, welches der Vorſtellung zum Grunde läge, und welches zwar von der Vorſtellung ſeinem ganzen Seyn und Weſen nach verſchieden, dabei ihr aber doch in allen Stücken ſo ähnlich, wie ein Ei dem andern wäre. Uns wird aber damit nicht geholfen ſeyn: denn wir wiſſen ſolches Objekt von der Vorſtellung gar nicht zu unterſcheiden; ſondern finden, daß beide nur Eines und das Selbe ſind, da alles Objekt immer und ewig ein Subjekt vorausſetzt und daher doch Vorſtellung bleibt; wie wir denn auch das Objektſeyn als zur allgemeinſten Form der Vorſtellung, welche eben das Zerfallen in Objekt und Subjekt iſt, gehörig, erkannt haben. Zudem iſt der Satz vom Grund, auf den man ſich dabei beruft, uns ebenfalls nur Form der Vorſtellung, nämlich die geſetzmäßige Verbindung einer Vorſtellung mit einer andern, nicht aber die Verbindung der geſammten, endlichen oder endloſen Reihe der Vorſtellungen mit etwas, das gar nicht Vorſtellung wäre, alſo auch gar nicht vorſtellbar ſeyn kann. — Von Skeptikern aber und Idealiſten iſt oben, bei Erörterung des Streites über die Realität der Außenwelt, geredet worden.

Suchen wir nun um die gewünſchte nähere Kenntniß jener uns nur ganz allgemein, der bloßen Form nach, bekannt gewordenen anſchaulichen Vorſtellung bei der Mathematik nach; ſo wird uns dieſe von jenen Vorſtellungen nur reden, ſofern ſie Zeit und Raum füllen, d. h. ſofern ſie Größen ſind. Sie wird das Wieviel und Wiegroß höchſt genau angeben: da aber dieſes immer nur relativ, d. h. eine Vergleichung einer Vorſtellung mit anderen, und zwar nur in jener einſeitigen Rückſicht auf Größe iſt; ſo wird auch dieſes nicht die Auskunft ſeyn, die wir hauptſächlich ſuchen.

Blicken wir endlich auf das weite, in viele Felder getheilte Gebiet der Naturwiſſenſchaft, ſo können wir zuvörderſt zwei Hauptabtheilungen derſelben unterſcheiden. Sie iſt entweder Beſchreibung von Geſtalten, welche ich Morphologie, oder Erklärung der Veränderungen, welche ich Aetiologie nenne. Erſtere betrachtet die bleibenden Formen, letztere die wandelnde Materie, nach den Geſetzen ihres Uebergangs aus einer Form in die andere. Erſtere iſt das, was man, wenn gleich uneigentlich, Naturgeſchichte nennt, in ſeinem ganzen Umfange: beſonders als Botanik und Zoologie lehrt ſie uns die verſchiedenen, beim unaufhörlichen Wechſel der Individuen, bleibenden, organiſchen und dadurch feſt beſtimmten Geſtalten kennen, welche einen großen Theil des Inhalts der anſchaulichen Vorſtellung ausmachen: ſie werden von ihr klaſſificirt, geſondert, vereinigt, nach natürlichen und künſtlichen Syſtemen geordnet, unter Begriffe gebracht, welche eine Ueberſicht und Kenntniß aller möglich machen. Es wird ferner auch eine durch alle gehende, unendlich nüancirte Analogie derſelben im Ganzen und in den Theilen nachgewieſen (unité de plan), vermöge welcher ſie ſehr mannigfaltigen Variationen auf ein nicht mitgegebenes Thema gleichen. Der Uebergang der Materie in jene Geſtalten, d. h. die Entſtehung der Individuen, iſt kein Haupttheil der Betrachtung, da jedes Individuum aus dem ihm gleichen durch Zeugung hervorgeht, welche, überall gleich geheimnißvoll, ſich bis jetzt der deutlichen Erkenntniß entzieht: das Wenige aber, was man davon weiß, findet ſeine Stelle in der Phyſiologie, die ſchon der ätiologiſchen Naturwiſſenſchaft angehört. Zu dieſer neigt ſich auch ſchon die der Hauptſache nach zur Morphologie gehörende Mineralogie hin, beſonders da, wo ſie Geologie wird. Eigentliche Aetiologie ſind nun alle die Zweige der Naturwiſſenſchaft, welchen die Erkenntniß der Urſach und Wirkung überall die Hauptſache iſt: dieſe lehren, wie, gemäß einer unfehlbaren Regel, auf einen Zuſtand der Materie nothwendig ein beſtimmter anderer folgt; wie eine beſtimmte Veränderung nothwendig eine andere, beſtimmte, bedingt und herbeiführt: welche Nachweiſung Erklärung genannt wird. Hier finden wir nun hauptſächlich Mechanik, Phyſik, Chemie, Phyſiologie.

Wenn wir uns aber ihrer Belehrung hingeben, ſo werden wir bald gewahr, daß die Auskunft, welche wir hauptſächlich ſuchen, uns von der Aetiologie ſo wenig, als von der Morphologie zu Theil wird. Dieſe letztere führt uns unzählige, unendlich mannigfaltige und doch durch eine unverkennbare Familienähnlichkeit verwandte Geſtalten vor, für uns Vorſtellungen, die auf dieſem Wege uns ewig fremd bleiben und, wenn bloß ſo betrachtet, gleich unverſtandenen Hieroglyphen vor uns ſtehen. — Die Aetiologie hingegen lehrt uns, daß, nach dem Geſetze von Urſach und Wirkung, dieſer beſtimmte Zuſtand der Materie jenen andern herbeiführt, und damit hat ſie ihn erklärt und das Ihrige gethan. Indeſſen thut ſie im Grunde nichts weiter, als daß ſie die geſetzmäßige Ordnung, nach der die Zuſtände in Raum und Zeit eintreten, nachweiſt und für alle Fälle lehrt, welche Erſcheinung zu dieſer Zeit, an dieſem Orte, nothwendig eintreten muß: ſie beſtimmt ihnen alſo ihre Stelle in Zeit und Raum, nach einem Geſetz, deſſen beſtimmten Inhalt die Erfahrung gelehrt hat, deſſen allgemeine Form und Nothwendigkeit jedoch unabhängig von ihr uns bewußt iſt. Ueber das innere Weſen irgend einer jener Erſcheinungen erhalten wir dadurch aber nicht den mindeſten Aufſchluß: dieſes wird Naturkraft genannt und liegt außerhalb des Gebiets der ätiologiſchen Erklärung, welche die unwandelbare Konſtanz des Eintritts der Aeußerung einer ſolchen Kraft, ſo oft die ihr bekannten Bedingungen dazu da ſind, Naturgeſetz nennt. Dieſes Naturgeſetz, dieſe Bedingungen, dieſer Eintritt, in Bezug auf beſtimmten Ort zu beſtimmter Zeit, ſind aber Alles was ſie weiß und je wiſſen kann. Die Kraft ſelbſt, die ſich äußert, das innere Weſen der nach jenen Geſetzen eintretenden Erſcheinungen, bleibt ihr ewig ein Geheimniß, ein ganz Fremdes und Unbekanntes, ſowohl bei der einfachſten, wie bei der komplicirteſten Erſcheinung. Denn, wiewohl die Aetiologie bis jetzt ihren Zweck am vollkommenſten in der Mechanik, am unvollkommenſten in der Phyſiologie erreicht hat; ſo iſt dennoch die Kraft, vermöge welcher ein Stein zur Erde fällt, oder ein Körper den andern fortſtößt, ihrem innern Weſen nach, uns nicht minder fremd und geheimnißvoll, als die, welche die Bewegungen und das Wachsthum eines Thieres hervorbringt. Die Mechanik ſetzt Materie, Schwere, Undurchdringlichkeit, Mittheilbarkeit der Bewegung durch Stoß, Starrheit u. ſ. w. als unergründlich voraus, nennt ſie Naturkräfte, ihr nothwendiges und regelmäßiges Erſcheinen unter gewiſſen Bedingungen Naturgeſetz, und danach erſt fängt ſie ihre Erklärung an, welche darin beſteht, daß ſie treu und mathematiſch genau angiebt, wie, wo, wann jede Kraft ſich äußert, und daß ſie jede ihr vorkommende Erſcheinung auf eine jener Kräfte zurückführt. Ebenſo machen es Phyſik, Chemie, Phyſiologie in ihrem Gebiet, nur daß ſie noch viel mehr vorausſetzen und weniger leiſten. Demzufolge wäre auch die vollkommenſte ätiologiſche Erklärung der geſammten Natur eigentlich nie mehr, als ein Verzeichniß der unerklärlichen Kräfte, und eine ſichere Angabe der Regel, nach welcher die Erſcheinungen derſelben in Zeit und Raum eintreten, ſich ſuccediren, einander Platz machen: aber das innere Weſen der alſo erſcheinenden Kräfte müßte ſie, weil das Geſetz dem ſie folgt nicht dahin führt, ſtets unerklärt laſſen, und bei der Erſcheinung und deren Ordnung ſtehen bleiben. Sie wäre inſofern dem Durchſchnitt eines Marmors zu vergleichen, welcher vielerlei Adern neben einander zeigt, nicht aber den Lauf jener Adern im Innern des Marmors bis zu jener Fläche erkennen läßt. Oder wenn ich mir ein ſcherzhaftes Gleichniß, weil es frappanter iſt, erlauben darf, — bei der vollendeten Aetiologie der ganzen Natur müßte dem philoſophiſchen Forſcher doch immer ſo zu Muthe ſeyn, wie Jemanden, der, er wüßte gar nicht wie, in eine ihm gänzlich unbekannte Geſellſchaft gerathen wäre, von deren Mitgliedern, der Reihe nach, ihm immer eines das andere als ſeinen Freund und Vetter präſentirte und ſo hinlänglich bekannt machte: er ſelbſt aber hätte unterdeſſen, indem er jedesmal ſich über den Präſentirten zu freuen verſicherte, ſtets die Frage auf den Lippen: „Aber wie Teufel komme ich denn zu der ganzen Geſellſchaft?“

Alſo auch die Aetiologie kann uns nimmermehr über jene Erſcheinungen, welche wir nur als unſere Vorſtellungen kennen, den erwünſchten, uns hierüber hinausführenden Aufſchluß geben. Denn nach allen ihren Erklärungen, ſtehen ſie noch als bloße Vorſtellungen, deren Bedeutung wir nicht verſtehen, völlig fremd vor uns. Die urſächliche Verknüpfung giebt bloß die Regel und relative Ordnung ihres Eintritts in Raum und Zeit an, lehrt uns aber das, was alſo eintritt, nicht näher kennen. Zudem hat das Geſetz der Kauſalität ſelbſt nur Gültigkeit für Vorſtellungen, für Objekte einer beſtimmten Klaſſe, unter deren Vorausſetzung es allein Bedeutung hat: es iſt alſo, wie dieſe Objekte ſelbſt, immer nur in Beziehung auf das Subjekt, alſo bedingterweiſe da; weshalb es auch ebenſo wohl wenn man vom Subjekt ausgeht, d. h. a priori, als wenn man vom Objekt ausgeht, d. h. a posteriori, erkannt wird, wie eben Kant uns gelehrt hat.

Was aber uns jetzt zum Forſchen antreibt, iſt eben, daß es uns nicht genügt zu wiſſen, daß wir Vorſtellungen haben, daß ſie ſolche und ſolche ſind, und nach dieſen und jenen Geſetzen, deren allgemeiner Ausdruck allemal der Satz vom Grunde iſt, zuſammenhängen. Wir wollen die Bedeutung jener Vorſtellung wiſſen: wir fragen, ob dieſe Welt nichts weiter, als Vorſtellung ſei; in welchem Falle ſie wie ein weſenloſer Traum, oder ein geſpenſterhaftes Luftgebilde, an uns vorüberziehen müßte, nicht unſerer Beachtung werth; oder aber ob ſie noch etwas Anderes, noch etwas außerdem iſt, und was ſodann dieſes ſei. Soviel iſt gleich gewiß, daß dieſes Nachgefragte etwas von der Vorſtellung völlig und ſeinem ganzen Weſen nach Grundverſchiedenes ſeyn muß, dem daher auch ihre Formen und ihre Geſetze völlig fremd ſeyn müſſen; daß man daher, von der Vorſtellung aus, zu ihm nicht am Leitfaden derjenigen Geſetze gelangen kann, die nur Objekte, Vorſtellungen, unter einander verbinden; welches die Geſtaltungen des Satzes vom Grunde ſind.

Wir ſehen ſchon hier, daß von außen dem Weſen der Dinge nimmermehr beizukommen iſt: wie immer man auch forſchen mag, ſo gewinnt man nichts, als Bilder und Namen. Man gleicht Einem, der um ein Schloß herumgeht, vergeblich einen Eingang ſuchend und einſtweilen die Faſſaden ſkizzirend. Und doch iſt dies der Weg, den alle Philoſophen vor mir gegangen ſind.

§. 18.

In der That würde die nachgeforſchte Bedeutung der mir lediglich als meine Vorſtellung gegenüberſtehenden Welt, oder der Uebergang von ihr, als bloßer Vorſtellung des erkennenden Subjekts, zu dem, was ſie noch außerdem ſeyn mag, nimmermehr zu finden ſeyn, wenn der Forſcher ſelbſt nichts weiter als das rein erkennende Subjekt (geflügelter Engelskopf ohne Leib) wäre. Nun aber wurzelt er ſelbſt in jener Welt, findet ſich nämlich in ihr als Individuum, d. h. ſein Erkennen, welches der bedingende Träger der ganzen Welt als Vorſtellung iſt, iſt dennoch durchaus vermittelt durch einen Leib, deſſen Affektionen, wie gezeigt, dem Verſtande der Ausgangspunkt der Anſchauung jener Welt ſind. Dieſer Leib iſt dem rein erkennenden Subjekt als ſolchem eine Vorſtellung wie jede andere, ein Objekt unter Objekten: die Bewegungen, die Aktionen deſſelben ſind ihm in ſoweit nicht anders, als wie die Veränderungen aller anderen anſchaulichen Objekte bekannt, und wären ihm ebenſo fremd und unverſtändlich, wenn die Bedeutung derſelben ihm nicht etwan auf eine ganz andere Art enträthſelt wäre. Sonſt ſähe er ſein Handeln auf dargebotene Motive mit der Konſtanz eines Naturgeſetzes erfolgen, eben wie die Veränderungen anderer Objekte auf Urſachen, Reize, Motive. Er würde aber den Einfluß der Motive nicht näher verſtehen, als die Verbindung jeder andern ihm erſcheinenden Wirkung mit ihrer Urſache. Er würde dann das innere, ihm unverſtändliche Weſen jener Aeußerungen und Handlungen ſeines Leibes, eben auch eine Kraft, eine Qualität, oder einen Charakter, nach Belieben, nennen, aber weiter keine Einſicht darin haben. Dieſem allen nun aber iſt nicht ſo: vielmehr iſt dem als Individuum erſcheinenden Subjekt des Erkennens das Wort des Räthſels gegeben: und dieſes Wort heißt Wille. Dieſes, und dieſes allein, giebt ihm den Schlüſſel zu ſeiner eigenen Erſcheinung, offenbart ihm die Bedeutung, zeigt ihm das innere Getriebe ſeines Weſens, ſeines Thuns, ſeiner Bewegungen. Dem Subjekt des Erkennens, welches durch ſeine Identität mit dem Leibe als Individuum auftritt, iſt dieſer Leib auf zwei ganz verſchiedene Weiſen gegeben: einmal als Vorſtellung in verſtändiger Anſchauung, als Objekt unter Objekten, und den Geſetzen dieſer unterworfen; ſodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weiſe, nämlich als jenes Jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort Wille bezeichnet. Jeder wahre Akt ſeines Willens iſt ſofort und unausbleiblich auch eine Bewegung ſeines Leibes: er kann den Akt nicht wirklich wollen, ohne zugleich wahrzunehmen, daß er als Bewegung des Leibes erſcheint. Der Willensakt und die Aktion des Leibes ſind nicht zwei objektiv erkannte verſchiedene Zuſtände, die das Band der Kauſalität verknüpft, ſtehen nicht im Verhältniß der Urſache und Wirkung; ſondern ſie ſind Eines und das Selbe, nur auf zwei gänzlich verſchiedene Weiſen gegeben: einmal ganz unmittelbar und einmal in der Anſchauung für den Verſtand. Die Aktion des Leibes iſt nichts Anderes, als der objektivirte, d. h. in die Anſchauung getretene Akt des Willens. Weiterhin wird ſich uns zeigen, daß dieſes von jeder Bewegung des Leibes gilt, nicht bloß von der auf Motive, ſondern auch von der auf bloße Reize erfolgenden unwillkürlichen, ja, daß der ganze Leib nichts Anderes, als der objektivirte, d. h. zur Vorſtellung gewordene Wille iſt; welches alles ſich im weitern Verfolg ergeben und deutlich werden wird. Ich werde daher den Leib, welchen ich im vorigen Buche und in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, nach dem dort mit Abſicht einſeitig genommenen Standpunkt (dem der Vorſtellung), das *unmittelbare Objekt* hieß, hier, in einer andern Rückſicht, die *Objektität des Willens* nennen. Auch kann man daher in gewiſſem Sinne ſagen: der Wille iſt die Erkenntniß a priori des Leibes, und der Leib die Erkenntniß a posteriori des Willens. — Willensbeſchlüſſe, die ſich auf die Zukunft beziehen, ſind bloße Ueberlegungen der Vernunft, über das, was man dereinſt wollen wird, nicht eigentliche Willensakte: nur die Ausführung ſtempelt den Entſchluß, der bis dahin immer nur noch veränderlicher Vorſatz iſt und nur in der Vernunft, in abstracto exiſtirt. In der Reflexion allein iſt Wollen und Thun verſchieden: in der Wirklichkeit ſind ſie Eins. Jeder wahre, ächte, unmittelbare Akt des Willens iſt ſofort und unmittelbar auch erſcheinender Akt des Leibes: und dieſem entſprechend iſt andererſeits jede Einwirkung auf den Leib ſofort und unmittelbar auch Einwirkung auf den Willen: ſie heißt als ſolche Schmerz, wenn ſie dem Willen zuwider; Wohlbehagen, Wolluſt, wenn ſie ihm gemäß iſt. Die Gradationen beider ſind ſehr verſchieden. Man hat aber gänzlich Unrecht, wenn man Schmerz und Wolluſt Vorſtellungen nennt: das ſind ſie keineswegs, ſondern unmittelbare Affektionen des Willens, in ſeiner Erſcheinung, dem Leibe: ein erzwungenes augenblickliches Wollen oder Nichtwollen des Eindrucks, den dieſer erleidet. Unmittelbar als bloße Vorſtellungen zu betrachten und daher von dem eben Geſagten auszunehmen, ſind nur gewiſſe wenige Eindrücke auf den Leib, die den Willen nicht anregen und durch welche allein der Leib unmittelbares Objekt des Erkennens iſt, da er als Anſchauung im Verſtande ſchon mittelbares Objekt, gleich allen anderen, iſt. Das hier Gemeinte ſind nämlich die Affektionen der rein objektiven Sinne, des Geſichts, Gehörs und Getaſtes, wiewohl auch nur, ſofern dieſe Organe auf die ihnen beſonders eigenthümliche, ſpecifiſche, naturgemäße Weiſe afficirt werden, welche eine ſo äußerſt ſchwache Anregung der geſteigerten und ſpecifiſch modificirten Senſibilität dieſer Theile iſt, daß ſie nicht den Willen afficirt; ſondern, durch keine Anregung deſſelben geſtört, nur dem Verſtande die Data liefert, aus denen die Anſchauung wird. Jede ſtärkere, oder anderartige Affektion jener Sinneswerkzeuge iſt aber ſchmerzhaft, d. h. dem Willen entgegen, zu deſſen Objektität alſo auch ſie gehören. — Nervenſchwäche äußert ſich darin, daß die Eindrücke, welche bloß den Grad von Stärke haben ſollten, der hinreicht ſie zu Datis für den Verſtand zu machen, den höhern Grad erreichen, auf welchem ſie den Willen bewegen, d. h. Schmerz oder Wohlgefühl erregen, wiewohl öfterer Schmerz, der aber zum Theil dumpf und undeutlich iſt, daher nicht nur einzelne Töne und ſtarkes Licht ſchmerzlich empfinden läßt, ſondern auch im Allgemeinen krankhafte hypochondriſche Stimmung veranlaßt, ohne deutlich erkannt zu werden. — Ferner zeigt ſich die Identität des Leibes und Willens unter anderm auch darin, daß jede heftige und übermäßige Bewegung des Willens, d. h. jeder Affekt, ganz unmittelbar den Leib und deſſen inneres Getriebe erſchüttert und den Gang ſeiner vitalen Funktionen ſtört. Dies findet man ſpeciell ausgeführt im „Willen in der Natur", S. 27 der zweiten Auflage.

Endlich iſt die Erkenntniß, welche ich von meinem Willen habe, obwohl eine unmittelbare, doch von der meines Leibes nicht zu trennen. Ich erkenne meinen Willen nicht im Ganzen, nicht als Einheit, nicht vollkommen ſeinem Weſen nach, ſondern ich erkenne ihn allein in ſeinen einzelnen Akten, alſo in der Zeit, welche die Form der Erſcheinung meines Leibes, wie jedes Objekts iſt: daher iſt der Leib Bedingung der Erkenntniß meines Willens. Dieſen Willen ohne meinen Leib kann ich demnach eigentlich nicht vorſtellen. In der Abhandlung über den Satz vom Grund iſt zwar der Wille, oder vielmehr das Subjekt des Wollens, als eine beſondere Klaſſe der Vorſtellungen oder Objekte aufgeſtellt: allein ſchon daſelbſt ſahen wir dieſes Objekt mit dem Subjekt zuſammenfallen, d. h. eben aufhören Objekt zu ſeyn: wir nannten dort dieſes Zuſammenfallen das Wunder κατ' ἐξοχην: gewiſſermaaßen iſt die ganze gegenwärtige Schrift die Erklärung deſſelben. — Sofern ich meinen Willen eigentlich als Objekt erkenne, erkenne ich ihn als Leib: dann bin ich aber wieder bei der in jener Abhandlung aufgeſtellten erſten Klaſſe der Vorſtellungen, d. h. bei den realen Objekten. Wir werden im weitern Fortgang mehr und mehr einſehen, daß jene erſte Klaſſe der Vorſtellungen ihren Aufſchluß, ihre Enträthſelung, eben nur findet an der dort aufgeſtellten vierten Klaſſe, welche nicht mehr eigentlich als Objekt dem Subjekt gegenüberſtehen wollte, und daß wir, Dem entſprechend, aus dem die vierte Klaſſe beherrſchenden Geſetz der Motivation, das innere Weſen des in der erſten Klaſſe geltenden Geſetzes der Kauſalität, und deſſen was dieſem gemäß geſchieht, verſtehen lernen müſſen.

Die nun vorläufig dargeſtellte Identität des Willens und des Leibes kann nur, wie hier, und zwar zum erſten Male, geſchehen iſt und im weitern Fortgang mehr und mehr geſchehen ſoll, nachgewieſen, d. h. aus dem unmittelbaren Bewußtſeyn, aus der Erkenntniß in concreto, zum Wiſſen der Vernunft erhoben, oder in die Erkenntniß in abstracto übertragen werden: hingegen kann ſie ihrer Natur nach niemals bewieſen, d. h. als mittelbare Erkenntniß aus einer andern unmittelbarern abgeleitet werden, eben weil ſie ſelbſt die unmittelbarſte iſt, und wenn wir ſie nicht als ſolche auffaſſen und feſthalten, werden wir vergebens erwarten, ſie irgend mittelbar, als abgeleitete Erkenntniß wiederzuerhalten. Sie iſt eine Erkenntniß ganz eigener Art, deren Wahrheit eben deshalb nicht einmal eigentlich unter eine der vier Rubriken gebracht werden kann, in welche ich in der Abhandlung über den Satz vom Grund, §. 29 ff., alle Wahrheit getheilt habe, nämlich in logiſche, empiriſche, metaphyſiſche und metalogiſche: denn ſie iſt nicht, wie alle jene, die Beziehung einer abſtrakten Vorſtellung auf eine andere Vorſtellung, oder auf die nothwendige Form des intuitiven, oder des abſtrakten Vorſtellens; ſondern ſie iſt die Beziehung eines Urtheils auf das Verhältniß, welches eine anſchauliche Vorſtellung, der Leib, zu dem hat, was gar nicht Vorſtellung iſt, ſondern ein von dieſer toto genere Verſchiedenes: Wille. Ich möchte darum dieſe Wahrheit vor allen andern auszeichnen und ſie κατ' ἐξοχην philoſophiſche Wahrheit nennen. Den Ausdruck derſelben kann man verſchiedentlich wenden, und ſagen: mein Leib und mein Wille ſind Eines; — oder was ich als anſchauliche Vorſtellung meinen Leib nenne, nenne ich, ſofern ich deſſelben auf eine ganz verſchiedene, keiner andern zu vergleichende Weiſe mir bewußt bin, meinen Willen; — oder, mein Leib iſt die Objektität meines Willens; — oder, abgeſehen davon, daß mein Leib meine Vorſtellung iſt, iſt er nur noch mein Wille; u. ſ. w. *).

§. 19.

Wenn wir im erſten Buche, mit innerm Widerſtreben, den eigenen Leib, wie alle übrigen Objekte dieſer anſchaulichen Welt, für bloße Vorſtellung des erkennenden Subjekts erklärten; ſo iſt es uns nunmehr deutlich geworden, was im Bewußtſeyn eines Jeden, die Vorſtellung des eigenen Leibes von allen anderen, dieſer übrigens ganz gleichen, unterſcheidet, nämlich dies, daß der Leib noch in einer ganz andern, toto genere verſchiedenen Art im Bewußtſeyn vorkommt, die man durch das Wort *Wille* bezeichnet, und daß eben dieſe doppelte Erkenntniß, die wir vom eigenen Leibe haben, uns über ihn ſelbſt, über ſein Wirken und Bewegen auf Motive, wie auch über ſein Leiden durch äußere Einwirkung, mit Einem Wort, über das, was er, nicht als Vorſtellung, ſondern außerdem, *alſo an ſich iſt*, denjenigen Aufſchluß giebt, welchen wir über das Weſen, Wirken und Leiden aller andern realen Objekte unmittelbar nicht haben.

Das erkennende Subjekt iſt eben durch dieſe beſondere Beziehung auf den einen Leib, der ihm, außer derſelben betrachtet, nur eine Vorſtellung gleich allen übrigen iſt, Individuum. Die Beziehung aber, vermöge welcher das erkennende Subjekt *Individuum* iſt, iſt ebendeshalb nur zwiſchen ihm und einer einzigen unter allen ſeinen Vorſtellungen, daher es nur dieſer einzigen nicht bloß als einer Vorſtellung, ſondern zugleich in ganz anderer Art, nämlich als eines Willens, ſich bewußt iſt. Da aber, wenn es von jener beſondern Beziehung, von jener zwiefachen und ganz heterogenen Erkenntniß des Einen und Nämlichen, abſtrahirt; dann jenes Eine, der Leib, eine Vorſtellung gleich allen andern iſt: ſo muß, um ſich hierüber zu orientiren, das erkennende Individuum entweder annehmen, daß das Unterſcheidende jener einen Vorſtellung bloß darin liegt, daß ſeine Erkenntniß nur zu jener einen Vorſtellung in dieſer doppelten Beziehung ſteht, nur in dieſes *eine* anſchauliche Objekt ihm auf zwei Weiſen zugleich die Einſicht offen ſteht, daß dies aber nicht durch einen Unterſchied dieſes Objekts von allen anderen, ſondern nur durch einen Unterſchied des Verhältniſſes ſeiner Erkenntniß zu dieſem einen Objekt, von dem, ſo es zu allen anderen hat, zu erklären iſt; oder auch es muß annehmen, daß dieſes eine Objekt weſentlich von allen anderen verſchieden iſt, ganz allein unter allen zugleich Wille und Vorſtellung iſt, die übrigen hingegen bloße Vorſtellung, d. h. bloße Phantome ſind, ſein Leib alſo das einzige wirkliche Individuum in der Welt, d. h. die einzige Willenserſcheinung und das einzige unmittelbare Objekt des Subjekts. — Daß die anderen Objekte, als bloße *Vorſtellungen* betrachtet, ſeinem Leibe gleich ſind, d. h. wie dieſer den (nur als Vorſtellung ſelbſt möglicherweiſe vorhandenen) Raum füllen, und auch wie dieſer im Raume wirken, dies iſt zwar beweisbar gewiß, aus dem für Vorſtellungen a priori ſichern Geſetz der Kauſalität, welches keine Wirkung ohne Urſache zuläßt: aber, abgeſehen davon, daß ſich von der Wirkung nur auf eine Urſache überhaupt, nicht auf eine gleiche Urſache ſchließen läßt; ſo iſt man hiemit immer noch im Gebiet der bloßen Vorſtellung, für die allein das Geſetz der Kauſalität gilt, und über welches hinaus es nie führen kann. Ob aber die dem Individuo nur als Vorſtellungen bekannten Objekte, dennoch, gleich ſeinem eigenen Leibe, Erſcheinungen eines Willens ſind; dies iſt, wie bereits im vorigen Buche ausgeſprochen, der eigentliche Sinn der Frage nach der Realität der Außenwelt: daſſelbe zu leugnen, iſt der Sinn des *theoretiſchen Egoismus*, der eben dadurch alle Erſcheinungen, außer ſeinem eigenen Individuum, für Phantome hält, wie der praktiſche Egoismus genau das Selbe in praktiſcher Hinſicht thut, nämlich nur die eigene Perſon als eine wirklich ſolche, alle übrigen aber als bloße Phantome anſieht und behandelt. Der theoretiſche Egoismus iſt zwar durch Beweiſe nimmermehr zu widerlegen: dennoch iſt er zuverläſſig in der Philoſophie nie anders, denn als ſkeptiſches Sophisma, d. h. zum Schein gebraucht worden. Als ernſtliche Ueberzeugung hingegen könnte er allein im Tollhauſe gefunden werden: als ſolche bedürfte es dann gegen ihn nicht ſowohl eines Beweiſes, als einer Kur. Daher wir uns inſofern auf ihn nicht weiter einlaſſen, ſondern ihn allein als die letzte Feſte des Skeptizismus, der immer polemiſch iſt, betrachten.

---

*) Hiezu Kap. 18 des zweiten Bandes.

Bringt nun alſo unſere ſtets an Individualität gebundene und eben hierin ihre Beſchränkung habende Erkenntniß es nothwendig mit ſich, daß Jeder nur Eines *ſeyn*, hingegen alles andere *erkennen* kann, welche Beſchränkung eben eigentlich das Bedürfniß der Philoſophie erzeugt; ſo werden wir, die wir eben deshalb durch Philoſophie die Schranken unſerer Erkenntniß zu erweitern ſtreben, jenes ſich uns hier entgegenſtellende ſkeptiſche Argument des theoretiſchen Egoismus anſehen als eine kleine Gränzfeſtung, die zwar auf immer unbezwinglich iſt, deren Beſatzung aber durchaus auch nie aus ihr herauskann, daher man ihr vorbeigehen und ohne Gefahr ſie im Rücken liegen laſſen darf.

Wir werden demzufolge die nunmehr zur Deutlichkeit erhobene doppelte, auf zwei völlig heterogene Weiſen gegebene Erkenntniß, welche wir vom Weſen und Wirken unſeres eigenen Leibes haben, weiterhin als einen Schlüſſel zum Weſen jeder Erſcheinung in der Natur gebrauchen und alle Objekte, die nicht unſer eigener Leib, daher nicht auf doppelte Weiſe, ſondern allein als Vorſtellungen unſerm Bewußtſeyn gegeben ſind, eben nach Analogie jenes Leibes beurtheilen und daher annehmen, daß, wie ſie einerſeits, ganz ſo wie er, Vorſtellung und darin mit ihm gleichartig ſind, auch andererſeits, wenn man ihr Daſeyn als Vorſtellung des Subjekts bei Seite ſetzt, das dann noch übrig Bleibende, ſeinem innern Weſen nach, das ſelbe ſeyn muß, als was wir an uns *Wille* nennen. Denn welche andere Art von Daſeyn oder Realität ſollten wir der übrigen Körperwelt beilegen? woher die Elemente nehmen, aus der wir eine ſolche zuſammenſetzten? Außer dem Willen und der Vorſtellung iſt uns gar nichts bekannt, noch denkbar. Wenn wir der Körperwelt, welche unmittelbar nur in unſerer Vorſtellung daſteht, die größte uns bekannte Realität beilegen wollen; ſo geben wir ihr die Realität, welche für Jeden ſein eigener Leib hat: denn der iſt Jedem das Realſte. Aber wenn wir nun die Realität dieſes Leibes und ſeiner Aktionen analyſiren, ſo treffen wir, außerdem daß er unſere Vorſtellung iſt, nichts darin an, als den Willen: damit iſt ſelbſt ſeine Realität erſchöpft. Wir können daher eine anderweitige Realität, um ſie der Körperwelt beizulegen, nirgends finden. Wenn alſo die Körperwelt noch etwas mehr ſeyn ſoll, als bloß unſere Vorſtellung, ſo müſſen wir ſagen, daß ſie außer der Vorſtellung, alſo an ſich und ihrem innerſten Weſen nach, Das ſei, was wir in uns ſelbſt unmittelbar als Willen finden. Ich ſage, ihrem innerſten Weſen nach: dieſes Weſen des Willens aber haben wir zuvörderſt näher kennen zu lernen, damit wir Das, was nicht ihm ſelbſt, ſondern ſchon ſeiner, viele Grade habenden Erſcheinung angehört, von ihm zu unterſcheiden wiſſen: dergleichen iſt z. B. das Begleitetſeyn von Erkenntniß und das dadurch bedingte Beſtimmtwerden durch Motive: dieſes gehört, wie wir im weitern Fortgang einſehen werden, nicht ſeinem Weſen, ſondern bloß ſeiner deutlichen Erſcheinung als Thier und Menſch an. Wenn ich daher ſagen werde: die Kraft, welche den Stein zur Erde treibt, iſt ihrem Weſen nach, an ſich und außer aller Vorſtellung, Wille; ſo wird man dieſem Satz nicht die tolle Meinung unterlegen, daß der Stein ſich nach einem erkannten Motive bewegt, weil im Menſchen der Wille alſo erſcheint *). — Nunmehr aber wollen wir das bis hieher vorläufig und allgemein Dargeſtellte ausführlicher und deutlicher nachweiſen, begründen und in ſeinem ganzen Umfang entwickeln **).

§. 20.

Als des eigenen Leibes Weſen an ſich, als dasjenige, was dieſer Leib iſt, außerdem daß er Objekt der Anſchauung, Vorſtellung iſt, giebt, wie geſagt, der Wille zunächſt ſich kund in den willkürlichen Bewegungen dieſes Leibes, ſofern dieſe nämlich nichts Anderes ſind, als die Sichtbarkeit der einzelnen Willensakte, mit welchen ſie unmittelbar und völlig zugleich eintreten, als Ein und daſſelbe mit ihnen, nur durch die Form der Erkennbarkeit, in die ſie übergegangen, d. h. Vorſtellung geworden ſind, von ihnen unterſchieden.

---

*) Wir werden alſo keineswegs dem Bako v. Verulam beiſtimmen, wenn er (de augm. scient. L. 4 in fine) meint, daß alle mechaniſchen und phyſiſchen Bewegungen der Körper erſt nach vorhergegangener Perception in dieſen Körpern erfolgten; obgleich eine Ahndung der Wahrheit auch dieſem falſchen Satz das Daſeyn gab. Ebenſo verhält es ſich mit Kepplers Behauptung, in ſeiner Abhandlung de planeta Martis, daß die Planeten Erkenntniß haben müßten, um ihre elliptiſchen Bahnen ſo richtig zu treffen und die Schnelligkeit ihrer Bewegung ſo abzumeſſen, daß die Triangel der Fläche ihrer Bahn ſtets der Zeit proportional bleiben, in welcher ſie deren Baſis durchlaufen.

**) Hiezu Kap. 19 des zweiten Bandes.

Dieſe Akte des Willens haben aber immer noch einen Grund außer ſich, in den Motiven. Jedoch beſtimmen dieſe nie mehr, als das was ich zu dieſer Zeit, an dieſem Ort, unter dieſen Umſtänden will; nicht aber daß ich überhaupt will, noch was ich überhaupt will, d. h. die Maxime, welche mein geſammtes Wollen charakteriſirt. Daher iſt mein Wollen nicht ſeinem ganzen Weſen nach aus den Motiven zu erklären; ſondern dieſe beſtimmen bloß ſeine Aeußerung im gegebenen Zeitpunkt, ſind bloß der Anlaß, bei dem ſich mein Wille zeigt: dieſer ſelbſt hingegen liegt außerhalb des Gebietes des Geſetzes der Motivation: nur ſeine Erſcheinung in jedem Zeitpunkt iſt durch dieſes nothwendig beſtimmt. Lediglich unter Vorausſetzung meines empiriſchen Charakters iſt das Motiv hinreichender Erklärungsgrund meines Handelns: abſtrahire ich aber von meinem Charakter und frage dann, warum ich überhaupt dieſes und nicht jenes will; ſo iſt keine Antwort darauf möglich, weil eben nur die Erſcheinung des Willens dem Satze vom Grunde unterworfen iſt, nicht aber er ſelbſt, der inſofern grundlos zu nennen iſt. Hiebei ſetze ich theils Kants Lehre vom empiriſchen und intelligibeln Charakter, wie auch meine in den „Grundproblemen der Ethik", S. 48—58, und wieder S. 178 ff. der erſten Auflage, dahin gehörigen Erörterungen voraus, theils werden wir im vierten Buch ausführlicher davon zu reden haben. Für jetzt habe ich nur darauf aufmerkſam zu machen, daß das Begründetſeyn einer Erſcheinung durch die andere, hier alſo der That durch das Motiv, gar nicht damit ſtreitet, daß ihr Weſen an ſich Wille iſt, der ſelbſt keinen Grund hat, indem der Satz vom Grunde, in allen ſeinen Geſtalten, bloß Form der Erkenntniß iſt, ſeine Gültigkeit ſich alſo bloß auf die Vorſtellung, die Erſcheinung, die Sichtbarkeit des Willens erſtreckt, nicht auf dieſen ſelbſt, der ſichtbar wird.

Iſt nun jede Aktion meines Leibes Erſcheinung eines Willensaktes, in welchem ſich, unter gegebenen Motiven, mein Wille ſelbſt überhaupt und im Ganzen, alſo mein Charakter, wieder ausſpricht; ſo muß auch die unumgängliche Bedingung und Vorausſetzung jener Aktion Erſcheinung des Willens ſeyn: denn ſein

Erſcheinen kann nicht von etwas abhängen, das nicht unmittelbar und allein durch ihn, das mithin für ihn nur zufällig wäre, wodurch ſein Erſcheinen ſelbſt nur zufällig würde: jene Bedingung aber iſt der ganze Leib ſelbſt. Dieſer ſelbſt alſo muß ſchon Erſcheinung des Willens ſeyn, und muß zu meinem Willen im Ganzen, d. h. zu meinem intelligibeln Charakter, deſſen Erſcheinung in der Zeit mein empiriſcher Charakter iſt, ſich ſo verhalten, wie die einzelne Aktion des Leibes zum einzelnen Akte des Willens. Alſo muß der ganze Leib nichts Anderes ſeyn, als mein ſichtbar gewordener Wille, muß mein Wille ſelbſt ſeyn, ſofern dieſer anſchauliches Objekt, Vorſtellung der erſten Klaſſe iſt. — Als Beſtätigung hievon iſt bereits angeführt, daß jede Einwirkung auf meinen Leib ſofort und unmittelbar auch meinen Willen affizirt und in dieſer Hinſicht Schmerz oder Wolluſt, im niedrigeren Grade angenehme oder unangenehme Empfindung heißt, und auch, daß umgekehrt jede heftige Bewegung des Willens, alſo Affekt und Leidenſchaft, den Leib erſchüttert und den Lauf ſeiner Funktionen ſtört. — Zwar läßt ſich, wenn gleich ſehr unvollkommen, von der Entſtehung, und etwas beſſer von der Entwickelung und Erhaltung meines Leibes auch ätiologiſch eine Rechenſchaft geben, welche eben die Phyſiologie iſt: allein dieſe erklärt ihr Thema gerade nur ſo, wie die Motive das Handeln erklären. So wenig daher die Begründung der einzelnen Handlung durch das Motiv und die nothwendige Folge derſelben aus dieſem damit ſtreitet, daß die Handlung überhaupt und ihrem Weſen nach nur Erſcheinung eines an ſich ſelbſt grundloſen Willens iſt; ebenſo wenig thut die phyſiologiſche Erklärung der Funktionen des Leibes der philoſophiſchen Wahrheit Eintrag, daß das ganze Daſeyn dieſes Leibes und die geſammte Reihe ſeiner Funktionen nur die Objektivirung eben jenes Willens iſt, der in deſſelben Leibes äußerlichen Aktionen nach Maaßgabe der Motive erſcheint. Sucht doch die Phyſiologie auch ſogar eben dieſe äußerlichen Aktionen, die unmittelbar willkürlichen Bewegungen, auf Urſachen im Organismus zurückzuführen, z. B. die Bewegung des Muskels zu erklären aus einem Zufluß von Säften („wie die Zuſammenziehung eines Strickes der naß wird" ſagt Reil, in ſeinem Archiv für Phyſiologie, Bd. 6, S. 153): allein geſetzt, man käme wirklich zu einer gründlichen Erklärung dieſer Art, ſo würde dies doch nie die unmittelbar gewiſſe Wahrheit aufheben, daß jede willkürliche Bewegung (functiones animales) Erſcheinung eines Willensaktes iſt. Ebenſo wenig nun kann je die phyſiologiſche Erklärung des vegetativen Lebens (functiones naturales, vitales), und gediehe ſie auch noch ſo weit, die Wahrheit aufheben, daß dieſes ganze, ſich ſo entwickelnde thieriſche Leben ſelbſt Erſcheinung des Willens iſt. Ueberhaupt kann ja, wie oben erörtert worden, jede ätiologiſche Erklärung nie mehr angeben, als die nothwendig beſtimmte Stelle in Zeit und Raum einer einzelnen Erſcheinung, ihren nothwendigen Eintritt daſelbſt nach einer feſten Regel: hingegen bleibt das innere Weſen jeder Erſcheinung auf dieſem Wege immer unergründlich, und wird von jeder ätiologiſchen Erklärung vorausgeſetzt und bloß bezeichnet durch die Namen Kraft, oder Naturgeſetz, oder, wenn von Handlungen die Rede iſt, Charakter, Wille. — Obgleich alſo jede einzelne Handlung, unter Vorausſetzung des beſtimmten Charakters, nothwendig bei dargebotenem Motiv erfolgt, und obgleich das Wachsthum, der Ernährungsproceß und ſämmtliche Veränderungen im thieriſchen Leibe nach nothwendig wirkenden Urſachen (Reizen) vor ſich gehen; ſo iſt dennoch die ganze Reihe der Handlungen, folglich auch jede einzelne, und ebenſo auch deren Bedingung, der ganze Leib ſelbſt, der ſie vollzieht, folglich auch der Proceß durch den und in dem er beſteht — nichts Anderes, als die Erſcheinung des Willens, die Sichtbarwerdung, Objektität des Willens. Hierauf beruht die vollkommene Angemeſſenheit des menſchlichen und thieriſchen Leibes zum menſchlichen und thieriſchen Willen überhaupt, derjenigen ähnlich, aber ſie weit übertreffend, die ein abſichtlich verfertigtes Werkzeug zum Willen des Verfertigers hat, und dieſerhalb erſcheinend als Zweckmäßigkeit, d. i. die teleologiſche Erklärbarkeit des Leibes. Die Theile des Leibes müſſen deshalb den Hauptbegehrungen, durch welche der Wille ſich manifeſtirt, vollkommen entſprechen, müſſen der ſichtbare Ausdruck derſelben ſeyn: Zähne, Schlund und Darmkanal ſind der objektivirte Hunger; die Genitalien der objektivirte Geſchlechtstrieb; die greifenden Hände, die raſchen Füße entſprechen dem ſchon mehr mittelbaren Streben des Willens, welches ſie darſtellen. Wie die allgemeine menſchliche Form dem allgemeinen menſchlichen Willen, ſo entſpricht dem individuell modifizirten Willen, dem Charakter des Einzelnen, die individuelle Korporiſation, welche daher durchaus und in allen Theilen charakteriſtiſch und ausdrucksvoll iſt. Es iſt ſehr bemerkenswerth, daß dieſes ſchon Parmenides, in folgenden von Ariſtoteles (Metaph. III, 5) angeführten Verſen, ausgeſprochen hat:

Ὡς γαρ ἑκαστος εχει κρασιν μελεων πολυκαμπτων,
Τως νοος ανθρωποισι παρεστηκεν· το γαρ αυτο
Εστιν, ὁπερ φρονεει, μελεων φυσις ανθρωποισι,
Και πασιν και παντι· το γαρ πλεον εστι νοημα.

(Ut enim cuique complexio membrorum flexibilium se habet, ita mens hominibus adest: idem namque est, quod sapit, membrorum natura hominibus, et omnibus et omni: quod enim plus est, intelligentia est.)*)

§. 21.

Wem nun, durch alle dieſe Betrachtungen, auch in abstracto, mithin deutlich und ſicher, die Erkenntniß geworden iſt, welche in concreto Jeder unmittelbar, d. h. als Gefühl beſitzt, daß nämlich das Weſen an ſich ſeiner eigenen Erſcheinung, welche als Vorſtellung ſich ihm ſowohl durch ſeine Handlungen, als durch das bleibende Subſtrat dieſer, ſeinen Leib, darſtellt, ſein Wille iſt, der das Unmittelbarſte ſeines Bewußtſeyns ausmacht, als ſolches aber nicht völlig in die Form der Vorſtellung, in welcher Objekt und Subjekt ſich gegenüber ſtehen, eingegangen iſt; ſondern auf eine unmittelbare Weiſe, in der man Subjekt und Objekt nicht ganz deutlich unterſcheidet, ſich kund giebt, jedoch auch nicht im Ganzen, ſondern nur in ſeinen einzelnen Akten dem Individuo ſelbſt kenntlich wird: — wer, ſage ich, mit mir dieſe Ueberzeugung gewonnen hat, dem wird ſie, ganz von ſelbſt, der Schlüſſel werden zur Erkenntniß des innerſten Weſens der geſammten Natur, indem er ſie nun auch auf alle jene Erſcheinungen überträgt, die ihm nicht, wie ſeine eigene, in unmittelbarer Erkenntniß neben der mittelbaren, ſondern bloß in letzterer, alſo bloß einſeitig, als *Vorſtellung* allein, gegeben ſind. Nicht allein in denjenigen Erſcheinungen, welche ſeiner eigenen ganz ähnlich ſind, in Menſchen und Thieren, wird er als ihr innerſtes Weſen jenen nämlichen Willen anerkennen; ſondern die fortgeſetzte Reflexion wird ihn dahin leiten, auch die Kraft, welche in der Pflanze treibt und vegetirt, ja, die Kraft durch welche der Kryſtall anſchießt, die, welche den Magnet zum Nordpol wendet, die, deren Schlag ihm aus der Berührung heterogener Metalle entgegenfährt, die, welche in den Wahlverwandtſchaften der Stoffe als Fliehen und Suchen, Trennen und Vereinen erſcheint, ja, zuletzt ſogar die Schwere, welche in aller Materie ſo gewaltig ſtrebt, den Stein zur Erde und die Erde zur Sonne zieht, — dieſe Alle nur in der Erſcheinung für verſchieden, ihrem innern Weſen nach aber als das Selbe zu erkennen, als jenes ihm unmittelbar ſo intim und beſſer als alles Andere Bekannte, was da, wo es am deutlichſten hervortritt, *Wille* heißt. Dieſe Anwendung der Reflexion iſt es allein, welche uns nicht mehr bei der Erſcheinung ſtehen bleiben läßt, ſondern hinüberführt zum *Ding an ſich*. Erſcheinung heißt Vorſtellung, und weiter nichts: alle Vorſtellung, welcher Art ſie auch ſei, alles *Objekt*, iſt *Erſcheinung*. *Ding an ſich* aber iſt allein der *Wille*: als ſolcher iſt er durchaus nicht Vorſtellung, ſondern toto genere von ihr verſchieden: er iſt es, wovon alle Vorſtellung, alles Objekt, die Erſcheinung, die Sichtbarkeit, die *Objektität* iſt. Er iſt das Innerſte, der Kern jedes Einzelnen und ebenſo des Ganzen: er erſcheint in jeder blindwirkenden Naturkraft: er auch erſcheint im überlegten Handeln des Menſchen; welcher beiden große Verſchiedenheit doch nur den Grad des Erſcheinens, nicht das Weſen des Erſcheinenden trifft.

---

*) Hiezu Kap. 20 des zweiten Bandes; wie auch, in meiner Schrift „Ueber den Willen in der Natur", die Rubriken „Phyſiologie" und „Vergleichende Anatomie", woſelbſt das hier nur Angedeutete ſeine gründliche Ausführung erhalten hat.

§. 22.

Dieſes *Ding an ſich* (wir wollen den Kantiſchen Ausdruck als ſtehende Formel beibehalten), welches als ſolches nimmermehr Objekt iſt, eben weil alles Objekt ſchon wieder ſeine bloße Erſcheinung, nicht mehr es ſelbſt iſt, mußte, wenn es dennoch objektiv gedacht werden ſollte, Namen und Begriff von einem Objekt borgen, von etwas irgendwie objektiv Gegebenem, folglich von einer ſeiner Erſcheinungen: aber dieſe durfte, um als Verſtändigungspunkt zu dienen, keine andere ſeyn, als unter allen ſeinen Erſcheinungen die vollkommenſte, d. h. die deutlichſte, am meiſten entfaltete, vom Erkennen unmittelbar beleuchtete: dieſe aber eben iſt des Menſchen Wille. Man hat jedoch wohl zu bemerken, daß wir hier allerdings nur eine denominatio a potiori gebrauchen, durch welche eben deshalb der Begriff Wille eine größere Ausdehnung erhält, als er bisher hatte. Erkenntniß des Identiſchen in verſchiedenen Erſcheinungen und des Verſchiedenen in ähnlichen iſt eben, wie Platon ſo oft bemerkt, Bedingung zur Philoſophie. Man hatte aber bis jetzt die Identität des Weſens jeder irgend ſtrebenden und wirkenden Kraft in der Natur mit dem Willen nicht erkannt, und daher die mannigfaltigen Erſcheinungen, welche nur verſchiedene Species deſſelben Genus ſind, nicht dafür angeſehen, ſondern als heterogen betrachtet: deswegen konnte auch kein Wort zur Bezeichnung des Begriffs dieſes Genus vorhanden ſeyn. Ich benenne daher das Genus nach der vorzüglichſten Species, deren uns näher liegende, unmittelbare Erkenntniß zur mittelbaren Erkenntniß aller anderen führt. Daher aber würde in einem immerwährenden Mißverſtändniß befangen bleiben, wer nicht fähig wäre, die hier geforderte Erweiterung des Begriffs zu vollziehen, ſondern bei dem Worte Wille immer nur noch die bisher allein damit bezeichnete eine Species, den vom Erkennen geleiteten und ausſchließlich nach Motiven, ja wohl gar nur nach abſtrakten Motiven, alſo unter Leitung der Vernunft ſich äußernden Willen verſtehen wollte, welcher, wie geſagt, nur die deutlichſte Erſcheinung des Willens iſt. Das uns unmittelbar bekannte innerſte Weſen eben dieſer Erſcheinung müſſen wir nun in Gedanken rein ausſondern, es dann auf alle ſchwächeren, undeutlicheren Erſcheinungen deſſelben Weſens übertragen, wodurch wir die verlangte Erweiterung des Begriffs Wille vollziehen. — Auf die entgegengeſetzte Weiſe würde mich aber der mißverſtehen, der etwan meinte, es ſei zuletzt einerlei, ob man jenes Weſen an ſich aller Erſcheinung durch das Wort Wille, oder durch irgend ein anderes bezeichnete. Dies würde der Fall ſeyn, wenn jenes Ding an ſich etwas wäre, auf deſſen Exiſtenz wir bloß ſchlöſſen und es ſo allein mittelbar und bloß in abstracto erkennten: dann könnte man es allerdings nennen wie man wollte: der Name ſtände als bloßes Zeichen einer unbekannten Größe da. Nun aber bezeichnet das Wort Wille, welches uns, wie ein Zauberwort, das innerſte Weſen jedes Dinges in der Natur aufſchließen ſoll, keineswegs eine unbekannte Größe, ein durch Schlüſſe erreichtes Etwas; ſondern ein durchaus unmittelbar Erkanntes und ſo ſehr Bekanntes, daß wir, was Wille ſei, viel beſſer wiſſen und verſtehen, als ſonſt irgend etwas, was immer es auch ſei. — Bisher ſubſumirte man den Begriff Wille unter den Begriff Kraft: dagegen mache ich es gerade umgekehrt und will jede Kraft in der Natur als Wille gedacht wiſſen. Man glaube ja nicht, daß dies Wortſtreit, oder gleichgültig ſei: vielmehr iſt es von der allerhöchſten Bedeutſamkeit und Wichtigkeit. Denn dem Begriffe Kraft liegt, wie allen anderen, zuletzt die anſchauliche Erkenntniß der objektiven Welt, d. h. die Erſcheinung, die Vorſtellung, zum Grunde, und daraus iſt er geſchöpft. Er iſt aus dem Gebiet abſtrahirt, wo Urſach und Wirkung herrſcht, alſo aus der anſchaulichen Vorſtellung, und bedeutet eben das Urſachſeyn der Urſache, auf dem Punkt, wo es ätiologiſch durchaus nicht weiter erklärlich; ſondern eben die nothwendige Vorausſetzung aller ätiologiſchen Erklärung iſt. Hingegen der Begriff Wille iſt der einzige, unter allen möglichen, welcher ſeinen Urſprung nicht in der Erſcheinung, nicht in bloßer anſchaulicher Vorſtellung hat, ſondern aus dem Innern kommt, aus dem unmittelbarſten Bewußtſeyn eines Jeden hervorgeht, in welchem dieſer ſein eigenes Individuum, ſeinem Weſen nach, unmittelbar, ohne alle Form, ſelbſt ohne die von Subjekt und Objekt, erkennt und zugleich ſelbſt iſt, da hier das Erkennende und das Erkannte zuſammenfallen. Führen wir daher den Begriff der Kraft auf den des Willens zurück, ſo haben wir in der That ein Unbekannteres auf ein unendlich Bekannteres, ja, auf das einzige uns wirklich unmittelbar und ganz und gar Bekannte zurückgeführt und unſere Erkenntniß um ein ſehr großes erweitert. Subſumiren wir hingegen, wie bisher geſchah, den Begriff Wille unter den der Kraft; ſo begeben wir uns der einzigen unmittelbaren Erkenntniß, die wir vom innern Weſen der Welt haben, indem wir ſie untergehen laſſen in einen aus der Erſcheinung abſtrahirten Begriff, mit welchem wir daher nie über die Erſcheinung hinauskönnen.

§. 23.

Der Wille als Ding an ſich iſt von ſeiner Erſcheinung gänzlich verſchieden und völlig frei von allen Formen derſelben, in welche er eben erſt eingeht, indem er erſcheint, die daher nur ſeine Objektität betreffen, ihm ſelbſt fremd ſind. Schon die allgemeinſte Form aller Vorſtellung, die des Objekts für ein Subjekt, trifft ihn nicht; noch weniger die dieſer untergeordneten, welche insgeſammt ihren gemeinſchaftlichen Ausdruck im Satz vom Grunde haben, wohin bekanntlich auch Zeit und Raum gehören, und folglich auch die durch dieſe allein beſtehende und möglich gewordene Vielheit. In dieſer letztern Hinſicht werde ich, mit einem aus der alten eigentlichen Scholaſtik entlehnten Ausdruck, Zeit und Raum das principium individuationis nennen, welches ich ein für alle Mal zu merken bitte. Denn Zeit und Raum allein ſind es, mittelſt welcher das dem Weſen und dem Begriff nach Gleiche und Eine doch als verſchieden, als Vielheit neben und nach einander erſcheint: ſie ſind folglich das principium individuationis, der Gegenſtand ſo vieler Grübeleien und Streitigkeiten der Scholaſtiker, welche man im Suarez (Disp. 5, sect. 3) beiſammen findet. — Der Wille als Ding an ſich liegt, dem Geſagten zufolge, außerhalb des Gebietes des Satzes vom Grund in allen ſeinen Geſtaltungen, und iſt folglich ſchlechthin grundlos, obwohl jede ſeiner Erſcheinungen durchaus dem Satz vom Grunde unterworfen iſt: er iſt ferner frei von aller Vielheit, obwohl ſeine Erſcheinungen in Zeit und Raum unzählig ſind: er ſelbſt iſt Einer: jedoch nicht wie ein Objekt Eines iſt, deſſen Einheit nur im Gegenſatz der möglichen Vielheit erkannt wird: noch auch wie ein Begriff Eins iſt, der nur durch Abſtraktion von der Vielheit entſtanden iſt: ſondern er iſt Eines als das, was außer Zeit und Raum, dem principio individuationis, d. i. der Möglichkeit der Vielheit, liegt. Erſt wenn uns dieſes alles durch die folgende Betrachtung der Erſcheinungen und verſchiedenen Manifeſtationen des Willens völlig deutlich geworden ſeyn wird, werden wir den Sinn der Kantiſchen Lehre völlig verſtehen, daß Zeit, Raum und Kauſalität nicht dem Dinge an ſich zukommen, ſondern nur Formen des Erkennens ſind.

Die Grundloſigkeit des Willens hat man auch wirklich da erkannt, wo er ſich am deutlichſten manifeſtirt, als Wille des Menſchen, und dieſen frei, unabhängig genannt. Sogleich hat man aber auch, über die Grundloſigkeit des Willens ſelbſt, die Nothwendigkeit, der ſeine Erſcheinung überall unterworfen iſt, überſehen, und die Thaten für frei erklärt, was ſie nicht ſind, da jede einzelne Handlung aus der Wirkung des Motivs auf den Charakter mit ſtrenger Nothwendigkeit folgt. Alle Nothwendigkeit iſt, wie ſchon geſagt, Verhältniß der Folge zum Grunde und durchaus nichts weiter. Der Satz vom Grunde iſt allgemeine Form aller Erſcheinung, und der Menſch in ſeinem Thun muß, wie jede andere Erſcheinung, ihm unterworfen ſeyn. Weil aber im Selbſtbewußtſeyn der Wille unmittelbar und an ſich erkannt wird, ſo liegt auch in dieſem Bewußtſeyn das der Freiheit. Allein es wird überſehen, daß das Individuum, die Perſon, nicht Wille als Ding an ſich, ſondern ſchon *Erſcheinung* des Willens iſt, als ſolche ſchon determinirt und in die Form der Erſcheinung, den Satz vom Grund, eingegangen. Daher kommt die wunderliche Thatſache, daß Jeder ſich a priori für ganz frei, auch in ſeinen einzelnen Handlungen, hält und meint, er könne jeden Augenblick einen andern Lebenswandel anfangen, welches hieße ein Anderer werden. Allein a posteriori, durch die Erfahrung, findet er zu ſeinem Erſtaunen, daß er nicht frei iſt, ſondern der Nothwendigkeit unterworfen, daß er aller Vorſätze und Reflexionen ungeachtet, ſein Thun nicht ändert, und vom Anfang ſeines Lebens bis zum Ende denſelben von ihm ſelbſt mißbilligten Charakter durchführen und gleichſam die übernommene Rolle bis zu Ende ſpielen muß. Ich kann dieſe Betrachtung hier nicht weiter ausführen, da ſie als ethiſch an eine andere Stelle dieſer Schrift gehört. Hier wünſche ich inzwiſchen nur darauf hinzuweiſen, daß die *Erſcheinung* des an ſich grundloſen Willens doch als ſolche dem Geſetz der Nothwendigkeit, d. i. dem Satz vom Grunde, unterworfen iſt; damit wir an der Nothwendigkeit, mit welcher die Erſcheinungen der Natur erfolgen, keinen Anſtoß nehmen, in ihnen die Manifeſtationen des Willens zu erkennen.

Man hat bisher für Erſcheinungen des Willens nur diejenigen Veränderungen angeſehen, die keinen andern Grund, als ein Motiv, d. h. eine Vorſtellung haben; daher man in der Natur allein dem Menſchen und allenfalls den Thieren einen Willen beilegte; weil das Erkennen, das Vorſtellen, allerdings, wie ich an einem andern Orte ſchon erwähnt habe, der ächte und ausſchließende Charakter der Thierheit iſt. Allein daß der Wille auch da wirkt, wo keine Erkenntniß ihn leitet, ſehen wir zu allernächſt an dem Inſtinkt und den Kunſttrieben der Thiere*). Daß ſie Vorſtellungen und Erkenntniß haben, kommt hier gar nicht in Betracht, da der Zweck, zu dem ſie gerade ſo hinwirken, als wäre er ein erkanntes Motiv, von ihnen ganz unerkannt bleibt; daher ihr Handeln hier ohne Motiv geſchieht, nicht von der Vorſtellung geleitet iſt und uns zuerſt und am deutlichſten zeigt, wie der Wille auch ohne alle Erkenntniß thätig iſt. Der einjährige Vogel hat keine Vorſtellung von den Eiern, für die er ein Neſt baut; die junge Spinne nicht von dem Raube, zu dem ſie ein Netz wirkt; noch der Ameiſenlöwe von der Ameiſe, der er zum erſten Male eine Grube gräbt; die Larve des Hirſchſchröters beißt das Loch im Holze, wo ſie ihre Verwandelung beſtehen will, noch einmal ſo groß, wenn ſie ein männlicher, als wenn ſie ein weiblicher Käfer werden will, im erſten Fall um Platz für Hörner zu haben, von denen ſie noch keine Vorſtellung hat. In ſolchem Thun dieſer Thiere iſt doch offenbar, wie in ihrem übrigen Thun, der Wille thätig: aber er iſt in blinder Thätigkeit, die zwar von Erkenntniß begleitet, aber nicht von ihr geleitet iſt. Haben wir nun einmal die Einſicht erlangt, daß Vorſtellung als Motiv keine nothwendige und weſentliche Bedingung der Thätigkeit des Willens iſt; ſo werden wir das Wirken des Willens nun auch leichter in Fällen wiedererkennen, wo es weniger augenfällig iſt, und dann z. B. ſo wenig das Haus der Schnecke einem ihr ſelbſt fremden, aber von Erkenntniß geleiteten Willen zuſchreiben, als das Haus, welches wir ſelbſt bauen, durch einen andern Willen als unſern eigenen ins Daſeyn tritt; ſondern wir werden beide Häuſer für Werke des in beiden Erſcheinungen ſich objektivirenden Willens erkennen, der in uns nach Motiven, in der Schnecke aber noch blind, als nach Außen gerichteter Bildungstrieb wirkt. Auch in uns wirkt der ſelbe Wille vielfach blind: in allen den Funktionen unſeres Leibes, welche keine Erkenntniß leitet, in allen ſeinen vitalen und vegetativen Prozeſſen,

---

*) Von dieſen handelt ſpeciell Kap. 27 des zweiten Bandes.

Verdauung, Blutumlauf, Sekretion, Wachsthum, Reproduktion. Nicht nur die Aktionen des Leibes, ſondern er ſelbſt ganz und gar iſt, wie oben nachgewieſen, Erſcheinung des Willens, objektivirter Wille, konkreter Wille: alles was in ihm vorgeht, muß daher durch Wille vorgehen, obwohl hier dieſer Wille nicht von Erkenntniß geleitet iſt, nicht nach Motiven ſich beſtimmt, ſondern, blind wirkend, nach Urſachen, die in dieſem Fall Reize heißen.

Ich nenne nämlich Urſach, im engſten Sinne des Worts, denjenigen Zuſtand der Materie, der, indem er einen andern mit Nothwendigkeit herbeiführt, ſelbſt eine ebenſo große Veränderung erleidet, wie die iſt, welche er verurſacht, welches durch die Regel „Wirkung und Gegenwirkung ſind ſich gleich" ausgedrückt wird. Ferner wächſt, bei der eigentlichen Urſach, die Wirkung genau in eben dem Verhältniß wie die Urſach, die Gegenwirkung alſo wieder auch; ſo daß, wenn einmal die Wirkungsart bekannt iſt, aus dem Grade der Intenſität der Urſach der Grad der Wirkung ſich meſſen und berechnen läßt, und ſo auch umgekehrt. Solche eigentlich ſogenannte Urſachen wirken in allen Erſcheinungen des Mechanismus, Chemismus u. ſ. w., kurz, bei allen Veränderungen unorganiſcher Körper. Ich nenne dagegen Reiz diejenige Urſach, die ſelbſt keine ihrer Wirkung angemeſſene Gegenwirkung erleidet, und deren Intenſität durchaus nicht dem Grade nach parallel geht mit der Intenſität der Wirkung, welche daher nicht nach jener gemeſſen werden kann: vielmehr kann eine kleine Vermehrung des Reizes eine ſehr große in der Wirkung veranlaſſen, oder auch umgekehrt die vorherige Wirkung ganz aufheben u. ſ. w. Dieſer Art iſt alle Wirkung auf organiſche Körper als ſolche: auf Reize alſo, nicht auf bloße Urſachen, gehen alle eigentlich organiſchen und vegetativen Veränderungen im thieriſchen Leibe vor. Der Reiz aber, wie überhaupt jede Urſach, und ebenſo das Motiv, beſtimmt nie mehr, als den Eintrittspunkt der Aeußerung jeder Kraft in Zeit und Raum, nicht das innere Weſen der ſich äußernden Kraft ſelbſt, welches wir, unſerer vorhergegangenen Ableitung gemäß, für Wille erkennen, dem wir daher ſowohl die bewußtloſen, als die bewußten Veränderungen des Leibes zuſchreiben. Der Reiz hält das Mittel, macht den Uebergang zwiſchen dem Motiv, welches die durch das Erkennen hindurchgegangene Kauſalität iſt, und der Urſach im engſten Sinn. In den einzelnen Fällen liegt er bald dem Motiv, bald der Urſach näher, iſt indeſſen doch noch immer von beiden zu unterſcheiden: ſo geſchieht z. B. das Steigen der Säfte in den Pflanzen auf Reiz und iſt nicht aus bloßen Urſachen, nach den Geſetzen der Hydraulik, noch der Haarröhrchen, zu erklären: dennoch wird es wohl von dieſen unterſtützt und iſt überhaupt der rein urſächlichen Veränderung ſchon ſehr nahe. Hingegen ſind die Bewegungen des Hedysarum gyrans und der Mimosa pudica, obwohl noch auf bloße Reize erfolgend, dennoch ſchon denen auf Motive ſehr ähnlich und ſcheinen faſt den Uebergang machen zu wollen. Die Verengerung der Pupille bei vermehrtem Lichte geſchieht auf Reiz, aber geht ſchon über in die Bewegung auf Motiv; da ſie geſchieht, weil das zu ſtarke Licht die Retina ſchmerzlich affiziren würde und wir, dies zu vermeiden, die Pupille zuſammenziehen. — Der Anlaß der Erektion iſt ein Motiv, da er eine Vorſtellung iſt; er wirkt jedoch mit der Nothwendigkeit eines Reizes: d. h. ihm kann nicht widerſtanden werden, ſondern man muß ihn entfernen, um ihn unwirkſam zu machen. Ebenſo verhält es ſich mit ekelhaften Gegenſtänden, welche Neigung zum Erbrechen erregen. Als ein wirkliches Mittelglied ganz anderer Art zwiſchen der Bewegung auf Reiz und dem Handeln nach einem erkannten Motiv haben wir ſoeben den Inſtinkt der Thiere betrachtet. Noch als ein anderes Mittelglied dieſer Art könnte man verſucht werden das Athemholen anzuſehen: man hat nämlich geſtritten, ob es zu den willkürlichen oder zu den unwillkürlichen Bewegungen gehöre, d. h. eigentlich ob es auf Motiv, oder Reiz erfolge, danach es ſich vielleicht für ein Mittelding zwiſchen beiden erklären ließe. Marſhall Hall („On the diseases of the nervous system“, §. 293 sq.) erklärt es für eine gemiſchte Funktion, da es unter dem Einfluß theils der Cerebral- (willkürlichen) theils der Spinal- (unwillkürlichen) Nerven ſteht. Indeſſen müſſen wir es zuletzt doch den auf Motiv erfolgenden Willensäußerungen beizählen: denn andere Motive, d. h. bloße Vorſtellungen, können den Willen beſtimmen es zu hemmen oder zu beſchleunigen, und es hat, wie jede andere willkürliche Handlung, den Schein, daß man es ganz unterlaſſen könnte und frei erſticken. Dies könnte man auch in der That, ſobald irgend ein anderes Motiv ſo ſtark den Willen beſtimmte, daß es das dringende Bedürfniß nach Luft überwöge. Nach Einigen ſoll Diogenes wirklich auf dieſe Weiſe ſeinem Leben ein Ende gemacht haben (Diog. Laert. VI, 76). Auch Neger ſollen dies gethan haben (F. B. Oſiander, „Ueber den Selbſtmord" [1813], S. 170—180). Wir hätten daran ein ſtarkes Beiſpiel vom Einfluß abſtrakter Motive, d. h. von der Uebermacht des eigentlich vernünftigen Wollens über das bloß thieriſche. Für das wenigſtens theilweiſe Bedingtſeyn des Athmens durch cerebrale Thätigkeit ſpricht die Thatſache, daß Blauſäure zunächſt dadurch tödtet, daß ſie das Gehirn lähmt und ſo mittelbar das Athmen hemmt: wird aber dieſes künſtlich unterhalten, bis jene Betäubung des Gehirns vorüber iſt, ſo tritt gar kein Tod ein. Zugleich giebt uns hier beiläufig das Athemholen das augenfälligſte Beiſpiel davon, daß Motive mit eben ſo großer Nothwendigkeit, wie Reize und bloße Urſachen im engſten Sinne wirken, und eben nur durch entgegengeſetzte Motive, wie Druck durch Gegendruck, außer Wirkſamkeit geſetzt werden können: denn beim Athmen iſt der Schein des Unterlaſſenkönnens ungleich ſchwächer, als bei anderen auf Motive erfolgenden Bewegungen; weil das Motiv dort ſehr dringend, ſehr nah, ſeine Befriedigung, wegen der Unermüdlichkeit der ſie vollziehenden Muskeln, ſehr leicht, ihr in der Regel nichts entgegenſtehend und das Ganze durch die älteſte Gewohnheit des Individuums unterſtützt iſt. Und doch wirken eigentlich alle Motive mit der ſelben Nothwendigkeit. Die Erkenntniß, daß die Nothwendigkeit den Bewegungen auf Motive mit denen auf Reize gemeinſchaftlich iſt, wird uns die Einſicht erleichtern, daß auch Das, was im organiſchen Leibe auf Reize und völlig geſetzmäßig vor ſich geht, dennoch ſeinem innern Weſen nach Wille iſt, der zwar nie an ſich, aber in allen ſeinen Erſcheinungen dem Satz vom Grund, d. h. der Nothwendigkeit unterworfen iſt*). Wir werden demnach nicht dabei ſtehen bleiben, die Thiere, wie in ihrem Handeln, ſo auch in ihrem ganzen Daſeyn, Korporiſation und Organiſation als Willenserſcheinungen zu erkennen; ſondern werden dieſe uns allein gegebene unmittelbare Erkenntniß des Weſens an ſich der Dinge auch auf die Pflanzen übertragen, deren ſämmtliche Bewegungen auf Reize erfolgen, da die Abweſenheit der Erkenntniß und der durch dieſe bedingten Bewegung auf Motive allein den weſentlichen Unterſchied zwiſchen Thier und Pflanze ausmacht. Wir werden alſo was für die Vorſtellung als Pflanze, als bloße Vegetation, blind treibende Kraft erſcheint, ſeinem Weſen an ſich nach, für Willen anſprechen und für eben Das erkennen, was die Baſis unſerer eigenen Erſcheinung ausmacht, wie ſie ſich in unſerm Thun und auch ſchon im ganzen Daſeyn unſeres Leibes ſelbſt ausſpricht.

---

*) Dieſe Erkenntniß wird durch meine Preisſchrift über die Freiheit des Willens völlig feſtgeſtellt, woſelbſt (S. 30—44 der „Grundprobleme der Ethik") daher auch das Verhältniß zwiſchen Urſache, Reiz und Motiv ſeine ausführliche Erörterung erhalten hat.

Es bleibt uns nur noch der letzte Schritt zu thun übrig, die Ausdehnung unſerer Betrachtungsweiſe auch auf alle jene Kräfte, welche in der Natur nach allgemeinen, unveränderlichen Geſetzen wirken, denen gemäß die Bewegungen aller der Körper erfolgen, welche, ganz ohne Organe, für den Reiz keine Empfänglichkeit und für das Motiv keine Erkenntniß haben. Wir müſſen alſo den Schlüſſel zum Verſtändniß des Weſens an ſich der Dinge, welchen uns die unmittelbare Erkenntniß unſeres eigenen Weſens allein geben konnte, auch an dieſe Erſcheinungen der unorganiſchen Welt legen, die von allen im weiteſten Abſtande von uns ſtehen. — Wenn wir ſie nun mit forſchendem Blicke betrachten, wenn wir den gewaltigen, unaufhaltſamen Drang ſehen, mit dem die Gewäſſer der Tiefe zueilen, die Beharrlichkeit, mit welcher der Magnet ſich immer wieder zum Nordpol wendet, die Sehnſucht, mit der das Eiſen zu ihm fliegt, die Heftigkeit, mit welcher die Pole der Elektricität zur Wiedervereinigung ſtreben, und welche, gerade wie die der menſchlichen Wünſche, durch Hinderniſſe geſteigert wird; wenn wir den Kryſtall ſchnell und plötzlich anſchießen ſehen, mit ſo viel Regelmäßigkeit der Bildung, die offenbar nur eine von Erſtarrung ergriffene und feſtgehaltene ganz entſchiedene und genau beſtimmte Beſtrebung nach verſchiedenen Richtungen iſt; wenn wir die Auswahl bemerken, mit der die Körper, durch den Zuſtand der Flüſſigkeit in Freiheit geſetzt und den Banden der Starrheit entzogen, ſich ſuchen und fliehen, vereinigen und trennen; wenn wir endlich ganz unmittelbar fühlen, wie eine Laſt, deren Streben zur Erdmaſſe unſer Leib hemmt, auf dieſen unabläſſig drückt und drängt, ihre einzige Beſtrebung verfolgend; — ſo wird es uns keine große Anſtrengung der Einbildungskraft koſten, ſelbſt aus ſo großer Entfernung unſer eigenes Weſen wiederzuerkennen, jenes Nämliche, das in uns beim Lichte der Erkenntniß ſeine Zwecke verfolgt, hier aber, in den ſchwächſten ſeiner Erſcheinungen, nur blind, dumpf, einſeitig und unveränderlich ſtrebt, jedoch, weil es überall Eines und das Selbe iſt, — ſo gut wie die erſte Morgendämmerung mit den Strahlen des vollen Mittags den Namen des Sonnenlichts theilt, — auch hier wie dort den Namen Wille führen muß, welcher Das bezeichnet, was das Seyn an ſich jedes Dinges in der Welt und der alleinige Kern jeder Erſcheinung iſt.

Der Abſtand jedoch, ja der Schein einer gänzlichen Verſchiedenheit zwiſchen den Erſcheinungen der unorganiſchen Natur und dem Willen, den wir als das Innere unſeres eigenen Weſens wahrnehmen, entſteht vorzüglich aus dem Kontraſt zwiſchen der völlig beſtimmten Geſetzmäßigkeit in der einen und der ſcheinbar regelloſen Willkür in der andern Art der Erſcheinung. Denn im Menſchen tritt die Individualität mächtig hervor: ein Jeder hat einen eigenen Charakter: daher hat auch das ſelbe Motiv nicht auf Alle die gleiche Gewalt, und tauſend Nebenumſtände, die in der weiten Erkenntnißſphäre des Individuums Raum haben, aber Andern unbekannt bleiben, modificiren ſeine Wirkung; weshalb ſich aus dem Motiv allein die Handlung nicht vorherbeſtimmen läßt, weil der andere Faktor fehlt, die genaue Kenntniß des individuellen Charakters und der ihn begleitenden Erkenntniß. Hingegen zeigen die Erſcheinungen der Naturkräfte hier das andere Extrem: ſie wirken nach allgemeinen Geſetzen, ohne Abweichung, ohne Individualität, nach offen darliegenden Umſtänden, der genaueſten Vorherbeſtimmung unterworfen, und die ſelbe Naturkraft äußert ſich in den Millionen ihrer Erſcheinungen genau auf gleiche Weiſe. Wir müſſen, um dieſen Punkt aufzuklären, um die Identität des einen und untheilbaren Willens in allen ſeinen ſo verſchiedenen Erſcheinungen, in den ſchwächſten, wie in den ſtärkſten, nachzuweiſen, zuvörderſt das Verhältniß betrachten, welches der Wille als Ding an ſich zu ſeiner Erſcheinung, d. h. die Welt als Wille zur Welt als Vorſtellung hat, wodurch ſich uns der beſte Weg öffnen wird zu einer tiefer gehenden Erforſchung des geſammten in dieſem zweiten Buch behandelten Gegenſtandes *).

§. 24.

Wir haben von dem großen Kant gelernt, daß Zeit, Raum und Kauſalität, ihrer ganzen Geſetzmäßigkeit und der Möglichkeit aller ihrer Formen nach, in unſerm Bewußtſeyn vorhanden ſind, ganz unabhängig von den Objekten, die in ihnen erſcheinen die ihren Inhalt ausmachen, oder mit anderen Worten: daß ſie eben ſowohl, wenn man vom Subjekt, als wenn man vom Objekt ausgeht, gefunden werden können; daher man ſie mit gleichem Recht Anſchauungsweiſen des Subjekts, oder auch Beſchaffenheiten des Objekts, ſofern es Objekt (bei Kant: Erſcheinung) d. h. Vorſtellung iſt, nennen kann. Auch kann man jene Formen anſehen als die untheilbare Gränze zwiſchen Objekt und Subjekt: daher zwar alles Objekt in ihnen erſcheinen muß, aber auch das Subjekt, unabhängig vom erſcheinenden Objekt, ſie vollſtändig beſitzt und überſieht. — Sollten nun aber die in dieſen Formen erſcheinenden Objekte nicht leere Phantome ſeyn; ſondern eine Bedeutung haben: ſo müßten ſie auf etwas deuten, der Ausdruck von etwas ſeyn, das nicht wieder wie ſie ſelbſt Objekt, Vorſtellung, ein nur relativ, nämlich für ein Subjekt, Vorhandenes wäre; ſondern welches ohne ſolche Abhängigkeit von einem ihm als weſentliche Bedingung Gegenüberſtehenden und deſſen Formen exiſtirte, d. h. eben keine Vorſtellung, ſondern ein Ding an ſich wäre. Demnach ließe ſich wenigſtens fragen: ſind jene Vorſtellungen, jene Objekte, noch etwas außerdem und abgeſehen davon, daß ſie Vorſtellungen, Objekte des Subjekts ſind? Und was alsdann wären ſie in dieſem Sinn? Was iſt jene ihre andere von der Vorſtellung toto genere verſchiedene Seite? Was iſt das Ding an ſich? — Der Wille: iſt unſere Antwort geweſen, die ich jedoch für jetzt bei Seite ſetze.

---

*) Hiezu Kap. 23 des zweiten Bandes, imgleichen, in meiner Schrift „über den Willen in der Natur,“ das Kapitel „Pflanzenphyſiologie“ und das für den Kern meiner Metaphyſik überaus wichtige Kapitel „Phyſiſche Aſtronomie.“

Was auch immer das Ding an ſich ſei, ſo hat Kant richtig geſchloſſen, daß Zeit, Raum und Kauſalität (die wir ſpäterhin als Geſtaltungen des Satzes vom Grunde, und dieſen als allgemeinen Ausdruck der Formen der Erſcheinung erkannt haben) nicht Beſtimmungen deſſelben ſeyn, ſondern ihm erſt zukommen konnten, nachdem und ſofern es Vorſtellung geworden, d. h. nur ſeiner Erſcheinung angehörten, nicht ihm ſelbſt. Denn da das Subjekt ſie aus ſich ſelbſt, unabhängig von allem Objekt, vollſtändig erkennt und konſtruirt; ſo müſſen ſie dem Vorſtellungſeyn als ſolchem anhängen, nicht Dem, was Vorſtellung wird. Sie müſſen die Form der Vorſtellung als ſolcher, nicht aber Eigenſchaften Deſſen ſeyn, was dieſe Form angenommen hat. Sie müſſen ſchon mit dem bloßen Gegenſatz von Subjekt und Objekt (nicht im Begriff, ſondern in der That) gegeben ſeyn, folglich nur die nähere Beſtimmung der Form der Erkenntniß überhaupt ſeyn, deren allgemeinſte Beſtimmung jener Gegenſatz ſelbſt iſt. Was nun in der Erſcheinung, im Objekt, wiederum durch Zeit, Raum und Kauſalität bedingt iſt, indem es nur mittelſt derſelben vorgeſtellt werden kann, nämlich Vielheit, durch das Neben- und Nacheinander, Wechſel und Dauer, durch das Geſetz der Kauſalität, und die nur unter Vorausſetzung der Kauſalität vorſtellbare Materie, endlich alles wieder nur mittelſt dieſer Vorſtellbare, — dieſes Alles insgeſammt iſt Dem, das da erſcheint, das in die Form der Vorſtellung eingegangen iſt, weſentlich nicht eigen, ſondern hängt nur dieſer Form ſelbſt an. Umgekehrt aber wird Dasjenige in der Erſcheinung, was nicht durch Zeit, Raum und Kauſalität bedingt, noch auf dieſe zurückzuführen, noch nach dieſen zu erklären iſt, gerade Das ſeyn, worin ſich unmittelbar das Erſcheinende, das Ding an ſich kund giebt. Dieſem zufolge wird nun die vollkommenſte Erkennbarkeit, d. h. die größte Klarheit, Deutlichkeit und erſchöpfende Ergründlichkeit, nothwendig Dem zukommen, was der Erkenntniß als ſolcher eigen iſt, alſo der Form der Erkenntniß; nicht aber Dem, was, an ſich nicht Vorſtellung, nicht Objekt, erſt durch das Eingehen in dieſe Formen erkennbar, d. h. Vorſtellung, Objekt, geworden iſt. Nur Das alſo, was allein abhängt vom Erkanntwerden, vom Vorſtellungſeyn überhaupt und als ſolchem (nicht von Dem, was erkannt wird, und erſt zur Vorſtellung geworden iſt), was daher Allem, das erkannt wird, ohne Unterſchied zukommt, was eben deswegen ſo gut wenn man vom Subjekt, als wenn man vom Objekt ausgeht, gefunden wird, — Dies allein wird ohne Rückhalt eine genügende, völlig erſchöpfende bis auf den letzten Grund klare Erkenntniß gewähren können. Dieſes aber beſteht in nichts Anderem, als in den uns a priori bewußten Formen aller Erſcheinung, die ſich gemeinſchaftlich als Satz vom Grunde ausſprechen laſſen, deſſen auf die anſchauliche Erkenntniß (mit der wir hier es ausſchließlich zu thun haben) ſich beziehenden Geſtalten Zeit, Raum und Kauſalität ſind. Auf ſie allein gegründet iſt die geſammte reine Mathematik und die reine Naturwiſſenſchaft a priori. Nur in dieſen Wiſſenſchaften daher findet die Erkenntniß keine Dunkelheit, ſtößt nicht auf das Unergründliche (Grundloſe d. i. Wille), auf das nicht weiter Abzuleitende; in welcher Hinſicht auch Kant, wie geſagt, jene Erkenntniſſe vorzugsweiſe, ja ausſchließlich, nebſt der Logik, Wiſſenſchaften nennen wollte. Andererſeits aber zeigen uns dieſe Erkenntniſſe weiter nichts, als bloße Verhältniſſe, Relationen einer Vorſtellung zur andern, Form, ohne allen Inhalt. Jeder Inhalt, den ſie bekommen, jede Erſcheinung, die jene Formen füllt, enthält ſchon etwas nicht mehr vollſtändig ſeinem ganzen Weſen nach Erkennbares, nicht mehr durch ein Anderes ganz und gar zu Erklärendes, alſo etwas Grundloſes, wodurch ſogleich die Erkenntniß an Evidenz verliert und die vollkommene Durchſichtigkeit einbüßt. Dieſes der Ergründung ſich Entziehende aber iſt eben das Ding an ſich, iſt dasjenige, was weſentlich nicht Vorſtellung, nicht Objekt der Erkenntniß iſt; ſondern erſt indem es in jene Form eingieng, erkennbar geworden iſt. Die Form iſt ihm urſprünglich fremd, und es kann nie ganz Eins mit ihr werden, kann nie auf die bloße Form zurückgeführt, und, da dieſe der Satz vom Grund iſt, alſo nicht vollſtändig *ergründet* werden. Wenn daher auch alle Mathematik uns erſchöpfende Erkenntniß giebt von Dem, was an den Erſcheinungen Größe, Lage, Zahl, kurz, räumliches und zeitliches Verhältniß iſt, wenn alle Aetiologie uns die geſetzmäßigen Bedingungen, unter denen die Erſcheinungen, mit allen ihren Beſtimmungen, in Zeit und Raum eintreten, vollſtändig angiebt, bei dem Allen aber doch nicht mehr lehrt, als jedesmal warum eine jede beſtimmte Erſcheinung gerade jetzt hier und gerade hier jetzt ſich zeigen muß; ſo bringen wir mit deren Hülfe doch nimmermehr in das innere Weſen der Dinge, ſo bleibt dennoch immer Etwas, daran ſich keine Erklärung wagen darf, ſondern das ſie immer vorausſetzt, nämlich die Kräfte der Natur, die beſtimmte Wirkungsart der Dinge, die Qualität, der Charakter jeder Erſcheinung, das Grundloſe, was nicht von der Form der Erſcheinung, dem Satz vom Grunde, abhängt, dem dieſe Form an ſich fremd iſt, das aber in ſie eingegangen iſt, und nun nach ihrem Geſetz hervortritt, welches Geſetz aber eben auch nur das Hervortreten beſtimmt, nicht Das, was hervortritt, nur das Wie, nicht das Was der Erſcheinung, nur die Form, nicht den Inhalt. — Mechanik, Phyſik, Chemie lehren die Regeln und Geſetze, nach denen die Kräfte der Undurchdringlichkeit, Schwere, Starrheit, Flüſſigkeit, Kohäſion, Elaſticität, Wärme, Licht, Wahlverwandſchaften, Magnetismus, Elektricität u. ſ. w. wirken, d. h. das Geſetz, die Regel, welche dieſe Kräfte in Hinſicht auf ihren jedesmaligen Eintritt in Zeit und Raum beobachten: die Kräfte ſelbſt aber bleiben dabei, wie man ſich auch geberden mag, qualitates occultae. Denn es iſt eben das Ding an ſich, welches, indem es erſcheint, jene Phänomene darſtellt, von ihnen ſelbſt gänzlich verſchieden, zwar in ſeiner Erſcheinung dem Satz vom Grund, als der Form der Vorſtellung, völlig unterworfen, ſelbſt aber nie auf dieſe Form zurückzuführen, und daher nicht ätiologiſch bis auf das Letzte zu erklären, nicht jemals vollſtändig zu ergründen; zwar völlig begreiflich, ſofern es jene Form angenommen hat, d. h. ſofern es Erſcheinung iſt; ſeinem innern Weſen nach aber durch jene Begreiflichkeit nicht im Mindeſten erklärt. Daher, je mehr Nothwendigkeit eine Erkenntniß mit ſich führt, je mehr in ihr von Dem iſt, was ſich gar nicht anders denken und vorſtellen läßt — wie z. B. die räumlichen Verhältniſſe —, je klärer und genügender ſie daher iſt; deſto weniger rein objektiven Gehalt hat ſie, oder deſto weniger eigentliche Realität iſt in ihr gegeben: und umgekehrt, je Mehreres in ihr als rein zufällig aufgefaßt werden muß, je Mehreres ſich uns als bloß empiriſch gegeben aufdringt; deſto mehr eigentlich Objektives und wahrhaft Reales iſt in ſolcher Erkenntniß; aber auch zugleich deſto mehr Unerklärliches, d. h. aus Anderm nicht weiter Ableitbares.

Freilich hat zu allen Zeiten eine ihr Ziel verkennende Aetiologie dahin geſtrebt, alles organiſche Leben auf Chemismus, oder Elektricität, allen Chemismus, d. i. Qualität, wieder auf Mechanismus (Wirkung durch die Geſtalt der Atome), dieſen aber wieder theils auf den Gegenſtand der Phoronomie, d. i. Zeit und Raum zur Möglichkeit der Bewegung vereint, theils auf den der bloßen Geometrie, d. i. Lage im Raum, zurückzuführen (ungefähr ſo, wie man, mit Recht, die Abnahme einer Wirkung nach dem Quadrat der Entfernung und die Theorie des Hebels rein geometriſch conſtruirt): die Geometrie läßt ſich endlich in Arithmetik auflöſen, welche die, wegen Einheit der Dimenſion, faßlichſte, überſehbarſte, bis aufs Letzte ergründliche Geſtaltung des Satzes vom Grunde iſt. Belege zu der hier allgemein bezeichneten Methode ſind: des Demokritos Atome, des Carteſius Wirbel, die mechaniſche Phyſik des Leſage, welcher, gegen Ende des vorigen Jahrhunderts, ſowohl die chemiſchen Affinitäten, als auch die Gravitation mechaniſch, durch Stoß und Druck zu erklären ſuchte wie des Näheren zu erſehen aus dem „Lucrèce Neutonien"; auch Reils Form und Miſchung als Urſache des thieriſchen Lebens tendirt dahin: ganz dieſer Art iſt endlich der eben jetzt, in der Mitte des 19. Jahrhunderts wieder aufgewärmte, aus Unwiſſenheit ſich original dünkende, rohe Materialismus, welcher zunächſt, unter ſtupider Ableugnung der Lebenskraft, die Erſcheinungen des Lebens aus phyſikaliſchen und chemiſchen Kräften erklären, dieſe aber wieder aus dem mechaniſchen Wirken der Materie, Lage, Geſtalt und Bewegung erträumter Atome entſtehen laſſen und ſo alle Kräfte der Natur auf Stoß und Gegenſtoß zurückführen möchte, als welche ſein „Ding an ſich" ſind. Demgemäß ſoll dann ſogar das Licht das mechaniſche Vibriren, oder gar Unduliren, eines imaginären und zu dieſem Zweck poſtulirten Aethers ſeyn, welcher, wenn angelangt, auf der Retina trommelt, wo dann z. B. 483 Billionen Trommelſchläge in der Sekunde Roth, und 727 Billionen Violett geben u. ſ. f.: die Farbeblinden wären dann wohl Solche, welche die Trommelſchläge nicht zählen können: nicht wahr? Dergleichen kraſſe, mechaniſche, demokritiſche, plumpe und wahrhaft knollige Theorien ſind ganz der Leute würdig, die, funfzig Jahre nach dem Erſcheinen der Goetheſchen Farbenlehre, noch an Neutons homogene Lichter glauben und ſich nicht ſchämen es zu ſagen. Sie werden erfahren, daß was man dem Kinde (dem Demokrit) nachſieht, dem Manne nicht verziehen wird. Sie könnten ſogar einſt ſchmählich enden: aber dann ſchleicht Jeder davon, und thut als wäre er nicht dabei geweſen. Wir werden auf dieſe falſche Zurückführung urſprünglicher Naturkräfte auf einander bald nochmals zu reden kommen: hier nur ſoviel. Geſetzt dieſes gienge ſo an, ſo wäre freilich Alles erklärt und ergründet, ja zuletzt auf ein Rechnungsexempel zurückgeführt, welches dann das Allerheiligſte im Tempel der Weisheit wäre, zu welchem der Satz vom Grunde am Ende glücklich geleitet hätte. Aber aller Inhalt der Erſcheinung wäre verſchwunden, und bloße Form übrig geblieben: Das, was da erſcheint, wäre zurückgeführt auf Das, wie es erſcheint, und dieſes wie wäre das auch a priori Erkennbare, daher ganz abhängig vom Subjekt, daher allein für daſſelbe, daher endlich bloßes Phantom, Vorſtellung und Form der Vorſtellung durch und durch: nach keinem Ding an ſich könnte gefragt werden. — Es wäre demnach, geſetzt dies gienge ſo an, dann wirklich die ganze Welt aus dem Subjekt abgeleitet und in der That Das geleiſtet, was Fichte durch ſeine Windbeuteleien zu leiſten ſcheinen wollte. — Nun aber geht es nicht ſo an: Phantaſien, Sophiſtikationen, Luftſchlöſſer hat man in jener Art zu Stande gebracht, keine Wiſſenſchaft. Es iſt gelungen, und gab, ſo oft es gelang, einen wahren Fortſchritt, die vielen und mannigfaltigen Erſcheinungen in der Natur auf einzelne urſprüngliche Kräfte zurückzuführen: man hat mehrere, Anfangs für verſchieden gehaltene Kräfte und Qualitäten eine aus der andern abgeleitet (z. B. den Magnetismus aus der Elektricität) und ſo ihre Zahl vermindert: die Aetiologie wird am Ziele ſeyn, wenn ſie alle urſprünglichen Kräfte der Natur als ſolche erkannt und aufgeſtellt, und ihre Wirkungsarten, d. h. die Regel, nach der, am Leitfaden der Kauſalität, ihre Erſcheinungen in Zeit und Raum eintreten und ſich unter einander ihre Stelle beſtimmen, feſtgeſetzt haben wird: aber ſtets werden Urkräfte übrig bleiben, ſtets wird, als unauflösliches Reſiduum, ein Inhalt der Erſcheinung bleiben, der nicht auf ihre Form zurückzuführen, alſo nicht nach dem Satz vom Grunde aus etwas Anderem zu erklären iſt. — Denn in jedem Ding in der Natur iſt etwas, davon kein Grund je angegeben werden kann, keine Erklärung möglich, keine Urſache weiter zu ſuchen iſt: es iſt die ſpecifiſche Art ſeines Wirkens, d. h. eben die Art ſeines Daſeyns, ſein Weſen. Zwar von jeder einzelnen Wirkung des Dinges iſt eine Urſach nachzuweiſen, aus welcher folgt, daß es gerade jetzt, gerade hier wirken mußte: aber davon daß es überhaupt und gerade ſo wirkt, nie. Hat es keine anderen Eigenſchaften, iſt es ein Sonnenſtäubchen, ſo zeigt es wenigſtens als Schwere und Undurchdringlichkeit jenes unergründliche Etwas: dieſes aber, ſage ich, iſt ihm, was dem Menſchen ſein Wille iſt, und iſt, ſo wie dieſer, ſeinem innern Weſen nach, der Erklärung nicht unterworfen, ja, iſt an ſich mit dieſem identiſch. Wohl läßt ſich für jede Aeußerung des Willens, für jeden einzelnen Akt deſſelben zu dieſer Zeit, an dieſem Ort, ein Motiv nachweiſen, auf welches er, unter Vorausſetzung des Charakters des Menſchen, nothwendig erfolgen mußte. Aber daß er dieſen Charakter hat, daß er überhaupt will, daß von mehreren Motiven gerade dieſes und kein anderes, ja, daß irgend eines ſeinen Willen bewegt, davon iſt kein Grund je anzugeben. Was dem Menſchen ſein unergründlicher, bei aller Erklärung ſeiner Thaten aus Motiven vorausgeſetzter Charakter iſt; eben das iſt jedem unorganiſchen Körper ſeine weſentliche Qualität, die Art ſeines Wirkens, deren Aeußerungen hervorgerufen werden durch Einwirkung von Außen, während hingegen ſie ſelbſt durch nichts außer ihr beſtimmt, alſo auch nicht erklärlich iſt: ihre einzelnen Erſcheinungen, durch welche allein ſie ſichtbar wird, ſind dem Satz vom Grund unterworfen: ſie ſelbſt iſt grundlos. Schon die Scholaſtiker hatten Dies im Weſentlichen richtig erkannt und als forma substantialis bezeichnet. (Worüber Suarez, Disput. metaph., disp. XV, sect. 1.)

Es iſt ein ebenſo großer, wie gewöhnlicher Irrthum, daß die häufigſten, allgemeinſten und einfachſten Erſcheinungen es wären, die wir am beſten verſtänden; da ſie doch vielmehr nur diejenigen ſind, an deren Anblick und unſere Unwiſſenheit darüber wir uns am meiſten gewöhnt haben. Es iſt uns ebenſo unerklärlich, daß ein Stein zur Erde fällt, als daß ein Thier ſich bewegt. Man hat, wie oben erwähnt, vermeint, daß man, von den allgemeinſten Naturkräften (z. B. Gravitation, Kohäſion, Undurchdringlichkeit) ausgehend, aus ihnen die ſeltener und nur unter kombinirten Umſtänden wirkenden (z. B. chemiſche Qualität, Elektricität, Magnetismus) erklären, zuletzt aus dieſen wieder den Organismus und das Leben der Thiere, ja des Menſchen Erkennen und Wollen verſtehen würde. Man fügte ſich ſtillſchweigend darin, von lauter qualitates occultae auszugehen, deren Aufhellung ganz aufgegeben wurde, da man über ihnen zu bauen, nicht ſie zu unterwühlen vorhatte. Dergleichen kann, wie geſagt, nicht gelingen. Aber abgeſehen davon, ſo ſtände ſolches Gebäude immer in der Luft. Was helfen Erklärungen, die zuletzt auf ein eben ſo Unbekanntes, als das erſte Problem war, zurückführen? Verſteht man aber am Ende vom innern Weſen jener allgemeinen Naturkräfte mehr, als vom innern Weſen eines Thieres? Iſt nicht eines ſo unerforſcht, wie das andere? Unergründlich, weil es grundlos, weil es der Inhalt, das Was der Erſcheinung iſt, das nie auf ihre Form, auf das Wie, auf den Satz vom Grunde, zurückgeführt werden kann. Wir aber, die wir hier nicht Aetiologie, ſondern Philoſophie, d. i. nicht relative, ſondern unbedingte Erkenntniß vom Weſen der Welt beabſichtigen, ſchlagen den entgegengeſetzten Weg ein und gehen von Dem, was uns unmittelbar, was uns am vollſtändigſten bekannt und ganz und gar vertraut iſt, was uns am nächſten liegt, aus, um Das zu verſtehen, was uns nur entfernt, einſeitig und mittelbar bekannt iſt: und aus der mächtigſten, bedeutendeſten, deutlichſten Erſcheinung wollen wir die unvollkommenere, ſchwächere verſtehen lernen. Mir iſt von allen Dingen, meinen eigenen Leib ausgenommen, nur *eine* Seite bekannt, die der Vorſtellung: ihr inneres Weſen bleibt mir verſchloſſen und ein tiefes Geheimniß, auch wenn ich alle Urſachen kenne, auf die ihre Veränderungen erfolgen. Nur aus der Vergleichung mit Dem, was in mir vorgeht, wenn, indem ein Motiv mich bewegt, mein Leib eine Aktion ausübt, was das innere Weſen meiner eigenen durch äußere Gründe beſtimmten Veränderungen iſt, kann ich Einſicht erhalten in die Art und Weiſe, wie jene lebloſen Körper ſich auf Urſachen verändern, und ſo verſtehen, was ihr inneres Weſen ſei, von deſſen Erſcheinen mir die Kenntniß der Urſache die bloße Regel des Eintritts in Zeit und Raum angiebt und weiter nichts. Dies kann ich darum, weil mein Leib das einzige Objekt iſt, von dem ich nicht bloß die *eine* Seite, die der Vorſtellung, kenne, ſondern auch die zweite, welche Wille heißt. Statt alſo zu glauben, ich würde meine eigene Organiſation, dann mein Erkennen und Wollen und meine Bewegung auf Motive, beſſer verſtehen, wenn ich ſie nur zurückführen könnte auf Bewegung aus Urſachen, durch Elektricität, durch Chemismus, durch Mechanismus; muß ich, ſofern ich Philoſophie, nicht Aetiologie ſuche, umgekehrt auch die einfachſten und gemeinſten Bewegungen des unorganiſchen Körpers, die ich auf Urſachen erfolgen ſehe, zuvörderſt ihrem innern Weſen nach verſtehen lernen aus meiner eigenen Bewegung auf Motive, und die unergründlichen Kräfte, welche ſich in allen Körpern der Natur äußern, für der Art nach als identiſch mit Dem erkennen, was in mir der Wille iſt, und für nur dem Grade nach davon verſchieden. Dies heißt: die in der Abhandlung über den Satz vom Grund aufgeſtellte vierte Klaſſe der Vorſtellungen muß mir der Schlüſſel werden zur Erkenntniß des innern Weſens der erſten Klaſſe, und aus dem Geſetz der Motivation muß ich das Geſetz der Kauſalität, ſeiner innern Bedeutung nach, verſtehen lernen.

Spinoza ſagt (epist. 62), daß der durch einen Stoß in die Luft fliegende Stein, wenn er Bewußtſeyn hätte, meinen würde, aus ſeinem eigenen Willen zu fliegen. Ich ſetze nur noch hinzu, daß der Stein Recht hätte. Der Stoß iſt für ihn, was für mich das Motiv, und was bei ihm als Kohäſion, Schwere, Beharrlichkeit im angenommenen Zuſtande erſcheint, iſt, dem innern Weſen nach, das Selbe, was ich in mir als Willen erkenne, und was, wenn auch bei ihm die Erkenntniß hinzuträte, auch er als Willen erkennen würde. Spinoza, an jener Stelle, hatte ſein Augenmerk auf die Nothwendigkeit, mit welcher der Stein fliegt, gerichtet und will ſie, mit Recht, übertragen auf die Nothwendigkeit des einzelnen Willensaktes einer Perſon. Ich hingegen betrachte das innere Weſen, welches aller realen Nothwendigkeit (d. i. Wirkung aus Urſache), als ihre Vorausſetzung, erſt Bedeutung und Gültigkeit ertheilt, beim Menſchen Charakter, beim Stein Qualität heißt, in beiden aber das Selbe iſt, da wo es unmittelbar erkannt wird, Wille genannt, und welches im Stein den ſchwächſten, im Menſchen den ſtärkſten Grad der Sichtbarkeit, Objektität, hat. – Dieſes im Streben aller Dinge mit unſerm Wollen Identiſche hat ſogar der heilige Auguſtinus, mit richtigem Gefühl, erkannt, und ich kann mich nicht entbrechen, ſeinen naiven Ausdruck der Sache herzuſetzen: Si pecora essemus, carnalem vitam et quod secundum sensum ejusdem est amaremus, idque esset sufficiens bonum nostrum, et secundum hoc si esset nobis bene, nihil aliud quaereremus. Item, si arbores essemus, nihil quidem sentientes motu amare possemus: verumtamen id quasi *appetere* videremur, quo feracius essemus, uberiusque fructuosae. Si essemus lapides, aut fluctus, aut ventus, aut flamma, vel quid ejusmodi, sine ullo quidem sensu atque vita, non tamen nobis deesset quasi quidam nostrorum locorum atque ordinis *appetitus*. Nam velut *amores* corporum momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate, sive sursum levitate nitantur: ita enim corpus pondere, sicut animus *amore* fertur quocunque fertur (de civ. Dei, XI, 28).

Noch verdient bemerkt zu werden, daß ſchon *Euler* einſah, das Weſen der Gravitation müſſe zuletzt auf eine den Körpern eigenthümliche „Neigung und Begierde" (alſo Willen) zurückgeführt werden (im 68. Briefe an die Prinzeſſin). Sogar macht gerade Dies ihn dem Begriffe der Gravitation, wie er bei Neuton daſteht, abhold, und er iſt geneigt, eine Modifikation deſſelben, gemäß der frühern Karteſianiſchen Theorie zu verſuchen, alſo die Gravitation aus dem Stoße eines Aethers auf die Körper abzuleiten, als welches „vernünftiger und den Leuten, die helle und begreifliche Grundſätze lieben", angemeſſener wäre. Die Attraktion will er als qualitas occulta aus der Phyſik verbannt ſehen. Dies iſt eben nur der todten Naturanſicht, welche, als Korrelat der immateriellen Seele, zu Eulers Zeit herrſchte, gemäß: allein es iſt beachtenswerth in Hinſicht auf die von mir aufgeſtellte Grundwahrheit, welche nämlich ſchon damals dieſer feine Kopf aus der Ferne durchſchimmern ſehend, bei Zeiten umzukehren ſich beeilte und nun, in ſeiner Angſt, alle damaligen Grundanſichten gefährdet zu ſehen, ſogar beim alten, bereits abgethanen Abſurden Schutz ſuchte.

§. 25.

Wir wiſſen, daß die *Vielheit* überhaupt nothwendig durch Zeit und Raum bedingt und nur in ihnen denkbar iſt, welche wir in dieſer Hinſicht das principium individuationis nennen. Zeit und Raum aber haben wir als Geſtaltungen des Satzes vom Grunde erkannt, in welchem Satz alle unſere Erkenntniß a priori ausgedrückt iſt, die aber, wie oben auseinandergeſetzt, eben als ſolche, nur der Erkennbarkeit der Dinge, nicht ihnen ſelbſt zukommt, d. h. nur unſere Erkenntnißform, nicht Eigenſchaft des Dinges an ſich iſt, welches als ſolches frei iſt von aller Form der Erkenntniß, auch von der allgemeinſten, der des Objektſeyns für das Subjekt, d. h. etwas von der Vorſtellung ganz und gar Verſchiedenes iſt. Iſt nun dieſes Ding an ſich, wie ich hinlänglich nachgewieſen und einleuchtend gemacht zu haben glaube, der Wille; ſo liegt er, als ſolcher und geſondert von ſeiner Erſcheinung betrachtet, außer der Zeit und dem Raum, und kennt demnach keine Vielheit, iſt folglich einer; doch, wie ſchon geſagt, nicht wie ein Individuum, noch wie ein Begriff Eins iſt; ſondern wie etwas, dem die Bedingung der Möglichkeit der Vielheit, das principium individuationis, fremd iſt. Die Vielheit der Dinge in Raum und Zeit, welche ſämmtlich ſeine Objektität ſind, trifft daher ihn nicht und er bleibt, ihrer ungeachtet, untheilbar. Nicht iſt etwan ein kleinerer Theil von ihm im Stein, ein größerer im Menſchen: da das Verhältniß von Theil und Ganzem ausſchließlich dem Raume angehört und keinen Sinn mehr hat, ſobald man von dieſer Anſchauungsform abgegangen iſt; ſondern auch das Mehr und Minder trifft nur die Erſcheinung, d. i. die Sichtbarkeit, die Objektivation: von dieſer iſt ein höherer Grad in der Pflanze, als im Stein; im Thier ein höherer, als in der Pflanze: ja, ſein Hervortreten in die Sichtbarkeit, ſeine Objektivation, hat ſo unendliche Abſtufungen, wie zwiſchen der ſchwächſten Dämmerung und dem hellſten Sonnenlicht, dem ſtärkſten Ton und dem leiſeſten Nachklange ſind. Wir werden weiter unten auf die Betrachtung dieſer Grade der Sichtbarkeit, die zu ſeiner Objektivation, zum Abbilde ſeines Weſens gehören, zurückkommen. Noch weniger aber, als die Abſtufungen ſeiner Objektivation ihn ſelbſt unmittelbar treffen, trifft ihn die Vielheit der Erſcheinungen auf dieſen verſchiedenen Stufen, d. i. die Menge der Individuen jeder Form, oder der einzelnen Aeußerungen jeder Kraft; da dieſe Vielheit unmittelbar durch Zeit und Raum bedingt iſt, in die er ſelbſt nie eingeht.

Er offenbart ſich ebenſo ganz und ebenſo ſehr in *einer* Eiche, wie in *Millionen*: ihre Zahl, ihre Vervielfältigung in Raum und Zeit hat gar keine Bedeutung in Hinſicht auf ihn, ſondern nur in Hinſicht auf die Vielheit der in Raum und Zeit erkennenden und ſelbſt darin vervielfachten und zerſtreuten Individuen, deren Vielheit aber ſelbſt wieder auch nur ſeine Erſcheinung, nicht ihn angeht. Daher könnte man auch behaupten, daß wenn, per impossibile, ein einziges Weſen, und wäre es das geringſte, gänzlich vernichtet würde, mit ihm die ganze Welt untergehen müßte. Im Gefühl hievon ſagt der große Myſtiker Angelus Sileſius:

„Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben:
Werd' ich zunicht; er muß von Noth den Geiſt aufgeben."

Man hat auf mancherlei Weiſe verſucht, die unermeßliche Größe des Weltgebäudes der Faſſungskraft eines Jeden näher zu bringen, und dann Anlaß zu erbaulichen Betrachtungen daher genommen, wie etwan über die relative Kleinheit der Erde und gar des Menſchen; dann wieder im Gegenſatz hievon, über die Größe des Geiſtes in dieſem ſo kleinen Menſchen, der jene Weltgröße herausbringen, begreifen, ja meſſen kann, u. dgl. m. Alles gut! Inzwiſchen iſt mir, bei Betrachtung der Unermeßlichkeit der Welt, das Wichtigſte Dieſes, daß das Weſen an ſich, deſſen Erſcheinung die Welt iſt, — was immer es auch ſeyn möchte, — doch nicht ſein wahres Selbſt ſolchergeſtalt im gränzenloſen Raum auseinandergezogen und zertheilt haben kann, ſondern dieſe unendliche Ausdehnung ganz allein ſeiner Erſcheinung angehört, es ſelbſt hingegen in jeglichem Dinge der Natur, in jedem Lebenden, ganz und ungetheilt gegenwärtig iſt; daher eben man nichts verliert, wenn man bei irgend einem Einzelnen ſtehen bleibt, und auch die wahre Weisheit nicht dadurch zu erlangen iſt, daß man die gränzenloſe Welt ausmißt, oder, was noch zweckmäßiger wäre, den endloſen Raum perſönlich durchflöge; ſondern vielmehr dadurch, daß man irgend ein Einzelnes ganz erforſcht, indem man das wahre und eigentliche Weſen deſſelben vollkommen erkennen und verſtehen zu lernen ſucht.

Demgemäß wird Folgendes, was ſich hier jedem Schüler des Platon ſchon von ſelbſt aufgedrungen hat, im nächſten Buch der Gegenſtand einer ausführlichen Betrachtung ſeyn, nämlich daß jene verſchiedenen Stufen der Objektivation des Willens, welche, in zahlloſen Individuen ausgedrückt, als die unerreichten Muſterbilder dieſer, oder als die ewigen Formen der Dinge daſtehen, nicht ſelbſt in Zeit und Raum, das Medium der Individuen, eintretend; ſondern feſt ſtehend, keinem Wechſel unterworfen, immer ſeiend, nie geworden; während jene entſtehen und vergehen, immer werden und nie ſind; daß, ſage ich, dieſe Stufen der Objektivation des Willens nichts Anderes als Platons Ideen ſind. Ich erwähne es hier vorläufig, um fortan das Wort Idee in dieſem Sinne gebrauchen zu können, welches alſo bei mir immer in ſeiner ächten und urſprünglichen, von Platon ihm ertheilten Bedeutung zu verſtehen iſt und dabei durchaus nicht zu denken an jene abſtrakten Produktionen der ſcholaſtiſch dogmatiſirenden Vernunft, zu deren Bezeichnung Kant jenes von Platon ſchon in Beſitz genommene und höchſt zweckmäßig gebrauchte Wort, ebenſo unpaſſend, wie unrechtmäßig gemißbraucht hat. Ich verſtehe alſo unter Idee jede beſtimmte und feſte Stufe der Objektivation des Willens, ſofern er Ding an ſich und daher der Vielheit fremd iſt, welche Stufen zu den einzelnen Dingen ſich allerdings verhalten, wie ihre ewigen Formen, oder ihre Muſterbilder. Den kürzeſten und bündigſten Ausdruck jenes berühmten Platoniſchen Dogmas giebt uns Diogenes Laertius (III, 12): ὁ Πλατων φησι, εν τῃ φυσει τας ιδεας ἑσταναι, καθαπερ παραδειγματα· τα δ᾽ αλλα ταυταις εοικεναι, τουτων ὁμοιωματα καθεστωτα. (Plato ideas in natura velut exemplaria dixit subsistere; cetera his esse similia, ad istarum similitudinem consistentia.) Von jenem Kantiſchen Mißbrauch nehme ich weiter keine Notiz: das Nöthige darüber ſteht im Anhang.

§. 26.

Als die niedrigſte Stufe der Objektivation des Willens ſtellen ſich die allgemeinſten Kräfte der Natur dar, welche theils in jeder Materie ohne Ausnahme erſcheinen, wie Schwere, Undurchdringlichkeit, theils ſich unter einander in die überhaupt vorhandene Materie getheilt haben, ſo daß einige über dieſe, andere über jene, eben dadurch ſpecifiſch verſchiedene Materie herrſchen, wie Starrheit, Flüſſigkeit, Elaſticität, Elektricität, Magnetismus, chemiſche Eigenſchaften und Qualitäten jeder Art. Sie ſind an ſich unmittelbare Erſcheinungen des Willens, ſo gut wie das Thun des Menſchen, ſind als ſolche grundlos, wie der Charakter des Menſchen, nur ihre einzelnen Erſcheinungen ſind dem Satz vom Grund unterworfen, wie die Handlungen des Menſchen, ſie ſelbſt hingegen können niemals weder Wirkung noch Urſache heißen, ſondern ſind die vorhergegangenen und vorausgeſetzten Bedingungen aller Urſachen und Wirkungen, durch welche ihr eigenes Weſen ſich entfaltet und offenbart. Es iſt deshalb unverſtändig, nach einer Urſache der Schwere, der Elektricität zu fragen: dies ſind urſprüngliche Kräfte, deren Aeußerungen zwar nach Urſach und Wirkung vor ſich gehen, ſo daß jede einzelne Erſcheinung derſelben eine Urſache hat, die ſelbſt wieder eben eine ſolche einzelne Erſcheinung iſt und die Beſtimmung giebt, daß hier jene Kraft ſich äußern, in Zeit und Raum hervortreten mußte; keineswegs aber iſt die Kraft ſelbſt Wirkung einer Urſache, noch auch Urſache einer Wirkung. — Daher iſt es auch falſch zu ſagen: „die Schwere iſt Urſache, daß der Stein fällt"; vielmehr iſt die Nähe der Erde hier die Urſache, indem dieſe den Stein zieht. Nehmt die Erde weg, und der Stein wird nicht fallen, obgleich die Schwere geblieben iſt. Die Kraft ſelbſt liegt ganz außerhalb der Kette der Urſachen und Wirkungen, welche die Zeit vorausſetzt, indem ſie nur in Bezug auf dieſe Bedeutung hat: jene aber liegt auch außerhalb der Zeit. Die einzelne Veränderung hat immer wieder eine ebenſo einzelne Veränderung, nicht aber die Kraft, zur Urſache, deren Aeußerung ſie iſt. Denn Das eben, was einer Urſache, ſo unzählige Male ſie eintreten mag, immer die Wirkſamkeit verleiht, iſt eine Naturkraft, iſt als ſolche grundlos, d. h. liegt ganz außerhalb der Kette der Urſachen und überhaupt des Gebietes des Satzes vom Grunde, und wird philoſophiſch erkannt als unmittelbare Objektität des Willens, der das An-ſich der geſammten Natur iſt; in der Aetiologie, hier Phyſik, aber nachgewieſen, als urſprüngliche Kraft, d. i. qualitas occulta.

Auf den obern Stufen der Objektität des Willens ſehen wir die Individualität bedeutend hervortreten, beſonders beim Menſchen, als die große Verſchiedenheit individueller Charaktere, d. h. als vollſtändige Perſönlichkeit, ſchon äußerlich ausgedrückt durch ſtark gezeichnete individuelle Phyſiognomie, welche die geſammte Korporiſation mitbegreift. Dieſe Individualität hat bei weitem in ſolchem Grade kein Thier; ſondern nur die obern Thiere haben einen Anſtrich davon, über den jedoch der Gattungscharakter noch ganz und gar vorherrſcht, eben deshalb auch nur wenig Individualphyſiognomie. Je weiter abwärts, deſto mehr verliert ſich jede Spur von Individualcharakter in den allgemeinen der Species, deren Phyſiognomie auch allein übrig bleibt. Man kennt den pſychologiſchen Charakter der Gattung, und weiß daraus genau, was vom Individuo zu erwarten ſteht; da hingegen in der Menſchenſpecies jedes Individuum für ſich ſtudirt und ergründet ſeyn will, was, um mit einiger Sicherheit ſein Verfahren zum voraus zu beſtimmen, wegen der erſt mit der Vernunft eingetretenen Möglichkeit der Verſtellung, von der größten Schwierigkeit iſt. Wahrſcheinlich hängt es mit dieſem Unterſchiede der Menſchengattung von allen anderen zuſammen, daß die Furchen und Windungen des Gehirns, welche bei den Vögeln noch ganz fehlen und bei den Nagethieren noch ſehr ſchwach ſind, ſelbſt bei den obern Thieren weit ſymmetriſcher an beiden Seiten und konſtanter bei jedem Individuo die ſelben ſind, als beim Menſchen *). Ferner iſt es als ein Phänomen jenes den Menſchen von allen Thieren unterſcheidenden eigentlichen Individualcharakters anzuſehen, daß bei den Thieren der Geſchlechtstrieb ſeine Befriedigung ohne merkliche Auswahl ſucht, während dieſe Auswahl beim Menſchen, und zwar auf eine von aller Reflexion unabhängige, inſtinktmäßige Weiſe, ſo hoch getrieben wird, daß ſie bis zur gewaltigen Leidenſchaft ſteigt. Während nun alſo jeder Menſch als eine beſonders beſtimmte und charakteriſirte Erſcheinung des Willens, ſogar gewiſſermaaßen als eine eigene Idee anzuſehen iſt, bei den Thieren aber dieſer Individualcharakter im Ganzen fehlt, indem nur noch die Species eine eigenthümliche Bedeutung hat, und ſeine Spur immer mehr verſchwindet, je weiter ſie vom Menſchen abſtehen, die Pflanzen endlich gar keine andere Eigenthümlichkeiten des Individuums mehr haben, als ſolche, die ſich aus äußern gün-

---

*) Wenzel, De structura cerebri hominis et brutorum 1812, Kap. 3. — Cuvier, Leçons d'anat. comp. leçon 9, art. 4 u. 5. — Vicq d'Azyr, Hist. de l'acad. d. sc. de Paris 1783, S. 470 u. 483.

ſtigen oder ungünſtigen Einflüſſen des Bodens und Klimas und anderen Zufälligkeiten vollkommen erklären laſſen; ſo verſchwindet endlich im unorganiſchen Reiche der Natur gänzlich alle Individualität. Bloß der Kryſtall iſt noch gewiſſermaaßen als Individuum anzuſehen: er iſt eine Einheit des Strebens nach beſtimmten Richtungen, von der Erſtarrung ergriffen, die deſſen Spur bleibend macht: er iſt zugleich ein Aggregat aus ſeiner Kerngeſtalt, durch eine Idee zur Einheit verbunden, ganz ſo wie der Baum ein Aggregat iſt aus der einzelnen treibenden Faſer, die ſich in jeder Rippe des Blattes, jedem Blatt, jedem Aſt darſtellt, wiederholt und gewiſſermaaßen jedes von dieſen als ein eigenes Gewächs anſehen läßt, das ſich paraſitiſch vom größern nährt, ſo daß der Baum, ähnlich dem Kryſtall, ein ſyſtematiſches Aggregat von kleinen Pflanzen iſt, wiewohl erſt das Ganze die vollendete Darſtellung einer untheilbaren Idee, d. i. dieſer beſtimmten Stufe der Objektivation des Willens iſt. Die Individuen derſelben Gattung von Kryſtallen können aber keinen andern Unterſchied haben, als den äußere Zufälligkeiten herbeiführen: man kann ſogar jede Gattung nach Belieben zu großen, oder kleinen Kryſtallen anſchießen machen. Das Individuum aber als ſolches, d. h. mit Spuren eines individuellen Charakters, findet ſich durchaus nicht mehr in der unorganiſchen Natur. Alle ihre Erſcheinungen ſind Aeußerungen allgemeiner Naturkräfte, d. h. ſolcher Stufen der Objektivation des Willens, welche ſich durchaus nicht (wie in der organiſchen Natur) durch die Vermittelung der Verſchiedenheit der Individualitäten, die das Ganze der Idee theilweiſe ausſprechen, objektiviren; ſondern ſich allein in der Species und dieſe in jeder einzelnen Erſcheinung ganz und ohne alle Abweichung darſtellen. Da Zeit, Raum, Vielheit und Bedingtſeyn durch Urſache nicht dem Willen, noch der Idee (der Stufe der Objektivation des Willens), ſondern nur den einzelnen Erſcheinungen dieſer angehören; ſo muß in allen Millionen Erſcheinungen einer ſolchen Naturkraft, z. B. der Schwere, oder der Elektricität, ſie als ſolche ſich ganz genau auf gleiche Weiſe darſtellen, und bloß die äußern Umſtände können die Erſcheinung modificiren. Dieſe Einheit ihres Weſens in allen ihren Erſcheinungen, dieſe unwandelbare Konſtanz des Eintritts derſelben, ſobald, am Leitfaden der Kauſalität, die Bedingungen dazu vorhanden ſind, heißt ein Naturgeſetz.

Iſt ein ſolches durch Erfahrung einmal bekannt, ſo läßt ſich die Erſcheinung der Naturkraft, deren Charakter in ihm ausgeſprochen und niedergelegt iſt, genau vorherbeſtimmen und berechnen. Dieſe Geſetzmäßigkeit der Erſcheinungen der untern Stufen der Objektivation des Willens iſt es aber eben, die ihnen ein ſo verſchiedenes Anſehen giebt von den Erſcheinungen des ſelben Willens auf den höheren, d. i. deutlicheren Stufen ſeiner Objektivation, in Thieren, Menſchen und deren Thun, wo das ſtärkere oder ſchwächere Hervortreten des individuellen Charakters und das Bewegtwerden durch Motive, welche, weil in der Erkenntniß liegend, dem Zuſchauer oft verborgen bleiben, das Identiſche des innern Weſens beider Arten von Erſcheinungen bisher gänzlich hat verkennen laſſen.

Die Unfehlbarkeit der Naturgeſetze hat, wenn man von der Erkenntniß des Einzelnen, nicht von der der Idee ausgeht, etwas Ueberraſchendes, ja, bisweilen faſt Schaudererregendes. Man könnte ſich wundern, daß die Natur ihre Geſetze auch nicht ein einziges Mal vergißt: daß z. B. wenn es einmal einem Naturgeſetz gemäß iſt, daß beim Zuſammentreffen gewiſſer Stoffe, unter beſtimmten Bedingungen, eine chemiſche Verbindung, Gasentwickelung, Verbrennung Statt habe; nun auch, wenn die Bedingungen zuſammentreffen, ſei es durch unſere Veranſtaltung, oder ganz und gar durch Zufall (wo die Pünktlichkeit durch das Unerwartete deſto überraſchender iſt), heute ſo gut wie vor tauſend Jahren, ſofort und ohne Aufſchub die beſtimmte Erſcheinung eintritt. Am lebhafteſten empfinden wir dieſes Wunderbare bei ſeltenen, nur unter ſehr kombinirten Umſtänden erfolgenden, unter dieſen aber uns vorherverkündeten Erſcheinungen: ſo z. B. daß, wenn gewiſſe Metalle, unter einander und mit einer geſäuerten Feuchtigkeit abwechſelnd, ſich berühren, Silberblättchen, zwiſchen die Extremitäten dieſer Verkettung gebracht, plötzlich in grüne Flammen aufgehen müſſen: oder daß unter gewiſſen Bedingungen der harte Diamant ſich in Kohlenſäure verwandelt. Es iſt die geiſtermäßige Allgegenwart der Naturkräfte, die uns alsdann überraſcht, und was uns bei den alltäglichen Erſcheinungen nicht mehr einfällt, bemerken wir hier, nämlich wie zwiſchen Urſach und Wirkung der Zuſammenhang eigentlich ſo geheimnißvoll iſt, wie der, welchen man dichtet zwiſchen einer Zauberformel und dem Geiſt, der durch ſie herbeigerufen nothwendig erſcheint. Hingegen, wenn wir in die philoſophiſche Erkenntniß eingedrungen ſind, daß eine Naturkraft eine beſtimmte Stufe der Objektivation des Willens iſt, d. h. Desjenigen, was auch wir als unſer innerſtes Weſen erkennen, und daß dieſer Wille an ſich ſelbſt und unterſchieden von ſeiner Erſcheinung und deren Formen, außer der Zeit und dem Raume liegt, und daher die durch dieſe bedingte Vielheit nicht ihm, noch unmittelbar der Stufe ſeiner Objektivation, d. i. der Idee, ſondern erſt den Erſcheinungen dieſer zukommt, das Geſetz der Kauſalität aber nur in Beziehung auf Zeit und Raum Bedeutung hat, indem es nämlich in dieſen den vervielfachten Erſcheinungen der verſchiedenen Ideen, in welchen der Wille ſich manifeſtirt, ihre Stelle beſtimmt, die Ordnung regelnd, in der ſie eintreten müſſen; — wenn uns, ſage ich, in dieſer Erkenntniß der innere Sinn der großen Lehre Kants aufgegangen iſt, daß Raum, Zeit und Kauſalität nicht dem Dinge an ſich, ſondern nur der Erſcheinung zukommen, nur Formen unſerer Erkenntniß, nicht Beſchaffenheiten des Dinges an ſich ſind; dann werden wir einſehen, daß jenes Erſtaunen über die Geſetzmäßigkeit und Pünktlichkeit des Wirkens einer Naturkraft, über die vollkommene Gleichheit aller ihrer Millionen Erſcheinungen, über die Unfehlbarkeit des Eintritts derſelben, in der That dem Erſtaunen eines Kindes, oder eines Wilden zu vergleichen iſt, der zum erſten Mal durch ein Glas mit vielen Facetten etwan eine Blume betrachtend, ſich wundert über die vollkommene Gleichheit der unzähligen Blumen, die er ſieht, und einzeln die Blätter einer jeder derſelben zählt.

Jede allgemeine urſprüngliche Naturkraft iſt alſo in ihrem innern Weſen nichts Anderes, als die Objektivation des Willens auf einer niedrigen Stufe: wir nennen eine jede ſolche Stufe eine ewige Idee, in Platons Sinn. Das Naturgeſetz aber iſt die Beziehung der Idee auf die Form ihrer Erſcheinung. Dieſe Form iſt Zeit, Raum und Kauſalität, welche nothwendigen und unzertrennlichen Zuſammenhang und Beziehung auf einander haben. Durch Zeit und Raum vervielfältigt ſich die Idee in unzählige Erſcheinungen: die Ordnung aber, nach welcher dieſe in jene Formen der Mannigfaltigkeit eintreten, iſt feſt beſtimmt durch das Geſetz der Kauſalität: dieſes iſt gleichſam die Norm der Gränzpunkte jener Erſcheinungen verſchiedener Ideen, nach welcher Raum, Zeit und Materie an ſie vertheilt ſind. Dieſe Norm bezieht ſich daher nothwendig auf die Identität der geſammten vorhandenen Materie, welche das gemeinſame Subſtrat aller jener verſchiedenen Erſcheinungen iſt. Wären dieſe nicht alle an jene gemeinſame Materie gewieſen, in deren Beſitz ſie ſich zu theilen haben; ſo bedürfte es nicht eines ſolchen Geſetzes, ihre Anſprüche zu beſtimmen: ſie könnten alle zugleich und neben einander den unendlichen Raum, eine unendliche Zeit hindurch, füllen. Nur alſo weil alle jene Erſcheinungen der ewigen Ideen an eine und die ſelbe Materie gewieſen ſind, mußte eine Regel ihres Ein- und Austritts ſeyn: ſonſt würde keine der andern Platz machen. Dieſergeſtalt iſt das Geſetz der Kauſalität weſentlich verbunden mit dem der Beharrlichkeit der Subſtanz: beide erhalten bloß von einander wechſelſeitig Bedeutung: ebenſo aber auch wieder verhalten ſich zu ihnen Raum und Zeit. Denn die bloße Möglichkeit entgegengeſetzter Beſtimmungen an der ſelben Materie iſt die Zeit: die bloße Möglichkeit des Beharrens der ſelben Materie unter allen entgegengeſetzten Beſtimmungen iſt der Raum. Darum erklärten wir im vorigen Buche die Materie als die Vereinigung von Zeit und Raum; welche Vereinigung ſich zeigt als Wechſel der Accidenzien beim Beharren der Subſtanz, wovon die allgemeine Möglichkeit eben die Kauſalität, oder das Werden iſt. Wir ſagten daher auch, die Materie ſei durch und durch Kauſalität. Wir erklärten den Verſtand als das ſubjektive Korrelat der Kauſalität, und ſagten, die Materie (alſo die geſammte Welt als Vorſtellung) ſei nur für den Verſtand da, er ſei ihre Bedingung, ihr Träger, als ihr nothwendiges Korrelat. Dieſes alles hier nur zur beiläufigen Erinnerung an Das, was im erſten Buche ausgeführt iſt. Die Beachtung der innern Uebereinſtimmung beider Bücher wird zu ihrem völligen Verſtändniß erfordert: da, was in der wirklichen Welt unzertrennlich vereint iſt, als ihre zwei Seiten, Wille und Vorſtellung, durch dieſe zwei Bücher aus einander geriſſen worden, um jedes iſolirt deſto deutlicher zu erkennen.

Es möchte vielleicht nicht überflüſſig ſeyn, durch ein Beiſpiel noch deutlicher zu machen, wie das Geſetz der Kauſalität nur in Beziehung auf Zeit und Raum und die, in der Vereinigung beider beſtehende, Materie Bedeutung hat; indem es die Gränzen beſtimmt, welchen gemäß die Erſcheinungen der Naturkräfte ſich in den Beſitz jener theilen, während die urſprünglichen Naturkräfte ſelbſt, als unmittelbare Objektivationen des Willens, der als Ding an ſich dem Satz vom Grunde nicht unterworfen iſt, außerhalb jener Formen liegen, innerhalb welcher allein jede ätiologiſche Erklärung Gültigkeit und Bedeutung hat und eben deshalb nie zum innern Weſen der Natur führen kann. — Denken wir uns, zu dieſem Zweck, etwan eine nach Geſetzen der Mechanik konſtruirte Maſchine. Eiſerne Gewichte geben durch ihre Schwere den Anfang der Bewegung; kupferne Räder widerſtehen durch ihre Starrheit, ſtoßen und heben einander und die Hebel vermöge ihrer Undurchdringlichkeit u. ſ. f. Hier ſind Schwere, Starrheit, Undurchdringlichkeit urſprüngliche, unerklärte Kräfte: bloß die Bedingungen unter denen, und die Art und Weiſe, wie ſie ſich äußern, hervortreten, beſtimmte Materie, Zeit und Ort beherrſchen, giebt die Mechanik an. Es kann jetzt etwan ein ſtarker Magnet auf das Eiſen der Gewichte wirken, die Schwere überwältigen: die Bewegung der Maſchine ſtockt und die Materie iſt ſofort der Schauplatz einer ganz andern Naturkraft, von der die ätiologiſche Erklärung ebenfalls nichts weiter, als die Bedingungen ihres Eintritts angiebt, des Magnetismus. Oder aber es werden nunmehr die kupfernen Scheiben jener Maſchine auf Zinkplatten gelegt, geſäuerte Feuchtigkeit dazwiſchen geleitet: ſogleich iſt die ſelbe Materie der Maſchine einer andern urſprünglichen Kraft, dem Galvanismus anheimgefallen, der nun nach ſeinen Geſetzen ſie beherrſcht, durch ſeine Erſcheinungen an ihr ſich offenbart, von welchen die Aetiologie auch nicht mehr, als die Umſtände, unter denen, und die Geſetze, nach welchen ſie ſich zeigen, angeben kann. Jetzt laſſen wir die Temperatur wachſen, reinen Sauerſtoff hinzutreten: die ganze Maſchine verbrennt: d. h. abermals hat eine gänzlich verſchiedene Naturkraft, der Chemismus, zu dieſer Zeit, an dieſem Ort, unweigerlichen Anſpruch an jene Materie, und offenbart ſich an ihr als Idee, als beſtimmte Stufe der Objektivation des Willens. — Der dadurch entſtandene Metallkalk verbinde ſich nun mit einer Säure: ein Salz entſteht, Kryſtalle ſchießen an: ſie ſind die Erſcheinung einer andern Idee, die ſelbſt wieder ganz unergründlich iſt, während der Eintritt ihrer

Erſcheinung von jenen Bedingungen abhing, welche die Aetiologie anzugeben weiß. Die Kryſtalle verwittern, vermiſchen ſich mit anderen Stoffen, eine Vegetation erhebt ſich aus ihnen: eine neue Willenserſcheinung: — und ſo ließe ſich ins Unendliche die nämliche beharrende Materie verfolgen, und zuſehen, wie bald dieſe, bald jene Naturkraft ein Recht auf ſie gewinnt und es unausbleiblich ergreift, um hervorzutreten und ihr Weſen zu offenbaren. Die Beſtimmung dieſes Rechts, den Punkt in der Zeit und dem Raume, wo es gültig wird, giebt das Geſetz der Kauſalität an; aber auch nur bis dahin geht die auf daſſelbe gegründete Erklärung. Die Kraft ſelbſt iſt Erſcheinung des Willens und als ſolche nicht den Geſtaltungen des Satzes vom Grunde unterworfen, d. h. grundlos. Sie liegt außer aller Zeit, iſt allgegenwärtig und ſcheint gleichſam beſtändig auf den Eintritt der Umſtände zu harren, unter denen ſie hervortreten und ſich einer beſtimmten Materie, mit Verdrängung der bis dahin dieſe beherrſchenden Kräfte, bemächtigen kann. Alle Zeit iſt nur für ihre Erſcheinung da, ihr ſelbſt ohne Bedeutung: Jahrtauſende ſchlummern die chemiſchen Kräfte in einer Materie, bis die Berührung der Reagenzien ſie frei macht: dann erſcheinen ſie: aber die Zeit iſt nur für dieſe Erſcheinung, nicht für die Kräfte ſelbſt da. Jahrtauſende ſchlummert der Galvanismus im Kupfer und Zink, und ſie liegen ruhig neben dem Silber, welches, ſobald alle drei, unter den erforderten Bedingungen ſich berühren, in Flammen aufgehen muß. Selbſt im organiſchen Reiche ſehen wir ein trockenes Saamenkorn, dreitauſend Jahre lang die ſchlummernde Kraft bewahren, welche, beim endlichen Eintritt der günſtigen Umſtände, als Pflanze emporſteigt *).

---

*) Am 16. Sept. 1840 zeigte, im litterariſchen und wiſſenſchaftlichen Inſtitut der Londoner City, Herr Pettigrew, bei einer Vorleſung über Aegyptiſche Alterthümer, Weizenkörner vor, die Sir G. Wilkinſon in einem Grabe bei Theben gefunden hatte, woſelbſt ſolche dreißig Jahrhunderte gelegen haben müſſen. Sie wurden in einer hermetiſch verſiegelten Vaſe gefunden. Zwölf Körner hatte er geſäet und daraus eine Pflanze erhalten, welche fünf Fuß hoch gewachſen und deren Saamen jetzt vollkommen reif war. Aus den Times v. 21. Sept. 1840. — Desgleichen producirte in der medicinisch-botaniſchen Geſellſchaft zu London, im Jahr 1830, Herr Haulton eine knollige Wurzel, welche ſich in der Hand einer Aegyptiſchen Mumie gefunden

Iſt uns nun durch dieſe Betrachtung der Unterſchied deutlich geworden zwiſchen der Naturkraft und allen ihren Erſcheinungen; haben wir eingeſehen, daß jene der Wille ſelbſt auf dieſer beſtimmten Stufe ſeiner Objektivation iſt; den Erſcheinungen allein aber, durch Zeit und Raum, Vielheit zukommt, und das Geſetz der Kauſalität nichts Anderes, als die Beſtimmung der Stelle in Jenen für die einzelnen Erſcheinungen iſt; dann werden wir auch die vollkommene Wahrheit und den tiefen Sinn der Lehre des Mallebranche von den gelegentlichen Urſachen, causes occasionelles, erkennen. Es iſt ſehr der Mühe werth, dieſe ſeine Lehre, wie er ſie in den Recherches de la vérité, zumal im dritten Kapitel des zweiten Theils des ſechsten Buchs und in den hinten angehängten éclaircissements zu dieſem Kapitel, vorträgt, mit meiner gegenwärtigen Darſtellung zu vergleichen und die vollkommenſte Uebereinſtimmung beider Lehren, bei ſo großer Verſchiedenheit des Gedankenganges, wahrzunehmen. Ja, ich muß es bewundern, wie Mallebranche, gänzlich befangen in den poſitiven Dogmen, welche ihm ſein Zeitalter unwiderſtehlich aufzwang, dennoch, in ſolchen Banden, unter ſolcher Laſt, ſo glücklich, ſo richtig die Wahrheit traf und ſie mit eben jenen Dogmen, wenigſtens mit der Sprache derſelben, zu vereinigen wußte.

Denn die Gewalt der Wahrheit iſt unglaublich groß und von unſäglicher Ausdauer. Wir finden ihre häufigen Spuren wieder in allen, ſelbſt den bizarrſten, ja abſurdeſten Dogmen ver-

---

hatte, der ſie aus einer religiöſen Rückſicht mochte beigegeben ſeyn, und die mithin wenigſtens 2000 Jahre alt war. Er hatte ſie in einen Blumentopf gepflanzt, wo ſie ſogleich gewachſen war und grünte. Dieſes wird aus dem Medical Journal von 1830 angeführt im Journal of the Royal Institution of Great-Britain, Oktober 1830, S. 196. — „Im Garten des Herrn Grimſtone, vom Herbarium, Highgate, in London, ſteht jetzt eine Erbſenpflanze in voller Frucht, welche hervorgegangen iſt aus einer Erbſe, die Herr Pettigrew und die Beamten des Brittiſchen Muſeums einer Vaſe entnommen haben, welche ſich in einem Aegyptiſchen Sarkophage vorgefunden hatte, woſelbſt ſie 2844 Jahre gelegen haben muß.“ — Aus den Times v. 16. Auguſt 1844. — Ja, die in Kalkſtein gefundenen, lebendigen Kröten führen zu der Annahme, daß ſelbſt das thieriſche Leben einer ſolchen Suspenſion auf Jahrtauſende fähig iſt, wenn dieſe durch den Winterſchlaf eingeleitet und durch beſondere Umſtände erhalten wird.

ſchiedener Zeiten und Länder, zwar oft in ſonderbarer Geſellſchaft, in wunderlicher Vermiſchung, aber doch zu erkennen. Sie gleicht ſodann einer Pflanze, welche unter einem Haufen großer Steine keimt, aber dennoch zum Lichte heranklimmt, ſich durcharbeitend, mit vielen Umwegen und Krümmungen, verunſtaltet, verblaßt, verkümmert; — aber dennoch zum Lichte.

Allerdings hat Mallebranche Recht: jede natürliche Urſache iſt nur Gelegenheitsurſache, giebt nur Gelegenheit, Anlaß zur Erſcheinung jenes einen und untheilbaren Willens, der das Anſich aller Dinge iſt und deſſen ſtufenweiſe Objektivirung dieſe ganze ſichtbare Welt. Nur das Hervortreten, das Sichtbarwerden an dieſem Ort, zu dieſer Zeit, wird durch die Urſache herbeigeführt und iſt inſofern von ihr abhängig, nicht aber das Ganze der Erſcheinung, nicht ihr inneres Weſen: dieſes iſt der Wille ſelbſt, auf den der Satz vom Grunde keine Anwendung findet, der mithin grundlos iſt. Kein Ding in der Welt hat eine Urſache ſeiner Exiſtenz ſchlechthin und überhaupt; ſondern nur eine Urſache, aus der es gerade hier und gerade jetzt da iſt. Warum ein Stein jetzt Schwere, jetzt Starrheit, jetzt Elektricität, jetzt chemiſche Eigenſchaften zeigt, das hängt von Urſachen, von äußern Einwirkungen ab und iſt aus dieſen zu erklären: jene Eigenſchaften ſelbſt aber, alſo ſein ganzes Weſen, welches aus ihnen beſteht, und folglich ſich auf alle jene angegebenen Weiſen äußert, daß er alſo überhaupt ein ſolcher iſt, wie er iſt, daß er überhaupt exiſtirt, das hat keinen Grund, ſondern iſt die Sichtbarwerdung des grundloſen Willens. Alſo alle Urſache iſt Gelegenheitsurſache. So haben wir es gefunden in der erkenntnißloſen Natur: gerade ſo aber iſt es auch da, wo nicht mehr Urſachen und Reize, ſondern Motive es ſind, die den Eintrittspunkt der Erſcheinungen beſtimmen, alſo im Handeln der Thiere und Menſchen. Denn hier wie dort iſt es ein und derſelbe Wille, welcher erſcheint, in den Graden ſeiner Manifeſtation höchſt verſchieden, in den Erſcheinungen dieſer vervielfacht und in Hinſicht auf dieſe dem Satz vom Grunde unterworfen, an ſich frei von dem allen. Die Motive beſtimmen nicht den Charakter des Menſchen, ſondern nur die Erſcheinung dieſes Charakters, alſo die Thaten; die äußere Geſtalt ſeines Lebenslaufs, nicht deſſen innere Bedeutung und Gehalt: dieſe gehen hervor aus dem Charakter, der die unmittelbare Erſcheinung des Willens, alſo grundlos iſt. Warum der Eine boshaft, der Andere gut iſt, hängt nicht von Motiven und äußerer Einwirkung, etwan von Lehren und Predigten ab, und iſt ſchlechthin in dieſem Sinne unerklärlich. Aber ob ein Böſer ſeine Bosheit zeigt in kleinlichen Ungerechtigkeiten, feigen Ränken, niedrigen Schurkereien, die er im engen Kreiſe ſeiner Umgebungen ausübt, oder ob er als ein Eroberer Völker unterdrückt, eine Welt in Jammer ſtürzt, das Blut von Millionen vergießt: dies iſt die äußere Form ſeiner Erſcheinung, das Unweſentliche derſelben, und hängt ab von den Umſtänden, in die ihn das Schickſal ſetzte, von den Umgebungen, von den äußern Einflüſſen, von den Motiven; aber nie iſt ſeine Entſcheidung auf dieſe Motive aus ihnen erklärlich: ſie geht hervor aus dem Willen, deſſen Erſcheinung dieſer Menſch iſt. Davon im vierten Buch. Die Art und Weiſe, wie der Charakter ſeine Eigenſchaften entfaltet, iſt ganz der zu vergleichen, wie jeder Körper der erkenntnißloſen Natur die ſeinigen zeigt. Das Waſſer bleibt Waſſer, mit ſeinen ihm inwohnenden Eigenſchaften; ob es aber als ſtiller See ſeine Ufer ſpiegelt, oder ob es ſchäumend über Felſen ſtürzt, oder, künſtlich veranlaßt, als langer Strahl in die Höhe ſpritzt: das hängt von den äußern Urſachen ab: Eines iſt ihm ſo natürlich wie das Andere; aber je nachdem die Umſtände ſind, wird es das Eine oder Andere zeigen, zu Allem gleich ſehr bereit, in jedem Fall jedoch ſeinem Charakter getreu und immer nur dieſen offenbarend. So wird ſich auch jeder menſchliche Charakter unter allen Umſtänden offenbaren: aber die Erſcheinungen, die daraus hervorgehen, werden ſeyn, je nachdem die Umſtände waren.

§. 27.

Wenn es nun aus allen vorhergehenden Betrachtungen über die Kräfte der Natur und die Erſcheinungen derſelben uns deutlich geworden iſt, wie weit die Erklärung aus Urſachen gehen kann und wo ſie aufhören muß, wenn ſie nicht in das thörichte Beſtreben verfallen will, den Inhalt aller Erſcheinungen auf ihre bloße Form zurückzuführen, wo denn am Ende nichts als Form übrig bliebe; ſo werden wir nunmehr auch im Allgemeinen beſtimmen können, was von aller Aetiologie zu fordern iſt. Sie hat zu allen Erſcheinungen in der Natur die Urſachen aufzuſuchen, d. h. die Umſtände, unter denen ſie allezeit eintreten: dann aber hat ſie die unter mannigfaltigen Umſtänden vielgeſtalteten Erſcheinungen zurückzuführen auf Das, was in aller Erſcheinung wirkt und bei der Urſach vorausgeſetzt wird, auf urſprüngliche Kräfte der Natur, richtig unterſcheidend ob eine Verſchiedenheit der Erſcheinung von einer Verſchiedenheit der Kraft, oder nur von Verſchiedenheit der Umſtände, unter denen die Kraft ſich äußert, herrührt, und gleich ſehr ſich hütend, für Erſcheinung verſchiedener Kräfte zu halten, was Aeußerung einer und derſelben Kraft, bloß unter verſchiedenen Umſtänden, iſt, als umgekehrt, für Aeußerungen Einer Kraft zu halten, was urſprünglich verſchiedenen Kräften angehört. Hiezu gehört nun unmittelbar Urtheilskraft; daher ſo wenige Menſchen fähig ſind, in der Phyſik die Einſicht, alle aber die Erfahrung zu erweitern. Trägheit und Unwiſſenheit machen geneigt, ſich zu früh auf urſprüngliche Kräfte zu berufen: dies zeigt ſich mit einer der Ironie gleichenden Uebertreibung in den Entitäten und Quidditäten der Scholaſtiker. Ich wünſche nichts weniger, als die Wiedereinführung derſelben begünſtigt zu haben. Man darf, ſtatt eine phyſikaliſche Erklärung zu geben, ſich ſo wenig auf die Objektivation des Willens berufen, als auf die Schöpferkraft Gottes. Denn die Phyſik verlangt Urſachen: der Wille aber iſt nie Urſache: ſein Verhältniß zur Erſcheinung iſt durchaus nicht nach dem Satz vom Grunde; ſondern was an ſich Wille iſt, iſt andererſeits als Vorſtellung da, d. h. iſt Erſcheinung: als ſolche befolgt es die Geſetze, welche die Form der Erſcheinung ausmachen: da muß z. B. jede Bewegung, obwohl ſie allemal Willenserſcheinung iſt, dennoch eine Urſache haben, aus der ſie in Beziehung auf beſtimmte Zeit und Ort, d. h. nicht im Allgemeinen, ihrem innern Weſen nach, ſondern als einzelne Erſcheinung zu erklären iſt. Dieſe Urſache iſt eine mechaniſche beim Stein, iſt ein Motiv bei der Bewegung des Menſchen: aber fehlen kann ſie nie. Hingegen das Allgemeine, das gemeinſame Weſen aller Erſcheinungen einer beſtimmten Art, Das, ohne deſſen Vorausſetzung die Erklärung aus der Urſache weder Sinn noch Bedeutung hätte, das iſt die allgemeine Naturkraft, die in der Phyſik als qualitas occulta ſtehen bleiben muß, eben weil hier die ätiologiſche Erklärung zu Ende iſt und die metaphyſiſche anfängt. Die Kette der Urſachen und Wirkungen wird aber nie durch eine urſprüngliche Kraft, auf die man ſich zu berufen hätte, abgebrochen, läuft nicht etwan auf dieſe, als auf ihr erſtes Glied zurück; ſondern das nächſte Glied der Kette, ſo gut als das entfernteſte, ſetzt ſchon die urſprüngliche Kraft voraus, und könnte ſonſt nichts erklären. Eine Reihe von Urſachen und Wirkungen kann die Erſcheinung der verſchiedenartigſten Kräfte ſeyn, deren ſucceſſiver Eintritt in die Sichtbarkeit durch ſie geleitet wird, wie ich es oben am Beiſpiel einer metallenen Maſchine erläutert habe: aber die Verſchiedenheit dieſer urſprünglichen, nicht aus einander abzuleitenden Kräfte unterbricht keineswegs die Einheit jener Kette von Urſachen und den Zuſammenhang zwiſchen allen ihren Gliedern. Die Aetiologie der Natur und die Philoſophie der Natur thun einander nie Abbruch; ſondern gehen neben einander, den ſelben Gegenſtand aus verſchiedenem Geſichtspunkte betrachtend. Die Aetiologie giebt Rechenſchaft von den Urſachen, welche die einzelne zu erklärende Erſcheinung nothwendig herbeiführten, und zeigt, als die Grundlage aller ihrer Erklärungen, die allgemeinen Kräfte auf, welche in allen dieſen Urſachen und Wirkungen thätig ſind, beſtimmt dieſe Kräfte genau, ihre Zahl, ihre Unterſchiede, und dann alle Wirkungen, in denen jede Kraft, nach Maaßgabe der Verſchiedenheit der Umſtände, verſchieden hervortritt, immer ihrem eigenthümlichen Charakter gemäß, den ſie nach einer unfehlbaren Regel entfaltet, welche ein Naturgeſetz heißt. Sobald die Phyſik dies Alles in jeder Hinſicht vollſtändig geleiſtet haben wird, hat ſie ihre Vollendung erreicht: dann iſt keine Kraft in der unorganiſchen Natur mehr unbekannt und keine Wirkung mehr da, welche nicht als Erſcheinung einer jener Kräfte, unter beſtimmten Umſtänden, gemäß einem Naturgeſetze, nachgewieſen wäre. Dennoch bleibt ein Naturgeſetz bloß die der Natur abgemerkte Regel, nach der ſie, unter beſtimmten Umſtänden, ſobald dieſe eintreten, jedes Mal verfährt: daher kann man allerdings das Naturgeſetz definiren als eine allgemein ausgeſprochene Thatſache, un fait généralisé; wonach denn eine vollſtändige Darlegung aller Naturgeſetze doch nur ein kompletes Thatſachenregiſter wäre. — Die Betrachtung der geſammten Natur wird ſodann durch die Morphologie vollendet, welche alle bleibenden

Geſtalten der organiſchen Natur aufzählt, vergleicht und ordnet: über die Urſache des Eintritts der einzelnen Weſen hat ſie wenig zu ſagen, da ſolche bei allen die Zeugung iſt, deren Theorie für ſich geht, und in ſeltenen Fällen die generatio aequivoca. Zu dieſer letztern gehört aber, ſtreng genommen, auch die Art, wie alle niedrigen Stufen der Objektität des Willens, alſo die phyſiſchen und chemiſchen Erſcheinungen, im Einzelnen hervortreten, und die Angabe der Bedingungen zu dieſem Hervortreten iſt eben jene Aufgabe der Aetiologie. Die Philoſophie hingegen betrachtet überall, alſo auch in der Natur, nur das Allgemeine: die urſprünglichen Kräfte ſelbſt ſind hier ihr Gegenſtand, und ſie erkennt in ihnen die verſchiedenen Stufen der Objektivation des Willens, der das innere Weſen, das An-ſich dieſer Welt iſt, welche ſie, wenn ſie von jenem abſieht, für die bloße Vorſtellung des Subjekts erklärt. — Wenn nun aber die Aetiologie, ſtatt der Philoſophie vorzuarbeiten und ihren Lehren Anwendung durch Belege zu liefern, vielmehr meint, es ſei ihr Ziel, alle urſprünglichen Kräfte wegzuleugnen, bis etwan auf eine, die allgemeinſte, z. B. Undurchdringlichkeit, welche ſie von Grund aus zu verſtehen ſich einbildet und demnach auf ſie alle anderen gewaltſam zurückzuführen ſucht; ſo entzieht ſie ſich ihre eigene Grundlage, und kann nur Irrthum ſtatt Wahrheit geben. Der Gehalt der Natur wird jetzt durch die Form verdrängt, den einwirkenden Umſtänden wird Alles, dem innern Weſen der Dinge nichts zugeſchrieben. Gelänge es wirklich auf dem Wege, ſo würde, wie ſchon geſagt, zuletzt ein Rechnungsexempel das Räthſel der Welt löſen. Dieſen Weg aber geht man, wenn, wie ſchon erwähnt, alle phyſiologiſche Wirkung auf Form und Miſchung, alſo etwan auf Elektricität, dieſe wieder auf Chemismus, dieſer aber auf Mechanismus zurückgeführt werden ſoll. Letzteres war z. B. der Fehler des Carteſius und aller Atomiſtiker, welche die Bewegung der Weltkörper auf den Stoß eines Fluidums, und die Qualitäten auf den Zuſammenhang und die Geſtalt der Atome zurückführten und dahin arbeiteten, alle Erſcheinungen der Natur für bloße Phänomene der Undurchdringlichkeit und Kohäſion zu erklären. Obgleich man davon zurückgekommen iſt, ſo thun doch auch daſſelbe in unſern Tagen die elektriſchen, chemiſchen und mechaniſchen Phyſiologen, welche hartnäckig das ganze Leben und alle Funktionen des Organismus aus der „Form und Miſchung" ſeiner Beſtandtheile erklären wollen. Daß das Ziel der phyſiologiſchen Erklärung die Zurückführung des organiſchen Lebens auf die allgemeinen Kräfte, welche die Phyſik betrachtet, ſei, findet man noch ausgeſprochen in Meckels Archiv für Phyſiologie, 1820, Bd. 5, S. 185. — Auch Lamarck, in ſeiner Philosophie zoologique, Bd. 2, Kap. 3, erklärt das Leben für eine bloße Wirkung der Wärme und Elektricität: le calorique et la matière électrique suffisent parfaitement pour composer ensemble cette cause essentielle de la vie (S. 16). Danach wären eigentlich Wärme und Elektricität das Ding an ſich und die Thier- und Pflanzenwelt deſſen Erſcheinung. Das Abſurde dieſer Meinung tritt S. 306 ff. jenes Werkes grell hervor. Es iſt allbekannt, daß in neueſter Zeit alle jene ſo oft explodirten Anſichten mit erneuerter Dreiſtigkeit wieder aufgetreten ſind. Ihnen liegt, wenn man es genau betrachtet, zuletzt die Vorausſetzung zum Grunde, daß der Organismus nur ein Aggregat von Erſcheinungen phyſiſcher, chemiſcher und mechaniſcher Kräfte ſei, die hier, zufällig zuſammengekommen, den Organismus zu Stande brächten, als ein Naturſpiel ohne weitere Bedeutung. Der Organismus eines Thieres, oder des Menſchen, wäre demnach, philoſophiſch betrachtet, nicht Darſtellung einer eigenen Idee, d. h. nicht ſelbſt unmittelbar Objektität des Willens, auf einer beſtimmten höhern Stufe; ſondern in ihm erſchienen nur jene Ideen, welche in der Elektricität, im Chemismus, im Mechanismus den Willen objektiviren: der Organismus wäre daher aus dem Zuſammentreffen dieſer Kräfte ſo zufällig zuſammengeblaſen, wie die Geſtalten von Menſchen und Thieren aus Wolken oder Stalaktiten, daher an ſich weiter nicht intereſſant. — Wir werden indeſſen ſogleich ſehen, inwiefern dennoch jene Anwendung phyſiſcher und chemiſcher Erklärungsarten auf den Organismus innerhalb gewiſſer Gränzen geſtattet und brauchbar ſeyn möchte; indem ich darlegen werde, daß die Lebenskraft die Kräfte der unorganiſchen Natur allerdings benutzt und gebraucht, jedoch keineswegs aus ihnen beſteht; ſo wenig wie der Schmid aus Hammer und Ambos. Daher wird nie auch nur das ſo höchſt einfache Pflanzenleben aus ihnen, etwan aus der Haarröhrchenkraft und der Endosmoſe, erklärt werden können, geſchweige das thieriſche Leben.

Folgende Betrachtung bahnt uns den Weg zu jener ziemlich ſchwierigen Erörterung.

Es iſt zwar, allem Geſagten zufolge, eine Verirrung der Naturwiſſenſchaft, wenn ſie die höheren Stufen der Objektität des Willens zurückführen will auf niedere; da das Verkennen und Leugnen urſprünglicher und für ſich beſtehender Naturkräfte eben ſo fehlerhaft iſt, wie die grundloſe Annahme eigenthümlicher Kräfte, wo bloß eine beſondere Erſcheinungsart ſchon bekannter Statt findet. Mit Recht ſagt daher Kant, es ſei ungereimt, auf einen Neuton des Grashalms zu hoffen, d. h. auf Denjenigen, der den Grashalm zurückführte auf Erſcheinungen phyſiſcher und chemiſcher Kräfte, deren zufälliges Konkrement, alſo ein bloßes Naturſpiel, er mithin wäre, in welchem keine eigenthümliche Idee erſchiene, d. h. der Wille ſich nicht auf einer höhern und beſondern Stufe unmittelbar offenbarte; ſondern eben nur ſo, wie in den Erſcheinungen der unorganiſchen Natur, und zufällig in dieſer Form. Die Scholaſtiker, welche Dergleichen keineswegs verſtattet hätten, würden ganz recht geſagt haben, es wäre ein gänzliches Wegleugnen der forma substantialis und ein Herabwürdigen derſelben zur forma accidentalis. Denn des Ariſtoteles forma substantialis bezeichnet genau Das, was ich den Grad der Objektivation des Willens in einem Dinge nenne. — Andererſeits nun aber iſt nicht zu überſehen, daß in allen Ideen, d. h. in allen Kräften der unorganiſchen und allen Geſtalten der organiſchen Natur, einer und derſelbe Wille es iſt, der ſich offenbart, d. h. in die Form der Vorſtellung, in die Objektität, eingeht. Seine Einheit muß ſich daher auch durch eine innere Verwandtſchaft zwiſchen allen ſeinen Erſcheinungen zu erkennen geben. Dieſe nun offenbart ſich auf den höheren Stufen ſeiner Objektität, wo die ganze Erſcheinung deutlicher iſt, alſo im Pflanzen- und Thierreich, durch die allgemein durchgreifende Analogie aller Formen, den Grundtypus, der in allen Erſcheinungen ſich wiederfindet: dieſer iſt deshalb das leitende Princip der vortrefflichen, in dieſem Jahrhundert von den Franzoſen ausgegangenen, zoologiſchen Syſteme geworden und wird am vollſtändigſten in der vergleichenden Anatomie nachgewieſen, als l'unité de plan, l'uniformité de l'élément anatomique. Ihn aufzufinden iſt auch ein Hauptgeſchäft, oder doch gewiß die löblichſte Beſtrebung der Naturphiloſophen der Schellingiſchen Schule geweſen, welche ſogar darin manches Verdienſt haben; wenn gleich in vielen Fällen ihre Jagd nach Analogien in der Natur zur bloßen Witzelei ausartet. Mit Recht aber haben ſie jene allgemeine Verwandtſchaft und Familienähnlichkeit auch in den Ideen der unorganiſchen Natur nachgewieſen, z. B. zwiſchen Elektricität und Magnetismus, deren Identität ſpäter konſtatirt wurde, zwiſchen chemiſcher Anziehung und Schwere u. dgl. m. Sie haben beſonders darauf aufmerkſam gemacht, daß die Polarität, d. h. das Auseinandertreten einer Kraft in zwei qualitativ verſchiedene, entgegengeſetzte und zur Wiedervereinigung ſtrebende Thätigkeiten, welches ſich meiſtens auch räumlich durch ein Auseinandergehen in entgegengeſetzte Richtungen offenbart, ein Grundtypus faſt aller Erſcheinungen der Natur, vom Magnet und Kryſtall bis zum Menſchen iſt. In China iſt jedoch dieſe Erkenntniß ſeit den älteſten Zeiten gangbar, in der Lehre vom Gegenſatz des Yin und Yang. — Ja, weil eben alle Dinge der Welt die Objektität des einen und ſelben Willens, folglich dem innern Weſen nach identiſch ſind; ſo muß nicht nur jene unverkennbare Analogie zwiſchen ihnen ſeyn und in jedem Unvollkommeneren ſich ſchon die Spur, Andeutung, Anlage des zunächſt liegenden Vollkommeneren zeigen; ſondern auch, weil alle jene Formen doch nur der Welt als Vorſtellung angehören, ſo läßt ſich ſogar annehmen, daß ſchon in den allgemeinſten Formen der Vorſtellung, in dieſem eigentlichen Grundgerüſt der erſcheinenden Welt, alſo in Raum und Zeit, der Grundtypus, die Andeutung, Anlage alles Deſſen, was die Formen füllt, aufzufinden und nachzuweiſen ſei. Es ſcheint eine dunkle Erkenntniß hievon geweſen zu ſeyn, welche der Kabbala und aller mathematiſchen Philoſophie der Pythagoreer, auch der Chineſen, im Y-king, den Urſprung gab: und auch in jener Schellingiſchen Schule finden wir, bei ihren mannigfaltigen Beſtrebungen die Analogie zwiſchen allen Erſcheinungen der Natur an das Licht zu ziehen, auch manche, wiewohl unglückliche Verſuche, aus den bloßen Geſetzen des Raumes und der Zeit Naturgeſetze abzuleiten. Indeſſen kann man nicht wiſſen, wie weit einmal ein genialer Kopf beide Beſtrebungen realiſiren wird.

Wenn nun gleich der Unterſchied zwiſchen Erſcheinung und Ding an ſich nie aus den Augen zu laſſen iſt, und daher die

Identität des in allen Ideen objektivirten Willens nie (weil er beſtimmte Stufen ſeiner Objektität hat) verdreht werden darf zu einer Identität der einzelnen Ideen ſelbſt, in denen er erſcheint, und daher z. B. nimmermehr die chemiſche, oder elektriſche Anziehung zurückgeführt werden darf auf die Anziehung durch Schwere, wenn gleich ihre innere Analogie erkannt wird und die erſteren gleichſam als höhere Potenzen dieſer letzteren angeſehen werden können; ebenſo wenig, als die innere Analogie des Baues aller Thiere berechtigt, die Arten zu vermiſchen und zu identifiziren und etwan die vollkommeneren für Spielarten der unvollkommeneren zu erklären; wenn alſo endlich auch die phyſiologiſchen Funktionen nie auf chemiſche oder phyſiſche Prozeſſe zurückzuführen ſind, ſo kann man doch, zur Rechtfertigung dieſes Verfahrens innerhalb gewiſſer Schranken, Folgendes mit vieler Wahrſcheinlichkeit annehmen.

Wenn von den Erſcheinungen des Willens, auf den niedrigeren Stufen ſeiner Objektivation, alſo im Unorganiſchen, mehrere unter einander in Konflikt gerathen, indem jede, am Leitfaden der Kauſalität, ſich der vorhandenen Materie bemächtigen will; ſo geht aus dieſem Streit die Erſcheinung einer höhern Idee hervor, welche die vorhin dageweſenen unvollkommeneren alle überwältigt, jedoch ſo, daß ſie das Weſen derſelben auf eine untergeordnete Weiſe beſtehen läßt, indem ſie ein Analogon davon in ſich aufnimmt; welcher Vorgang eben nur aus der Identität des erſcheinenden Willens in allen Ideen und aus ſeinem Streben zu immer höherer Objektivation begreiflich iſt. Wir ſehen daher z. B. im Feſtwerden der Knochen ein unverkennbares Analogon der Kryſtalliſation, als welche urſprünglich den Kalk beherrſchte, obgleich die Oſſifikation nie auf Kryſtalliſation zurückzuführen iſt. Schwächer zeigt ſich die Analogie im Feſtwerden des Fleiſches. So auch iſt die Miſchung der Säfte im thieriſchen Körper und die Sekretion ein Analogon der chemiſchen Miſchung und Abſcheidung, ſogar wirken die Geſetze dieſer dabei noch fort, aber untergeordnet, ſehr modifizirt, von einer höhern Idee überwältigt; daher bloß chemiſche Kräfte, außerhalb des Organismus, nie ſolche Säfte liefern werden; ſondern

Encheiresin naturae nennt es die Chemie,
Spottet ihrer ſelbſt und weiß nicht wie.

Die aus ſolchem Siege über mehrere niedere Ideen, oder Objektivationen des Willens, hervorgehende vollkommenere gewinnt, eben dadurch, daß ſie von jeder überwältigten, ein höher potenzirtes Analogon in ſich aufnimmt, einen ganz neuen Charakter: der Wille objektivirt ſich auf eine neue deutlichere Art: es entſteht, urſprünglich durch generatio aequivoca, nachher durch Aſſimilation an den vorhandenen Keim, organiſcher Saft, Pflanze, Thier, Menſch. Alſo aus dem Streit niedrigerer Erſcheinungen geht die höhere, ſie alle verſchlingende, aber auch das Streben aller in höherm Grade verwirklichende hervor. — Es herrſcht demnach ſchon hier das Geſetz: serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco.

Ich wollte, daß es mir möglich geweſen wäre, durch die Klarheit der Darſtellung, die dem Stoffe anhängende Dunkelheit dieſer Gedanken zu überwinden: allein ich ſehe gar wohl, daß die eigene Betrachtung des Leſers mir ſehr zu Hülfe kommen muß, wenn ich nicht unverſtanden bleiben, oder mißverſtanden werden ſoll. — Der gegebenen Anſicht gemäß, wird man zwar im Organismus die Spuren chemiſcher und phyſiſcher Wirkungsarten nachweiſen, aber nie ihn aus dieſen erklären können; weil er keineswegs ein durch das vereinigte Wirken ſolcher Kräfte, alſo zufällig hervorgebrachtes Phänomen iſt, ſondern eine höhere Idee, welche ſich jene niedrigeren durch überwältigende Aſſimilation unterworfen hat; weil der in allen Ideen ſich objektivirende eine Wille, indem er zur höchſtmöglichen Objektivation ſtrebt, hier die niedern Stufen ſeiner Erſcheinung, nach einem Konflikt derſelben, aufgiebt, um auf einer höhern deſto mächtiger zu erſcheinen. Kein Sieg ohne Kampf: indem die höhere Idee, oder Willensobjektivation, nur durch Ueberwältigung der niedrigeren hervortreten kann, erleidet ſie den Widerſtand dieſer, welche, wenn gleich zur Dienſtbarkeit gebracht, doch immer noch ſtreben, zur unabhängigen und vollſtändigen Aeußerung ihres Weſens zu gelangen. Wie der Magnet, der ein Eiſen gehoben hat, einen fortdauernden Kampf mit der Schwere unterhält, welche, als die niedrigſte Objektivation des Willens, ein urſprünglicheres Recht auf die Materie jenes Eiſens hat, in welchem ſteten Kampf der Magnet ſich ſogar ſtärkt, indem der Widerſtand ihn gleichſam zu größerer Anſtrengung reizt; ebenſo unterhält jede und auch die

Willenserſcheinung, welche ſich im menſchlichen Organismus darſtellt, einen dauernden Kampf gegen die vielen phyſiſchen und chemiſchen Kräfte, welche, als niedrigere Ideen, ein früheres Recht auf jene Materie haben. Daher ſinkt der Arm, den man eine Weile, mit Ueberwältigung der Schwere, gehoben gehalten: daher iſt das behagliche Gefühl der Geſundheit, welches den Sieg der Idee des ſich ſeiner bewußten Organismus über die phyſiſchen und chemiſchen Geſetze, welche urſprünglich die Säfte des Leibes beherrſchen, ausdrückt, doch ſo oft unterbrochen, ja eigentlich immer begleitet von einer gewiſſen, größern oder kleinern Unbehaglichkeit, welche aus dem Widerſtand jener Kräfte hervorgeht, und wodurch ſchon der vegetative Theil unſeres Lebens mit einem leiſen Leiden beſtändig verknüpft iſt. Daher auch deprimirt die Verdauung alle animaliſchen Funktionen, weil ſie die ganze Lebenskraft in Anſpruch nimmt zur Ueberwältigung chemiſcher Naturkräfte durch die Aſſimilation. Daher alſo überhaupt die Laſt des phyſiſchen Lebens, die Nothwendigkeit des Schlafes und zuletzt des Todes, indem endlich, durch Umſtände begünſtigt, jene unterjochten Naturkräfte dem, ſelbſt durch den ſteten Sieg ermüdeten, Organismus die ihnen entriſſene Materie wieder abgewinnen, und zur ungehinderten Darſtellung ihres Weſens gelangen. Man kann daher auch ſagen, daß jeder Organismus die Idee, deren Abbild er iſt, nur darſtellt nach Abzug des Theiles ſeiner Kraft, welche verwendet wird auf Ueberwältigung der niedrigeren Ideen, die ihm die Materie ſtreitig machen. Dieſes ſcheint dem Jakob Böhm vorgeſchwebt zu haben, wenn er irgendwo ſagt, alle Leiber der Menſchen und Thiere, ja alle Pflanzen ſeien eigentlich halb todt. Jenachdem nun dem Organismus die Ueberwältigung jener, die tieferen Stufen der Objektität des Willens ausdrückenden Naturkräfte mehr oder weniger gelingt, wird er zum vollkommeneren oder unvollkommeneren Ausdruck ſeiner Idee, d. h. ſteht näher oder ferner dem *Ideal*, welchem in ſeiner Gattung die Schönheit zukommt.

So ſehen wir in der Natur überall Streit, Kampf und Wechſel des Sieges, und werden eben darin weiterhin die dem Willen weſentliche Entzweiung mit ſich ſelbſt deutlicher erkennen. Jede Stufe der Objektivation des Willens macht der andern die Materie, den Raum, die Zeit ſtreitig. Beſtändig muß die beharrende Materie die Form wechſeln, indem, am Leitfaden der Kauſalität, mechaniſche, phyſiſche, chemiſche, organiſche Erſcheinungen, ſich gierig zum Hervortreten drängend, einander die Materie entreißen, da jede ihre Idee offenbaren will. Durch die geſammte Natur läßt ſich dieſer Streit verfolgen, ja, ſie beſteht eben wieder nur durch ihn: ει γαρ μη ην το νεικος εν τοις πραγμασιν, ἑν αν ην ἁπαντα, ὡς φησιν Εμπεδοκλης· (nam si non inesset in rebus contentio, unum omnia essent, ut ait Empedocles. Arist. Metaph. B., 5): iſt doch dieſer Streit ſelbſt nur die Offenbarung der dem Willen weſentlichen Entzweiung mit ſich ſelbſt. Die deutlichſte Sichtbarkeit erreicht dieſer allgemeine Kampf in der Thierwelt, welche die Pflanzenwelt zu ihrer Nahrung hat, und in welcher ſelbſt wieder jedes Thier die Beute und Nahrung eines andern wird, d. h. die Materie, in welcher ſeine Idee ſich darſtellte, zur Darſtellung einer andern abtreten muß, indem jedes Thier ſein Daſeyn nur durch die beſtändige Aufhebung eines fremden erhalten kann; ſo daß der Wille zum Leben durchgängig an ſich ſelber zehrt und in verſchiedenen Geſtalten ſeine eigene Nahrung iſt, bis zuletzt das Menſchengeſchlecht, weil es alle anderen überwältigt, die Natur für ein Fabrikat zu ſeinem Gebrauch anſieht, daſſelbe Geſchlecht jedoch auch, wie wir im vierten Buche finden werden, in ſich ſelbſt jenen Kampf, jene Selbſtentzweiung des Willens zur furchtbarſten Deutlichkeit offenbart, und homo homini lupus wird. Inzwiſchen werden wir denſelben Streit, dieſelbe Ueberwältigung ebenſowohl auf den niedrigen Stufen der Objektität des Willens wiedererkennen. Viele Inſekten (beſonders die Ichneumoniden) legen ihre Eier auf die Haut, ja, in den Leib der Larven anderer Inſekten, deren langſame Zerſtörung das erſte Werk der auskriechenden Brut iſt. Der junge Armpolyp, der aus dem alten als ein Zweig herauswächſt und ſich ſpäter von ihm abtrennt, kämpft, während er noch an jenem feſtſitzt, ſchon mit ihm um die ſich darbietende Beute, ſo daß einer ſie dem andern aus dem Maule reißt (Trembley, Polypod. II, S. 110, u. III, S. 165). In dieſer Art liefert aber das grellſte Beiſpiel die Bulldogs-Ameiſe (bull-dog-ant) in Auſtralien: nämlich wenn man ſie durchſchneidet, beginnt ein Kampf zwiſchen dem Kopf- und dem Schwanztheil: jener greift dieſen mit ſeinem Gebiß an, und dieſer wehrt ſich tapfer, durch Stechen auf jenen: der Kampf pflegt eine halbe Stunde zu dauern, bis ſie ſterben, oder von anderen Ameiſen weggeſchleppt werden. Der Vorgang findet jedes Mal Statt. (Aus einem Briefe von Howitt, im W. Journal, abgedruckt in Galignani's Messenger, vom 17. Nov. 1855.) An den Ufern des Miſſouri ſieht man bisweilen eine mächtige Eiche von einer rieſenhaften wilden Weinrebe, am Stamm und allen Aeſten, ſo umwunden, gefeſſelt und geſchnürt, daß ſie, wie erſtickt, verwelken muß. Das Selbe zeigt ſich ſogar auf den niedrigſten Stufen, z. B. wo durch organiſche Aſſimilation Waſſer und Kohle in Pflanzenſaft, oder Pflanze oder Brod in Blut verwandelt wird; und ſo überall, wo mit Beſchränkung der chemiſchen Kräfte auf eine untergeordnete Wirkungsart, animaliſche Sekretion vor ſich geht; dann auch in der unorganiſchen Natur, wann z. B. anſchießende Kryſtalle ſich begegnen, kreuzen und gegenſeitig ſo ſtören, daß ſie nicht die rein auskryſtalliſirte Form zeigen können, wie denn faſt jede Druſe das Abbild eines ſolchen Streites des Willens auf jener ſo niedrigen Stufe ſeiner Objektivation iſt; oder auch wann ein Magnet dem Eiſen die Magneticität aufzwingt, um ſeine Idee auch hier darzuſtellen; oder auch wann der Galvanismus die Wahlverwandtſchaften überwältigt, die feſteſten Verbindungen zerſetzt, die chemiſchen Geſetze ſo ſehr aufhebt, daß die Säure eines am negativen Pol zerſetzten Salzes zum poſitiven Pol muß, ohne mit den Alkalien, durch die ſie unterwegs geht, ſich verbinden, oder nur den Lakmus, welchen ſie antrifft, röthen zu dürfen. Im Großen zeigt es ſich in dem Verhältniß zwiſchen Centralkörper und Planet: dieſer, obgleich in entſchiedener Abhängigkeit, widerſteht noch immer, gleichwie die chemiſchen Kräfte im Organismus; woraus dann die beſtändige Spannung zwiſchen Centripetal- und Centrifugalkraft hervorgeht, welche das Weltgebäude in Bewegung erhält und ſelbſt ſchon ein Ausdruck iſt jenes allgemeinen der Erſcheinung des Willens weſentlichen Kampfes, den wir eben betrachten. Denn da jeder Körper als Erſcheinung eines Willens angeſehen werden muß, Wille aber nothwendig als ein Streben ſich darſtellt; ſo kann der urſprüngliche Zuſtand jedes zur Kugel geballten Weltkörpers nicht Ruhe ſeyn, ſondern Bewegung, Streben vorwärts in den unendlichen Raum, ohne Raſt und Ziel. Dieſem ſteht weder das Geſetz der

Trägheit, noch das der Kauſalität entgegen: denn da, nach jenem, die Materie als ſolche gegen Ruhe und Bewegung gleichgültig iſt, ſo kann Bewegung, ſo gut wie Ruhe, ihr urſprünglicher Zuſtand ſeyn; daher, wenn wir ſie in Bewegung vorfinden, wir ebenſo wenig berechtigt ſind vorauszuſetzen, daß derſelben ein Zuſtand der Ruhe vorhergegangen ſei, und nach der Urſache des Eintritts der Bewegung zu fragen, als umgekehrt, wenn wir ſie in Ruhe fänden, wir eine dieſer vorhergegangene Bewegung vorauszuſetzen und nach der Urſach ihrer Aufhebung zu fragen hätten. Daher iſt kein erſter Anſtoß für die Centrifugalkraft zu ſuchen, ſondern ſie iſt, bei den Planeten, nach Kants und Laplaces Hypotheſe, Ueberbleibſel der urſprünglichen Rotation des Centralkörpers, von welchem jene ſich, bei deſſen Zuſammenziehung, getrennt haben. Dieſem ſelbſt aber iſt Bewegung weſentlich: er rotirt noch immer und fliegt zugleich dahin im endloſen Raum, oder cirkulirt vielleicht um einen größern, uns unſichtbaren Centralkörper. Dieſe Anſicht ſtimmt gänzlich überein mit der Muthmaaßung der Aſtronomen von einer Centralſonne, wie auch mit dem wahrgenommenen Fortrücken unſeres ganzen Sonnenſyſtems, vielleicht auch des ganzen Sternhaufens, dem unſere Sonne angehört, daraus endlich auf ein allgemeines Fortrücken aller Fixſterne, mit ſammt der Centralſonne, zu ſchließen iſt, welches freilich im unendlichen Raum alle Bedeutung verliert (da Bewegung im abſoluten Raum von der Ruhe ſich nicht unterſcheidet) und eben hiedurch, wie ſchon unmittelbar durch das Streben und Fliegen ohne Ziel, zum Ausdruck jener Nichtigkeit, jener Ermangelung eines letzten Zweckes wird, welche wir, am Schluſſe dieſes Buches, dem Streben des Willens in allen ſeinen Erſcheinungen werden zuerkennen müſſen; daher eben auch wieder endloſer Raum und endloſe Zeit die allgemeinſten und weſentlichſten Formen ſeiner geſammten Erſcheinung ſeyn mußten, als welche ſein ganzes Weſen auszudrücken da iſt. — Wir können endlich den in Betrachtung genommenen Kampf aller Willenserſcheinungen gegen einander ſogar ſchon in der bloßen Materie, als ſolcher betrachtet, wiedererkennen, ſofern nämlich das Weſen ihrer Erſcheinung von Kant richtig ausgeſprochen iſt als Repulſiv- und Attraktivkraft; ſo daß ſchon ſie nur in einem Kampf entgegenſtrebender Kräfte ihr Daſeyn hat. Abſtrahiren wir von aller chemiſchen Verſchiedenheit der Materie, oder denken uns in die Kette der Urſachen und Wirkungen ſo weit zurück, daß noch keine chemiſche Differenz da iſt; ſo bleibt uns die bloße Materie, die Welt zu einer Kugel geballt, deren Leben, d. h. Objektivation des Willens, nun jener Kampf zwiſchen Attraktions- und Repulſionskraft ausmacht, jene als Schwere, von allen Seiten zum Centrum drängend, dieſe als Undurchdringlichkeit, ſei es durch Starrheit oder Elaſticität, jener widerſtrebend, welcher ſtete Drang und Widerſtand als die Objektität des Willens auf der allerunterſten Stufe betrachtet werden kann und ſchon dort deſſen Charakter ausdrückt.

So ſähen wir denn hier, auf der unterſten Stufe, den Willen ſich darſtellen als einen blinden Drang, ein finſteres, dumpfes Treiben, fern von aller unmittelbaren Erkennbarkeit. Es iſt die einfachſte und ſchwächſte Art ſeiner Objektivation. Als ſolcher blinder Drang und erkenntnißloſes Streben erſcheint er aber noch in der ganzen unorganiſchen Natur, in allen den urſprünglichen Kräften, welche aufzuſuchen und ihre Geſetze kennen zu lernen, Phyſik und Chemie beſchäftigt ſind, und jede von welchen ſich uns in Millionen ganz gleichartiger und geſetzmäßiger, keine Spur von individuellem Charakter ankündigender Erſcheinungen darſtellt, ſondern bloß vervielfältigt durch Zeit und Raum, d. i. durch das principium individuationis, wie ein Bild durch die Facetten eines Glaſes vervielfältigt wird.

Von Stufe zu Stufe ſich deutlicher objektivirend, wirkt dennoch auch im Pflanzenreich, wo nicht mehr eigentliche Urſachen, ſondern Reize das Band ſeiner Erſcheinungen ſind, der Wille doch noch völlig erkenntnißlos, als finſtere treibende Kraft, und ſo endlich auch noch im vegetativen Theil der thieriſchen Erſcheinung, in der Hervorbringung und Ausbildung jedes Thieres und in der Unterhaltung der innern Oekonomie deſſelben, wo immer nur noch bloße Reize ſeine Erſcheinung nothwendig beſtimmen. Die immer höher ſtehenden Stufen der Objektität des Willens führen endlich zu dem Punkt, wo das Individuum, welches die Idee darſtellt, nicht mehr durch bloße Bewegung auf Reize ſeine zu aſſimilirende Nahrung erhalten konnte; weil ſolcher Reiz abgewartet werden muß, hier aber die Nahrung eine ſpecieller beſtimmte iſt, und bei der immer mehr angewachſenen Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen das Gedränge und Gewirre ſo groß geworden iſt, daß ſie einander ſtören, und der Zufall, von dem das durch bloße Reize bewegte Individuum ſeine Nahrung erwarten muß, zu ungünſtig ſeyn würde. Die Nahrung muß daher aufgeſucht, ausgewählt werden, von dem Punkt an, wo das Thier dem Ei oder Mutterleibe, in welchem es erkenntnißlos vegetirte, ſich entwunden hat. Dadurch wird hier die Bewegung auf Motive und wegen dieſer die Erkenntniß nothwendig, welche alſo eintritt als ein auf dieſer Stufe der Objektivation des Willens erfordertes Hülfsmittel, μηχανη, zur Erhaltung des Individuums und Fortpflanzung des Geſchlechts. Sie tritt hervor, repräſentirt durch das Gehirn oder ein größeres Ganglion, eben wie jede andere Beſtrebung oder Beſtimmung des ſich objektivirenden Willens durch ein Organ repräſentirt iſt, d. h. für die Vorſtellung ſich als ein Organ darſtellt *). — Allein mit dieſem Hülfsmittel, dieſer μηχανη, ſteht nun, mit einem Schlage, die Welt als Vorſtellung da, mit allen ihren Formen, Objekt und Subjekt, Zeit, Raum, Vielheit und Kauſalität. Die Welt zeigt jetzt die zweite Seite. Bisher bloß Wille, iſt ſie nun zugleich Vorſtellung, Objekt des erkennenden Subjekts. Der Wille, der bis hieher im Dunkeln, höchſt ſicher und unfehlbar, ſeinen Trieb verfolgte, hat ſich auf dieſer Stufe ein Licht angezündet, als ein Mittel, welches nothwendig wurde, zur Aufhebung des Nachtheils, der aus dem Gedränge und der komplicirten Beſchaffenheit ſeiner Erſcheinungen eben den vollendeteſten erwachſen würde. Die bisherige unfehlbare Sicherheit und Geſetzmäßigkeit, mit welcher er in der unorganiſchen und bloß vegetativen Natur wirkte, beruhte darauf, daß er allein in ſeinem urſprünglichen Weſen, als blinder Drang, Wille, thätig war, ohne Beihülfe, aber auch ohne Störung von einer zweiten ganz andern Welt, der Welt als Vorſtellung, welche zwar nur das Abbild ſeines eigenen Weſens, aber doch ganz anderer Natur iſt und jetzt eingreift in den Zuſammenhang ſeiner Erſcheinungen. Dadurch hört nunmehr die unfehlbare Sicherheit derſelben auf. Die Thiere ſind ſchon dem Schein, der Täuſchung

---

*) Hiezu Kap. 22 des zweiten Bandes; wie auch in meiner Schrift „Ueber den Willen in der Natur", S. 54 ff. u. S. 70—79 der erſten, oder S. 46 ff. u. S. 63—72 der zweiten Auflage.

ausgeſetzt. Sie haben indeſſen bloß anſchauliche Vorſtellungen, keine Begriffe, keine Reflexion, ſind daher an die Gegenwart gebunden, können nicht die Zukunft berückſichtigen. — Es ſcheint als ob dieſe vernunftloſe Erkenntniß nicht in allen Fällen hinreichend zu ihrem Zweck geweſen ſei und bisweilen gleichſam einer Nachhülfe bedurft habe. Denn es bietet ſich uns die ſehr merkwürdige Erſcheinung dar, daß das blinde Wirken des Willens und das von der Erkenntniß erleuchtete, in zwei Arten von Erſcheinungen, auf eine höchſt überraſchende Weiſe, eines in das Gebiet des andern hinübergreifen. Einmal nämlich finden wir, mitten unter dem von der anſchaulichen Erkenntniß und ihren Motiven geleiteten Thun der Thiere, ein ohne dieſe, alſo mit der Nothwendigkeit des blindwirkenden Willens vollzogenes, in den Kunſttrieben, welche, durch kein Motiv, noch Erkenntniß geleitet, das Anſehen haben, als brächten ſie ihre Werke ſogar auf abſtrakte, vernünftige Motive zu Stande. Der andere dieſem entgegengeſetzte Fall iſt der, wo umgekehrt das Licht der Erkenntniß in die Werkſtätte des blindwirkenden Willens eindringt und die vegetativen Funktionen des menſchlichen Organismus beleuchtet: im magnetiſchen Hellſehen. — Endlich nun da, wo der Wille zum höchſten Grade ſeiner Objektivation gelangt iſt, reicht die den Thieren aufgegangene Erkenntniß des Verſtandes, dem die Sinne die Data liefern, woraus bloße Anſchauung, die an die Gegenwart gebunden iſt, hervorgeht, nicht mehr zu: das komplicirte, vielſeitige, bildſame, höchſt bedürftige und unzähligen Verletzungen ausgeſetzte Weſen, der Menſch, mußte, um beſtehen zu können, durch eine doppelte Erkenntniß erleuchtet werden, gleichſam eine höhere Potenz der anſchaulichen Erkenntniß mußte zu dieſer hinzutreten, eine Reflexion jener: die Vernunft als das Vermögen abſtrakter Begriffe. Mit dieſer war Beſonnenheit da, enthaltend Ueberblick der Zukunft und Vergangenheit, und, in Folge derſelben, Ueberlegung, Sorge, Fähigkeit des prämeditirten, von der Gegenwart unabhängigen Handelns, endlich auch völlig deutliches Bewußtſeyn der eigenen Willensentſcheidungen als ſolcher. Trat nun ſchon mit der bloß anſchauenden Erkenntniß die Möglichkeit des Scheines und der Täuſchung ein, wodurch die vorige Unfehlbarkeit im erkenntnißloſen Treiben des Willens aufgehoben wurde, deshalb Inſtinkt und Kunſttrieb, als erkenntnißloſe Willensäußerungen, mitten unter den von Erkenntniß geleiteten, ihm zu Hülfe kommen mußten; ſo geht mit dem Eintritt der Vernunft jene Sicherheit und Untrüglichkeit der Willensäußerungen (welche am andern Extrem, in der unorganiſchen Natur, ſogar als ſtrenge Geſetzmäßigkeit erſcheint) faſt ganz verloren: der Inſtinkt tritt völlig zurück, die Ueberlegung, welche jetzt Alles erſetzen ſoll, gebiert (wie im erſten Buche ausgeführt) Schwanken und Unſicherheit: der Irrthum wird möglich, welcher in vielen Fällen die adäquate Objektivation des Willens durch Thaten hindert. Denn, wenn gleich der Wille ſchon im Charakter ſeine beſtimmte und unveränderliche Richtung genommen hat, welcher entſprechend das Wollen ſelbſt unfehlbar, nach Anlaß der Motive, eintritt; ſo kann doch der Irrthum die Aeußerungen deſſelben verfälſchen, indem dann Wahnmotive gleich wirklichen einfließen und dieſe aufheben*): ſo z. B. wenn Superſtition eingebildete Motive unterſchiebt, die den Menſchen zu einer Handlungsweiſe zwingen, welche der Art, wie ſein Wille, unter den vorhandenen Umſtänden, ſich ſonſt äußern würde, gerade entgegengeſetzt ſind: Agamemnon ſchlachtet ſeine Tochter; ein Geizhals ſpendet Almoſen, aus reinem Egoismus, in der Hoffnung dereinſtiger hundertfacher Wiedererſtattung, u. ſ. f.

Die Erkenntniß überhaupt, vernünftige ſowohl als bloß anſchauliche, geht alſo urſprünglich aus dem Willen ſelbſt hervor, gehört zum Weſen der höhern Stufen ſeiner Objektivation, als eine bloße μηχανη, ein Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art, ſo gut wie jedes Organ des Leibes. Urſprünglich alſo zum Dienſte des Willens, zur Vollbringung ſeiner Zwecke beſtimmt, bleibt ſie ihm auch faſt durchgängig gänzlich dienſtbar: ſo in allen Thieren und in beinahe allen Menſchen. Jedoch werden wir im dritten Buche ſehen, wie in einzelnen Menſchen die Erkenntniß ſich dieſer Dienſtbarkeit entziehen, ihr Joch abwerfen und frei von allen Zwecken des Wollens rein für ſich beſtehen kann, als bloßer klarer Spiegel der Welt, woraus die Kunſt hervorgeht; endlich im vierten Buch, wie durch dieſe Art der Erkenntniß, wenn ſie auf den Willen zurückwirkt, die Selbſtaufhebung deſſelben eintreten kann, d. i. die Reſignation, welche das letzte Ziel, ja, das innerſte Weſen aller Tugend und Heiligkeit, und die Erlöſung von der Welt iſt.

---

*) Die Scholaſtiker ſagten daher recht gut: Causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum. Siehe Suarez, Disp. metaph. disp. XXIII, sect. 7 et 8.

§. 28.

Wir haben die große Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit der Erſcheinungen betrachtet, in denen der Wille ſich objektivirt; ja, wir haben ihren endloſen und unverſöhnlichen Kampf gegen einander geſehen. Dennoch iſt, unſerer ganzen bisherigen Darſtellung zufolge, der Wille ſelbſt, als Ding an ſich, keineswegs begriffen in jener Vielheit, jenem Wechſel. Die Verſchiedenheit der (Platoniſchen) Ideen, d. i. Abſtufungen der Objektivation, die Menge der Individuen, in welchen jede von dieſen ſich darſtellt, der Kampf der Formen um die Materie: dies Alles trifft nicht ihn, ſondern iſt nur die Art und Weiſe ſeiner Objektivation, und hat nur durch dieſe eine mittelbare Relation zu ihm, vermöge welcher es zum Ausdruck ſeines Weſens für die Vorſtellung gehört. Wie eine Zauberlaterne viele und mannigfaltige Bilder zeigt, es aber nur eine und dieſelbe Flamme iſt, welche ihnen allen die Sichtbarkeit ertheilt; ſo iſt in allen mannigfaltigen Erſcheinungen, welche neben einander die Welt füllen, oder nach einander als Begebenheiten ſich verdrängen, doch nur der eine Wille das Erſcheinende, deſſen Sichtbarkeit, Objektität das Alles iſt, und der unbewegt bleibt mitten in jenem Wechſel: er allein iſt das Ding an ſich: alles Objekt aber iſt Erſcheinung, Phänomen, in Kants Sprache zu reden. — Obgleich im Menſchen, als (Platoniſcher) Idee, der Wille ſeine deutlichſte und vollkommenſte Objektivation findet; ſo konnte dennoch dieſe allein ſein Weſen nicht ausdrücken. Die Idee des Menſchen durfte, um in der gehörigen Bedeutung zu erſcheinen, nicht allein und abgeriſſen ſich darſtellen, ſondern mußte begleitet ſeyn von der Stufenfolge abwärts durch alle Geſtaltungen der Thiere, durch das Pflanzenreich, bis zum Unorganiſchen: ſie alle erſt ergänzen ſich zur vollſtändigen Objektivation des Willens; ſie werden von der Idee des Menſchen ſo vorausgeſetzt, wie die Blüthen des Baumes Blätter, Aeſte, Stamm und Wurzel vorausſetzen: ſie bilden eine Pyramide, deren Spitze der Menſch iſt. Auch kann man, wenn man an Vergleichungen Wohlgefallen hat, ſagen: ihre Erſcheinung begleitet die des Menſchen ſo nothwendig, wie das volle Licht begleitet iſt von den allmäligen Gradationen aller Halbſchatten, durch die es ſich in die Finſterniß verliert: oder auch man kann ſie den Nachhall des Menſchen nennen und ſagen: Thier und Pflanze ſind die herabſteigende Quint und Terz des Menſchen, das unorganiſche Reich iſt die untere Oktav. Die ganze Wahrheit dieſes letzten Gleichniſſes wird uns aber erſt deutlich werden, wenn wir, im folgenden Buche, die tiefe Bedeutſamkeit der Muſik zu ergründen ſuchen und ſich uns zeigen wird, wie die durch hohe leichtbewegliche Töne im Zuſammenhang fortſchreitende Melodie, in gewiſſem Sinn, als das durch Reflexion Zuſammenhang habende Leben und Streben des Menſchen darſtellend, anzuſehen iſt, wo dann dagegen die unzuſammenhängenden Ripienſtimmen und der ſchwerbewegliche Baß, aus denen die zur Vollſtändigkeit der Muſik nothwendige Harmonie hervorgeht, die übrige thieriſche und erkenntnißloſe Natur abbilden. Doch davon an ſeinem Orte, wo es nicht mehr ſo paradox klingen wird. — Wir finden aber auch jene innere, von der adäquaten Objektität des Willens unzertrennliche Nothwendigkeit der Stufenfolge ſeiner Erſcheinungen, in dem Ganzen dieſer ſelbſt, durch eine äußere Nothwendigkeit ausgedrückt, durch diejenige nämlich, vermöge welcher der Menſch zu ſeiner Erhaltung der Thiere bedarf, dieſe ſtufenweiſe eines des andern, dann auch der Pflanzen, welche wieder des Bodens bedürfen, des Waſſers, der chemiſchen Elemente und ihrer Miſchungen, des Planeten, der Sonne, der Rotation und des Umlaufs um dieſe, der Schiefe der Ekliptik u. ſ. f. — Im Grunde entſpringt dies daraus, daß der Wille an ſich ſelber zehren muß, weil außer ihm nichts da iſt und er ein hungriger Wille iſt. Daher die Jagd, die Angſt und das Leiden.

Wie die Erkenntniß der Einheit des Willens, als Dinges an ſich, in der unendlichen Verſchiedenheit und Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen, allein den wahren Aufſchluß giebt über jene wunderſame, unverkennbare Analogie aller Produktionen der Natur, jene Familienähnlichkeit, die ſie als Variationen des ſelben, nicht mitgegebenen Themas betrachten läßt; ſo wird gleichermaaßen durch die deutlich und tief gefaßte Erkenntniß jener Harmonie, jenes weſentlichen Zuſammenhanges aller Theile der Welt, jener Nothwendigkeit ihrer Abſtufung, welche wir ſoeben betrachtet haben, ſich uns eine wahre und genügende Einſicht öffnen in das innere Weſen und die Bedeutung der unleugbaren Zweckmäßigkeit aller organiſchen Naturprodukte, die wir ſogar a priori bei der Betrachtung und Beurtheilung derſelben vorausſetzen.

Dieſe Zweckmäßigkeit iſt doppelter Art: theils eine innere, d. h. eine ſo geordnete Uebereinſtimmung aller Theile eines einzelnen Organismus, daß die Erhaltung deſſelben und ſeiner Gattung daraus hervorgeht, und daher als Zweck jener Anordnung ſich darſtellt. Theils aber iſt die Zweckmäßigkeit eine äußere, nämlich ein Verhältniß der unorganiſchen Natur zu der organiſchen überhaupt, oder auch einzelner Theile der organiſchen Natur zu einander, welches die Erhaltung der geſammten organiſchen Natur, oder auch einzelner Thiergattungen, möglich macht und daher als Mittel zu dieſem Zweck unſerer Beurtheilung entgegentritt.

Die innere Zweckmäßigkeit tritt nun folgendermaaßen in den Zuſammenhang unſerer Betrachtung. Wenn, dem Bisherigen zufolge, alle Verſchiedenheiten der Geſtalten in der Natur und alle Vielheit der Individuen nicht dem Willen, ſondern nur ſeiner Objektität und der Form dieſer angehört; ſo folgt nothwendig, daß er untheilbar und in jeder Erſcheinung ganz gegenwärtig iſt, wiewohl die Grade ſeiner Objektivation, die (Platoniſchen) Ideen, ſehr verſchieden ſind. Wir können, zu leichterer Faßlichkeit, dieſe verſchiedenen Ideen als einzelne und an ſich einfache Willensakte betrachten, in denen ſein Weſen ſich mehr oder weniger ausdrückt: die Individuen aber ſind wieder Erſcheinungen der Ideen, alſo jener Akte, in Zeit und Raum und Vielheit. — Nun behält, auf den niedrigſten Stufen der Objektität, ein ſolcher Akt (oder eine Idee) auch in der Erſcheinung ſeine Einheit bei; während er auf den höhern Stufen, um zu erſcheinen, einer ganzen Reihe von Zuſtänden und Entwickelungen in der Zeit bedarf, welche alle zuſammengenommen erſt den Ausdruck ſeines Weſens vollenden. So z. B. hat die Idee, welche ſich in irgend einer allgemeinen Naturkraft offenbart, immer nur eine einfache Aeußerung, wenn gleich dieſe nach Maaßgabe der äußeren Verhältniſſe ſich verſchieden darſtellt: ſonſt könnte auch ihre Identität gar nicht nachgewieſen werden, welches eben geſchieht durch Abſonderung der bloß aus den äußeren Verhältniſſen entſpringenden Verſchiedenheit. Ebenſo hat der Kryſtall nur eine Lebensäußerung, ſein Anſchießen, welche nachher an der erſtarrten Form, dem Leichnam jenes momentanen Lebens, ihren völlig hinreichenden und erſchöpfenden Ausdruck hat. Schon die Pflanze aber drückt die Idee, deren Erſcheinung ſie iſt, nicht mit einem Male und durch eine einfache Aeußerung aus, ſondern in einer Succeſſion von Entwickelungen ihrer Organe, in der Zeit. Das Thier entwickelt nicht nur auf gleiche Weiſe, in einer Succeſſion oft ſehr verſchiedener Geſtalten (Metamorphoſe) ſeinen Organismus; ſondern dieſe Geſtalt ſelbſt, obwohl ſchon Objektität des Willens auf dieſer Stufe, reicht doch nicht hin zur vollſtändigen Darſtellung ſeiner Idee, vielmehr wird dieſe erſt ergänzt durch die Handlungen des Thieres, in denen ſein empiriſcher Charakter, welcher in der ganzen Species derſelbe iſt, ſich ausſpricht und erſt die vollſtändige Offenbarung der Idee iſt, wobei ſie den beſtimmten Organismus als Grundbedingung vorausſetzt. Beim Menſchen iſt ſchon in jedem Individuo der empiriſche Charakter ein eigenthümlicher (ja, wie wir im vierten Buche ſehen werden, bis zur völligen Aufhebung des Charakters der Species, nämlich durch Selbſtaufhebung des ganzen Wollens). Was, durch die nothwendige Entwickelung in der Zeit und das dadurch bedingte Zerfallen in einzelne Handlungen, als empiriſcher Charakter erkannt wird, iſt, mit Abſtraktion von dieſer zeitlichen Form der Erſcheinung, der intelligible Charakter, nach dem Ausdrucke Kants, der in der Nachweiſung dieſer Unterſcheidung und Darſtellung des Verhältniſſes zwiſchen Freiheit und Nothwendigkeit, d. h. eigentlich zwiſchen dem Willen als Ding an ſich und ſeiner Erſcheinung in der Zeit, ſein unſterbliches Verdienſt beſonders herrlich zeigt *). Der intelligible Charakter fällt alſo mit der Idee, oder noch eigentlicher mit dem urſprünglichen Willensakt, der ſich in ihr offen-

---

*) Siehe „Kritik der reinen Vernunft, Auflöſung der kosmol. Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten“, S. 560—586 der fünften u. S. 532 ff. der erſten Auflage, und „Kritik der praktiſchen Vernunft“, vierte Auflage, S. 169—179. Roſenkranz’ Ausgabe, S. 224 ff. Vergl. meine Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 43.

bart, zuſammen: inſofern iſt alſo nicht nur der empiriſche Charakter jedes Menſchen, ſondern auch der jeder Thierſpecies, ja jeder Pflanzenſpecies und ſogar jeder urſprünglichen Kraft der unorganiſchen Natur, als Erſcheinung eines intelligibeln Charakters, d. h. eines außerzeitlichen untheilbaren Willensaktes anzuſehen. — Beiläufig möchte ich hier aufmerkſam machen auf die Naivetät, mit der jede Pflanze ihren ganzen Charakter durch die bloße Geſtalt ausſpricht und offen darlegt, ihr ganzes Seyn und Wollen offenbart, wodurch die Phyſiognomien der Pflanzen ſo intereſſant ſind; während das Thier, um ſeiner Idee nach erkannt zu werden, ſchon in ſeinem Thun und Treiben beobachtet, der Menſch vollends erforſcht und verſucht ſeyn will, da ihn Vernunft der Verſtellung in hohem Grade fähig macht. Das Thier iſt um ebenſo viel naiver als der Menſch, wie die Pflanze naiver iſt als das Thier. Im Thiere ſehen wir den Willen zum Leben gleichſam nackter, als im Menſchen, wo er mit ſo vieler Erkenntniß überkleidet und zudem durch die Fähigkeit der Verſtellung verhüllt iſt, daß ſein wahres Weſen faſt nur zufällig und ſtellenweiſe zum Vorſchein kommt. Ganz nackt, aber auch viel ſchwächer, zeigt er ſich in der Pflanze, als bloßer, blinder Drang zum Daſeyn, ohne Zweck und Ziel. Denn dieſe offenbart ihr ganzes Weſen dem erſten Blick und mit vollkommener Unſchuld, die nicht darunter leidet, daß ſie die Genitalien, welche bei allen Thieren den verſteckteſten Platz erhalten haben, auf ihrem Gipfel zur Schau trägt. Dieſe Unſchuld der Pflanze beruht auf ihrer Erkenntnißloſigkeit: nicht im Wollen, ſondern im Wollen mit Erkenntniß liegt die Schuld. Jede Pflanze erzählt nun zunächſt von ihrer Heimath, dem Klima derſelben und der Natur des Bodens, dem ſie entſproſſen iſt. Daher erkennt ſelbſt der wenig Geübte leicht, ob eine exotiſche Pflanze der tropiſchen, oder der gemäßigten Zone angehöre, und ob ſie im Waſſer, im Sumpfe, auf Bergen, oder auf der Haide wachſe. Außerdem aber ſpricht jede Pflanze noch den ſpeciellen Willen ihrer Gattung aus und ſagt etwas, das ſich in keiner andern Sprache ausdrücken läßt. — Aber jetzt zur Anwendung des Geſagten auf die teleologiſche Betrachtung der Organismen, ſofern ſie ihre innere Zweckmäßigkeit betrifft. Wenn in der unorganiſchen Natur die überall als ein einziger Willensakt zu betrachtende Idee ſich auch nur in einer einzigen und immer gleichen Aeußerung offenbart, und man daher ſagen kann, daß hier der empiriſche Charakter unmittelbar der Einheit des intelligibeln theilhaft iſt, gleichſam mit ihm zuſammenfällt, weshalb hier keine innere Zweckmäßigkeit ſich zeigen kann; wenn dagegen alle Organismen, durch eine Succeſſion von Entwickelungen nach einander, welche durch eine Mannigfaltigkeit verſchiedener Theile neben einander bedingt iſt, ihre Idee darſtellen, alſo die Summe der Aeußerungen ihres empiriſchen Charakters erſt in der Zuſammenfaſſung Ausdruck des intelligibeln iſt; ſo hebt dieſes nothwendige Nebeneinander der Theile und Nacheinander der Entwickelung doch nicht die Einheit der erſcheinenden Idee, des ſich äußernden Willensaktes, auf: vielmehr findet dieſe Einheit nunmehr ihren Ausdruck an der nothwendigen Beziehung und Verkettung jener Theile und Entwickelungen mit einander, nach dem Geſetz der Kauſalität. Da es der einzige und untheilbare und eben dadurch ganz mit ſich ſelbſt übereinſtimmende Wille iſt, der ſich in der ganzen Idee, als wie in einem Akt offenbart; ſo muß ſeine Erſcheinung, obwohl in eine Verſchiedenheit von Theilen und Zuſtänden auseinandertretend, doch in einer durchgängigen Uebereinſtimmung derſelben jene Einheit wieder zeigen: dies geſchieht durch eine nothwendige Beziehung und Abhängigkeit aller Theile von einander, wodurch auch in der Erſcheinung die Einheit der Idee wiederhergeſtellt wird. Demzufolge erkennen wir nun jene verſchiedenen Theile und Funktionen des Organismus wechſelſeitig als Mittel und Zweck von einander, den Organismus ſelbſt aber als den letzten Zweck aller. Folglich iſt ſowohl das Auseinandertreten der an ſich einfachen Idee in die Vielheit der Theile und der Zuſtände des Organismus einerſeits, als die Wiederherſtellung ihrer Einheit durch die nothwendige Verknüpfung jener Theile und Funktionen, dadurch daß ſie Urſach und Wirkung, alſo Mittel und Zweck, von einander ſind, andererſeits, nicht dem erſcheinenden Willen als ſolchem, dem Dinge an ſich, ſondern nur ſeiner Erſcheinung in Raum, Zeit und Kauſalität (lauter Geſtalten des Satzes vom Grunde, der Form der Erſcheinung) eigenthümlich und weſentlich. Sie gehören der Welt als Vorſtellung, nicht der Welt als Wille an: ſie gehören zur Art und Weiſe, wie der Wille Objekt, d. i. Vorſtellung wird, auf dieſer Stufe ſeiner Objektität. Wer in den Sinn dieſer vielleicht etwas ſchwierigen Erörterung eingedrungen iſt, wird nunmehr recht eigentlich die Lehre Kants verſtehen, welche dahin geht, daß ſowohl die Zweckmäßigkeit des Organiſchen, als auch die Geſetzmäßigkeit des Unorganiſchen, allererſt von unſerm Verſtande in die Natur hineingebracht wird, daher beide nur der Erſcheinung, nicht dem Dinge an ſich zukommen. Die oben erwähnte Verwunderung, über die unfehlbare Konſtanz der Geſetzmäßigkeit der unorganiſchen Natur iſt im Weſentlichen dieſelbe mit der, über die Zweckmäßigkeit der organiſchen Natur: denn in beiden Fällen überraſcht uns nur der Anblick der urſprünglichen Einheit der Idee, welche, für die Erſcheinung, die Form der Vielheit und Verſchiedenheit angenommen hatte*).

Was nun, nach der oben gemachten Eintheilung, die zweite Art der Zweckmäßigkeit, die äußere betrifft, welche ſich nicht in der innern Oekonomie der Organismen, ſondern in der Unterſtützung und Hülfe zeigt, welche ſie von Außen, ſowohl von der unorganiſchen Natur, als einer vom andern erhalten; ſo findet dieſelbe ihre Erklärung im Allgemeinen ebenfalls in der eben aufgeſtellten Erörterung, indem ja die ganze Welt, mit allen ihren Erſcheinungen, die Objektität des einen und untheilbaren Willens iſt, die Idee, welche ſich zu allen andern Ideen verhält, wie die Harmonie zu den einzelnen Stimmen, daher jene Einheit des Willens ſich auch in der Uebereinſtimmung aller Erſcheinungen deſſelben zu einander zeigen muß. Allein wir können dieſe Einſicht zu viel größerer Deutlichkeit erheben, wenn wir auf die Erſcheinungen jener äußern Zweckmäßigkeit und Uebereinſtimmung der verſchiedenen Theile der Natur zu einander etwas näher eingehen, welche Erörterung zugleich auch auf die vorhergehende Licht zurückwerfen wird. Wir werden aber dahin am beſten durch Betrachtung folgender Analogie gelangen.

Der Charakter jedes einzelnen Menſchen kann, ſofern er durchaus individuell und nicht ganz in dem der Species begriffen iſt, als eine beſondere Idee, entſprechend einem eigenthümlichen Objektivationsakt des Willens, angeſehen werden. Dieſer Akt ſelbſt wäre dann ſein intelligibler Charakter, ſein empiriſcher aber die Erſcheinung deſſelben. Der empiriſche Charakter iſt ganz und gar durch den intelligibeln, welcher grundloſer, d. h. als Ding an ſich dem Satz vom Grund (der Form der Erſcheinung) nicht unterworfener Wille iſt, beſtimmt. Der empiriſche Charakter muß in einem Lebenslauf das Abbild des intelligibeln liefern, und kann nicht anders ausfallen, als das Weſen dieſes es erfordert. Allein dieſe Beſtimmung erſtreckt ſich nur auf das Weſentliche, nicht auf das Unweſentliche des demnach erſcheinenden Lebenslaufes. Zu dieſem Unweſentlichen gehört die nähere Beſtimmung der Begebenheiten und Handlungen, welche der Stoff ſind, an dem der empiriſche Charakter ſich zeigt. Dieſe werden von äußeren Umſtänden beſtimmt, welche die Motive abgeben, auf welche der Charakter ſeiner Natur gemäß reagirt, und da ſie ſehr verſchieden ſeyn können, ſo wird ſich nach ihrem Einfluß die äußere Geſtaltung der Erſcheinung des empiriſchen Charakters, alſo die beſtimmte faktiſche oder hiſtoriſche Geſtaltung des Lebenslaufes, richten müſſen. Dieſe wird ſehr verſchieden ausfallen können, wenn gleich das Weſentliche dieſer Erſcheinung, ihr Inhalt, derſelbe bleibt: ſo z. B. iſt es unweſentlich, ob man um Nüſſe oder Kronen ſpielt: ob man aber beim Spiel betrügt, oder ehrlich zu Werk geht, das iſt das Weſentliche: dieſes wird durch den intelligibeln Charakter, jenes durch äußern Einfluß beſtimmt. Wie das ſelbe Thema ſich in hundert Variationen darſtellen kann, ſo der ſelbe Charakter in hundert ſehr verſchiedenen Lebensläufen. So verſchiedenartig aber auch der äußere Einfluß ſeyn kann, ſo muß dennoch, wie er auch ausfalle, der ſich im Lebenslauf ausdrückende empiriſche Charakter den intelligibeln genau objektiviren, indem er ſeine Objektivation dem vorgefundenen Stoffe faktiſcher Umſtände anpaßt. — Etwas jenem Einfluß äußerer Umſtände auf den im Weſentlichen durch den Charakter beſtimmten Lebenslauf Analoges haben wir nun anzunehmen, wenn wir uns denken wollen, wie der Wille, im urſprünglichen Akt ſeiner Objektivation, die verſchiedenen Ideen beſtimmt, in denen er ſich objektivirt, d. h. die verſchiedenen Geſtalten von Naturweſen aller Art, in welche er ſeine Objektivation vertheilt und die deswegen nothwendig eine Beziehung zu einander in der Erſcheinung haben müſſen. Wir müſſen annehmen, daß zwiſchen allen jenen Erſcheinungen des *einen* Willens ein allgemeines gegenſeitiges ſich

---

*) Vergleiche „Ueber den Willen in der Natur“, am Schluſſe der Rubrik „Vergleichende Anatomie“.

Anpaſſen und Bequemen zu einander Statt fand, wobei aber, wie wir bald deutlicher ſehen werden, alle Zeitbeſtimmung auszulaſſen iſt, da die Idee außer der Zeit liegt. Demnach mußte jede Erſcheinung ſich den Umgebungen, in die ſie eintrat, anpaſſen, dieſe aber wieder auch jener, wenn ſolche gleich in der Zeit eine viel ſpätere Stelle einnimmt; und überall ſehen wir dieſen consensus naturae. Angemeſſen darum iſt jede Pflanze ihrem Boden und Himmelsſtrich, jedes Thier ſeinem Element und der Beute, die ſeine Nahrung werden ſoll, iſt auch irgendwie einigermaaßen geſchützt gegen ſeinen natürlichen Verfolger; angemeſſen iſt das Auge dem Licht und ſeiner Brechbarkeit, die Lunge und das Blut der Luft, die Schwimmblaſe dem Waſſer, das Auge des Seehundes dem Wechſel ſeines Mediums, die waſſerhaltigen Zellen im Magen des Kameels der Dürre Afrikaniſcher Wüſten, das Segel des Nautilus dem Winde, der ſein Schiffchen treiben ſoll, und ſo bis auf die ſpeciellſten und erſtaunlichſten äußeren Zweckmäßigkeiten herab*). Nun aber iſt hiebei von allen Zeitverhältniſſen zu abſtrahiren, da ſolche nur die Erſcheinung der Idee, nicht dieſe ſelbſt betreffen können. Demgemäß iſt jene Erklärungsart auch rückwärts zu gebrauchen und nicht nur anzunehmen, daß jede Species ſich nach den vorgefundenen Umſtänden bequemte, ſondern dieſe in der Zeit vorhergegangenen Umſtände ſelbſt ebenſo Rückſicht nahmen auf die dereinſt noch kommenden Weſen. Denn es iſt ja der eine und ſelbe Wille, der ſich in der ganzen Welt objektivirt: er kennt keine Zeit, da dieſe Geſtalt des Satzes vom Grunde nicht ihm, noch ſeiner urſprünglichen Objektität, den Ideen, angehört; ſondern nur der Art und Weiſe, wie dieſe von den ſelbſt vergänglichen Individuen erkannt werden, d. h. der Erſcheinung der Ideen. Daher iſt bei unſerer gegenwärtigen Betrachtung der Art, wie die Objektivation des Willens ſich in die Ideen vertheilt, die Zeitfolge ganz ohne Bedeutung, und die Ideen, deren Erſcheinungen, dem Geſetz der Kauſalität, dem ſie als ſolche unterworfen ſind, gemäß, früher in die Zeitfolge eintraten, haben dadurch kein Vorrecht vor denen, deren Erſcheinung ſpäter eintritt, welche vielmehr gerade die vollkommenſten Objektivationen des Willens ſind, denen ſich die früheren eben ſo ſehr anpaſſen mußten, wie dieſe jenen. Alſo der Lauf der Planeten, die Neigung der Ekliptik, die Rotation der Erde, die Vertheilung des feſten Landes und des Meeres, die Atmoſphäre, das Licht, die Wärme und alle ähnlichen Erſcheinungen, welche in der Natur das ſind, was in der Harmonie der Grundbaß, bequemten ſich ahndungsvoll den kommenden Geſchlechtern lebender Weſen, deren Träger und Erhalter ſie werden ſollten. Eben ſo bequemte ſich der Boden der Ernährung der Pflanzen, dieſe der Ernährung der Thiere, dieſe der Ernährung anderer Thiere, ebenſo wohl als umgekehrt alle dieſe wieder jenen. Alle Theile der Natur kommen ſich entgegen, weil *ein* Wille es iſt, der in ihnen allen erſcheint, die Zeitfolge aber ſeiner urſprünglichen und allein *adäquaten Objektität* (dieſen Ausdruck erklärt das folgende Buch), den Ideen, ganz fremd iſt. Noch jetzt, da die Geſchlechter ſich nur zu erhalten, nicht mehr zu entſtehen haben, ſehen wir hin und wieder eine ſolche ſich auf das Zukünftige erſtreckende, eigentlich von der Zeitfolge gleichſam abſtrahirende Vorſorge der Natur, ein Sichbequemen deſſen was da iſt, nach dem was noch kommen ſoll. So baut der Vogel das Neſt für die Jungen, welche er noch nicht kennt; der Biber errichtet einen Bau, deſſen Zweck ihm unbekannt iſt; die Ameiſe, der Hamſter, die Biene ſammeln Vorräthe zu dem ihnen unbekannten Winter; die Spinne, der Ameiſenlöwe errichten, wie mit überlegter Liſt, Fallen für den künftigen, ihnen unbekannten Raub; die Inſekten legen ihre Eier dahin, wo die künftige Brut künftig Nahrung findet. Wann, um die Blüthezeit, die weibliche Blume der diöciſtiſchen Valisneria die Spiralwindungen ihres Stängels, von denen ſie bisher an den Grund des Waſſers gehalten wurde, entwickelt und dadurch auf die Oberfläche hinaufſteigt, genau dann reißt die auf dem Grunde des Waſſers an einem kurzen Stängel wachſende männliche Blume ſich von dieſem ab und gelangt ſo, mit Aufopferung ihres Lebens, auf die Oberfläche, woſelbſt ſie umherſchwimmend die weibliche Blume aufſucht, welche ſodann, nach geſchehener Befruchtung, ſich wieder durch Kontraktion ihrer Spirale zurückzieht auf den Grund, woſelbſt die Frucht ſich ausbildet *). Auch hier muß ich nochmals der Larve des männlichen Hirſchſchröters gedenken, die das Loch im Holze zu ihrer Metamorphoſe noch einmal ſo groß beißt, als die weibliche, um Raum für die künftigen Hörner zu gewinnen. Ueberhaupt alſo giebt uns der Inſtinkt der Thiere die beſte Erläuterung zur übrigen Teleologie der Natur. Denn wie der Inſtinkt ein Handeln iſt, gleich dem nach einem Zweckbegriff, und doch ganz ohne denſelben; ſo iſt alles Bilden der Natur gleich dem nach einem Zweckbegriff, und doch ganz ohne denſelben. Denn in der äußern, wie in der innern Teleologie der Natur iſt, was wir als Mittel und Zweck denken müſſen, überall nur die für unſere Erkenntnißweiſe in Raum und Zeit auseinandergetretene *Erſcheinung der Einheit des mit ſich ſelbſt ſoweit übereinſtimmenden einen Willens*.

---

*) Siehe „Ueber den Willen in der Natur", die Rubrik „Vergleichende Anatomie".

Inzwiſchen kann das aus dieſer Einheit entſpringende ſich wechſelſeitige Anpaſſen und Sichbequemen der Erſcheinungen dennoch nicht den oben dargeſtellten, im allgemeinen Kampf der Natur erſcheinenden innern Widerſtreit tilgen, der dem Willen weſentlich iſt. Jene Harmonie geht nur ſo weit, daß ſie den *Beſtand* der Welt und ihrer Weſen möglich macht, welche daher ohne ſie längſt untergegangen wären. Daher erſtreckt ſie ſich nur auf den Beſtand der Species und der allgemeinen Lebensbedingungen, nicht aber auf den der Individuen. Wenn demnach, vermöge jener Harmonie und Akkomodation, die *Species* im Organiſchen und die *allgemeinen Naturkräfte* im Unorganiſchen neben einander beſtehen, ſogar ſich wechſelſeitig unterſtützen; ſo zeigt ſich dagegen der innere Widerſtreit des durch alle jene Ideen objektivirten Willens im unaufhörlichen Vertilgungskriege der *Individuen* jener Species und im beſtändigen Ringen der *Erſcheinungen* jener Naturkräfte mit einander, wie oben ausgeführt worden. Der Tummelplatz und der Gegenſtand dieſes Kampfs iſt die Materie, welche ſie wechſelſeitig einander zu entreißen ſtreben, wie auch Raum und Zeit, deren Vereinigung durch die Form der Kauſalität eigentlich die Materie iſt, wie im erſten Buche dargethan **).

---

*) Chatin, sur la Valisneria spiralis, in den Comptes rendus de l'acad. d. sc., Nr. 13, 1856.

**) Hiezu Kap. 26 u. 27 des zweiten Bandes.

§. 29.

Ich beſchließe hier den zweiten Haupttheil meiner Darſtellung, in der Hoffnung, daß, ſoweit es bei der allererſten Mittheilung eines noch nie dageweſenen Gedankens, der daher von den Spuren der Individualität, in welcher zuerſt er ſich erzeugte, nicht ganz frei ſeyn kann, — möglich iſt, es mir gelungen ſei, die deutliche Gewißheit mitzutheilen, daß dieſe Welt, in der wir leben und ſind, ihrem ganzen Weſen nach, durch und durch Wille und zugleich durch und durch Vorſtellung iſt; daß dieſe Vorſtellung ſchon als ſolche eine Form vorausſetzt, nämlich Objekt und Subjekt, mithin relativ iſt; und wenn wir fragen, was nach Aufhebung dieſer Form und aller ihr untergeordneten, die der Satz vom Grund ausdrückt, noch übrig bleibt; dieſes als ein von der Vorſtellung toto genere Verſchiedenes, nichts Anderes ſeyn kann, als Wille, der ſonach das eigentliche Ding an ſich iſt. Jeder findet ſich ſelbſt als dieſen Willen, in welchem das innere Weſen der Welt beſteht, ſo wie er ſich auch als das erkennende Subjekt findet, deſſen Vorſtellung die ganze Welt iſt, welche inſofern nur in Bezug auf ſein Bewußtſeyn, als ihren nothwendigen Träger, ein Daſeyn hat. Jeder iſt alſo in dieſem doppelten Betracht die ganze Welt ſelbſt, der Mikrokosmos, findet beide Seiten derſelben ganz und vollſtändig in ſich ſelbſt. Und was er ſo als ſein eigenes Weſen erkennt, daſſelbe erſchöpft auch das Weſen der ganzen Welt, des Makrokosmos: auch ſie alſo iſt, wie er ſelbſt, durch und durch Wille, und durch und durch Vorſtellung, und nichts bleibt weiter übrig. So ſehen wir hier die Philoſophie des Thales, die den Makrokosmos, und die des Sokrates, die den Mikrokosmos betrachtete, zuſammenfallen, indem das Objekt beider ſich als das Selbe aufweiſt. — Größere Vollſtändigkeit aber und dadurch auch größere Sicherheit wird die geſammte in den zwei erſten Büchern mitgetheilte Erkenntniß gewinnen, durch die noch folgenden zwei Bücher, in denen hoffentlich auch manche Frage, welche bei unſerer bisherigen Betrachtung deutlich oder undeutlich ſich aufgeworfen haben mag, ihre genügende Antwort finden wird.

Inzwiſchen mag eine ſolche Frage noch eigens erörtert werden, da ſie eigentlich nur aufgeworfen werden kann, ſolange man noch nicht ganz in den Sinn der bisherigen Darſtellung eingedrungen iſt, und eben inſofern zur Erläuterung derſelben dienen kann. Es iſt folgende. Jeder Wille iſt Wille nach Etwas, hat ein Objekt, ein Ziel ſeines Wollens: was will denn zuletzt, oder wonach ſtrebt jener Wille, der uns als das Weſen an ſich der Welt dargeſtellt wird? — Dieſe Frage beruht, wie ſo viele andere, auf Verwechſelung des Dinges an ſich mit der Erſcheinung. Auf dieſe allein, nicht auf jenes erſtreckt ſich der Satz vom Grunde, deſſen Geſtaltung auch das Geſetz der Motivation iſt. Ueberall läßt ſich nur von Erſcheinungen als ſolchen, von einzelnen Dingen, ein Grund angeben, nie vom Willen ſelbſt, noch von der Idee, in der er ſich adäquat objektivirt. So iſt von jeder einzelnen Bewegung, oder überhaupt Veränderung in der Natur, eine Urſache zu ſuchen, d. h. ein Zuſtand, welcher dieſe nothwendig herbeiführte; nie aber von der Naturkraft ſelbſt, die ſich in jener und in unzähligen gleichen Erſcheinungen offenbart: und es iſt daher wahrer Unverſtand, aus Mangel an Beſonnenheit entſprungen, wenn gefragt wird nach einer Urſache der Schwere, der Elektricität u. ſ. w. Nur etwan, wenn man dargethan hätte, daß Schwere, Elektricität, nicht urſprüngliche eigenthümliche Naturkräfte, ſondern nur Erſcheinungsweiſen einer allgemeineren, ſchon bekannten Naturkraft wären, ließe ſich fragen nach der Urſache, welche macht, daß dieſe Naturkraft hier die Erſcheinung der Schwere, der Elektricität, hervorbringe. Alles Dieſes iſt oben weitläufig auseinandergeſetzt. Ebenſo nun hat jeder einzelne Willensakt eines erkennenden Individuums (welches ſelbſt nur Erſcheinung des Willens als Dinges an ſich iſt) nothwendig ein Motiv, ohne welches jener Akt nie einträte: aber wie die materielle Urſache bloß die Beſtimmung enthält, daß zu dieſer Zeit, an dieſem Ort, an dieſer Materie, eine Aeußerung dieſer oder jener Naturkraft eintreten muß; ſo beſtimmt auch das Motiv nur den Willensakt eines erkennenden Weſens, zu dieſer Zeit, an dieſem Ort, unter dieſen Umſtänden, als ein ganz Einzelnes; keineswegs aber daß jenes Weſen überhaupt will und auf dieſe Weiſe will: dies iſt Aeußerung ſeines intelligibeln Charakters, der, als der Wille ſelbſt, das Ding an ſich, grundlos iſt, als außer dem Gebiet des Satzes vom Grunde liegend. Daher hat auch jeder Menſch beſtändig Zwecke und Motive, nach denen er ſein Handeln leitet, und weiß von ſeinem einzelnen Thun allezeit Rechenſchaft zu geben: aber wenn man ihn fragte, warum er überhaupt will, oder warum er überhaupt daſeyn will; ſo würde er keine Antwort haben, vielmehr würde ihm die Frage ungereimt erſcheinen: und hierin eben ſpräche ſich eigentlich das Bewußtſeyn aus, daß er ſelbſt nichts, als Wille iſt, deſſen Wollen überhaupt ſich alſo von ſelbſt verſteht und nur in ſeinen einzelnen Akten, für jeden Zeitpunkt, der nähern Beſtimmung durch Motive bedarf.

In der That gehört Abweſenheit alles Zieles, aller Gränzen, zum Weſen des Willens an ſich, der ein endloſes Streben iſt. Dies wurde bereits oben, bei Erwähnung der Centrifugalkraft berührt: auch offenbart es ſich am einfachſten auf der allerniedrigſten Stufe der Objektität des Willens, nämlich in der Schwere, deren beſtändiges Streben, bei offenbarer Unmöglichkeit eines letzten Zieles, vor Augen liegt. Denn wäre auch, nach ihrem Willen, alle exiſtirende Materie in einen Klumpen vereinigt; ſo würde im Innern deſſelben die Schwere, zum Mittelpunkte ſtrebend, noch immer mit der Undurchdringlichkeit, als Starrheit oder Elaſticität, kämpfen. Das Streben der Materie kann daher ſtets nur gehemmt, nie und nimmer erfüllt oder befriedigt werden. So aber gerade verhält es ſich mit allem Streben aller Erſcheinungen des Willens. Jedes erreichte Ziel iſt wieder Anfang einer neuen Laufbahn, und ſo ins Unendliche. Die Pflanze erhöht ihre Erſcheinung vom Keim durch Stamm und Blatt zur Blüthe und Frucht, welche wieder nur der Anfang eines neuen Keimes iſt, eines neuen Individuums, das abermals die alte Bahn durchläuft, und ſo durch unendliche Zeit. Ebenſo iſt der Lebenslauf des Thieres: die Zeugung iſt der Gipfel deſſelben, nach deſſen Erreichung das Leben des erſten Individuums ſchnell oder langſam ſinkt, während ein neues der Natur die Erhaltung der Species verbürgt und die ſelbe Erſcheinung wiederholt. Ja, als die bloße Erſcheinung dieſes beſtändigen Dranges und Wechſels iſt auch die ſtete Erneuerung der Materie jedes Organismus anzuſehen, welche die Phyſiologen jetzt aufhören für nothwendigen Erſatz des bei der Bewegung verbrauchten Stoffes zu halten, da die mögliche Abnutzung der Maſchine durchaus kein Aequivalent ſeyn kann für den beſtändigen Zufluß durch die Ernährung:

ewiges Werden, endloſer Fluß, gehört zur Offenbarung des Weſens des Willens. Das Selbe zeigt ſich endlich auch in den menſchlichen Beſtrebungen und Wünſchen, welche ihre Erfüllung immer als letztes Ziel des Wollens uns vorgaukeln; ſobald ſie aber erreicht ſind, ſich nicht mehr ähnlich ſehen und daher bald vergeſſen, antiquirt und eigentlich immer, wenn gleich nicht eingeſtändlich, als verſchwundene Täuſchungen bei Seite gelegt werden; glücklich genug, wenn noch etwas zu wünſchen und zu ſtreben übrig blieb, damit das Spiel des ſteten Ueberganges vom Wunſch zur Befriedigung und von dieſer zum neuen Wunſch, deſſen raſcher Gang Glück, der langſame Leiden heißt, unterhalten werde, und nicht in jenes Stocken gerathe, das ſich als furchtbare, lebenserſtarrende Langeweile, mattes Sehnen ohne beſtimmtes Objekt, ertödtender languor zeigt. — Dieſem allen zufolge, weiß der Wille, wo ihn Erkenntniß beleuchtet, ſtets was er jetzt, was er hier will; nie aber was er überhaupt will: jeder einzelne Akt hat einen Zweck; das geſammte Wollen keinen: eben wie jede einzelne Naturerſcheinung zu ihrem Eintritt an dieſem Ort, zu dieſer Zeit, durch eine zureichende Urſache beſtimmt wird, nicht aber die in ihr ſich manifeſtirende Kraft überhaupt eine Urſache hat, da ſolche Erſcheinungsſtufe des Dinges an ſich, des grundloſen Willens iſt. — Die einzige Selbſterkenntniß des Willens im Ganzen aber iſt die Vorſtellung im Ganzen, die geſammte anſchauliche Welt. Sie iſt ſeine Objektität, ſeine Offenbarung, ſein Spiegel. Was ſie in dieſer Eigenſchaft ausſagt, wird der Gegenſtand unſerer fernern Betrachtung ſeyn *).

---

*) Hiezu Kap. 28 des zweiten Bandes.

Drittes Buch.

Der Welt als Vorſtellung
zweite Betrachtung:

Die Vorſtellung, unabhängig vom Satze des Grundes:
die Platoniſche Idee: das Objekt der Kunſt.

> Τί τὸ ὂν μὲν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον; καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν;
>
> ΠΛΑΤΩΝ.

§. 30.

Nachdem wir die im erſten Buch als bloße Vorſtellung, Objekt für ein Subjekt, dargeſtellte Welt im zweiten Buch von ihrer andern Seite betrachtet und gefunden haben, daß dieſe Wille ſei, welcher allein als dasjenige ſich ergab, was jene Welt noch außer der Vorſtellung iſt; ſo nannten wir, dieſer Erkenntniß gemäß, die Welt als Vorſtellung, ſowohl im Ganzen als in ihren Theilen, die Objektität des Willens, welches demnach beſagt: der Objekt, d. i. Vorſtellung, gewordene Wille. Wir erinnern uns nun ferner, daß ſolche Objektivation des Willens viele, aber beſtimmte Stufen hatte, auf welchen, mit gradweiſe ſteigender Deutlichkeit und Vollendung, das Weſen des Willens in die Vorſtellung trat, d. h. ſich als Objekt darſtellte. In dieſen Stufen erkannten wir ſchon dort Platons Ideen wieder, ſofern nämlich jene Stufen eben die beſtimmten Species, oder die urſprünglichen, nicht wechſelnden Formen und Eigenſchaften aller natürlichen, ſowohl unorganiſchen, als organiſchen Körper, wie auch die nach Naturgeſetzen ſich offenbarenden allgemeinen Kräfte ſind. Dieſe Ideen alſo insgeſammt ſtellen ſich in unzähligen Individuen und Einzelnheiten dar, als deren Vorbild ſie ſich zu dieſen ihren Nachbildern verhalten. Die Vielheit ſolcher Individuen iſt durch Zeit und Raum, das Entſtehen und Vergehen derſelben durch Kauſalität allein vorſtellbar, in welchen Formen allen wir nur die verſchiedenen Geſtaltungen des Satzes vom Grunde erkennen, der das letzte Princip aller Endlichkeit, aller Individuation und die allgemeine Form der Vorſtellung, wie ſie in die Erkenntniß des Individuums als ſolchen fällt, iſt. Die Idee hingegen geht in jenes Princip nicht ein: daher ihr weder Vielheit noch Wechſel zukommt. Während die Individuen, in denen ſie ſich darſtellt, unzählige ſind und unaufhaltſam werden und vergehen, bleibt ſie unverändert als die eine und ſelbe ſtehen, und der Satz vom Grunde hat für ſie keine Bedeutung. Da dieſer nun aber die Form iſt, unter der alle Erkenntniß des Subjekts ſteht, ſofern dieſes als Individuum erkennt; ſo werden die Ideen auch ganz außerhalb der Erkenntnißſphäre deſſelben als ſolchen liegen. Wenn daher die Ideen Objekt der Erkenntniß werden ſollen; ſo wird dies nur unter Aufhebung der Individualität im erkennenden Subjekt geſchehen können. Die näheren und ausführlichen Erklärungen hierüber ſind nunmehr was uns zunächſt beſchäftigen wird.

§. 31.

Zuvor jedoch noch folgende ſehr weſentliche Bemerkung. Ich hoffe, daß es mir im vorhergehenden Buche gelungen iſt, die Ueberzeugung hervorzubringen, daß Dasjenige, was in der Kantiſchen Philoſophie das Ding an ſich genannt wird und daſelbſt als eine ſo bedeutende, aber dunkle und paradoxe Lehre auftritt, beſonders aber durch die Art, wie Kant es einführte, nämlich durch den Schluß vom Begründeten auf den Grund, als ein Stein des Anſtoßes, ja, als die ſchwache Seite ſeiner Philoſophie befunden ward, daß, ſage ich, dieſes, wenn man auf dem ganz andern Wege, den wir gegangen ſind, dazu gelangt, nichts Anderes iſt, als der Wille, in der auf die angegebene Weiſe erweiterten und beſtimmten Sphäre dieſes Begriffs. Ich hoffe ferner, daß man, nach dem Vorgetragenen, kein Bedenken hegen wird, in den beſtimmten Stufen der Objektivation jenes, das Anſich der Welt ausmachenden Willens, Dasjenige wiederzuerkennen, was Platon die ewigen Ideen, oder die unveränderlichen Formen (ειδῆ) nannte, welche, als das hauptſächliche, aber zugleich dunkelſte und paradoxeſte Dogma ſeiner Lehre anerkannt, ein Gegenſtand des Nachdenkens, des Streites, des Spottes und der Verehrung ſo vieler und verſchieden geſinnter Köpfe in einer Reihe von Jahrhunderten geweſen ſind.

Iſt uns nun der Wille das Ding an ſich, die Idee aber die unmittelbare Objektität jenes Willens auf einer beſtimmten Stufe; ſo finden wir Kants Ding an ſich und Platons Idee, die ihm allein οντως ον iſt, dieſe beiden großen dunkeln Paradoxen der beiden größten Philoſophen des Occidents, — zwar nicht als identiſch, aber doch als ſehr nahe verwandt und nur durch eine einzige Beſtimmung unterſchieden. Beide große Paradoxa ſind ſogar, eben weil ſie, bei allem innern Einklang und Verwandtſchaft, durch die außerordentlich verſchiedenen Individualitäten ihrer Urheber, ſo höchſt verſchieden lauten, der beſte Kommentar wechſelſeitig eines des andern, indem ſie zwei ganz verſchiedenen Wegen gleichen, die zu einem Ziele führen. — Dies läßt ſich mit Wenigem deutlich machen. Nämlich was Kant ſagt, iſt, dem Weſentlichen nach, Folgendes: „Zeit, Raum und Kauſalität ſind nicht Beſtimmungen des Dinges an ſich; ſondern gehören nur ſeiner Erſcheinung an, indem ſie nichts, als Formen unſerer Erkenntniß ſind. Da nun aber alle Vielheit und alles Entſtehen und Vergehen allein durch Zeit, Raum und Kauſalität möglich ſind; ſo folgt, daß auch jene allein der Erſcheinung, keineswegs dem Dinge an ſich anhängen. Weil unſere Erkenntniß aber durch jene Formen bedingt iſt; ſo iſt die geſammte Erfahrung nur Erkenntniß der Erſcheinung, nicht des Dinges an ſich: daher auch können ihre Geſetze nicht auf das Ding an ſich geltend gemacht werden. Selbſt auf unſer eigenes Ich erſtreckt ſich das Geſagte, und wir erkennen es nur als Erſcheinung, nicht nach dem, was es an ſich ſeyn mag." Dieſes iſt, in der betrachteten wichtigen Rückſicht, der Sinn und Inhalt der Lehre Kants. — Platon nun aber ſagt: „Die Dinge dieſer Welt, welche unſere Sinne wahrnehmen, haben gar kein wahres Seyn: ſie werden immer, ſind aber nie: ſie haben nur ein relatives Seyn, ſind insgeſammt nur in und durch ihr Verhältniß zu einander: man kann daher ihr ganzes Daſeyn ebenſo wohl ein Nichtſeyn nennen. Sie ſind folglich auch nicht Objekte einer eigentlichen Erkenntniß (επιστημη): denn nur von dem, was an und für ſich und immer auf gleiche Weiſe iſt, kann es eine ſolche geben: ſie hingegen ſind nur das Objekt eines durch Empfindung veranlaßten Dafürhaltens (δοξα μετ᾽ αισθησεως αλογου). So lange wir nun auf ihre Wahrnehmung beſchränkt ſind, gleichen wir Menſchen, die in einer finſtern Höhle ſo feſt gebunden ſäßen, daß ſie auch den Kopf nicht drehen könnten, und nichts ſähen, als beim Lichte eines hinter ihnen brennenden Feuers, an der Wand ihnen gegenüber, die Schattenbilder wirklicher Dinge, welche zwiſchen ihnen und dem Feuer vorübergeführt würden, und auch ſogar von einander, ja jeder von ſich ſelbſt, eben nur die Schatten auf jener Wand. Ihre Weisheit aber wäre, die aus Erfahrung erlernte Reihenfolge jener Schatten vorher zu ſagen. Was nun hingegen allein wahrhaft Seiend (οντως ον) genannt werden kann, weil es immer iſt, aber nie wird, noch vergeht: das ſind die realen Urbilder jener Schattenbilder: es ſind die ewigen Ideen, die Urformen aller Dinge. Ihnen kommt keine Vielheit zu: denn jedes iſt ſeinem Weſen nach nur Eines, indem es das Urbild ſelbſt iſt, deſſen Nachbilder, oder Schatten, alle ihm gleichnamige, einzelne, vergängliche Dinge derſelben Art ſind. Ihnen kommt auch kein Entſtehen und Vergehen zu: denn ſie ſind wahrhaft ſeiend, nie aber werdend, noch untergehend, wie ihre hinſchwindenden Nachbilder. (In dieſen beiden verneinenden Beſtimmungen iſt aber nothwendig als Vorausſetzung enthalten, daß Zeit, Raum und Kauſalität für ſie keine Bedeutung noch Gültigkeit haben, und ſie nicht in dieſen daſind.) Von ihnen allein daher giebt es eine eigentliche Erkenntniß, da das Objekt einer ſolchen nur Das ſeyn kann, was immer und in jedem Betracht (alſo an ſich) iſt; nicht Das, was iſt, aber auch wieder nicht iſt, je nachdem man es anſieht." — Dies iſt Platons Lehre. Es iſt offenbar und bedarf keiner weitern Nachweiſung, daß der innere Sinn beider Lehren ganz derſelbe iſt, daß beide die ſichtbare Welt für eine Erſcheinung erklären, die an ſich nichtig iſt und nur durch das in ihr ſich Ausdrückende (dem Einen das Ding an ſich, dem Andern die Idee) Bedeutung und geborgte Realität hat; welchem letzteren, wahrhaft Seienden aber, beiden Lehren zufolge, alle, auch die allgemeinſten und weſentlichſten Formen jener Erſcheinung durchaus fremd ſind. Kant hat, um dieſe Formen zu verneinen, ſie unmittelbar ſelbſt in abſtrakten Ausdrücken gefaßt und geradezu Zeit, Raum und Kauſalität, als bloße Formen der Erſcheinung, dem Ding an ſich abgeſprochen: Platon dagegen iſt nicht bis zum oberſten Ausdruck gelangt, und hat jene Formen nur mittelbar ſeinen Ideen abgeſprochen, indem er Das, was allein durch jene Formen möglich iſt, von den Ideen verneint, nämlich Vielheit des Gleichartigen, Entſtehen und Vergehen. Zum Ueberfluß jedoch will ich jene merkwürdige und wichtige Uebereinſtimmung noch durch ein Beiſpiel anſchaulich machen. Es ſtehe ein Thier vor uns, in voller Lebensthätigkeit. Platon wird ſagen: „Dieſes Thier hat keine wahrhafte Exiſtenz, ſondern nur eine ſcheinbare, ein beſtändiges Werden, ein relatives Daſeyn, welches ebenſo wohl ein Nichtſeyn, als ein Seyn heißen kann. Wahrhaft ſeiend iſt allein die Idee, die ſich in jenem Thier abbildet, oder das Thier an ſich ſelbſt (αυτο το ϑηριον), welches von nichts abhängig, ſondern an und für ſich iſt (καϑ᾽ ἑαυτο, αει ὡς αυτως), nicht geworden, nicht endend, ſondern immer auf gleiche Weiſe (αει ον, και μηδεποτε ουτε γιγνομενον, ουτε απολλυμενον). Sofern wir nun in dieſem Thiere ſeine Idee erkennen, iſt es ganz einerlei und ohne Bedeutung, ob wir dies Thier jetzt vor uns haben, oder ſeinen vor tauſend Jahren lebenden Vorfahr, ferner auch ob es hier oder in einem fernen Lande iſt, ob es in dieſer oder jener Weiſe, Stellung, Handlung ſich darbietet, ob es endlich dieſes, oder irgend ein anderes Individuum ſeiner Art iſt: dieſes Alles iſt nichtig und geht nur die Erſcheinung an: die Idee des Thieres allein hat wahrhaftes Seyn und iſt Gegenſtand wirklicher Erkenntniß.“ — So Platon. Kant würde etwan ſagen: „Dieſes Thier iſt eine Erſcheinung in Zeit, Raum und Kauſalität, welche ſämmtlich die in unſerm Erkenntnißvermögen liegenden Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung ſind, nicht Beſtimmungen des Dinges an ſich. Daher iſt dieſes Thier, wie wir es zu dieſer beſtimmten Zeit, an dieſem gegebenen Ort, als ein im Zuſammenhang der Erfahrung, d. h. an der Kette von Urſachen und Wirkungen, gewordenes und ebenſo nothwendig vergängliches Individuum wahrnehmen, kein Ding an ſich, ſondern eine nur in Beziehung auf unſere Erkenntniß gültige Erſcheinung. Um es nach dem, was es an ſich ſeyn mag, folglich unabhängig von allen in der Zeit, dem Raum und der Kauſalität liegenden Beſtimmungen zu erkennen, wäre eine andere Erkenntnißweiſe, als die uns allein mögliche, durch Sinne und Verſtand, erfordert.“

Um Kants Ausdruck dem Platoniſchen noch näher zu bringen, könnte man auch ſagen: Zeit, Raum und Kauſalität ſind diejenige

Einrichtung unſers Intellekts, vermöge deren das eigentlich allein vorhandene eine Weſen jeglicher Art ſich uns darſtellt als eine Vielheit gleichartiger, ſtets von Neuem entſtehender und vergehender Weſen, in endloſer Succeſſion. Die Auffaſſung der Dinge mittelſt und gemäß beſagter Einrichtung iſt die immanente; diejenige hingegen, die des Bewandniſſes, welches es damit hat, ſich bewußt wird, iſt die transſcendentale. Dieſe empfängt man in abstracto durch die Kritik der reinen Vernunft: aber ausnahmsweiſe kann ſie ſich auch intuitiv einſtellen. Dieſes Letztere iſt mein Zuſatz, welchen ich eben durch gegenwärtiges dritte Buch zu erläutern bemüht bin.

Hätte man jemals Kants Lehre, hätte man ſeit Kant den Platon eigentlich verſtanden und gefaßt, hätte man treu und ernſt dem innern Sinn und Gehalt der Lehren beider großer Meiſter nachgedacht, ſtatt mit den Kunſtausdrücken des einen um ſich zu werfen und den Stil des andern zu parodiren; es hätte nicht fehlen können, daß man längſt gefunden hätte, wie ſehr die beiden großen Weiſen übereinſtimmen und die reine Bedeutung, der Zielpunkt beider Lehren, durchaus derſelbe iſt. Nicht nur hätte man dann nicht den Platon beſtändig mit Leibniz, auf welchem ſein Geiſt durchaus nicht ruhte, oder gar mit einem noch lebenden bekannten Herrn *) verglichen, als wollte man die Manen des großen Denkers der Vorzeit verſpotten; ſondern überhaupt wäre man alsdann viel weiter gekommen als man iſt, oder vielmehr man wäre nicht ſo ſchmachvoll weit zurückgeſchritten, wie man in dieſen letzten vierzig Jahren iſt: man hätte ſich nicht heute von dieſem, morgen von einem andern Windbeutel naſeführen laſſen und nicht das ſich ſo bedeutend ankündigende 19. Jahrhundert in Deutſchland mit philoſophiſchen Poſſenſpielen eröffnet, die man über Kants Grabe aufführte (wie die Alten bisweilen bei der Leichenfeier der Ihrigen), unter dem gerechten Spott anderer Nationen, da den ernſthaften und ſogar ſteifen Deutſchen Dergleichen am wenigſten kleidet. Aber ſo klein iſt das eigentliche Publikum ächter Philoſophen, daß ſelbſt die Schüler, die verſtehen, ihnen nur ſparſam von den Jahrhunderten gebracht werden. — Εισι δη ναρθηκοφοροι μεν πολλοι, βακχοι

---

*) F. H. Jacobi.

δε γε παυροι. (Thyrsigeri quidem multi, Bacchi vero pauci.) Ἡ ατιμια φιλοσοφιᾳ δια ταυτα προσπεπτωκεν, ὁτι ου κατ᾽ αξιαν αυτης ἁπτονται· ου γαρ νοθους εδει ἁπτεσθαι, αλλα γνησιους. (Eam ob rem philosophia in infamiam incidit, quod non pro dignitate ipsam attingunt: neque enim a spuriis, sed a legitimis erat attrectanda.) Plat.

Man ging den Worten nach, den Worten: „Vorſtellungen a priori, unabhängig von der Erfahrung bewußte Formen des Anſchauens und Denkens, Urbegriffe des reinen Verſtandes", u. ſ. w. — und fragte nun ob Platons Ideen, die ja auch Urbegriffe und ferner auch Erinnerungen aus einer dem Leben vorhergegangenen Anſchauung der wahrhaft ſeienden Dinge ſeyn ſollen, etwan das Selbe wären mit Kants Formen des Anſchauens und Denkens, die a priori in unſerm Bewußtſeyn liegen: dieſe zwei ganz heterogenen Lehren, die Kantiſche von den Formen, welche die Erkenntniß des Individuums auf die Erſcheinung beſchränken, und die Platoniſche von den Ideen, deren Erkenntniß eben jene Formen ausdrücklich verneint, — dieſe inſofern diametral entgegengeſetzten Lehren, da ſie in ihren Ausdrücken ſich ein wenig ähneln, verglich man aufmerkſam, berathſchlagte und ſtritt über ihre Einerleiheit, fand dann zuletzt, daß ſie doch nicht das Selbe wären, und ſchloß, daß Platons Ideenlehre und Kants Vernunftkritik gar keine Uebereinſtimmung hätten [*]). Aber genug davon.

§. 32.

In Folge unſerer bisherigen Betrachtungen iſt uns, bei aller innern Uebereinſtimmung zwiſchen Kant und Platon, und der Identität des Zieles, das beiden vorſchwebte, oder der Weltanſchauung, die ſie zum Philoſophiren aufregte und leitete, dennoch Idee und Ding an ſich nicht ſchlechthin Eines und daſſelbe: vielmehr iſt uns die Idee nur die unmittelbare und daher adäquate Objektität des Dinges an ſich, welches ſelbſt aber der

---

[*]) Man ſehe z. B. „Immanuel Kant, ein Denkmal von Fr. Bouterweck", S. 49, — und Buhles „Geſchichte der Philoſophie", Bd. 6, S. 802—815 u. 823.

Wille iſt, der Wille, ſofern er noch nicht objektivirt, noch nicht Vorſtellung geworden iſt. Denn das Ding an ſich ſoll, eben nach Kant, von allen dem Erkennen als ſolchen anhängenden Formen frei ſeyn: und es iſt nur (wie im Anhange gezeigt wird) ein Fehler Kants, daß er zu dieſen Formen nicht, vor allen anderen, das Objekt-für-ein-Subjekt-ſeyn zählte, da eben dieſes die erſte und allgemeinſte Form aller Erſcheinung, d. i. Vorſtellung, iſt: daher er ſeinem Ding an ſich das Objektſeyn ausdrücklich hätte abſprechen ſollen, welches ihn vor jener großen, früh aufgedeckten Inkonſequenz bewahrt hätte. Die Platoniſche Idee hingegen iſt nothwendig Objekt, ein Erkanntes, eine Vorſtellung, und eben dadurch, aber auch nur dadurch, vom Ding an ſich verſchieden. Sie hat bloß die untergeordneten Formen der Erſcheinung, welche alle wir unter dem Satz vom Grunde begreifen, abgelegt, oder vielmehr iſt noch nicht in ſie eingegangen; aber die erſte und allgemeinſte Form hat ſie beibehalten, die der Vorſtellung überhaupt, des Objektſeyns für ein Subjekt. Die dieſer untergeordneten Formen (deren allgemeiner Ausdruck der Satz vom Grunde iſt) ſind es, welche die Idee zu einzelnen und vergänglichen Individuen vervielfältigen, deren Zahl, in Beziehung auf die Idee völlig gleichgültig iſt. Der Satz vom Grund iſt alſo wieder die Form, in welche die Idee eingeht, indem ſie in die Erkenntniß des Subjekts als Individuums fällt. Das einzelne, in Gemäßheit des Satzes vom Grunde erſcheinende Ding iſt alſo nur eine mittelbare Objektivation des Dinges an ſich (welches der Wille iſt), zwiſchen welchem und ihm noch die Idee ſteht, als die alleinige unmittelbare Objektität des Willens, indem ſie keine andere dem Erkennen als ſolchem eigene Form angenommen hat, als die der Vorſtellung überhaupt, d. i. des Objektſeyns für ein Subjekt. Daher iſt auch ſie allein die möglichſt *adäquate Objektität* des Willens oder Dinges an ſich, iſt ſelbſt das ganze Ding an ſich, nur unter der Form der Vorſtellung: und hierin liegt der Grund der großen Uebereinſtimmung zwiſchen Platon und Kant, obgleich, der größten Strenge nach, Das, wovon beide reden, nicht das Selbe iſt. Die einzelnen Dinge aber ſind keine ganz adäquate Objektität des Willens, ſondern dieſe iſt hier ſchon getrübt durch jene Formen, deren gemeinſchaftlicher Ausdruck der Satz vom Grunde iſt, welche aber

Bedingung der Erkenntniß ſind, wie ſie dem Individuo als ſolchem möglich iſt. — Wir würden in der That, wenn es erlaubt iſt, aus einer unmöglichen Vorausſetzung zu folgern, gar nicht mehr einzelne Dinge, noch Begebenheiten, noch Wechſel, noch Vielheit erkennen, ſondern nur Ideen, nur die Stufenleiter der Objektivation jenes einen Willens, des wahren Dinges an ſich, in reiner ungetrübter Erkenntniß auffaſſen, und folglich würde unſere Welt ein Nunc stans ſeyn; wenn wir nicht, als Subjekt des Erkennens, zugleich Individuen wären, d. h. unſere Anſchauung nicht vermittelt wäre durch einen Leib, von deſſen Affektionen ſie ausgeht, und welcher ſelbſt nur konkretes Wollen, Objektität des Willens, alſo Objekt unter Objekten iſt und als ſolches, ſo wie er in das erkennende Bewußtſeyn kommt, dieſes nur in den Formen des Satzes vom Grunde kann, folglich die Zeit und alle anderen Formen, die jener Satz ausdrückt, ſchon vorausſetzt und dadurch einführt. Die Zeit iſt bloß die vertheilte und zerſtückelte Anſicht, welche ein individuelles Weſen von den Ideen hat, die außer der Zeit, mithin ewig ſind: daher ſagt Plato, die Zeit ſei das bewegte Bild der Ewigkeit: αιωνος εικων κινητη ὁ χρονος *).

§. 33.

Da wir nun alſo als Individuen keine andere Erkenntniß haben, als die dem Satz vom Grunde unterworfen iſt, dieſe Form aber die Erkenntniß der Ideen ausſchließt; ſo iſt gewiß, daß wenn es möglich iſt, daß wir uns von der Erkenntniß einzelner Dinge zu der der Ideen erheben, ſolches nur geſchehen kann dadurch, daß im Subjekt eine Veränderung vorgeht, welche jenem großen Wechſel der ganzen Art des Objekts entſprechend und analog iſt, und vermöge welcher das Subjekt, ſofern es eine Idee erkennt, nicht mehr Individuum iſt.

Es iſt uns aus dem vorigen Buch erinnerlich, daß das Erkennen überhaupt ſelbſt zur Objektivation des Willens auf ihren höheren Stufen gehört, und die Senſibilität, Nerven, Gehirn, eben nur, wie andere Theile des organiſchen Weſens, Ausdruck

---

*) Hiezu Kap. 29 des zweiten Bandes.

des Willens in dieſem Grade ſeiner Objektität ſind und daher die durch ſie entſtehende Vorſtellung auch ebenſo zu ſeinem Dienſte beſtimmt iſt, als ein Mittel (μηχανη) zur Erreichung ſeiner jetzt komplicirteren (πολυτελεστερα) Zwecke, zur Erhaltung eines vielfache Bedürfniſſe habenden Weſens. Urſprünglich alſo und ihrem Weſen nach iſt die Erkenntniß dem Willen durchaus dienſtbar, und wie das unmittelbare Objekt, welches mittelſt Anwendung des Geſetzes der Kauſalität ihr Ausgangspunkt wird, nur objektivirter Wille iſt, ſo bleibt auch alle dem Satze vom Grunde nachgehende Erkenntniß in einer näheren oder entfernteren Beziehung zum Willen. Denn das Individuum findet ſeinen Leib als ein Objekt unter Objekten, zu denen allen derſelbe mannigfaltige Verhältniſſe und Beziehungen nach dem Satz vom Grunde hat, deren Betrachtung alſo immer, auf näherem oder fernerem Wege, zu ſeinem Leibe, alſo zu ſeinem Willen, zurückführt. Da es der Satz vom Grunde iſt, der die Objekte in dieſe Beziehung zum Leibe und dadurch zum Willen ſtellt; ſo wird die dieſem dienende Erkenntniß auch einzig beſtrebt ſeyn, von den Objekten eben die durch den Satz vom Grunde geſetzten Verhältniſſe kennen zu lernen, alſo ihren mannigfaltigen Beziehungen in Raum, Zeit und Kauſalität nachgehen. Denn nur durch dieſe iſt das Objekt dem Individuo intereſſant, d. h. hat ein Verhältniß zum Willen. Daher erkennt denn auch die dem Willen dienende Erkenntniß von den Objekten eigentlich nichts weiter, als ihre Relationen, erkennt die Objekte nur, ſofern ſie zu dieſer Zeit, an dieſem Ort, unter dieſen Umſtänden, aus dieſen Urſachen, mit dieſen Wirkungen daſind, mit Einem Wort, als einzelne Dinge: und höbe man alle dieſe Relationen auf, ſo wären ihr auch die Objekte verſchwunden, eben weil ſie übrigens nichts an ihnen erkannte. — Wir dürfen auch nicht verhehlen, daß Das, was die Wiſſenſchaften an den Dingen betrachten, im Weſentlichen gleichfalls nichts Anderes als alles Jenes iſt, nämlich ihre Relationen, die Verhältniſſe der Zeit, des Raumes, die Urſachen natürlicher Veränderungen, die Vergleichung der Geſtalten, Motive der Begebenheiten, alſo lauter Relationen. Was ſie von der gemeinen Erkenntniß unterſcheidet, iſt bloß ihre Form, das Syſtematiſche, die Erleichterung der Erkenntniß durch Zuſammenfaſſung alles Einzelnen, mittelſt Unterordnung der Begriffe, ins Allgemeine, und dadurch erlangte Vollſtändigkeit derſelben. Alle Relation hat ſelbſt nur ein relatives Daſeyn: z. B. alles Seyn in der Zeit iſt auch wieder ein Nichtſeyn: denn die Zeit iſt eben nur dasjenige, wodurch dem ſelben Dinge entgegengeſetzte Beſtimmungen zukommen können: daher iſt jede Erſcheinung in der Zeit eben auch wieder nicht: denn was ihren Anfang von ihrem Ende trennt, iſt eben nur Zeit, ein weſentlich Hinſchwindendes, Beſtandloſes und Relatives, hier Dauer genannt. Die Zeit iſt aber die allgemeinſte Form aller Objekte der im Dienſte des Willens ſtehenden Erkenntniß und der Urtypus der übrigen Formen derſelben.

Dem Dienſte des Willens bleibt nun die Erkenntniß in der Regel immer unterworfen, wie ſie ja zu dieſem Dienſte hervorgegangen, ja dem Willen gleichſam ſo entſproſſen iſt, wie der Kopf dem Rumpf. Bei den Thieren iſt dieſe Dienſtbarkeit der Erkenntniß unter dem Willen gar nie aufzuheben. Bei den Menſchen tritt ſolche Aufhebung nur als Ausnahme ein, wie wir ſogleich näher betrachten werden. Dieſer Unterſchied zwiſchen Menſch und Thier iſt äußerlich ausgedrückt durch die Verſchiedenheit des Verhältniſſes des Kopfes zum Rumpf. Bei den unteren Thieren ſind beide noch ganz verwachſen: bei allen iſt der Kopf zur Erde gerichtet, wo die Objekte des Willens liegen: ſelbſt bei den oberen ſind Kopf und Rumpf noch viel mehr Eines, als beim Menſchen, deſſen Haupt dem Leibe frei aufgeſetzt erſcheint, nur von ihm getragen, nicht ihm dienend. Dieſen menſchlichen Vorzug ſtellt im höchſten Grade der Apoll von Belvedere dar: das weitumherblickende Haupt des Muſengottes ſteht ſo frei auf den Schultern, daß es dem Leibe ganz entwunden, der Sorge für ihn nicht mehr unterthan erſcheint.

§. 34.

Der, wie geſagt, mögliche, aber nur als Ausnahme zu betrachtende Uebergang von der gemeinen Erkenntniß einzelner Dinge zur Erkenntniß der Idee geſchieht plötzlich, indem die Erkenntniß ſich vom Dienſte des Willens losreißt, eben dadurch das Subjekt aufhört ein bloß individuelles zu ſeyn und jetzt reines, willenloſes Subjekt der Erkenntniß iſt, welches nicht mehr, dem Satze vom Grunde gemäß, den Relationen nachgeht; ſondern in feſter Kontemplation des dargebotenen Objekts, außer ſeinem Zuſammenhange mit irgend andern, ruht und darin aufgeht.

Dieſes bedarf, um deutlich zu werden, nothwendig einer ausführlichen Auseinanderſetzung, über deren Befremdendes man ſich einſtweilen hinauszuſetzen hat, bis es, nach Zuſammenfaſſung des ganzen in dieſer Schrift mitzutheilenden Gedankens, von ſelbſt verſchwunden iſt.

Wenn man, durch die Kraft des Geiſtes gehoben, die gewöhnliche Betrachtungsart der Dinge fahren läßt, aufhört, nur ihren Relationen zu einander, deren letztes Ziel immer die Relation zum eigenen Willen iſt, am Leitfaden der Geſtaltungen des Satzes vom Grunde, nachzugehen, alſo nicht mehr das Wo, das Wann, das Warum und das Wozu an den Dingen betrachtet; ſondern einzig und allein das Was; auch nicht das abſtrakte Denken, die Begriffe der Vernunft, das Bewußtſein einnehmen läßt; ſondern, ſtatt alles dieſen, die ganze Macht ſeines Geiſtes der Anſchauung hingiebt, ſich ganz in dieſe verſenkt und das ganze Bewußtſeyn ausfüllen läßt durch die ruhige Kontemplation des gerade gegenwärtigen natürlichen Gegenſtandes, ſei es eine Landſchaft, ein Baum, ein Fels, ein Gebäude oder was auch immer; indem man nach einer ſinnvollen Deutſchen Redensart, ſich gänzlich in dieſen Gegenſtand verliert, d. h. eben ſein Individuum, ſeinen Willen, vergißt und nur noch als reines Subjekt, als klarer Spiegel des Objekts beſtehend bleibt; ſo daß es iſt, als ob der Gegenſtand allein da wäre, ohne Jemanden, der ihn wahrnimmt, und man alſo nicht mehr den Anſchauenden von der Anſchauung trennen kann, ſondern beide Eines geworden ſind, indem das ganze Bewußtſeyn von einem einzigen anſchaulichen Bilde gänzlich gefüllt und eingenommen iſt; wenn alſo ſolchermaaßen das Objekt aus aller Relation zu etwas außer ihm, das Subjekt aus aller Relation zum Willen getreten iſt: dann iſt, was alſo erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding als ſolches; ſondern es iſt die Idee, die ewige Form, die unmittelbare Objektität des Willens auf dieſer Stufe: und eben dadurch iſt zugleich der in dieſer Anſchauung Begriffene nicht mehr Individuum: denn das Individuum hat ſich eben in ſolche Anſchauung verloren: ſondern er iſt reines, willenloſes, ſchmerzloſes, zeitloſes

Subjekt der Erkenntniß. Dieſes für ſich jetzt ſo Auffallende, (von dem ich ſehr wohl weiß, daß es den von Thomas Paine herrührenden Ausſpruch, du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas, beſtätigt) wird durch das Folgende nach und nach deutlicher und weniger befremdend werden. Es war es auch, was dem Spinoza vorſchwebte, als er niederſchrieb: mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit (Eth. V, pr. 31, schol.)*). In ſolcher Kontemplation nun wird mit Einem Schlage das einzelne Ding zur Idee ſeiner Gattung und das anſchauende Individuum zum reinen Subjekt des Erkennens. Das Individuum als ſolches erkennt nur einzelne Dinge; das reine Subjekt des Erkennens nur Ideen. Denn das Individuum iſt das Subjekt des Erkennens in ſeiner Beziehung auf eine beſtimmte einzelne Erſcheinung des Willens, und dieſer dienſtbar. Dieſe einzelne Willenserſcheinung iſt als ſolche dem Satz vom Grunde, in allen ſeinen Geſtaltungen, unterworfen: alle auf daſſelbe ſich beziehende Erkenntniß folgt daher auch dem Satz vom Grunde, und zum Behuf des Willens taugt auch keine andere als dieſe, welche immer nur Relationen zum Objekt hat. Das erkennende Individuum als ſolches und das von ihm erkannte einzelne Ding ſind immer irgendwo, irgendwann und Glieder in der Kette der Urſachen und Wirkungen. Das reine Subjekt der Erkenntniß und ſein Korrelat, die Idee, ſind aus allen jenen Formen des Satzes vom Grunde herausgetreten: die Zeit, der Ort, das Individuum, welches erkennt, und das Individuum, welches erkannt wird, haben für ſie keine Bedeutung. Allererſt indem auf die beſchriebene Weiſe ein erkennendes Individuum ſich zum reinen Subjekt des Erkennens und eben damit das betrachtete Objekt zur Idee erhebt, tritt die Welt als Vorſtellung gänzlich und rein hervor, und geſchieht die vollkommene Objektivation des Willens, da allein die Idee ſeine adäquate Objektität iſt. Dieſe ſchließt Objekt und Subjekt auf gleiche Weiſe in ſich, da ſolche ihre einzige Form ſind: in ihr halten ſich aber beide ganz das Gleichgewicht: und wie das Objekt auch hier nichts als die Vorſtellung des Subjekts iſt, ſo iſt auch das Subjekt, indem es im angeſchauten Gegenſtand ganz aufgeht, dieſer Gegenſtand ſelbſt geworden, indem das ganze Bewußtſeyn nichts mehr iſt, als deſſen deutlichſtes Bild. Dieſes Bewußtſeyn eben, indem man ſämmtliche Ideen, oder Stufen der Objektität des Willens, der Reihe nach, durch daſſelbe durchgehend ſich denkt, macht eigentlich die ganze *Welt als Vorſtellung* aus. Die einzelnen Dinge aller Zeiten und Räume ſind nichts, als die durch den Satz vom Grund (die Form der Erkenntniß der Individuen als ſolcher) vervielfältigten und dadurch in ihrer reinen Objektität getrübten Ideen. Wie, indem die Idee hervortritt, in ihr Subjekt und Objekt nicht mehr zu unterſcheiden ſind, weil erſt indem ſie ſich gegenſeitig vollkommen erfüllen und durchdringen, die Idee, die adäquate Objektität des Willens, die eigentliche Welt als Vorſtellung, erſteht; ebenſo ſind auch das dabei erkennende und das erkannte Individuum, als Dinge an ſich, nicht unterſchieden. Denn ſehen wir von jener eigentlichen *Welt als Vorſtellung* gänzlich ab, ſo bleibt nichts übrig, denn die *Welt als Wille*. Der Wille iſt das Anſich der Idee, die ihn vollkommen objektivirt; er auch iſt das Anſich des einzelnen Dinges und des daſſelbe erkennenden Individuums, die ihn unvollkommen objektiviren. Als Wille, außer der Vorſtellung und allen ihren Formen, iſt er einer und derſelbe im kontemplirten Objekt und im Individuo, welches ſich an dieſer Kontemplation emporſchwingend als reines Subjekt ſeiner bewußt wird: jene beiden ſind daher an ſich nicht unterſchieden: denn an ſich ſind ſie der Wille, der hier ſich ſelbſt erkennt, und nur als die Art und Weiſe wie ihm dieſe Erkenntniß wird, d. h. nur in der Erſcheinung, iſt, vermöge ihrer Form, des Satzes vom Grund, Vielheit und Verſchiedenheit. So wenig ich ohne das Objekt, ohne die Vorſtellung, erkennendes Subjekt bin, ſondern bloßer blinder Wille; ebenſo wenig iſt ohne mich, als Subjekt des Erkennens, das erkannte Ding Objekt, ſondern bloßer Wille, blinder Drang. Dieſer Wille iſt an ſich, d. h. außer der Vorſtellung, mit dem meinigen Einer und derſelbe: nur in der Welt als Vorſtellung, deren Form allemal wenigſtens Subjekt und Objekt iſt, treten wir aus einander als erkanntes und erkennendes Individuum. Sobald das Erkennen, die Welt als Vorſtellung, aufgehoben iſt, bleibt überhaupt nichts übrig, als bloßer Wille, blinder Drang. Daß er Objektität erhalte, zur Vorſtellung werde, ſetzt, mit Einem Schlage, ſowohl Subjekt als Objekt: daß aber dieſe Objektität rein, vollkommen, adäquate Objektität des Willens ſei, ſetzt das Objekt als Idee, frei von den Formen des Satzes vom Grunde, und das Subjekt als reines Subjekt der Erkenntniß, frei von Individualität und Dienſtbarkeit dem Willen.

---

*) Auch empfehle ich was er ebendaſelbſt L. II, prop. 40, schol. 2, imgleichen L. V, prop. 25 bis 38, über die cognitio tertii generis, sive intuitiva ſagt, zur Erläuterung der hier in Rede ſtehenden Erkenntnißweiſe nachzuleſen, und zwar ganz beſonders prop. 29, schol.; prop. 36, schol. und prop. 38 demonstr. et schol.

Wer nun beſagtermaaßen ſich in die Anſchauung der Natur ſo weit vertieft und verloren hat, daß er nur noch als rein erkennendes Subjekt da iſt, wird eben dadurch unmittelbar inne, daß er als ſolches die Bedingung, alſo der Träger, der Welt und alles objektiven Daſeyns iſt, da dieſes nunmehr als von dem ſeinigen abhängig ſich darſtellt. Er zieht alſo die Natur in ſich hinein, ſo daß er ſie nur noch als ein Accidenz ſeines Weſens empfindet. In dieſem Sinne ſagt Byron:

Are not the mountains, waves and skies, a part
Of me and of my soul, as I of them? *)

Wie aber ſollte, wer dieſes fühlt, ſich ſelbſt, im Gegenſatz der unvergänglichen Natur, für abſolut vergänglich halten? Ihn wird vielmehr das Bewußtſeyn deſſen ergreifen, was der Upaniſchad des Veda ausſpricht: Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est. (Oupnekhât, I, 122.) **)

§. 35.

Um eine tiefere Einſicht in das Weſen der Welt zu erlangen, iſt unumgänglich nöthig, daß man unterſcheiden lerne den Willen als Ding an ſich von ſeiner adäquaten Objektität, ſodann die verſchiedenen Stufen, auf welchen dieſe deutlicher und vollendeter hervortritt, d. i. die Ideen ſelbſt, von der bloßen Erſcheinung der Ideen in den Geſtaltungen des Satzes vom Grunde, der befangenen Erkenntnißweiſe der Individuen. Dann wird man

---

*) Sind Berge, Wellen, Himmel, nicht ein Theil
Von mir und meiner Seele, ich von ihnen?

**) Hiezu Kap. 30 des zweiten Bandes.

dem Platon beiſtimmen, wenn er nur den Ideen eigentliches Seyn beilegt, hingegen den Dingen in Raum und Zeit, dieſer für das Individuum realen Welt, nur eine ſcheinbare, traumartige Exiſtenz zuerkennt. Dann wird man einſehen, wie die eine und ſelbe Idee ſich in ſo vielen Erſcheinungen offenbart und den erkennenden Individuen ihr Weſen nur ſtückweiſe, eine Seite nach der andern, darbietet. Man wird dann auch die Idee ſelbſt unterſcheiden von der Art und Weiſe wie ihre Erſcheinung in die Beobachtung des Individuums fällt, jene für weſentlich, dieſe für unweſentlich erkennen. Wir wollen dieſes im Geringſten und dann im Größten beiſpielsweiſe betrachten. — Wann die Wolken ziehen, ſind die Figuren, welche ſie bilden, ihnen nicht weſentlich, ſind für ſie gleichgültig: aber daß ſie als elaſtiſcher Dunſt, vom Stoß des Windes zuſammengepreßt, weggetrieben, ausgedehnt, zerriſſen werden; dies iſt ihre Natur, iſt das Weſen der Kräfte, die ſich in ihnen objektiviren, iſt die Idee: nur für den individuellen Beobachter ſind die jedesmaligen Figuren. — Dem Bach, der über Steine abwärts rollt, ſind die Strudel, Wellen, Schaumgebilde, die er ſehen läßt, gleichgültig und unweſentlich: daß er der Schwere folgt, ſich als unelaſtiſche, gänzlich verſchiebbare, formloſe, durchſichtige Flüſſigkeit verhält; dies iſt ſein Weſen, dies iſt, *wenn anſchaulich* erkannt, die Idee: nur für uns, ſolange wir als Individuen erkennen, ſind jene Gebilde. — Das Eis an der Fenſterſcheibe ſchießt an nach den Geſetzen der Kryſtalliſation, die das Weſen der hier hervortretenden Naturkraft offenbaren, die Idee darſtellen; aber die Bäume und Blumen, die es dabei bildet, ſind unweſentlich und nur für uns da. — Was in Wolken, Bach und Kryſtall erſcheint, iſt der ſchwächſte Nachhall jenes Willens, der vollendeter in der Pflanze, noch vollendeter im Thier, am vollendeteſten im Menſchen hervortritt. Aber nur das *Weſentliche* aller jener Stufen ſeiner Objektivation macht die *Idee* aus: hingegen die Entfaltung dieſer, indem ſie in den Geſtaltungen des Satzes vom Grunde auseinandergezogen wird zu mannigfaltigen und vielſeitigen Erſcheinungen; dieſes iſt der Idee unweſentlich, liegt bloß in der Erkenntnißweiſe des Individuums und hat auch nur für dieſes Realität. Das Selbe nun gilt nothwendig auch von der Entfaltung derjenigen Idee, welche die vollendeteſte Objektität des Willens iſt: folglich iſt die

Geſchichte des Menſchengeſchlechts, das Gedränge der Begebenheiten, der Wechſel der Zeiten, die vielgeſtalteten Formen des menſchlichen Lebens in verſchiedenen Ländern und Jahrhunderten, dieſes Alles iſt nur die zufällige Form der Erſcheinung der Idee, gehört nicht dieſer ſelbſt, in der allein die adäquate Objektität des Willens liegt, ſondern nur der Erſcheinung an, die in die Erkenntniß des Individuums fällt, und iſt der Idee ſelbſt ſo fremd, unweſentlich und gleichgültig, wie den Wolken die Figuren, die ſie darſtellen, dem Bach die Geſtalt ſeiner Strudel und Schaumgebilde, dem Eiſe ſeine Bäume und Blumen.

Wer dieſes wohl gefaßt hat und den Willen von der Idee, und dieſe von ihrer Erſcheinung zu unterſcheiden weiß, dem werden die Weltbegebenheiten nur noch ſofern ſie die Buchſtaben ſind, aus denen die Idee des Menſchen ſich leſen läßt, Bedeutung haben, nicht aber an und für ſich. Er wird nicht mit den Leuten glauben, daß die Zeit etwas wirklich Neues und Bedeutſames hervorbringe, daß durch ſie oder in ihr etwas ſchlechthin Reales zum Daſeyn gelange, oder gar ſie ſelbſt als ein Ganzes Anfang und Ende, Plan und Entwickelung habe, und etwan zum letzten Ziel die höchſte Vervollkommnung (nach ihren Begriffen) des letzten, dreißig Jahre lebenden Geſchlechts. Daher wird er ſo wenig mit Homer einen ganzen Olymp voll Götter zur Lenkung jener Zeitbegebenheiten beſtellen, als mit Oſſian die Figuren der Wolken für individuelle Weſen halten, da, wie geſagt, Beides, in Bezug auf die darin erſcheinende Idee, gleich viel Bedeutung hat. In den mannigfaltigen Geſtalten des Menſchenlebens und dem unaufhörlichen Wechſel der Begebenheiten wird er als das Bleibende und Weſentliche nur die Idee betrachten, in welcher der Wille zum Leben ſeine vollkommenſte Objektität hat, und welche ihre verſchiedenen Seiten zeigt in den Eigenſchaften, Leidenſchaften, Irrthümern und Vorzügen des Menſchengeſchlechts, in Eigennutz, Haß, Liebe, Furcht, Kühnheit, Leichtſinn, Stumpfheit, Schlauheit, Witz, Genie u. ſ. w., welche alle, zu tauſendfältigen Geſtalten (Individuen) zuſammenlaufend und gerinnend, fortwährend die große und die kleine Weltgeſchichte aufführen, wobei es an ſich gleichviel iſt, ob, was ſie in Bewegung ſetzt, Nüſſe oder Kronen ſind. Er wird endlich finden, daß es in der Welt iſt, wie in den Dramen des Gozzi, in welchen allen immer die ſelben Perſonen auftreten, mit gleicher Abſicht und gleichem Schickſal: die Motive und Begebenheiten freilich ſind in jedem Stücke andere; aber der Geiſt der Begebenheiten iſt der ſelbe: die Perſonen des einen Stücks wiſſen auch nichts von den Vorgängen im andern, in welchem doch ſie ſelbſt agirten: daher iſt, nach allen Erfahrungen der früheren Stücke, doch Pantalone nicht behender oder freigebiger, Tartaglia nicht gewiſſenhafter, Brighella nicht beherzter und Kolombine nicht ſittſamer geworden. —

Geſetzt es würde uns einmal ein deutlicher Blick in das Reich der Möglichkeit und über alle Ketten der Urſachen und Wirkungen geſtattet, es träte der Erdgeiſt hervor und zeigte uns in einem Bilde die vortrefflichſten Individuen, Welterleuchter und Helden, die der Zufall vor der Zeit ihrer Wirkſamkeit zerſtört hat, — dann die großen Begebenheiten, welche die Weltgeſchichte geändert und Perioden der höchſten Kultur und Aufklärung herbeigeführt haben würden, die aber das blindeſte Ungefähr, der unbedeutendeſte Zufall, bei ihrer Entſtehung hemmte, endlich die herrlichen Kräfte großer Individuen, welche ganze Weltalter befruchtet haben würden, die ſie aber, durch Irrthum oder Leidenſchaft verleitet, oder durch Nothwendigkeit gezwungen, an unwürdigen und unfruchtbaren Gegenſtänden nutzlos verſchwendeten, oder gar ſpielend vergeudeten: — ſähen wir das Alles, wir würden ſchaudern und wehklagen über die verlorenen Schätze ganzer Weltalter. Aber der Erdgeiſt würde lächeln und ſagen: „Die Quelle, aus der die Individuen und ihre Kräfte fließen, iſt unerſchöpflich und unendlich wie Zeit und Raum: denn jene ſind, eben wie dieſe Formen aller Erſcheinung, doch auch nur Erſcheinung, Sichtbarkeit des Willens. Jene unendliche Quelle kann kein endliches Maaß erſchöpfen: daher ſteht jeder im Keime erſtickten Begebenheit, oder Werk, zur Wiederkehr noch immer die unverminderte Unendlichkeit offen. In dieſer Welt der Erſcheinung iſt ſo wenig wahrer Verluſt, als wahrer Gewinn möglich. Der Wille allein iſt: er, das Ding an ſich, er, die Quelle aller jener Erſcheinungen. Seine Selbſterkenntniß und darauf ſich entſcheidende Bejahung oder Verneinung iſt die einzige Begebenheit an ſich." —*)

---

*) Dieſer letzte Satz kann ohne Bekanntſchaft mit dem folgenden Buch nicht verſtanden werden.

§. 36.

Dem Faden der Begebenheiten geht die Geſchichte nach: ſie iſt pragmatiſch, ſofern ſie dieſelben nach dem Geſetze der Motivation ableitet, welches Geſetz den erſcheinenden Willen da beſtimmt, wo er von der Erkenntniß beleuchtet iſt. Auf den niedrigeren Stufen ſeiner Objektität, wo er noch ohne Erkenntniß wirkt, betrachtet die Geſetze der Veränderungen ſeiner Erſcheinungen die Naturwiſſenſchaft als Aetiologie, und das Bleibende an ihnen als Morphologie, welche ihr faſt unendliches Thema ſich durch Hülfe der Begriffe erleichtert, das Allgemeine zuſammenfaſſend, um das Beſondere daraus abzuleiten. Endlich die bloßen Formen, in welchen, für die Erkenntniß des Subjekts als Individuums, die Ideen zur Vielheit auseinandergezogen erſcheinen, alſo Zeit und Raum, betrachtet die Mathematik. Dieſe alle, deren gemeinſamer Name Wiſſenſchaft iſt, gehen alſo dem Satz vom Grunde in ſeinen verſchiedenen Geſtaltungen nach, und ihr Thema bleibt die Erſcheinung, deren Geſetze, Zuſammenhang und daraus entſtehende Verhältniſſe. — Welche Erkenntnißart nun aber betrachtet jenes außer und unabhängig von aller Relation beſtehende, allein eigentlich Weſentliche der Welt, den wahren Gehalt ihrer Erſcheinungen, das keinem Wechſel Unterworfene und daher für alle Zeit mit gleicher Wahrheit Erkannte, mit Einem Wort, die Ideen, welche die unmittelbare und adäquate Objektität des Dinges an ſich, des Willens, ſind? — Es iſt die Kunſt, das Werk des Genius. Sie wiederholt die durch reine Kontemplation aufgefaßten ewigen Ideen, das Weſentliche und Bleibende aller Erſcheinungen der Welt, und je nachdem der Stoff iſt, in welchem ſie wiederholt, iſt ſie bildende Kunſt, Poeſie oder Muſik. Ihr einziger Urſprung iſt die Erkenntniß der Ideen; ihr einziges Ziel Mittheilung dieſer Erkenntniß. — Während die Wiſſenſchaft, dem raſt- und beſtandloſen Strom vierfach geſtalteter Gründe und Folgen nachgehend, bei jedem erreichten Ziel immer wieder weiter gewieſen wird und nie ein letztes Ziel, noch völlige Befriedigung finden kann, ſo wenig als man durch Laufen den Punkt erreicht, wo die Wolken den Horizont berühren; ſo iſt dagegen die Kunſt überall am Ziel. Denn ſie reißt das Objekt ihrer Kontemplation heraus aus dem Strome des Weltlaufs und hat es iſolirt vor ſich: und dieſes Einzelne, was in jenem Strom ein verſchwindend kleiner Theil war, wird ihr ein Repräſentant des Ganzen, ein Aequivalent des in Raum und Zeit unendlich Vielen: ſie bleibt daher bei dieſem Einzelnen ſtehen: das Rad der Zeit hält ſie an: die Relationen verſchwinden ihr: nur das Weſentliche, die Idee, iſt ihr Objekt. — Wir können ſie daher geradezu bezeichnen als die Betrachtungsart der Dinge unabhängig vom Satze des Grundes, im Gegenſatz der gerade dieſem nachgehenden Betrachtung, welche der Weg der Erfahrung und Wiſſenſchaft iſt. Dieſe letztere Art der Betrachtung iſt einer unendlichen, horizontal laufenden Linie zu vergleichen; die erſtere aber der ſie in jedem beliebigen Punkte ſchneidenden ſenkrechten. Die dem Satz vom Grunde nachgehende iſt die vernünftige Betrachtungsart, welche im praktiſchen Leben, wie in der Wiſſenſchaft, allein gilt und hilft: die vom Inhalt jenes Satzes wegſehende iſt die geniale Betrachtungsart, welche in der Kunſt allein gilt und hilft. Die erſtere iſt die Betrachtungsart des Ariſtoteles; die zweite iſt im Ganzen die des Platon. Die erſtere gleicht dem gewaltigen Sturm, der ohne Anfang und Ziel dahinfährt, Alles beugt, bewegt, mit ſich fortreißt; die zweite dem ruhigen Sonnenſtrahl, der den Weg dieſes Sturmes durchſchneidet, von ihm ganz unbewegt. Die erſtere gleicht den unzähligen, gewaltſam bewegten Tropfen des Waſſerfalls, die ſtets wechſelnd, keinen Augenblick raſten: die zweite dem auf dieſem tobenden Gewühl ſtille ruhenden Regenbogen. — Nur durch die oben beſchriebene, im Objekt ganz aufgehende, reine Kontemplation werden Ideen aufgefaßt, und das Weſen des Genius beſteht eben in der überwiegenden Fähigkeit zu ſolcher Kontemplation: da nun dieſe ein gänzliches Vergeſſen der eigenen Perſon und ihrer Beziehungen verlangt; ſo iſt Genialität nichts Anderes, als die vollkommenſte Objektivität, d. h. objektive Richtung des Geiſtes, entgegengeſetzt der ſubjektiven, auf die eigene Perſon, d. i. den Willen, gehenden. Demnach iſt Genialität die Fähigkeit, ſich rein anſchauend zu verhalten, ſich in die Anſchauung zu verlieren und die Erkenntniß, welche urſprünglich nur zum Dienſte des

[illegible]

Willens da iſt, dieſem Dienſte zu entziehen, d. h. ſein Intereſſe, ſein Wollen, ſeine Zwecke, ganz aus den Augen zu laſſen, ſonach ſeiner Perſönlichkeit ſich auf eine Zeit völlig zu entäußern, um als reinerkennendes Subjekt, klares Weltauge, übrig zu bleiben: und dieſes nicht auf Augenblicke; ſondern ſo anhaltend und mit ſo viel Beſonnenheit, als nöthig iſt, um das Aufgefaßte durch überlegte Kunſt zu wiederholen und „was in ſchwankender Erſcheinung ſchwebt, zu befeſtigen in dauernden Gedanken". — Es iſt als ob, damit der Genius in einem Individuo hervortrete, dieſem ein Maaß der Erkenntnißkraft zugefallen ſeyn müſſe, welches das zum Dienſte eines individuellen Willens erforderliche weit überſteigt; welcher frei gewordene Ueberſchuß der Erkenntniß, jetzt zum willensreinen Subjekt, zum hellen Spiegel des Weſens der Welt wird. — Daraus erklärt ſich die Lebhaftigkeit bis zur Unruhe in genialen Individuen, indem die Gegenwart ihnen ſelten genügen kann, weil ſie ihr Bewußtſeyn nicht ausfüllt: dieſes giebt ihnen jene raſtloſe Strebſamkeit, jenes unaufhörliche Suchen neuer und der Betrachtung würdiger Objekte, dann auch jenes faſt nie befriedigte Verlangen nach ihnen ähnlichen, ihnen gewachſenen Weſen, denen ſie ſich mittheilen könnten; während der gewöhnliche Erdenſohn, durch die gewöhnliche Gegenwart ganz ausgefüllt und befriedigt, in ihr aufgeht, und dann auch ſeines Gleichen überall findend, jene beſondere Behaglichkeit im Alltagsleben hat, die dem Genius verſagt iſt. — Man hat als einen weſentlichen Beſtandtheil der Genialität die Phantaſie erkannt, ja, ſie ſogar bisweilen für mit jener identiſch gehalten: erſteres mit Recht; letzteres mit Unrecht. Da die Objekte des Genius als ſolchen die ewigen Ideen, die beharrenden weſentlichen Formen der Welt und aller ihrer Erſcheinungen ſind, die Erkenntniß der Idee aber nothwendig anſchaulich, nicht abſtrakt iſt; ſo würde die Erkenntniß des Genius beſchränkt ſeyn auf die Ideen der ſeiner Perſon wirklich gegenwärtigen Objekte und abhängig von der Verkettung der Umſtände, die ihm jene zuführten, wenn nicht die Phantaſie ſeinen Horizont weit über die Wirklichkeit ſeiner perſönlichen Erfahrung erweiterte und ihn in den Stand ſetzte, aus dem Wenigen, was in ſeine wirkliche Apperception gekommen, alles Uebrige zu konſtruiren und ſo faſt alle möglichen Lebensbilder an ſich vorübergehen zu laſſen. Zudem ſind die wirklichen

Objekte faſt immer nur ſehr mangelhafte Exemplare der in ihnen ſich darſtellenden Idee: daher der Genius der Phantaſie bedarf, um in den Dingen nicht Das zu ſehen, was die Natur wirklich gebildet hat, ſondern was ſie zu bilden ſich bemühte, aber, wegen des im vorigen Buche erwähnten Kampfes ihrer Formen unter einander, nicht zu Stande brachte. Wir werden hierauf unten, bei Betrachtung der Bildhauerei, zurückkommen. Die Phantaſie alſo erweitert den Geſichtskreis des Genius über die ſeiner Perſon ſich in der Wirklichkeit darbietenden Objekte, ſowohl der Qualität, als der Quantität nach. Dieſerwegen nun iſt ungewöhnliche Stärke der Phantaſie Begleiterin, ja Bedingung der Genialität. Nicht aber zeugt umgekehrt jene von dieſer; vielmehr können ſelbſt höchſt ungeniale Menſchen viel Phantaſie haben. Denn wie man ein wirkliches Objekt auf zweierlei entgegengeſetzte Weiſen betrachten kann: rein objektiv, genial, die Idee deſſelben erfaſſend; oder gemein, bloß in ſeinen dem Satz vom Grund gemäßen Relationen zu anderen Objekten und zum eigenen Willen; ſo kann man auch eben ſo ein Phantasma auf beide Weiſen anſchauen: in der erſten Art betrachtet, iſt es ein Mittel zur Erkenntniß der Idee, deren Mittheilung das Kunſtwerk iſt: im zweiten Fall wird das Phantasma verwendet, Luftſchlöſſer zu bauen, die der Selbſtſucht und der eigenen Laune zuſagen, momentan täuſchen und ergötzen; wobei von den ſo verknüpften Phantasmen eigentlich immer nur ihre Relationen erkannt werden. Der dieſes Spiel Treibende iſt ein Phantaſt: er wird leicht die Bilder, mit denen er ſich einſam ergötzt, in die Wirklichkeit miſchen und dadurch für dieſe untauglich werden: er wird die Gaukeleien ſeiner Phantaſie vielleicht niederſchreiben, wo ſie die gewöhnlichen Romane aller Gattungen geben, die ſeines Gleichen und das große Publikum unterhalten, indem die Leſer ſich an die Stelle des Helden träumen und dann die Darſtellung ſehr „gemüthlich“ finden.

Der gewöhnliche Menſch, dieſe Fabrikwaare der Natur, wie ſie ſolche täglich zu Tauſenden hervorbringt, iſt, wie geſagt, einer in jedem Sinn völlig unintereſſirten Betrachtung, welches die eigentliche Beſchaulichkeit iſt, wenigſtens durchaus nicht anhaltend fähig: er kann ſeine Aufmerkſamkeit auf die Dinge nur inſofern richten, als ſie irgend eine, wenn auch nur ſehr mittelbare Beziehung auf ſeinen Willen haben. Da in dieſer Hinſicht, welche immer nur die Erkenntniß der Relationen erfordert, der abſtrakte Begriff des Dinges hinlänglich und meiſtens ſelbſt tauglicher iſt; ſo weilt der gewöhnliche Menſch nicht lange bei der bloßen Anſchauung, heftet daher ſeinen Blick nicht lange auf einen Gegenſtand; ſondern ſucht bei Allem, was ſich ihm darbietet, nur ſchnell den Begriff, unter den es zu bringen iſt, wie der Träge den Stuhl ſucht, und dann intereſſirt es ihn nicht weiter. Daher wird er ſo ſchnell mit Allem fertig, mit Kunſtwerken, ſchönen Naturgegenſtänden und dem eigentlich überall bedeutſamen Anblick des Lebens in allen ſeinen Scenen. Er aber weilt nicht: nur ſeinen Weg im Leben ſucht er, allenfalls auch Alles, was irgend einmal ſein Weg werden könnte, alſo topographiſche Notizen im weiteſten Sinn: mit der Betrachtung des Lebens ſelbſt als ſolchen verliert er keine Zeit. Der Geniale dagegen, deſſen Erkenntnißkraft, durch ihr Uebergewicht, ſich dem Dienſte ſeines Willens, auf einen Theil ſeiner Zeit, entzieht, verweilt bei der Betrachtung des Lebens ſelbſt, ſtrebt die Idee jedes Dinges zu erfaſſen, nicht deſſen Relationen zu anderen Dingen: darüber vernachläſſigt er häufig die Betrachtung ſeines eigenen Weges im Leben, und geht ſolchen daher meiſtens ungeſchickt genug. Während dem gewöhnlichen Menſchen ſein Erkenntnißvermögen die Laterne iſt, die ſeinen Weg beleuchtet, iſt es dem Genialen die Sonne, welche die Welt offenbar macht. Dieſe ſo verſchiedene Weiſe in das Leben hineinzuſehen, wird bald ſogar im Aeußern Beider ſichtbar. Der Blick des Menſchen, in welchem der Genius lebt und wirkt, zeichnet ihn leicht aus, indem er, lebhaft und feſt zugleich, den Charakter der Beſchaulichkeit, der Kontemplation trägt; wie wir an den Bildniſſen der wenigen genialen Köpfe, welche die Natur unter den zahlloſen Millionen dann und wann hervorgebracht hat, ſehen können: hingegen wird im Blicke der Anderen, wenn er nicht, wie meiſtens, ſtumpf oder nüchtern iſt, leicht der wahre Gegenſatz der Kontemplation ſichtbar, das Spähen. Demzufolge beſteht der „geniale Ausdruck“ eines Kopfes darin, daß ein entſchiedenes Uebergewicht des Erkennens über das Wollen darin ſichtbar iſt, folglich auch ein Erkennen ohne alle Beziehung auf ein Wollen, d. i. ein *reines Erkennen*, ſich darin ausdrückt. Hingegen iſt bei Köpfen, wie ſie in der Regel ſind, der Ausdruck des Wollens vorherrſchend, und man ſieht, daß das Erkennen immer erſt auf Antrieb des Wollens in Thätigkeit geräth, alſo bloß auf Motive gerichtet iſt.

Da die geniale Erkenntniß, oder Erkenntniß der Idee, diejenige iſt, welche dem Satz vom Grunde nicht folgt, hingegen die, welche ihm folgt, im Leben Klugheit und Vernünftigkeit ertheilt und die Wiſſenſchaften zu Stande bringt; ſo werden geniale Individuen mit den Mängeln behaftet ſeyn, welche die Vernachläſſigung der letztern Erkenntnißweiſe nach ſich zieht. Jedoch iſt hiebei die Einſchränkung zu merken, daß was ich in dieſer Hinſicht anführen werde, ſie nur trifft inſofern und während ſie in der genialen Erkenntnißweiſe wirklich begriffen ſind, was keineswegs in jedem Augenblick ihres Lebens der Fall iſt, da die große, wiewohl ſpontane Anſpannung, welche zur willensfreien Auffaſſung der Ideen erfordert wird, nothwendig wieder nachläßt und große Zwiſchenräume hat, in welchen Jene, ſowohl in Hinſicht auf Vorzüge als auf Mängel, den gewöhnlichen Menſchen ziemlich gleich ſtehen. Man hat dieſerhalb von jeher das Wirken des Genius als eine Inſpiration, ja wie der Name ſelbſt bezeichnet, als das Wirken eines vom Individuo ſelbſt verſchiedenen übermenſchlichen Weſens angeſehen, das nur periodiſch jenes in Beſitz nimmt. Die Abneigung genialer Individuen, die Aufmerkſamkeit auf den Inhalt des Satzes vom Grunde zu richten, wird ſich zuerſt in Hinſicht auf den Grund des Seyns zeigen, als Abneigung gegen Mathematik, deren Betrachtung auf die allgemeinſten Formen der Erſcheinung, Raum und Zeit, welche ſelbſt nur Geſtaltungen des Satzes vom Grunde ſind, geht und daher ganz das Gegentheil derjenigen Betrachtung iſt, die gerade nur den Inhalt der Erſcheinung, die ſich darin ausſprechende Idee, aufſucht, von allen Relationen abſehend. Außerdem wird noch die logiſche Behandlung der Mathematik dem Genius widerſtehen, da dieſe, die eigentliche Einſicht verſchließend, nicht befriedigt, ſondern eine bloße Verkettung von Schlüſſen, nach dem Satz des Erkenntnißgrundes darbietend, von allen Geiſteskräften am meiſten das Gedächtniß in Anſpruch nimmt, um nämlich immer alle die früheren Sätze, darauf man ſich beruft, gegenwärtig zu haben. Auch hat die Erfahrung beſtätigt, daß große Genien in der Kunſt zur Mathematik keine Fähigkeit haben: nie war ein Menſch zugleich in beiden ſehr ausgezeichnet. Alfieri erzählt, daß er ſogar nie nur den vierten Lehrſatz des Eukleides begreifen gekonnt. Goethen iſt der Mangel mathematiſcher Kenntniß zur Genüge vorgeworfen worden von den unverſtändigen Gegnern ſeiner Farbenlehre: freilich hier, wo es nicht auf Rechnen und Meſſen nach hypothetiſchen Datis, ſondern auf unmittelbare Verſtandeserkenntniß der Urſache und Wirkung ankam, war jener Vorwurf ſo ganz queer und am unrechten Ort, daß jene ihren totalen Mangel an Urtheilskraft dadurch eben ſo ſehr, als durch ihre übrigen Midas-Ausſprüche an den Tag gelegt haben. Daß noch heute, faſt ein halbes Jahrhundert nach dem Erſcheinen der Goethe'ſchen Farbenlehre, ſogar in Deutſchland, die Neutoniſchen Flauſen ungeſtört im Beſitz der Lehrſtühle bleiben und man fortfährt, ganz ernſthaft von den ſieben homogenen Lichtern und ihrer verſchiedenen Brechbarkeit zu reden, — wird einſt unter den großen intellektualen Charakterzügen der Menſchheit überhaupt und der Deutſchheit insbeſondere aufgezählt werden. — Aus demſelben oben angegebenen Grunde erklärt ſich die eben ſo bekannte Thatſache, daß umgekehrt, ausgezeichnete Mathematiker wenig Empfänglichkeit für die Werke der ſchönen Kunſt haben, was ſich beſonders naiv ausſpricht in der bekannten Anekdote von jenem franzöſiſchen Mathematiker, der nach Durchleſung der Iphigenia des Racine achſelzuckend fragte: Qu'est-ce-quece la prouve? — Da ferner ſcharfe Auffaſſung der Beziehungen gemäß dem Geſetze der Kauſalität und Motivation eigentlich die Klugheit ausmacht, die geniale Erkenntniß aber nicht auf die Relationen gerichtet iſt; ſo wird ein Kluger, ſofern und während er es iſt, nicht genial, und ein Genialer, ſofern und während er es iſt, nicht klug ſeyn. — Endlich ſteht überhaupt die anſchauliche Erkenntniß, in deren Gebiet die Idee durchaus liegt, der vernünftigen oder abſtrakten, welche der Satz vom Grunde des Erkennens leitet, gerade entgegen. Auch findet man bekanntlich ſelten große Genialität mit vorherrſchender Vernünftigkeit gepaart, vielmehr ſind umgekehrt geniale Individuen oft heftigen Affekten und unvernünftigen Leidenſchaften unterworfen. Der Grund hievon iſt dennoch nicht Schwäche der Vernunft, ſondern theils ungewöhnliche Energie der ganzen Willenserſcheinung, die das geniale Individuum iſt, und welche ſich durch Heftigkeit aller Willensakte äußert, theils

Uebergewicht der anſchauenden Erkenntniß durch Sinne und Verſtand über die abſtrakte, daher entſchiedene Richtung auf das Anſchauliche, deſſen bei ihnen höchſt energiſcher Eindruck die farbloſen Begriffe ſo ſehr überſtrahlt, daß nicht mehr dieſe, ſondern jener das Handeln leitet, welches eben dadurch unvernünftig wird: demnach iſt der Eindruck der Gegenwart auf ſie ſehr mächtig, reißt ſie hin zum Unüberlegten, zum Affekt, zur Leidenſchaft Daher auch, und überhaupt weil ihre Erkenntniß ſich zum Theil dem Dienſte des Willens entzogen hat, werden ſie im Geſpräche nicht ſowohl an die Perſon denken, zu der, ſondern mehr an die Sache, wovon ſie reden, die ihnen lebhaft vorſchwebt: daher werden ſie für ihr Intereſſe zu objektiv urtheilen oder erzählen, nicht verſchweigen, was klüger verſchwiegen bliebe u. ſ. w. Daher endlich ſind ſie zu Monologen geneigt und können überhaupt mehrere Schwächen zeigen, die ſich wirklich dem Wahnſinn nähern. Daß Genialität und Wahnſinn eine Seite haben, wo ſie an einander gränzen, ja in einander übergehen, iſt oft bemerkt und ſogar die dichteriſche Begeiſterung eine Art Wahnſinn genannt worden: amabilis insania nennt ſie Horaz (Od. III, 4) und „holder Wahnſinn" Wieland im Eingang zum „Oberon". Selbſt Ariſtoteles ſoll, nach Seneka's Anführung (de tranq. animi, 15, 16), geſagt haben: Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit. Platon drückt es, im oben angeführten Mythos von der finſtern Höhle (de Rep. 7), dadurch aus, daß er ſagt: Diejenigen, welche außerhalb der Höhle das wahre Sonnenlicht und die wirklich ſeienden Dinge (die Ideen) geſchaut haben, können nachmals in der Höhle, weil ihre Augen der Dunkelheit entwöhnt ſind, nicht mehr ſehen, die Schattenbilder da unten nicht mehr recht erkennen, und werden deshalb, bei ihren Mißgriffen, von den Anderen verſpottet, die nie aus dieſer Höhle und von dieſen Schattenbildern fortkamen. Auch ſagt er im Phädros (S. 317) geradezu, daß ohne einen gewiſſen Wahnſinn kein ächter Dichter ſeyn könne, ja (S. 327) daß Jeder, welcher in den vergänglichen Dingen die ewigen Ideen erkennt, als wahnſinnig erſcheine. Auch Cicero führt an: Negat enim, sine furore, Democritus, quemquam poëtam magnum esse posse; quod idem dicit Plato (de divin. I, 37). Und endlich ſagt Pope:

ges Korrelat immer zugleich die objektive Seite derſelben ein, die intuitive Auffaſſung der Platoniſchen Idee. Bevor wir uns aber zur nähern Betrachtung dieſer und zu den Leiſtungen der Kunſt in Beziehung auf dieſelbe wenden, iſt es zweckmäßiger, noch etwas bei der ſubjektiven Seite des äſthetiſchen Wohlgefallens zu verweilen, um deren Betrachtung durch die Erörterung des von ihr allein abhängigen und durch eine Modifikation derſelben entſtehenden Eindrucks des Erhabenen zu vollenden. Danach wird unſere Unterſuchung des äſthetiſchen Wohlgefallens, durch die Betrachtung der objektiven Seite deſſelben, ihre ganze Vollſtändigkeit erhalten.

Dem Bisherigen aber gehören zuvor noch folgende Bemerkungen an. Das Licht iſt das Erfreulichſte der Dinge: es iſt das Symbol alles Guten und Heilbringenden geworden. In allen Religionen bezeichnet es das ewige Heil, und die Finſterniß die Verdammniß. Ormuzd wohnt im reinſten Lichte, Ahriman in ewiger Nacht. In Dante's Paradieſe ſieht es ungefähr aus wie im Vauxhall zu London, indem alle ſeeligen Geiſter daſelbſt als Lichtpunkte erſcheinen, die ſich zu regelmäßigen Figuren zuſammenſtellen. Die Abweſenheit des Lichtes macht uns unmittelbar traurig; ſeine Wiederkehr beglückt: die Farben erregen unmittelbar ein lebhaftes Ergötzen, welches, wenn ſie transparent ſind, den höchſten Grad erreicht. Dies Alles kommt allein daher, daß das Licht das Korrelat und die Bedingung der vollkommenſten anſchaulichen Erkenntnißweiſe iſt, der einzigen, die unmittelbar durchaus nicht den Willen affizirt. Denn das Sehen iſt gar nicht, wie die Affektion der anderen Sinne, an ſich, unmittelbar und durch ſeine ſinnliche Wirkung, einer Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit der Empfindung im Organ fähig, d. h. hat keine unmittelbare Verbindung mit dem Willen: ſondern erſt die im Verſtande entſpringende Anſchauung kann eine ſolche haben, die dann in der Relation des Objekts zum Willen liegt. Schon beim Gehör iſt dies anders: Töne können unmittelbar Schmerz erregen und auch unmittelbar ſinnlich, ohne Bezug auf Harmonie oder Melodie, angenehm ſeyn. Das Getaſt, als mit dem Gefühl des ganzen Leibes Eines, iſt dieſem unmittelbaren Einfluß auf den Willen noch mehr unterworfen: doch giebt es noch ein ſchmerz- und wolluſtloſes Taſten. Gerüche aber ſind klärung des eigentlichen Weſens der Genialität, d. h. derjenigen Geiſteseigenſchaft, welche allein ächte Kunſtwerke ſchaffen kann, beitragen wird. Dies macht aber eine kurze Erörterung des Wahnſinnes ſelbſt nothwendig *).

Eine klare und vollſtändige Einſicht in das Weſen des Wahnſinnes, ein richtiger und deutlicher Begriff Desjenigen, was eigentlich den Wahnſinnigen vom Geſunden unterſcheidet, iſt, meines Wiſſens, noch immer nicht gefunden. — Weder Vernunft, noch Verſtand kann den Wahnſinnigen abgeſprochen werden: denn ſie reden und vernehmen, ſie ſchließen oft ſehr richtig; auch ſchauen ſie in der Regel das Gegenwärtige ganz richtig an und ſehen den Zuſammenhang zwiſchen Urſache und Wirkung ein. Viſionen, gleich Fieberphantaſien, ſind kein gewöhnliches Symptom des Wahnſinnes: das Delirium verfälſcht die Anſchauung, der Wahnſinn die Gedanken. Meiſtens nämlich irren die Wahnſinnigen durchaus nicht in der Kenntniß des unmittelbar *Gegenwärtigen*; ſondern ihr Irrereden bezieht ſich immer auf das *Abweſende und Vergangene*, und nur dadurch auf deſſen Verbindung mit dem Gegenwärtigen. Daher nun ſcheint mir ihre Krankheit beſonders das *Gedächtniß* zu treffen; zwar nicht ſo, daß es ihnen ganz fehlte: denn Viele wiſſen Vieles auswendig und erkennen bisweilen Perſonen, die ſie lange nicht geſehen, wieder; ſondern vielmehr ſo, daß der Faden des Gedächtniſſes zerriſſen, der fortlaufende Zuſammenhang deſſelben aufgehoben und keine gleichmäßig zuſammenhängende Rückerinnerung der Vergangenheit möglich iſt. Einzelne Scenen der Vergangenheit ſtehen richtig da, ſo wie die einzelne Gegenwart; aber in ihrer Rückerinnerung ſind Lücken, welche ſie dann mit Fiktionen ausfüllen, die entweder, ſtets die ſelben, zu fixen Ideen werden: dann iſt es fixer Wahn, Melancholie; oder jedesmal andere ſind, augenblickliche Einfälle: dann heißt es Narrheit, fatuitas. Dieſerhalb iſt es ſo ſchwer, einem Wahnſinnigen, bei ſeinem Eintritt ins Irrenhaus, ſeinen frühern Lebenslauf abzufragen. Immer mehr nun vermiſcht ſich in ſeinem Gedächtniſſe Wahres mit Falſchem. Obgleich die unmittelbare Gegenwart richtig erkannt wird, ſo wird ſie verfälſcht durch den fingirten Zuſammenhang mit einer gewähnten Vergangenheit: ſie halten daher ſich ſelbſt und Andere für identiſch mit Perſonen, die bloß in ihrer fingirten Vergangenheit liegen, erkennen manche Bekannte gar nicht wieder, und haben ſo, bei richtiger Vorſtellung des gegenwärtigen Einzelnen, lauter falſche Relationen deſſelben zum Abweſenden. Erreicht der Wahnſinn einen hohen Grad, ſo entſteht völlige Gedächtnißloſigkeit, weshalb dann der Wahnſinnige durchaus keiner Rückſicht auf irgend etwas Abweſendes, oder Vergangenes fähig iſt, ſondern ganz allein durch die augenblickliche Laune, in Verbindung mit den Fiktionen, welche in ſeinem Kopf die Vergangenheit füllen, beſtimmt wird: man iſt alsdann bei ihm, wenn man ihm nicht ſtets die Uebermacht vor Augen hält, keinen Augenblick vor Mishandlung, oder Mord geſichert. — Die Erkenntniß des Wahnſinnigen hat mit der des Thieres dies gemein, daß beide auf das Gegenwärtige beſchränkt ſind: aber was ſie unterſcheidet iſt dieſes: das Thier hat eigentlich gar keine Vorſtellung von der Vergangenheit als ſolcher, obwohl dieſelbe durch das Medium der Gewohnheit auf das Thier wirkt, daher z. B. der Hund ſeinen frühern Herrn auch nach Jahren wiederkennt, d. h. von deſſen Anblick den gewohnten Eindruck erhält; aber von der ſeitdem verfloſſenen Zeit hat er doch keine Rückerinnerung: der Wahnſinnige dagegen trägt in ſeiner Vernunft auch immer eine Vergangenheit in abstracto herum, aber eine falſche, die nur für ihn exiſtirt und dies entweder allezeit, oder auch nur eben jetzt: der Einfluß dieſer falſchen Vergangenheit verhindert nun auch den Gebrauch der richtig erkannten Gegenwart, den doch das Thier macht. Daß heftiges geiſtiges Leiden, unerwartete entſetzliche Begebenheiten häufig Wahnſinn veranlaſſen, erkläre ich mir folgendermaaßen. Jedes ſolches Leiden iſt immer als wirkliche Begebenheit auf die Gegenwart beſchränkt, alſo nur vorübergehend und inſofern noch immer nicht übermäßig ſchwer: überſchwänglich groß wird es erſt, ſofern es bleibender Schmerz iſt: aber als ſolcher iſt es wieder allein ein Gedanke und liegt daher im Gedächtniß: wenn nun ein ſolcher Kummer, ein ſolches ſchmerzliches Wiſſen, oder Andenken, ſo quaalvoll iſt, daß es ſchlechterdings unerträglich fällt, und das Individuum ihm unterliegen würde, — dann greift die dermaaßen geängſtigte Natur zum Wahnſinn als zum letzten Rettungsmittel des Lebens: der ſo ſehr gepeinigte Geiſt zerreißt nun gleichſam den Faden ſeines Gedächtniſſes, füllt die Lücken mit Fiktionen aus und flüchtet ſo ſich von dem ſeine Kräfte überſteigenden geiſtigen Schmerz zum Wahnſinn, — wie man ein vom Brande ergriffenes Glied abnimmt und es durch ein hölzernes erſetzt. — Als Beiſpiel betrachte man den raſenden Ajax, den König Lear und die Ophelia: denn die Geſchöpfe des ächten Genius, auf welche allein man ſich hier, als allgemein bekannt, berufen kann, ſind wirklichen Perſonen an Wahrheit gleich zu ſetzen: übrigens zeigt auch die häufige wirkliche Erfahrung hier durchaus das Selbe. Ein ſchwaches Analogon jener Art des Ueberganges vom Schmerz zum Wahnſinn iſt dieſes, daß wir Alle oft ein peinigendes Andenken, das uns plötzlich einfällt, wie mechaniſch, durch irgend eine laute Aeußerung oder Bewegung zu verſcheuchen, uns ſelbſt davon abzulenken, mit Gewalt uns zu zerſtreuen ſuchen. —

---

*) Hiezu Kap. 31 des zweiten Bandes.

Sehen wir nun angegebenermaaßen den Wahnſinnigen das einzelne Gegenwärtige, auch manches einzelne Vergangene, richtig erkennen, aber den Zuſammenhang, die Relationen verkennen und daher irren und irrereden; ſo iſt eben dieſes der Punkt ſeiner Berührung mit dem genialen Individuo: denn auch dieſes, da es die Erkenntniß der Relationen, welches die gemäß dem Satze des Grundes iſt, verläßt, um in den Dingen nur ihre Ideen zu ſehen und zu ſuchen, ihr ſich anſchaulich ausſprechendes eigentliches Weſen zu ergreifen, in Hinſicht auf welches ein Ding ſeine ganze Gattung repräſentirt und daher, wie Goethe ſagt, ein Fall für Tauſende gilt, — auch der Geniale läßt darüber die Erkenntniß des Zuſammenhangs der Dinge aus den Augen: das einzelne Objekt ſeiner Beſchauung, oder die übermäßig lebhaft von ihm aufgefaßte Gegenwart, erſcheinen in ſo hellem Licht, daß gleichſam die übrigen Glieder der Kette, zu der ſie gehören, dadurch in Dunkel zurücktreten, und dies giebt eben Phänomene, die mit denen des Wahnſinns eine längſt erkannte Aehnlichkeit haben. Was im einzelnen vorhandenen Dinge nur unvollkommen und durch Modifikationen geſchwächt da iſt, ſteigert die Betrachtungsweiſe des Genius zur Idee davon, zum Vollkommenen: er ſieht daher überall Extreme, und eben dadurch geräth ſein Handeln auf Extreme: er weiß das rechte Maaß nicht zu treffen, ihm fehlt die Nüchternheit, und das Reſultat iſt das beſagte. Er erkennt die

Ideen vollkommen, aber nicht die Individuen. Daher kann, wie man bemerkt hat, ein Dichter den Menſchen tief und gründlich kennen, die Menſchen aber ſehr ſchlecht; er iſt leicht zu hintergehen und ein Spiel in der Hand des Liſtigen*).

§. 37.

Obgleich nun, unſerer Darſtellung zufolge, der Genius in der Fähigkeit beſteht, unabhängig vom Satze des Grundes und daher, ſtatt der einzelnen Dinge, welche ihr Daſeyn nur in der Relation haben, die Ideen derſelben zu erkennen und dieſen gegenüber ſelbſt das Korrelat der Idee, alſo nicht mehr Individuum, ſondern reines Subjekt des Erkennens zu ſeyn; ſo muß dennoch dieſe Fähigkeit, in geringerem und verſchiedenem Grade auch allen Menſchen einwohnen; da ſie ſonſt eben ſo wenig fähig wären die Werke der Kunſt zu genießen, als ſie hervorzubringen, und überhaupt für das Schöne und Erhabene durchaus keine Empfänglichkeit beſitzen, ja dieſe Worte für ſie keinen Sinn haben könnten. Wir müſſen daher in allen Menſchen, wenn es nicht etwan welche giebt, die durchaus keines äſthetiſchen Wohlgefallens fähig ſind, jenes Vermögen in den Dingen ihre Ideen zu erkennen, und eben damit ſich ihrer Perſönlichkeit augenblicklich zu entäußern, als vorhanden annehmen. Der Genius hat vor ihnen nur den viel höhern Grad und die anhaltendere Dauer jener Erkenntnißweiſe voraus, welche ihn bei derſelben die Beſonnenheit behalten laſſen, die erfordert iſt, um das ſo Erkannte in einem willkürlichen Werk zu wiederholen, welche Wiederholung das Kunſtwerk iſt. Durch daſſelbe theilt er die aufgefaßte Idee den Anderen mit. Dieſe bleibt daher unverändert und die ſelbe: daher iſt das äſthetiſche Wohlgefallen weſentlich Eines und daſſelbe, es mag durch ein Werk der Kunſt, oder unmittelbar durch die Anſchauung der Natur und des Lebens hervorgerufen ſeyn. Das Kunſtwerk iſt bloß ein Erleichterungsmittel derjenigen Erkenntniß, in welcher jenes Wohlgefallen beſteht. Daß aus dem Kunſtwerk die Idee uns leichter entgegentritt, als unmittelbar aus der Natur und der Wirklichkeit, kommt daher, daß der Künſtler, der nur die Idee, nicht mehr die Wirklichkeit erkannte, in ſeinem Werk auch nur die Idee rein wiederholt hat, ſie ausgeſondert hat aus der Wirklichkeit, mit Auslaſſung aller ſtörenden Zufälligkeiten. Der Künſtler läßt uns durch ſeine Augen in die Welt blicken. Daß er dieſe Augen hat, daß er das Weſentliche, außer allen Relationen liegende der Dinge erkennt, iſt eben die Gabe des Genius, das Angeborene; daß er aber im Stande iſt, auch uns dieſe Gabe zu leihen, uns ſeine Augen aufzuſetzen: dies iſt das Erworbene, das Techniſche der Kunſt. Dieſerhalb nun wird, nachdem ich im Vorhergehenden das innere Weſen der äſthetiſchen Erkenntnißart in ſeinen allgemeinſten Grundlinien dargeſtellt habe, die jetzt folgende nähere philoſophiſche Betrachtung des Schönen und Erhabenen Beide in der Natur und in der Kunſt zugleich erörtern, ohne dieſe weiter zu trennen. Was im Menſchen vorgeht, wann ihn das Schöne, wann ihn das Erhabene rührt, werden wir zunächſt betrachten: ob er dieſe Rührung unmittelbar aus der Natur, aus dem Leben ſchöpft, oder nur durch die Vermittelung der Kunſt ihrer theilhaft wird, begründet keinen weſentlichen, ſondern nur einen äußerlichen Unterſchied.

---

*) Hiezu Kap. 32 des zweiten Bandes.

§. 38.

Wir haben in der äſthetiſchen Betrachtungsweiſe *zwei unzertrennliche Beſtandtheile* gefunden: die Erkenntniß des Objekts, nicht als einzelnen Dinges, ſondern als Platoniſcher *Idee*, d. h. als beharrender Form dieſer ganzen Gattung von Dingen; ſodann das Selbſtbewußtſeyn des Erkennenden, nicht als Individuums, ſondern als *reinen, willenloſen Subjekts der Erkenntniß*. Die Bedingung, unter welcher beide Beſtandtheile immer vereint eintreten, war das Verlaſſen der an den Satz vom Grund gebundenen Erkenntnißweiſe, welche hingegen zum Dienſte des Willens, wie auch zur Wiſſenſchaft, die allein taugliche iſt. — Auch das *Wohlgefallen*, das durch die Betrachtung des Schönen erregt wird, werden wir aus jenen beiden Beſtandtheilen hervorgehen ſehen, und zwar bald mehr aus dem einen, bald mehr aus dem andern, je nachdem der Gegenſtand der äſthetiſchen Kontemplation iſt.

Alles *Wollen* entſpringt aus Bedürfniß, alſo aus Mangel, alſo aus Leiden. Dieſem macht die Erfüllung ein Ende; jedoch gegen einen Wunſch, der erfüllt wird, bleiben wenigſtens zehn verſagt: ferner, das Begehren dauert lange, die Forderungen gehen ins Unendliche; die Erfüllung iſt kurz und kärglich gemeſſen. Sogar aber iſt die endliche Befriedigung ſelbſt nur ſcheinbar: der erfüllte Wunſch macht gleich einem neuen Platz: jener iſt ein erkannter, dieſer noch ein unerkannter Irrthum. Dauernde, nicht mehr weichende Befriedigung kann kein erlangtes Objekt des Wollens geben: ſondern es gleicht immer nur dem Almoſen, das dem Bettler zugeworfen, ſein Leben heute friſtet, um ſeine Qual auf Morgen zu verlängern. — Darum nun, ſolange unſer Bewußtſeyn von unſerm Willen erfüllt iſt, ſolange wir dem Drange der Wünſche, mit ſeinem ſteten Hoffen und Fürchten, hingegeben ſind, ſolange wir Subjekt des Wollens ſind, wird uns nimmermehr dauerndes Glück, noch Ruhe. Ob wir jagen, oder fliehen, Unheil fürchten, oder nach Genuß ſtreben, iſt im Weſentlichen einerlei: die Sorge für den ſtets fordernden Willen, gleichviel in welcher Geſtalt, erfüllt und bewegt fortdauernd das Bewußtſeyn; ohne Ruhe aber iſt durchaus kein wahres Wohlſeyn möglich. So liegt das Subjekt des Wollens beſtändig auf dem drehenden Rade des Ixion, ſchöpft immer im Siebe der Danaiden, iſt der ewig ſchmachtende Tantalus.

Wann aber äußerer Anlaß, oder innere Stimmung, uns plötzlich aus dem endloſen Strome des Wollens heraushebt, die Erkenntniß dem Sklavendienſte des Willens entreißt, die Aufmerkſamkeit nun nicht mehr auf die Motive des Wollens gerichtet wird, ſondern die Dinge frei von ihrer Beziehung auf den Willen auffaßt, alſo ohne Intereſſe, ohne Subjektivität, rein objektiv ſie betrachtet, ihnen ganz hingegeben, ſofern ſie bloß Vorſtellungen, nicht ſofern ſie Motive ſind: dann iſt die auf jenem erſten Wege des Wollens immer geſuchte, aber immer entfliehende Ruhe mit einem Male von ſelbſt eingetreten, und uns iſt völlig wohl. Es iſt der ſchmerzenloſe Zuſtand, den Epikuros als das höchſte Gut und als den Zuſtand der Götter pries: denn wir ſind, für jenen Augenblick, des ſchnöden Willensdranges entledigt, wir feiern den Sabbath der Zuchthausarbeit des Wollens, das Rad des Ixion ſteht ſtill.

Dieſer Zuſtand iſt aber eben der, welchen ich oben beſchrieb als erforderlich zur Erkenntniß der Idee, als reine Kontemplation, Aufgehen in der Anſchauung, Verlieren ins Objekt, Vergeſſen aller Individualität, Aufhebung der dem Saꝫ vom Grunde folgenden und nur Relationen faſſenden Erkenntnißweiſe, wobei zugleich und unzertrennlich das angeſchaute einzelne Ding zur Idee ſeiner Gattung, das erkennende Individuum zum reinen Subjekt des willenloſen Erkennens ſich erhebt, und nun Beide als ſolche nicht mehr im Strome der Zeit und aller anderen Relationen ſtehen. Es iſt dann einerlei, ob man aus dem Kerker, oder aus dem Palaſt die Sonne untergehen ſieht.

Innere Stimmung, Uebergewicht des Erkennens über das Wollen, kann unter jeder Umgebung dieſen Zuſtand hervorrufen. Dies zeigen uns jene trefflichen Niederländer, welche ſolche rein objektive Anſchauung auf die unbedeutendeſten Gegenſtände richteten und ein dauerndes Denkmal ihrer Objektivität und Geiſtesruhe im Stillleben hinſtellten, welches der äſthetiſche Beſchauer nicht ohne Rührung betrachtet, da es ihm den ruhigen, ſtillen, willensfreien Gemüthszuſtand des Künſtlers vergegenwärtigt, der nöthig war, um ſo unbedeutende Dinge ſo objektiv anzuſchauen, ſo aufmerkſam zu betrachten und dieſe Anſchauung ſo beſonnen zu wiederholen: und indem das Bild auch ihn zur Theilnahme an ſolchen Zuſtand auffordert, wird ſeine Rührung oft noch vermehrt durch den Gegenſaꝫ der eigenen, unruhigen, durch heftiges Wollen getrübten Gemüthsverfaſſung, in der er ſich eben befindet. Im ſelben Geiſte haben oft Landſchaftsmaler, beſonders Ruisdael, höchſt unbedeutende landſchaftliche Gegenſtände gemalt, und dadurch die ſelbe Wirkung noch erfreulicher hervorgebracht.

So viel leiſtet ganz allein die innere Kraft eines künſtleriſchen Gemüthes: aber erleichtert und von Außen befördert wird jene rein objektive Gemüthsſtimmung durch entgegenkommende Objekte, durch die zu ihrem Anſchauen einladende, ja ſich aufdringende Fülle der ſchönen Natur. Ihr gelingt es, ſo oft ſie mit einem Male unſerm Blicke ſich aufthut, faſt immer, uns, wenn auch nur auf Augenblicke, der Subjektivität, dem Sklavendienſte des Willens zu entreißen und in den Zuſtand des reinen Erkennens zu verſeꝫen. Darum wird auch der von Leidenſchaften, oder Noth und Sorge Gequälte durch einen einzigen freien Blick in die Natur ſo plöꝫlich erquickt, erheitert und aufgerichtet:

der Sturm der Leidenſchaften, der Drang des Wunſches und der Furcht und alle Quaal des Wollens ſind dann ſogleich auf eine wundervolle Art beſchwichtigt. Denn in dem Augenblicke, wo wir, vom Wollen losgeriſſen, uns dem reinen willenloſen Erkennen hingegeben haben, ſind wir gleichſam in eine andere Welt getreten, wo Alles, was unſern Willen bewegt und dadurch uns ſo heftig erſchüttert, nicht mehr iſt. Jenes Freiwerden der Erkenntniß hebt uns aus dem Allen eben ſo ſehr und ganz heraus, wie der Schlaf und der Traum: Glück und Unglück ſind verſchwunden: wir ſind nicht mehr das Individuum, es iſt vergeſſen, ſondern nur noch reines Subjekt der Erkenntniß: wir ſind nur noch da als das eine Weltauge, was aus allen erkennenden Weſen blickt, im Menſchen allein aber völlig frei vom Dienſte des Willens werden kann, wodurch aller Unterſchied der Individualität ſo gänzlich verſchwindet, daß es alsdann einerlei iſt, ob das ſchauende Auge einem mächtigen König, oder einem gepeinigten Bettler angehört. Denn weder Glück noch Jammer wird über jene Gränze mit hinüber genommen. So nahe liegt uns beſtändig ein Gebiet, auf welchem wir allem unſerm Jammer gänzlich entronnen ſind; aber wer hat die Kraft, ſich lange darauf zu erhalten? Sobald irgend eine Beziehung eben jener alſo rein angeſchauten Objekte zu unſerm Willen, zu unſerer Perſon, wieder ins Bewußtſeyn tritt, hat der Zauber ein Ende: wir fallen zurück in die Erkenntniß, welche der Satz vom Grunde beherrſcht, erkennen nun nicht mehr die Idee, ſondern das einzelne Ding, das Glied einer Kette, zu der auch wir gehören, und wir ſind allem unſerm Jammer wieder hingegeben. — Die meiſten Menſchen ſtehen, weil ihnen Objektivität, d. i. Genialität, gänzlich abgeht, faſt immer auf dieſem Standpunkt. Daher ſind ſie nicht gern allein mit der Natur: ſie brauchen Geſellſchaft, wenigſtens ein Buch. Denn ihr Erkennen bleibt dem Willen dienſtbar: ſie ſuchen daher an den Gegenſtänden nur die etwanige Beziehung auf ihren Willen, und bei Allem, was keine ſolche Beziehung hat, ertönt in ihrem Innern, gleichſam wie ein Grundbaß, ein beſtändiges, troſtloſes „Es hilft mir nichts“: dadurch erhält in der Einſamkeit auch die ſchönſte Umgebung ein ödes, finſteres, fremdes, feindliches Anſehen für ſie.

Jene Seeligkeit des willenloſen Anſchauens iſt es endlich auch, welche über die Vergangenheit und Entfernung einen ſo wunderſamen Zauber verbreitet und ſie in ſo ſehr verſchönerndem Lichte uns darſtellt, durch eine Selbſttäuſchung. Denn indem wir längſt vergangene Tage, an einem fernen Orte verlebt, uns vergegenwärtigen, ſind es die Objekte allein, welche unſere Phantaſie zurückruft, nicht das Subjekt des Willens, das ſeine unheilbaren Leiden damals eben ſo wohl mit ſich herumtrug, wie jetzt: aber dieſe ſind vergeſſen, weil ſie ſeitdem ſchon oft andern Platz gemacht haben. Nun wirkt die objektive Anſchauung in der Erinnerung eben ſo, wie die gegenwärtige wirken würde, wenn wir es über uns vermöchten, uns willensfrei ihr hinzugeben. Daher kommt es, daß beſonders wann mehr als gewöhnlich irgend eine Noth uns beängſtiget, die plötzliche Erinnerung an Scenen der Vergangenheit und Entfernung wie ein verlorenes Paradies an uns vorüberfliegt. Bloß das Objektive, nicht das Individuell-Subjektive ruft die Phantaſie zurück, und wir bilden uns ein, daß jenes Objektive damals eben ſo rein, von keiner Beziehung auf den Willen getrübt vor uns geſtanden habe, wie jetzt ſein Bild in der Phantaſie: da doch vielmehr die Beziehung der Objekte auf unſer Wollen uns damals Qual ſchuf, ſo gut wie jetzt. Wir können durch die gegenwärtigen Objekte eben ſo wohl, wie durch die entfernten, uns allen Leiden entziehen, ſobald wir uns zur rein objektiven Betrachtung derſelben erheben und ſo die Illuſion hervorzubringen vermögen, daß allein jene Objekte, nicht wir ſelbſt gegenwärtig wären: dann werden wir, des leidigen Selbſt entledigt, als reines Subjekt des Erkennens mit jenen Objekten völlig Eins, und ſo fremd unſere Noth ihnen iſt, ſo fremd iſt ſie, in ſolchen Augenblicken, uns ſelbſt. Die Welt als Vorſtellung iſt dann allein noch übrig, und die Welt als Wille iſt verſchwunden.

Durch alle dieſe Betrachtungen wünſche ich deutlich gemacht zu haben, welcher Art und wie groß der Antheil ſei, den am äſthetiſchen Wohlgefallen die ſubjektive Bedingung deſſelben hat, nämlich die Befreiung des Erkennens vom Dienſte des Willens, das Vergeſſen ſeines Selbſt als Individuums und die Erhöhung des Bewußtſeyns zum reinen, willenloſen, zeitloſen, von allen Relationen unabhängigen Subjekt des Erkennens. Mit dieſer ſubjektiven Seite der äſthetiſchen Beſchauung tritt als nothwendiges Korrelat immer zugleich die objektive Seite derſelben ein, die intuitive Auffaſſung der Platoniſchen Idee. Bevor wir uns aber zur nähern Betrachtung dieſer und zu den Leiſtungen der Kunſt in Beziehung auf dieſelbe wenden, iſt es zweckmäßiger, noch etwas bei der ſubjektiven Seite des äſthetiſchen Wohlgefallens zu verweilen, um deren Betrachtung durch die Erörterung des von ihr allein abhängigen und durch eine Modifikation derſelben entſtehenden Eindrucks des *Erhabenen* zu vollenden. Danach wird unſere Unterſuchung des äſthetiſchen Wohlgefallens, durch die Betrachtung der objektiven Seite deſſelben, ihre ganze Vollſtändigkeit erhalten.

Dem Bisherigen aber gehören zuvor noch folgende Bemerkungen an. Das Licht iſt das Erfreulichſte der Dinge: es iſt das Symbol alles Guten und Heilbringenden geworden. In allen Religionen bezeichnet es das ewige Heil, und die Finſterniß die Verdammniß. Ormuzd wohnt im reinſten Lichte, Ahriman in ewiger Nacht. In Dante's Paradieſe ſieht es ungefähr aus wie im Vauxhall zu London, indem alle ſeeligen Geiſter daſelbſt als Lichtpunkte erſcheinen, die ſich zu regelmäßigen Figuren zuſammenſtellen. Die Abweſenheit des Lichtes macht uns unmittelbar traurig; ſeine Wiederkehr beglückt: die Farben erregen unmittelbar ein lebhaftes Ergötzen, welches, wenn ſie transparent ſind, den höchſten Grad erreicht. Dies Alles kommt allein daher, daß das Licht das Korrelat und die Bedingung der vollkommenſten anſchaulichen Erkenntnißweiſe iſt, der einzigen, die unmittelbar durchaus nicht den Willen affizirt. Denn das Sehen iſt gar nicht, wie die Affektion der anderen Sinne, an ſich, unmittelbar und durch ſeine ſinnliche Wirkung, einer Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit der *Empfindung* im Organ fähig, d. h. hat keine unmittelbare Verbindung mit dem Willen: ſondern erſt die im Verſtande entſpringende Anſchauung kann eine ſolche haben, die dann in der Relation des Objekts zum Willen liegt. Schon beim Gehör iſt dies anders: Töne können unmittelbar Schmerz erregen und auch unmittelbar ſinnlich, ohne Bezug auf Harmonie oder Melodie, angenehm ſeyn. Das Getaſt, als mit dem Gefühl des ganzen Leibes Eines, iſt dieſem unmittelbaren Einfluß auf den Willen noch mehr unterworfen: doch giebt es noch ein ſchmerz- und wolluſtloſes Taſten. Gerüche aber ſind immer angenehm oder unangenehm: Geſchmäcke noch mehr. Die beiden letzteren Sinne ſind alſo am meiſten mit dem Willen inquinirt: daher ſind ſie immer die unedelſten und von Kant die ſubjektiven Sinne genannt worden. Die Freude über das Licht iſt alſo in der That nur die Freude über die objektive Möglichkeit der reinſten und vollkommenſten anſchaulichen Erkenntnißweiſe und als ſolche daraus abzuleiten, daß das reine von allem Wollen befreite und entledigte Erkennen höchſt erfreulich iſt und ſchon als ſolches einen großen Antheil am äſthetiſchen Genuſſe hat. — Aus dieſer Anſicht des Lichtes iſt wieder die unglaublich große Schönheit abzuleiten, die wir der Abſpiegelung der Objekte im Waſſer zuerkennen. Jene leichteſte, ſchnellſte, feinſte Art der Einwirkung von Körpern auf einander, ſie, der auch wir die bei weitem vollkommenſte und reinſte unſerer Wahrnehmungen verdanken: die Einwirkung mittelſt zurückgeworfener Lichtſtrahlen: dieſe wird uns hier ganz deutlich, überſehbar und vollſtändig, in Urſache und Wirkung, und zwar im Großen, vor die Augen gebracht: daher unſere äſthetiſche Freude darüber, welche, der Hauptſache nach, ganz im ſubjektiven Grunde des äſthetiſchen Wohlgefallens wurzelt und Freude über das reine Erkennen und ſeine Wege iſt *).

§. 39.

An alle dieſe Betrachtungen nun, welche den ſubjektiven Theil des äſthetiſchen Wohlgefallens hervorheben ſollen, alſo dieſes Wohlgefallen, ſofern es Freude über das bloße, anſchauliche Erkennen als ſolches, im Gegenſatz des Willens, iſt, — ſchließt ſich, als unmittelbar damit zuſammenhängend, folgende Erklärung derjenigen Stimmung, welche man das Gefühl des *Erhabenen* genannt hat.

Es iſt ſchon oben bemerkt, daß das Verſetzen in den Zuſtand des reinen Anſchauens am leichteſten eintritt, wenn die Gegenſtände demſelben entgegenkommen, d. h. durch ihre mannigfaltige und zugleich beſtimmte und deutliche Geſtalt leicht zu Repräſentanten ihrer Ideen werden, worin eben die Schönheit, im objektiven Sinne, beſteht. Vor Allem hat die ſchöne Natur dieſe Eigenſchaft und gewinnt dadurch ſelbſt dem Unempfindlichſten wenigſtens ein flüchtiges äſthetiſches Wohlgefallen ab: ja, es iſt ſo auffallend, wie beſonders die Pflanzenwelt zur äſthetiſchen Betrachtung auffordert und ſich gleichſam derſelben aufdringt, daß man ſagen möchte, dieſes Entgegenkommen ſtände damit in Verbindung, daß dieſe organiſchen Weſen nicht ſelbſt, wie die thieriſchen Leiber, unmittelbares Objekt der Erkenntniß ſind, daher ſie des fremden verſtändigen Individuums bedürfen, um aus der Welt des blinden Wollens in die der Vorſtellung einzutreten, weshalb ſie gleichſam nach dieſem Eintritt ſich ſehnten, um wenigſtens mittelbar zu erlangen, was ihnen unmittelbar verſagt iſt. Ich laſſe übrigens dieſen gewagten und vielleicht an Schwärmerei gränzenden Gedanken ganz und gar dahingeſtellt ſeyn, da nur eine ſehr innige und hingebende Betrachtung der Natur ihn erregen oder rechtfertigen kann *). Solange nun dieſes Entgegenkommen der Natur, die Bedeutſamkeit und Deutlichkeit ihrer Formen, aus denen die in ihnen individualiſirten Ideen uns leicht anſprechen, es iſt, die uns aus der dem Willen dienſtbaren Erkenntniß bloßer Relationen in die äſthetiſche Kontemplation verſetzt und eben damit zum willensfreien Subjekt des Erkennens erhebt: ſo lange iſt es bloß das Schöne, was auf uns wirkt, und Gefühl der Schönheit was erregt iſt. Wenn nun aber eben jene Gegenſtände, deren bedeutſame Geſtalten uns zu ihrer reinen Kontemplation einladen, gegen den menſchlichen Willen überhaupt, wie er in ſeiner Objektität, dem menſchlichen Leibe, ſich darſtellt, ein feindliches Verhältniß haben, ihm entgegen ſind, durch ihre allen Widerſtand aufhebende Uebermacht ihn bedrohen, oder vor ihrer unermeßlichen Größe ihn bis zum Nichts verkleinern; der Betrachter aber dennoch nicht auf dieſes ſich auf-

---

*) Hiezu Kap. 33 des zweiten Bandes.

---

*) Um ſo mehr erfreut und überraſcht mich jetzt, 40 Jahre nachdem ich obigen Gedanken ſo ſchüchtern und zaudernd hingeſchrieben habe, die Entdeckung, daß ſchon der heilige Auguſtinus ihn ausgeſprochen hat: Arbusta formas suas varias, quibus mundi hujus visibilis structura formosa est, sentiendas sensibus praebent; ut, pro eo quod nosse non possunt, quasi innotescere velle videantur. (De civ. Dei, XI, 27.)

dringende feindliche Verhältniß zu ſeinem Willen ſeine Aufmerkſamkeit richtet; ſondern, obwohl es wahrnehmend und anerkennend, ſich mit Bewußtſeyn davon abwendet, indem er ſich von ſeinem Willen und deſſen Verhältniſſen gewaltſam losreißt und allein der Erkenntniß hingegeben, eben jene dem Willen furchtbaren Gegenſtände als reines willensloſes Subjekt des Erkennens ruhig kontemplirt, ihre jeder Relation fremde Idee allein auffaſſend, daher gerne bei ihrer Betrachtung weilend, folglich eben dadurch über ſich ſelbſt, ſeine Perſon, ſein Wollen und alles Wollen hinausgehoben wird: — dann erfüllt ihn das Gefühl des Erhabenen, er iſt im Zuſtand der Erhebung, und deshalb nennt man auch den ſolchen Zuſtand veranlaſſenden Gegenſtand erhaben. Was alſo das Gefühl des Erhabenen von dem des Schönen unterſcheidet, iſt dieſes: beim Schönen hat das reine Erkennen ohne Kampf die Oberhand gewonnen, indem die Schönheit des Objekts, d. h. deſſen die Erkenntniß ſeiner Idee erleichternde Beſchaffenheit, den Willen und die ſeinem Dienſte fröhnende Erkenntniß der Relationen, ohne Widerſtand und daher unmerklich aus dem Bewußtſeyn entfernte und daſſelbe als reines Subjekt des Erkennens übrig ließ, ſo daß ſelbſt keine Erinnerung an den Willen nachbleibt: hingegen bei dem Erhabenen iſt jener Zuſtand des reinen Erkennens allererſt gewonnen durch ein bewußtes und gewaltſames Losreißen von den als ungünſtig erkannten Beziehungen deſſelben Objekts zum Willen, durch ein freies, von Bewußtſeyn begleitetes Erheben über den Willen und die auf ihn ſich beziehende Erkenntniß. Dieſe Erhebung muß mit Bewußtſeyn nicht nur gewonnen, ſondern auch erhalten werden und iſt daher von einer ſteten Erinnerung an den Willen begleitet, doch nicht an ein einzelnes, individuelles Wollen, wie Furcht oder Wunſch, ſondern an das menſchliche Wollen überhaupt, ſofern es durch ſeine Objektität, den menſchlichen Leib, allgemein ausgedrückt iſt. Träte ein realer einzelner Willensakt ins Bewußtſeyn, durch wirkliche, perſönliche Bedrängniß und Gefahr vom Gegenſtande; ſo würde der alſo wirklich bewegte individuelle Wille alsbald die Oberhand gewinnen, die Ruhe der Kontemplation unmöglich werden, der Eindruck des Erhabenen verloren gehen, indem er der Angſt Platz macht, in welcher das Streben des Individuums, ſich zu retten, jeden andern Gedanken verdrängte. — Einige Beiſpiele werden ſehr viel beitragen, dieſe Theorie des Aeſthetiſch-Erhabenen deutlich zu machen und außer Zweifel zu ſetzen; zugleich werden ſie die Verſchiedenheit der Grade jenes Gefühls des Erhabenen zeigen. Denn da daſſelbe mit dem des Schönen in der Hauptbeſtimmung, dem reinen, willensfreien Erkennen und der mit demſelben nothwendig eintretenden Erkenntniß der außer aller durch den Satz des Grundes beſtimmten Relation ſtehenden Ideen, Eines iſt und nur durch einen Zuſatz, nämlich die Erhebung über das erkannte feindliche Verhältniß eben des kontemplirten Objekts zum Willen überhaupt, ſich vom Gefühl des Schönen unterſcheidet; ſo entſtehen, je nachdem dieſer Zuſatz ſtark, laut, dringend, nah, oder nur ſchwach, fern, bloß angedeutet iſt, mehrere Grade des Erhabenen, ja, Uebergänge des Schönen zum Erhabenen. Ich halte es der Darſtellung angemeſſener, dieſe Uebergänge und überhaupt die ſchwächeren Grade des Eindrucks des Erhabenen zuerſt in Beiſpielen vor die Augen zu bringen, obwohl Diejenigen, deren äſthetiſche Empfänglichkeit überhaupt nicht ſehr groß und deren Phantaſie nicht lebhaft iſt, bloß die ſpäter folgenden Beiſpiele der höheren, deutlicheren Grade jenes Eindrucks verſtehen werden, an welche allein ſie ſich daher zu halten und die zuerſt anzuführenden Beiſpiele der ſehr ſchwachen Grade des beſagten Eindrucks auf ſich beruhen zu laſſen haben.

Wie der Menſch zugleich ungeſtümer und finſterer Drang des Wollens (bezeichnet durch den Pol der Genitalien als ſeinen Brennpunkt) und ewiges, freies, heiteres Subjekt des reinen Erkennens (bezeichnet durch den Pol des Gehirns) iſt; ſo iſt, dieſem Gegenſatz entſprechend, die Sonne zugleich Quelle des Lichtes, der Bedingung zur vollkommenſten Erkenntnißart, und eben dadurch des erfreulichſten der Dinge, — und Quelle der Wärme, der erſten Bedingung alles Lebens, d. i. aller Erſcheinung des Willens auf den höheren Stufen derſelben. Was daher für den Willen die Wärme, das iſt für die Erkenntniß das Licht. Das Licht iſt eben daher der größte Demant in der Krone der Schönheit und hat auf die Erkenntniß jedes ſchönen Gegenſtandes den entſchiedenſten Einfluß: ſeine Anweſenheit überhaupt iſt unerläßliche Bedingung; ſeine günſtige Stellung erhöht auch die Schönheit des Schönſten. Vor allem Andern aber wird das Schöne der Baukunſt durch ſeine Gunſt erhöht, durch welche jedoch ſelbſt das Unbedeutendeſte zum ſchönſten Gegenſtande wird. — Sehen wir nun im ſtrengen Winter, bei der allgemeinen Erſtarrung der Natur, die Strahlen der niedrig ſtehenden Sonne von ſteinernen Maſſen zurückgeworfen, wo ſie erleuchten, ohne zu wärmen, alſo nur der reinſten Erkenntnißweiſe, nicht dem Willen günſtig ſind; ſo verſetzt die Betrachtung der ſchönen Wirkung des Lichtes auf dieſe Maſſen, uns, wie alle Schönheit, in den Zuſtand des reinen Erkennens, der jedoch hier durch die leiſe Erinnerung an den Mangel der Erwärmung durch eben jene Strahlen, alſo des belebenden Princips, ſchon ein gewiſſes Erheben über das Intereſſe des Willens verlangt, eine leiſe Aufforderung zum Verharren im reinen Erkennen, mit Abwendung von allem Wollen, enthält, eben dadurch aber ein Uebergang vom Gefühl des Schönen zu dem des Erhabenen iſt. Es iſt der ſchwächſte Anhauch des Erhabenen am Schönen, welches letztere ſelbſt hier nur in geringem Grade hervortritt. Ein faſt noch eben ſo ſchwaches Beiſpiel iſt folgendes.

Verſetzen wir uns in eine ſehr einſame Gegend, mit unbeſchränktem Horizont, unter völlig wolkenloſem Himmel, Bäume und Pflanzen in ganz unbewegter Luft, keine Thiere, keine Menſchen, keine bewegte Gewäſſer, die tiefſte Stille; — ſo iſt ſolche Umgebung wie ein Aufruf zum Ernſt, zur Kontemplation, mit Losreißung von allem Wollen und deſſen Dürftigkeit: eben dieſes aber giebt ſchon einer ſolchen, bloß einſamen und tiefruhenden Umgebung einen Anſtrich des Erhabenen. Denn weil ſie für den des ſteten Strebens und Erreichens bedürftigen Willen keine Objekte darbietet, weder günſtige noch ungünſtige, ſo bleibt nur der Zuſtand der reinen Kontemplation übrig, und wer dieſer nicht fähig iſt, wird der Leere des nichtbeſchäftigten Willens, der Quaal der Langenweile, mit beſchämender Herabſetzung Preis gegeben. Sie giebt inſofern ein Maaß unſeres eigenen intellektualen Werthes, für welchen überhaupt der Grad unſerer Fähigkeit zum Ertragen, oder Lieben der Einſamkeit ein guter Maaßſtab iſt. Die geſchilderte Umgebung giebt alſo ein Beiſpiel des Erhabenen in niedrigem Grad, indem in ihr dem Zuſtand des reinen Erkennens, in ſeiner Ruhe und Allgenugſamkeit, als Kontraſt, eine Erinnerung an die Abhängigkeit und Armſäligkeit des eines ſteten Treibens bedürftigen Willens beigemiſcht iſt. — Dies iſt die Gattung des Erhabenen, welche dem Anblick der endloſen Prärien im Innern Nord-Amerikas nachgerühmt wird.

Laſſen wir nun aber eine ſolche Gegend auch der Pflanzen entblößt ſeyn und nur nackte Felſen zeigen; ſo wird, durch die gänzliche Abweſenheit des zu unſerer Subſiſtenz nöthigen Organiſchen, der Wille ſchon geradezu beängſtigt: die Oede gewinnt einen furchtbaren Charakter; unſere Stimmung wird mehr tragiſch: die Erhebung zum reinen Erkennen geſchieht mit entſchiedenerem Losreißen vom Intereſſe des Willens, und indem wir im Zuſtande des reinen Erkennens beharren, tritt das Gefühl des Erhabenen deutlich hervor.

In noch höherem Grade kann es folgende Umgebung veranlaſſen. Die Natur in ſtürmiſcher Bewegung; Helldunkel, durch drohende ſchwarze Gewitterwolken; ungeheure, nackte, herabhängende Felſen, welche durch ihre Verſchränkung die Ausſicht verſchließen; rauſchende ſchäumende Gewäſſer; gänzliche Oede; Wehklage der durch die Schluchten ſtreichenden Luft. Unſere Abhängigkeit, unſer Kampf mit der feindlichen Natur, unſer darin gebrochener Wille, tritt uns jetzt anſchaulich vor Augen: ſo lange aber nicht die perſönliche Bedrängniß die Oberhand gewinnt, ſondern wir in äſthetiſcher Beſchauung bleiben, blickt durch jenen Kampf der Natur, durch jenes Bild des gebrochenen Willens, das reine Subjekt des Erkennens durch und faßt ruhig, unerſchüttert, nicht mitgetroffen (unconcerned), an eben den Gegenſtänden, welche dem Willen drohend und furchtbar ſind, die Ideen auf. In dieſem Kontraſt eben liegt das Gefühl des Erhabenen.

Aber noch mächtiger wird der Eindruck, wenn wir den Kampf der empörten Naturkräfte im Großen vor Augen haben, wenn in jener Umgebung ein fallender Strom durch ſein Toben uns die Möglichkeit die eigene Stimme zu hören benimmt; — oder wenn wir am weiten, im Sturm empörten Meere ſtehen: häuſerhohe Wellen ſteigen nnd ſinken, gewaltſam gegen ſchroffe Uferklippen geſchlagen, ſpritzen ſie den Schaum hoch in die Luft, der Sturm heult, das Meer brüllt, Blitze aus ſchwarzen Wolken zucken und Donnerſchläge übertönen Sturm und Meer. Dann erreicht im unerſchütterten Zuſchauer dieſes Auftritts die Duplicität ſeines Bewußtſeyns die höchſte Deutlichkeit: er empfindet ſich zugleich als Individuum, als hinfällige Willenserſcheinung, die der geringſte Schlag jener Kräfte zertrümmern kann, hülflos gegen die gewaltige Natur, abhängig, dem Zufall Preis gegeben, ein verſchwindendes Nichts, ungeheuren Mächten gegenüber; und dabei nun zugleich als ewiges ruhiges Subjekt des Erkennens, welches, als Bedingung des Objekts, der Träger eben dieſer ganzen Welt iſt und der furchtbare Kampf der Natur nur ſeine Vorſtellung, es ſelbſt in ruhiger Auffaſſung der Ideen, frei und fremd allem Wollen und allen Nöthen. Es iſt der volle Eindruck des Erhabenen. Hier veranlaßt ihn der Anblick einer dem Individuo Vernichtung drohenden, ihm ohne allen Vergleich überlegenen Macht.

Auf ganz andere Weiſe kann er entſtehen bei der Vergegenwärtigung einer bloßen Größe in Raum und Zeit, deren Unermeßlichkeit das Individuum zu Nichts verkleinert. Wir können die erſtere Art das Dynamiſch-, die zweite das Mathematiſch-Erhabene nennen, Kants Benennungen und ſeine richtige Eintheilung beibehaltend, obgleich wir in der Erklärung des innern Weſens jenes Eindrucks ganz von ihm abweichen und weder moraliſchen Reflexionen, noch Hypoſtaſen aus der ſcholaſtiſchen Philoſophie einen Antheil dabei zugeſtehen.

Wenn wir uns in die Betrachtung der unendlichen Größe der Welt in Raum und Zeit verlieren, den verfloſſenen Jahrtauſenden und den kommenden nachſinnen, — oder auch, wenn der nächtliche Himmel uns zahlloſe Welten wirklich vor Augen bringt, und ſo die Unermeßlichkeit der Welt auf das Bewußtſeyn eindringt, — ſo fühlen wir uns ſelbſt zu Nichts verkleinert, fühlen uns als Individuum, als belebter Leib, als vergängliche Willenserſcheinung, wie ein Tropfen im Ocean, dahin ſchwinden, ins Nichts zerfließen. Aber zugleich erhebt ſich gegen ſolches Geſpenſt unſerer eigenen Nichtigkeit, gegen ſolche lügende Unmöglichkeit, das unmittelbare Bewußtſeyn, daß alle dieſe Welten ja nur in unſerer Vorſtellung daſind, nur als Modifikationen des ewigen Subjekts des reinen Erkennens, als welches wir uns finden, ſobald wir die Individualität vergeſſen, und welches der nothwendige, der bedingende Träger aller Welten und aller Zeiten iſt. Die Größe der Welt, die uns vorher beunruhigte, ruht jetzt in uns: unſere Abhängigkeit von ihr wird aufgehoben durch ihre Abhängigkeit von uns. — Dieſes Alles kommt jedoch nicht ſofort in die Reflexion, ſondern zeigt ſich als ein nur gefühltes Bewußtſeyn, daß man, in irgend einem Sinne (den allein die Philoſophie deutlich macht), mit der Welt Eines iſt und daher durch ihre Unermeßlichkeit nicht niedergedrückt, ſondern gehoben wird. Es iſt das gefühlte Bewußtſeyn Deſſen, was die Upaniſchaden der Veden in ſo mannigfaltigen Wendungen wiederholt ausſprechen, vorzüglich in dem ſchon oben beigebrachten Spruch: Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est (Oupnek'hat, Bd. 1, S. 122). Es iſt Erhebung über das eigene Individuum, Gefühl des Erhabenen.

Auf eine ganz unmittelbare Weiſe erhalten wir dieſen Eindruck des Mathematiſch-Erhabenen ſchon durch einen Raum, der zwar gegen das Weltgebäude betrachtet klein iſt, der aber dadurch daß er uns unmittelbar ganz wahrnehmbar geworden iſt, nach allen drei Dimenſionen mit ſeiner ganzen Größe auf uns wirkt, welche hinreicht, das Maaß unſers eigenen Leibes faſt unendlich klein zu machen. Dies kann ein für die Wahrnehmung leerer Raum nie, daher nie ein offener, ſondern nur ein durch die Begränzung nach allen Dimenſionen unmittelbar wahrnehmbarer, alſo ein ſehr hohes und großes Gewölbe, wie das der Peterskirche in Rom, oder der Paulskirche in London. Das Gefühl des Erhabenen entſteht hier durch das Innewerden des verſchwindenden Nichts unſeres eigenen Leibes vor einer Größe, die andererſeits ſelbſt wieder nur in unſerer Vorſtellung liegt und deren Träger wir als erkennendes Subjekt ſind, alſo hier wie überall durch den Kontraſt der Unbedeutſamkeit und Abhängigkeit unſeres Selbſt als Individuums, als Willenserſcheinung, gegen das Bewußtſeyn unſerer als reinen Subjekts des Erkennens. Selbſt das Gewölbe des geſtirnten Himmels wirkt, wenn es ohne Reflexion betrachtet wird, nur eben ſo wie jenes ſteinerne Gewölbe, und nicht mit ſeiner wahren, ſondern nur mit ſeiner ſcheinbaren Größe. — Manche Gegenſtände unſerer Anſchauung erregen den Eindruck des Erhabenen dadurch, daß, ſowohl vermöge ihrer räumlichen Größe, als ihres hohen Alters, alſo ihrer zeitlichen Dauer, wir ihnen gegenüber uns zu Nichts verkleinert fühlen, und dennoch im Genuſſe ihres Anblicks ſchwelgen: der Art ſind ſehr hohe Berge, Aegyptiſche Pyramiden, koloſſale Ruinen von hohem Alterthume.

Ja, auch auf das Ethiſche läßt unſere Erklärung des Erhabenen ſich übertragen, nämlich auf Das, was man als den erhabenen Charakter bezeichnet. Auch dieſer nämlich entſpringt daraus, daß der Wille nicht erregt wird durch Gegenſtände, welche allerdings geeignet wären, ihn zu erregen; ſondern das Erkennen auch dabei die Oberhand behält. Ein ſolcher Charakter wird demnach die Menſchen rein objektiv betrachten, nicht aber nach den Beziehungen, welche ſie zu ſeinem Willen haben könnten: er wird z. B. ihre Fehler, ſogar ihren Haß und ihre Ungerechtigkeit gegen ihn ſelbſt, bemerken, ohne dadurch ſeinerſeits zum Haß erregt zu werden; er wird ihr Glück anſehen, ohne Neid zu empfinden; er wird ihre guten Eigenſchaften erkennen, ohne jedoch nähere Verbindung mit ihnen zu wünſchen; er wird die Schönheit der Weiber wahrnehmen, ohne ihrer zu begehren. Sein perſönliches Glück oder Unglück wird ihn nicht ſtark affiziren, vielmehr wird er ſeyn, wie Hamlet den Horatio beſchreibt:

for thou hast been
As one, in suffering all, that suffers nothing;
A man, that fortune's buffets and rewards
Hast ta'en with equal thanks. etc. (A. 3. sc. 2.) *)

Denn er wird in ſeinem eigenen Lebenslauf und deſſen Unfällen weniger ſein individuelles, als das Loos der Menſchheit überhaupt erblicken, und demnach ſich dabei mehr erkennend als leidend verhalten.

§. 40.

Weil die Gegenſätze ſich erläutern, mag hier die Bemerkung ihre Stelle finden, daß das eigentliche Gegentheil des Erhabenen etwas iſt, was man auf den erſten Blick wohl nicht dafür erkennt: das Reizende. Ich verſtehe aber hierunter Dasjenige,

---

*) Denn du warſt ſtets als hätteſt,
Indem dich Alles traf, du nichts zu leiden:
Des Schickſals Schläge und Geſchenke haſt
Mit gleichem Dank du hingenommen, u. ſ. w.

was den Willen, dadurch daß es ihm die Gewährung, die Erfüllung, unmittelbar vorhält, aufregt. — Entſtand das Gefühl des Erhabenen dadurch, daß ein dem Willen geradezu ungünſtiger Gegenſtand Objekt der reinen Kontemplation wird, die dann nur durch eine ſtete Abwendung vom Willen und Erhebung über ſein Intereſſe erhalten wird, welches eben die Erhabenheit der Stimmung ausmacht; ſo zieht dagegen das Reizende den Beſchauer aus der reinen Kontemplation, die zu jeder Auffaſſung des Schönen erfordert iſt, herab, indem es ſeinen Willen, durch demſelben unmittelbar zuſagende Gegenſtände, nothwendig aufreizt, wodurch der Betrachter nicht mehr reines Subjekt des Erkennens bleibt, ſondern zum bedürftigen, abhängigen Subjekt des Wollens wird. — Daß man gewöhnlich jedes Schöne von der heitern Art reizend nennt, iſt ein, durch Mangel an richtiger Unterſcheidung, zu weit gefaßter Begriff, den ich ganz bei Seite ſetzen, ja misbilligen muß. — Im angegebenen und erklärten Sinn aber, finde ich im Gebiete der Kunſt nur zwei Arten des Reizenden und beide ihrer unwürdig. Die eine, recht niedrige, im Stillleben der Niederländer, wenn es ſich dahin verirrt, daß die dargeſtellten Gegenſtände Eßwaaren ſind, die durch ihre täuſchende Darſtellung nothwendig den Appetit darauf erregen, welches eben eine Aufregung des Willens iſt, die jeder äſthetiſchen Kontemplation des Gegenſtandes ein Ende macht. Gemaltes Obſt iſt noch zuläſſig, da es als weitere Entwickelung der Blume und durch Form und Farbe als ein ſchönes Naturprodukt ſich darbietet, ohne daß man geradezu genöthigt iſt, an ſeine Eßbarkeit zu denken; aber leider finden wir oft, mit täuſchender Natürlichkeit, aufgetiſchte und zubereitete Speiſen, Auſtern, Heringe, Seekrebſe, Butterbrod, Bier, Wein u. ſ. w., was ganz verwerflich iſt. — In der Hiſtorienmalerei und Bildhauerei beſteht das Reizende in nackten Geſtalten, deren Stellung, halbe Bekleidung und ganze Behandlungsart darauf hinzielt im Beſchauer Lüſternheit zu erregen, wodurch die rein äſthetiſche Betrachtung ſogleich aufgehoben, alſo dem Zweck der Kunſt entgegengearbeitet wird. Dieſer Fehler entſpricht ganz und gar dem ſoeben an den Niederländern gerügten. Die Antiken ſind, bei aller Schönheit und völliger Nacktheit der Geſtalten, faſt immer davon frei, weil der Künſtler ſelbſt mit rein objektivem, von der idealen Schönheit erfülltem Geiſte ſie ſchuf, nicht im Geiſte ſubjektiver, ſchnöder Begierde. — Das Reizende iſt alſo in der Kunſt überall zu vermeiden.

Es giebt auch ein Negativ-Reizendes, welches noch verwerflicher, als das eben erörterte Poſitiv-Reizende iſt: und dieſes iſt das Ekelhafte. Eben wie das eigentlich Reizende erweckt es den Willen des Beſchauers und zerſtört dadurch die rein äſthetiſche Betrachtung. Aber es iſt ein heftiges Nichtwollen, ein Widerſtreben, was dadurch angeregt wird: es erweckt den Willen, indem es ihm Gegenſtände ſeines Abſcheus vorhält. Daher hat man von je erkannt, daß es in der Kunſt durchaus unzuläſſig ſei, wo doch ſelbſt das Häßliche, ſolange es nicht ekelhaft iſt, an der rechten Stelle gelitten werden kann, wie wir weiter unten ſehen werden.

§. 41.

Der Gang unſerer Betrachtung hat es nothwendig gemacht, die Erörterung des Erhabenen hier einzuſchalten, wo die des Schönen erſt zur Hälfte, bloß ihrer einen, der ſubjektiven, Seite nach vollendet war. Denn eben nur eine beſondere Modifikation dieſer ſubjektiven Seite war es, die das Erhabene vom Schönen unterſchied. Ob nämlich der Zuſtand des reinen willenloſen Erkennens, den jede äſthetiſche Kontemplation vorausſetzt und fordert, ſich, indem das Objekt dazu einlud und hinzog, ohne Widerſtand, durch bloßes Verſchwinden des Willens aus dem Bewußtſeyn, wie von ſelbſt einfand; oder ob derſelbe erſt errungen ward durch freie bewußte Erhebung über den Willen, zu welchem der kontemplirte Gegenſtand ſelbſt ein ungünſtiges, feindliches Verhältniß hat, welchem nachzuhängen die Kontemplation aufheben würde; — dies iſt der Unterſchied zwiſchen dem Schönen und dem Erhabenen. Im Objekte ſind beide nicht weſentlich unterſchieden: denn in jedem Falle iſt das Objekt der äſthetiſchen Betrachtung nicht das einzelne Ding, ſondern die in demſelben zur Offenbarung ſtrebende Idee, d. h. adäquate Objektität des Willens auf einer beſtimmten Stufe: ihr nothwendiges, wie ſie ſelbſt, dem Satz vom Grunde entzogenes Korrelat iſt das reine Subjekt des Erkennens, wie das Korrelat des einzelnen Dinges das erkennende Individuum iſt, welche beide im Gebiete des Satzes vom Grunde liegen.

Indem wir einen Gegenſtand ſchön nennen, ſprechen wir dadurch aus, daß er Objekt unſerer äſthetiſchen Betrachtung iſt, welches zweierlei in ſich ſchließt, einerſeits nämlich, daß ſein Anblick uns objektiv macht, d. h. daß wir in der Betrachtung deſſelben nicht mehr unſerer als Individuen, ſondern als reinen willenloſen Subjekts des Erkennens uns bewußt ſind; und andererſeits, daß wir im Gegenſtande nicht das einzelne Ding, ſondern eine Idee erkennen, welches nur geſchehen kann, ſofern unſere Betrachtung des Gegenſtandes nicht dem Satz vom Grunde hingegeben iſt, nicht ſeiner Beziehung zu irgend etwas außer ihm (welche zuletzt immer mit Beziehungen auf unſer Wollen zuſammenhängt) nachgeht, ſondern auf dem Objekte ſelbſt ruhet. Denn die Idee und das reine Subjekt des Erkennens treten als nothwendige Korrelata immer zugleich ins Bewußtſeyn, bei welchem Eintritt auch aller Zeitunterſchied ſogleich verſchwindet, da beide dem Satz vom Grunde in allen ſeinen Geſtaltungen völlig fremd ſind und außerhalb der durch ihn geſetzten Relationen liegen, dem Regenbogen und der Sonne zu vergleichen, die an der ſteten Bewegung und Succeſſion der fallenden Tropfen keinen Theil haben. Daher, wenn ich z. B. einen Baum äſthetiſch, d. h. mit künſtleriſchen Augen betrachte, alſo nicht ihn, ſondern ſeine Idee erkenne, es ſofort ohne Bedeutung iſt, ob es dieſer Baum oder ſein vor tauſend Jahren blühender Vorfahr iſt, und eben ſo ob der Betrachter dieſes, oder irgend ein anderes, irgendwann und irgendwo lebendes Individuum iſt; mit dem Satz vom Grunde iſt das einzelne Ding und das erkennende Individuum aufgehoben und nichts bleibt übrig, als die Idee und das reine Subjekt des Erkennens, welche zuſammen die adäquate Objektität des Willens auf dieſer Stufe ausmachen. Und nicht allein der Zeit, ſondern auch dem Raum iſt die Idee enthoben: denn nicht die mir vorſchwebende räumliche Geſtalt, ſondern der Ausdruck, die reine Bedeutung derſelben, ihr innerſtes Weſen, das ſich mir aufſchließt und mich anſpricht, iſt eigentlich die Idee und kann ganz das Selbe ſeyn, bei großem Unterſchied der räumlichen Verhältniſſe der Geſtalt.

Da nun einerſeits jedes vorhandene Ding rein objektiv und außer aller Relation betrachtet werden kann; da ferner auch andererſeits in jedem Dinge der Wille, auf irgend einer Stufe ſeiner

Objektität, erſcheint, und daſſelbe ſonach Ausdruck einer Idee iſt; ſo iſt auch jedes Ding ſchön. — Daß auch das Unbedeutendeſte die rein objektive und willenloſe Betrachtung zuläßt und dadurch ſich als ſchön bewährt, bezeugt das ſchon oben (§. 38) in dieſer Hinſicht erwähnte Stillleben der Niederländer. Schöner iſt aber Eines als das Andere dadurch, daß es jene rein objektive Betrachtung erleichtert, ihr entgegenkommt, ja gleichſam dazu zwingt, wo wir es dann ſehr ſchön nennen. Dies iſt der Fall theils dadurch, daß es als einzelnes Ding, durch das ſehr deutliche, rein beſtimmte, durchaus bedeutſame Verhältniß ſeiner Theile die Idee ſeiner Gattung rein ausſpricht und durch in ihm vereinigte Vollſtändigkeit aller ſeiner Gattung möglichen Aeußerungen die Idee derſelben vollkommen offenbart, ſo daß es dem Betrachter den Uebergang vom einzelnen Ding zur Idee und eben damit auch den Zuſtand der reinen Beſchaulichkeit ſehr erleichtert; theils liegt jener Vorzug beſonderer Schönheit eines Objekts darin, daß die Idee ſelbſt, die uns aus ihm anſpricht, eine hohe Stufe der Objektität des Willens und daher durchaus bedeutend und vielſagend ſey. Darum iſt der Menſch vor allem Andern ſchön und die Offenbarung ſeines Weſens das höchſte Ziel der Kunſt. Menſchliche Geſtalt und menſchlicher Ausdruck ſind das bedeutendeſte Objekt der bildenden Kunſt, ſo wie menſchliches Handeln das bedeutendeſte Objekt der Poeſie. — Es hat aber dennoch jedes Ding ſeine eigenthümliche Schönheit: nicht nur jedes Organiſche und in der Einheit einer Individualität ſich darſtellende; ſondern auch jedes Unorganiſche, Formloſe, ja jedes Artefakt. Denn alle dieſe offenbaren die Ideen, durch welche der Wille ſich auf den unterſten Stufen objektivirt, geben gleichſam die tiefſten, verhallenden Baßtöne der Natur an. Schwere, Starrheit, Flüſſigkeit, Licht u. ſ. w. ſind die Ideen, welche ſich in Felſen, Gebäuden, Gewäſſern ausſprechen. Die ſchöne Gartenkunſt und Baukunſt können nichts weiter, als ihnen helfen, jene ihre Eigenſchaften deutlich, vielſeitig und vollſtändig zu entfalten, ihnen Gelegenheit geben, ſich rein auszuſprechen, wodurch ſie eben zur äſthetiſchen Beſchauung auffordern und dieſelbe erleichtern. Dies leiſten dagegen ſchlechte Gebäude und Gegenden, welche die Natur vernachläſſigte oder die Kunſt verdarb, wenig oder gar nicht: dennoch können auch aus ihnen jene allgemeinen Grundideen der Natur nicht ganz verſchwinden. Den ſie ſuchenden Betrachter ſprechen ſie auch hier an, und ſelbſt ſchlechte Gebäude u. dgl. ſind noch einer äſthetiſchen Betrachtung fähig: die Ideen der allgemeinſten Eigenſchaften ihres Stoffes ſind noch in ihnen erkennbar, nur daß die ihnen künſtlich gegebene Form kein Erleichterungsmittel, ja vielmehr ein Hinderniß iſt, das die äſthetiſche Betrachtung erſchwert. Auch Artefakta dienen folglich dem Ausdruck von Ideen: nur iſt es nicht die Idee des Artefakts, die aus ihnen ſpricht, ſondern die Idee des Materials, dem man dieſe künſtliche Form gab. In der Sprache der Scholaſtiker läßt ſich dieſes ſehr bequem mit zwei Worten ausdrücken, nämlich im Artefakt ſpricht ſich die Idee ſeiner forma substantialis, nicht die ſeiner forma accidentalis aus, welche letztere auf keine Idee, ſondern nur auf einen menſchlichen Begriff, von dem ſie ausgegangen, leitet. Es verſteht ſich, daß hier mit dem Artefakt ausdrücklich kein Werk der bildenden Kunſt gemeint iſt. Uebrigens verſtanden die Scholaſtiker in der That unter forma substantialis Dasjenige, was ich den Grad der Objektivation des Willens in einem Dinge nenne. Wir werden ſogleich, bei Betrachtung der ſchönen Baukunſt, auf den Ausdruck der Idee des Materials zurückkommen. — Unſerer Anſicht zufolge können wir nun aber nicht dem Platon beiſtimmen, wenn er (De Rep., X, p. 284—285, et Parmen., p. 79, ed. Bip.) behauptet, Tiſch und Stuhl drückten die Ideen Tiſch und Stuhl aus; ſondern wir ſagen, daß ſie die Ideen ausdrücken, die ſchon in ihrem bloßen Material als ſolchem ſich ausſprechen. Nach dem Ariſtoteles (Metaph., XI, Kap. 3) hätte jedoch Plato ſelbſt nur von den Naturweſen Ideen ſtatuirt: ὁ Πλατων εφη, ὁτι ειδη εστιν ὁποσα φυσει. (Plato dixit, quod ideae eorum sunt, quae natura sunt) und Kap. 5 wird geſagt, daß es, nach den Platonikern, keine Ideen von Haus und Ring gebe. Jedenfalls haben ſchon Platons nächſte Schüler, wie uns Alkinoos (introductio in Platonicam philosophiam, Kap. 9) berichtet, geleugnet, daß es Ideen von Artefakten gäbe. Dieſer ſagt nämlich: ῾Οριζονται δε την ιδεαν, παραδειγμα των κατα φυσιν αιωνιον. Ουτε γαρ τοις πλειστοις των απο Πλατωνος αρεσκει, των τεχνικων ειναι ιδεας, οἱον ασπιδος η λυρας, ουτε μην των παρα φυσιν, οἱον πυρετου και χολερας, ουτε των κατα μερος, οἱν Σωκρατους και Πλατωνος, αλλ᾽ ουτε των ευτελων τινος, ὁιον ρυπου και καρφους, ουτε των προς τι, οἷον μειζονος και ὑπερεχοντος· ειναι γαρ τας ιδεας νοησεις ϑεου αιωνιους τε και αυτοτελεις. — (Definiunt autem ideam exemplar aeternum eorum, quae secundum naturam existunt. Nam plurimis ex iis, qui Platonem secuti sunt, minime placuit, arte factorum ideas esse, ut clypei atque lyrae; neque rursus eorum, quae praeter naturam, ut febris et cholerae; neque particularium, ceu Socratis et Platonis; neque etiam rerum vilium, veluti sordium et festucae; neque relationum, ut majoris et excedentis: esse namque ideas intellectiones dei aeternas, ac seipsis perfectas.) — Bei dieſer Gelegenheit mag noch ein anderer Punkt erwähnt werden, in welchem unſere Ideenlehre von der des Platon gar ſehr abweicht. Er lehrt nämlich (De Rep., X, S. 288), daß der Gegenſtand, den die ſchöne Kunſt darzuſtellen beabſichtigt, das Vorbild der Malerei und Poeſie, nicht die Idee wäre, ſondern das einzelne Ding. Unſere ganze bisherige Auseinanderſetzung behauptet gerade das Gegentheil, und Platons Meinung wird uns hierin um ſo weniger irre machen, als dieſelbe die Quelle eines der größten und anerkannten Fehler jenes großen Mannes iſt, nämlich ſeiner Geringſchätzung und Verwerfung der Kunſt, beſonders der Poeſie: ſein falſches Urtheil über dieſe knüpft er unmittelbar an die angeführte Stelle.

§. 42.

Ich kehre zu unſerer Auseinanderſetzung des äſthetiſchen Eindrucks zurück. Die Erkenntniß des Schönen ſetzt zwar immer rein erkennendes Subjekt und erkannte Idee als Objekt zugleich und unzertrennlich. Dennoch aber wird die Quelle des äſthetiſchen Genuſſes bald mehr in der Auffaſſung der erkannten Idee liegen, bald mehr in der Seeligkeit und Geiſtesruhe des von allem Wollen und dadurch von aller Individualität und der aus ihr hervorgehenden Pein befreiten reinen Erkennens: und zwar wird dieſes Vorherrſchen des einen oder des andern Beſtandtheils des äſthetiſchen Genuſſes davon abhängen, ob die intuitiv aufgefaßte Idee eine höhere oder niedere Stufe der Objektität des Willens iſt. So wird bei äſthetiſcher Betrachtung (in der Wirklichkeit, oder durch das Medium der Kunſt) der ſchönen Natur im

Anorganiſchen und Vegetabiliſchen und der Werke der ſchönen Baukunſt, der Genuß des reinen willenloſen Erkennens überwiegend ſeyn, weil die hier aufgefaßten Ideen nur niedrige Stufen der Objektität des Willens, daher nicht Erſcheinungen von tiefer Bedeutſamkeit und vielſagendem Inhalt ſind. Hingegen wird, wenn Thiere und Menſchen der Gegenſtand der äſthetiſchen Betrachtung oder Darſtellung ſind, der Genuß mehr in der objektiven Auffaſſung dieſer Ideen, welche die deutlichſten Offenbarungen des Willens ſind, beſtehen; weil ſolche die größte Mannigfaltigkeit der Geſtalten, Reichthum und tiefe Bedeutſamkeit der Erſcheinungen darlegen und uns am vollkommenſten das Weſen des Willens offenbaren, ſei es in ſeiner Heftigkeit, Schrecklichkeit, Befriedigung, oder in ſeiner Brechung (letzteres in den tragiſchen Darſtellungen), endlich ſogar in ſeiner Wendung oder Selbſtaufhebung, welche beſonders das Thema der Chriſtlichen Malerei iſt; wie überhaupt die Hiſtorienmalerei und das Drama die Idee des vom vollen Erkennen beleuchteten Willens zum Objekt haben. — Wir wollen nunmehr die Künſte einzeln durchgehen, wodurch eben die aufgeſtellte Theorie des Schönen Vollſtändigkeit und Deutlichkeit erhalten wird.

§. 43.

Die Materie als ſolche kann nicht Darſtellung einer Idee ſeyn. Denn ſie iſt, wie wir im erſten Buche fanden, durch und durch Kauſalität: ihr Seyn iſt lauter Wirken. Kauſalität aber iſt Geſtaltung des Satzes vom Grunde: Erkenntniß der Idee hingegen ſchließt weſentlich den Inhalt jenes Satzes aus. Auch fanden wir im zweiten Buch die Materie als das gemeinſame Subſtrat aller einzelnen Erſcheinungen der Ideen, folglich als das Verbindungsglied zwiſchen der Idee und der Erſcheinung oder dem einzelnen Ding. Alſo aus dem einen ſowohl, als aus dem andern Grunde kann die Materie für ſich keine Idee darſtellen. A posteriori aber beſtätigt ſich dieſes dadurch, daß von der Materie als ſolcher gar keine anſchauliche Vorſtellung, ſondern nur ein abſtrakter Begriff möglich iſt: in jener nämlich ſtellen allein die Formen und Qualitäten ſich dar, deren Trägerin die Materie iſt, und in welchen allen ſich Ideen offenbaren. Dieſes entſpricht auch Dem, daß Kauſalität (das ganze Weſen der Materie) für ſich nicht anſchaulich darſtellbar iſt, ſondern allein eine beſtimmte Kauſalverknüpfung. — Dagegen muß andererſeits jede Erſcheinung einer Idee, da ſie als ſolche eingegangen iſt in die Form des Satzes vom Grund, oder in das principium individuationis, an der Materie, als Qualität derſelben, ſich darſtellen. Inſofern iſt alſo, wie geſagt, die Materie das Bindungsglied zwiſchen der Idee und dem principio individuationis, welches die Form der Erkenntniß des Individuums, oder der Satz vom Grund iſt. — Platon hat daher ganz richtig neben der Idee und ihrer Erſcheinung, dem einzelnen Dinge, welche beide ſonſt alle Dinge der Welt unter ſich begreifen, nur noch die Materie als ein drittes, von beiden Verſchiedenes aufgeſtellt (Timaeus, S. 345). Das Individuum iſt, als Erſcheinung der Idee, immer Materie. Auch iſt jede Qualität der Materie immer Erſcheinung einer Idee, und als ſolche auch einer äſthetiſchen Betrachtung, d. i. Erkenntniß der in ihr ſich darſtellenden Idee, fähig. Dies gilt nun ſelbſt von den allgemeinſten Qualitäten der Materie, ohne welche ſie nie iſt, und deren Ideen die ſchwächſte Objektität des Willens ſind. Solche ſind: Schwere, Kohäſion, Starrheit, Flüſſigkeit, Reaktion gegen das Licht u. ſ. f.

Wenn wir nun die Baukunſt, bloß als ſchöne Kunſt, abgeſehen von ihrer Beſtimmung zu nützlichen Zwecken, in welchen ſie dem Willen, nicht der reinen Erkenntniß dient und alſo nicht mehr Kunſt in unſerm Sinne iſt, betrachten; ſo können wir ihr keine andere Abſicht unterlegen, als die, einige von jenen Ideen, welche die niedrigſten Stufen der Objektität des Willens ſind, zu deutlicher Anſchaulichkeit zu bringen: nämlich Schwere, Kohäſion, Starrheit, Härte, dieſe allgemeinen Eigenſchaften des Steines, dieſe erſten, einfachſten, dumpfeſten Sichtbarkeiten des Willens, Grundbaßtöne der Natur; und dann neben ihnen das Licht, welches in vielen Stücken ein Gegenſatz jener iſt. Selbſt auf dieſer tiefen Stufe der Objektität des Willens ſehen wir ſchon ſein Weſen ſich in Zwietracht offenbaren: denn eigentlich iſt der Kampf zwiſchen Schwere und Starrheit der alleinige äſthetiſche Stoff der ſchönen Architektur: ihn auf mannigfaltige Weiſe vollkommen deutlich hervortreten zu laſſen, iſt ihre Aufgabe. Sie löſt ſolche, indem ſie jenen unvertilgbaren Kräften den kürzeſten Weg zu ihrer Befriedigung benimmt und ſie durch einen Umweg hinhält, wodurch der Kampf verlängert und das unerſchöpfliche Streben beider Kräfte auf mannigfaltige Weiſe ſichtbar wird. — Die ganze Maſſe des Gebäudes würde, ihrer urſprünglichen Neigung überlaſſen, einen bloßen Klumpen darſtellen, ſo feſt als möglich dem Erdkörper verbunden, zu welchem die Schwere, als welche hier der Wille erſcheint, unabläſſig drängt, während die Starrheit, ebenfalls Objektität des Willens, widerſteht. Aber eben dieſe Neigung, dieſes Streben, wird von der Baukunſt an der unmittelbaren Befriedigung verhindert und ihm nur eine mittelbare, auf Umwegen, geſtattet. Da kann nun z. B. das Gebälk nur mittelſt der Säule die Erde drücken; das Gewölbe muß ſich ſelbſt tragen und nur durch Vermittelung der Pfeiler kann es ſein Streben zur Erdmaſſe hin befriedigen u. ſ. f. Aber eben auf dieſen erzwungenen Umwegen, eben durch dieſe Hemmungen entfalten ſich auf das deutlichſte und mannigfaltigſte jene der rohen Steinmaſſe inwohnenden Kräfte: und weiter kann der rein äſthetiſche Zweck der Baukunſt nicht gehen. Daher liegt allerdings die Schönheit eines Gebäudes in der augenfälligen Zweckmäßigkeit jedes Theiles, nicht zum äußern willkürlichen Zweck des Menſchen (inſofern gehört das Werk der nützlichen Baukunſt an); ſondern unmittelbar zum Beſtande des Ganzen, zu welchem die Stelle, Größe und Form jedes Theiles ein ſo nothwendiges Verhältniß haben muß, daß, wo möglich, wenn irgend ein Theil weggezogen würde, das Ganze einſtürzen müßte. Denn nur indem jeder Theil ſoviel trägt, als er füglich kann, und jeder geſtützt iſt gerade da und gerade ſo ſehr, als er muß, entfaltet ſich jenes Widerſpiel, jener Kampf zwiſchen Starrheit und Schwere, welche das Leben, die Willensäußerungen des Steines ausmachen, zur vollkommenſten Sichtbarkeit, und es offenbaren ſich deutlich dieſe tiefſten Stufen der Objektität des Willens. Ebenſo muß auch die Geſtalt jedes Theiles beſtimmt ſeyn durch ſeinen Zweck und ſein Verhältniß zum Ganzen, nicht durch Willkür. Die Säule iſt die allereinfachſte, bloß durch den Zweck beſtimmte Form der Stütze: die gewundene Säule iſt geſchmacklos: der viereckige Pfeiler iſt in der That weniger einfach, wiewohl zufällig leichter zu machen, als die runde Säule. Eben ſo ſind die Formen von Fries, Balken, Bogen, Kuppel durch ihren unmittelbaren Zweck ganz und gar beſtimmt und erklären dadurch ſich ſelbſt. Die Verzierungen der Kapitelle u. ſ. w. gehören der Skulptur, nicht der Architektur an, von der ſie, als hinzukommender Schmuck, bloß zugelaſſen werden und auch wegfallen könnten. — Dem Geſagten gemäß iſt es zum Verſtändniß und äſthetiſchen Genuß eines Werkes der Architektur unumgänglich nöthig, von ſeiner Materie, nach ihrem Gewicht, ihrer Starrheit und Kohäſion, eine unmittelbare, anſchauliche Kenntniß zu haben, und unſere Freude an einem ſolchen Werke würde plötzlich ſehr verringert werden, durch die Eröffnung, daß Bimmſtein das Baumaterial ſei: denn da würde es uns wie eine Art Scheingebäude vorkommen. Faſt eben ſo würde die Nachricht wirken, daß es nur von Holz ſei, während wir Stein vorausſetzten; eben weil dies nunmehr das Verhältniß zwiſchen Starrheit und Schwere, und dadurch die Bedeutung und Nothwendigkeit aller Theile, ändert und verſchiebt, da jene Naturkräfte am hölzernen Gebäude viel ſchwächer ſich offenbaren. Daher auch kann aus Holz eigentlich kein Werk der ſchönen Baukunſt werden, ſo ſehr daſſelbe auch alle Formen annimmt: dies iſt ganz allein durch unſere Theorie erklärlich. Wenn man aber vollends uns ſagte, das Gebäude, deſſen Anblick uns erfreut, beſtehe aus ganz verſchiedenen Materien, von ſehr ungleicher Schwere und Konſiſtenz, die aber durch das Auge nicht zu unterſcheiden wären; ſo würde dadurch das ganze Gebäude uns ſo ungenießbar, wie ein Gedicht in einer uns unbekannten Sprache. Dieſes Alles beweiſt eben, daß die Baukunſt nicht bloß mathematiſch wirkt, ſondern dynamiſch, und daß was durch ſie zu uns redet, nicht etwan bloße Form und Symmetrie, ſondern vielmehr jene Grundkräfte der Natur ſind, jene erſten Ideen, jene niedrigſten Stufen der Objektität des Willens. — Die Regelmäßigkeit des Gebäudes und ſeiner Theile wird theils durch die unmittelbare Zweckmäßigkeit jedes Gliedes zum Beſtande des Ganzen herbeigeführt, theils dient ſie, die Ueberſicht und das Verſtändniß des Ganzen zu erleichtern, theils endlich tragen die regelmäßigen Figuren, indem ſie die Geſetzmäßigkeit des Raumes als ſolchen offenbaren, zur Schönheit bei. Dies Alles iſt aber nur von untergeordnetem Werth und Nothwendigkeit und keineswegs die Hauptſache, da ſogar die Symmetrie nicht unnachläßlich erfordert iſt, indem ja auch Ruinen noch ſchön ſind.

Eine ganz beſondere Beziehung haben nun noch die Werke der Baukunſt zum Lichte: ſie gewinnen doppelte Schönheit im vollen Sonnenſchein, den blauen Himmel zum Hintergrund, und zeigen wieder eine ganz andere Wirkung im Mondenſchein. Daher auch bei Aufführung eines ſchönen Werkes der Baukunſt immer beſondere Rückſicht auf die Wirkungen des Lichtes und auf die Himmelsgegenden genommen wird. Dieſes Alles hat ſeinen Grund zwar großentheils darin, daß helle und ſcharfe Beleuchtung alle Theile und ihre Verhältniſſe erſt recht ſichtbar macht: außerdem aber bin ich der Meinung, daß die Baukunſt, ſo wie Schwere und Starrheit, auch zugleich das dieſen ganz entgegengeſetzte Weſen des Lichtes zu offenbaren beſtimmt iſt. Indem nämlich das Licht von den großen, undurchſichtigen, ſcharfbegränzten und mannigfach geſtalteten Maſſen aufgefangen, gehemmt, zurückgeworfen wird, entfaltet es ſeine Natur und Eigenſchaften am reinſten und deutlichſten, zum großen Genuß des Beſchauers, da das Licht das erfreulichſte der Dinge iſt, als die Bedingung und das objektive Korrelat der vollkommenſten anſchaulichen Erkenntnißweiſe.

Weil nun die Ideen, welche durch die Baukunſt zur deutlichen Anſchauung gebracht werden, die niedrigſten Stufen der Objektität des Willens ſind und folglich die objektive Bedeutſamkeit Deſſen, was uns die Baukunſt offenbart, verhältnißmäßig gering iſt; ſo wird der äſthetiſche Genuß beim Anblick eines ſchönen und günſtig beleuchteten Gebäudes, nicht ſo ſehr in der Auffaſſung der Idee, als in dem mit dieſer Auffaſſung geſetzten ſubjektiven Korrelat derſelben liegen, alſo überwiegend darin beſtehen, daß an dieſem Anblick der Beſchauer von der Erkenntnißart des Individuums, die dem Willen dient und dem Satz vom Grunde nachgeht, losgeriſſen und emporgehoben wird zu der des reinen willensfreien Subjekts des Erkennens; alſo in der reinen, von allem Leiden des Wollens und der Individualität befreiten Kontemplation ſelbſt. — In dieſer Hinſicht iſt der Gegenſatz der Architektur und das andere Extrem in der Reihe der ſchönen Künſte das Drama, welches die allerbedeutſamſten Ideen zur Erkenntniß bringt, daher im äſthetiſchen Genuß deſſelben die objektive Seite durchaus überwiegend iſt.

Die Baukunſt hat von den bildenden Künſten und der

Poeſie das Unterſcheidende, daß ſie nicht ein Nachbild, ſondern die Sache ſelbſt giebt: nicht wiederholt ſie, wie jene, die erkannte Idee, wodurch der Künſtler dem Beſchauer ſeine Augen leiht; ſondern hier ſtellt der Künſtler dem Beſchauer bloß das Objekt zurecht, erleichtert ihm die Auffaſſung der Idee, dadurch daß er das wirkliche individuelle Objekt zum deutlichen und vollſtändigen Ausdruck ſeines Weſens bringt.

Die Werke der Baukunſt werden ſehr ſelten, gleich den übrigen Werken der ſchönen Kunſt, zu rein äſthetiſchen Zwecken aufgeführt: vielmehr werden dieſe anderen, der Kunſt ſelbſt fremden, nützlichen Zwecken untergeordnet, und da beſteht denn das große Verdienſt des Baukünſtlers darin, die rein äſthetiſchen Zwecke, in jener ihrer Unterordnung unter fremdartige, doch durchzuſetzen und zu erreichen, indem er ſie auf mannigfaltige Weiſe dem jedesmaligen willkürlichen Zwecke geſchickt anpaßt, und richtig beurtheilt, welche äſthetiſch-architektoniſche Schönheit ſich mit einem Tempel, welche mit einem Palaſt, welche mit einem Zeughauſe u. ſ. w. verträgt und vereinigen läßt. Je mehr ein rauhes Klima jene Forderungen des Bedürfniſſes, der Nützlichkeit vermehrt, ſie feſter beſtimmt und unerläßlicher vorſchreibt, deſto weniger Spielraum hat das Schöne in der Baukunſt. Im milden Klima Indiens, Aegyptens, Griechenlands und Roms, wo die Forderungen der Nothwendigkeit geringer und loſer beſtimmt waren, konnte die Baukunſt ihre äſthetiſchen Zwecke am freieſten verfolgen: unter dem nordiſchen Himmel wurden ihr dieſe ſehr verkümmert: hier, wo Kaſten, ſpitze Dächer und Thürme die Forderung waren, mußte die Baukunſt, da ſie ihre eigene Schönheit nur in ſehr engen Schranken entfalten durfte, ſich zum Erſatz deſto mehr mit dem von der Skulptur geborgten Schmucke zieren, wie an der Gothiſchen ſchönen Baukunſt zu ſehen.

Muß nun dieſergeſtalt die Baukunſt, durch die Forderungen der Nothwendigkeit und Nützlichkeit, große Beſchränkungen leiden; ſo hat ſie andererſeits an eben dieſen eine kräftige Stütze, da ſie, bei dem Umfange und der Koſtbarkeit ihrer Werke und der engen Sphäre ihrer äſthetiſchen Wirkungsart, ſich als bloß ſchöne Kunſt gar nicht erhalten könnte, wenn ſie nicht zugleich als nützliches und nothwendiges Gewerbe einen feſten und ehrenvollen Platz unter den menſchlichen Handtierungen hätte. Der Mangel dieſes letztern eben iſt es, der eine andere Kunſt verhindert, ihr als Schweſter zur Seite zu ſtehen, obgleich dieſelbe, in äſthetiſcher Rückſicht, ganz eigentlich ihr als Seitenſtück beizuordnen iſt: ich meyne die ſchöne Waſſerleitungskunſt. Denn was die Baukunſt für die Idee der Schwere, wo dieſe mit der Starrheit verbunden erſcheint, leiſtet, daſſelbe leiſtet jene für dieſelbe Idee, da, wo ihr die Flüſſigkeit, d. h. Formloſigkeit, leichteſte Verſchiebbarkeit, Durchſichtigkeit, beigeſellt iſt. Schäumend und brauſend über Felſen ſtürzende Waſſerfälle, ſtill zerſtäubende Katarakte, als hohe Waſſerſäulen emporſtrebende Springbrunnen und klarſpiegelnde Seen offenbaren die Ideen der flüſſigen ſchweren Materie gerade ſo, wie die Werke der Baukunſt die Ideen der ſtarren Materie entfalten. An der nützlichen Waſſerleitungskunſt findet die ſchöne keine Stütze; da die Zwecke dieſer ſich mit den ihrigen, in der Regel, nicht vereinigen laſſen, ſondern dies nur ausnahmsweiſe Statt findet, z. B. in der Cascata di Trevi zu Rom *).

§. 44.

Was für jene unterſten Stufen der Objektität des Willens die zwei erwähnten Künſte leiſten, das leiſtet für die höhere Stufe der vegetabiliſchen Natur gewiſſermaaßen die ſchöne Gartenkunſt. Die landſchaftliche Schönheit eines Fleckes beruht großentheils auf der Mannigfaltigkeit der auf ihm ſich beiſammenfindenden natürlichen Gegenſtände, und ſodann darauf, daß dieſe ſich rein ausſondern, deutlich hervortreten und doch in paſſender Verbindung und Abwechſelung ſich darſtellen. Dieſe beiden Bedingungen ſind es, denen die ſchöne Gartenkunſt nachhilft: jedoch iſt ſie ihres Stoffes lange nicht ſo ſehr Meiſter, wie die Baukunſt des ihrigen, und daher ihre Wirkung beſchränkt. Das Schöne, was ſie vorzeigt, gehört faſt ganz der Natur: ſie ſelbſt hat wenig dazu gethan: und andererſeits kann ſie gegen die Ungunſt der Natur ſehr wenig ausrichten, und wo ihr dieſe nicht vor- ſondern entgegenarbeitet, ſind ihre Leiſtungen gering.

Sofern alſo die Pflanzenwelt, welche ohne Vermittelung der Kunſt ſich überall zum äſthetiſchen Genuſſe anbietet, Objekt der

---

*) Hiezu Kap. 35 des zweiten Bandes.

Kunſt iſt, gehört ſie hauptſächlich der Landſchaftsmalerei an. Im Gebiete dieſer liegt mit ihr auch die ganze übrige erkenntnißloſe Natur. — Beim Stilleben und gemalter bloßer Architektur, Ruinen, Kirche von Innen u. dgl. iſt die ſubjektive Seite des äſthetiſchen Genuſſes die überwiegende: d. h. unſere Freude daran liegt nicht hauptſächlich in der Auffaſſung der dargeſtellten Ideen unmittelbar, ſondern mehr im ſubjektiven Korrelat dieſer Auffaſſung, in dem reinen willenloſen Erkennen; da, indem der Maler uns die Dinge durch ſeine Augen ſehen läßt, wir hier zugleich eine Mitempfindung und das Nachgefühl der tiefen Geiſtesruhe und des gänzlichen Schweigens des Willens erhalten, welche nöthig waren, um die Erkenntniß ſo ganz in jene lebloſen Gegenſtände zu verſenken und ſie mit ſolcher Liebe, d. h. hier mit ſolchem Grade der Objektivität, aufzufaſſen. — Die Wirkung der eigentlichen Landſchaftsmalerei iſt nun zwar im Ganzen auch noch von dieſer Art: allein weil die dargeſtellten Ideen, als höhere Stufen der Objektität des Willens, ſchon bedeutſamer und vielſagender ſind; ſo tritt die objektive Seite des äſthetiſchen Wohlgefallens ſchon mehr hervor und hält der ſubjektiven das Gleichgewicht. Das reine Erkennen als ſolches iſt nicht mehr ganz die Hauptſache; ſondern mit gleicher Macht wirkt die erkannte Idee, die Welt als Vorſtellung auf einer bedeutenden Stufe der Objektivation des Willens.

Aber eine noch viel höhere Stufe offenbart die Thiermalerei und Thierbildhauerei, von welcher letzteren wir bedeutende antike Ueberreſte haben, z. B. Pferde, in Venedig, auf Monte cavallo, auf den Elginſchen Reliefs, auch zu Florenz, in Bronce und Marmor, ebendaſelbſt der antike Eber, die heulenden Wölfe, ferner die Löwen am Arſenal zu Venedig, auch im Vatikan ein ganzer Saal voll meiſt antiker Thiere u. ſ. w. Bei dieſen Darſtellungen erhält nun die objektive Seite des äſthetiſchen Wohlgefallens ein entſchiedenes Uebergewicht über die ſubjektive. Die Ruhe des dieſe Ideen erkennenden Subjekts, das den eigenen Willen beſchwichtigt hat, iſt zwar, wie bei jeder äſthetiſchen Betrachtung, vorhanden: aber ihre Wirkung wird nicht empfunden: denn uns beſchäftigt die Unruhe und Heftigkeit des dargeſtellten Willens. Es iſt jenes Wollen, welches auch unſer Weſen ausmacht, das uns hier vor Augen tritt, in Geſtalten, in denen ſeine

Erſcheinung nicht, wie in uns, durch die Beſonnenheit beherrſcht und gemildert iſt, ſondern ſich in ſtärkern Zügen und mit einer Deutlichkeit, die an das Groteske und Monſtroſe ſtreift, darſtellt, dafür aber auch ohne Verſtellung, naiv und offen, frei zu Tage liegend, worauf gerade unſer Intereſſe an den Thieren beruht. Das Charakteriſtiſche der Gattungen trat ſchon bei der Darſtellung der Pflanzen hervor, zeigte ſich jedoch nur in den Formen: hier wird es viel bedeutender und ſpricht ſich nicht nur in der Geſtalt, ſondern in Handlung, Stellung und Geberde aus, obwohl immer nur noch als Charakter der Art, nicht des Individuums. — Dieſer Erkenntniß der Ideen höherer Stufen, welche wir in der Malerei durch fremde Vermittelung empfangen, können wir auch unmittelbar theilhaft werden, durch rein kontemplative Anſchauung der Pflanzen und Beobachtung der Thiere, und zwar letzterer in ihrem freien, natürlichen und behaglichen Zuſtande. Die objektive Betrachtung ihrer mannigfaltigen, wunderſamen Geſtalten und ihres Thuns und Treibens iſt eine lehrreiche Lektion aus dem großen Buche der Natur, iſt eine Entzifferung der wahren Signatura rerum *): wir ſehen in ihr die vielfachen Grade und Weiſen der Manifeſtation des Willens, welcher, in allen Weſen der Eine und ſelbe, überall das Selbe will, was eben als Leben, als Daſeyn, ſich objektivirt, in ſo endloſer Abwechſelung, ſo verſchiedenen Geſtalten, die alle Akkomodationen zu den verſchiedenen äußeren Bedingungen ſind, vielen Variationen deſſelben Themas zu vergleichen. Sollten wir aber dem Betrachter den Aufſchluß über ihr inneres Weſen auch für die Reflexion und in Einem Worte mittheilen; ſo würden wir am beſten jene Sanskrit-Formel, die in den heiligen Büchern der Hindu ſo oft vorkommt und Mahavakya, d. h. das große Wort, genannt wird, dazu ge-

---

*) Jakob Böhm, in ſeinem Buche de Signatura rerum, Kap. 1, §. 15, 16, 17, ſagt: „Und iſt kein Ding in der Natur, es offenbart ſeine innere Geſtalt auch äußerlich: denn das Innerliche arbeitet ſtets zur Offenbarung. — — — Ein jedes Ding hat ſeinen Mund zur Offenbarung. — — — Und das iſt die Naturſprache, darin jedes Ding aus ſeiner Eigenſchaft redet und ſich immer ſelber offenbart und darſtellt. — — — Denn ein jedes Ding offenbart ſeine Mutter, die die Eſſenz und den Willen zur Geſtaltniß alſo giebt."

brauchen können: „Tat twam asi“, das heißt: „dieſes Lebende biſt du.“

§. 45.

Die Idee, in welcher der Wille den höchſten Grad ſeiner Objektivation erreicht, unmittelbar anſchaulich darzuſtellen, iſt endlich die große Aufgabe der Hiſtorienmalerei und der Skulptur. Die objektive Seite der Freude am Schönen iſt hier durchaus überwiegend und die ſubjektive in den Hintergrund getreten. Ferner iſt zu beachten, daß noch auf der nächſten Stufe unter dieſer, in der Thiermalerei, das Charakteriſtiſche völlig Eins mit dem Schönen iſt: der am meiſten charakteriſtiſche Löwe, Wolf, Pferd, Schaaf, Stier, war auch allemal der ſchönſte. Der Grund hievon iſt, daß die Thiere nur Gattungscharakter, keinen Individualcharakter haben. Bei der Darſtellung des Menſchen ſondert ſich nun aber der Gattungscharakter vom Charakter des Individuums: jener heißt nun Schönheit (gänzlich im objektiven Sinn), dieſer aber behält den Namen Charakter oder Ausdruck bei, und es tritt die neue Schwierigkeit ein, beide zugleich im nämlichen Individuo vollkommen darzuſtellen.

Menſchliche Schönheit iſt ein objektiver Ausdruck, welcher die vollkommenſte Objektivation des Willens auf der höchſten Stufe ſeiner Erkennbarkeit bezeichnet, die Idee des Menſchen überhaupt, vollſtändig ausgedrückt in der angeſchauten Form. So ſehr hier aber auch die objektive Seite des Schönen hervortritt; ſo bleibt die ſubjektive doch ihre ſtete Begleiterin: und eben weil kein Objekt uns ſo ſchnell zum rein äſthetiſchen Anſchauen hinreißt, wie das ſchönſte Menſchenantlitz und Geſtalt, bei deren Anblick uns augenblicklich ein unausſprechliches Wohlgefallen ergreift und über uns ſelbſt und Alles was uns quält hinaushebt; ſo iſt dieſes nur dadurch möglich, daß dieſe allerdeutlichſte und reinſte Erkennbarkeit des Willens uns auch am leichteſten und ſchnellſten in den Zuſtand des reinen Erkennens verſetzt, in welchem unſere Perſönlichkeit, unſer Wollen mit ſeiner ſteten Pein, verſchwindet, ſo lange die rein äſthetiſche Freude anhält: daher ſagt Goethe: „Wer die menſchliche Schönheit erblickt, den kann nichts Uebles anwehen: er fühlt ſich mit ſich ſelbſt und mit der

Welt in Uebereinſtimmung.“ — Daß nun der Natur eine ſchöne Menſchengeſtalt gelingt, müſſen wir daraus erklären, daß der Wille, indem er ſich auf dieſer höchſten Stufe in einem Individuo objektivirt, durch glückliche Umſtände und ſeine Kraft, alle die Hinderniſſe und den Widerſtand vollkommen beſiegt, welche ihm die Willenserſcheinungen niedriger Stufen entgegenſetzen, dergleichen die Naturkräfte ſind, welchen er die Allen angehörende Materie immer erſt abgewinnen und entreißen muß. Ferner hat die Erſcheinung des Willens auf den obern Stufen immer die Mannigfaltigkeit in ihrer Form: ſchon der Baum iſt nur ein ſyſtematiſches Aggregat der zahllos wiederholten ſproſſenden Faſern: dieſe Zuſammenſetzung nimmt höher herauf immer mehr zu, und der menſchliche Körper iſt ein höchſt kombinirtes Syſtem ganz verſchiedener Theile, deren jeder ein dem Ganzen untergeordnetes, aber doch auch eigenthümliches Leben, vita propria, hat: daß nun alle dieſe Theile gerade auf die gehörige Weiſe dem Ganzen untergeordnet und einander nebengeordnet ſeien, harmoniſch zur Darſtellung des Ganzen konſpiriren, nichts übermäßig, nichts verkümmert ſei; — dies Alles ſind die ſeltenen Bedingungen, deren Reſultat die Schönheit, der vollkommen ausgeprägte Gattungscharakter iſt. — So die Natur. Wie aber die Kunſt? — Man meint, durch Nachahmung der Natur. — Woran ſoll aber der Künſtler ihr gelungenes und nachzuahmendes Werk erkennen und es unter den mißlungenen herausfinden; wenn er nicht *vor der Erfahrung* das Schöne anticipirt? Hat überdies auch jemals die Natur einen in allen Theilen vollkommen ſchönen Menſchen hervorgebracht? — Da hat man gemeint, der Künſtler müſſe die an viele Menſchen einzeln vertheilten ſchönen Theile zuſammenſuchen und aus ihnen ein ſchönes Ganzes zuſammenſetzen: eine verkehrte und beſinnungsloſe Meinung. Denn es frägt ſich abermals, woran ſoll er erkennen, daß gerade dieſe Formen die ſchönen ſind und jene nicht? — Auch ſehen wir, wie weit in der Schönheit die alten deutſchen Maler durch Nachahmung der Natur gekommen ſind. Man betrachte ihre nackten Figuren. — Rein a posteriori und aus bloßer Erfahrung iſt gar keine Erkenntniß des Schönen möglich: ſie iſt immer, wenigſtens zum Theil, a priori, wiewohl von ganz anderer Art, als die uns a priori bewußten Geſtaltungen des Satzes vom Grunde.

Dieſe betreffen die allgemeine Form der Erſcheinung als ſolcher, wie ſie die Möglichkeit der Erkenntniß überhaupt begründet, das allgemeine, ausnahmsloſe *Wie* des Erſcheinens, und aus dieſer Erkenntniß geht Mathematik und reine Naturwiſſenſchaft hervor: jene andere Erkenntnißart a priori hingegen, welche die Darſtellung des Schönen möglich macht, betrifft, ſtatt der Form, den Inhalt der Erſcheinungen, ſtatt des *Wie*, das *Was* des Erſcheinens. Daß wir Alle die menſchliche Schönheit erkennen, wenn wir ſie ſehen, im ächten Künſtler aber dies mit ſolcher Klarheit geſchieht, daß er ſie zeigt, wie er ſie nie geſehen hat, und die Natur in ſeiner Darſtellung übertrifft; dies iſt nur dadurch möglich, daß der Wille, deſſen adäquate Objektivation, auf ihrer höchſten Stufe, hier beurtheilt und gefunden werden ſoll, ja *wir ſelbſt* ſind. Dadurch allein haben wir in der That eine Anticipation Deſſen, was die Natur (die ja eben der Wille iſt, der unſer eigenes Weſen ausmacht) darzuſtellen ſich bemüht; welche Anticipation im ächten Genius von dem Grade der Beſonnenheit begleitet iſt, daß er, indem er im einzelnen Dinge deſſen *Idee* erkennt, gleichſam die *Natur auf halbem Worte verſteht* und nun rein ausſpricht, was ſie nur ſtammelt, daß er die Schönheit der Form, welche ihr in tauſend Verſuchen mißlingt, dem harten Marmor aufdrückt, ſie der Natur gegenüberſtellt, ihr gleichſam zurufend: „Das war es, was du ſagen wollteſt!“ und „Ja, Das war es!“ hallt es aus dem Kenner wieder. — Nur ſo konnte der geniale Grieche den Urtypus der menſchlichen Geſtalt finden und ihn als Kanon der Schule der Skulptur aufſtellen; und auch allein vermöge einer ſolchen Anticipation iſt es uns Allen möglich, das Schöne da, wo es der Natur im Einzelnen wirklich gelungen iſt, zu erkennen. Dieſe Anticipation iſt das *Ideal*: es iſt die *Idee*, ſofern ſie, wenigſtens zur Hälfte, a priori erkannt iſt und, indem ſie als ſolche dem a posteriori durch die Natur Gegebenen ergänzend entgegenkommt, für die Kunſt praktiſch wird. Die Möglichkeit ſolcher Anticipation des Schönen a priori im Künſtler, wie ſeiner Anerkennung a posteriori im Kenner, liegt darin, daß Künſtler und Kenner das Anſich der Natur, der ſich objektivirende Wille, ſelbſt ſind. Denn nur vom Gleichen, wie Empedokles ſagte, wird das Gleiche erkannt: nur Natur kann ſich ſelbſt verſtehen;

nur Natur wird ſich ſelbſt ergründen: aber auch nur vom Geiſt wird der Geiſt vernommen *).

Die verkehrte Meinung, daß die Griechen das aufgeſtellte Ideal menſchlicher Schönheit ganz empiriſch, durch Zuſammenleſen einzelner ſchöner Theile, hier ein Knie, dort einen Arm entblößend und merkend, aufgefunden hätten, hat übrigens eine ihr ganz analoge im Betreff der Dichtkunſt, nämlich die Annahme, daß z. B. Shakeſpeare die unzählig mannigfaltigen, ſo wahren, ſo gehaltenen, ſo aus der Tiefe herausgearbeiteten Charaktere in ſeinen Dramen, aus ſeiner eigenen Erfahrung im Weltleben ſich gemerkt und dann wiedergegeben hätte. Die Unmöglichkeit und Abſurdität ſolcher Annahme bedarf keiner Auseinanderſetzung: es iſt offenbar, daß der Genius, wie er die Werke der bildenden Kunſt nur durch eine ahndende Anticipation des Schönen hervorbringt, ſo die Werke der Dichtkunſt nur durch eine eben ſolche Anticipation des Charakteriſtiſchen; wenn gleich beide der Erfahrung bedürfen, als eines Schemas, woran allein jenes ihnen a priori dunkel Bewußte zur vollen Deutlichkeit hervorgerufen wird und die Möglichkeit beſonnener Darſtellung nunmehr eintritt.

Menſchliche Schönheit wurde oben erklärt als die vollkommenſte Objektivation des Willens auf der höchſten Stufe ſeiner Erkennbarkeit. Sie drückt ſich aus durch die Form: und dieſe liegt im Raum allein und hat keine nothwendige Beziehung auf die Zeit, wie z. B. die Bewegung eine hat. Wir können inſofern ſagen: die adäquate Objektivation des Willens durch eine bloß räumliche Erſcheinung iſt Schönheit, im objektiven Sinn. Die Pflanze iſt keine andere, als eine ſolche bloß räumliche Erſcheinung des Willens; da keine Bewegung und folglich keine Beziehung auf die Zeit (abgeſehen von ihrer Entwickelung) zum Ausdruck ihres Weſens gehört: ihre bloße Geſtalt ſpricht ihr ganzes Weſen aus und legt es offen dar. Thier und Menſch

---

*) Der letzte Satz iſt die Verdeutſchung des il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit des Helvetius, welches ich in der erſten Ausgabe nicht anzumerken brauchte. Aber ſeitdem iſt durch den verdummenden Einfluß der Hegelſchen Afterweisheit die Zeit ſo heruntergebracht und ſo roh geworden, daß Mancher wohl gar wähnen könnte, auch hier werde auf den Gegenſatz von „Geiſt und Natur“ angeſpielt: daher ich genöthigt bin, mich gegen das Unterſchieben ſolcher Pöbelphiloſopheme ausdrücklich zu verwahren.

aber bedürfen zur vollſtändigen Offenbarung des in ihnen erſcheinenden Willens noch einer Reihe von Handlungen, wodurch jene Erſcheinung in ihnen eine unmittelbare Beziehung auf die Zeit erhält. Dies Alles iſt ſchon im vorigen Buch erörtert worden: an unſere gegenwärtige Betrachtung knüpft es ſich durch Folgendes. Wie die bloß räumliche Erſcheinung des Willens dieſen auf jeder beſtimmten Stufe vollkommen oder unvollkommen objektiviren kann, was eben Schönheit oder Häßlichkeit ausmacht; ſo kann auch die zeitliche Objektivation des Willens, d. i. die Handlung und zwar die unmittelbare, alſo die Bewegung, dem Willen, der ſich in ihr objektivirt, rein und vollkommen entſprechen, ohne fremde Beimiſchung, ohne Ueberflüſſiges, ohne Ermangelndes, nur gerade den beſtimmten jedesmaligen Willensakt ausdrückend; — oder auch dies Alles ſich umgekehrt verhalten. Im erſten Fall geſchieht die Bewegung mit *Grazie*; im andern ohne ſolche. Wie alſo Schönheit die entſprechende Darſtellung des Willens überhaupt durch ſeine bloß räumliche Erſcheinung iſt; ſo iſt *Grazie* die entſprechende Darſtellung des Willens durch ſeine zeitliche Erſcheinung, d. h. der vollkommen richtige und angemeſſene Ausdruck jedes Willensaktes, durch die ihn objektivirende Bewegung und Stellung. Da Bewegung und Stellung den Leib ſchon vorausſetzen; ſo iſt Winckelmanns Ausdruck ſehr richtig und treffend, wenn er ſagt: „Die Grazie iſt das eigenthümliche Verhältniß der handelnden Perſon zur Handlung." (Werke, Bd. 1, S. 258.) Es ergiebt ſich von ſelbſt, daß Pflanzen zwar Schönheit, aber keine Grazie beigelegt werden kann, es ſei denn im figürlichen Sinn; Thieren und Menſchen aber beides, Schönheit und Grazie. Die Grazie beſteht, dem Geſagten zufolge, darin, daß jede Bewegung und Stellung auf die leichteſte, angemeſſenſte und bequemſte Art ausgeführt werde und ſonach der rein entſprechende Ausdruck ihrer Abſicht, oder des Willensaktes ſei, ohne Ueberflüſſiges, was als zweckwidriges, bedeutungsloſes Handtieren oder verdrehte Stellung, ohne Ermangelndes, was als hölzerne Steifheit ſich darſtellt. Die Grazie ſetzt ein richtiges Ebenmaaß aller Glieder, einen regelrechten, harmoniſchen Körperbau, als ihre Bedingung, voraus; da nur mittelſt dieſer die vollkommene Leichtigkeit und augenſcheinliche Zweckmäßigkeit in allen Stellungen und Bewegungen möglich iſt: alſo iſt die Grazie nie ohne einen gewiſſen

Grad der Schönheit des Körpers. Beide vollkommen und im Verein ſind die deutlichſte Erſcheinung des Willens auf der oberſten Stufe ſeiner Objektivation.

Es gehört, wie oben erwähnt, zum Auszeichnenden der Menſchheit, daß bei ihr der Charakter der Gattung und der des Individuums auseinandertreten, ſo daß, wie im vorigen Buch geſagt, jeder Menſch gewiſſermaaßen eine ganz eigenthümliche Idee darſtellt. Die Künſte daher, deren Zweck die Darſtellung der Idee der Menſchheit iſt, haben neben der Schönheit, als dem Charakter der Gattung, noch den Charakter des Individuums, welcher vorzugsweiſe Charakter genannt wird, zur Aufgabe; dieſen jedoch auch nur wieder, ſofern er nicht als etwas Zufälliges, dem Individuo in ſeiner Einzelnheit ganz und gar Eigenthümliches anzuſehen iſt, ſondern als eine gerade in dieſem Individuo beſonders hervortretende Seite der Idee der Menſchheit, zu deren Offenbarung die Darſtellung deſſelben daher zweckdienlich iſt. Alſo muß der Charakter, obzwar als ſolcher individuell, dennoch idealiſch, d. h. mit Hervorhebung ſeiner Bedeutſamkeit in Hinſicht auf die Idee der Menſchheit überhaupt (zu deren Objektivirung er auf ſeine Weiſe beiträgt) aufgefaßt und dargeſtellt werden: außerdem iſt die Darſtellung Porträt, Wiederholung des Einzelnen als ſolchen, mit allen Zufälligkeiten. Und ſelbſt auch das Porträt ſoll, wie Winckelmann ſagt, das Ideal des Individuums ſeyn.

Jener idealiſch aufzufaſſende Charakter, der die Hervorhebung einer eigenthümlichen Seite der Idee der Menſchheit iſt, ſtellt ſich nun ſichtbar dar, theils durch die bleibende Phyſiognomie und Korporiſation, theils durch vorübergehenden Affekt und Leidenſchaft, Modifikation des Erkennens und Wollens gegenſeitig durch einander, welches alles ſich in Miene und Bewegung ausdrückt. Da das Individuum immer der Menſchheit angehört und andererſeits die Menſchheit ſich immer im Individuo und ſogar mit eigenthümlicher idealer Bedeutſamkeit deſſelben offenbart; ſo darf weder die Schönheit durch den Charakter, noch dieſer durch jene aufgehoben werden: weil Aufhebung des Gattungscharakters durch den des Individuums Karikatur, und Aufhebung des Individuellen durch den Gattungscharakter Bedeutungsloſigkeit geben würde. Daher wird die Darſtellung, indem ſie auf

Schönheit ausgeht, welches hauptſächlich die Skulptur thut, dennoch dieſe (d. i. den Gattungscharakter) immer in etwas durch den individuellen Charakter modifiziren und die Idee der Menſchheit immer auf eine beſtimmte, individuelle Weiſe, eine beſondere Seite derſelben hervorhebend, ausdrücken; weil das menſchliche Individuum als ſolches gewiſſermaaßen die Dignität einer eigenen Idee hat und der Idee der Menſchheit es eben weſentlich iſt, daß ſie ſich in Individuen von eigenthümlicher Bedeutſamkeit darſtellt. Daher finden wir in den Werken der Alten die von ihnen deutlich aufgefaßte Schönheit nicht durch eine einzige, ſondern durch viele, verſchiedenen Charakter tragende Geſtalten ausgedrückt, gleichſam immer von einer andern Seite gefaßt, und demzufolge anders dargeſtellt im Apoll, anders im Bakchus, anders im Herkules, anders im Antinous: ja, das Charakteriſtiſche kann das Schöne beſchränken und endlich ſogar bis zur Häßlichkeit hervortreten, im trunkenen Silen, im Faun u. ſ. w. Geht aber das Charakteriſtiſche bis zur wirklichen Aufhebung des Charakters der Gattung, alſo bis zum Unnatürlichen; ſo wird es Karikatur. — Noch viel weniger aber, als die Schönheit, darf die Grazie durch das Charakteriſtiſche beeinträchtigt werden: welche Stellung und Bewegung auch der Ausdruck des Charakters erfordert; ſo muß ſie doch auf die der Perſon angemeſſenſte, zweckmäßigſte, leichteſte Weiſe vollzogen werden. Dies wird nicht nur der Bildhauer und Maler, ſondern auch jeder gute Schauſpieler beobachten: ſonſt entſteht auch hier Karikatur, als Verzerrung, Verrenkung.

In der Skulptur bleiben Schönheit und Grazie die Hauptſache. Der eigentliche Charakter des Geiſtes, hervortretend in Affekt, Leidenſchaft, Wechſelſpiel des Erkennens und Wollens, durch den Ausdruck des Geſichts und der Geberde allein darſtellbar, iſt vorzüglich Eigenthum der *Malerei*. Denn obwohl Augen und Farbe, welche außer dem Gebiet der Skulptur liegen, viel zur Schönheit beitragen; ſo ſind ſie doch für den Charakter noch weit weſentlicher. Ferner entfaltet ſich die Schönheit vollſtändiger der Betrachtung aus mehreren Standpunkten: hingegen kann der Ausdruck, der Charakter, auch aus *einem* Standpunkt vollkommen aufgefaßt werden.

Weil Schönheit offenbar der Hauptzweck der Skulptur iſt, hat Leſſing die Thatſache, daß der Laokoon nicht ſchreiet, daraus zu erklären geſucht, daß das Schreien mit der Schönheit nicht zu vereinigen ſei. Da dem Leſſing dieſer Gegenſtand das Thema, oder wenigſtens der Anknüpfungspunkt, eines eigenen Buches ward, auch vor und nach ihm ſo Vieles über denſelben geſchrieben iſt; ſo möge es mir vergönnt ſeyn, hier epiſodiſch meine Meinnng darüber vorzutragen, obwohl eine ſo ſpecielle Erörterung nicht eigentlich in den Zuſammenhang unſerer durchaus auf das Allgemeine gerichteten Betrachtung gehört.

§. 46.

Daß Laokoon, in der berühmten Gruppe, nicht ſchreiet, iſt offenbar, und die allgemeine, immer wiederkehrende Befremdung darüber muß daher rühren, daß in ſeiner Lage wir alle ſchreien würden: und ſo fordert es auch die Natur; da bei dem heftigſten phyſiſchen Schmerz und plötzlich eingetretener größter körperlicher Angſt, alle Reflexion, die etwan ein ſchweigendes Dulden herbeiführen könnte, gänzlich aus dem Bewußtſeyn verdrängt wird, und die Natur ſich durch Schreien Luft macht, wodurch ſie zugleich den Schmerz und die Angſt ausdrückt, den Retter herbeiruft und den Angreifer ſchreckt. Schon Winckelmann vermißte daher den Ausdruck des Schreiens: aber indem er die Rechtfertigung des Künſtlers ſuchte, machte er eigentlich den Laokoon zu einem Stoiker, der es ſeiner Würde nicht gemäß hält, secundum naturam zu ſchreien, ſondern zu ſeinem Schmerz ſich noch den nutzloſen Zwang auflegt, die Aeußerungen deſſelben zu verbeißen: Winckelmann ſieht daher in ihm „den geprüften Geiſt eines großen Mannes, welcher mit Martern ringt und den Ausdruck der Empfindung zu unterdrücken und in ſich zu verſchließen ſucht: er bricht nicht in lautes Geſchrei aus, wie beim Virgil, ſondern es entſteigen ihm nur bange Seufzer", u. ſ. w., (Werke, Bd. 7, S. 98. — Daſſelbe ausführlicher Bd. 6, S. 104 fg.) Dieſe Meinung Winckelmanns kritiſirte nun Leſſing in ſeinem Laokoon und verbeſſerte ſie auf die oben angegebene Weiſe: an die Stelle des pſychologiſchen Grundes ſetzte er den rein äſthetiſchen, daß die Schönheit, das Princip der alten Kunſt, den Ausdruck des Schreiens nicht zulaſſe. Ein anderes Argument, welches er hinzufügt, daß nämlich nicht ein ganz vorübergehender und keiner Dauer fähiger Zuſtand im unbeweglichen Kunſtwerk dargeſtellt werden dürfe, hat hundert Beiſpiele von vortrefflichen Figuren gegen ſich, die in ganz flüchtigen Bewegungen, tanzend, ringend, haſchend u. ſ. w. feſtgehalten ſind. Ja, Goethe in dem Aufſatz über den Laokoon, welcher die Propyläen eröffnet (S. 8), hält die Wahl eines ſolchen ganz vorübergehenden Moments geradezu für nothwendig. — In unſern Tagen entſchied nun Hirt (Horen, 1797, zehntes St.), Alles auf die höchſte Wahrheit des Ausdrucks zurückführend, die Sache dahin, daß Laokoon nicht ſchreiet, weil er, ſchon im Begriff am Stickfluß zu ſterben, nicht mehr ſchreien kann. Zuletzt hat Fernow (Römiſche Studien, Bd. 1, S. 426 fg.) alle jene drei Meinungen erörtert und abgewogen, ſelbſt jedoch keine neue hinzugethan, ſondern jene drei vermittelt und vereinigt.

Ich kann nicht umhin mich zu verwundern, daß ſo nachdenkende und ſcharfſichtige Männer mühſam unzulängliche Gründe aus der Ferne herbeiziehen, pſychologiſche, ja phyſiologiſche Argumente ergreifen, um eine Sache zu erklären, deren Grund ganz nahe liegt und dem Unbefangenen gleich offenbar iſt, — und beſonders daß Leſſing, welcher der richtigen Erklärung ſo nahe kam, dennoch den eigentlichen Punkt keineswegs getroffen hat.

Vor aller pſychologiſchen und phyſiologiſchen Unterſuchung, ob Laokoon in ſeiner Lage ſchreien wird oder nicht, welches ich übrigens ganz und gar bejahen würde, iſt in Hinſicht auf die Gruppe zu entſcheiden, daß das Schreien in ihr nicht dargeſtellt werden durfte, allein aus dem Grunde, weil die Darſtellung deſſelben gänzlich außer dem Gebiete der Skulptur liegt. Man konnte nicht aus Marmor einen ſchreienden Laokoon hervorbringen, ſondern nur einen den Mund aufreißenden und zu ſchreien ſich fruchtlos bemühenden, einen Laokoon, dem die Stimme im Halſe ſtecken geblieben, vox faucibus haesit. Das Weſen, und folglich auch die Wirkung des Schreiens auf den Zuſchauer, liegt ganz allein im Laut, nicht im Mundaufſperren. Dieſes letztere, das Schreien nothwendig begleitende Phänomen muß erſt durch den dadurch hervorgebrachten Laut motivirt und gerechtfertigt werden: dann iſt es, als für die Handlung charakteriſtiſch, zuläſſig, ja nothwendig, wenn es gleich der Schönheit Abbruch thut. Allein in der bildenden Kunſt, der die Darſtellung des Schreiens ſelbſt ganz fremd und unmöglich iſt, das gewaltſame, alle Züge und den übrigen Ausdruck ſtörende Mittel zum Schreien, das Mundaufſperren darzuſtellen, wäre wirklich unverſtändig; weil man dann das im Uebrigen viele Aufopferungen fordernde Mittel vor die Augen brächte, während der Zweck deſſelben, das Schreien ſelbſt, zuſammt deſſen Wirkung auf das Gemüth, ausbliebe. Ja, was noch mehr iſt, man brächte dadurch den jedesmal lächerlichen Anblick einer ohne Wirkung bleibenden Anſtrengung hervor, wirklich dem zu vergleichen, welchen ſich ein Spaaßvogel verſchaffte, indem er dem ſchlafenden Nachtwächter das Horn mit Wachs feſt verſtopfte, ihn dann mit Feuergeſchrei weckte und ſich an deſſen fruchtloſen Anſtrengungen zum Blaſen ergötzte. — Wo hingegen die Darſtellung des Schreiens im Gebiet der darſtellenden Kunſt liegt, iſt es durchaus zuläſſig, weil es der Wahrheit dient, d. i. der vollſtändigen Darſtellung der Idee. So in der Dichtkunſt, welche zur anſchaulichen Darſtellung die Phantaſie des Leſers in Anſpruch nimmt: daher ſchreit bei Virgil der Laokoon wie ein Stier, der ſich losgeriſſen, nachdem ihn die Axt getroffen: daher läßt Homer (Il., XX, 48—53) den Mars und die Minerva ganz entſetzlich ſchreien, ihrer Götterwürde ſowohl, als Götterſchönheit unbeſchadet. Ebenſo in der Schauſpielkunſt: Laokoon auf der Bühne mußte ſchlechterdings ſchreien; auch läßt Sophokles den Philoktet ſchreien, und er wird auf der alten Bühne allerdings wirklich geſchrien haben. Als eines ganz ähnlichen Falles, erinnere ich mich in London den berühmten Schauſpieler Kemble, in einem aus dem Deutſchen überſetzten Stück, Pizarro, den Amerikaner Rolla darſtellen geſehen zu haben, einen Halbwilden, aber von ſehr edlem Charakter: dennoch, als er verwundet wurde, ſchrie er laut und heftig auf, was von großer und vortrefflicher Wirkung war, weil es, als höchſt charakteriſtiſch, zur Wahrheit viel beitrug. — Hingegen ein gemalter oder ſteinerner ſtummer Schreier wäre noch viel lächerlicher, als gemalte Muſik, die ſchon in Goethes Propyläen gerügt wird; da das Schreien dem übrigen Ausdruck und der Schönheit viel mehr Abbruch thut, als die Muſik, welche meiſtens nur Hände und Arme beſchäftigt und als eine die Perſon charakteriſirende Handlung anzuſehen iſt, ja inſofern ganz füglich gemalt werden kann, ſobald ſie nur keine gewaltſame Bewegung des Körpers, oder Verziehung des Mundes erfordert: ſo z. B. die heilige Cäcilia an der Orgel, Raphaels Violinſpieler in der Gallerie Sciarra zu Rom u. a. m. — Weil nun alſo, wegen der Gränzen der Kunſt, der Schmerz des Laokoon nicht durch Schreien ausgedrückt werden durfte, mußte der Künſtler jeden andern Ausdruck deſſelben in Bewegung ſetzen: dies hat er in der höchſten Vollendung geleiſtet, wie es Winckelmann (Werke, Bd. 6, S. 104 fg.) ſo meiſterhaft ſchildert, deſſen vortreffliche Beſchreibung daher ihren vollen Werth und Wahrheit behält, ſobald man nur vom Unterlegen Stoiſcher Geſinnung abſtrahirt *).

§. 47.

Weil Schönheit nebſt Grazie der Hauptgegenſtand der Skulptur iſt, liebt ſie das Nackte, und leidet Bekleidung nur ſofern dieſe die Formen nicht verbirgt. Sie bedient ſich der Draperie nicht als einer Verhüllung, ſondern als einer mittelbaren Darſtellung der Form, welche Darſtellungsweiſe den Verſtand ſehr beſchäftigt, indem er zur Anſchauung der Urſache, nämlich der Form des Körpers, nur durch die allein unmittelbar gegebene Wirkung, den Faltenwurf, gelangt. Sonach iſt in der Skulptur die Draperie gewiſſermaaßen Das, was in der Malerei die Verkürzung iſt. Beide ſind Andeutungen, aber nicht ſymboliſche, ſondern ſolche, welche, wenn ſie gelungen ſind, den Verſtand unmittelbar zwingen, das Angedeutete, ebenſo als ob es wirklich gegeben wäre, anzuſchauen.

Es ſei mir erlaubt, hier beiläufig ein die redenden Künſte betreffendes Gleichniß einzuſchalten. Nämlich, wie die ſchöne Körperform bei der leichteſten, oder bei gar keiner Bekleidung am vortheilhafteſten ſichtbar iſt, und daher ein ſehr ſchöner Menſch, wenn er zugleich Geſchmack hätte und auch demſelben folgen dürfte, am liebſten beinahe nackt, nur nach Weiſe der Antiken bekleidet, gehen würde; — ebenſo nun wird jeder ſchöne und gedankenreiche Geiſt ſich immer auf die natürlichſte, unumwun-

---

*) Auch dieſe Epiſode hat ihre Ergänzung im Kap. 36 des zweiten Bandes erhalten.

denſte, einfachſte Weiſe ausdrücken, beſtrebt, wenn es irgend möglich iſt, ſeine Gedanken Andern mitzutheilen, um dadurch die Einſamkeit, die er in einer Welt wie dieſe empfinden muß, ſich zu erleichtern: umgekehrt nun aber wird Geiſtesarmuth, Verworrenheit, Verſchrobenheit ſich in die geſuchteſten Ausdrücke und dunkelſten Redensarten kleiden, um ſo in ſchwierige und pomphafte Phraſen kleine, winzige, nüchterne, oder alltägliche Gedanken zu verhüllen, Demjenigen gleich, der, weil ihm die Majeſtät der Schönheit abgeht, dieſen Mangel durch die Kleidung erſetzen will und unter barbariſchem Putz, Flittern, Federn, Krauſen, Puffen und Mantel, die Winzigkeit oder Häßlichkeit ſeiner Perſon zu verſtecken ſucht. So verlegen wie dieſer, wenn er nackt gehen ſollte, wäre mancher Autor, wenn man ihn zwänge, ſein ſo pomphaftes, dunkles Buch in deſſen kleinen, klaren Inhalt zu überſetzen.

§. 48.

Die Hiſtorienmalerei hat nun neben der Schönheit und Grazie noch den Charakter zum Hauptgegenſtand, worunter überhaupt zu verſtehen iſt die Darſtellung des Willens auf der höchſten Stufe ſeiner Objektivation, wo das Individuum, als Hervorhebung einer beſondern Seite der Idee der Menſchheit, eigenthümliche Bedeutſamkeit hat und dieſe nicht durch die bloße Geſtalt allein, ſondern durch Handlung jeder Art und die ſie veranlaſſenden und begleitenden Modifikationen des Erkennens und Wollens, ſichtbar in Miene und Geberde, zu erkennen giebt. Indem die Idee der Menſchheit in dieſem Umfange dargeſtellt werden ſoll, muß die Entfaltung ihrer Vielſeitigkeit in bedeutungsvollen Individuen vor die Augen gebracht werden, und dieſe wieder können in ihrer Bedeutſamkeit nur durch mannigfaltige Scenen, Vorgänge und Handlungen ſichtbar gemacht werden. Dieſe ihre unendliche Aufgabe löſt nun die Hiſtorienmalerei dadurch, daß ſie Lebensſcenen jeder Art, von großer und geringer Bedeutſamkeit, vor die Augen bringt. Weder irgend ein Individuum, noch irgend eine Handlung kann ohne Bedeutung ſeyn: in allen und durch alle entfaltet ſich mehr und mehr die Idee der Menſchheit. Darum iſt durchaus kein Vorgang des Menſchenlebens von der Malerei auszuſchließen. Man thut folglich den vortrefflichen Malern der

Niederländiſchen Schule großes Unrecht, wenn man bloß ihre techniſche Fertigkeit ſchätzt, im Uebrigen aber verachtend auf ſie herabſieht, weil ſie meiſtens Gegenſtände aus dem gemeinen Leben darſtellten, man hingegen nur die Vorfälle aus der Weltgeſchichte, oder Bibliſchen Hiſtorie für bedeutſam hält. Man ſollte zuvörderſt bedenken, daß die innere Bedeutſamkeit einer Handlung von der äußern ganz verſchieden iſt und beide oft getrennt von einander einhergehen. Die äußere Bedeutſamkeit iſt die Wichtigkeit einer Handlung in Beziehung auf die Folgen derſelben für und in der wirklichen Welt; alſo nach dem Satz vom Grunde. Die innere Bedeutſamkeit iſt die Tiefe der Einſicht in die Idee der Menſchheit, welche ſie eröffnet, indem ſie die ſeltener hervortretenden Seiten jener Idee an das Licht zieht, dadurch, daß ſie deutlich und entſchieden ſich ausſprechende Individualitäten, mittelſt zweckmäßig geſtellter Umſtände, ihre Eigenthümlichkeiten entfalten läßt. Nur die innere Bedeutſamkeit gilt in der Kunſt: die äußere gilt in der Geſchichte. Beide ſind völlig unabhängig von einander, können zuſammen eintreten, aber auch jede allein erſcheinen. Eine für die Geſchichte höchſt bedeutende Handlung kann an innerer Bedeutſamkeit eine ſehr alltägliche und gemeine ſeyn: und umgekehrt kann eine Scene aus dem alltäglichen Leben von großer innerer Bedeutſamkeit ſeyn, wenn in ihr menſchliche Individuen und menſchliches Thun und Wollen, bis auf die verborgenſten Falten, in einem hellen und deutlichen Lichte erſcheinen. Auch kann, bei ſehr verſchiedener äußerer Bedeutſamkeit, die innere die gleiche und ſelbe ſeyn, ſo z. B. es für dieſe gleich gelten, ob Miniſter über der Landkarte um Länder und Völker ſtreiten, oder Bauern in der Schenke über Spielkarten und Würfeln ſich gegenſeitig ihr Recht darthun wollen; wie es gleichviel iſt, ob man mit goldenen, oder mit hölzernen Figuren Schach ſpielt. Außerdem ſind die Scenen und Vorgänge, welche das Leben ſo vieler Millionen von Menſchen ausmachen, ihr Thun und Treiben, ihre Noth und ihre Freude, ſchon deshalb wichtig genug, um Gegenſtand der Kunſt zu ſeyn, und müſſen, durch ihre reiche Mannigfaltigkeit, Stoff genug geben zur Entfaltung der vielſeitigen Idee der Menſchheit. Sogar erregt die Flüchtigkeit des Augenblicks, welchen die Kunſt in einem ſolchen Bilde (heut zu Tage genre-Bild genannt) fixirt hat, eine leiſe, eigenthümliche

Rührung: denn die flüchtige Welt, welche ſich unaufhörlich umgeſtaltet, in einzelnen Vorgängen, die doch das Ganze vertreten, feſtzuhalten im dauernden Bilde, iſt eine Leiſtung der Malerkunſt, durch welche ſie die Zeit ſelbſt zum Stillſtande zu bringen ſcheint, indem ſie das Einzelne zur Idee ſeiner Gattung erhebt. Endlich haben die geſchichtlichen und nach Außen bedeutenden Vorwürfe der Malerei oft den Nachtheil, daß gerade das Bedeutſame derſelben nicht anſchaulich darſtellbar iſt, ſondern hinzugedacht werden muß. In dieſer Hinſicht muß überhaupt die nominale Bedeutung des Bildes von der realen unterſchieden werden: jene iſt die äußere, aber nur als Begriff hinzukommende Bedeutung; dieſe die Seite der Idee der Menſchheit, welche durch das Bild für die Anſchauung offenbar wird. Z. B. jene ſei: Moſes von der Aegyptiſchen Prinzeſſin gefunden; ein für die Geſchichte höchſt wichtiger Moment: die reale Bedeutung hingegen, das der Anſchauung wirklich Gegebene, iſt ein Findelkind von einer vornehmen Frau aus ſeiner ſchwimmenden Wiege gerettet: ein Vorfall, der ſich öfter ereignet haben mag. Das Koſtüm allein kann hier jenen beſtimmten hiſtoriſchen Fall dem Gelehrten kenntlich machen; aber das Koſtüm iſt nur für die nominale Bedeutung gültig, für die reale aber gleichgültig: denn dieſe letztere kennt nur den Menſchen als ſolchen, nicht die willkürlichen Formen. Aus der Geſchichte genommene Vorwürfe haben vor den aus der bloßen Möglichkeit genommenen und daher nicht individuell, ſondern nur generell zu benennenden, nichts voraus: denn das eigentlich Bedeutſame in jenen iſt doch nicht das Individuelle, nicht die einzelne Begebenheit als ſolche, ſondern das Allgemeine in ihr, die Seite der Idee der Menſchheit, die ſich durch ſie ausſpricht. Andererſeits ſind aber auch beſtimmte hiſtoriſche Gegenſtände deshalb keineswegs zu verwerfen: nur geht die eigentlich künſtleriſche Anſicht derſelben, ſowohl im Maler als im Betrachter, nie auf das individuell Einzelne in ihnen, was eigentlich das Hiſtoriſche ausmacht, ſondern auf das Allgemeine, das ſich darin ausſpricht, auf die Idee. Auch ſind nur ſolche hiſtoriſche Gegenſtände zu wählen, wo die Hauptſache wirklich darſtellbar iſt und nicht bloß hinzugedacht werden muß: ſonſt entfernt ſich die nominale Bedeutung zu ſehr von der realen: das bei dem Bilde bloß Gedachte wird das Wichtigſte und thut dem Angeſchauten Abbruch. Wenn ſchon auf der

Bühne es nicht taugt, daß (wie im franzöſiſchen Trauerſpiele) die Hauptſache hinter der Scene vorgeht; ſo iſt es im Bilde offenbar ein noch weit größerer Fehler. Entſchieden nachtheilig wirken hiſtoriſche Vorwürfe nur dann, wann ſie den Maler auf ein willkürlich und nicht nach Kunſtzwecken, ſondern nach anderen gewähltes Feld beſchränken, vollends aber wann dieſes Feld an maleriſchen und bedeutenden Gegenſtänden arm iſt, wenn es z. B. die Geſchichte eines kleinen, abgeſonderten, eigenſinnigen, hierarchiſch d. h. durch Wahn beherrſchten, von den gleichzeitigen großen Völkern des Orients und Occidents verachteten Winkelvolks iſt, wie die Juden. — Da einmal zwiſchen uns und allen alten Völkern die Völkerwanderung ſo liegt, wie zwiſchen der jetzigen Erdoberfläche und jener, deren Organiſationen ſich uns nur verſteinert zeigen, der einſtige Wechſel des Meeresbettes; ſo iſt es überhaupt als ein großes Unglück anzuſehen, daß das Volk deſſen geweſene Kultur der unſerigen hauptſächlich zur Unterlage dienen ſollte, nicht etwan die Inder, oder die Griechen, oder auch nur die Römer waren, ſondern gerade dieſe Juden. Beſonders aber war es für die genialen Maler Italiens, im 15. und 16. Jahrhundert, ein ſchlimmer Stern, daß ſie in dem engen Kreiſe, an den ſie für die Wahl der Vorwürfe willkürlich gewieſen waren, zu Miſeren aller Art greifen mußten: denn das Neue Teſtament iſt, ſeinem hiſtoriſchen Theile nach, für die Malerei faſt noch ungünſtiger als das Alte, und die darauf folgende Geſchichte der Märtyrer und Kirchenlehrer gar ein unglücklicher Gegenſtand. Jedoch hat man von den Bildern, deren Gegenſtand das Geſchichtliche, oder Mythologiſche des Judenthums und Chriſtenthums iſt, gar ſehr diejenigen zu unterſcheiden, in welchen der eigentliche, d. h. der ethiſche Geiſt des Chriſtenthums für die Anſchauung offenbart wird, durch Darſtellung von Menſchen, welche dieſes Geiſtes voll ſind. Dieſe Darſtellungen ſind in der That die höchſten und bewunderungswürdigſten Leiſtungen der Malerkunſt: auch ſind ſie nur den größten Meiſtern dieſer Kunſt, beſonders dem Raphael und dem Correggio, dieſem zumal in ſeinen früheren Bildern, gelungen. Gemälde dieſer Art ſind eigentlich gar nicht den hiſtoriſchen beizuzählen: denn ſie ſtellen meiſtens keine Begebenheit, keine Handlung dar; ſondern ſind bloße Zuſammenſtellungen von Heiligen, dem Erlöſer ſelbſt, oft noch als

Kind, mit ſeiner Mutter, Engeln u. ſ. w. In ihren Mienen, beſonders den Augen, ſehen wir den Ausdruck, den Wiederſchein, der vollkommenſten Erkenntniß, derjenigen nämlich, welche nicht auf einzelne Dinge gerichtet iſt, ſondern die Ideen, alſo das ganze Weſen der Welt und des Lebens, vollkommen aufgefaßt hat, welche Erkenntniß in ihnen auf den Willen zurückwirkend, nicht, wie jene andere, Motive für denſelben liefert, ſondern im Gegentheil ein Quietiv alles Wollens geworden iſt, aus welchem die vollkommene Reſignation, die der innerſte Geiſt des Chriſtenthums wie der Indiſchen Weisheit iſt, das Aufgeben alles Wollens, die Zurückwendung, Aufhebung des Willens und mit ihm des ganzen Weſens dieſer Welt, alſo die Erlöſung, hervorgegangen iſt. So ſprachen jene ewig preiswürdigen Meiſter der Kunſt durch ihre Werke die höchſte Weisheit anſchaulich aus. Und hier iſt der Gipfel aller Kunſt, welche, nachdem ſie den Willen, in ſeiner adäquaten Objektität, den Ideen, durch alle Stufen verfolgt hat, von den niedrigſten, wo ihn Urſachen, dann wo ihn Reize und endlich wo ihn Motive ſo mannigfach bewegen und ſein Weſen entfalten, nunmehr endigt mit der Darſtellung ſeiner freien Selbſtaufhebung durch das eine große Quietiv, welches ihm aufgeht aus der vollkommenſten Erkenntniß ſeines eigenen Weſens *).

§. 49.

Allen unſern bisherigen Betrachtungen über die Kunſt liegt überall die Wahrheit zum Grunde, daß das Objekt der Kunſt, deſſen Darſtellung der Zweck des Künſtlers iſt, deſſen Erkenntniß folglich ſeinem Werk als Keim und Urſprung vorhergehen muß, — eine Idee, in Platons Sinne, iſt und durchaus nichts Anderes: nicht das einzelne Ding, das Objekt der gemeinen Auffaſſung; auch nicht der Begriff, das Objekt des vernünftigen Denkens und der Wiſſenſchaft. Obgleich Idee und Begriff etwas Gemeinſames haben, darin, daß beide als Einheiten eine Vielheit wirklicher Dinge vertreten; ſo wird doch die große Verſchiedenheit beider, aus dem was im erſten Buch über den Begriff und im gegen-

---

*) Dieſe Stelle ſetzt zu ihrem Verſtändniß das folgende Buch ganz und gar voraus.

wärtigen über die Idee geſagt iſt, deutlich und einleuchtend genug geworden ſeyn. Daß jedoch auch ſchon Platon dieſen Unterſchied rein aufgefaßt habe, will ich keineswegs behaupten: vielmehr ſind manche ſeiner Beiſpiele von Ideen und ſeiner Erörterungen über dieſelben bloß auf Begriffe anwendbar. Wir laſſen inzwiſchen dieſes auf ſich beruhen und gehen unſern eigenen Weg, erfreut, ſo oft wir die Spur eines großen und edlen Geiſtes betreten, jedoch nicht ſeine Fußſtapfen, ſondern unſer Ziel verfolgend. — Der Begriff iſt abſtrakt, diskurſiv, innerhalb ſeiner Sphäre völlig unbeſtimmt, nur ihrer Gränze nach beſtimmt, Jedem der nur Vernunft hat erreichbar und faßlich, durch Worte ohne weitere Vermittelung mittheilbar, durch ſeine Definition ganz zu erſchöpfen. Die Idee dagegen, allenfalls als adäquater Repräſentant des Begriffs zu definiren, iſt durchaus anſchaulich und, obwohl eine unendliche Menge einzelner Dinge vertretend, dennoch durchgängig beſtimmt: vom Individuo als ſolchem wird ſie nie erkannt, ſondern nur von dem, der ſich über alles Wollen und alle Individualität zum reinen Subjekt des Erkennens erhoben hat: alſo iſt ſie nur dem Genius und ſodann Dem, welcher durch, meiſtens von den Werken des Genius veranlaßte, Erhöhung ſeiner reinen Erkenntnißkraft, in einer genialen Stimmung iſt, erreichbar: daher iſt ſie nicht ſchlechthin, ſondern nur bedingt mittheilbar, indem die aufgefaßte und im Kunſtwerk wiederholte Idee Jeden nur nach Maaßgabe ſeines eigenen intellektualen Werthes anſpricht; weshalb gerade die vortrefflichſten Werke jeder Kunſt, die edelſten Erzeugniſſe des Genius, der ſtumpfen Majorität der Menſchen ewig verſchloſſene Bücher bleiben müſſen und ihr unzugänglich ſind, durch eine weite Kluft von ihr getrennt, gleich wie der Umgang der Fürſten dem Pöbel unzugänglich iſt. Zwar laſſen auch die Platteſten die anerkannt großen Werke auf Autorität gelten, um nämlich ihre eigene Schwäche nicht zu verrathen: doch bleiben ſie im Stillen ſtets bereit, ihr Verdammungsurtheil darüber auszuſprechen, ſobald man ſie hoffen läßt, daß ſie es können, ohne ſich bloß zu ſtellen, wo dann ihr lang verhaltener Haß gegen alles Große und Schöne, das ſie nie anſprach und eben dadurch demüthigte, und gegen die Urheber deſſelben, ſich freudig Luft macht. Denn überhaupt um fremden Werth willig und frei anzuerkennen und gelten zu laſſen, muß man eigenen haben. Hierauf gründet ſich die Nothwendigkeit der Beſcheidenheit bei allem Verdienſt, wie auch der unverhältnißmäßig laute Ruhm dieſer Tugend, welche allein, aus allen ihren Schweſtern, von Jedem der es wagt einen irgendwie ausgezeichneten Mann zu preiſen, jedesmal ſeinem Lobe angehängt wird, um zu verſöhnen und den Zorn der Werthloſigkeit zu ſtillen. Was iſt denn Beſcheidenheit Anderes, als geheuchelte Demuth, mittelſt welcher man, in einer von niederträchtigem Neide ſtrotzenden Welt, für Vorzüge und Verdienſte die Verzeihung Derer erbetteln will, die keine haben? Denn wer ſich keine anmaaßt, weil er wirklich keine hat, iſt nicht beſcheiden, ſondern nur ehrlich.

Die *Idee* iſt die, vermöge der Zeit- und Raumform unſerer intuitiven Apprehenſion, in die Vielheit zerfallene Einheit: hingegen der *Begriff* iſt die, mittelſt der Abſtraktion unſerer Vernunft, aus der Vielheit wieder hergeſtellte Einheit: ſie kann bezeichnet werden als unitas post rem, jene als unitas ante rem. Endlich kann man den Unterſchied zwiſchen Begriff und Idee noch gleichnißweiſe ausdrücken, indem man ſagt: der *Begriff* gleicht einem todten Behältniß, in welchem, was man hineingelegt hat, wirklich neben einander liegt, aus welchem ſich aber auch nicht mehr herausnehmen läßt (durch analytiſche Urtheile), als man hineingelegt hat (durch ſynthetiſche Reflexion): die *Idee* hingegen entwickelt in Dem, welcher ſie gefaßt hat, Vorſtellungen, die in Hinſicht auf den ihr gleichnamigen Begriff neu ſind: ſie gleicht einem lebendigen, ſich entwickelnden, mit Zeugungskraft begabten Organismus, welcher hervorbringt, was nicht in ihm eingeſchachtelt lag.

Allem Geſagten zufolge iſt nun der Begriff, ſo nützlich er für das Leben, und ſo brauchbar, nothwendig und ergiebig er für die Wiſſenſchaft iſt, für die Kunſt ewig unfruchtbar. Hingegen iſt die aufgefaßte Idee die wahre und einzige Quelle jedes ächten Kunſtwerkes. In ihrer kräftigen Urſprünglichkeit wird ſie nur aus dem Leben ſelbſt, aus der Natur, aus der Welt geſchöpft, und auch nur von dem ächten Genius, oder von dem für den Augenblick bis zur Genialität Begeiſterten. Nur aus ſolcher unmittelbaren Empfängniß entſtehen ächte Werke, die unſterbliches Leben in ſich tragen. Eben weil die Idee anſchaulich iſt und bleibt, iſt ſich der Künſtler der Abſicht und des Zieles ſeines Werkes nicht in abstracto bewußt; nicht ein Begriff, ſondern eine Idee ſchwebt ihm vor: daher kann er von ſeinem Thun keine Rechenſchaft geben: er arbeitet, wie die Leute ſich ausdrücken, aus bloßem Gefühl und unbewußt, ja inſtinktmäßig. Hingegen Nachahmer, Manieriſten, imitatores, servum pecus, gehen in der Kunſt vom Begriff aus: ſie merken ſich was an ächten Werken gefällt und wirkt, machen ſich es deutlich, faſſen es im Begriff, alſo abſtrakt, auf, und ahmen es nun, offen oder verſteckt, mit kluger Abſichtlichkeit nach. Sie ſaugen, gleich paraſitiſchen Pflanzen, ihre Nahrung aus fremden Werken, und tragen, gleich den Polypen, die Farbe ihrer Nahrung. Ja, man könnte, im Vergleichen noch weiter gehend, behaupten, ſie glichen Maſchinen, die, was man hineinlegt, zwar ſehr fein zerhacken und durch einander mengen, aber nie verdauen können, ſo daß ſich die fremden Beſtandtheile noch immer wiederfinden, aus der Miſchung hervorſuchen und ſondern ließen: der Genius allein gliche dagegen dem organiſchen, aſſimilirenden, umwandelnden und producirenden Leibe. Denn er wird von den Vorgängern und ihren Werken zwar erzogen und gebildet; aber befruchtet wird er nur vom Leben und der Welt ſelbſt unmittelbar, durch den Eindruck des Anſchaulichen: daher ſchadet auch die höchſte Bildung doch nie ſeiner Originalität. Alle Nachahmer, alle Manieriſten faſſen das Weſen fremder muſterhafter Leiſtungen im Begriffe auf; aber Begriffe können nie einem Werke inneres Leben ertheilen. Das Zeitalter, d. h. die jedesmalige ſtumpfe Menge, kennt ſelbſt nur Begriffe und klebt daran, nimmt daher manierirte Werke mit ſchnellem und lautem Beifall auf: dieſelben Werke ſind aber nach wenig Jahren ſchon ungenießbar, weil der Zeitgeiſt, d. h. die herrſchenden Begriffe, ſich geändert haben, auf denen allein jene wurzeln konnten. Nur die ächten Werke, welche aus der Natur, dem Leben, unmittelbar geſchöpft ſind, bleiben, wie dieſe ſelbſt, ewig jung und ſtets urkräftig. Denn ſie gehören keinem Zeitalter, ſondern der Menſchheit an: und wie ſie eben deshalb von ihrem eigenen Zeitalter, welchem ſich anzuſchmiegen ſie verſchmähten, lau aufgenommen, und, weil ſie die jedesmalige Verirrung deſſelben mittelbar und negativ aufdeckten, ſpät und ungern anerkannt wurden; ſo können ſie dafür auch nicht veralten, ſondern ſprechen auch in der ſpäteſten Zeit immer noch friſch und immer wieder nen an: dann ſind ſie auch dem Ueberſehen- und Verkanntwerden nicht ferner ausgeſetzt, da ſie gekrönt und ſanktionirt daſtehen durch den Beifall der wenigen urtheilsfähigen Köpfe, die einzeln und ſparſam in den Jahrhunderten erſcheinen *) und ihre Stimmen ablegen, deren langſam wachſende Summe die Autorität begründet, welche ganz allein jener Richterſtuhl iſt, den man meint, wenn man an die Nachwelt appellirt. Jene ſucceſſiv erſcheinenden Einzelnen ſind es ganz allein: denn die Maſſe und Menge der Nachwelt wird allezeit ebenſo verkehrt und ſtumpf ſeyn und bleiben, wie die Maſſe und Menge der Mitwelt allezeit war und allezeit iſt. — Man leſe die Klagen großer Geiſter, aus jedem Jahrhundert, über ihre Zeitgenoſſen: ſtets lauten ſie wie von heute; weil das Geſchlecht immer das ſelbe iſt. Zu jeder Zeit und in jeder Kunſt vertritt Manier die Stelle des Geiſtes, der ſtets nur das Eigenthum Einzelner iſt: die Manier aber iſt das alte, abgelegte Kleid der zuletzt dageweſenen und erkannten Erſcheinung des Geiſtes. Dem Allen gemäß wird, in der Regel, der Beifall der Nachwelt nicht anders, als auf Koſten des Beifalls der Mitwelt erworben; und umgekehrt **).

§. 50.

Wenn nun der Zweck aller Kunſt Mittheilung der aufgefaßten Idee iſt, welche eben in ſolcher Vermittelung durch den Geiſt des Künſtlers, in der ſie von allem Fremdartigen geſäubert und iſolirt erſcheint, nunmehr auch Dem faßlich wird, der ſchwächere Empfänglichkeit und keine Produktivität hat; wenn ferner das Ausgehen vom Begriff in der Kunſt verwerflich iſt, ſo werden wir es nicht billigen können, wenn man ein Kunſtwerk abſichtlich und eingeſtändlich zum Ausdruck eines Begriffes beſtimmt: dieſes iſt der Fall in der *Allegorie*. Eine Allegorie iſt ein Kunſtwerk, welches etwas Anderes bedeutet, als es darſtellt. Aber das Anſchauliche, folglich auch die Idee, ſpricht unmittelbar und ganz vollkommen ſich ſelbſt aus, und bedarf nicht der Vermittelung eines Andern, wodurch es angedeutet werde. Was alſo, auf dieſe Weiſe, durch ein ganz Anderes angedeutet und repräſentirt wird, weil es nicht ſelbſt vor die Anſchauung gebracht werden kann, iſt allemal ein Begriff. Durch die Allegorie ſoll daher immer ein Begriff bezeichnet und folglich der Geiſt des Beſchauers von der dargeſtellten anſchaulichen Vorſtellung weg, auf eine ganz andere, abſtrakte, nicht anſchauliche, geleitet werden, die völlig außer dem Kunſtwerke liegt: hier ſoll alſo Bild oder Statue leiſten, was die Schrift, nur viel vollkommener, leiſtet. Was nun wir für den Zweck der Kunſt erklären, Darſtellung der nur anſchaulich aufzufaſſenden Idee, iſt hier nicht der Zweck. Für das, was aber hier beabſichtigt wird, iſt auch gar keine große Vollendung des Kunſtwerks erforderlich; ſondern es reicht hin, daß man ſehe, was das Ding ſeyn ſoll, da, ſobald dies gefunden iſt, der Zweck erreicht iſt und der Geiſt nun auf eine ganz anderartige Vorſtellung, auf einen abſtrakten Begriff geführt wird, welcher das vorgeſetzte Ziel war. Allegorien in der bildenden Kunſt ſind folglich nichts Anderes, als Hieroglyphen: der Kunſtwerth, den ſie übrigens als anſchauliche Darſtellungen haben mögen, kommt ihnen nicht als Allegorien, ſondern anderweitig zu. Daß die Nacht von Correggio, der Genius des Ruhmes von Hannibal Caracci, die Horen von Pouſſin, ſehr ſchöne Bilder ſind, iſt ganz davon zu trennen, daß ſie Allegorien ſind. Als Allegorien leiſten ſie nicht mehr, als eine Inſchrift, ja eher weniger. Wir werden hier wieder an die oben gemachte Unterſcheidung zwiſchen der realen und der nominalen Bedeutung eines Bildes erinnert. Die nominale iſt hier eben das Allegoriſche als ſolches, z. B. der Genius des Ruhmes; die reale das wirklich Dargeſtellte: hier ein ſchöner geflügelter Jüngling, von ſchönen Knaben umflogen: dies ſpricht eine Idee aus: dieſe reale Bedeutung wirkt aber nur ſolange man die nominale, allegoriſche vergißt: denkt man an dieſe, ſo verläßt man die Anſchauung, und ein abſtrakter Begriff beſchäftigt den Geiſt: der Uebergang von der Idee zum Begriff iſt aber immer ein Fall. Ja, jene nominale Bedeutung, jene allegoriſche Abſicht, thut oft der realen Bedeutung, der anſchaulichen Wahrheit, Eintrag: ſo z. B. die widernatürliche Beleuchtung in der Nacht von Correggio, die, ſo ſchön auch ausgeführt, doch bloß allegoriſch motivirt und real unmöglich iſt. Wenn alſo ein allegoriſches Bild auch Kunſtwerth hat, ſo iſt dieſer von dem, was es als Allegorie leiſtet, ganz geſondert und unabhängig: ein ſolches Kunſtwerk dient zweien Zwecken zugleich, nämlich dem Ausdruck eines Begriffes und dem Ausdruck einer Idee: nur letzterer kann Kunſtzweck ſeyn; der andere iſt ein fremder Zweck, die ſpielende Ergötzlichkeit, ein Bild zugleich den Dienſt einer Inſchrift, als Hieroglyphe, leiſten zu laſſen, erfunden zu Gunſten Derer, welche das eigentliche Weſen der Kunſt nie anſprechen kann. Es iſt damit, wie wenn ein Kunſtwerk zugleich ein nützliches Werkzeug iſt, wo es auch zweien Zwecken dient: z. B. eine Statue, die zugleich Kandelaber oder Karyatide iſt, oder ein Bas-Relief, der zugleich der Schild des Achills iſt. Reine Freunde der Kunſt werden weder das Eine noch das Andere billigen. Zwar kann ein allegoriſches Bild auch gerade in dieſer Eigenſchaft lebhaften Eindruck auf das Gemüth hervorbringen: daſſelbe würde dann aber, unter gleichen Umſtänden, auch eine Inſchrift wirken. Z. B. wenn in dem Gemüth eines Menſchen der Wunſch nach Ruhm dauernd und feſt gewurzelt iſt, indem er wohl gar den Ruhm als ſein rechtmäßiges Eigenthum anſieht, das ihm nur ſolange vorenthalten wird, als er noch nicht die Dokumente ſeines Beſitzes producirt hat: und dieſer tritt nun vor den Genius des Ruhmes mit ſeinen Lorbeerkronen; ſo wird ſein ganzes Gemüth dadurch angeregt und ſeine Kraft zur Thätigkeit aufgerufen: aber daſſelbe würde auch geſchehen, wenn er plötzlich das Wort „Ruhm" groß und deutlich an der Wand erblickte. Oder wenn ein Menſch eine Wahrheit kund gemacht hat, die entweder als Ausſage für das praktiſche Leben, oder als Einſicht für die Wiſſenſchaft wichtig iſt, derſelbe aber keinen Glauben fand; ſo wird ein allegoriſches Bild, die Zeit darſtellend, wie ſie den Schleier aufhebt und nun die nackte Wahrheit ſehen läßt, gewaltig auf ihn wirken: aber daſſelbe würde auch die Deviſe „Le tems découvre la vérité" leiſten. Denn was hier eigentlich wirkt, iſt immer nur der abſtrakte Gedanke, nicht das Angeſchaute.

---

*) Apparent rari, nantes in gurgite vasto.

**) Hiezu Kap. 34 des zweiten Bandes.

Iſt nun, dem Geſagten gemäß, die Allegorie in der bildenden Kunſt ein fehlerhaftes, einem der Kunſt ganz fremden Zwecke dienendes Streben; ſo wird es vollends unerträglich, wenn es ſo weit abführt, daß die Darſtellung gezwungener und gewaltſam herbeigezogener Deuteleien in das Alberne fällt. Dergleichen iſt

z. B. eine Schildkröte zur Andeutung weiblicher Eingezogenheit; das Herabblicken der Nemeſis in den Buſen ihres Gewandes, andeutend, daß ſie auch ins Verborgene ſieht; die Auslegung des Bellori, daß Hannibal Caracci die Wolluſt deswegen mit einem gelben Gewande bekleidet hat, weil er andeuten gewollt, daß ihre Freuden bald welken und gelb wie Stroh werden. — Wenn nun gar zwiſchen dem Dargeſtellten und dem dadurch angedeuteten Begriff durchaus keine auf Subſumtion unter jenen Begriff, oder auf Ideenaſſociation gegründete Verbindung iſt; ſondern Zeichen und Bezeichnetes ganz konventionell, durch poſitive, zufällig veranlaßte Satzung zuſammenhängen: dann nenne ich dieſe Abart der Allegorie Symbol. So iſt die Roſe Symbol der Verſchwiegenheit, der Lorbeer Symbol des Ruhmes, die Palme Symbol des Sieges, die Muſchel Symbol der Pilgrimſchaft, das Kreuz Symbol der chriſtlichen Religion: dahin gehören auch alle Andeutungen durch bloße Farben unmittelbar, wie Gelb als Farbe der Falſchheit, und Blau als Farbe der Treue. Dergleichen Symbole mögen im Leben oft von Nutzen ſeyn, aber der Kunſt iſt ihr Werth fremd: ſie ſind ganz wie Hieroglyphen, oder gar wie Chineſiſche Wortſchrift anzuſehen und ſtehen wirklich in einer Klaſſe mit den Wappen, mit dem Buſch, der ein Wirthshaus andeutet, mit dem Schlüſſel, an welchem man die Kammerherren, oder dem Leder, an welchem man die Bergleute erkennt. — Wenn endlich gewiſſe hiſtoriſche oder mythiſche Perſonen, oder perſonifizirte Begriffe, durch ein für allemal feſtgeſetzte Symbole kenntlich gemacht werden; ſo wären wohl dieſe eigentlich Embleme zu nennen: dergleichen ſind die Thiere der Evangeliſten, die Eule der Minerva, der Apfel des Paris, das Anker der Hoffnung u. ſ. w. Inzwiſchen verſteht man unter Emblemen meiſtens jene ſinnbildlichen, einfachen und durch ein Motto erläuterten Darſtellungen, die eine moraliſche Wahrheit veranſchaulichen ſollen, davon es große Sammlungen, von J. Camerarius, Alciatus und Anderen, giebt: ſie machen den Uebergang zur poetiſchen Allegorie, davon weiter unten geredet wird. — Die Griechiſche Skulptur wendet ſich an die Anſchauung, darum iſt ſie äſthetiſch; die Hindoſtaniſche wendet ſich an den Begriff, daher iſt ſie bloß ſymboliſch.

Dieſes auf unſere bisherigen Betrachtungen über das innere Weſen der Kunſt gegründete und damit genau zuſammenhängende

Urtheil über die Allegorie iſt der Anſicht Winckelmanns gerade entgegengeſetzt, welcher, weit entfernt, wie wir, die Allegorie für etwas dem Zweck der Kunſt ganz fremdes und ihn oft ſtörendes zu erklären, ihr überall das Wort redet, ja ſogar (Werke, Bd. 1, S. 55 fg.) den höchſten Zweck der Kunſt in die „Darſtellung allgemeiner Begriffe und nichtſinnlicher Dinge" ſetzt. Es bleibe Jedem überlaſſen, der einen oder der andern Anſicht beizutreten. Nur wurde mir, bei dieſen und ähnlichen, die eigentliche Metaphyſik des Schönen betreffenden Anſichten Winckelmanns, die Wahrheit ſehr deutlich, daß man die größte Empfänglichkeit und das richtigſte Urtheil über das Kunſtſchöne haben kann, ohne jedoch im Stande zu ſeyn, vom Weſen des Schönen und der Kunſt abſtrakte und eigentlich philoſophiſche Rechenſchaft zu geben: eben wie man ſehr edel und tugendhaft ſeyn und ein ſehr zartes, mit der Genauigkeit einer Goldwaage bei den einzelnen Fällen entſcheidendes Gewiſſen haben kann, ohne deshalb im Stande zu ſeyn, die ethiſche Bedeutſamkeit der Handlungen philoſophiſch zu ergründen und in abstracto darzuſtellen.

Ein ganz anderes Verhältniß hat aber die Allegorie zur Poeſie, als zur bildenden Kunſt, und wenn gleich hier verwerflich, iſt ſie dort ſehr zuläſſig und zweckdienlich. Denn in der bildenden Kunſt leitet ſie vom gegebenen Anſchaulichen, dem eigentlichen Gegenſtand aller Kunſt, zu abſtrakten Gedanken; in der Poeſie iſt aber das Verhältniß umgekehrt: hier iſt das in Worten unmittelbar Gegebene der Begriff, und der nächſte Zweck iſt allemal von dieſem auf das Anſchauliche zu leiten, deſſen Darſtellung die Phantaſie des Hörers übernehmen muß. Wenn in der bildenden Kunſt vom unmittelbar Gegebenen auf ein Anderes geleitet wird, ſo muß dies immer ein Begriff ſeyn, weil hier nur das Abſtrakte nicht unmittelbar gegeben werden kann; aber ein Begriff darf nie der Urſprung, und ſeine Mittheilung nie der Zweck eines Kunſtwerkes ſeyn. Hingegen in der Poeſie iſt der Begriff das Material, das unmittelbar Gegebene, welches man daher ſehr wohl verlaſſen darf, um ein gänzlich verſchiedenes Anſchauliches hervorzurufen, in welchem das Ziel erreicht wird. Im Zuſammenhang einer Dichtung kann mancher Begriff, oder abſtrakte Gedanke, unentbehrlich ſeyn, der gleichwohl an ſich und unmittelbar gar keiner Anſchaulichkeit fähig iſt:

dieſer wird dann oft durch irgend ein unter ihn zu ſubſumirendes Beiſpiel zur Anſchaulichkeit gebracht. Solches geſchieht ſchon in jedem tropiſchen Ausdruck, und geſchieht in jeder Metapher, Gleichniß, Parabel und Allegorie, welche alle nur durch die Länge und Ausführlichkeit ihrer Darſtellung ſich unterſcheiden. In den redenden Künſten ſind dieſerwegen Gleichniſſe und Allegorien von trefflicher Wirkung. Wie ſchön ſagt Cervantes vom Schlaf, um auszudrücken, daß er uns allen geiſtigen und körperlichen Leiden entziehe, „er ſei ein Mantel, der den ganzen Menſchen bedeckt“. Wie ſchön drückt Kleiſt den Gedanken, daß Philoſophen und Forſcher das Menſchengeſchlecht aufklären, allegoriſch aus, in dem Verſe:

„Die, deren nächtliche Lampe den ganzen Erdball erleuchtet.“

Wie ſtark und anſchaulich bezeichnet Homer die unheilbringende Ate, indem er ſagt: „ſie hat zarte Füße, denn ſie betritt nicht den harten Boden, ſondern wandelt nur auf den Köpfen der Menſchen“ (Il., XIX, 91). Wie ſehr wirkte die Fabel des Menenius Agrippa vom Magen und den Gliedern auf das ausgewanderte Römiſche Volk. Wie ſchön drückt Platons ſchon erwähnte Allegorie von der Höhle, im Anfang des ſiebenten Buches der Republik, ein höchſt abſtraktes philoſophiſches Dogma aus. Ebenfalls iſt als eine tiefſinnige Allegorie von philoſophiſcher Tendenz die Fabel von der Perſephone anzuſehen, die dadurch, daß ſie in der Unterwelt einen Granatapfel koſtet, dieſer anheimfällt: ſolches wird beſonders einleuchtend durch die allem Lobe unerreichbare Behandlung dieſer Fabel, welche Goethe dem Triumph der Empfindſamkeit als Epiſode eingeflochten hat. Drei ausführliche allegoriſche Werke ſind mir bekannt: ein offenbares und eingeſtändliches iſt der unvergleichliche Criticon des Balthaſar Gracian, welcher in einem großen reichen Gewebe an einander geknüpfter, höchſt ſinnreicher Allegorien beſteht, die hier zur heitern Einkleidung moraliſcher Wahrheiten dienen, welchen er eben dadurch die größte Anſchaulichkeit ertheilt und uns durch den Reichthum ſeiner Erfindungen in Erſtaunen ſetzt. Zwei verſteckte aber ſind der Don Quijote und Gulliver in Lilliput. Erſterer allegoriſirt das Leben jedes Menſchen, der nicht, wie die Anderen, bloß ſein perſönliches Wohl beſorgen will, ſondern einen objektiven, idealen Zweck verfolgt, welcher ſich ſeines Denkens und Wollens bemächtigt hat; womit er ſich dann in dieſer Welt freilich ſonderbar ausnimmt. Beim Gulliver darf man nur alles Phyſiſche geiſtig nehmen, um zu merken, was der satirical rogue, wie ihn Hamlet nennen würde, damit gemeint hat. — Indem nun alſo der poetiſchen Allegorie der Begriff immer das Gegebene iſt, welches ſie durch ein Bild anſchaulich machen will, mag ſie auch immerhin bisweilen durch ein gemaltes Bild ausgedrückt, oder unterſtützt werden: dieſes wird darum doch nicht als Werk der bildenden Kunſt, ſondern nur als bezeichnende Hieroglyphe betrachtet, und macht keinen Anſpruch auf maleriſchen, ſondern allein auf poetiſchen Werth. Solcher Art iſt jene ſchöne allegoriſche Vignette Lavaters, die auf jeden edlen Verfechter der Wahrheit ſo herzſtärkend wirken muß: eine Hand, die ein Licht haltend von einer Weſpe geſtochen wird, während oben an der Flamme ſich Mücken verbrennen: darunter das Motto:

„Und ob's auch der Mücke den Flügel verſengt,
Den Schädel und all ſein Gehirnchen zerſprengt;
Licht bleibet doch Licht;
Und wenn auch die grimmigſte Weſpe mich ſticht,
Ich laß' es doch nicht."

Hieher gehört ferner jener Grabſtein mit dem ausgeblaſenen, dampfenden Licht und der Umſchrift:

„Wann's aus iſt, wird es offenbar,
Ob's Talglicht, oder Wachslicht war." —

Dieſer Art endlich iſt ein altdeutſcher Stammbaum, auf welchem der letzte Sprößling der hoch hinaufreichenden Familie den Entſchluß, ſein Leben in gänzlicher Enthaltſamkeit und Keuſchheit zu Ende zu führen und daher ſein Geſchlecht ausſterben zu laſſen, dadurch ausdrückte, daß er ſelbſt an der Wurzel des vielzweigichten Baumes abgebildet, mit einer Scheere den Baum über ſich abſchneidet. Dahin gehören überhaupt die oben erwähnten, gewöhnlich Embleme genannten Sinnbilder, welche man auch bezeichnen könnte als kurze gemalte Fabeln mit ausgeſprochener Moral. — Allegorien dieſer Art ſind immer den poetiſchen, nicht den maleriſchen beizuzählen und eben dadurch gerechtfertigt: auch bleibt hier die bildliche Ausführung immer Nebenſache, und es wird von ihr nicht mehr gefordert, als daß ſie die Sache nur kenntlich darſtelle. Wie aber in der bildenden Kunſt, ſo auch in der Poeſie, geht die Allegorie in das Symbol über, wenn zwiſchen dem anſchaulich Vorgeführten und dem damit bezeichneten Abſtrakten kein anderer, als willkürlicher Zuſammenhang iſt. Weil eben alles Symboliſche im Grunde auf Verabredung beruht, ſo hat unter anderen Nachtheilen das Symbol auch den, daß ſeine Bedeutung mit der Zeit vergeſſen wird und es dann ganz verſtummt: wer würde wohl, wenn man es nicht wüßte, errathen, warum der Fiſch Symbol des Chriſtenthums iſt? Nur ein Champolion: denn es iſt durch und durch eine phonetiſche Hieroglyphe. Daher ſteht jetzt als poetiſche Allegorie die Offenbarung des Johannes ungefähr ſo da, wie die Reliefs mit magnus Deus sol Mithra, an denen man noch immer auslegt*).

§. 51.

Wenn wir nun mit unſeren bisherigen Betrachtungen über die Kunſt im Allgemeinen von den bildenden Künſten uns zur Poeſie wenden; ſo werden wir nicht zweifeln, daß auch ſie die Abſicht hat, die Ideen, die Stufen der Objektivation des Willens, zu offenbaren und ſie mit der Deutlichkeit und Lebendigkeit, in welcher das dichteriſche Gemüth ſie auffaßte, dem Hörer mitzutheilen. Ideen ſind weſentlich anſchaulich: wenn daher in der Poeſie das unmittelbar durch Worte Mitgetheilte nur abſtrakte Begriffe ſind; ſo iſt doch offenbar die Abſicht, in den Repräſentanten dieſer Begriffe den Hörer die Ideen des Lebens anſchauen zu laſſen, welches nur durch Beihülfe ſeiner eigenen Phantaſie geſchehen kann. Um aber dieſe dem Zweck entſprechend in Bewegung zu ſetzen, müſſen die abſtrakten Begriffe, welche das unmittelbare Material der Poeſie wie der trockenſten Proſa ſind, ſo zuſammengeſtellt werden, daß ihre Sphären ſich dergeſtalt ſchneiden, daß keiner in ſeiner abſtrakten Allgemeinheit beharren kann; ſondern ſtatt ſeiner ein anſchaulicher Repräſentant vor die Phantaſie tritt, den nun die Worte des Dichters immer weiter nach ſeiner Abſicht modifiziren. Wie der Chemiker aus völlig klaren und durchſichtigen Flüſſigkeiten, indem er ſie vereinigt, feſte Niederſchläge erhält; ſo verſteht der Dichter aus der abſtrakten, durchſichtigen Allgemeinheit der Begriffe, durch die Art wie er ſie verbindet, das Konkrete, Individuelle, die anſchauliche Vorſtellung, gleichſam zu fällen. Denn nur anſchaulich wird die Idee erkannt: Erkenntniß der Idee iſt aber der Zweck aller Kunſt. Die Meiſterſchaft in der Poeſie, wie in der Chemie, macht fähig, allemal gerade den Niederſchlag zu erhalten, welchen man eben beabſichtigt. Dieſem Zweck dienen die vielen Epitheta in der Poeſie, durch welche die Allgemeinheit jedes Begriffes eingeſchränkt wird, mehr und mehr, bis zur Anſchaulichkeit. Homer ſetzt faſt zu jedem Hauptwort ein Beiwort, deſſen Begriff die Sphäre des erſtern Begriffes ſchneidet und ſogleich beträchtlich vermindert, wodurch er der Anſchauung ſchon ſo viel näher kommt: z. B.

---

*) Hiezu Kap. 36 des zweiten Bandes.

Εν δ' επεσ' Ωκεανῳ λαμπρον φαος ἠελιοιο,
Ἑλκον νυκτα μελαιναν επι ζειδωρον αρουραν.

(Occidit vero in Oceanum splendidum lumen solis,
Trahens noctem nigram super almam terram.)

Und

„Ein ſanfter Wind vom blauen Himmel weht,
Die Myrte ſtill und hoch der Lorbeer ſteht," —

ſchlägt aus wenigen Begriffen die ganze Wonne des ſüdlichen Klimas vor die Phantaſie nieder.

Ein ganz beſonderes Hülfsmittel der Poeſie ſind Rhythmus und Reim. Von ihrer unglaublich mächtigen Wirkung weiß ich keine andere Erklärung zu geben, als daß unſere an die Zeit weſentlich gebundenen Vorſtellungskräfte hiedurch eine Eigenthümlichkeit erhalten haben, vermöge welcher wir jedem regelmäßig wiederkehrenden Geräuſch innerlich folgen und gleichſam mit einſtimmen. Dadurch werden nun Rhythmus und Reim theils ein Bindemittel unſerer Aufmerkſamkeit, indem wir williger dem Vortrag folgen, theils entſteht durch ſie in uns ein blindes, allem Urtheil vorhergängiges Einſtimmen in das Vorgetragene, wodurch dieſes eine gewiſſe emphatiſche, von allen Gründen unabhängige Ueberzeugungskraft erhält.

Vermöge der Allgemeinheit des Stoffes, deſſen ſich die Poeſie, um die Ideen mitzutheilen, bedient, alſo der Begriffe, iſt der Umfang ihres Gebietes ſehr groß. Die ganze Natur, die Ideen aller Stufen ſind durch ſie darſtellbar, indem ſie, nach Maaßgabe der mitzutheilenden Idee, bald beſchreibend, bald erzählend, bald unmittelbar dramatiſch darſtellend verfährt. Wenn aber, in der Darſtellung der niedrigeren Stufen der Objektität des Willens, die bildende Kunſt ſie meiſtens übertrifft, weil die erkenntnißloſe und auch die bloß thieriſche Natur in einem einzigen wohlgefaßten Moment faſt ihr ganzes Weſen offenbart; ſo iſt dagegen der Menſch, ſoweit er ſich nicht durch ſeine bloße Geſtalt und Ausdruck der Miene, ſondern durch eine Kette von Handlungen und ſie begleitender Gedanken und Affekte ausſpricht, der Hauptgegenſtand der Poeſie, der es hierin keine andere Kunſt gleich thut, weil ihr dabei die Fortſchreitung zu Statten kommt, welche den bildenden Künſten abgeht.

Offenbarung derjenigen Idee, welche die höchſte Stufe der Objektität des Willens iſt, Darſtellung des Menſchen in der zuſammenhängenden Reihe ſeiner Beſtrebungen und Handlungen iſt alſo der große Vorwurf der Poeſie. — Zwar lehrt auch Erfahrung, lehrt auch Geſchichte den Menſchen kennen; jedoch öfter *die* Menſchen als *den* Menſchen: d. h. ſie geben mehr empiriſche Notizen vom Benehmen der Menſchen gegen einander, woraus Regeln für das eigene Verhalten hervorgehen, als daß ſie in das innere Weſen des Menſchen tiefe Blicke thun ließen. Indeſſen bleibt auch dieſes letztere keineswegs von ihnen ausgeſchloſſen: jedoch, ſo oft es das Weſen der Menſchheit ſelbſt iſt, das in der Geſchichte, oder in der eigenen Erfahrung ſich uns aufſchließt; ſo haben wir dieſe, der Hiſtoriker jene ſchon mit künſtleriſchen Augen, ſchon poetiſch, d. h. der Idee, nicht der Erſcheinung, dem innern Weſen, nicht den Relationen nach aufgefaßt. Unumgänglich iſt die eigene Erfahrung Bedingung zum Verſtändniß der Dichtkunſt, wie der Geſchichte: denn ſie iſt gleichſam das Wörterbuch der Sprache, welche beide reden. Geſchichte aber verhält ſich zur Poeſie wie Porträtmalerei zur Hiſtorienmalerei: jene giebt das im Einzelnen, dieſe das im Allgemeinen Wahre: jene hat die Wahrheit der Erſcheinung, und kann ſie aus derſelben beurkunden, dieſe hat die Wahrheit der Idee, die in keiner einzelnen Erſcheinung zu finden, dennoch aus allen ſpricht. Der Dichter ſtellt mit Wahl und Abſicht bedeutende Charaktere in bedeutenden Situationen dar: der Hiſtoriker nimmt beide wie ſie kommen. Ja, er hat die Begebenheiten und die Perſonen nicht nach ihrer innern, ächten, die Idee ausdrückenden Bedeutſamkeit anzuſehen und auszuwählen; ſondern nach der äußern, ſcheinbaren, relativen, in Beziehung auf die Verknüpfung, auf die Folgen, wichtigen Bedeutſamkeit. Er darf nichts an und für ſich, ſeinem weſentlichen Charakter und Ausdrucke nach, ſondern muß alles nach der Relation, in der Verkettung, im Einfluß auf das Folgende, ja beſonders auf ſein eigenes Zeitalter betrachten. Darum wird er eine wenig bedeutende, ja an ſich gemeine Handlung eines Königs nicht übergehen: denn ſie hat Folgen und Einfluß. Hingegen ſind an ſich höchſt bedeutungsvolle Handlungen der Einzelnen, ſehr ausgezeichnete Individuen, wenn ſie keine Folgen, keinen Einfluß haben, von ihm nicht zu erwähnen. Denn ſeine Betrachtung geht dem Satz vom Grunde nach und ergreift die Erſcheinung, deren Form dieſer iſt. Der Dichter aber faßt die Idee auf, das Weſen der Menſchheit, außer aller Relation, außer aller Zeit, die adäquate Objektität des Dinges an ſich auf ihrer höchſten Stufe. Wenn gleich nun auch, ſelbſt bei jener dem Hiſtoriker nothwendigen Betrachtungsart, das innere Weſen, die Bedeutſamkeit der Erſcheinungen, der Kern aller jener Schaalen, nie ganz verloren gehen kann und wenigſtens von Dem, der ihn ſucht, ſich noch finden und erkennen läßt; ſo wird dennoch Dasjenige, was an ſich, nicht in der Relation, bedeutend iſt, die eigentliche Entfaltung der Idee, bei weitem richtiger und deutlicher in der Dichtung ſich finden, als in der Geſchichte, jener daher, ſo paradox es klingt, viel mehr eigentliche, ächte, innere Wahrheit beizulegen ſeyn, als dieſer. Denn der Hiſtoriker ſoll der individuellen Begebenheit genau nach dem Leben folgen, wie ſie an den vielfach verſchlungenen Ketten der Gründe und Folgen ſich in der Zeit entwickelt; aber unmöglich kann er hiezu alle Data beſitzen, Alles geſehen, oder Alles erkundet haben: er wird jeden Augenblick vom Original ſeines Bildes verlaſſen, oder ein falſches ſchiebt ſich ihm unter, und dies ſo häufig, daß ich glaube annehmen zu dürfen, in aller Geſchichte ſei des Falſchen mehr, als des Wahren. Der Dichter hingegen hat die Idee der Menſchheit von irgend einer beſtimmten, eben darzuſtellenden Seite aufgefaßt, das Weſen ſeines eigenen Selbſt iſt es, was ſich in ihr ihm objektivirt: ſeine Erkenntniß iſt, wie oben bei Gelegenheit der Skulptur auseinandergeſetzt, halb a priori: ſein Muſterbild ſteht vor ſeinem Geiſte, feſt, deutlich, hell beleuchtet, kann ihn nicht verlaſſen: daher zeigt er uns im Spiegel ſeines Geiſtes die Idee rein und deutlich, und ſeine Schilderung iſt, bis auf das Einzelne herab, wahr wie das Leben ſelbſt *). Die großen alten Hiſtoriker ſind daher im Einzelnen, wo die Data ſie verlaſſen, z. B. in den Reden ihrer Helden, Dichter; ja, ihre ganze Behandlungsart des Stoffes nähert ſich dem Epiſchen: dies aber eben giebt ihren Darſtellungen Einheit, und läßt ſie die innere Wahrheit behalten, ſelbſt da, wo die äußere ihnen nicht zugänglich, oder gar verfälſcht war: und verglichen wir vorhin die Geſchichte mit der Porträtmalerei, im Gegenſatz der Poeſie, welche der Hiſtorienmalerei entſpräche; ſo finden wir Winckelmanns Ausſpruch, daß das Porträt das Ideal des Individuums ſeyn ſoll, auch von den alten Hiſtorikern befolgt, da ſie das Einzelne doch ſo darſtellen, daß die ſich darin ausſprechende Seite der Idee der Menſchheit hervortritt: die neuen dagegen, Wenige ausgenommen, geben meiſtens nur „ein Kehrichtfaß und eine Rumpelkammer und höchſtens eine Haupt- und Staatsaktion". — Wer alſo die

---

*) Es verſteht ſich, daß ich überall ausſchließlich von dem ſo ſeltenen, großen, ächten Dichter rede und Niemanden weniger meyne, als jenes ſchaale Volk der mediokren Poeten, Reimſchmiede und Mährchenerſinner, welches beſonders heut zu Tage in Deutſchland ſo ſehr wuchert, dem man aber von allen Seiten unaufhörlich in die Ohren rufen ſollte:

Mediocribus esse poëtis
Non homines, non Dî, non concessere columnae.

Es iſt ſelbſt ernſter Berückſichtigung werth, welche Menge eigener und fremder Zeit und Papiers von dieſem Schwarm der mediokren Poeten verdorben wird und wie ſchädlich ihr Einfluß iſt, indem das Publikum theils immer nach dem Neuen greift, theils auch ſogar zum Verkehrten und Platten, als welches ihm homogener iſt, von Natur mehr Neigung hat: daher jene Werke der Mediokren es von den ächten Meiſterwerken und ſeiner Bildung durch dieſelben abziehen und zurückhalten, folglich dem günſtigen Einfluß der Genien gerade entgegenarbeitend, den Geſchmack immer mehr verderben und ſo die Fortſchritte des Zeitalters hemmen. Daher ſollten Kritik und Satire, ohne alle Nachſicht und Mitleid, die mediokren Poeten geißeln, bis ſie, zu ihrem eigenen Beſten, dahin gebracht würden, ihre Muße lieber anzuwenden Gutes zu leſen, als Schlechtes zu ſchreiben. — Denn wenn ſelbſt den ſanften Muſengott die Stümperei der Unberufenen in ſolchen Grimm verſetzte, daß er den Marſyas ſchinden konnte; ſo ſehe ich nicht, worauf die mediokre Poeſie ihre Anſprüche an Toleranz gründen will.

Menſchheit, ihrem innern, in allen Erſcheinungen und Entwickelungen identiſchen Weſen, ihrer Idee nach, erkennen will, dem werden die Werke der großen, unſterblichen Dichter ein viel treueres und deutlicheres Bild vorhalten, als die Hiſtoriker je vermögen: denn ſelbſt die beſten unter dieſen ſind als Dichter lange nicht die erſten und haben auch nicht freie Hände. Man kann das Verhältniß beider, in dieſer Rückſicht, auch durch folgendes Gleichniß erläutern. Der bloße, reine, nach den Datis allein arbeitende Hiſtoriker gleicht Einem, der ohne alle Kenntniß der Mathematik, aus zufällig vorgefundenen Figuren, die Verhältniſſe derſelben durch Meſſen erforſcht, deſſen empiriſch gefundene Angabe daher mit allen Fehlern der gezeichneten Figur behaftet iſt: der Dichter hingegen gleicht dem Mathematiker, welcher jene Verhältniſſe a priori konſtruirt, in reiner Anſchauung, und ſie ausſagt, nicht wie die gezeichnete Figur ſie wirklich hat, ſondern wie ſie in der Idee ſind, welche die Zeichnung verſinnlichen ſoll. — Darum ſagt Schiller:

„Was ſich nie und nirgends hat begeben,
Das allein veraltet nie.“

Ich muß ſogar, in Hinſicht auf die Erkenntniß des Weſens der Menſchheit, den Biographien, vornehmlich den Autobiographien, einen größern Werth zugeſtehen, als der eigentlichen Geſchichte, wenigſtens wie ſie gewöhnlich behandelt wird. Theils nämlich ſind bei jenen die Data richtiger und vollſtändiger zuſammenzubringen, als bei dieſer; theils agiren in der eigentlichen Geſchichte nicht ſowohl Menſchen, als Völker und Heere, und die Einzelnen, welche noch auftreten, erſcheinen in ſo großer Entfernung, mit ſo vieler Umgebung und ſo großem Gefolge, dazu verhüllt in ſteife Staatskleider oder ſchwere, unbiegſame Harniſche, daß es wahrlich ſchwer hält, durch alles Dieſes hindurch die menſchliche Bewegung zu erkennen. Hingegen zeigt das treu geſchilderte Leben des Einzelnen, in einer engen Sphäre, die Handlungsweiſe der Menſchen in allen ihren Nüancen und Geſtalten, die Trefflichkeit, Tugend, ja die Heiligkeit Einzelner, die Verkehrtheit, Erbärmlichkeit, Tücke der Meiſten, die Ruchloſigkeit Mancher. Dabei iſt es ja, in der hier allein betrachteten Rückſicht, nämlich in Betreff der innern Bedeutung des Erſcheinenden, ganz gleichgültig, ob die Gegenſtände, um die ſich die Handlung dreht, relativ betrachtet, Kleinigkeiten oder Wichtigkeiten, Bauerhöfe oder Königreiche ſind: denn alle dieſe Dinge, an ſich ohne Bedeutung, erhalten ſolche nur dadurch und inſofern, als durch ſie der Wille bewegt wird: bloß durch ſeine Relation zum Willen hat das Motiv Bedeutſamkeit; hingegen die Relation, die es als Ding zu anderen ſolchen Dingen hat, kommt gar nicht in Betracht. Wie ein Kreis von einem Zoll Durchmeſſer und einer von 40 Millionen Meilen Durchmeſſer die ſelben geometriſchen Eigenſchaften vollſtändig haben, ſo ſind die Vorgänge und die Geſchichte eines Dorfes und die eines Reiches im Weſentlichen die ſelben; und man kann am Einen, wie am Andern, die Menſchheit ſtudiren und kennen lernen. Auch hat man Unrecht zu meynen, die Autobiographien ſeien voller Trug und Verſtellung. Vielmehr iſt das Lügen (obwohl überall möglich) dort vielleicht ſchwerer, als irgendwo. Verſtellung iſt am leichteſten in der bloßen Unterredung; ja ſie iſt, ſo paradox es klingt, ſchon in einem Briefe im Grunde ſchwerer, weil da der Menſch, ſich ſelber überlaſſen, in ſich ſieht und nicht nach Außen, das Fremde und Ferne ſich ſchwer nahe bringt und den Maaßſtab des Eindrucks auf den Andern nicht vor Augen hat; dieſer Andere dagegen, gelaſſen, in einer dem Schreiber fremden Stimmung, den Brief überſieht, zu wiederholten Malen und verſchiedenen Zeiten lieſt, und ſo die verborgene Abſicht leicht herausfindet. Einen Autor lernt man auch als Menſchen am leichteſten aus ſeinem Buche kennen, weil alle jene Bedingungen hier noch ſtärker und anhaltender wirken: und in einer Selbſtbiographie ſich zu verſtellen, iſt ſo ſchwer, daß es vielleicht keine einzige giebt, die nicht im Ganzen wahrer wäre, als jede andere geſchriebene Geſchichte. Der Menſch, der ſein Leben aufzeichnet, überblickt es im Ganzen und Großen, das Einzelne wird klein, das Nahe entfernt ſich, das Ferne kommt wieder nah, die Rückſichten ſchrumpfen ein: er ſitzt ſich ſelbſt zur Beichte und hat ſich freiwillig hingeſetzt: der Geiſt der Lüge faßt ihn hier nicht ſo leicht: denn es liegt in jedem Menſchen auch eine Neigung zur Wahrheit, die bei jeder Lüge erſt überwältigt werden muß und die eben hier eine ungemein ſtarke Stellung angenommen hat. Das Verhältniß zwiſchen Biographie und Völkergeſchichte läßt ſich durch folgendes Gleichniß anſchaulich machen. Die Geſchichte zeigt uns die Menſchheit, wie uns eine

Ausſicht von einem hohen Berge die Natur zeigt: wir ſehen Vieles auf ein Mal, weite Strecken, große Maſſen; aber deutlich wird nichts, noch ſeinem ganzen eigentlichen Weſen nach erkennbar.. Dagegen zeigt uns das dargeſtellte Leben des Einzelnen den Menſchen ſo, wie wir die Natur erkennen, wenn wir zwiſchen ihren Bäumen, Pflanzen, Felſen und Gewäſſern umhergehen. Wie aber durch die Landſchaftsmalerei, in welcher der Künſtler uns durch ſeine Augen in die Natur blicken läßt, uns die Erkenntniß ihrer Ideen und der zu dieſer erforderte Zuſtand des willenloſen, reinen Erkennens ſehr erleichtert wird; ſo hat für die Darſtellung der Ideen, welche wir in Geſchichte und Biographie ſuchen können, die Dichtkunſt ſehr Vieles vor beiden voraus: denn auch hier hält uns der Genius den verdeutlichenden Spiegel vor, in welchem alles Weſentliche und Bedeutſame zuſammengeſtellt und ins hellſte Licht geſetzt uns entgegentritt, das Zufällige und Fremdartige aber ausgeſchieden iſt *).

Die Darſtellung der Idee der Menſchheit, welche dem Dichter obliegt, kann er nun entweder ſo ausführen, daß der Dargeſtellte zugleich auch der Darſtellende iſt: dieſes geſchieht in der lyriſchen Poeſie, im eigentlichen Liede, wo der Dichtende nur ſeinen eigenen Zuſtand lebhaft anſchaut und beſchreibt, wobei daher, durch den Gegenſtand, dieſer Gattung eine gewiſſe Subjektivität weſentlich iſt; — oder aber der Darzuſtellende iſt vom Darſtellenden ganz verſchieden, wie in allen anderen Gattungen, wo mehr oder weniger der Darſtellende hinter dem Dargeſtellten ſich verbirgt und zuletzt ganz verſchwindet. In der Romanze drückt der Darſtellende ſeinen eigenen Zuſtand noch durch Ton und Haltung des Ganzen in etwas aus: viel objektiver als das Lied hat ſie daher noch etwas Subjektives, dieſes verſchwindet ſchon mehr im Idyll, noch viel mehr im Roman, faſt ganz im eigentlichen Epos, und bis auf die letzte Spur endlich im Drama, welches die objektiveſte und in mehr als einer Hinſicht vollkommenſte, auch ſchwierigſte Gattung der Poeſie iſt. Die lyriſche Gattung iſt ebendeshalb die leichteſte, und wenn die Kunſt ſonſt nur dem ſo ſeltenen ächten Genius angehört, ſo kann ſelbſt der im Ganzen nicht ſehr eminente Menſch, wenn in der That, durch

---

*) Hiezu Kap. 38 des zweiten Bandes.

ſtarke Anregung von Außen, irgend eine Begeiſterung ſeine Geiſteskräfte erhöht, ein ſchönes Lied zu Stande bringen: denn es bedarf dazu nur einer lebhaften Anſchauung ſeines eigenen Zuſtandes im aufgeregten Moment. Dies beweiſen viele einzelne Lieder übrigens unbekannt gebliebener Individuen, beſonders die Deutſchen Volkslieder, von denen wir im „Wunderhorn" eine treffliche Sammlung haben, und eben ſo unzählige Liebes- und andere Lieder des Volkes in allen Sprachen. Denn die Stimmung des Augenblickes zu ergreifen und im Liede zu verkörpern iſt die ganze Leiſtung dieſer poetiſchen Gattung. Dennoch bildet in der lyriſchen Poeſie ächter Dichter ſich das Innere der ganzen Menſchheit ab, und Alles, was Millionen geweſener, ſeiender, künftiger Menſchen, in den ſelben, weil ſtets wiederkehrenden, Lagen, empfunden haben und empfinden werden, findet darin ſeinen entſprechenden Ausdruck. Weil jene Lagen, durch die beſtändige Wiederkehr, eben wie die Menſchheit ſelbſt, als bleibende daſtehen und ſtets die ſelben Empfindungen hervorrufen, bleiben die lyriſchen Produkte ächter Dichter Jahrtauſende hindurch richtig, wirkſam und friſch. Iſt doch überhaupt der Dichter der allgemeine Menſch: Alles, was irgend eines Menſchen Herz bewegt hat, und was die menſchliche Natur, in irgend einer Lage, aus ſich hervortreibt, was irgendwo in einer Menſchenbruſt wohnt und brütet, — iſt ſein Thema und ſein Stoff; wie daneben auch die ganze übrige Natur. Daher kann der Dichter ſo gut die Wolluſt, wie die Myſtik beſingen, Anakreon, oder Angelus Sileſius ſeyn, Tragödien, oder Komödien ſchreiben, die erhabene, oder die gemeine Geſinnung darſtellen, — nach Laune und Beruf. Demnach darf Niemand dem Dichter vorſchreiben, daß er edel und erhaben, moraliſch, fromm, chriſtlich, oder Dies oder Das ſeyn ſoll, noch weniger ihm vorwerfen, daß er Dies und nicht Jenes ſei. Er iſt der Spiegel der Menſchheit, und bringt ihr was ſie fühlt und treibt zum Bewußtſeyn.

Betrachten wir nun das Weſen des eigentlichen Liedes näher und nehmen dabei treffliche und zugleich reine Muſter zu Beiſpielen, nicht ſolche, die ſich ſchon einer andern Gattung, etwan der Romanze, der Elegie, der Hymne, dem Epigramm u. ſ. w. irgendwie nähern; ſo werden wir finden, daß das eigenthümliche Weſen des Liedes im engſten Sinne folgendes iſt. — Es iſt das

Subjekt des Willens, d. h. das eigene Wollen, was das Bewußtſeyn des Singenden füllt, oft als ein entbundenes, befriedigtes Wollen (Freude), wohl noch öfter aber als ein gehemmtes (Trauer), immer als Affekt, Leidenſchaft, bewegter Gemüthszuſtand. Neben dieſem jedoch und zugleich damit wird durch den Anblick der umgebenden Natur der Singende ſich ſeiner bewußt als Subjekts des reinen, willenloſen Erkennens, deſſen unerſchütterliche, ſeelige Ruhe nunmehr in Kontraſt tritt mit dem Drange des immer beſchränkten, immer noch dürftigen Wollens: die Empfindung dieſes Kontraſtes, dieſes Wechſelſpieles iſt eigentlich was ſich im Ganzen des Liedes ausſpricht und was überhaupt den lyriſchen Zuſtand ausmacht. In dieſem tritt gleichſam das reine Erkennen zu uns heran, um uns vom Wollen und ſeinem Drange zu erlöſen: wir folgen; doch nur auf Augenblicke: immer von Neuem entreißt das Wollen, die Erinnerung an unſere perſönliche Zwecke, uns der ruhigen Beſchauung; aber auch immer wieder entlockt uns dem Wollen die nächſte ſchöne Umgebung, in welcher ſich die reine willensloſe Erkenntniß uns darbietet. Darum geht im Liede und der lyriſchen Stimmung das Wollen (das perſönliche Intereſſe der Zwecke) und das reine Anſchauen der ſich darbietenden Umgebung wunderſam gemiſcht durch einander: es werden Beziehungen zwiſchen beiden geſucht und imaginirt; die ſubjektive Stimmung, die Affektion des Willens, theilt der angeſchauten Umgebung und dieſe wiederum jener ihre Farbe im Reflex mit: von dieſem ganzen ſo gemiſchten und getheilten Gemüthszuſtande iſt das ächte Lied der Abdruck. — Um ſich dieſe abſtrakte Zergliederung eines von aller Abſtraktion ſehr fernen Zuſtandes an Beiſpielen faßlich zu machen, kann man jedes der unſterblichen Lieder Goethes zur Hand nehmen: als beſonders deutlich zu dieſem Zweck will ich nur einige empfehlen: „Schäfers Klagelied", „Willkommen und Abſchied", „An den Mond", „Auf dem See", „Herbſtgefühl", auch ſind ferner die eigentlichen Lieder im „Wunderhorn" vortreffliche Beiſpiele: ganz beſonders jenes, welches anhebt: „O Bremen, ich muß dich nun laſſen." — Als eine komiſche, richtig treffende Parodie des lyriſchen Charakters iſt mir ein Lied von Voß merkwürdig, in welchem er die Empfindung eines betrunkenen, vom Thurm herabfallenden Bleideckers ſchildert, der im Vorbeifallen die ſeinem Zuſtande ſehr fremde, alſo der willensfreien Erkenntniß angehörige Bemerkung macht, daß die Thurmuhr eben halb zwölf weiſt. — Wer die dargelegte Anſicht des lyriſchen Zuſtandes mit mir theilt, wird auch zugeben, daß derſelbe eigentlich die anſchauliche und poetiſche Erkenntniß jenes in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde aufgeſtellten, auch in dieſer Schrift ſchon erwähnten Satzes ſei, daß die Identität des Subjekts des Erkennens mit dem des Wollens, das Wunder κατ' ἐξοχην genannt werden kann; ſo daß die poetiſche Wirkung des Liedes zuletzt eigentlich auf der Wahrheit jenes Satzes beruht. Im Verlaufe des Lebens treten jene beiden Subjekte, oder, popular zu reden, Kopf und Herz, immer mehr aus einander: immer mehr ſondert man ſeine ſubjektive Empfindung von ſeiner objektiven Erkenntniß. Im Kinde ſind Beide noch ganz verſchmolzen: es weiß ſich von ſeiner Umgebung kaum zu unterſcheiden, es verſchwimmt mit ihr. Im Jüngling wirkt alle Wahrnehmung zunächſt Empfindung und Stimmung, ja vermiſcht ſich mit dieſer; wie dies Byron ſehr ſchön ausdrückt:

> I live not in myself, but I become
> Portion of that around me; and to me
> High mountains are a feeling *).

Eben daher haftet der Jüngling ſo ſehr an der anſchaulichen Außenſeite der Dinge; eben daher taugt er nur zur lyriſchen Poeſie, und erſt der Mann zur dramatiſchen. Den Greis kann man ſich höchſtens noch als Epiker denken, wie Oſſian, Homer: denn Erzählen gehört zum Charakter des Greiſes.

In den mehr objektiven Dichtungsarten, beſonders dem Roman, Epos und Drama, wird der Zweck, die Offenbarung der Idee der Menſchheit, beſonders durch zwei Mittel erreicht: durch richtige und tiefgefaßte Darſtellung bedeutender Charaktere und durch Erfindung bedeutſamer Situationen, an denen ſie ſich entfalten. Denn wie dem Chemiker nicht nur obliegt, die einfachen Stoffe und ihre Hauptverbindungen rein und ächt darzuſtellen; ſondern auch, ſie dem Einfluß ſolcher Reagenzien auszuſetzen, an welchen ihre Eigenthümlichkeiten deutlich und auffallend ſichtbar

---

*) Nicht in mir ſelbſt leb' ich allein; ich werde
Ein Theil von dem, was mich umgiebt, und mir
Sind hohe Berge ein Gefühl.

werden; ebenſo liegt dem Dichter ob, nicht nur bedeutſame Charaktere wahr und treu, wie die Natur ſelbſt, uns vorzuführen; ſondern er muß, damit ſie uns kenntlich werden, ſie in ſolche Situationen bringen, in welchen ihre Eigenthümlichkeiten ſich gänzlich entfalten und ſie ſich deutlich, in ſcharfen Umriſſen darſtellen, welche daher bedeutſame Situationen heißen. Im wirklichen Leben und in der Geſchichte führt der Zufall nur ſelten Situationen von dieſer Eigenſchaft herbei, und ſie ſtehen dort einzeln, verloren und verdeckt durch die Menge des Unbedeutſamen. Die durchgängige Bedeutſamkeit der Situationen ſoll den Roman, das Epos, das Drama vom wirklichen Leben unterſcheiden, ebenſo ſehr, als die Zuſammenſtellung und Wahl bedeutſamer Charaktere: bei beiden iſt aber die ſtrengſte Wahrheit unerläßliche Bedingung ihrer Wirkung, und Mangel an Einheit in den Charakteren, Widerſpruch derſelben gegen ſich ſelbſt, oder gegen das Weſen der Menſchheit überhaupt, wie auch Unmöglichkeit, oder ihr nahe kommende Unwahrſcheinlichkeit in den Begebenheiten, ſei es auch nur in Nebenumſtänden, beleidigen in der Poeſie ebenſo ſehr, wie verzeichnete Figuren, oder falſche Perſpektive, oder fehlerhafte Beleuchtung in der Malerei: denn wir verlangen, dort wie hier, den treuen Spiegel des Lebens, der Menſchheit, der Welt, nur verdeutlicht durch die Darſtellung und bedeutſam gemacht durch die Zuſammenſtellung. Da der Zweck aller Künſte nur einer iſt, Darſtellung der Ideen, und ihr weſentlicher Unterſchied nur darin liegt, welche Stufe der Objektivation des Willens die darzuſtellende Idee iſt, wonach ſich wieder das Material der Darſtellung beſtimmt; ſo laſſen ſich auch die von einander entfernteſten Künſte durch Vergleichung an einander erläutern. So z. B. um die Ideen, welche ſich im Waſſer ausſprechen, vollſtändig aufzufaſſen, iſt es nicht hinreichend, es im ruhigen Teich und im ebenmäßig fließenden Strome zu ſehen; ſondern jene Ideen entfalten ſich ganz erſt dann, wann das Waſſer unter allen Umſtänden und Hinderniſſen erſcheint, die auf daſſelbe wirkend, es zur vollen Aeußerung aller ſeiner Eigenſchaften veranlaſſen. Darum finden wir es ſchön, wenn es herabſtürzt, brauſt, ſchäumt, wieder in die Höhe ſpringt, oder wenn es fallend zerſtäubt, oder endlich, künſtlich gezwungen, als Strahl emporſtrebt: ſo unter verſchiedenen Umſtänden ſich verſchieden bezeigend, behauptet es aber immer getreulich ſeinen Charakter: es iſt ihm eben ſo natürlich aufwärts zu ſpritzen, als ſpiegelnd zu ruhen; es iſt zum Einen wie zum Anderen gleich bereit, ſobald die Umſtände eintreten. Was nun der Waſſerkünſtler an der flüſſigen Materie leiſtet, das leiſtet der Architekt an der ſtarren, und eben dieſes der epiſche oder dramatiſche Dichter an der Idee der Menſchheit. Entfaltung und Verdeutlichung der im Objekt jeder Kunſt ſich ausſprechenden Idee, des auf jeder Stufe ſich objektivirenden Willens, iſt der gemeinſame Zweck aller Künſte. Das Leben des Menſchen, wie es in der Wirklichkeit ſich meiſtens zeigt, gleicht dem Waſſer, wie es ſich meiſtens zeigt, in Teich und Fluß: aber im Epos, Roman und Trauerſpiel werden ausgewählte Charaktere in ſolche Umſtände verſetzt, an welchen ſich alle ihre Eigenthümlichkeiten entfalten, die Tiefen des menſchlichen Gemüths ſich aufſchließen und in außerordentlichen und bedeutungsvollen Handlungen ſichtbar werden. So objektivirt die Dichtkunſt die Idee des Menſchen, welcher es eigenthümlich iſt, ſich in höchſt individuellen Charakteren darzuſtellen.

Als der Gipfel der Dichtkunſt, ſowohl in Hinſicht auf die Größe der Wirkung, als auf die Schwierigkeit der Leiſtung, iſt das Trauerſpiel anzuſehen und iſt dafür anerkannt. Es iſt für das Ganze unſerer geſammten Betrachtung ſehr bedeutſam und wohl zu beachten, daß der Zweck dieſer höchſten poetiſchen Leiſtung die Darſtellung der ſchrecklichen Seite des Lebens iſt, daß der namenloſe Schmerz, der Jammer der Menſchheit, der Triumph der Bosheit, die höhnende Herrſchaft des Zufalls und der rettungsloſe Fall der Gerechten und Unſchuldigen uns hier vorgeführt werden: denn hierin liegt ein bedeutſamer Wink über die Beſchaffenheit der Welt und des Daſeyns. Es iſt der Widerſtreit des Willens mit ſich ſelbſt, welcher hier, auf der höchſten Stufe ſeiner Objektität, am vollſtändigſten entfaltet, furchtbar hervortritt. Am Leiden der Menſchheit wird er ſichtbar, welches nun herbeigeführt wird, theils durch Zufall und Irrthum, die als Beherrſcher der Welt, und durch ihre bis zum Schein der Abſichtlichkeit gehende Tücke als Schickſal perſonifizirt, auftreten; theils geht er aus der Menſchheit ſelbſt hervor, durch die ſich kreuzenden Willensbeſtrebungen der Individuen, durch die Bosheit und Verkehrtheit der Meiſten. Ein und derſelbe Wille iſt es, der in ihnen allen lebt und erſcheint, deſſen Erſcheinungen aber ſich ſelbſt bekämpfen und ſich ſelbſt zerfleiſchen. In dieſem Individuo tritt er gewaltig, in jenem ſchwächer hervor, hier mehr, dort minder zur Beſinnung gebracht und gemildert durch das Licht der Erkenntniß, bis endlich, im Einzelnen, dieſe Erkenntniß, geläutert und geſteigert durch das Leiden ſelbſt, den Punkt erreicht, wo die Erſcheinung, der Schleier der Maja, ſie nicht mehr täuſcht, die Form der Erſcheinung, das principium individuationis, von ihr durchſchaut wird, der auf dieſem beruhende Egoismus eben damit erſtirbt, wodurch nunmehr die vorhin ſo gewaltigen Motive ihre Macht verlieren, und ſtatt ihrer die vollkommene Erkenntniß des Weſens der Welt, als Quietiv des Willens wirkend, die Reſignation herbeiführt, das Aufgeben, nicht bloß des Lebens, ſondern des ganzen Willens zum Leben ſelbſt. So ſehen wir im Trauerſpiel zuletzt die Edelſten, nach langem Kampf und Leiden, den Zwecken, die ſie bis dahin ſo heftig verfolgten, und allen den Genüſſen des Lebens auf immer entſagen, oder es ſelbſt willig und freudig aufgeben: ſo den ſtandhaften Prinzen des Calderon; ſo das Gretchen im „Fauſt“; ſo den Hamlet, dem ſein Horatio willig folgen möchte, welchen aber jener bleiben und noch eine Weile in dieſer rauhen Welt mit Schmerzen athmen heißt, um Hamlets Schickſal aufzuklären und deſſen Andenken zu reinigen; — ſo auch die Jungfrau von Orleans, die Braut von Meſſina: ſie alle ſterben durch Leiden geläutert, d. h. nachdem der Wille zu leben zuvor in ihnen erſtorben iſt; im „Mohammed“ von Voltaire ſpricht ſich Dieſes ſogar wörtlich aus in den Schlußworten, welche die ſterbende Palmira dem Mohammed zuruft: „Die Welt iſt für Tyrannen: Lebe Du!“ — Hingegen beruht die Forderung der ſogenannten poetiſchen Gerechtigkeit auf gänzlichem Verkennen des Weſens des Trauerſpiels, ja ſelbſt des Weſens der Welt. Mit Dreiſtigkeit tritt ſie in ihrer ganzen Plattheit auf in den Kritiken, welche Dr. Samuel Johnſon zu den einzelnen Stücken Shakeſpeares geliefert hat, indem er recht naiv über die durchgängige Vernachläſſigung derſelben klagt; welche allerdings vorhanden iſt: denn was haben die Ophelien, die Desdemonen, die Kordelien verſchuldet? — Aber nur die platte, optimiſtiſche, proteſtantiſch-rationaliſtiſche, oder eigentlich jüdiſche Weltanſicht wird die Forderung der poetiſchen Gerechtigkeit machen und an deren Befriedigung ihre eigene finden. Der wahre Sinn des Trauerſpiels iſt die tiefere Einſicht, daß was der Held abbüßt nicht ſeine Partikularſünden ſind, ſondern die Erbſünde, d. h. die Schuld des Daſeyns ſelbſt:

> Pues el delito mayor
> Del hombre es haber nacido.
> (Da die größte Schuld des Menſchen
> Iſt, daß er geboren ward.)

Wie Calderon es geradezu ausſpricht.

Die Behandlungsart des Trauerſpiels näher betreffend, will ich mir nur eine Bemerkung erlauben. Darſtellung eines großen Unglücks iſt dem Trauerſpiel allein weſentlich. Die vielen verſchiedenen Wege aber, auf welchen es vom Dichter herbeigeführt wird, laſſen ſich unter drei Artbegriffe bringen. Es kann nämlich geſchehen durch außerordentliche, an die äußerſten Gränzen der Möglichkeit ſtreifende Bosheit eines Charakters, welcher der Urheber des Unglücks wird; Beiſpiele dieſer Art ſind: Richard III., Jago im „Othello", Shylok im „Kaufmann von Venedig", Franz Moor, Phädra des Euripides, Kreon in der „Antigone", u. dgl. m. Es kann ferner geſchehen durch blindes Schickſal, d. i. Zufall und Irrthum: von dieſer Art iſt ein wahres Muſter der König Oedipus des Sophokles, auch die Trachinerinnen, und überhaupt gehören die meiſten Tragödien der Alten hieher: unter den Neuern ſind Beiſpiele: „Romeo und Juliet", „Tankred" von Voltaire, „Die Braut von Meſſina". Das Unglück kann aber endlich auch herbeigeführt werden durch die bloße Stellung der Perſonen gegen einander, durch die Verhältniſſe; ſo daß es weder eines ungeheuren Irrthums, oder eines unerhörten Zufalls, noch auch eines die Gränzen der Menſchheit im Böſen erreichenden Charakters bedarf; ſondern Charaktere wie ſie in moraliſcher Hinſicht gewöhnlich ſind, unter Umſtänden, wie ſie häufig eintreten, ſind ſo gegen einander geſtellt, daß ihre Lage ſie zwingt, ſich gegenſeitig, wiſſend und ſehend, das größte Unheil zu bereiten, ohne daß dabei das Unrecht auf irgend einer Seite ganz allein ſei. Dieſe letztere Art ſcheint mir den beiden anderen weit vorzuziehen: denn ſie zeigt uns das größte Unglück nicht als eine Ausnahme, nicht als etwas durch ſeltene Umſtände, oder monſtroſe Charaktere Herbeigeführtes, ſondern als etwas aus dem Thun und den Charakteren der Menſchen leicht und von ſelbſt, faſt als weſentlich Hervorgehendes, und führt es eben dadurch furchtbar nahe an uns heran. Und wenn wir in den beiden anderen Arten das ungeheuere Schickſal und die entſetzliche Bosheit als ſchreckliche, aber nur aus großer Ferne von uns drohende Mächte erblicken, denen wir ſelbſt wohl entgehen dürften, ohne zur Entſagung zu flüchten; ſo zeigt uns die letzte Gattung jene Glück und Leben zerſtörenden Mächte von der Art, daß auch zu uns ihnen der Weg jeden Augenblick offen ſteht, und das größte Leiden herbeigeführt durch Verflechtungen, deren Weſentliches auch unſer Schickſal annehmen könnte, und durch Handlungen, die auch wir vielleicht zu begehen fähig wären und alſo nicht über Unrecht klagen dürften: dann fühlen wir ſchaudernd uns ſchon mitten in der Hölle. Die Ausführung in dieſer letztern Art hat aber auch die größte Schwierigkeit; da man darin mit dem geringſten Aufwand von Mitteln und Bewegungsurſachen, bloß durch ihre Stellung und Vertheilung die größte Wirkung hervorzubringen hat: daher iſt ſelbſt in vielen der beſten Trauerſpiele dieſe Schwierigkeit umgangen. Als ein vollkommenes Muſter dieſer Art iſt jedoch ein Stück anzuführen, welches von mehreren andern deſſelben großen Meiſters in anderer Hinſicht weit übertroffen wird: es iſt „Clavigo“. „Hamlet“ gehört gewiſſermaaßen hierher, wenn man nämlich bloß auf ſein Verhältniß zum Laërtes und zur Ophelia ſieht; auch hat „Wallenſtein“ dieſen Vorzug; „Fauſt“ iſt ganz dieſer Art, wenn man bloß die Begebenheit mit dem Gretchen und ihrem Bruder, als die Haupthandlung, betrachtet; ebenfalls der „Cid“ des Corneille, nur daß dieſem der tragiſche Ausgang fehlt, wie ihn hingegen das analoge Verhältniß des Max zur Thekla hat *).

§. 52.

Nachdem wir nun im Bisherigen alle ſchönen Künſte, in derjenigen Allgemeinheit, die unſerm Standpunkt angemeſſen iſt, betrachtet haben, anfangend von der ſchönen Baukunſt, deren Zweck als ſolcher die Verdeutlichung der Objektivation des Willens auf der niedrigſten Stufe ſeiner Sichtbarkeit iſt, wo er ſich als

---

*) Hiezu Kap. 37 des zweiten Bandes.

dumpfes, erkenntnißloſes, geſetzmäßiges Streben der Maſſe zeigt und doch ſchon Selbſtentzweiung und Kampf offenbart, nämlich zwiſchen Schwere und Starrheit: — und unſere Betrachtung beſchließend mit dem Trauerſpiel, welches, auf der höchſten Stufe der Objektivation des Willens, eben jenen ſeinen Zwieſpalt mit ſich ſelbſt, in furchtbarer Größe und Deutlichkeit uns vor die Augen bringt: — ſo finden wir, daß dennoch eine ſchöne Kunſt von unſerer Betrachtung ausgeſchloſſen geblieben iſt und bleiben mußte, da im ſyſtematiſchen Zuſammenhang unſerer Darſtellung gar keine Stelle für ſie paſſend war: es iſt die Muſik. Sie ſteht ganz abgeſondert von allen andern. Wir erkennen in ihr nicht die Nachbildung, Wiederholung irgend einer Idee der Weſen in der Welt: dennoch iſt ſie eine ſo große und überaus herrliche Kunſt, wirkt ſo mächtig auf das Innerſte des Menſchen, wird dort ſo ganz und ſo tief von ihm verſtanden, als eine ganz allgemeine Sprache, deren Deutlichkeit ſogar die der anſchaulichen Welt ſelbſt übertrifft; — daß wir gewiß mehr in ihr zu ſuchen haben, als ein exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi, wofür ſie Leibnitz anſprach*) und dennoch ganz Recht hatte, ſofern er nur ihre unmittelbare und äußere Bedeutung, ihre Schale betrachtete. Wäre ſie jedoch nichts weiter, ſo müßte die Befriedigung, welche ſie gewährt, der ähnlich ſeyn, die wir beim richtigen Aufgehen eines Rechnungsexempels empfinden, und könnte nicht jene innige Freude ſeyn, mit der wir das tiefſte Innere unſeres Weſens zur Sprache gebracht ſehen. Auf unſerm Standpunkte daher, wo die äſthetiſche Wirkung unſer Augenmerk iſt, müſſen wir ihr eine viel ernſtere und tiefere, ſich auf das innerſte Weſen der Welt und unſeres Selbſt beziehende Bedeutung zuerkennen, in Hinſicht auf welche die Zahlenverhältniſſe, in die ſie ſich auflöſen läßt, ſich nicht als das Bezeichnete, ſondern ſelbſt erſt als das Zeichen verhalten. Daß ſie zur Welt, in irgend einem Sinne, ſich wie Darſtellung zum Dargeſtellten, wie Nachbild zum Vorbilde verhalten muß, können wir aus der Analogie mit den übrigen Künſten ſchließen, denen allen dieſer Charakter eigen iſt, und mit deren Wirkung auf uns die ihrige im Ganzen gleichartig, nur ſtärker, ſchneller, nothwendiger, unfehlbarer iſt.

---

*) Leibnitii epistolae, collectio Kortholti: ep. 154.

Auch muß jene ihre nachbildliche Beziehung zur Welt eine ſehr innige, unendlich wahre und richtig treffende ſeyn, weil ſie von Jedem augenblicklich verſtanden wird und eine gewiſſe Unfehlbarkeit dadurch zu erkennen giebt, daß ihre Form ſich auf ganz beſtimmte, in Zahlen auszudrückende Regeln zurückführen läßt, von denen ſie gar nicht abweichen kann, ohne gänzlich aufzuhören Muſik zu ſeyn. — Dennoch liegt der Vergleichungspunkt zwiſchen der Muſik und der Welt, die Hinſicht, in welcher jene zu dieſer im Verhältniß der Nachahmung oder Wiederholung ſteht, ſehr tief verborgen. Man hat die Muſik zu allen Zeiten geübt, ohne hierüber ſich Rechenſchaft geben zu können: zufrieden, ſie unmittelbar zu verſtehen, thut man Verzicht auf ein abſtraktes Begreifen dieſes unmittelbaren Verſtehens ſelbſt.

Indem ich meinen Geiſt dem Eindruck der Tonkunſt, in ihren mannigfaltigen Formen, gänzlich hingab, und dann wieder zur Reflexion und zu dem in gegenwärtiger Schrift dargelegten Gange meiner Gedanken zurückkehrte, ward mir ein Aufſchluß über ihr inneres Weſen und über die Art ihres, der Analogie nach nothwendig vorauszuſetzenden, nachbildlichen Verhältniſſes zur Welt, welcher mir ſelbſt zwar völlig genügend und für mein Forſchen befriedigend iſt, auch wohl Demjenigen, der mir bisher gefolgt wäre und meiner Anſicht der Welt beigeſtimmt hätte, ebenſo einleuchtend ſeyn wird; welchen Aufſchluß jedoch zu beweiſen, ich als weſentlich unmöglich erkenne; da er ein Verhältniß der Muſik, als einer Vorſtellung, zu Dem, was weſentlich nie Vorſtellung ſeyn kann, annimmt und feſtſetzt, und die Muſik als Nachbild eines Vorbildes, welches ſelbſt nie unmittelbar vorgeſtellt werden kann, angeſehen haben will. Ich kann deshalb nichts weiter thun, als hier am Schluſſe dieſes der Betrachtung der Künſte hauptſächlich gewidmeten dritten Buches, jenen mir genügenden Aufſchluß über die wunderbare Kunſt der Töne vortragen, und muß die Beiſtimmung, oder Verneinung meiner Anſicht der Wirkung anheimſtellen, welche auf jeden Leſer theils die Muſik, theils der ganze und eine von mir in dieſer Schrift mitgetheilte Gedanke hat. Ueberdies halte ich es, um der hier zu gebenden Darſtellung der Bedeutung der Muſik mit ächter Ueberzeugung ſeinen Beifall geben zu können, für nothwendig, daß man oft mit anhaltender Reflexion auf dieſelbe der Muſik zuhöre, und hiezu wieder iſt erforderlich, daß man mit dem ganzen von mir dargeſtellten Gedanken ſchon ſehr vertraut ſei.

Die adäquate Objektivation des Willens ſind die (Platoniſchen) Ideen; die Erkenntniß dieſer durch Darſtellung einzelner Dinge (denn ſolche ſind die Kunſtwerke ſelbſt doch immer) anzuregen (welches nur unter einer dieſem entſprechenden Veränderung im erkennenden Subjekt möglich iſt), iſt der Zweck aller andern Künſte. Sie alle objektiviren alſo den Willen nur mittelbar, nämlich mittelſt der Ideen: und da unſere Welt nichts Anderes iſt, als die Erſcheinung der Ideen in der Vielheit, mittelſt Eingang in das principium individuationis (die Form der dem Individuo als ſolchem möglichen Erkenntniß); ſo iſt die Muſik, da ſie die Ideen übergeht, auch von der erſcheinenden Welt ganz unabhängig, ignorirt ſie ſchlechthin, könnte gewiſſermaaßen, auch wenn die Welt gar nicht wäre, doch beſtehen: was von den anderen Künſten ſich nicht ſagen läßt. Die Muſik iſt nämlich eine ſo *unmittelbare* Objektivation und Abbild des ganzen *Willens*, wie die Welt ſelbſt es iſt, ja wie die Ideen es ſind, deren vervielfältigte Erſcheinung die Welt der einzelnen Dinge ausmacht. Die Muſik iſt alſo keineswegs, gleich den anderen Künſten, das Abbild der Ideen; ſondern *Abbild des Willens ſelbſt*, deſſen Objektität auch die Ideen ſind: deshalb eben iſt die Wirkung der Muſik ſo ſehr viel mächtiger und eindringlicher, als die der anderen Künſte: denn dieſe reden nur vom Schatten, ſie aber vom Weſen. Da es inzwiſchen der ſelbe Wille iſt, der ſich ſowohl in den Ideen, als in der Muſik, nur in jedem von beiden auf ganz verſchiedene Weiſe, objektivirt; ſo muß, zwar durchaus keine unmittelbare Aehnlichkeit, aber doch ein Parallelismus, eine Analogie ſeyn zwiſchen der Muſik und zwiſchen den Ideen, deren Erſcheinung in der Vielheit und Unvollkommenheit die ſichtbare Welt iſt. Die Nachweiſung dieſer Analogie wird als Erläuterung das Verſtändniß dieſer durch die Dunkelheit des Gegenſtandes ſchwierigen Erklärung erleichtern.

Ich erkenne in den tiefſten Tönen der Harmonie, im Grundbaß, die niedrigſten Stufen der Objektivation des Willens wieder, die unorganiſche Natur, die Maſſe des Planeten. Alle die hohen Töne, leicht beweglich und ſchneller verklingend, ſind bekanntlich anzuſehen als entſtanden durch die Nebenſchwingungen des tiefen

Grundtones, bei deſſen Anklang ſie immer zugleich leiſe mitklingen, und es iſt Geſetz der Harmonie, daß auf eine Baßnote nur diejenigen hohen Töne treffen dürfen, die wirklich ſchon von ſelbſt mit ihr zugleich ertönen (ihre sons harmoniques) durch die Nebenſchwingungen. Dieſes iſt nun dem analog, daß die geſammten Körper und Organiſationen der Natur angeſehen werden müſſen als entſtanden durch die ſtufenweiſe Entwickelung aus der Maſſe des Planeten: dieſe iſt, wie ihr Träger, ſo ihre Quelle: und das ſelbe Verhältniß haben die höhern Töne zum Grundbaß. — Die Tiefe hat eine Gränze, über welche hinaus kein Ton mehr hörbar iſt: dies entſpricht dem, daß keine Materie ohne Form und Qualität wahrnehmbar iſt, d. h. ohne Aeußerung einer nicht weiter erklärbaren Kraft, in der eben ſich eine Idee ausſpricht, und allgemeiner, daß keine Materie ganz willenlos ſeyn kann: alſo wie vom Ton als ſolchem ein gewiſſer Grad der Höhe unzertrennlich iſt, ſo von der Materie ein gewiſſer Grad der Willensäußerung. — Der Grundbaß iſt uns alſo in der Harmonie, was in der Welt die unorganiſche Natur, die roheſte Maſſe, auf der Alles ruht und aus der ſich Alles erhebt und entwickelt. — Nun ferner in den geſammten die Harmonie hervorbringenden Ripienſtimmen, zwiſchen dem Baſſe und der leitenden, die Melodie ſingenden Stimme, erkenne ich die geſammte Stufenfolge der Ideen wieder, in denen der Wille ſich objektivirt. Die dem Baß näher ſtehenden ſind die niedrigeren jener Stufen, die noch unorganiſchen, aber ſchon mehrfach ſich äußernden Körper: die höher liegenden repräſentiren mir die Pflanzen- und die Thierwelt. — Die beſtimmten Intervalle der Tonleiter ſind parallel den beſtimmten Stufen der Objektivation des Willens, den beſtimmten Species in der Natur. Das Abweichen von der arithmetiſchen Richtigkeit der Intervalle, durch irgend eine Temperatur, oder herbeigeführt durch die gewählte Tonart, iſt analog dem Abweichen des Individuums vom Typus der Species: ja die unreinen Mißtöne, die kein beſtimmtes Intervall geben, laſſen ſich den monſtroſen Mißgeburten zwiſchen zwei Thierſpecies, oder zwiſchen Menſch und Thier, vergleichen. — Allen dieſen Baß- und Ripienſtimmen, welche die Harmonie ausmachen, fehlt nun aber jener Zuſammenhang in der Fortſchreitung, den allein die obere, die Melodie ſingende Stimme hat, welche auch allein ſich ſchnell und leicht in Modulationen und Läufen bewegt, während jene alle nur eine langſamere Bewegung, ohne einen in jeder für ſich beſtehenden Zuſammenhang, haben. Am ſchwerfälligſten bewegt ſich der tiefe Baß, der Repräſentant der roheſten Maſſe: ſein Steigen und Fallen geſchieht nur in großen Stufen, in Terzen, Quarten, Quinten, nie um einen Ton; er wäre denn ein, durch doppelten Kontrapunkt, verſetzter Baß. Dieſe langſame Bewegung iſt ihm auch phyſiſch weſentlich: ein ſchneller Lauf oder Triller in der Tiefe läßt ſich nicht ein mal imaginiren. Schneller, jedoch noch ohne melodiſchen Zuſammenhang und ſinnvolle Fortſchreitung, bewegen ſich die höhern Ripienſtimmen, welche der Thierwelt parallel laufen. Der unzuſammenhängende Gang und die geſetzmäßige Beſtimmung aller Ripienſtimmen iſt dem analog, daß in der ganzen unvernünftigen Welt, vom Kryſtall bis zum vollkommenſten Thier, kein Weſen ein eigentlich zuſammenhängendes Bewußtſeyn hat, welches ſein Leben zu einem ſinnvollen Ganzen machte, auch keines eine Succeſſion geiſtiger Entwickelungen erfährt, keines durch Bildung ſich vervollkommnet, ſondern Alles gleichmäßig zu jeder Zeit daſteht, wie es ſeiner Art nach iſt, durch feſtes Geſetz beſtimmt. — Endlich in der Melodie, in der hohen, ſingenden, das Ganze leitenden und mit ungebundener Willkür in ununterbrochenem, bedeutungsvollem Zuſammenhange eines Gedankens vom Anfang bis zum Ende fortſchreitenden, ein Ganzes darſtellenden Hauptſtimme, erkenne ich die höchſte Stufe der Objektivation des Willens wieder, das beſonnene Leben und Streben des Menſchen. Wie er allein, weil er vernunftbegabt iſt, ſtets vor- und rückwärts ſieht, auf den Weg ſeiner Wirklichkeit und der unzähligen Möglichkeiten, und ſo einen beſonnenen und dadurch als Ganzes zuſammenhängenden Lebenslauf vollbringt: — dem alſo entſprechend, hat die Melodie allein bedeutungsvollen, abſichtsvollen Zuſammenhang vom Anfang bis zum Ende. Sie erzählt folglich die Geſchichte des von der Beſonnenheit beleuchteten Willens, deſſen Abdruck in der Wirklichkeit die Reihe ſeiner Thaten iſt; aber ſie ſagt mehr, ſie erzählt ſeine geheimſte Geſchichte, malt jede Regung, jedes Streben, jede Bewegung des Willens, alles Das, was die Vernunft unter den weiten und negativen Begriff Gefühl zuſammenfaßt und nicht weiter in ihre Abſtraktionen aufnehmen kann. Daher auch hat es immer geheißen, die Muſik ſei die Sprache des Gefühls und der Leidenſchaft, ſo wie Worte die Sprache der Vernunft: ſchon Platon erklärt ſie als ἡ των μελων κινησις μεμιμημενη, εν τοις παθημασιν ὅταν ψυχη γινηται (melodiarum motus, animi affectus imitans), De leg. VII, und auch Ariſtoteles ſagt: δια τι οἱ ρυθμοι και τα μελη, φωνη ουσα, ηθεσιν εοικε; (cur numeri musici et modi, qui voces sunt, moribus similes sese exhibent?), Probl. c. 19.

Wie nun das Weſen des Menſchen darin beſteht, daß ſein Wille ſtrebt, befriedigt wird und von Neuem ſtrebt, und ſo immerfort, ja, ſein Glück und Wohlſeyn nur Dieſes iſt, daß jener Uebergang vom Wunſch zur Befriedigung und von dieſer zum neuen Wunſch raſch vorwärts geht, da das Ausbleiben der Befriedigung Leiden, das des neuen Wunſches leeres Sehnen, languor, Langeweile iſt; ſo iſt, Dem entſprechend, das Weſen der Melodie ein ſtetes Abweichen, Abirren vom Grundton, auf tauſend Wegen, nicht nur zu den harmoniſchen Stufen, zur Terz und Dominante, ſondern zu jedem Ton, zur diſſonanten Septime und zu den übermäßigen Stufen, aber immer folgt ein endliches Zurückkehren zum Grundton: auf allen jenen Wegen drückt die Melodie das vielgeſtaltete Streben des Willens aus, aber immer auch, durch das endliche Wiederfinden einer harmoniſchen Stufe, und noch mehr des Grundtones, die Befriedigung. Die Erfindung der Melodie, die Aufdeckung aller tiefſten Geheimniſſe des menſchlichen Wollens und Empfindens in ihr, iſt das Werk des Genius, deſſen Wirken hier augenſcheinlicher, als irgendwo, fern von aller Reflexion und bewußter Abſichtlichkeit liegt und eine Inſpiration heißen könnte. Der Begriff iſt hier, wie überall in der Kunſt, unfruchtbar: der Komponiſt offenbart das innerſte Weſen der Welt und ſpricht die tiefſte Weisheit aus, in einer Sprache, die ſeine Vernunft nicht verſteht; wie eine magnetiſche Somnambule Aufſchlüſſe giebt über Dinge, von denen ſie wachend keinen Begriff hat. Daher iſt in einem Komponiſten, mehr als in irgend einem andern Künſtler, der Menſch vom Künſtler ganz getrennt und unterſchieden. Sogar bei der Erklärung dieſer wunderbaren Kunſt zeigt der Begriff ſeine Dürftigkeit und ſeine Schranken: ich will indeſſen unſere Analogie durchzuführen ſuchen. — Wie nun ſchneller Uebergang vom Wunſch zur Befriedigung und von dieſer zum neuen Wunſch, Glück und Wohlſeyn iſt, ſo ſind raſche Melodien, ohne große Abirrungen, fröhlich; langſame, auf ſchmerzliche Diſſonanzen gerathende und erſt durch viele Takte ſich wieder zum Grundton zurückwindende ſind, als analog der verzögerten, erſchwerten Befriedigung, traurig. Die Verzögerung der neuen Willenserregung, der languor, würde keinen andern Ausdruck haben können, als den angehaltenen Grundton, deſſen Wirkung bald unerträglich wäre: dieſem nähern ſich ſchon ſehr monotone, nichtsſagende Melodien. Die kurzen, faßlichen Sätze raſcher Tanzmuſik ſcheinen nur vom leicht zu erreichenden, gemeinen Glück zu reden; dagegen das Allegro maestoso, in großen Sätzen, langen Gängen, weiten Abirrungen, ein größeres, edleres Streben, nach einem fernen Ziel, und deſſen endliche Erreichung bezeichnet. Das Adagio ſpricht vom Leiden eines großen und edlen Strebens, welches alles kleinliche Glück verſchmäht. Aber wie wundervoll iſt die Wirkung von Moll und Dur! Wie erſtaunlich, daß der Wechſel eines halben Tones, der Eintritt der kleinen Terz, ſtatt der großen, uns ſogleich und unausbleiblich ein banges, peinliches Gefühl aufdringt, von welchem uns das Dur wieder ebenſo augenblicklich erlöſt. Das Adagio erlangt im Moll den Ausdruck des höchſten Schmerzes, wird zur erſchütterndeſten Wehklage. Tanzmuſik in Moll ſcheint das Verfehlen des kleinlichen Glückes, das man lieber verſchmähen ſollte, zu bezeichnen, ſcheint vom Erreichen eines niedrigen Zweckes unter Mühſäligkeiten und Plackereien zu reden. — Die Unerſchöpflichkeit möglicher Melodien entſpricht der Unerſchöpflichkeit der Natur an Verſchiedenheit der Individuen, Phyſiognomien und Lebensläufen. Der Uebergang aus einer Tonart in eine ganz andere, da er den Zuſammenhang mit dem Vorhergegangenen ganz aufhebt, gleicht dem Tode, ſofern in ihm das Individuum endet; aber der Wille, der in dieſem erſchien, nach wie vor lebt, in andern Individuen erſcheinend, deren Bewußtſeyn jedoch mit dem des erſtern keinen Zuſammenhang hat.

Man darf jedoch bei der Nachweiſung aller dieſer vorgeführten Analogien nie vergeſſen, daß die Muſik zu ihnen kein direktes, ſondern nur ein mittelbares Verhältniß hat; da ſie nie die Erſcheinung, ſondern allein das innere Weſen, das Anſich aller Erſcheinung, den Willen ſelbſt, ausſpricht. Sie drückt daher nicht dieſe oder jene einzelne und beſtimmte Freude, dieſe oder jene Betrübniß, oder Schmerz, oder Entſetzen, oder Jubel, oder Luſtigkeit, oder Gemüthsruhe aus; ſondern die Freude, die Betrübniß, den Schmerz, das Entſetzen, den Jubel, die Luſtigkeit, die Gemüthsruhe ſelbſt, gewiſſermaaßen in abstracto, das Weſentliche derſelben, ohne alles Beiwerk, alſo auch ohne die Motive dazu. Dennoch verſtehen wir ſie, in dieſer abgezogenen Quinteſſenz, vollkommen. Hieraus entſpringt es, daß unſere Phantaſie ſo leicht durch ſie erregt wird und nun verſucht, jene ganz unmittelbar zu uns redende, unſichtbare und doch ſo lebhaft bewegte Geiſterwelt zu geſtalten und ſie mit Fleiſch und Bein zu bekleiden, alſo dieſelbe in einem analogen Beiſpiel zu verkörpern. Dies iſt der Urſprung des Geſanges mit Worten und endlich der Oper, — welche eben deshalb dieſe untergeordnete Stellung nie verlaſſen ſollten, um ſich zur Hauptſache und die Muſik zum bloßen Mittel ihres Ausdrucks zu machen, als welches ein großer Mißgriff und eine arge Verkehrtheit iſt. Denn überall drückt die Muſik nur die Quinteſſenz des Lebens und ſeiner Vorgänge aus, nie dieſe ſelbſt, deren Unterſchiede daher auf jene nicht allemal einfließen. Gerade dieſe ihr ausſchließlich eigene Allgemeinheit, bei genaueſter Beſtimmtheit, giebt ihr den hohen Werth, welchen ſie als Panakeion aller unſerer Leiden hat. Wenn alſo die Muſik zu ſehr ſich den Worten anzuſchließen und nach den Begebenheiten zu modeln ſucht, ſo iſt ſie bemüht, eine Sprache zu reden, welche nicht die ihrige iſt. Von dieſem Fehler hat Keiner ſich ſo rein gehalten, wie Roſſini: daher ſpricht ſeine Muſik ſo deutlich und rein ihre eigene Sprache, daß ſie der Worte gar nicht bedarf und daher auch mit bloßen Inſtrumenten ausgeführt ihre volle Wirkung thut.

Dieſem allen zufolge können wir die erſcheinende Welt, oder die Natur, und die Muſik als zwei verſchiedene Ausdrücke derſelben Sache anſehen, welche ſelbſt daher das allein Vermittelnde der Analogie Beider iſt, deſſen Erkenntniß erfordert wird, um jene Analogie einzuſehen. Die Muſik iſt demnach, wenn als Ausdruck der Welt angeſehen, eine im höchſten Grad allgemeine Sprache, die ſich ſogar zur Allgemeinheit der Begriffe ungefähr verhält wie dieſe zu den einzelnen Dingen. Ihre Allgemeinheit iſt aber keineswegs jene leere Allgemeinheit der Abſtraktion, ſondern ganz anderer Art, und iſt verbunden mit durchgängiger deutlicher Beſtimmtheit. Sie gleicht hierin den geometriſchen Figuren und den Zahlen, welche als die allgemeinen Formen aller möglichen Objekte der Erfahrung und auf alle a priori anwendbar, doch nicht abſtrakt, ſondern anſchaulich und durchgängig beſtimmt ſind. Alle möglichen Beſtrebungen, Erregungen und Aeußerungen des Willens, alle jene Vorgänge im Innern des Menſchen, welche die Vernunft in den weiten negativen Begriff Gefühl wirft, ſind durch die unendlich vielen möglichen Melodien auszudrücken, aber immer in der Allgemeinheit bloßer Form, ohne den Stoff, immer nur nach dem Anſich, nicht nach der Erſcheinung, gleichſam die innerſte Seele derſelben, ohne Körper. Aus dieſem innigen Verhältniß, welches die Muſik zum wahren Weſen aller Dinge hat, iſt auch Dies zu erklären, daß wenn zu irgend einer Scene, Handlung, Vorgang, Umgebung, eine paſſende Muſik ertönt, dieſe uns den geheimſten Sinn derſelben aufzuſchließen ſcheint und als der richtigſte und deutlichſte Kommentar dazu auftritt; imgleichen, daß es Dem, der ſich dem Eindruck einer Symphonie ganz hingiebt, iſt, als ſähe er alle möglichen Vorgänge des Lebens und der Welt an ſich vorüberziehen: dennoch kann er, wenn er ſich beſinnt, keine Aehnlichkeit angeben zwiſchen jenem Tonſpiel und den Dingen, die ihm vorſchwebten. Denn die Muſik iſt, wie geſagt, darin von allen anderen Künſten verſchieden, daß ſie nicht Abbild der Erſcheinung, oder richtiger, der adäquaten Objektität des Willens, ſondern unmittelbar Abbild des Willens ſelbſt iſt und alſo zu allem Phyſiſchen der Welt das Metaphyſiſche, zu aller Erſcheinung das Ding an ſich darſtellt. Man könnte demnach die Welt ebenſo wohl verkörperte Muſik, als verkörperten Willen nennen: daraus alſo iſt es erklärlich, warum Muſik jedes Gemälde, ja jede Scene des wirklichen Lebens und der Welt, ſogleich in erhöhter Bedeutſamkeit hervortreten läßt; freilich um ſo mehr, je analoger ihre Melodie dem innern Geiſte der gegebenen Erſcheinung iſt. Hierauf beruht es, daß man ein Gedicht als Geſang, oder eine anſchauliche Darſtellung als Pantomime, oder beides als Oper der Muſik unterlegen kann. Solche einzelne Bilder des Menſchenlebens, der allgemeinen Sprache der Muſik untergelegt, ſind nie mit durchgängiger Nothwendigkeit ihr verbunden, oder entſprechend; ſondern ſie ſtehen zu ihr nur im Verhältniß eines beliebigen Beiſpiels zu einem allgemeinen Begriff: ſie ſtellen in der Beſtimmtheit der Wirklichkeit Dasjenige dar, was die Muſik in der Allgemeinheit bloßer Form ausſagt. Denn die Melodien ſind gewiſſermaaßen, gleich den allgemeinen Begriffen, ein Abſtraktum der Wirklichkeit. Dieſe nämlich, alſo die Welt der einzelnen Dinge, liefert das Anſchauliche, das Beſondere und Individuelle, den einzelnen Fall, ſowohl zur Allgemeinheit der Begriffe, als zur Allgemeinheit der Melodien, welche beide Allgemeinheiten einander aber in gewiſſer Hinſicht entgegengeſetzt ſind; indem die Begriffe nur die allererſt aus der Anſchauung abſtrahirten Formen, gleichſam die abgezogene äußere Schaale der Dinge enthalten, alſo ganz eigentlich Abſtrakta ſind; die Muſik hingegen den innerſten aller Geſtaltung vorhergängigen Kern, oder das Herz der Dinge giebt. Dies Verhältniß ließe ſich recht gut in der Sprache der Scholaſtiker ausdrücken, indem man ſagte: die Begriffe ſind die universalia post rem, die Muſik aber giebt die universalia ante rem, und die Wirklichkeit die universalia in re. Dem allgemeinen Sinn der einer Dichtung beigegebenen Melodie könnten noch andere, ebenſo beliebig gewählte Beiſpiele des in ihr ausgedrückten Allgemeinen in gleichem Grade entſprechen: daher paßt die ſelbe Kompoſition zu vielen Strophen, daher auch das Vaudeville. Daß aber überhaupt eine Beziehung zwiſchen einer Kompoſition und einer anſchaulichen Darſtellung möglich iſt, beruht, wie geſagt, darauf, daß beide nur ganz verſchiedene Ausdrücke des ſelben innern Weſens der Welt ſind. Wann nun im einzelnen Fall eine ſolche Beziehung wirklich vorhanden iſt, alſo der Komponiſt die Willensregungen, welche den Kern einer Begebenheit ausmachen, in der allgemeinen Sprache der Muſik auszuſprechen gewußt hat: dann iſt die Melodie des Liedes, die Muſik der Oper ausdrucksvoll. Die vom Komponiſten aufgefundene Analogie zwiſchen jenen beiden muß aber aus der unmittelbaren Erkenntniß des Weſens der Welt, ſeiner Vernunft unbewußt, hervorgegangen und darf nicht, mit bewußter Abſichtlichkeit, durch Begriffe vermittelte Nachahmung ſeyn: ſonſt ſpricht die Muſik nicht das innere Weſen, den Willen ſelbſt aus; ſondern ahmt nur ſeine Erſcheinung ungenügend nach; wie dies alle eigentlich nachbildende Muſik thut, z. B. „Die Jahreszeiten" von Haydn, auch ſeine Schöpfung in vielen Stellen, wo Erſcheinungen der anſchaulichen Welt unmittelbar nachgeahmt ſind; ſo auch in allen Bataillenſtücken: welches gänzlich zu verwerfen iſt.

Das unausſprechlich Innige aller Muſik, vermöge deſſen ſie als ein ſo ganz vertrautes und doch ewig fernes Paradies an uns vorüberzieht, ſo ganz verſtändlich und doch ſo unerklärlich iſt, beruht darauf, daß ſie alle Regungen unſeres innerſten Weſens wiedergiebt, aber ganz ohne die Wirklichkeit und fern von ihrer Quaal. Imgleichen iſt der ihr weſentliche Ernſt, welcher das Lächerliche aus ihrem unmittelbar eigenen Gebiet ganz ausſchließt, daraus zu erklären, daß ihr Objekt nicht die Vorſtellung iſt, in Hinſicht auf welche Täuſchung und Lächerlichkeit allein möglich ſind; ſondern ihr Objekt unmittelbar der Wille iſt und dieſer weſentlich das Allerernſteſte, als wovon Alles abhängt. — Wie inhaltsreich und bedeutungsvoll ihre Sprache ſei, bezeugen ſogar die Repetitionszeichen, nebſt dem Da capo, als welche bei Werken in der Wortſprache unerträglich wären, bei jener hingegen ſehr zweckmäßig und wohlthuend ſind: denn um es ganz zu faſſen, muß man es zwei Mal hören.

Wenn ich nun in dieſer ganzen Darſtellung der Muſik bemüht geweſen bin, deutlich zu machen, daß ſie in einer höchſt allgemeinen Sprache das innere Weſen, das Anſich der Welt, welches wir, nach ſeiner deutlichſten Aeußerung, unter dem Begriff Willen denken, ausſpricht, in einem einartigen Stoff, nämlich bloßen Tönen, und mit der größten Beſtimmtheit und Wahrheit; wenn ferner, meiner Anſicht und Beſtrebung nach, die Philoſophie nichts Anderes iſt, als eine vollſtändige und richtige Wiederholung und Ausſprechung des Weſens der Welt, in ſehr allgemeinen Begriffen, da nur in ſolchen eine überall ausreichende und anwendbare Ueberſicht jenes ganzen Weſens möglich iſt; ſo wird wer mir gefolgt und in meine Denkungsart eingegangen iſt, es nicht ſo ſehr parador finden, wenn ich ſage, daß geſetzt es gelänge eine vollkommen richtige, vollſtändige und in das Einzelne gehende Erklärung der Muſik, alſo eine ausführliche Wiederholung deſſen was ſie ausdrückt in Begriffen zu geben, dieſe ſofort auch eine genügende Wiederholung und Erklärung der Welt in Begriffen, oder einer ſolchen ganz gleichlautend, alſo die wahre Philoſophie ſeyn würde, und daß wir folglich den oben angeführten

Ausſpruch Leibnizens, der auf einem niedrigeren Standpunkt ganz richtig iſt, im Sinn unſerer höheren Anſicht der Muſik folgendermaaßen parodiren können: Musica est exercitium metaphysices occultum nescientis se philosophari animi. Denn scire, wiſſen, heißt überall in abſtrakte Begriffe abgeſetzt haben. Da nun aber ferner, vermöge der vielfältig beſtätigten Wahrheit des Leibniziſchen Ausſpruchs, die Muſik, abgeſehen von ihrer äſthetiſchen oder innern Bedeutung, und bloß äußerlich und rein empiriſch betrachtet, nichts Anderes iſt, als das Mittel, größere Zahlen und zuſammengeſetztere Zahlenverhältniſſe, die wir ſonſt nur mittelbar, durch Auffaſſung in Begriffen, erkennen können, unmittelbar und in concreto aufzufaſſen; ſo können wir nun durch Vereinigung jener beiden ſo verſchiedenen und doch richtigen Anſichten der Muſik, uns einen Begriff von der Möglichkeit einer Zahlenphiloſophie machen, dergleichen die des Pythagoras und auch die der Chineſen im Y-king war, und ſodann nach dieſem Sinn jenen Spruch der Pythagoreer deuten, welchen Sextus Empirikus (adv. Math., L. VII) anführt: τῳ αριϑμῳ δε τα παντ᾽ επεοικεν (numero cuncta assimilantur). Und wenn wir endlich dieſe Anſicht an unſere obige Deutung der Harmonie und Melodie bringen, ſo werden wir eine bloße Moralphiloſophie ohne Erklärung der Natur, wie ſie Sokrates einführen wollte, einer Melodie ohne Harmonie, welche Rouſſeau ausſchließlich wollte, ganz analog finden, und im Gegenſatz hievon wird eine bloße Phyſik und Metaphyſik ohne Ethik einer bloßen Harmonie ohne Melodie entſprechen. — An dieſe beiläufigen Betrachtungen ſei es mir vergönnt, noch einige die Analogie der Muſik mit der erſcheinenden Welt betreffende Bemerkungen zu knüpfen. Wir fanden im vorigen Buche, daß die höchſte Stufe der Objektivation des Willens, der Menſch, nicht allein und abgeriſſen erſcheinen konnte, ſondern die unter ihm ſtehenden Stufen und dieſe immer wieder die tieferen vorausſetzten: ebenſo nun iſt die Muſik, welche, eben wie die Welt, den Willen unmittelbar objektivirt, erſt vollkommen in der vollſtändigen Harmonie. Die hohe leitende Stimme der Melodie bedarf, um ihren ganzen Eindruck zu machen, der Begleitung aller anderen Stimmen, bis zum tiefſten Baß, welcher als der Urſprung aller anzuſehen iſt: die Melodie greift ſelbſt als integrirender Theil in die Harmonie ein, wie auch dieſe in jene:

und wie nur ſo, im vollſtimmigen Ganzen, die Muſik ausſpricht, was ſie auszuſprechen bezweckt, ſo findet der eine und außerzeitliche Wille ſeine vollkommene Objektivation nur in der vollſtändigen Vereinigung aller der Stufen, welche in unzähligen Graden geſteigerter Deutlichkeit ſein Weſen offenbaren. — Sehr merkwürdig iſt noch folgende Analogie. Wir haben im vorigen Buche geſehen, daß, ungeachtet des Sichanpaſſens aller Willenserſcheinungen zu einander, in Hinſicht auf die Arten, welches die teleologiſche Betrachtung veranlaßt, dennoch ein nicht aufzuhebender Widerſtreit zwiſchen jenen Erſcheinungen als Individuen bleibt, auf allen Stufen derſelben ſichtbar iſt und die Welt zu einem beſtändigen Kampfplatz aller jener Erſcheinungen des einen und ſelben Willens macht, deſſen innerer Widerſpruch mit ſich ſelbſt dadurch ſichtbar wird. Auch dieſem ſogar iſt etwas Entſprechendes in der Muſik. Nämlich ein vollkommen reines harmoniſches Syſtem der Töne iſt nicht nur phyſiſch, ſondern ſogar ſchon arithmetiſch unmöglich. Die Zahlen ſelbſt, durch welche die Töne ſich ausdrücken laſſen, haben unauflösbare Irrationalitäten: keine Skala läßt ſich auch nur ausrechnen, innerhalb welcher jede Quint ſich zum Grundton verhielte wie 2 zu 3, jede große Terz wie 4 zu 5, jede kleine Terz wie 5 zu 6 u. ſ. w. Denn, ſind die Töne zum Grundton richtig, ſo ſind ſie es nicht mehr zu einander; indem ja z. B. die Quint die kleine Terz der Terz ſeyn müßte u. ſ. w.: denn die Töne der Skala ſind Schauſpielern zu vergleichen, welche bald dieſe, bald jene Rolle zu ſpielen haben. Daher alſo läßt eine vollkommen richtige Muſik ſich nicht einmal denken, geſchweige ausführen; und dieſerhalb weicht jede mögliche Muſik von der vollkommenen Reinheit ab: ſie kann bloß die ihr weſentlichen Diſſonanzen, durch Vertheilung derſelben an alle Töne, d. i. durch Temperatur, verſtecken. Man ſehe hierüber Chladni's „Akuſtik", §. 30, und deſſen „Kurze Ueberſicht der Schall- und Klanglehre", S. 12*).

Ich hätte noch manches hinzuzufügen über die Art, wie Muſik percipirt wird, nämlich einzig und allein in und durch die Zeit, mit gänzlicher Ausſchließung des Raumes, auch ohne Einfluß der Erkenntniß der Kauſalität, alſo des Verſtandes: denn die Töne machen ſchon als Wirkung und ohne daß wir auf ihre Urſache, wie bei der Anſchauung, zurückgiengen, den äſthetiſchen Eindruck. — Ich will indeſſen dieſe Betrachtungen nicht noch mehr verlängern, da ich vielleicht ſchon ſo in dieſem dritten Buche Manchem zu ausführlich geweſen bin, oder mich zu ſehr auf das Einzelne eingelaſſen habe. Mein Zweck machte es jedoch nöthig, und man wird es um ſo weniger mißbilligen, wenn man die ſelten genugſam erkannte Wichtigkeit und den hohen Werth der Kunſt ſich vergegenwärtigt, erwägend, daß wenn, nach unſerer Anſicht, die geſammte ſichtbare Welt nur die Objektivation, der Spiegel des Willens iſt, zu ſeiner Selbſterkenntniß, ja, wie wir bald ſehen werden, zur Möglichkeit ſeiner Erlöſung, ihn begleitend; und zugleich, daß die Welt als Vorſtellung, wenn man ſie abgeſondert betrachtet, indem man vom Wollen losgeriſſen, nur ſie allein das Bewußtſeyn einnehmen läßt, die erfreulichſte und die allein unſchuldige Seite des Lebens iſt; — wir die Kunſt als die höhere Steigerung, die vollkommenere Entwickelung von allen Dieſem anzuſehen haben, da ſie weſentlich eben das Selbe, nur koncentrirter, vollendeter, mit Abſicht und Beſonnenheit, leiſtet, was die ſichtbare Welt ſelbſt, und ſie daher, im vollen Sinne des Wortes, die Blüthe des Lebens genannt werden mag. Iſt die ganze Welt als Vorſtellung nur die Sichtbarkeit des Willens, ſo iſt die Kunſt die Verdeutlichung dieſer Sichtbarkeit, die Camera obscura, welche die Gegenſtände reiner zeigt und beſſer überſehen und zuſammenfaſſen läßt, das Schauſpiel im Schauſpiel, die Bühne auf der Bühne im „Hamlet".

---

*) Hiezu Kap. 39 des zweiten Bandes.

Der Genuß alles Schönen, der Troſt, den die Kunſt gewährt, der Enthuſiasmus des Künſtlers, welcher ihn die Mühen des Lebens vergeſſen läßt, dieſer eine Vorzug des Genius vor den Anderen, der ihn für das mit der Klarheit des Bewußtſeyns in gleichem Maaße geſteigerte Leiden und für die öde Einſamkeit unter einem heterogenen Geſchlechte allein entſchädigt, — dieſes Alles beruht darauf, daß, wie ſich uns weiterhin zeigen wird, das Anſich des Lebens, der Wille, das Daſeyn ſelbſt, ein ſtetes Leiden und theils jämmerlich, theils ſchrecklich iſt; daſſelbe hingegen als Vorſtellung allein, rein angeſchaut, oder durch die Kunſt wiederholt, frei von Quaal, ein bedeutſames Schauſpiel gewährt. Dieſe rein erkennbare Seite der Welt und die Wiederholung derſelben in irgend einer Kunſt iſt das Element des Künſtlers. Ihn feſſelt die Betrachtung des Schauſpiels der Objektivation des Willens: bei demſelben bleibt er ſtehen, wird nicht müde es zu betrachten und darſtellend zu wiederholen, und trägt derweilen ſelbſt die Koſten der Aufführung jenes Schauſpiels, d. h. iſt ja ſelbſt der Wille, der ſich alſo objektivirt und in ſtetem Leiden bleibt. Jene reine, wahre und tiefe Erkenntniß des Weſens der Welt wird ihm nun Zweck an ſich: er bleibt bei ihr ſtehen. Daher wird ſie ihm nicht, wie wir es im folgenden Buche bei dem zur Reſignation gelangten Heiligen ſehen werden, Quietiv des Willens, erlöſt ihn nicht auf immer, ſondern nur auf Augenblicke vom Leben, und iſt ihm ſo noch nicht der Weg aus demſelben, ſondern nur einſtweilen ein Troſt in demſelben; bis ſeine dadurch geſteigerte Kraft, endlich des Spieles müde, den Ernſt ergreift. Als Sinnbild dieſes Ueberganges kann man die heilige Cäcilie von Rafael betrachten. Zum Ernſt alſo wollen nun auch wir uns im folgenden Buche wenden.

Viertes Buch.

Der Welt als Wille

zweite Betrachtung:

Bei erreichter Selbſterkenntniß Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben.

Tempore quo cognitio simul advenit, amor e medio supersurrexit.
Oupnek'hat, studio Anquetil Duperron, vol. II, p. 216.

§. 53.

Der letzte Theil unſerer Betrachtung kündigt ſich als der ernſteſte an, da er die Handlungen der Menſchen betrifft, den Gegenſtand, der Jeden unmittelbar angeht, Niemanden fremd oder gleichgültig ſeyn kann, ja, auf welchen alles Andere zu beziehen, der Natur des Menſchen ſo gemäß iſt, daß er, bei jeder zuſammenhängenden Unterſuchung, den auf das Thun ſich beziehenden Theil derſelben immer als das Reſultat ihres geſammten Inhalts, wenigſtens ſofern ihn derſelbe intereſſirt, betrachten und daher dieſem Theil, wenn auch ſonſt keinem andern, ernſthafte Aufmerkſamkeit widmen wird. — In der angegebenen Beziehung würde man, nach der gewöhnlichen Art ſich auszudrücken, den jetzt folgenden Theil unſerer Betrachtung die praktiſche Philoſophie, im Gegenſatz der bisher abgehandelten theoretiſchen, nennen. Meiner Meinung nach aber iſt alle Philoſophie immer theoretiſch, indem es ihr weſentlich iſt, ſich, was auch immer der nächſte Gegenſtand der Unterſuchung ſei, ſtets rein betrachtend zu verhalten und zu forſchen, nicht vorzuſchreiben. Hingegen praktiſch zu werden, das Handeln zu leiten, den Charakter umzuſchaffen, ſind alte Anſprüche, die ſie, bei gereifter Einſicht, endlich aufgeben ſollte. Denn hier, wo es den Werth oder Unwerth eines Daſeyns, wo es Heil oder Verdammniß gilt, geben nicht ihre todten Begriffe den Ausſchlag, ſondern das innerſte Weſen des Menſchen ſelbſt, der Dämon, der ihn leitet und der nicht ihn, ſondern den er ſelbſt gewählt hat, — wie Platon ſpricht, — ſein intelligibler Charakter, — wie Kant ſich ausdrückt. Die Tugend wird nicht gelehrt, ſo wenig wie der Genius: ja, für ſie iſt der Begriff ſo unfruchtbar und nur als Werkzeug zu gebrauchen, wie er es für die Kunſt iſt. Wir würden daher eben ſo thöricht ſeyn, zu erwarten, daß unſere Moralſyſteme und Ethiken Tugendhafte, Edle und Heilige, als daß unſere Aeſthetiken Dichter, Bildner und Muſiker erweckten.

Die Philoſophie kann nirgends mehr thun, als das Vorhandene deuten und erklären, das Weſen der Welt, welches in concreto, d. h. als Gefühl, Jedem verſtändlich ſich ausſpricht, zur deutlichen, abſtrakten Erkenntniß der Vernunft bringen, Dieſes aber in jeder möglichen Beziehung und von jedem Geſichtspunkt aus. Wie nun Daſſelbe, in den drei vorhergegangenen Büchern, in der der Philoſophie eigenthümlichen Allgemeinheit, von anderen Geſichtspunkten aus zu leiſten geſucht wurde; ſo ſoll im gegenwärtigen Buch auf gleiche Weiſe das Handeln des Menſchen betrachtet werden; welche Seite der Welt wohl nicht nur, wie ich vorhin bemerkte, nach ſubjektivem, ſondern auch nach objektivem Urtheil, als die wichtigſte von allen befunden werden möchte. Ich werde dabei unſerer bisherigen Betrachtungsweiſe völlig getreu bleiben, auf das bisher Vorgetragene als Vorausſetzung mich ſtützen, ja eigentlich nur den einen Gedanken, welcher der Inhalt dieſer ganzen Schrift iſt, wie bisher an allen anderen Gegenſtänden, jetzt eben ſo am Handeln des Menſchen entwickeln und damit das Letzte thun, was ich vermag zu einer möglichſt vollſtändigen Mittheilung deſſelben.

Der gegebene Geſichtspunkt und die angekündigte Behandlungsweiſe geben es ſchon an die Hand, daß man in dieſem ethiſchen Buche keine Vorſchriften, keine Pflichtenlehre zu erwarten hat; noch weniger ſoll ein allgemeines Moral-Princip, gleichſam ein Univerſal-Recept zur Hervorbringung aller Tugenden angegeben werden. Auch werden wir von keinem „unbedingten Sollen" reden, weil ſolches, wie im Anhang ausgeführt, einen Widerſpruch enthält, noch auch von einem „Geſetz für die Freiheit", welches ſich im ſelben Fall befindet. Wir werden überhaupt ganz und gar nicht von Sollen reden: denn ſo redet man zu Kindern und zu Völkern in ihrer Kindheit, nicht aber zu Denen, welche die ganze Bildung einer mündig gewordenen Zeit ſich angeeignet haben. Es iſt doch wohl handgreiflicher Widerſpruch, den Willen frei zu nennen und doch ihm Geſetze vorzuſchreiben, nach denen er wollen ſoll: — „wollen ſoll!“ — hölzernes Eiſen! In Folge unſerer ganzen Anſicht aber iſt der Wille nicht nur frei, ſondern ſogar allmächtig: aus ihm iſt nicht nur ſein Handeln, ſondern auch ſeine Welt; und wie er iſt, ſo erſcheint ſein Handeln, ſo erſcheint ſeine Welt: ſeine Selbſterkenntniß ſind Beide und ſonſt nichts: er beſtimmt ſich und eben damit Beide: denn außer ihm iſt nichts, und ſie ſind er ſelbſt: nur ſo iſt er wahrhaft autonomiſch; nach jeder andern Anſicht aber heteronomiſch. Unſer philoſophiſches Beſtreben kann bloß dahin gehen, das Handeln des Menſchen, die ſo verſchiedenen, ja entgegengeſetzten Maximen, deren lebendiger Ausdruck es iſt, zu deuten und zu erklären, ihrem innerſten Weſen und Gehalt nach, im Zuſammenhang mit unſerer bisherigen Betrachtung und gerade ſo, wie wir bisher die übrigen Erſcheinungen der Welt zu deuten, ihr innerſtes Weſen zur deutlichen, abſtrakten Erkenntniß zu bringen geſucht haben. Unſere Philoſophie wird dabei dieſelbe Immanenz behaupten, wie in der ganzen bisherigen Betrachtung: ſie wird nicht, Kants großer Lehre zuwider, die Formen der Erſcheinung, deren allgemeiner Ausdruck der Satz vom Grunde iſt, als einen Springſtock gebrauchen wollen, um damit die allein ihnen Bedeutung gebende Erſcheinung ſelbſt zu überfliegen und im gränzenloſen Gebiet leerer Fiktionen zu landen. Sondern dieſe wirkliche Welt der Erkennbarkeit, in der wir ſind und die in uns iſt, bleibt, wie der Stoff, ſo auch die Gränze unſerer Betrachtung: ſie, die ſo gehaltreich iſt, daß auch die tiefſte Forſchung, deren der menſchliche Geiſt fähig wäre, ſie nicht erſchöpfen könnte. Weil nun alſo die wirkliche, erkennbare Welt es auch unſern ethiſchen Betrachtungen, ſo wenig als den vorhergegangenen, nie an Stoff und Realität fehlen laſſen wird; ſo werden wir nichts weniger nöthig haben, als zu inhaltsleeren, negativen Begriffen unſere Zuflucht zn nehmen, und dann etwan gar uns ſelbſt glauben zu machen, wir ſagten etwas, wenn wir, mit hohen Augenbrauen, vom „Abſoluten“, vom „Unendlichen“, vom „Ueberſinnlichen“, und was dergleichen bloße Negationen mehr ſind (ουδεν εστι, η το της στερησεως ονομα, μετα αμυδρας επινοιας. — nihil est, nisi negationis nomen, cum obscura notione. Jul. or. 5), ſtatt deren man kürzer Wolkenkukuksheim (νεφελοκοκκυγια) ſagen könnte, redeten: zugedeckte, leere Schüſſeln dieſer Art werden wir nicht aufzutiſchen brauchen. — Endlich werden wir auch hier ſo wenig, wie im Bisherigen, Geſchichten erzählen und ſolche für Philoſophie ausgeben. Denn wir ſind der Meinung, daß Jeder noch himmelweit von einer philoſophiſchen Erkenntniß der Welt entfernt iſt, der vermeint, das Weſen derſelben irgendwie, und ſei es noch ſo fein bemäntelt, hiſtoriſch faſſen zu können; welches aber der Fall iſt, ſobald in ſeiner Anſicht des Weſens an ſich der Welt irgend ein Werden, oder Gewordenſeyn, oder Werdenwerden ſich vorfindet, irgend ein Früher oder Später die mindeſte Bedeutung hat und folglich, deutlich oder verſteckt, ein Anfangs- und ein Endpunkt der Welt, nebſt dem Wege zwiſchen beiden geſucht und gefunden wird und das philoſophirende Individuum wohl noch gar ſeine eigene Stelle auf dieſem Wege erkennt. Solches hiſtoriſches Philoſophiren liefert in den meiſten Fällen eine Kosmogonie, die viele Varietäten zuläßt, ſonſt aber auch ein Emanationsſyſtem, Abfallslehre, oder endlich, wenn, aus Verzweiflung über fruchtloſe Verſuche auf jenen Wegen, auf den letzten Weg getrieben, umgekehrt eine Lehre vom ſteten Werden, Entſprießen, Entſtehen, Hervortreten ans Licht aus dem Dunkeln, dem finſtern Grund, Urgrund, Ungrund und was dergleichen Gefaſels mehr iſt, welches man übrigens am kürzeſten abfertigt durch die Bemerkung, daß eine ganze Ewigkeit, d. h. eine unendliche Zeit, bis zum jetzigen Augenblick bereits abgelaufen iſt, weshalb Alles, was da werden kann und ſoll, ſchon geworden ſeyn muß. Denn alle ſolche hiſtoriſche Philoſophie, ſie mag auch noch ſo vornehm thun, nimmt, als wäre Kant nie dageweſen, die Zeit für eine Beſtimmung der Dinge an ſich, und bleibt daher bei dem ſtehen, was Kant die Erſcheinung, im Gegenſatz des Dinges an ſich, und Platon das Werdende, nie Seyende, im Gegenſatz des Seyenden, nie Werdenden nennt, oder endlich was bei den Indern das Gewebe der Maja heißt: es iſt eben die dem Satz vom Grunde anheimgegebene Erkenntniß, mit der man nie zum innern Weſen der Dinge gelangt, ſondern nur Erſcheinungen ins Unendliche verfolgt, ſich ohne Ende und Ziel bewegt, dem Eichhörnchen im Rade zu vergleichen, bis man etwan endlich ermüdet, oben oder unten, bei irgend einem beliebigen Punkte ſtille ſteht und nun für denſelben auch von Andern Reſpekt ertrotzen will. Die ächte philoſophiſche Betrachtungsweiſe der Welt, d. h. diejenige, welche uns ihr inneres Weſen erkennen lehrt und ſo über die Erſcheinung hinaus führt, iſt gerade die, welche nicht nach dem Woher und Wohin und Warum, ſondern immer und überall nur nach dem Was der Welt frägt, d. h. welche die Dinge nicht nach irgend einer Relation, nicht als werdend und vergehend, kurz, nicht nach einer der vier Geſtalten des Satzes vom Grunde betrachtet; ſondern umgekehrt, gerade Das, was nach Ausſonderung dieſer ganzen, jenem Satz nachgehenden Betrachtungsart noch übrig bleibt, das in allen Relationen erſcheinende, ſelbſt aber ihnen nicht unterworfene, immer ſich gleiche Weſen der Welt, die Ideen derſelben, zum Gegenſtand hat. Von ſolcher Erkenntniß geht, wie die Kunſt, ſo auch die Philoſophie aus, ja, wie wir in dieſem Buche finden werden, auch diejenige Stimmung des Gemüthes, welche allein zur wahren Heiligkeit und zur Erlöſung von der Welt führt.

§. 54.

Die drei erſten Bücher werden hoffentlich die deutliche und gewiſſe Erkenntniß herbeigeführt haben, daß in der Welt als Vorſtellung dem Willen ſein Spiegel aufgegangen iſt, in welchem er ſich ſelbſt erkennt, mit zunehmenden Graden der Deutlichkeit und Vollſtändigkeit, deren höchſter der Menſch iſt, deſſen Weſen aber ſeinen vollendeten Ausdruck erſt durch die zuſammenhängende Reihe ſeiner Handlungen erhält, deren ſelbſtbewußten Zuſammenhang die Vernunft, die ihn das Ganze ſtets in abstracto überblicken läßt, möglich macht.

Der Wille, welcher rein an ſich betrachtet, erkenntnißlos und nur ein blinder, unaufhaltſamer Drang iſt, wie wir ihn noch in der unorganiſchen und vegetabiliſchen Natur und ihren Geſetzen, wie auch im vegetativen Theil unſeres eigenen Lebens erſcheinen ſehen, erhält durch die hinzugetretene, zu ſeinem Dienſt entwickelte Welt der Vorſtellung die Erkenntniß von ſeinem Wollen und von dem was es ſei, das er will, daß es nämlich nichts Anderes ſei, als dieſe Welt, das Leben, gerade ſo wie es daſteht. Wir nannten deshalb die erſcheinende Welt ſeinen Spiegel, ſeine Objektität:

und da, was der Wille will, immer das Leben iſt, eben weil daſſelbe nichts weiter, als die Darſtellung jenes Wollens für die Vorſtellung iſt; ſo iſt es einerlei und nur ein Pleonasmus, wenn wir ſtatt ſchlechthin zu ſagen, „der Wille", ſagen „der Wille zum Leben".

Da der Wille das Ding an ſich, der innere Gehalt, das Weſentliche der Welt iſt; das Leben, die ſichtbare Welt, die Erſcheinung, aber nur der Spiegel des Willens; ſo wird dieſe den Willen ſo unzertrennlich begleiten, wie den Körper ſein Schatten: und wenn Wille da iſt, wird auch Leben, Welt daſeyn. Dem Willen zum Leben iſt alſo das Leben gewiß, und ſolange wir von Lebenswillen erfüllt ſind, dürfen wir für unſer Daſeyn nicht beſorgt ſeyn, auch nicht beim Anblick des Todes. Wohl ſehen wir das Individuum entſtehen und vergehen: aber das Individuum iſt nur Erſcheinung, iſt nur da für die im Satz vom Grunde, dem principio individuationis, befangene Erkenntniß: für dieſe freilich empfängt es ſein Leben wie ein Geſchenk, geht aus dem Nichts hervor, leidet dann durch den Tod den Verluſt jenes Geſchenks und geht ins Nichts zurück. Aber wir wollen ja eben das Leben philoſophiſch, d. h. ſeinen Ideen nach betrachten, und da werden wir finden, daß weder der Wille, das Ding an ſich in allen Erſcheinungen, noch das Subjekt des Erkennens, der Zuſchauer aller Erſcheinungen, von Geburt und von Tod irgend berührt werden. Geburt und Tod gehören eben zur Erſcheinung des Willens, alſo zum Leben, und es iſt dieſem weſentlich, ſich in Individuen darzuſtellen, welche entſtehen und vergehen, als flüchtige, in der Form der Zeit auftretende Erſcheinungen Desjenigen, was an ſich keine Zeit kennt, aber gerade auf die beſagte Weiſe ſich darſtellen muß, um ſein eigentliches Weſen zu objektiviren. Geburt und Tod gehören auf gleiche Weiſe zum Leben und halten ſich das Gleichgewicht als wechſelſeitige Bedingungen von einander, oder, wenn man etwan den Ausdruck liebt, als Pole der geſammten Lebenserſcheinung. Die weiſeſte aller Mythologien, die Indiſche, drückt Dieſes dadurch aus, daß ſie gerade dem Gotte, welcher die Zerſtörung, den Tod, ſymboliſirt (wie Brama, der ſündigſte und niedrigſte Gott des Trimurtis, die Zeugung, Entſtehung, und Wiſchnu die Erhaltung), daß ſie, ſage ich, gerade dem Schiwa, zugleich mit dem Halsband von Todtenköpfen, den Lingam zum Attribut giebt, dieſes Symbol der Zeugung, welche alſo hier als Ausgleichung des Todes auftritt, wodurch angedeutet wird, daß Zeugung und Tod weſentliche Korrelate ſind, die ſich gegenſeitig neutraliſiren und aufheben. — Ganz die ſelbe Geſinnung war es, welche Griechen und Römer antrieb, die koſtbaren Sarkophage gerade ſo zu verzieren, wie wir ſie noch ſehen, mit Feſten, Tänzen, Hochzeiten, Jagden, Thierkämpfen, Bakchanalien, alſo mit Darſtellungen des gewaltigſten Lebensdranges, welchen ſie nicht nur in ſolchen Luſtbarkeiten, ſondern ſogar in wollüſtigen Gruppen, ſelbſt bis zur Begattung zwiſchen Satyren und Ziegen, uns vorführen. Der Zweck war offenbar, vom Tode des betrauerten Individuums, mit dem größten Nachdruck auf das unſterbliche Leben der Natur hinzuweiſen und dadurch, wenn gleich ohne abſtraktes Wiſſen, anzudeuten, daß die ganze Natur die Erſcheinung und auch die Erfüllung des Willens zum Leben iſt. Die Form dieſer Erſcheinung iſt Zeit, Raum und Kauſalität, mittelſt dieſer aber Individuation, die es mit ſich bringt, daß das Individuum entſtehen und vergehen muß, was aber den Willen zum Leben, von deſſen Erſcheinung das Individuum gleichſam nur ein einzelnes Exempel oder Specimen iſt, ſo wenig anficht, als das Ganze der Natur gekränkt wird durch den Tod eines Individuums. Denn nicht dieſes, ſondern die Gattung allein iſt es, woran der Natur gelegen iſt, und auf deren Erhaltung ſie mit allem Ernſt dringt, indem ſie für dieſelbe ſo verſchwenderiſch ſorgt, durch die ungeheure Ueberzahl der Keime und die große Macht des Befruchtungstriebes. Hingegen hat das Individuum für ſie keinen Werth und kann ihn nicht haben, da unendliche Zeit, unendlicher Raum und in dieſen unendliche Zahl möglicher Individuen ihr Reich ſind; daher ſie ſtets bereit iſt, das Individuum fallen zu laſſen, welches demnach nicht nur auf tauſendfache Weiſe, durch die unbedeutendeſten Zufälle dem Untergang ausgeſetzt, ſondern ihm ſchon urſprünglich beſtimmt iſt und ihm von der Natur ſelbſt entgegengeführt wird, von dem Augenblick an, wo es der Erhaltung der Gattung gedient hat. Ganz naiv ſpricht hiedurch die Natur ſelbſt die große Wahrheit aus, daß nur die Ideen, nicht die Individuen eigentliche Realität haben, d. h. vollkommene Objektität des Willens ſind. Da nun der Menſch die Natur ſelbſt, und zwar im höchſten Grade ihres Selbſtbewußtſeyns iſt, die Natur aber nur der objektivirte Wille zum Leben iſt; ſo mag der Menſch, wenn er dieſen Geſichtspunkt gefaßt hat und dabei ſtehen bleibt, allerdings und mit Recht ſich über ſeinen und ſeiner Freunde Tod tröſten, durch den Rückblick auf das unſterbliche Leben der Natur, die er ſelbſt iſt. So folglich iſt Schiwa mit dem Lingam, ſo jene antiken Sarkophage zu verſtehen, die mit ihren Bildern des glühendeſten Lebens dem klagenden Betrachter zurufen: Natura non contristatur.

Daß Zeugung und Tod als etwas zum Leben Gehöriges und dieſer Erſcheinung des Willens Weſentliches zu betrachten ſind, geht auch daraus hervor, daß Beide ſich uns als die nur höher potenzirten Ausdrücke Deſſen, woraus auch das ganze übrige Leben beſteht, darſtellen. Dieſes nämlich iſt durch und durch nichts Anderes, als ein ſteter Wechſel der Materie, unter dem feſten Beharren der Form: und eben das iſt die Vergänglichkeit der Individuen, bei der Unvergänglichkeit der Gattung. Die beſtändige Ernährung und Reproduktion iſt nur dem Grade nach von der Zeugung, und die beſtändige Exkretion nur dem Grade nach vom Tode verſchieden. Erſteres zeigt ſich am einfachſten und deutlichſten bei der Pflanze. Dieſe iſt durch und durch nur die ſtete Wiederholung des ſelben Triebes, ihrer einfachſten Faſer, die ſich zu Blatt und Zweig gruppirt; iſt ein ſyſtematiſches Aggregat gleichartiger, einander tragender Pflanzen, deren beſtändige Wiedererzeugung ihr einziger Trieb iſt: zur vollſtändigern Befriedigung deſſelben ſteigert ſie ſich, mittelſt der Stufenleiter der Metamorphoſe, endlich bis zur Blüthe und Frucht, jenem Kompendium ihres Daſeyns und Strebens, in welchem ſie nun auf einem kürzern Wege Das erlangt, was ihr einziges Ziel iſt, und nunmehr mit Einem Schlage tauſendfach vollbringt, was ſie bis dahin im Einzelnen wirkte: Wiederholung ihrer ſelbſt. Ihr Treiben bis zur Frucht verhält ſich zu dieſer, wie die Schrift zur Buchdruckerei. Offenbar iſt es beim Thiere ganz das Selbe. Der Ernährungsproceß iſt ein ſtetes Zeugen, der Zeugungsproceß ein höher potenzirtes Ernähren; die Wolluſt bei der Zeugung die höher potenzirte Behaglichkeit des Lebensgefühls. Andererſeits iſt die Exkretion, das ſtete Aushauchen und Abwerfen von Materie, das Selbe, was in erhöhter Potenz der Tod, der Gegenſatz der

Zeugung, iſt. Wie wir nun hiebei allezeit zufrieden ſind, die Form zu erhalten, ohne die abgeworfene Materie zu betrauern; ſo haben wir uns auf gleiche Weiſe zu verhalten, wenn im Tode das Selbe in erhöhter Potenz und im Ganzen geſchieht, was täglich und ſtündlich im Einzelnen bei der Exkretion vor ſich geht: wie wir beim erſtern gleichgültig ſind, ſollten wir beim andern nicht zurückbeben. Von dieſem Standpunkt aus erſcheint es daher eben ſo verkehrt, die Fortdauer ſeiner Individualität zu verlangen, welche durch andere Individuen erſetzt wird, als den Beſtand der Materie ſeines Leibes, die ſtets durch neue erſetzt wird: es erſcheint eben ſo thöricht, Leichen einzubalſamiren, als es wäre, ſeine Auswürfe ſorgfältig zu bewahren. Was das an den individuellen Leib gebundene individuelle Bewußtſeyn betrifft, ſo wird es täglich durch den Schlaf gänzlich unterbrochen. Der tiefe Schlaf iſt vom Tode, in welchen er oft, z. B. beim Erfrieren, ganz ſtetig übergeht, für die Gegenwart ſeiner Dauer, gar nicht verſchieden, ſondern nur für die Zukunft, nämlich in Hinſicht auf das Erwachen. Der Tod iſt ein Schlaf, in welchem die Individualität vergeſſen wird: alles Andere erwacht wieder, oder vielmehr iſt wach geblieben *).

Vor Allem müſſen wir deutlich erkennen, daß die Form der Erſcheinung des Willens, alſo die Form des Lebens oder der Realität, eigentlich nur die Gegenwart iſt, nicht Zukunft, noch

---

*) Auch kann folgende Betrachtung Dem, welchem ſie nicht zu ſubtil iſt, dienen, ſich deutlich zu machen, daß das Individuum nur die Erſcheinung, nicht das Ding an ſich iſt. Jedes Individuum iſt einerſeits das Subjekt des Erkennens, d. h. die ergänzende Bedingung der Möglichkeit der ganzen objektiven Welt, und andererſeits einzelne Erſcheinung des Willens, deſſelben, der ſich in jedem Dinge objektivirt. Aber dieſe Duplicität unſeres Weſens ruht nicht in einer für ſich beſtehenden Einheit: ſonſt würden wir uns unſerer ſelbſt an uns ſelbſt und unabhängig von den Objekten des Erkennens und Wollens bewußt werden können: dies können wir aber ſchlechterdings nicht, ſondern ſobald wir, um es zu verſuchen, in uns gehen und uns, indem wir das Erkennen nach Innen richten, einmal völlig beſinnen wollen; ſo verlieren wir uns in eine bodenloſe Leere, finden uns gleich der gläſernen Hohlkugel, aus deren Leere eine Stimme ſpricht, deren Urſache aber nicht darin anzutreffen iſt, und indem wir ſo uns ſelbſt ergreifen wollen, erhaſchen wir, mit Schaudern, nichts, als ein beſtandloſes Geſpenſt.

Vergangenheit: dieſe ſind nur im Begriff, ſind nur im Zuſammenhange der Erkenntniß da, ſofern ſie dem Satz vom Grunde folgt. In der Vergangenheit hat kein Menſch gelebt, und in der Zukunft wird nie einer leben; ſondern die Gegenwart allein iſt die Form alles Lebens, iſt aber auch ſein ſicherer Beſitz, der ihm nie entriſſen werden kann. Die Gegenwart iſt immer da, ſammt ihrem Inhalt: Beide ſtehen feſt, ohne zu wanken; wie der Regenbogen auf dem Waſſerfall. Denn dem Willen iſt das Leben, dem Leben die Gegenwart ſicher und gewiß. Freilich, wenn wir zurückdenken an die verfloſſenen Jahrtauſende, an die Millionen von Menſchen, die in ihnen lebten; dann fragen wir: Was waren ſie? Was iſt aus ihnen geworden? — Aber wir dürfen dagegen nur die Vergangenheit unſeres eigenen Lebens uns zurückrufen und ihre Scenen lebhaft in der Phantaſie erneuern, und nun wieder fragen: Was war dies alles? Was iſt aus ihm geworden? — Wie mit ihm, ſo iſt es mit dem Leben jener Millionen. Oder ſollten wir meynen, die Vergangenheit erhielte dadurch, daß ſie durch den Tod beſiegelt iſt, ein neues Daſeyn? Unſere eigene Vergangenheit, auch die nächſte und der geſtrige Tag, iſt nur noch ein nichtiger Traum der Phantaſie, und das Selbe iſt die Vergangenheit aller jener Millionen. Was war? Was iſt? — Der Wille, deſſen Spiegel das Leben iſt, und das willensfreie Erkennen, welches in jenem Spiegel ihn deutlich erblickt. Wer Dies noch nicht erkannt hat, oder nicht erkennen will, muß zu jener obigen Frage nach dem Schickſal vergangener Geſchlechter, auch noch dieſe fügen: warum gerade er, der Fragende, ſo glücklich iſt, dieſe koſtbare, flüchtige, allein reale Gegenwart inne zu haben, während jene Hunderte von Menſchengeſchlechtern, ja auch die Helden und Weiſen jener Zeiten, in die Nacht der Vergangenheit geſunken und dadurch zu Nichts geworden ſind; er aber, ſein unbedeutendes Ich, wirklich da iſt? — oder kürzer, wenn gleich ſonderbar: warum dies Jetzt, ſein Jetzt, — doch gerade jetzt iſt und nicht auch ſchon längſt war? — Er ſieht, indem er ſo ſeltſam frägt, ſein Daſeyn und ſeine Zeit als unabhängig von einander an und jenes als in dieſe hineingeworfen: er nimmt eigentlich zwei Jetzt an, eines das dem Objekt, das andere, das dem Subjekt angehört, und wundert ſich über den glücklichen Zufall ihres Zuſammentreffens. In Wahrheit aber macht (wie in der Abhandlung über den Satz vom Grunde gezeigt iſt) nur der Berührungspunkt des Objekts, deſſen Form die Zeit iſt, mit dem Subjekt, welches keine Geſtaltung des Satzes vom Grunde zur Form hat, die Gegenwart aus. Nun iſt aber alles Objekt der Wille, ſofern er Vorſtellung geworden, und das Subjekt iſt das nothwendige Korrelat des Objekts; reale Objekte giebt es aber nur in der Gegenwart: Vergangenheit und Zukunft enthalten bloße Begriffe und Phantasmen, daher iſt die Gegenwart die weſentliche Form der Erſcheinung des Willens und von dieſer unzertrennlich. Die Gegenwart allein iſt Das, was immer da iſt und unverrückbar feſtſteht. Empiriſch aufgefaßt das Flüchtigſte von Allem, ſtellt ſie dem metaphyſiſchen Blick, der über die Formen der empiriſchen Anſchauung hinwegſieht, ſich als das allein Beharrende dar, das Nunc stans der Scholaſtiker. Die Quelle und der Träger ihres Inhalts iſt der Wille zum Leben, oder das Ding an ſich, — welches wir ſind. Das, was immerfort wird und vergeht, indem es entweder ſchon geweſen iſt, oder noch kommen ſoll, gehört der Erſcheinung als ſolcher an, vermöge ihrer Formen, welche das Entſtehen und Vergehen möglich machen. Demnach denke man: Quid fuit? — Quod est. — Quid erit? — Quod fuit; und nehme es im ſtrengen Sinne der Worte. Denn dem Willen iſt das Leben, dem Leben die Gegenwart gewiß. Daher auch kann Jeder ſagen: „Ich bin ein für alle Mal Herr der Gegenwart, und durch alle Ewigkeit wird ſie mich begleiten, wie mein Schatten: demnach wundere ich mich nicht, wo ſie nur hergekommen ſei, und wie es zugehe, daß ſie gerade jetzt ſei.“ — Wir können die Zeit einem endlos drehenden Kreiſe vergleichen: die ſtets ſinkende Hälfte wäre die Vergangenheit, die ſtets ſteigende die Zukunft; oben aber der untheilbare Punkt, der die Tangente berührt, wäre die ausdehnungsloſe Gegenwart: wie die Tangente nicht mit fortrollt, ſo auch nicht die Gegenwart, der Berührungspunkt des Objekts, deſſen Form die Zeit iſt, mit dem Subjekt, das keine Form hat, weil es nicht zum Erkennbaren gehört, ſondern Bedingung alles Erkennbaren iſt. Oder: die Zeit gleicht einem unaufhaltſamen Strom, und die Gegenwart einem Felſen, an dem ſich jener bricht, aber nicht ihn mit fortreißt. Der Wille, als Ding an ſich, iſt ſo wenig, als das Subjekt der Erkenntniß, welches zuletzt doch in gewiſſem Betracht er ſelbſt oder ſeine Aeußerung iſt, dem Satze vom Grunde unterworfen; und wie dem Willen das Leben, ſeine eigene Erſcheinung, gewiß iſt, ſo iſt es auch die Gegenwart, die einzige Form des wirklichen Lebens. Wir haben demnach nicht nach der Vergangenheit vor dem Leben, noch nach der Zukunft nach dem Tode zu forſchen: vielmehr haben wir als die einzige Form, in welcher der Wille ſich erſcheint, die Gegenwart zu erkennen*); ſie wird ihm nicht entrinnen, aber er ihr wahrlich auch nicht. Wen daher das Leben, wie es iſt, befriedigt, wer es auf alle Weiſe bejaht, der kann es mit Zuverſicht als endlos betrachten und die Todesfurcht als eine Täuſchung bannen, welche ihm die ungereimte Furcht eingiebt, er könne der Gegenwart je verluſtig werden, und ihm eine Zeit vorſpiegelt ohne eine Gegenwart darin: eine Täuſchung, welche in Hinſicht auf die Zeit Das iſt, was in Hinſicht auf den Raum jene andere, vermöge welcher Jeder, in ſeiner Phantaſie, die Stelle auf der Erdkugel, welche er gerade einnimmt, als das Oben und alles Uebrige als das Unten anſieht: eben ſo knüpft Jeder die Gegenwart an ſeine Individualität und meint, mit dieſer verlöſche alle Gegenwart; Vergangenheit und Zukunft ſeien nun ohne dieſelbe. Wie aber auf der Erdkugel überall oben iſt, ſo iſt auch die Form alles Lebens Gegenwart, und den Tod fürchten, weil er uns die Gegenwart entreißt, iſt nicht weiſer, als fürchten, man könne von der runden Erdkugel, auf welcher man glücklicherweiſe nun gerade oben ſteht, hinuntergleiten. Der Objektivation des Willens iſt die Form der Gegenwart weſentlich, welche als ausdehnungsloſer Punkt die nach beiden Seiten unendliche Zeit ſchneidet und unverrückbar feſt ſteht, gleich einem immerwährenden Mittag, ohne kühlenden Abend; wie die wirkliche Sonne ohne Unterlaß brennt, während ſie nur ſcheinbar in den Schooß der Nacht ſinkt: daher, wenn ein Menſch den Tod als ſeine Vernichtung fürchtet, es nicht anders iſt, als wenn man dächte, die Sonne könne am

---

*) Scholastici docuerunt, quod aeternitas non sit temporis sine fine aut principio successio, sed *Nunc stans*; i. e. idem nobis *Nunc* esse, quod erat *Nunc* Adamo: i. e. inter nunc et tunc nullam esse differentiam. *Hobbes*, Leviathan, c. 46.

Abend klagen: „Wehe mir! ich gehe unter in ewige Nacht.“*) Hingegen auch umgekehrt: wen die Laſten des Lebens drücken, wer zwar wohl das Leben möchte und es bejaht, aber die Quaalen deſſelben verabſcheut, und beſonders das harte Loos, das gerade ihm zugefallen iſt, nicht länger tragen mag: ein ſolcher hat nicht vom Tode Befreiung zu hoffen und kann ſich nicht durch Selbſtmord retten; nur mit falſchem Scheine lockt ihn der finſtere kühle Orkus als Hafen der Ruhe. Die Erde wälzt ſich vom Tage in die Nacht; das Individuum ſtirbt: aber die Sonne ſelbſt brennt ohne Unterlaß ewigen Mittag. Dem Willen zum Leben iſt das Leben gewiß: die Form des Lebens iſt Gegenwart ohne Ende; gleichviel wie die Individuen, Erſcheinungen der Idee, in der Zeit entſtehen und vergehen, flüchtigen Träumen zu vergleichen. — Der Selbſtmord erſcheint uns alſo ſchon hier als eine vergebliche und darum thörichte Handlung: wenn wir in unſerer Betrachtung weiter vorgedrungen ſeyn werden, wird er ſich uns in einem noch ungünſtigern Lichte darſtellen.

Die Dogmen wechſeln und unſer Wiſſen iſt trüglich; aber die Natur irrt nicht: ihr Gang iſt ſicher und ſie verbirgt ihn nicht. Jedes iſt ganz in ihr, und ſie iſt ganz in Jedem. In jedem Thier hat ſie ihren Mittelpunkt: es hat ſeinen Weg ſicher ins Daſeyn gefunden, wie es ihn ſicher hinausfinden wird: inzwiſchen lebt es furchtlos vor der Vernichtung und unbeſorgt, getragen durch das Bewußtſeyn, daß es die Natur ſelbſt iſt und wie ſie unvergänglich. Der Menſch allein trägt in abſtrakten Begriffen die Gewißheit ſeines Todes mit ſich herum: dieſe kann ihn dennoch, was ſehr ſeltſam iſt, nur auf einzelne Augenblicke, wo ein Anlaß ſie der Phantaſie vergegenwärtigt, ängſtigen. Gegen die mächtige Stimme der Natur vermag die Reflexion wenig. Auch in ihm, wie im Thiere, das nicht denkt, waltet als dauernder Zuſtand jene, aus dem innerſten Bewußtſeyn, daß er die Natur, die Welt ſelbſt iſt, entſpringende Sicherheit vor, vermöge welcher keinen Menſchen der Gedanke des gewiſſen und nie fernen Todes merklich beunruhigt, ſondern jeder dahinlebt, als müſſe er ewig leben; was ſo weit geht, daß ſich ſagen ließe, keiner habe eine eigentlich lebendige Ueberzeugung von der Gewißheit ſeines Todes, da ſonſt zwiſchen ſeiner Stimmung und der des verurtheilten Verbrechers kein ſo großer Unterſchied ſeyn könnte; ſondern jeder erkenne zwar jene Gewißheit in abstracto und theoretiſch an, lege ſie jedoch, wie andere theoretiſche Wahrheiten, die aber auf die Praxis nicht anwendbar ſind, bei Seite, ohne ſie irgend in ſein lebendiges Bewußtſeyn aufzunehmen. Wer dieſe Eigenthümlichkeit der menſchlichen Sinnesart wohl beachtet, wird einſehen, daß die pſychologiſchen Erklärungsarten derſelben, aus der Gewohnheit und dem Sichzufriedengeben über das Unvermeidliche, keineswegs ausreichen, ſondern der Grund derſelben der angegebene, tiefer liegende iſt. Aus demſelben iſt es auch zu erklären, warum zu allen Zeiten, bei allen Völkern, Dogmen von irgend einer Art von Fortdauer des Individuums nach dem Tode ſich finden und in Anſehen ſtehen, da doch die Beweiſe dafür immer höchſt unzulänglich ſeyn mußten, die für das Gegentheil aber ſtark und zahlreich, ja, dieſes eigentlich keines Beweiſes bedarf, ſondern vom geſunden Verſtande als Thatſache erkannt wird und als ſolche bekräftigt durch die Zuverſicht, daß die Natur ſo wenig lügt als irrt, ſondern ihr Thun und Weſen offen darlegt, ſogar naiv ausſpricht, während nur wir ſelbſt es durch Wahn verfinſtern, um herauszudeuten was unſerer beſchränkten Anſicht eben zuſagt.

---

*) In Eckermann's „Geſprächen mit Goethe“ (zweite Auflage, Bd. 1, S. 154) ſagt Goethe: „Unſer Geiſt iſt ein Weſen ganz unzerſtörbarer Natur: es iſt ein Fortwirkendes von Ewigkeit zu Ewigkeit. Es iſt der Sonne ähnlich, die bloß unſern irdiſchen Augen unterzugehen ſcheint, die aber eigentlich nie untergeht, ſondern unaufhörlich fortleuchtet.“ — Goethe hat das Gleichniß von mir; nicht etwan ich von ihm. Ohne Zweifel gebraucht er es, in dieſem 1824 gehaltenen Geſpräch, in Folge einer, vielleicht unbewußten, Reminiscenz obiger Stelle: da ſolche, mit den ſelben Worten wie hier, in der erſten Auflage S. 401, ſteht; auch ebendaſelbſt S. 528, wie hier am Schluſſe des §. 65, wiederkehrt. Jene erſte Auflage war ihm im December 1818 überſandt worden, und im März 1819 ließ er mir nach Neapel, wo ich mich damals befand, ſeinen Beifall, durch meine Schweſter, brieflich berichten, und hatte einen Zettel beigelegt, worauf er die Zahlen einiger Seiten, welche ihm beſonders gefallen, angemerkt hatte: alſo hatte er mein Buch geleſen.

Was aber wir jetzt zum deutlichen Bewußtſeyn gebracht haben, daß, wiewohl die einzelne Erſcheinung des Willens zeitlich anfängt und zeitlich endet, der Wille ſelbſt, als Ding an ſich, hievon nicht getroffen wird, noch auch das Korrelat alles

Objekts, das erkennende, nie erkannte Subjekt, und daß dem Willen zum Leben das Leben immer gewiß iſt: — dies iſt nicht jenen Lehren von der Fortdauer beizuzählen. Denn dem Willen, als Ding an ſich betrachtet, wie auch dem reinen Subjekt des Erkennens, dem ewigen Weltauge, kommt ſo wenig ein Beharren als ein Vergehen zu, da dieſes in der Zeit allein gültige Beſtimmungen ſind, jene aber außer der Zeit liegen. Daher kann der Egoismus des Individuums (dieſer einzelnen vom Subjekt des Erkennens beleuchteten Willenserſcheinung) für ſeinen Wunſch, ſich eine unendliche Zeit hindurch zu behaupten, aus unſerer dargelegten Anſicht ſo wenig Nahrung und Troſt ſchöpfen, als er es könnte aus der Erkenntniß, daß nach ſeinem Tode doch die übrige Außenwelt in der Zeit fortbeſtehen wird, welches nur der Ausdruck eben derſelben Anſicht, aber objektiv und daher zeitlich betrachtet, iſt. Denn zwar iſt Jeder nur als Erſcheinung vergänglich, hingegen als Ding an ſich zeitlos, alſo auch endlos; aber auch nur als Erſcheinung iſt er von den übrigen Dingen der Welt verſchieden, als Ding an ſich iſt er der Wille der in Allem erſcheint, und der Tod hebt die Täuſchung auf, die ſein Bewußtſeyn von dem der Uebrigen trennt: dies iſt die Fortdauer. Sein Nichtberührtwerden vom Tode, welches ihm nur als Ding an ſich zukommt, fällt für die Erſcheinung mit der Fortdauer der übrigen Außenwelt zuſammen*). Daher auch kommt es, daß das innige und bloß gefühlte Bewußtſeyn Deſſen, was wir ſoeben zur deutlichen Erkenntniß erhoben haben, zwar, wie geſagt, verhindert, daß der Gedanke des Todes ſogar dem vernünftigen Weſen das Leben nicht vergiftet, indem ſolches Bewußtſeyn die Baſis jenes Lebensmuthes iſt, der alles Lebendige aufrecht erhält und munter fortleben läßt, als gäbe es keinen Tod, ſolange nämlich, als es das Leben im Auge hat und auf dieſes gerichtet iſt; aber hiedurch wird nicht verhindert, daß wann der Tod im Einzelnen und in der Wirklichkeit, oder auch nur in der Phantaſie, an das Individuum herantritt und dieſes nun ihn ins Auge faſſen muß, es nicht von Todesangſt ergriffen würde und auf alle Weiſe zu entfliehen ſuchte. Denn wie, ſolange ſeine Erkenntniß auf das Leben als ſolches gerichtet war, es in demſelben auch die Unvergänglichkeit erkennen mußte, ſo muß, wann der Tod ihm vor die Augen tritt, es dieſen erkennen für Das, was er iſt, das zeitliche Ende der einzelnen zeitlichen Erſcheinung. Was wir im Tode fürchten, iſt keineswegs der Schmerz: denn theils liegt dieſer offenbar dieſſeit des Todes; theils fliehen wir oft vor dem Schmerz zum Tode, eben ſo wohl als wir auch umgekehrt bisweilen den entſetzlichſten Schmerz übernehmen, um nur dem Tode, wiewohl er ſchnell und leicht wäre, noch eine Weile zu entgehen. Wir unterſcheiden alſo Schmerz und Tod als zwei ganz verſchiedene Uebel: was wir im Tode fürchten, iſt in der That der Untergang des Individuums, als welcher er ſich unverhohlen kund giebt, und da das Individuum der Wille zum Leben ſelbſt in einer einzelnen Objektivation iſt, ſträubt ſich ſein ganzes Weſen gegen den Tod. — Wo nun ſolchermaaßen das Gefühl uns hülflos Preis giebt, kann jedoch die Vernunft eintreten und die widrigen Eindrücke deſſelben großentheils überwinden, indem ſie uns auf einen höhern Standpunkt ſtellt, wo wir ſtatt des Einzelnen nunmehr das Ganze im Auge haben. Darum könnte eine philoſophiſche Erkenntniß des Weſens der Welt, die bis zu dem Punkt, auf welchem wir jetzt in unſerer Betrachtung ſtehen, gekommen wäre, aber nicht weiter gienge, ſelbſt ſchon auf dieſem Standpunkte die Schrecken des Todes überwinden, in dem Maaß, als im gegebenen Individuum die Reflexion Macht hätte über das unmittelbare Gefühl. Ein Menſch, der die bisher vorgetragenen Wahrheiten ſeiner Sinnesart feſt einverleibt hätte, nicht aber zugleich durch eigene Erfahrung, oder durch eine weitergehende Einſicht, dahin gekommen wäre, in allem Leben dauerndes Leiden als weſentlich zu erkennen; ſondern der im Leben Befriedigung fände, dem vollkommen wohl darin wäre, und der, bei ruhiger Ueberlegung, ſeinen Lebenslauf, wie er ihn bisher erfahren, von endloſer Dauer, oder von immer neuer Wiederkehr wünſchte, und deſſen Lebensmuth ſo groß wäre, daß er, gegen die Genüſſe, des Lebens, alle Beſchwerde und Pein, der es unterworfen iſt, willig und gern mit in den Kauf nähme; ein ſolcher ſtände, „mit feſten markigen Knochen auf der wohlgeründeten, dauernden Erde" und hätte nichts zu fürchten: gewaffnet mit der Erkenntniß, die wir ihm beilegen, ſähe er dem auf den Flügeln der Zeit heraneilenden Tode gleichgültig entgegen, ihn betrachtend als einen falſchen Schein, ein ohnmächtiges Geſpenſt, Schwache zu ſchrecken, das aber keine Gewalt über den hat, der da weiß, daß ja er ſelbſt jener Wille iſt, deſſen Objektivation oder Abbild die ganze Welt iſt, dem daher das Leben allezeit gewiß bleibt und auch die Gegenwart, die eigentliche, alleinige Form der Erſcheinung des Willens, den daher keine unendliche Vergangenheit oder Zukunft, in denen er nicht wäre, ſchrecken kann, da er dieſe als das eitle Blendwerk und Gewebe der Maja betrachtet, der daher ſo wenig den Tod zu fürchten hätte, wie die Sonne die Nacht. — Auf dieſen Standpunkt ſtellt im Bhagavat Gita, Kriſchna ſeinen angehenden Zögling den Ardſchun, als dieſer beim Anblick der ſchlagfertigen Heere (auf etwas ähnliche Art wie Xerxes) von Wehmuth ergriffen wird, verzagen und vom Kampfe ablaſſen will, um den Untergang ſo vieler Tauſende zu verhüten: Kriſchna ſtellt ihn auf jenen Standpunkt, und der Tod jener Tauſende kann ihn nicht mehr aufhalten: er giebt das Zeichen zur Schlacht. — Dieſen Standpunkt auch bezeichnet Goethe's Prometheus, beſonders wenn er ſagt:

---

*) Im Veda iſt dies dadurch ausgedrückt, daß geſagt wird, indem ein Menſch ſterbe, werde ſeine Sehkraft Eins mit der Sonne, ſein Geruch mit der Erde, ſein Geſchmack mit dem Waſſer, ſein Gehör mit der Luft, ſeine Rede mit dem Feuer u. ſ. w. (Oupnek'hat, Bd. 1, S. 249 ff.) — wie auch dadurch, daß, in einer beſondern Förmlichkeit, der Sterbende ſeine Sinne und geſammten Fähigkeiten einzeln ſeinem Sohne übergiebt, als in welchem ſie nun fortleben ſollen. (Ebendaſ., Bd. 2, S. 82 ff.)

„Hier ſitz ich, forme Menſchen
Nach meinem Bilde,
Ein Geſchlecht, das mir gleich ſei,
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen und zu freuen ſich,
Und dein nicht zu achten,
Wie ich!"

Auf dieſen Standpunkt könnte auch die Philoſophie des Bruno und die des Spinoza denjenigen führen, dem ihre Fehler und Unvollkommenheiten die Ueberzeugung nicht ſtörten oder ſchwächten. Eine eigentliche Ethik hat die des Bruno nicht, und die in der Philoſophie des Spinoza geht gar nicht aus dem Weſen ſeiner Lehre hervor, ſondern iſt, obwohl an ſich lobenswerth und ſchön, doch nur mittelſt ſchwacher und handgreiflicher Sophismen daran geheftet. — Auf dem bezeichneten Standpunkt endlich würden wohl viele Menſchen ſtehen, wenn ihre Erkenntniß mit ihrem Wollen gleichen Schritt hielte, d. h. wenn ſie im Stande wären, frei von jedem Wahn, ſich ſelbſt klar und deutlich zu werden. Denn dieſes iſt, für die Erkenntniß, der Standpunkt der gänzlichen Bejahung des Willens zum Leben.

Der Wille bejaht ſich ſelbſt, beſagt: indem in ſeiner Objektität, d. i. der Welt und dem Leben, ſein eigenes Weſen ihm als Vorſtellung vollſtändig und deutlich gegeben wird, hemmt dieſe Erkenntniß ſein Wollen keineswegs; ſondern eben dieſes ſo erkannte Leben wird auch als ſolches von ihm gewollt, wie bis dahin ohne Erkenntniß, als blinder Drang, ſo jetzt mit Erkenntniß, bewußt und beſonnen. — Das Gegentheil hievon, die Verneinung des Willens zum Leben, zeigt ſich, wenn auf jene Erkenntniß das Wollen endet, indem ſodann nicht mehr die erkannten einzelnen Erſcheinungen als Motive des Wollens wirken, ſondern die ganze, durch Auffaſſung der Ideen erwachſene Erkenntniß des Weſens der Welt, die den Willen ſpiegelt, zum Quietiv des Willens wird und ſo der Wille frei ſich ſelbſt aufhebt. Dieſe ganz unbekannten und in dieſem allgemeinen Ausdruck ſchwerlich verſtändlichen Begriffe werden hoffentlich deutlich werden, durch die bald folgende Darſtellung der Phänomene, hier Handlungsweiſen, in welchen ſich einerſeits die Bejahung, in ihren verſchiedenen Graden, und andererſeits die Verneinung ausſpricht. Denn beide gehen zwar von der Erkenntniß aus, aber nicht von einer abſtrakten, die ſich in Worten, ſondern von einer lebendigen, die ſich durch die That und den Wandel allein ausdrückt und unabhängig bleibt von den Dogmen, welche dabei, als abſtrakte Erkenntniß, die Vernunft beſchäftigen. Beide darzuſtellen und zur deutlichen Erkenntniß der Vernunft zu bringen, kann allein mein Zweck ſeyn, nicht aber eine oder die andere vorzuſchreiben oder anzuempfehlen, welches ſo thöricht wie zwecklos wäre, da der Wille an ſich der ſchlechthin freie, ſich ganz allein ſelbſt beſtimmende iſt und es kein Geſetz für ihn giebt. — Dieſe Freiheit und ihr Verhältniß zur Nothwendigkeit müſſen wir jedoch zuvörderſt und ehe wir zur beſagten Auseinanderſetzung ſchreiten, erörtern und genauer beſtimmen, ſodann auch noch über das Leben, deſſen Bejahung und Verneinung unſer Problem iſt, einige allgemeine, auf den Willen und deſſen Objekte ſich beziehende Betrachtungen anſtellen, durch welches Alles wir uns die beabſichtigte Erkenntniß der ethiſchen Bedeutung der Handlungsweiſen, ihrem innerſten Weſen nach, erleichtern werden.

Da, wie geſagt, dieſe ganze Schrift nur die Entfaltung eines einzigen Gedankens iſt; ſo folgt hieraus, daß alle ihre Theile die innigſte Verbindung unter einander haben und nicht bloß ein jeder zum nächſtvorhergehenden in nothwendiger Beziehung ſteht und daher zunächſt nur ihn als dem Leſer erinnerlich vorausſetzt, wie es der Fall iſt bei allen Philoſophien, die bloß aus einer Reihe von Folgerungen beſtehen; ſondern daß jeder Theil des ganzen Werks jedem andern verwandt iſt und ihn vorausſetzt, weshalb verlangt wird, daß dem Leſer nicht nur das zunächſt Vorhergegangene, ſondern auch jedes Frühere erinnerlich ſei, ſo daß er es an das jedesmal Gegenwärtige, ſoviel Anderes auch dazwiſchen ſteht, zu knüpfen vermag; eine Zumuthung, die auch Platon, durch die vielverſchlungenen Irrgänge ſeiner Dialogen, welche erſt nach langen Epiſoden den Hauptgedanken, eben dadurch nun aufgeklärter, wiederaufnehmen, ſeinem Leſer gemacht hat. Bei uns iſt dieſe Zumuthung nothwendig, da die Zerlegung unſers einen und einzigen Gedankens in viele Betrachtungen, zwar zur Mittheilung das einzige Mittel, dem Gedanken ſelbſt aber nicht eine weſentliche, ſondern nur eine künſtliche Form iſt. — Zur Erleichterung der Darſtellung und ihrer Auffaſſung dient die Sonderung von vier Hauptgeſichtspunkten, in vier Büchern, und die ſorgfältigſte Verknüpfung des Verwandten und Homogenen: dennoch läßt der Stoff eine Fortſchreitung in gerader Linie, dergleichen die hiſtoriſche iſt, durchaus nicht zu, ſondern macht eine mehr verſchlungene Darſtellung und eben dieſe ein wiederholtes Studium des Buchs nothwendig, durch welches allein der Zuſammenhang jedes Theils mit jedem andern deutlich wird und nun erſt alle zuſammen ſich wechſelſeitig beleuchten und vollkommen hell werden *).

§. 55.

Daß der Wille als ſolcher frei ſei, folgt ſchon daraus, daß er, nach unſerer Anſicht, das Ding an ſich, der Gehalt aller Er-

---

*) Hiezu Kap. 41 — 44 des zweiten Bandes.

ſcheinung iſt. Dieſe hingegen kennen wir als durchweg dem Satz vom Grunde unterworfen, in ſeinen vier Geſtaltungen: und da wir wiſſen, daß Nothwendigkeit durchaus identiſch iſt mit Folge aus gegebenem Grunde, und beides Wechſelbegriffe ſind; ſo iſt Alles was zur Erſcheinung gehört, d. h. Objekt für das als Individuum erkennende Subjekt iſt, einerſeits Grund, andererſeits Folge, und in dieſer letztern Eigenſchaft durchweg nothwendig beſtimmt, kann daher in keiner Beziehung anders ſeyn, als es iſt. Der ganze Inhalt der Natur, ihre geſammten Erſcheinungen, ſind alſo durchaus nothwendig, und die Nothwendigkeit jedes Theils, jeder Erſcheinung, jeder Begebenheit, läßt ſich jedesmal nachweiſen, indem der Grund zu finden ſeyn muß, von dem ſie als Folge abhängt. Dies leidet keine Ausnahme: es folgt aus der unbeſchränkten Gültigkeit des Satzes vom Grunde. Andererſeits nun aber iſt uns dieſe nämliche Welt, in allen ihren Erſcheinungen, Objektität des Willens, welcher, da er nicht ſelbſt Erſcheinung, nicht Vorſtellung oder Objekt, ſondern Ding an ſich iſt, auch nicht dem Satz vom Grunde, der Form alles Objekts, unterworfen, alſo nicht als Folge durch einen Grund beſtimmt iſt, alſo keine Nothwendigkeit kennt, d. h. frei iſt. Der Begriff der Freiheit iſt alſo eigentlich ein negativer, indem ſein Inhalt bloß die Verneinung der Nothwendigkeit, d. h. des dem Satz vom Grund gemäßen Verhältniſſes der Folge zu ihrem Grunde iſt. — Hier liegt nun aufs Deutlichſte vor uns der Einheitspunkt jenes großen Gegenſatzes, die Vereinigung der Freiheit mit der Nothwendigkeit, wovon in neuerer Zeit oft, doch, ſo viel mir bekannt, nie deutlich und gehörig geredet worden. Jedes Ding iſt als Erſcheinung, als Objekt, durchweg nothwendig: daſſelbe iſt an ſich Wille, und dieſer iſt völlig frei, für alle Ewigkeit. Die Erſcheinung, das Objekt, iſt nothwendig und unabänderlich in der Verkettung der Gründe und Folgen beſtimmt, die keine Unterbrechung haben kann. Das Daſeyn überhaupt aber dieſes Objekts und die Art ſeines Daſeyns, d. h. die Idee, welche in ihm ſich offenbart, oder mit anderen Worten, ſein Charakter, iſt unmittelbar Erſcheinung des Willens. In Gemäßheit der Freiheit dieſes Willens, könnte es alſo überhaupt nicht daſeyn, oder auch urſprünglich und weſentlich ein ganz Anderes ſeyn; wo dann aber auch die ganze Kette, von der es ein Glied iſt, die aber ſelbſt Erſcheinung deſſelben Willens iſt, eine ganz andere wäre: aber einmal da und vorhanden, iſt es in die Reihe der Gründe und Folgen eingetreten, in ihr ſtets nothwendig beſtimmt und kann demnach weder ein Anderes werden, d. h. ſich ändern, noch auch aus der Reihe austreten, d. h. verſchwinden. Der Menſch iſt, wie jeder andere Theil der Natur, Objektität des Willens: daher gilt alles Geſagte auch von ihm. Wie jedes Ding in der Natur ſeine Kräfte und Qualitäten hat, die auf beſtimmte Einwirkung beſtimmt reagiren und ſeinen Charakter ausmachen; ſo hat auch er ſeinen Charakter, aus dem die Motive ſeine Handlungen hervorrufen, mit Nothwendigkeit. In dieſer Handlungsweiſe ſelbſt offenbart ſich ſein empiriſcher Charakter, in dieſem aber wieder ſein intelligibler Charakter, der Wille an ſich, deſſen determinirte Erſcheinung er iſt. Aber der Menſch iſt die vollkommenſte Erſcheinung des Willens, welche, um zu beſtehen, wie im zweiten Buche gezeigt, von einem ſo hohen Grade von Erkenntniß beleuchtet werden mußte, daß in dieſer ſogar eine völlig adäquate Wiederholung des Weſens der Welt, unter der Form der Vorſtellung, welches die Auffaſſung der Ideen, der reine Spiegel der Welt iſt, möglich ward, wie wir ſie im dritten Buche kennen gelernt haben. Im Menſchen alſo kann der Wille zum völligen Selbſtbewußtſeyn, zum deutlichen und erſchöpfenden Erkennen ſeines eigenen Weſens, wie es ſich in der ganzen Welt abſpiegelt, gelangen. Aus dem wirklichen Vorhandenſeyn dieſes Grades von Erkenntniß geht, wie wir im vorigen Buche ſahen, die Kunſt hervor. Am Ende unſerer ganzen Betrachtung wird ſich aber auch ergeben, daß durch die ſelbe Erkenntniß, indem der Wille ſie auf ſich ſelbſt bezieht, eine Aufhebung und Selbſtverneinung deſſelben, in ſeiner vollkommenſten Erſcheinung, möglich iſt: ſo daß die Freiheit, welche ſonſt, als nur dem Ding an ſich zukommend, nie in der Erſcheinung ſich zeigen kann, in ſolchem Fall auch in dieſer hervortritt und, indem ſie das der Erſcheinung zum Grunde liegende Weſen aufhebt, während dieſe ſelbſt in der Zeit noch fortdauert, einen Widerſpruch der Erſcheinung mit ſich ſelbſt hervorbringt und gerade dadurch die Phänomene der Heiligkeit und Selbſtverleugnung darſtellt. Jedoch kann dieſes Alles erſt am Ende dieſes Buches ganz verſtändlich werden. — Vorläufig wird hiedurch nur allgemein angedeutet, wie der Menſch von allen anderen Erſcheinungen des Willens ſich dadurch unterſcheidet, daß die Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Satze des Grundes, welche nur dem Willen als Ding an ſich zukommt und der Erſcheinung widerſpricht, dennoch bei ihm möglicherweiſe auch in der Erſcheinung eintreten kann, wo ſie aber dann nothwendig als ein Widerſpruch der Erſcheinung mit ſich ſelbſt ſich darſtellt. In dieſem Sinne kann nicht nur der Wille an ſich, ſondern ſogar der Menſch allerdings frei genannt und dadurch von allen anderen Weſen unterſchieden werden. Wie dies aber zu verſtehen ſei, kann erſt durch alles Nachfolgende deutlich werden, und für jetzt müſſen wir noch gänzlich davon abſehen. Denn zunächſt iſt der Irrthum zu verhüten, daß das Handeln des einzelnen, beſtimmten Menſchen keiner Nothwendigkeit unterworfen, d. h. die Gewalt des Motivs weniger ſicher ſei, als die Gewalt der Urſache, oder die Folge des Schluſſes aus den Prämiſſen. Die Freiheit des Willens als Dinges an ſich geht, ſofern wir, wie geſagt, vom obigen immer nur eine Ausnahme betreffenden Fall abſehen, keineswegs unmittelbar auf ſeine Erſcheinung über, auch da nicht, wo dieſe die höchſte Stufe der Sichtbarkeit erreicht, alſo nicht auf das vernünftige Thier mit individuellem Charakter, d. h. die Perſon. Dieſe iſt nie frei, obwohl ſie die Erſcheinung eines freien Willens iſt: denn eben von deſſen freiem Wollen iſt ſie die bereits determinirte Erſcheinung, und indem dieſe in die Form alles Objekts, den Satz vom Grunde, eingeht, entwickelt ſie zwar die Einheit jenes Willens in eine Vielheit von Handlungen, die aber, wegen der außerzeitlichen Einheit jenes Wollens an ſich, mit der Geſetzmäßigkeit einer Naturkraft ſich darſtellt. Da aber dennoch jenes freie Wollen es iſt, was in der Perſon und ihrem ganzen Wandel ſichtbar wird, ſich zu dieſem verhaltend wie der Begriff zur Definition; ſo iſt auch jede einzelne That derſelben dem freien Willen zuzuſchreiben und kündigt ſich dem Bewußtſeyn unmittelbar als ſolche an: daher hält, wie im zweiten Buche geſagt, Jeder a priori (d. h. hier nach ſeinem urſprünglichen Gefühl) ſich auch in den einzelnen Handlungen für frei, in dem Sinne, daß ihm, in jedem gegebenen Fall, jede Handlung möglich wäre, und erſt a posteriori, aus der Erfahrung und dem Nachdenken über die Erfahrung, erkennt er, daß ſein Handeln ganz nothwendig hervorgeht aus dem Zuſammentreffen des Charakters mit den Motiven. Daher kommt es, daß jeder Roheſte, ſeinem Gefühle folgend, die völlige Freiheit in den einzelnen Handlungen auf das heftigſte vertheidigt, während die großen Denker aller Zeiten, ja ſogar die tiefſinnigeren Glaubenslehren, ſie geleugnet haben. Wem es aber deutlich geworden, daß das ganze Weſen des Menſchen Wille und er ſelbſt nur Erſcheinung dieſes Willens iſt, ſolche Erſcheinung aber den Satz vom Grund zur nothwendigen, ſelbſt ſchon vom Subjekt aus erkennbaren Form hat, die für dieſen Fall ſich als Geſetz der Motivation geſtaltet, dem wird ein Zweifel an der Unausbleiblichkeit der That, bei gegebenem Charakter und vorliegendem Motiv, ſo vorkommen, wie ein Zweifel an der Uebereinſtimmung der drei Winkel des Dreiecks mit zwei rechten. — Die Nothwendigkeit des einzelnen Handelns hat Prieſtley in ſeiner „Doctrine of philosophical necessity" ſehr genügend dargethan; aber das Zuſammenbeſtehen dieſer Nothwendigkeit mit der Freiheit des Willens an ſich, d. h. außer der Erſcheinung, hat zuerſt Kant, deſſen Verdienſt hier beſonders groß iſt, nachgewieſen*), indem er den Unterſchied zwiſchen intelligiblem und empiriſchem Charakter aufſtellte, welchen ich ganz und gar beibehalte, da erſterer der Wille als Ding an ſich, ſofern er in einem beſtimmten Individuo, in beſtimmtem Grade erſcheint, letzterer aber dieſe Erſcheinung ſelbſt iſt, ſo wie ſie ſich in der Handlungsweiſe, der Zeit nach, und ſchon in der Korporiſation, dem Raume nach, darſtellt. Um das Verhältniß beider faßlich zu machen, iſt der beſte Ausdruck jener ſchon in der einleitenden Abhandlung gebrauchte, daß der intelligible Charakter jedes Menſchen als ein außerzeitlicher, daher untheilbarer und unveränderlicher Willensakt zu betrachten ſei, deſſen in Zeit und Raum und allen Formen des Satzes vom Grunde entwickelte und auseinandergezogene Erſcheinung der empiriſche Charakter iſt, wie er ſich in der ganzen Handlungsweiſe und im Lebenslaufe dieſes Menſchen erfahrungsmäßig darſtellt. Wie der ganze Baum nur die ſtets wiederholte Erſcheinung eines und deſſelben Triebes iſt, der ſich am einfachſten in der Faſer darſtellt und in der Zuſammenſetzung zu Blatt, Stiel, Aſt, Stamm wiederholt und leicht darin zu erkennen iſt; ſo ſind alle Thaten des Menſchen nur die ſtets wiederholte, in der Form etwas abwechſelnde Aeußerung ſeines intelligiblen Charakters, und die aus der Summe derſelben hervorgehende Induktion giebt ſeinen empiriſchen Charakter. — Ich werde hier übrigens nicht Kants meiſterhafte Darſtellung umarbeitend wiederholen, ſondern ſetze ſie als bekannt voraus.

---

*) „Kritik der reinen Vernunft", erſte Auflage, S. 532—558; fünfte Auflage, S. 560—586; und „Kritik der praktiſchen Vernunft", vierte Auflage, S. 169—179. — Roſenkranziſche Ausgabe, S. 224—231.

Im Jahr 1840 habe ich das wichtige Kapitel der Willensfreiheit gründlich und ausführlich behandelt, in meiner gekrönten Preisſchrift über dieſelbe, und habe namentlich den Grund der Täuſchung aufgedeckt, in Folge welcher man eine empiriſch gegebene abſolute Freiheit des Willens, alſo ein liberum arbitrium indifferentiae, im Selbſtbewußtſeyn, als Thatſache deſſelben, zu finden vermeint: denn gerade auf dieſen Punkt war, ſehr einſichtig, die Preisfrage gerichtet. Indem ich alſo den Leſer auf jene Schrift, imgleichen auf §. 10 der mit derſelben zuſammen, unter dem Titel „Die beiden Grundprobleme der Ethik“, herausgegebenen Preisſchrift über die Grundlage der Moral verweiſe, laſſe ich die in der erſten Auflage an dieſer Stelle gegebene, noch unvollkommene Darſtellung der Nothwendigkeit der Willensakte jetzt ausfallen, und will ſtatt deſſen die oben erwähnte Täuſchung noch durch eine kurze Auseinanderſetzung erläutern, welche das neunzehnte Kapitel unſeres zweiten Bandes zu ihrer Vorausſetzung hat und daher in der erwähnten Preisſchrift nicht gegeben werden konnte.

Abgeſehen davon, daß, weil der Wille, als das wahre Ding an ſich, ein wirklich Urſprüngliches und Unabhängiges iſt, auch im Selbſtbewußtſeyn das Gefühl der Urſprünglichkeit und Eigenmächtigkeit ſeine, obwohl hier ſchon determinirten Akte begleiten muß, — entſteht der Schein einer empiriſchen Freiheit des Willens (ſtatt der transſcendentalen, die ihm allein beizulegen iſt), alſo einer Freiheit der einzelnen Thaten, aus der im neunzehnten Kapitel des zweiten Bandes, beſonders unter Nr. 3, dargelegten geſonderten und ſubordinirten Stellung des Intellekts gegen den Willen. Der Intellekt nämlich erfährt die Beſchlüſſe des Willens erſt a posteriori und empiriſch. Demnach hat er, bei einer vorliegenden Wahl, kein Datum darüber, wie der Wille ſich entſcheiden werde. Denn der intelligible Charakter, vermöge deſſen, bei gegebenen Motiven, nur eine Entſcheidung möglich und dieſe demnach eine nothwendige iſt, fällt nicht in die Erkenntniß des Intellekts, ſondern bloß der empiriſche wird ihm, durch ſeine einzelnen Akte, ſucceſſiv bekannt. Daher alſo ſcheint es dem erkennenden Bewußtſeyn (Intellekt), daß, in einem vorliegenden Fall, dem Willen zwei entgegengeſetzte Entſcheidungen gleich möglich wären. Hiemit aber verhält es ſich gerade ſo, wie wenn man, bei einer ſenkrecht ſtehenden, aus dem Gleichgewicht und ins Schwanken gerathenen Stange, ſagt „ſie kann nach der rechten, oder nach der linken Seite umſchlagen", welches „kann" doch nur eine ſubjektive Bedeutung hat und eigentlich beſagt „hinſichtlich der uns bekannten Data": denn objektiv iſt die Richtung des Falls ſchon nothwendig beſtimmt, ſobald das Schwanken eintritt. So demnach iſt auch die Entſcheidung des eigenen Willens bloß für ſeinen Zuſchauer, den eigenen Intellekt, indeterminirt, mithin nur relativ und ſubjektiv, nämlich für das Subjekt des Erkennens; hingegen an ſich ſelbſt und objektiv iſt, bei jeder dargelegten Wahl, die Entſcheidung ſogleich determinirt und nothwendig. Nur kommt dieſe Determination erſt durch die erfolgende Entſcheidung ins Bewußtſeyn. Sogar einen empiriſchen Beleg hiezu erhalten wir, wann irgend eine ſchwierige und wichtige Wahl uns vorliegt, jedoch erſt unter einer Bedingung, die noch nicht eingetreten iſt, ſondern bloß zu hoffen ſteht; ſo daß wir vor der Hand nichts darin thun können, ſondern uns paſſiv verhalten müſſen. Jetzt überlegen wir, wozu wir uns entſchließen werden, wann die Umſtände eingetreten ſeyn werden, die uns eine freie Thätigkeit und Entſcheidung geſtatten. Meiſtens ſpricht nun für den einen der Entſchlüſſe mehr die weitſehende, vernünftige Ueberlegung, für den andern mehr die unmittelbare Neigung. Solange wir, gezwungen, paſſiv bleiben, ſcheint die Seite der Vernunft das Uebergewicht behalten zu wollen; allein wir ſehen voraus, wie ſtark die andere Seite ziehen wird, wann die Gelegenheit zum Handeln daſeyn wird. Bis dahin ſind wir eifrig bemüht, durch kalte Meditation des pro et contra, die beiderſeitigen Motive ins hellſte Licht zu ſtellen, damit jedes mit ſeiner ganzen Gewalt auf den Willen wirken könne, wann der Zeitpunkt daſeyn wird, und nicht etwan ein Fehler von Seiten des Intellekts den Willen verleite, ſich anders zu entſcheiden, als er würde, wenn Alles gleichmäßig einwirkte. Dies deutliche Entfalten der gegenſeitigen Motive iſt nun aber Alles, was der Intellekt bei der Wahl thun kann. Die eigentliche Entſcheidung wartet er ſo paſſiv und mit derſelben geſpannten Neugier ab, wie die eines fremden Willens. Ihm müſſen daher, von ſeinem Standpunkt aus, beide Entſcheidungen als gleich möglich erſcheinen: dies nun eben iſt der Schein der empiriſchen Freiheit des Willens. In die Sphäre des Intellekts tritt die Entſcheidung freilich ganz empiriſch, als endlicher Ausſchlag der Sache; dennoch iſt ſie hervorgegangen aus der innern Beſchaffenheit, dem intelligibeln Charakter, des individuellen Willens, in ſeinem Konflikt mit gegebenen Motiven, und daher mit vollkommener Nothwendigkeit. Der Intellekt kann dabei nichts weiter thun, als die Beſchaffenheit der Motive allſeitig und ſcharf beleuchten; nicht aber vermag er den Willen ſelbſt zu beſtimmen; da dieſer ihm ganz unzugänglich, ja ſogar, wie wir geſehen haben, unerforſchlich iſt.

Könnte ein Menſch, unter gleichen Umſtänden, das eine Mal ſo, das andere Mal anders handeln; ſo müßte ſein Wille ſelbſt ſich inzwiſchen geändert haben und daher in der Zeit liegen, da nur in dieſer Veränderung möglich iſt: dann aber müßte entweder der Wille eine bloße Erſcheinung, oder die Zeit eine Beſtimmung des Dinges an ſich ſeyn. Demnach dreht jener Streit über die Freiheit des einzelnen Thuns, über das liberum arbitrium indifferentiae, ſich eigentlich um die Frage, ob der Wille in der Zeit liege, oder nicht. Iſt er, wie es ſowohl Kants Lehre, als meine ganze Darſtellung nothwendig macht, das Ding an ſich, außer der Zeit und jeder Form des Satzes vom Grunde; ſo muß nicht allein das Individuum in gleicher Lage ſtets auf gleiche Weiſe handeln, und nicht nur jede böſe That der feſte Bürge für unzählige andere ſeyn, die es vollbringen muß und nicht laſſen *kann*; ſondern es ließe ſich auch, wie Kant ſagt, wenn nur der empiriſche Charakter und die Motive vollſtändig gegeben wären, des Menſchen Verhalten, auf die Zukunft, wie eine Sonnen- oder Mondfinſterniß ausrechnen. Wie die Natur konſequent iſt, ſo iſt es der Charakter: ihm gemäß muß jede einzelne Handlung ausfallen, wie jedes Phänomen dem Naturgeſetz gemäß ausfällt: die Urſache im letztern Fall und das Motiv im erſtern ſind nur die Gelegenheitsurſachen, wie im zweiten Buch gezeigt worden. Der Wille, deſſen Erſcheinung das ganze Seyn und Leben des Menſchen iſt, kann ſich im einzelnen Fall nicht verleugnen, und was der Menſch im Ganzen will, wird er auch ſtets im Einzelnen wollen.

Die Behauptung einer empiriſchen Freiheit des Willens, eines liberi arbitrii indifferentiae, hängt auf das Genaueſte damit zuſammen, daß man das Weſen des Menſchen in eine *Seele* ſetzte, die urſprünglich ein *erkennendes*, ja eigentlich ein abſtrakt *denkendes* Weſen wäre und erſt in Folge hievon auch ein *wollendes*, daß man alſo den Willen ſekundärer Natur machte, ſtatt daß, in Wahrheit, die Erkenntniß dies iſt. Der Wille wurde ſogar als ein Denkakt betrachtet und mit dem Urtheil identifizirt, namentlich bei Carteſius und Spinoza. Danach nun wäre jeder Menſch Das, was er iſt, erſt in Folge ſeiner *Erkenntniß* geworden: er käme als moraliſche Null auf die Welt, erkennte die Dinge in dieſer, und beſchlöſſe darauf, Der oder Der zu ſeyn, ſo oder ſo zu handeln, könnte auch, in Folge neuer Erkenntniß, eine neue Handlungsweiſe ergreifen, alſo wieder ein Anderer werden. Ferner würde er danach zuvörderſt ein Ding für *gut* erkennen und in Folge hievon es wollen; ſtatt daß er zuvörderſt es *will* und in Folge hievon es *gut* nennt. Meiner ganzen Grundanſicht zufolge nämlich iſt jenes Alles eine Umkehrung des wahren Verhältniſſes. Der Wille iſt das Erſte und Urſprüngliche, die Erkenntniß bloß hinzugekommen, zur Erſcheinung des Willens, als ein Werkzeug derſelben, gehörig. Jeder Menſch iſt demnach Das, was er iſt, durch ſeinen Willen, und ſein Charakter iſt urſprünglich; da Wollen die Baſis ſeines Weſens iſt. Durch die hinzugekommene Erkenntniß erfährt er, im Laufe der Erfahrung, *was* er iſt, d. h. er lernt ſeinen Charakter kennen. Er *erkennt* ſich alſo in Folge und Gemäßheit der Beſchaffenheit ſeines Willens; ſtatt daß er, nach der alten Anſicht, *will* in Folge und Gemäßheit ſeines Erkennens. Nach dieſer dürfte er nur überlegen, *wie* er am liebſten ſeyn möchte, und er wäre es: das iſt ihre Willensfreiheit. Sie beſteht alſo eigentlich darin, daß der Menſch ſein eigenes Werk iſt, am Lichte der Erkenntniß. Ich hingegen ſage: er iſt ſein eigenes Werk vor aller Erkenntniß, und dieſe kommt bloß hinzu, es zu beleuchten. Darum kann er nicht beſchließen, ein Solcher oder Solcher zu ſeyn, noch auch kann er ein Anderer werden; ſondern er iſt, ein für alle Mal, und erkennt ſucceſſive was er iſt. Bei Jenen will er was er erkennt; bei mir erkennt er was er will.

Die Griechen nannten den Charakter ηϑος und die Aeußerungen deſſelben, d. i. die Sitten ηϑη; dieſes Wort kommt aber von εϑος, Gewohnheit: ſie hatten es gewählt, um die Konſtanz des Charakters metaphoriſch durch die Konſtanz der Gewohnheit auszudrücken. Το γαρ ηϑος απο του εϑους εχει την επωνυμιαν. ηϑικη γαρ καλειται δια το εϑιζεσϑαι (a voce εϑος, i. e. consuetudo, ηϑος est appellatum: ethica ergo dicta est απο του εϑιζεσϑαι, sive ab assuescendo), ſagt Ariſtoteles. (Eth. magna, I, 6, S. 1186, und Eth. Eud., S. 1220, und Eth. Nic., S. 1103, ed. Ber.). Stobäos führt an: οἱ δε κατα Ζηνωνα τροπικως· ηϑος εστι πηγη βιου, αφ' ἡς αἱ κατα μερος πραξεις ρεουσι (Stoici autem, Zenonis castra sequentes, metaphorice ethos definiunt vitae fontem, e quo singulae manant actiones.) II, Kap. 7. — In der Chriſtlichen Glaubenslehre finden wir das Dogma von der Prädeſtination, in Folge der Gnadenwahl und Ungnadenwahl (Röm. 9, 11–24), offenbar aus der Einſicht entſprungen, daß der Menſch ſich nicht ändert; ſondern ſein Leben und Wandel, d. i. ſein empiriſcher Charakter, nur die Entfaltung des intelligibeln iſt, die Entwickelung entſchiedener, ſchon im Kinde erkennbarer, unveränderlicher Anlagen, daher gleichſam ſchon bei ſeiner Geburt ſein Wandel feſt beſtimmt iſt und ſich bis ans Ende im Weſentlichen gleich bleibt. Dieſem ſtimmen auch wir bei; aber freilich die Konſequenzen, welche aus der Vereinigung dieſer ganz richtigen Einſicht mit den in der Jüdiſchen Glaubenslehre vorgefundenen Dogmen hervorgiengen und nun die allergrößte Schwierigkeit, den ewig unauflösbaren Gordiſchen Knoten gaben, um welchen ſich die allermeiſten Streitigkeiten der Kirche drehen, — übernehme ich nicht zu vertreten; da dieſes ſogar dem Apoſtel Paulus ſelbſt wohl ſchwerlich gelungen iſt, durch ſein zu dieſem Zweck aufgeſtelltes Gleichniß vom Töpfer: denn da wäre das Reſultat zuletzt doch kein anderes als:

„Es fürchte die Götter
Das Menſchengeſchlecht!
Sie halten die Herrſchaft

In ewigen Händen:
Und können ſie brauchen
Wie's ihnen gefällt." —

Dergleichen Betrachtungen ſind aber eigentlich unſerm Gegenſtande fremd. Vielmehr werden jetzt über das Verhältniß zwiſchen dem Charakter und dem Erkennen, in welchem alle ſeine Motive liegen, einige Erörterungen zweckmäßig ſeyn.

Da die Motive, welche die Erſcheinung des Charakters, oder das Handeln, beſtimmen, durch das Medium der Erkenntniß auf ihn einwirken, die Erkenntniß aber veränderlich iſt, zwiſchen Irrthum und Wahrheit oft hin und her ſchwankt, in der Regel jedoch im Fortgange des Lebens immer mehr berichtigt wird, freilich in ſehr verſchiedenen Graden; ſo kann die Handlungsweiſe eines Menſchen merklich verändert werden, ohne daß man daraus auf eine Veränderung ſeines Charakters zu ſchließen berechtigt wäre. Was der Menſch eigentlich und überhaupt will, die Anſtrebung ſeines innerſten Weſens und das Ziel, dem er ihr gemäß nachgeht, Dies können wir durch äußere Einwirkung auf ihn, durch Belehrung, nimmermehr ändern: ſonſt könnten wir ihn umſchaffen. Seneka ſagt vortrefflich: velle non discitur; wobei er die Wahrheit ſeinen Stoikern vorzieht, welche lehrten, διδακτην ειναι την αρετην (doceri posse virtutem). Von Außen kann auf den Willen allein durch Motive gewirkt werden. Dieſe können aber nie den Willen ſelbſt ändern: denn ſie ſelbſt haben Macht über ihn nur unter der Vorausſetzung, daß er gerade ein ſolcher iſt, wie er iſt. Alles, was ſie können, iſt alſo, daß ſie die Richtung ſeines Strebens ändern, d. h. machen, daß er Das, was er unveränderlich ſucht, auf einem andern Wege ſuche, als bisher. Daher kann Belehrung, verbeſſerte Erkenntniß, alſo Einwirkung von Außen, zwar ihn lehren, daß er in den Mitteln irrte, und kann demnach machen, daß er das Ziel, dem er, ſeinem innern Weſen gemäß, einmal nachſtrebt, auf einem ganz andern Wege, ſogar in einem ganz andern Objekt als vorher verfolge: niemals aber kann ſie machen, daß er etwas wirklich Anderes wolle, als er bisher gewollt hat; ſondern dies bleibt unveränderlich, denn er iſt ja nur dieſes Wollen ſelbſt, welches ſonſt aufgehoben werden müßte. Jenes Erſtere inzwiſchen, die Modifikabilität der Erkenntniß und dadurch des Thuns, geht ſo weit, daß er ſeinen unveränderlichen Zweck, er ſei z. B. Mohammeds Paradies, einmal in der wirklichen Welt, ein ander Mal in einer imaginären Welt zu erreichen ſucht, die Mittel hienach abmeſſend und daher das erſte Mal Klugheit, Gewalt und Betrug, das andere Mal Enthaltſamkeit, Gerechtigkeit, Almoſen, Wallfahrt nach Mecka anwendend. Sein Streben ſelbſt hat ſich aber deshalb nicht geändert, noch weniger er ſelbſt. Wenn alſo auch allerdings ſein Handeln ſehr verſchieden zu verſchiedenen Zeiten ſich darſtellt, ſo iſt ſein Wollen doch ganz daſſelbe geblieben. Velle non discitur.

Zur Wirkſamkeit der Motive iſt nicht bloß ihr Vorhandenſeyn, ſondern auch ihr Erkanntwerden erfordert: denn, nach einem ſchon einmal erwähnten ſehr guten Ausdruck der Scholaſtiker, causa finalis movet non secundum suum esse reale; sed secundum esse cognitum. Damit z. B. das Verhältniß, welches, in einem gegebenen Menſchen, Egoismus und Mitleid zu einander haben, hervortrete, iſt es nicht hinreichend, daß derſelbe etwan Reichthum beſitze und fremdes Elend ſehe; ſondern er muß auch wiſſen, was ſich mit dem Reichthum machen läßt, ſowohl für ſich, als für Andere; und nicht nur muß fremdes Leiden ſich ihm darſtellen, ſondern er muß auch wiſſen, was Leiden, aber auch was Genuß ſei. Vielleicht wußte er bei einem erſten Anlaß dieſes Alles nicht ſo gut, wie bei einem zweiten; und wenn er nun bei gleichem Anlaß verſchieden handelt, ſo liegt dies nur daran, daß die Umſtände eigentlich andere waren, nämlich dem Theil nach, der von ſeinem Erkennen derſelben abhängt, wenn ſie gleich dieſelben zu ſeyn ſcheinen. — Wie das Nichtkennen wirklich vorhandener Umſtände ihnen die Wirkſamkeit nimmt, ſo können andererſeits ganz imaginäre Umſtände wie reale wirken, nicht nur bei einer einzelnen Täuſchung, ſondern auch im Ganzen und auf die Dauer. Wird z. B. ein Menſch feſt überredet, daß jede Wohlthat ihm im künftigen Leben hundertfach vergolten wird; ſo gilt und wirkt eine ſolche Ueberzeugung ganz und gar wie ein ſicherer Wechſel auf ſehr lange Sicht, und er kann aus Egoismus geben, wie er, bei anderer Einſicht, aus Egoismus nehmen würde. Geändert hat er ſich nicht: velle non discitur. Vermöge dieſes großen Einfluſſes der Erkenntniß auf das Handeln, bei unveränderlichem Willen, geſchieht es, daß erſt allmälig der

Charakter ſich entwickelt und ſeine verſchiedenen Züge hervortreten. Daher zeigt er ſich in jedem Lebensalter verſchieden, und auf eine heftige, wilde Jugend kann ein geſetztes, mäßiges, männliches Alter folgen. Beſonders wird das Böſe des Charakters mit der Zeit immer mächtiger hervortreten; bisweilen aber auch werden Leidenſchaften, denen man in der Jugend nachgab, ſpäter freiwillig gezügelt, bloß weil die entgegengeſetzten Motive erſt jetzt in die Erkenntniß getreten ſind. Daher auch ſind wir Alle Anfangs unſchuldig, welches bloß heißt, daß weder wir, noch Andere das Böſe unſerer eigenen Natur kennen: erſt an den Motiven tritt es hervor, und erſt mit der Zeit treten die Motive in die Erkenntniß. Zuletzt lernen wir uns ſelbſt kennen, als ganz Andere, als wofür wir uns a priori hielten, und oft erſchrecken wir dann über uns ſelbſt.

Reue entſteht nimmermehr daraus, daß (was unmöglich) der Wille, ſondern daraus, daß die Erkenntniß ſich geändert hat. Das Weſentliche und Eigentliche von Dem, was ich jemals gewollt, muß ich auch noch wollen: denn ich ſelbſt bin dieſer Wille, der außer der Zeit und der Veränderung liegt. Ich kann daher nie bereuen, was ich gewollt, wohl aber was ich gethan habe; weil ich, durch falſche Begriffe geleitet, etwas Anderes that, als meinem Willen gemäß war. Die Einſicht hierin, bei richtigerer Erkenntniß, iſt die *Reue*. Dies erſtreckt ſich nicht etwan bloß auf die Lebensklugheit, auf die Wahl der Mittel und die Beurtheilung der Angemeſſenheit des Zwecks zu meinem eigentlichen Willen; ſondern auch auf das eigentlich Ethiſche. So kann ich z. B. egoiſtiſcher gehandelt haben, als meinem Charakter gemäß iſt, irre geführt durch übertriebene Vorſtellungen von der Noth, in der ich ſelbſt war, oder auch von der Liſt, Falſchheit, Bosheit Anderer, oder auch dadurch, daß ich übereilt, d. h. ohne Ueberlegung handelte, beſtimmt, nicht durch in abstracto deutlich erkannte, ſondern durch bloß anſchauliche Motive, durch den Eindruck der Gegenwart und durch den Affekt, den er erregte, und der ſo ſtark war, daß ich nicht eigentlich den Gebrauch meiner Vernunft hatte; die Rückkehr der Beſinnung iſt dann aber auch hier nur berichtigte Erkenntniß, aus welcher Reue hervorgehen kann, die ſich dann allemal durch Gutmachen des Geſchehenen, ſo weit es möglich iſt, kund giebt. Doch iſt zu bemerken, daß man, um ſich ſelbſt zu täuſchen, ſich ſcheinbare Uebereilungen vorbereitet, die eigentlich heimlich überlegte Handlungen ſind. Denn wir betrügen und ſchmeicheln Niemanden durch ſo feine Kunſtgriffe, als uns ſelbſt. — Auch der umgekehrte Fall des Angeführten kann eintreten: mich kann ein zu gutes Zutrauen zu Anderen, oder Unkenntniß des relativen Werthes der Güter des Lebens, oder irgend ein abſtraktes Dogma, den Glauben an welches ich nunmehr verloren habe, verleiten, weniger egoiſtiſch zu handeln, als meinem Charakter gemäß iſt, und mir dadurch Reue anderer Art zu bereiten. Immer alſo iſt die Reue berichtigte Erkenntniß des Verhältniſſes der That zur eigentlichen Abſicht. — Wie dem Willen, ſofern er ſeine Ideen im Raum allein, d. h. durch die bloße Geſtalt offenbart, die ſchon von anderen Ideen, hier Naturkräften, beherrſchte Materie ſich widerſetzt und ſelten die Geſtalt, welche hier zur Sichtbarkeit ſtrebte, vollkommen rein und deutlich, d. h. ſchön, hervorgehen läßt; ſo findet ein analoges Hinderniß der in der Zeit allein, d. h. durch Handlungen ſich offenbarende Wille, an der Erkenntniß, die ihm ſelten die Data ganz richtig angiebt, wodurch dann die That nicht ganz genau dem Willen entſprechend ausfällt und daher Reue vorbereitet. Die Reue geht alſo immer aus berichtigter Erkenntniß, nicht aus der Aenderung des Willens hervor, als welche unmöglich iſt. Gewiſſensangſt über das Begangene iſt nichts weniger als Reue, ſondern Schmerz über die Erkenntniß ſeiner ſelbſt an ſich, d. h. als Wille. Sie beruht gerade auf der Gewißheit, daß man denſelben Willen noch immer hat. Wäre er geändert und daher die Gewiſſensangſt bloße Reue, ſo höbe dieſe ſich ſelbſt auf: denn das Vergangene könnte dann weiter keine Angſt erwecken, da es die Aeußerungen eines Willens darſtellte, welcher nicht mehr der des Reuigen wäre. Wir werden weiter unten die Bedeutung der Gewiſſensangſt ausführlich erörtern.

Der Einfluß, den die Erkenntniß, als das Medium der Motive, zwar nicht auf den Willen ſelbſt, aber auf ſein Hervortreten in den Handlungen hat, begründet auch den Hauptunterſchied zwiſchen dem Thun der Menſchen und dem der Thiere, indem die Erkenntnißweiſe beider verſchieden iſt. Das Thier nämlich hat nur anſchauliche, der Menſch, durch die Vernunft, auch abſtrakte Vorſtellungen, Begriffe. Obgleich nun Thier und Menſch mit gleicher Nothwendigkeit durch die Motive beſtimmt werden, ſo hat doch der Menſch eine vollkommene Wahlentſcheidung vor dem Thiere voraus, welche auch oft für eine Freiheit des Willens in den einzelnen Thaten angeſehen worden, obwohl ſie nichts Anderes iſt, als die Möglichkeit eines ganz durchgekämpften Konflikts zwiſchen mehreren Motiven, davon das ſtärkere ihn dann mit Nothwendigkeit beſtimmt. Hiezu nämlich müſſen die Motive die Form abſtrakter Gedanken angenommen haben; weil nur mittelſt dieſer eine eigentliche Deliberation, d. h. Abwägung entgegengeſetzter Gründe zum Handeln, möglich iſt. Beim Thier kann die Wahl nur zwiſchen anſchaulich vorliegenden Motiven Statt haben, weshalb dieſelbe auf die enge Sphäre ſeiner gegenwärtigen, anſchaulichen Apprehenſion beſchränkt iſt. Daher kann die Nothwendigkeit der Beſtimmung des Willens durch das Motiv, welche der der Wirkung durch die Urſache gleich iſt, allein bei Thieren anſchaulich und unmittelbar dargeſtellt werden, weil hier auch der Zuſchauer die Motive ſo unmittelbar, wie ihre Wirkung vor Augen hat; während beim Menſchen die Motive faſt immer abſtrakte Vorſtellungen ſind, deren der Zuſchauer nicht theilhaft wird, und ſogar dem Handelnden ſelbſt die Nothwendigkeit ihres Wirkens ſich hinter ihrem Konflikt verbirgt. Denn nur in abstracto können mehrere Vorſtellungen, als Urtheile und Ketten von Schlüſſen, im Bewußtſeyn neben einander liegen und dann frei von aller Zeitbeſtimmung gegen einander wirken, bis das ſtärkere die übrigen überwältigt und den Willen beſtimmt. Dies iſt die vollkommene Wahlentſcheidung, oder Deliberationsfähigkeit, welche der Menſch vor dem Thiere voraus hat, und wegen welcher man ihm Willensfreiheit beigelegt hat, vermeinend, ſein Wollen ſei ein bloßes Reſultat der Operationen des Intellekts, ohne daß ein beſtimmter Trieb demſelben zur Baſis diene; während, in Wahrheit, die Motivation nur wirkt auf der Grundlage und unter der Vorausſetzung ſeines beſtimmten Triebes, welcher bei ihm individuell, d. h. ein Charakter iſt. Eine ausführlichere Darſtellung jener Deliberationsfähigkeit und der durch ſie herbeigeführten Verſchiedenheit der menſchlichen und thieriſchen Willkür findet man in den „Beiden Grundproblemen der Ethik" (erſte Auflage, S. 35 ff.), worauf ich alſo hier verweiſe. Uebrigens gehört dieſe Deliberationsfähigkeit des Menſchen auch zu den Dingen, die ſein Daſeyn ſo ſehr viel qualvoller, als das des Thieres machen; wie denn überhaupt unſere größten Schmerzen nicht in der Gegenwart, als anſchauliche Vorſtellungen oder unmittelbares Gefühl, liegen: ſondern in der Vernunft, als abſtrakte Begriffe, quälende Gedanken, von denen das allein in der Gegenwart und daher in beneidenswerther Sorgloſigkeit lebende Thier völlig frei iſt.

Die dargelegte Abhängigkeit der menſchlichen Deliberationsfähigkeit vom Vermögen des Denkens in abstracto, alſo auch des Urtheilens und Schließens, ſcheint es geweſen zu ſeyn, welche ſowohl den Carteſius, als den Spinoza verleitet hat, die Entſcheidungen des Willens zu identifiziren mit dem Vermögen zu bejahen und zu verneinen (Urtheilskraft), woraus Carteſius ableitete, daß der, bei ihm indifferent freie, Wille die Schuld auch alles theoretiſchen Irrthums trage; Spinoza hingegen, daß der Wille durch die Motive, wie das Urtheil durch die Gründe nothwendig beſtimmt werde*); welches letztere übrigens ſeine Richtigkeit hat, jedoch als eine wahre Konkluſion aus falſchen Prämiſſen auftritt. —

Die nachgewieſene Verſchiedenheit der Art wie das Thier, von der wie der Menſch durch die Motive bewegt wird, erſtreckt ihren Einfluß auf das Weſen beider ſehr weit und trägt das Meiſte bei zu dem durchgreifenden und augenfälligen Unterſchied des Daſeyns beider. Während nämlich das Thier immer nur durch eine anſchauliche Vorſtellung motivirt wird, iſt der Menſch beſtrebt dieſe Art der Motivation gänzlich auszuſchließen und allein durch abſtrakte Vorſtellungen ſich beſtimmen zu laſſen, wodurch er ſein Vorrecht der Vernunft zu möglichſtem Vortheil benutzt und, unabhängig von der Gegenwart, nicht den vorübergehenden Genuß oder Schmerz wählt oder flieht, ſondern die Folgen beider bedenkt. In den meiſten Fällen, von den ganz unbedeutenden Handlungen abgeſehen, beſtimmen uns abſtrakte, gedachte Motive, nicht gegenwärtige Eindrücke. Daher iſt uns jede einzelne Entbehrung für den Augenblick ziemlich leicht, aber jede Entſagung entſetzlich ſchwer: denn jene trifft nur die vorübereilende Gegenwart, dieſe aber die Zukunft und ſchließt daher unzählige Entbehrungen in ſich, deren Aequivalent ſie iſt. Die Urſache unſeres Schmerzes, wie unſerer Freude, liegt daher meiſtens nicht in der realen Gegenwart; ſondern bloß in abſtrakten Gedanken: dieſe ſind es, welche uns oft unerträglich fallen, Quaalen ſchaffen, gegen welche alle Leiden der Thierheit ſehr klein ſind, da über dieſelben auch unſer eigener phyſiſcher Schmerz oft gar nicht empfunden wird, ja, wir bei heftigen geiſtigen Leiden uns phyſiſche verurſachen, bloß um dadurch die Aufmerkſamkeit von jenen abzulenken auf dieſe: daher rauft man, im größten geiſtigen Schmerze, ſich die Haare aus, ſchlägt die Bruſt, zerfleiſcht das Antlitz, wälzt ſich auf dem Boden; welches Alles eigentlich nur gewaltſame Zerſtreuungsmittel von einem unerträglich fallenden Gedanken ſind. Eben weil der geiſtige Schmerz, als der viel größere, gegen den phyſiſchen unempfindlich macht, wird dem Verzweifelnden, oder von krankhaftem Unmuth Verzehrten, der Selbſtmord ſehr leicht, auch wenn er früher, im behaglichen Zuſtande, vor dem Gedanken daran zurückbebte. Imgleichen reiben die Sorge und Leidenſchaft, alſo das Gedankenſpiel, den Leib öfter und mehr auf, als die phyſiſchen Beſchwerden. Dem alſo gemäß ſagt Epiktetos mit Recht: Ταρασσει τους ανθρωπους ου τα πραγματα, αλλα τα περι των πραγματων δογματα (Perturbant homines non res ipsae, sed de rebus decreta) (V.) und Seneka: Plura sunt, quae nos terrent, quam quae premunt, et saepius opinione quam re laboramus (Ep. 5). Auch Eulenſpiegel perſiflirte die menſchliche Natur ganz vortrefflich, indem er bergauf gehend lachte, aber bergab gehend weinte. Ja, Kinder die ſich wehe gethan, weinen oft nicht über den Schmerz, ſondern erſt, wenn man ſie beklagt, über den dadurch erregten Gedanken des Schmerzes. So große Unterſchiede im Handeln und im Leben fließen aus der Verſchiedenheit der thieriſchen und menſchlichen Erkenntnißweiſe. Ferner iſt das Hervortreten des deutlichen und entſchiedenen Individualcharakters, der hauptſächlich den Menſchen vom Thier, welches faſt nur Gattungscharakter hat, unterſcheidet, ebenfalls durch die, nur mittelſt der abſtrakten Begriffe mögliche, Wahl zwiſchen mehreren Motiven bedingt. Denn allein nach vorhergegangener Wahl ſind die in verſchiedenen Individuen verſchieden ausfallenden Entſchlüſſe ein Zeichen des individuellen Charakters derſelben, der bei Jedem ein anderer iſt; während das Thun des Thieres nur von der Gegenwart, oder Abweſenheit des Eindrucks abhängt, vorausgeſetzt, daß derſelbe überhaupt ein Motiv für ſeine Gattung iſt. Daher endlich iſt beim Menſchen allein der Entſchluß, nicht aber der bloße Wunſch, ein gültiges Zeichen ſeines Charakters, für ihn ſelbſt und für Andere. Der Entſchluß aber wird allein durch die That gewiß, für ihn ſelbſt, wie für Andere. Der Wunſch iſt bloß nothwendige Folge des gegenwärtigen Eindrucks, ſei es des äußern Reizes, oder der innern vorübergehenden Stimmung, und iſt daher ſo unmittelbar nothwendig und ohne Ueberlegung, wie das Thun der Thiere: daher auch drückt er, eben wie dieſes, bloß den Gattungscharakter aus, nicht den individuellen, d. h. deutet bloß an, was *der Menſch überhaupt*, nicht was das den Wunſch fühlende *Individuum* zu thun fähig wäre. Die That allein iſt, weil ſie, ſchon als menſchliche Handlung, immer einer gewiſſen Ueberlegung bedarf, und weil der Menſch in der Regel ſeiner Vernunft mächtig, alſo beſonnen iſt, d. h. ſich nach gedachten abſtrakten Motiven entſcheidet, der Ausdruck der intelligibeln Maxime ſeines Handelns, das Reſultat ſeines innerſten Wollens, und ſtellt ſich hin als ein Buchſtabe zu dem Worte, das ſeinen empiriſchen Charakter bezeichnet, welcher ſelbſt nur der zeitliche Ausdruck ſeines intelligibeln Charakters iſt. Daher beſchweren, bei geſundem Gemüthe, nur Thaten das Gewiſſen, nicht Wünſche und Gedanken. Denn nur unſere Thaten halten uns den Spiegel unſeres Willens vor. Die ſchon oben erwähnte, völlig unüberlegt und wirklich im blinden Affekt begangene That iſt gewiſſermaaßen ein Mittelding zwiſchen bloßem Wunſch und Entſchluß: daher kann ſie durch wahre Reue, die ſich aber auch als That zeigt, wie ein verzeichneter Strich, ausgelöſcht werden aus dem Bilde unſeres Willens, welches unſer Lebenslauf iſt. — Uebrigens mag hier, als ein ſonderbares Gleichniß, die Bemerkung Platz finden, daß das Verhältniß zwiſchen Wunſch und That eine ganz zufällige, aber genaue Analogie hat mit dem zwiſchen elektriſcher Vertheilung und elektriſcher Mittheilung.

---

*) Cart. medit. 4. — Spin. Eth., P. II, prop. 48 et 49, caet.

Zufolge dieſer geſammten Betrachtung über die Freiheit des Willens und was ſich auf ſie bezieht, finden wir, obwohl der Wille an ſich ſelbſt und außer der Erſcheinung frei, ja allmächtig zu nennen iſt, denſelben in ſeinen einzelnen, von Erkenntniß beleuchteten Erſcheinungen, alſo in Menſchen und Thieren, durch Motive beſtimmt, gegen welche der jedesmalige Charakter, immer auf gleiche Weiſe, geſetzmäßig und nothwendig reagirt. Den Menſchen ſehen wir, vermöge der hinzugekommenen abſtrakten oder Vernunft-Erkenntniß, eine Wahlentſcheidung vor dem Thiere voraushaben, die ihn aber nur zum Kampfplatz des Konflikts der Motive macht, ohne ihn ihrer Herrſchaft zu entziehen, und daher zwar die Möglichkeit der vollkommenen Aeußerung des individuellen Charakters bedingt, keineswegs aber als Freiheit des einzelnen Wollens, d. h. Unabhängigkeit vom Geſetze der Kauſalität anzuſehen iſt, deſſen Nothwendigkeit ſich über den Menſchen, wie über jede andere Erſcheinung erſtreckt. Bis auf den angegebenen Punkt alſo, und nicht weiter, geht der Unterſchied, welchen die Vernunft, oder die Erkenntniß mittelſt Begriffe, zwiſchen dem menſchlichen Wollen und dem thieriſchen herbeiführt. Allein welches ganz andere, bei der Thierheit unmögliche Phänomen des menſchlichen Willens hervorgehen kann, wenn der Menſch die geſammte, dem Satz vom Grund unterworfene Erkenntniß der einzelnen Dinge als ſolcher verläßt und mittelſt Erkenntniß der Ideen das principium individuationis durchſchaut, wo alsdann ein wirkliches Hervortreten der eigentlichen Freiheit des Willens als Dinges an ſich möglich wird, durch welches die Erſcheinung in einen gewiſſen Widerſpruch mit ſich ſelbſt tritt, den das Wort Selbſtverleugnung bezeichnet, ja zuletzt das Anſich ihres Weſens ſich aufhebt: — dieſe eigentliche und einzige unmittelbare Aeußerung der Freiheit des Willens an ſich, auch in der Erſcheinung, kann hier noch nicht deutlich dargeſtellt werden, ſondern wird ganz zuletzt der Gegenſtand unſerer Betrachtung ſeyn.

Nachdem uns aber, durch die gegenwärtigen Auseinanderſetzungen, die Unveränderlichkeit des empiriſchen Charakters, als welcher die bloße Entfaltung des außerzeitlichen intelligibeln iſt, wie auch die Nothwendigkeit, mit der aus ſeinem Zuſammentreffen mit den Motiven die Handlungen hervorgehen, deutlich geworden iſt: haben wir zuvörderſt eine Folgerung zu beſeitigen, welche zu Gunſten der verwerflichen Neigungen ſich ſehr leicht daraus ziehen ließe. Da nämlich unſer Charakter als die zeitliche Entfaltung eines außerzeitlichen und mithin untheilbaren und unveränderlichen Willensaktes, oder eines intelligibeln Charakters, anzuſehen iſt, durch welchen alles Weſentliche, d. h. der ethiſche Gehalt unſeres Lebenswandels, unveränderlich beſtimmt iſt und ſich demgemäß in ſeiner Erſcheinung, dem empiriſchen Charakter, ausdrücken muß, während nur das Unweſentliche dieſer Erſcheinung, die äußere Geſtaltung unſeres Lebenslaufes, abhängt von den Geſtalten, unter welchen die Motive ſich darſtellen; ſo könnte man ſchließen, daß es vergebliche Mühe wäre, an einer Beſſerung ſeines Charakters zu arbeiten, oder der Gewalt böſer Neigungen zu widerſtreben, daher es gerathener wäre, ſich dem Unabänderlichen zu unterwerfen und jeder Neigung, ſei ſie auch böſe, ſofort zu willfahren. — Allein es hat hiemit ganz und gar daſſelbe Bewandtniß, wie mit der Theorie vom unabwendbaren Schickſal, und der daraus gemachten Folgerung, die man αργος λογος, in neuerer Zeit Türkenglaube, nennt, deren richtige Widerlegung, wie ſie Chryſippos gegeben haben ſoll, Cicero darſtellt im Buche de fato, Kap. 12, 13.

Obwohl nämlich Alles als vom Schickſal unwiderruflich vorherbeſtimmt angeſehen werden kann, ſo iſt es dies doch eben nur mittelſt der Kette der Urſachen. Daher in keinem Fall beſtimmt ſeyn kann, daß eine Wirkung ohne ihre Urſache eintrete. Nicht die Begebenheit ſchlechthin alſo iſt vorherbeſtimmt, ſondern dieſelbe als Erfolg vorhergängiger Urſachen: alſo iſt nicht der Erfolg allein, ſondern auch die Mittel, als deren Erfolg er einzutreten beſtimmt iſt, vom Schickſal beſchloſſen. Treten demnach die Mittel nicht ein, dann auch ſicherlich nicht der Erfolg: beides immer nach der Beſtimmung des Schickſals, die wir aber auch immer erſt hinterher erfahren.

Wie die Begebenheiten immer dem Schickſal, d. h. der endloſen Verkettung der Urſachen, ſo werden unſere Thaten immer unſerm intelligibeln Charakter gemäß ausfallen: aber wie wir jenes nicht vorherwiſſen, ſo iſt uns auch keine Einſicht a priori in dieſen gegeben; ſondern nur a posteriori, durch die Erfahrung, lernen wir, wie die Anderen, ſo auch uns ſelbſt kennen. Brachte der intelligible Charakter es mit ſich, daß wir einen guten Entſchluß nur nach langem Kampf gegen eine böſe Neigung faſſen konnten; ſo muß dieſer Kampf vorhergehen und abgewartet werden. Die Reflexion über die Unveränderlichkeit des Charakters, über die Einheit der Quelle, aus welcher alle unſere

Thaten fließen, darf uns nicht verleiten, zu Gunſten des einen noch des andern Theiles, der Entſcheidung des Charakters vorzugreifen: am erfolgenden Entſchluß werden wir ſehen, welcher Art wir ſind, und uns an unſern Thaten ſpiegeln. Hieraus eben erklärt ſich die Befriedigung, oder die Seelenangſt, mit der wir auf den zurückgelegten Lebensweg zurückſehen: beide kommen nicht daher, daß jene vergangenen Thaten noch ein Daſeyn hätten: ſie ſind vergangen, geweſen und jetzt nichts mehr; aber ihre große Wichtigkeit für uns kommt aus ihrer Bedeutung, kommt daher, daß dieſe Thaten der Abdruck des Charakters, der Spiegel des Willens ſind, in welchen ſchauend wir unſer innerſtes Selbſt, den Kern unſeres Willens erkennen. Weil wir dies alſo nicht vorher, ſondern erſt nachher erfahren, kommt es uns zu, in der Zeit zu ſtreben und zu kämpfen, eben damit das Bild, welches wir durch unſere Thaten wirken, ſo ausfalle, daß ſein Anblick uns möglichſt beruhige, nicht beängſtige. Die Bedeutung aber ſolcher Beruhigung, oder Seelenangſt, wird, wie geſagt, weiter unten unterſucht werden. Hieher gehört hingegen noch folgende, für ſich beſtehende Betrachtung.

Neben dem intelligibeln und dem empiriſchen Charakter iſt noch ein drittes, von beiden Verſchiedenes zu erwähnen, der *erworbene Charakter*, den man erſt im Leben, durch den Weltgebrauch, erhält, und von dem die Rede iſt, wenn man gelobt wird als ein Menſch, der Charakter hat, oder getadelt als charakterlos. — Zwar könnte man meynen, daß, da der empiriſche Charakrer, als Erſcheinung des intelligibeln, unveränderlich und, wie jede Naturerſcheinung, in ſich konſequent iſt, auch der Menſch ebendeshalb immer ſich ſelbſt gleich und konſequent erſcheinen müßte und daher nicht nöthig hätte, durch Erfahrung und Nachdenken, ſich künſtlich einen Charakter zu erwerben. Dem iſt aber anders, und wiewohl man immer der Selbe iſt, ſo verſteht man jedoch ſich ſelbſt nicht jederzeit, ſondern verkennt ſich oft, bis man die eigentliche Selbſtkenntniß in gewiſſem Grade erworben hat. Der empiriſche Charakter iſt, als bloßer Naturtrieb, an ſich unvernünftig: ja, ſeine Aeußerungen werden noch dazu durch die Vernunft geſtört, und zwar um ſo mehr, je mehr Beſonnenheit und Denkkraft der Menſch hat. Denn dieſe halten ihm immer vor, was dem *Menſchen überhaupt*, als

Gattungscharakter, zukommt und im Wollen, wie im Leiſten, demſelben möglich iſt. Hiedurch wird ihm die Einſicht in Dasjenige, was allein von dem Allen er, vermöge ſeiner Individualität, will und vermag, erſchwert. Er findet in ſich zu allen, noch ſo verſchiedenen menſchlichen Anſtrebungen und Kräften die Anlagen; aber der verſchiedene Grad derſelben in ſeiner Individualität wird ihm nicht ohne Erfahrung klar: und wenn er nun zwar zu den Beſtrebungen greift, die ſeinem Charakter allein gemäß ſind, ſo fühlt er doch, beſonders in einzelnen Momenten und Stimmungen, die Anregung zu gerade entgegengeſetzten, damit unvereinbaren, die, wenn er jenen erſteren ungeſtört nachgehen will, ganz unterdrückt werden müſſen. Denn, wie unſer phyſiſcher Weg auf der Erde immer nur eine Linie, keine Fläche iſt; ſo müſſen wir im Leben, wenn wir Eines ergreifen und beſitzen wollen, unzähliges Anderes, rechts und links, entſagend, liegen laſſen. Können wir uns dazu nicht entſchließen, ſondern greifen, wie Kinder auf dem Jahrmarkt, nach Allem, was im Vorübergehen reizt; dann iſt dies das verkehrte Beſtreben, die Linie unſeres Wegs in eine Fläche zu verwandeln: wir laufen ſodann im Zickzack, irrlichterliren hin und her und gelangen zu nichts. — Oder, um ein anderes Gleichniß zu gebrauchen, wie, nach Hobbes' Rechtslehre, urſprünglich Jeder auf jedes Ding ein Recht hat, aber auf keines ein ausſchließliches; letzteres jedoch auf einzelne Dinge erlangen kann, dadurch, daß er ſeinem Recht auf alle übrigen entſagt, wogegen die Anderen in Hinſicht auf das von ihm erwählte das gleiche thun; gerade ſo iſt es im Leben, wo wir irgend eine beſtimmte Beſtrebung, ſei ſie nach Genuß, Ehre, Reichthum, Wiſſenſchaft, Kunſt, oder Tugend, nur dann recht mit Ernſt und mit Glück verfolgen können, wann wir alle ihr fremden Anſprüche aufgeben, auf alles Andere verzichten. Darum iſt das bloße Wollen und auch Können an ſich noch nicht zureichend, ſondern ein Menſch muß auch *wiſſen*, was er will, und *wiſſen*, was er kann: erſt ſo wird er Charakter zeigen, und erſt dann kann er etwas Rechtes vollbringen. Bevor er dahin gelangt, iſt er, ungeachtet der natürlichen Konſequenz des empiriſchen Charakters, doch charakterlos, und obwohl er im Ganzen ſich treu bleiben und ſeine Bahn durchlaufen muß, von ſeinem Dämon gezogen; ſo wird er doch keine ſchnurgerechte, ſondern eine zitternde, ungleiche Linie beſchreiben, ſchwanken, abweichen, umkehren, ſich Reue und Schmerz bereiten: dies Alles, weil er, im Großen und Kleinen, ſo Vieles als dem Menſchen möglich und erreichbar vor ſich ſieht, und doch nicht weiß, was davon allein ihm gemäß und ihm ausführbar, ja, auch nur ihm genießbar iſt. Er wird daher Manchen um eine Lage und Verhältniſſe beneiden, die doch nur deſſen Charakter, nicht dem ſeinigen, angemeſſen ſind, und in denen er ſich unglücklich fühlen würde, wohl gar es nicht einmal aushalten könnte. Denn wie dem Fiſche nur im Waſſer, dem Vogel nur in der Luft, dem Maulwurf nur unter der Erde wohl iſt, ſo jedem Menſchen nur in der ihm angemeſſenen Atmoſphäre; wie denn z. B. die Hofluft nicht Jedem reſpirabel iſt. Aus Mangel an genugſamer Einſicht in alles Dieſes wird Mancher allerlei mißlingende Verſuche machen, wird ſeinem Charakter im Einzelnen Gewalt anthun, und im Ganzen ihm doch wieder nachgeben müſſen: und was er ſo, gegen ſeine Natur, mühſam erlangt, wird ihm keinen Genuß geben; was er ſo erlernt, wird todt bleiben; ja ſogar in ethiſcher Hinſicht wird eine nicht aus reinem, unmittelbarem Antriebe, ſondern aus einem Begriff, einem Dogma entſprungene, für ſeinen Charakter zu edle That, durch nachfolgende egoiſtiſche Reue, alles Verdienſt verlieren, ſelbſt in ſeinen eigenen Augen. Velle non discitur. Wie wir der Unbiegſamkeit der fremden Charaktere erſt durch die Erfahrung inne werden und bis dahin kindiſch glauben, durch vernünftige Vorſtellungen, durch Bitten und Flehen, durch Beiſpiel und Edelmuth könnten wir irgend Einen dahin bringen, daß er von ſeiner Art laſſe, ſeine Handlungsweiſe ändere, von ſeiner Denkungsart abgehe, oder gar ſeine Fähigkeiten erweitere; ſo geht es uns auch mit uns ſelbſt. Wir müſſen erſt aus Erfahrung lernen, was wir wollen und was wir können: bis dahin wiſſen wir es nicht, ſind charakterlos und müſſen oft durch harte Stöße von außen auf unſern eigenen Weg zurückgeworfen werden. — Haben wir es aber endlich gelernt, dann haben wir erlangt, was man in der Welt Charakter nennt, den *erworbenen Charakter*. Dieſes iſt demnach nichts Anderes, als möglichſt vollkommene Kenntniß der eigenen Individualität: es iſt das abſtrakte, folglich deutliche Wiſſen von den unabänderlichen Eigenſchaften ſeines eigenen empiriſchen Charakters und von dem Maaß und der Richtung ſeiner geiſtigen und körperlichen Kräfte, alſo von den geſammten Stärken und Schwächen der eigenen Individualität. Dies ſetzt uns in den Stand, die an ſich einmal unveränderliche Rolle der eigenen Perſon, die wir vorhin regellos naturaliſirten, jetzt beſonnen und methodiſch durchzuführen und die Lücken, welche Launen oder Schwächen darin verurſachen, nach Anleitung feſter Begriffe auszufüllen. Die durch unſere individuelle Natur ohnehin nothwendige Handlungsweiſe haben wir jetzt auf deutlich bewußte, uns ſtets gegenwärtige Maximen gebracht, nach denen wir ſie ſo beſonnen durchführen, als wäre es eine erlernte, ohne hiebei je irre zu werden durch den vorübergehenden Einfluß der Stimmung, oder des Eindrucks der Gegenwart, ohne gehemmt zu werden durch das Bittere oder Süße einer im Wege angetroffenen Einzelheit, ohne Zaudern, ohne Schwanken, ohne Inkonſequenzen. Wir werden nun nicht mehr, als Neulinge, warten, verſuchen, umhertappen, um zu ſehen, was wir eigentlich wollen und was wir vermögen; ſondern wir wiſſen es ein für alle Mal, haben bei jeder Wahl nur allgemeine Sätze auf einzelne Fälle anzuwenden und gelangen gleich zum Entſchluß. Wir kennen unſern Willen im Allgemeinen und laſſen uns nicht durch Stimmung, oder äußere Aufforderung verleiten, im Einzelnen zu beſchließen, was ihm im Ganzen entgegen iſt. Wir kennen eben ſo die Art und das Maaß unſerer Kräfte und unſerer Schwächen, und werden uns dadurch viele Schmerzen erſparen. Denn es giebt eigentlich gar keinen Genuß anders, als im Gebrauch und Gefühl der eigenen Kräfte, und der größte Schmerz iſt wahrgenommener Mangel an Kräften, wo man ihrer bedarf. Haben wir nun erforſcht, wo unſere Stärken und wo unſere Schwächen liegen; ſo werden wir unſere hervorſtechenden natürlichen Anlagen ausbilden, gebrauchen, auf alle Weiſe zu nutzen ſuchen und immer uns dahin wenden, wo dieſe taugen und gelten, aber durchaus und mit Selbſtüberwindung die Beſtrebungen vermeiden, zu denen wir von Natur geringe Anlagen haben; werden uns hüten, Das zu verſuchen, was uns doch nicht gelingt. Nur wer dahin gelangt iſt, wird ſtets mit voller Beſonnenheit ganz er ſelbſt ſeyn, und wird nie von ſich ſelbſt im Stiche gelaſſen werden, weil er immer wußte, was er ſich ſelber zumuthen konnte. Er wird alsdann oft der

Freude theilhaft werden, ſeine Stärken zu fühlen, und ſelten den Schmerz erfahren, an ſeine Schwächen erinnert zu werden, welches letztere Demüthigung iſt, die vielleicht den größten Geiſtesſchmerz verurſacht: daher man es viel beſſer ertragen kann, ſein Mißgeſchick, als ſein Ungeſchick deutlich ins Auge zu faſſen. — Sind wir nun alſo vollkommen bekannt mit unſeren Stärken und Schwächen; ſo werden wir auch nicht verſuchen, Kräfte zu zeigen, die wir nicht haben, werden nicht mit falſcher Münze ſpielen, weil ſolche Spiegelfechterei doch endlich ihr Ziel verfehlt. Denn da der ganze Menſch nur die Erſcheinung ſeines Willens iſt; ſo kann nichts verkehrter ſeyn, als, von der Reflexion ausgehend, etwas Anderes ſeyn zu wollen, als man iſt: denn es iſt ein unmittelbarer Widerſpruch des Willens mit ſich ſelbſt. Nachahmung fremder Eigenſchaften und Eigenthümlichkeiten iſt viel ſchimpflicher, als das Tragen fremder Kleider: denn es iſt das Urtheil der eigenen Werthloſigkeit von ſich ſelbſt ausgeſprochen. Kenntniß ſeiner eigenen Geſinnung und ſeiner Fähigkeiten jeder Art und ihrer unabänderlichen Gränzen iſt in dieſer Hinſicht der ſicherſte Weg, um zur möglichſten Zufriedenheit mit ſich ſelbſt zu gelangen. Denn es gilt von den inneren Umſtänden, was von den äußeren, daß es nämlich für uns keinen wirkſamern Troſt giebt, als die volle Gewißheit der unabänderlichen Nothwendigkeit. Uns quält ein Uebel, das uns betroffen, nicht ſo ſehr, als der Gedanke an die Umſtände, durch die es hätte abgewendet werden können; daher nichts wirkſamer zu unſerer Beruhigung iſt, als das Betrachten des Geſchehenen aus dem Geſichtspunkte der Nothwendigkeit, aus welchem alle Zufälle ſich als Werkzeuge eines waltenden Schickſals darſtellen und wir mithin das eingetretene Uebel als durch den Konflikt innerer und äußerer Umſtände unausweichbar herbeigezogen erkennen, alſo der Fatalismus. Wir jammern und toben auch eigentlich nur ſo lange, als wir hoffen dadurch entweder auf Andere zu wirken, oder uns ſelbſt zu unerhörter Anſtrengung aufzuregen. Aber Kinder und Erwachſene wiſſen ſich ſehr wohl zufrieden zu geben, ſobald ſie deutlich einſehen, daß es durchaus nicht anders iſt:

θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι φίλον δαμάσαντες ἀνάγκῃ.

(Animo in pectoribus nostro domito necessitate.)

Wir gleichen den eingefangenen Elephanten, die viele Tage entſetzlich toben und ringen, bis ſie ſehen, daß es fruchtlos iſt, und dann plötzlich gelaſſen ihren Nacken dem Joch bieten, auf immer gebändigt. Wir ſind wie der König David, der, ſo lange ſein Sohn noch lebte, unabläſſig den Jehovah mit Bitten beſtürmte und ſich verzweifelnd geberdete; ſobald aber der Sohn todt war, nicht weiter daran dachte. Daher kommt es, daß unzählige bleibende Uebel, wie Krüppelhaftigkeit, Armuth, niederer Stand, Häßlichkeit, widriger Wohnort, von Unzähligen ganz gleichgültig ertragen und gar nicht mehr gefühlt werden, gleich vernarbten Wunden, bloß weil dieſe wiſſen, daß innere oder äußere Nothwendigkeit hier nichts zu ändern übrig läßt; während Glücklichere nicht einſehen, wie man es ertragen kann. Wie nun mit der äußern, ſo mit der innern Nothwendigkeit verſöhnt nichts ſo feſt, als eine deutliche Kenntniß derſelben. Haben wir, wie unſere guten Eigenſchaften und Stärken, ſo unſere Fehler und Schwächen ein für alle Mal deutlich erkannt, dem gemäß uns unſer Ziel geſteckt und über das Unerreichbare uns zufrieden gegeben; ſo entgehen wir dadurch am ſicherſten, ſo weit es unſere Individualität zuläßt, dem bitterſten aller Leiden, der Unzufriedenheit mit uns ſelbſt, welche die unausbleibliche Folge der Unkenntniß der eigenen Individualität, des falſchen Dünkels und daraus entſtandener Vermeſſenheit iſt. Auf die bittern Kapitel der anempfohlenen Selbſterkenntniß leidet vortreffliche Anwendung der Ovidiſche Vers:

> Optimus ille animi vindex laedentia pectus
> Vincula qui rupit, dedoluitque semel.

Soviel über den erworbenen Charakter, der zwar nicht ſowohl für die eigentliche Ethik, als für das Weltleben wichtig iſt, deſſen Erörterung ſich jedoch der des intelligibeln und des empiriſchen Charakters als die dritte Art nebenordnete, über welche erſteren wir uns in eine etwas ausführliche Betrachtung einlaſſen mußten, um uns deutlich zu machen, wie der Wille in allen ſeinen Erſcheinungen der Nothwendigkeit unterworfen iſt, während er dennoch an ſich ſelbſt frei, ja allmächtig genannt werden kann.

§. 56.

Dieſe Freiheit, dieſe Allmacht, als deren Aeußerung und Abbild die ganze ſichtbare Welt, ihre Erſcheinung, daſteht und den Geſetzen gemäß, welche die Form der Erkenntniß mit ſich bringt, ſich fortſchreitend entwickelt, — kann nun auch, und zwar da, wo ihr, in ihrer vollendeteſten Erſcheinung, die vollkommen adäquate Kenntniß ihres eigenen Weſens aufgegangen iſt, von Neuem ſich äußern, indem ſie nämlich entweder auch hier, auf dem Gipfel der Beſinnung und des Selbſtbewußtſeyns, das Selbe will, was ſie blind und ſich ſelbſt nicht kennend wollte, wo dann die Erkenntniß, wie im Einzelnen, ſo im Ganzen, für ſie ſtets Motiv bleibt; oder aber auch umgekehrt, dieſe Erkenntniß wird ihr ein Quietiv, welches alles Wollen beſchwichtigt und aufhebt. Dies iſt die ſchon oben im Allgemeinen aufgeſtellte Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben, welche, als in Hinſicht auf den Wandel des Individuums allgemeine, nicht einzelne Willensäußerung, nicht die Entwickelung des Charakters ſtörend modifizirt, noch in einzelnen Handlungen ihren Ausdruck findet; ſondern entweder durch immer ſtärkeres Hervortreten der ganzen bisherigen Handlungsweiſe, oder umgekehrt, durch Aufhebung derſelben, lebendig die Maxime ausſpricht, welche, nach nunmehr erhaltener Erkenntniß, der Wille frei ergriffen hat. — Die deutlichere Entwickelung von allem Dieſen, der Hauptgegenſtand dieſes letzten Buches, iſt uns jetzt durch die dazwiſchen getretenen Betrachtungen über Freiheit, Nothwendigkeit und Charakter ſchon etwas erleichtert und vorbereitet: ſie wird es aber noch mehr werden, nachdem wir, jene abermals hinausſchiebend, zuvörderſt unſere Betrachtung auf das Leben ſelbſt, deſſen Wollen oder Nichtwollen die große Frage iſt, werden gerichtet haben, und zwar ſo, daß wir im Allgemeinen zu erkennen ſuchen, was dem Willen ſelbſt, der ja überall dieſes Lebens innerſtes Weſen iſt, eigentlich durch ſeine Bejahung werde, auf welche Art und wie weit ſie ihn befriedigt, ja befriedigen kann; kurz, was wohl im Allgemeinen und Weſentlichen als ſein Zuſtand in dieſer ſeiner eigenen und ihm in jeder Beziehung angehörenden Welt anzuſehen ſei.

Zuvörderſt wünſche ich, daß man hier ſich diejenige Betrachtung zurückrufe, mit welcher wir das zweite Buch beſchloſſen, veranlaßt durch die dort aufgeworfene Frage, nach dem Ziel und Zweck des Willens; ſtatt deren Beantwortung ſich uns vor Augen ſtellte, wie der Wille, auf allen Stufen ſeiner Erſcheinung, von der niedrigſten bis zur höchſten, eines letzten Zieles und Zweckes ganz entbehrt, immer ſtrebt, weil Streben ſein alleiniges Weſen iſt, dem kein erreichtes Ziel ein Ende macht, das daher keiner endlichen Befriedigung fähig iſt, ſondern nur durch Hemmung aufgehalten werden kann, an ſich aber ins Unendliche geht. Wir ſahen dies an der einfachſten aller Naturerſcheinungen, der Schwere, die nicht aufhört zu ſtreben und nach einem ausdehnungsloſen Mittelpunkt, deſſen Erreichung ihre und der Materie Vernichtung wäre, zu drängen, nicht aufhört, wenn auch ſchon das ganze Weltall zuſammengeballt wäre. Wir ſehen es in den anderen einfachen Naturerſcheinungen: das Feſte ſtrebt, ſei es durch Schmelzen oder durch Auflöſung, nach Flüſſigkeit, wo allein ſeine chemiſchen Kräfte frei werden: Starrheit iſt ihre Gefangenſchaft, in der ſie von der Kälte gehalten werden. Das Flüſſige ſtrebt nach Dunſtgeſtalt, in welche es, ſobald es nur von allem Druck befreit iſt, ſogleich übergeht. Kein Körper iſt ohne Verwandtſchaft, d. i. ohne Streben, oder ohne Sucht und Begier, wie Jakob Böhme ſagen würde. Die Elektricität pflanzt ihre innere Selbſtentzweiung ins Unendliche fort, wenn gleich die Maſſe des Erdballs die Wirkung verſchlingt. Der Galvanismus iſt, ſo lange die Säule lebt, ebenfalls ein zwecklos unaufhörlich erneuerter Akt der Selbſtentzweiung und Verſöhnung. Eben ein ſolches raſtloſes, nimmer befriedigtes Streben iſt das Daſeyn der Pflanze, ein unaufhörliches Treiben, durch immer höher geſteigerte Formen, bis der Endpunkt, das Saamenkorn, wieder der Anfangspunkt wird: dies ins Unendliche wiederholt: nirgends ein Ziel, nirgends endliche Befriedigung, nirgends ein Ruhepunkt. Zugleich werden wir uns aus dem zweiten Buch erinnern, daß überall die mannigfaltigen Naturkräfte und organiſchen Formen einander die Materie ſtreitig machen, an der ſie hervortreten wollen, indem Jedes nur beſitzt was es dem Andern entriſſen hat, und ſo ein ſteter Kampf um Leben und Tod unterhalten wird, aus welchem eben hauptſächlich der Widerſtand hervorgeht, durch welchen jenes, das innerſte Weſen jedes Dinges ausmachende

Streben überall gehemmt wird, vergeblich drängt, doch von ſeinem Weſen nicht laſſen kann, ſich durchquält, bis dieſe Erſcheinung untergeht, wo dann andere ihren Platz und ihre Materie gierig ergreifen.

Wir haben längſt dieſes den Kern und das Anſich jedes Dinges ausmachende Streben als das ſelbe und nämliche erkannt, was in uns, wo es ſich am deutlichſten, am Lichte des volleſten Bewußtſeyns manifeſtirt, Wille heißt. Wir nennen dann ſeine Hemmung durch ein Hinderniß, welches ſich zwiſchen ihn und ſein einſtweiliges Ziel ſtellt, Leiden; hingegen ſein Erreichen des Ziels Befriedigung, Wohlſeyn, Glück. Wir können dieſe Benennungen auch auf jene, dem Grade nach ſchwächern, dem Weſen nach identiſchen Erſcheinungen der erkenntnißloſen Welt übertragen. Dieſe ſehen wir alsdann in ſtetem Leiden begriffen und ohne bleibendes Glück. Denn alles Streben entſpringt aus Mangel, aus Unzufriedenheit mit ſeinem Zuſtande, iſt alſo Leiden, ſo lange es nicht befriedigt iſt; keine Befriedigung aber iſt dauernd, vielmehr iſt ſie ſtets nur der Anfangspunkt eines neuen Strebens. Das Streben ſehen wir überall vielfach gehemmt, überall kämpfend; ſo lange alſo immer als Leiden: kein letztes Ziel des Strebens, alſo kein Maaß und Ziel des Leidens.

Was wir aber ſo nur mit geſchärfter Aufmerkſamkeit und mit Anſtrengung in der erkenntnißloſen Natur entdecken, tritt uns deutlich entgegen in der erkennenden, im Leben der Thierheit, deſſen ſtetes Leiden leicht nachzuweiſen iſt. Wir wollen aber, ohne auf dieſer Zwiſchenſtufe zu verweilen, uns dahin wenden, wo, von der hellſten Erkenntniß beleuchtet, Alles aufs deutlichſte hervortritt, im Leben des Menſchen. Denn wie die Erſcheinung des Willens vollkommener wird, ſo wird auch das Leiden mehr und mehr offenbar. In der Pflanze iſt noch keine Senſibilität, alſo kein Schmerz: ein gewiß ſehr geringer Grad von Leiden wohnt den unterſten Thieren, den Infuſorien und Radiarien ein: ſogar in den Inſekten iſt die Fähigkeit zu empfinden und zu leiden noch beſchränkt: erſt mit dem vollkommenen Nervenſyſtem der Wirbelthiere tritt ſie in hohem Grade ein, und in immer höherem, je mehr die Intelligenz ſich entwickelt. In gleichem Maaße alſo, wie die Erkenntniß zur Deutlichkeit gelangt, das Bewußtſeyn ſich ſteigert, wächſt auch die Qual, welche folglich ihren höchſten Grad im Menſchen erreicht, und dort wieder um ſo mehr, je deutlicher erkennend, je intelligenter der Menſch iſt: der, in welchem der Genius lebt, leidet am meiſten. In dieſem Sinne, nämlich in Beziehung auf den Grad der Erkenntniß überhaupt, nicht auf das bloße abſtrakte Wiſſen, verſtehe und gebrauche ich hier jenen Spruch des Koheleth: Qui auget scientiam, auget et dolorem. — Dieſes genaue Verhältniß zwiſchen dem Grade des Bewußtſeyns und dem des Leidens hat durch eine anſchauliche und augenfällige Darſtellung überaus ſchön in einer Zeichnung ausgedrückt jener philoſophiſche Maler, oder malende Philoſoph, *Tiſchbein*. Die obere Hälfte ſeines Blattes ſtellt Weiber dar, denen ihre Kinder entführt werden, und die, in verſchiedenen Gruppen und Stellungen, den tiefen mütterlichen Schmerz, Angſt, Verzweiflung, mannigfaltig ausdrücken; die untere Hälfte des Blattes zeigt, in ganz gleicher Anordnung und Gruppirung, Schaafe, denen die Lämmer weggenommen werden: ſo daß jedem menſchlichen Kopf, jeder menſchlichen Stellung der obern Blatthälfte, da unten ein thieriſches Analogon entſpricht und man nun deutlich ſieht, wie ſich der im dumpfen thieriſchen Bewußtſeyn mögliche Schmerz verhält zu der gewaltigen Quaal, welche erſt durch die Deutlichkeit der Erkenntniß, die Klarheit des Bewußtſeyns, möglich ward.

Wir wollen dieſerwegen im *menſchlichen Daſeyn* das innere und weſentliche Schickſal des Willens betrachten. Jeder wird leicht im Leben des Thieres das Nämliche, nur ſchwächer, in verſchiedenen Graden ausgedrückt wiederfinden und zur Genüge auch an der leidenden Thierheit ſich überzeugen können, wie weſentlich *alles Leben Leiden iſt*.

§. 57.

Auf jeder Stufe, welche die Erkenntniß beleuchtet, erſcheint ſich der Wille als Individuum. Im unendlichen Raum und unendlicher Zeit findet das menſchliche Individuum ſich als endliche, folglich als eine gegen Jene verſchwindende Größe, in ſie hineingeworfen und hat, wegen ihrer Unbegränztheit, immer nur ein relatives, nie ein abſolutes *Wann* und *Wo* ſeines Daſeyns: denn ſein Ort und ſeine Dauer ſind endliche Theile eines Unendlichen und Gränzenloſen. — Sein eigentliches Daſeyn iſt nur in der Gegenwart, deren ungehemmte Flucht in die Vergangenheit ein ſteter Uebergang in den Tod, ein ſtetes Sterben iſt; da ſein vergangenes Leben, abgeſehen von deſſen etwanigen Folgen für die Gegenwart, wie auch von dem Zeugniß über ſeinen Willen, das darin abgedrückt iſt, ſchon völlig abgethan, geſtorben und nichts mehr iſt: daher auch es ihm vernünftigerweiſe gleichgültig ſeyn muß, ob der Inhalt jener Vergangenheit Quaalen oder Genüſſe waren. Die Gegenwart aber wird beſtändig unter ſeinen Händen zur Vergangenheit: die Zukunft iſt ganz ungewiß und immer kurz. So iſt ſein Daſeyn, ſchon von der formellen Seite allein betrachtet, ein ſtetes Hinſtürzen der Gegenwart in die todte Vergangenheit, ein ſtetes Sterben. Sehen wir es nun aber auch von der phyſiſchen Seite an; ſo iſt offenbar, daß wie bekanntlich unſer Gehen nur ein ſtets gehemmtes Fallen iſt, das Leben unſeres Leibes nur ein fortdauernd gehemmtes Sterben, ein immer aufgeſchobener Tod iſt: endlich iſt eben ſo die Regſamkeit unſeres Geiſtes eine fortdauernd zurückgeſchobene Langeweile. Jeder Athemzug wehrt den beſtändig eindringenden Tod ab, mit welchem wir auf dieſe Weiſe in jeder Sekunde kämpfen, und dann wieder, in größeren Zwiſchenräumen, durch jede Mahlzeit, jeden Schlaf, jede Erwärmung u. ſ. w. Zuletzt muß er ſiegen: denn ihm ſind wir ſchon durch die Geburt anheimgefallen, und er ſpielt nur eine Weile mit ſeiner Beute, bevor er ſie verſchlingt. Wir ſetzen indeſſen unſer Leben mit großem Antheil und vieler Sorgfalt fort, ſo lange als möglich, wie man eine Seifenblaſe ſo lange und ſo groß als möglich aufbläſt, wiewohl mit der feſten Gewißheit, daß ſie platzen wird.

Sahen wir ſchon in der erkenntnißloſen Natur das innere Weſen derſelben als ein beſtändiges Streben, ohne Ziel und ohne Raſt; ſo tritt uns bei der Betrachtung des Thieres und des Menſchen dieſes noch viel deutlicher entgegen. Wollen und Streben iſt ſein ganzes Weſen, einem unlöſchbaren Durſt gänzlich zu vergleichen. Die Baſis alles Wollens aber iſt Bedürftigkeit, Mangel, alſo Schmerz, dem er folglich ſchon urſprünglich und durch ſein Weſen anheimfällt. Fehlt es ihm hingegen an Objekten des Wollens, indem die zu leichte Befriedigung ſie ihm ſogleich wieder wegnimmt; ſo befällt ihn furchtbare Leere und

Langeweile: d. h. ſein Weſen und ſein Daſeyn ſelbſt wird ihm zur unerträglichen Laſt. Sein Leben ſchwingt alſo, gleich einem Pendel, hin und her, zwiſchen dem Schmerz und der Langenweile, welche beide in der That deſſen letzte Beſtandtheile ſind. Dieſes hat ſich ſehr ſeltſam auch dadurch ausſprechen müſſen, daß, nachdem der Menſch alle Leiden und Quaalen in die Hölle verſetzt hatte, für den Himmel nun nichts übrig blieb, als eben Langeweile.

Das ſtete Streben aber, welches das Weſen jeder Erſcheinung des Willens ausmacht, erhält auf den höheren Stufen der Objektivation ſeine erſte und allgemeinſte Grundlage dadurch, daß hier der Wille ſich erſcheint als ein lebendiger Leib, mit dem eiſernen Gebot, ihn zu nähren: und was dieſem Gebote die Kraft giebt, iſt eben, daß dieſer Leib nichts Anderes, als der objektivirte Wille zum Leben ſelbſt iſt. Der Menſch, als die vollkommenſte Objektivation jenes Willens, iſt demgemäß auch das bedürftigſte unter allen Weſen: er iſt konkretes Wollen und Bedürfen durch und durch, iſt ein Konkrement von tauſend Bedürfniſſen. Mit dieſen ſteht er auf der Erde, ſich ſelber überlaſſen, über Alles in Ungewißheit, nur nicht über ſeine Bedürftigkeit und ſeine Noth: demgemäß füllt die Sorge für die Erhaltung jenes Daſeyns, unter ſo ſchweren, ſich jeden Tag von Neuem meldenden Forderungen, in der Regel, das ganze Menſchenleben aus. An ſie knüpft ſich ſodann unmittelbar die zweite Anforderung, die der Fortpflanzung des Geſchlechts. Zugleich bedrohen ihn von allen Seiten die verſchiedenartigſten Gefahren, denen zu entgehen es beſtändiger Wachſamkeit bedarf. Mit behutſamem Schritt und ängſtlichem Umherſpähen verfolgt er ſeinen Weg, denn tauſend Zufälle und tauſend Feinde lauern ihm auf. So gieng er in der Wildniß, und ſo geht er im civiliſirten Leben; es giebt für ihn keine Sicherheit:

> Qualibus in tenebris vitae, quantisque periclis
> Degitur hocc' aevi, quodcunque est!
>
> *Lucr.*, II, 15.

Das Leben der Allermeiſten iſt auch nur ein ſteter Kampf um dieſe Exiſtenz ſelbſt, mit der Gewißheit ihn zuletzt zu verlieren. Was ſie aber in dieſem ſo mühſäligen Kampfe ausdauern läßt, iſt nicht ſowohl die Liebe zum Leben, als die Furcht vor dem

Tode, der jedoch als unausweichbar im Hintergrunde ſteht und jeden Augenblick herantreten kann. — Das Leben ſelbſt iſt ein Meer voller Klippen und Strudel, die der Menſch mit der größten Behutſamkeit und Sorgfalt vermeidet, obwohl er weiß, daß, wenn es ihm auch gelingt, mit aller Anſtrengung und Kunſt ſich durchzuwinden, er eben dadurch mit jedem Schritt dem größten, dem totalen, dem unvermeidlichen und unheilbaren Schiffbruch näher kommt, ja gerade auf ihn zuſteuert, dem Tode: dieſer iſt das endliche Ziel der mühſäligen Fahrt und für ihn ſchlimmer als alle Klippen, denen er auswich.

Nun iſt es aber ſogleich ſehr bemerkenswerth, daß einerſeits die Leiden und Quaalen des Lebens leicht ſo anwachſen können, daß ſelbſt der Tod, in der Flucht vor welchem das ganze Leben beſteht, wünſchenswerth wird und man freiwillig zu ihm eilt; und andererſeits wieder, daß ſobald Noth und Leiden dem Menſchen eine Raſt vergönnen, die Langeweile gleich ſo nahe iſt, daß er des Zeitvertreibes nothwendig bedarf. Was alle Lebenden beſchäftigt und in Bewegung erhält, iſt das Streben nach Daſeyn. Mit dem Daſeyn aber, wenn es ihnen geſichert iſt, wiſſen ſie nichts anzufangen: daher iſt das Zweite, was ſie in Bewegung ſetzt, das Streben, die Laſt des Daſeyns los zu werden, es unfühlbar zu machen, „die Zeit zu tödten", d. h. der Langenweile zu entgehen. Demgemäß ſehen wir, daß faſt alle vor Noth und Sorgen geborgene Menſchen, nachdem ſie nun endlich alle anderen Laſten abgewälzt haben, jetzt ſich ſelbſt zur Laſt ſind und nun jede durchgebrachte Stunde für Gewinn achten, alſo jeden Abzug von eben jenem Leben, zu deſſen möglichſt langer Erhaltung ſie bis dahin alle Kräfte aufboten. Die Langeweile aber iſt nichts weniger, als ein gering zu achtendes Uebel: ſie malt zuletzt wahre Verzweiflung auf das Geſicht. Sie macht, daß Weſen, welche einander ſo wenig lieben, wie die Menſchen, doch ſo ſehr einander ſuchen, und wird dadurch die Quelle der Geſelligkeit. Auch werden überall gegen ſie, wie gegen andere allgemeine Kalamitäten, öffentliche Vorkehrungen getroffen, ſchon aus Staatsklugheit; weil dieſes Uebel, ſo gut als ſein entgegengeſetztes Extrem, die Hungersnoth, die Menſchen zu den größten Zügelloſigkeiten treiben kann: panem et Circenses braucht das Volk. Das ſtrenge Philadelphiſche Pönitenziarſyſtem macht, mittelſt Einſamkeit und Unthätigkeit, bloß die Langeweile zum Strafwerkzeug: und es iſt ein ſo fürchterliches, daß es ſchon die Züchtlinge zum Selbſtmord geführt hat. Wie die Noth die beſtändige Geiſſel des Volkes iſt, ſo die Langeweile die der vornehmen Welt. Im bürgerlichen Leben iſt ſie durch den Sonntag, wie die Noth durch die ſechs Wochentage repräſentirt.

Zwiſchen Wollen und Erreichen fließt nun durchaus jedes Menſchenleben fort. Der Wunſch iſt, ſeiner Natur nach, Schmerz: die Erreichung gebiert ſchnell Sättigung: das Ziel war nur ſcheinbar: der Beſitz nimmt den Reiz weg: unter einer neuen Geſtalt ſtellt ſich der Wunſch, das Bedürfniß wieder ein: wo nicht, ſo folgt Oede, Leere, Langeweile, gegen welche der Kampf ebenſo quälend iſt, wie gegen die Noth. — Daß Wunſch und Befriedigung ſich ohne zu kurze und ohne zu lange Zwiſchenräume folgen, verkleinert das Leiden, welches Beide geben, zum geringſten Maaße und macht den glücklichſten Lebenslauf aus. Denn Das, was man ſonſt den ſchönſten Theil, die reinſten Freuden des Lebens nennen möchte, eben auch nur, weil es uns aus dem realen Daſeyn heraushebt und uns in antheilloſe Zuſchauer deſſelben verwandelt, alſo das reine Erkennen, dem alles Wollen fremd bleibt, der Genuß des Schönen, die ächte Freude an der Kunſt, dies iſt, weil es ſchon ſeltene Anlagen erfordert, nur höchſt Wenigen und auch dieſen nur als ein vorübergehender Traum vergönnt: und dann macht eben dieſe Wenigen die höhere intellektuelle Kraft für viel größere Leiden empfänglich, als die Stumpferen je empfinden können, und ſtellt ſie überdies einſam unter merklich von ihnen verſchiedene Weſen: wodurch ſich denn auch Dieſes ausgleicht. Dem bei weitem größten Theile der Menſchen aber ſind die rein intellektuellen Genüſſe nicht zugänglich; der Freude, die im reinen Erkennen liegt, ſind ſie faſt ganz unfähig: ſie ſind gänzlich auf das Wollen verwieſen. Wenn daher irgend etwas ihnen Antheil abgewinnen, ihnen intereſſant ſeyn ſoll, ſo muß es (dies liegt auch ſchon in der Wortbedeutung) irgendwie ihren Willen anregen, ſei es auch nur durch eine ferne und nur in der Möglichkeit liegende Beziehung auf ihn; er darf aber nie ganz aus dem Spiele bleiben, weil ihr Daſeyn bei Weitem mehr im Wollen als im Erkennen liegt: Aktion und Reaktion iſt ihr einziges Element. Die naiven Aeußerungen dieſer Beſchaffenheit kann man aus Kleinigkeiten und alltäglichen Erſcheinungen abnehmen: ſo z. B. ſchreiben ſie an ſehenswerthen Orten, die ſie beſuchen, ihre Namen hin, um ſo zu reagiren, um auf den Ort zu wirken, da er nicht auf ſie wirkte: ferner können ſie nicht leicht ein fremdes, ſeltenes Thier bloß betrachten, ſondern müſſen es reizen, necken, mit ihm ſpielen, um nur Aktion und Reaktion zu empfinden; ganz beſonders aber zeigt jenes Bedürfniß der Willensanregung ſich an der Erfindung und Erhaltung des Kartenſpieles, welches recht eigentlich der Ausdruck der kläglichen Seite der Menſchheit iſt.

Aber was auch Natur, was auch das Glück gethan haben mag; wer man auch ſei, und was man auch beſitze; der dem Leben weſentliche Schmerz läßt ſich nicht abwälzen:

> Πηλειδης δ' ῳμωξεν, ιδων εις ουρανον ευρυν.
> (Pelides autem ejulavit, intuitus in coelum latum.)

Und wieder:

> Ζηνος μεν παις ηα Κρονιονος, αυταρ οιζυν
> Ειχον απειρεσιην.
>
> (Jovis quidem filius eram Saturnii; verum aerumnam
> Habebam infinitam.)

Die unaufhörlichen Bemühungen, das Leiden zu verbannen, leiſten nichts weiter, als daß es ſeine Geſtalt verändert. Dieſe iſt urſprünglich Mangel, Noth, Sorge um die Erhaltung des Lebens. Iſt es, was ſehr ſchwer hält, geglückt, den Schmerz in dieſer Geſtalt zu verdrängen, ſo ſtellt er ſogleich ſich in tauſend anderen ein, abwechſelnd nach Alter und Umſtänden, als Geſchlechtstrieb, leidenſchaftliche Liebe, Eiferſucht, Neid, Haß, Angſt, Ehrgeiz, Geldgeiz, Krankheit u. ſ. w. u. ſ. w. Kann er endlich in keiner andern Geſtalt Eingang finden, ſo kommt er im traurigen, grauen Gewand des Ueberdruſſes und der Langenweile, gegen welche dann mancherlei verſucht wird. Gelingt es endlich dieſe zu verſcheuchen, ſo wird es ſchwerlich geſchehen, ohne dabei den Schmerz in einer der vorigen Geſtalten wieder einzulaſſen und ſo den Tanz von vorne zu beginnen; denn zwiſchen Schmerz und Langerweile wird jedes Menſchenleben hin und her geworfen. So niederſchlagend dieſe Betrachtung iſt, ſo will ich doch nebenher auf eine Seite derſelben aufmerkſam machen, aus der ſich ein Troſt ſchöpfen, ja vielleicht gar eine Stoiſche Gleichgültigkeit gegen das vorhandene eigene Uebel erlangen läßt. Denn unſere Ungeduld über dieſes entſteht großentheils daraus, daß wir es als zufällig erkennen, als herbeigeführt durch eine Kette von Urſachen, die leicht anders ſeyn könnte. Denn über die unmittelbar nothwendigen und ganz allgemeinen Uebel, z. B. Nothwendigkeit des Alters und des Todes und vieler täglichen Unbequemlichkeiten, pflegen wir uns nicht zu betrüben. Es iſt vielmehr die Betrachtung der Zufälligkeit der Umſtände, die gerade auf uns ein Leiden brachten, was dieſem den Stachel giebt. Wenn wir nun aber erkannt haben, daß der Schmerz als ſolcher dem Leben weſentlich und unausweichbar iſt, und nichts weiter als ſeine bloße Geſtalt, die Form unter der er ſich darſtellt, vom Zufall abhängt, daß alſo unſer gegenwärtiges Leiden eine Stelle ausfüllt, in welche, ohne daſſelbe, ſogleich ein anderes träte, das jetzt von jenem ausgeſchloſſen wird, daß demnach, im Weſentlichen, das Schickſal uns wenig anhaben kann; ſo könnte eine ſolche Reflexion, wenn ſie zur lebendigen Ueberzeugung würde, einen bedeutenden Grad Stoiſchen Gleichmuths herbeiführen und die ängſtliche Beſorgniß um das eigene Wohl ſehr vermindern. In der That aber mag eine ſo viel vermögende Herrſchaft der Vernunft über das unmittelbar gefühlte Leiden ſelten oder nie ſich finden.

Uebrigens könnte man durch jene Betrachtung über die Unvermeidlichkeit des Schmerzes und über das Verdrängen des einen durch den andern und das Herbeiziehen des neuen durch den Austritt des vorigen, ſogar auf die paradoxe, aber nicht ungereimte Hypotheſe geleitet werden, daß in jedem Individuum das Maaß des ihm weſentlichen Schmerzes durch ſeine Natur ein für alle Mal beſtimmt wäre, welches Maaß weder leer bleiben, noch überfüllt werden könnte, wie ſehr auch die Form des Leidens wechſeln mag. Sein Leiden und Wohlſeyn wäre demnach gar nicht von außen, ſondern eben nur durch jenes Maaß, jene Anlage, beſtimmt, welche zwar durch das phyſiſche Befinden einige Ab- und Zunahme zu verſchiedenen Zeiten erfahren möchte, im Ganzen aber doch die ſelbe bliebe und nichts Anderes wäre, als was man ſein Temperament nennt, oder genauer, der Grad in welchem er, wie Platon es im erſten Buch der Republik ausdrückt, ευκολος oder δυσκολος, d. i. leichten oder ſchweren Sinnes wäre. — Für dieſe Hypotheſe ſpricht nicht nur die bekannte Erfahrung, daß große Leiden alle kleineren gänzlich unfühlbar machen, und umgekehrt, bei Abweſenheit großer Leiden, ſelbſt die kleinſten Unannehmlichkeiten uns quälen und verſtimmen; ſondern die Erfahrung lehrt auch, daß, wenn ein großes Unglück, bei deſſen bloßen Gedanken wir ſchauderten, nun wirklich eingetreten iſt, dennoch unſere Stimmung, ſobald wir den erſten Schmerz überſtanden haben, im Ganzen ziemlich unverändert daſteht; und auch umgekehrt, daß nach dem Eintritt eines lang erſehnten Glückes, wir uns im Ganzen und anhaltend nicht merklich wohler und behaglicher fühlen als vorher. Bloß der Augenblick des Eintritts jener Veränderungen bewegt uns ungewöhnlich ſtark als tiefer Jammer, oder lauter Jubel; aber beide verſchwinden bald, weil ſie auf Täuſchung beruhten. Denn ſie entſtehen nicht über den unmittelbar gegenwärtigen Genuß oder Schmerz, ſondern nur über die Eröffnung einer neuen Zukunft, die darin anticipirt wird. Nur dadurch, daß Schmerz oder Freude von der Zukunft borgten, konnten ſie ſo abnorm erhöht werden, folglich nicht auf die Dauer. — Für die aufgeſtellte Hypotheſe, der zufolge, wie im Erkennen, ſo auch im Gefühl des Leidens oder Wohlſeyns ein ſehr großer Theil ſubjektiv und a priori beſtimmt wäre, können noch als Belege die Bemerkungen angeführt werden, daß der menſchliche Frohſinn, oder Trübſinn, augenſcheinlich nicht durch äußere Umſtände, durch Reichthum oder Stand, beſtimmt wird; da wir wenigſtens ebenſo viele frohe Geſichter unter den Armen, als unter den Reichen antreffen: ferner, daß die Motive, auf welche der Selbſtmord erfolgt, ſo höchſt verſchieden ſind; indem wir kein Unglück angeben können, das groß genug wäre, um ihn nur mit vieler Wahrſcheinlichkeit, bei jedem Charakter, herbeizuführen, und wenige, die ſo klein wären, daß nicht ihnen gleichwiegende ihn ſchon veranlaßt hätten. Wenn nun gleich der Grad unſerer Heiterkeit oder Traurigkeit nicht zu allen Zeiten der ſelbe iſt; ſo werden wir, dieſer Anſicht zufolge, es nicht dem Wechſel äußerer Umſtände, ſondern dem des innern Zuſtandes, des phyſiſchen Befindens, zuſchreiben. Denn, wann eine wirkliche, wiewohl immer nur temporäre, Steigerung unſerer Heiterkeit, ſelbſt bis zur Freudigkeit, eintritt; ſo pflegt ſie ohne allen äußern Anlaß ſich einzufinden. Zwar ſehen wir oft unſern Schmerz nur aus einem beſtimmten äußern Verhältniß hervorgehen, und ſind ſichtbarlich nur durch dieſes gedrückt und betrübt: wir glauben dann, daß wenn nur dieſes gehoben wäre, die größte Zufriedenheit eintreten müßte. Allein dies iſt Täuſchung. Das Maaß unſeres Schmerzes und Wohlſeyns im Ganzen iſt, nach unſerer Hypotheſe, für jeden Zeitpunkt ſubjektiv beſtimmt, und in Beziehung auf daſſelbe iſt jenes äußere Motiv zur Betrübniß nur was für den Leib ein Veſikatorium, zu dem ſich alle, ſonſt vertheilten böſen Säfte hinziehen. Der in unſerm Weſen, für dieſe Zeitperiode, begründete und daher unabwälzbare Schmerz wäre, ohne jene beſtimmte äußere Urſache des Leidens, an hundert Punkten vertheilt und erſchiene in Geſtalt von hundert kleinen Verdrießlichkeiten und Grillen über Dinge, die wir jetzt ganz überſehen, weil unſere Kapacität für den Schmerz ſchon durch jenes Hauptübel ausgefüllt iſt, welches alles ſonſt zerſtreute Leiden auf einen Punkt koncentrirt hat. Dieſem entſpricht auch die Beobachtung, daß, wenn eine große, uns beklemmende Beſorgniß endlich, durch den glücklichen Ausgang, uns von der Bruſt gehoben wird, alsbald an ihre Stelle eine andere tritt, deren ganzer Stoff ſchon vorher da war, jedoch nicht als Sorge ins Bewußtſeyn kommen konnte, weil dieſes keine Kapacität dafür übrig hatte, weshalb dieſer Sorgeſtoff bloß als dunkle unbemerkte Nebelgeſtalt an deſſen Horizonts äußerſtem Ende ſtehen blieb. Jetzt aber, da Platz geworden, tritt ſogleich dieſer fertige Stoff heran und nimmt den Thron der herrſchenden (πρυτανευουσα) Beſorgniß des Tages ein: wenn er nun auch, der Materie nach, ſehr viel leichter iſt, als der Stoff jener verſchwundenen Beſorgniß; ſo weiß er doch ſich ſo aufzublähen, daß er ihr an ſcheinbarer Größe gleichkommt und ſo als Hauptbeſorgniß des Tages den Thron vollkommen ausfüllt.

Unmäßige Freude und ſehr heftiger Schmerz finden ſich immer nur in der ſelben Perſon ein: denn beide bedingen ſich wechſelſeitig und ſind auch gemeinſchaftlich durch große Lebhaftigkeit des Geiſtes bedingt. Beide werden, wie wir ſo eben fanden, nicht durch das rein Gegenwärtige, ſondern durch Anticipation der Zukunft hervorgebracht. Da aber der Schmerz dem Leben weſentlich iſt und auch ſeinem Grade nach durch die Natur des Subjekts beſtimmt iſt, daher plötzliche Veränderungen, weil ſie immer äußere ſind, ſeinen Grad eigentlich nicht ändern können; ſo liegt dem übermäßigen Jubel oder Schmerz immer ein Irrthum und Wahn zum Grunde: folglich ließen jene beiden Ueberſpannungen des Gemüths ſich durch Einſicht vermeiden. Jeder unmäßige Jubel (exultatio, insolens laetitia) beruht immer auf dem Wahn, etwas im Leben gefunden zu haben, was gar nicht darin anzutreffen iſt, nämlich dauernde Befriedigung der quälenden, ſich ſtets neu gebärenden Wünſche, oder Sorgen. Von jedem einzelnen Wahn dieſer Art muß man ſpäter unausbleiblich zurückgebracht werden und ihn dann, wann er verſchwindet, mit ebenſo bittern Schmerzen bezahlen, als ſein Eintritt Freude verurſachte. Er gleicht inſofern durchaus einer Höhe, von der man nur durch Fall wieder herab kann; daher man ſie vermeiden ſollte: und jeder plötzliche, übermäßige Schmerz iſt eben nur der Fall von ſo einer Höhe, das Verſchwinden eines ſolchen Wahnes, und daher durch ihn bedingt. Man könnte folglich beide vermeiden, wenn man es über ſich vermöchte, die Dinge ſtets im Ganzen und in ihrem Zuſammenhang völlig klar zu überſehen und ſich ſtandhaft zu hüten, ihnen die Farbe wirklich zu leihen, die man wünſchte, daß ſie hätten. Die Stoiſche Ethik gieng hauptſächlich darauf aus, das Gemüth von allem ſolchen Wahn und deſſen Folgen zu befreien, und ihm ſtatt deſſen unerſchütterlichen Gleichmuth zu geben. Von dieſer Einſicht iſt Horatius erfüllt, in der bekannten Ode:

> Aequam memento rebus in arduis
> Servare mentem, non secus in bonis
> Ab insolenti temperatam
> Laetitia. —

Meiſtens aber verſchließen wir uns der, einer bittern Arzenei zu vergleichenden Erkenntniß, daß das Leiden dem Leben weſentlich iſt und daher nicht von außen auf uns einſtrömt, ſondern Jeder die unverſiegbare Quelle deſſelben in ſeinem eigenen Innern herumträgt. Wir ſuchen vielmehr zu dem nie von uns weichenden Schmerz ſtets eine äußere einzelne Urſache, gleichſam einen Vorwand; wie der Freie ſich einen Götzen bildet, um einen Herrn zu haben. Denn unermüdlich ſtreben wir von Wunſch zu Wunſch, und wenn gleich jede erlangte Befriedigung, ſoviel ſie auch verhieß, uns doch nicht befriedigt, ſondern meiſtens bald als beſchämender Irrthum daſteht, ſehen wir doch nicht ein, daß wir mit dem Faß der Danaiden ſchöpfen; ſondern eilen zu immer neuen Wünſchen:

> Sed, dum abest quod avemus, id exsuperâre videtur
> Caetera; post aliud, quum contigit illud, avemus;
> Et sitis aequa tenet vitai semper hiantes. (*Lucr.*, III, 1095.)

So geht es denn entweder ins Unendliche, oder, was ſeltener iſt und ſchon eine gewiſſe Kraft des Charakters vorausſetzt, bis wir auf einen Wunſch treffen, der nicht erfüllt und doch nicht aufgegeben werden kann: dann haben wir gleichſam was wir ſuchten, nämlich etwas, das wir jeden Augenblick, ſtatt unſeres eigenen Weſens, als die Quelle unſerer Leiden anklagen können, und wodurch wir nun mit unſerm Schickſal entzweit, dafür aber mit unſerer Exiſtenz verſöhnt werden, indem die Erkenntniß ſich wieder entfernt, daß dieſer Exiſtenz ſelbſt das Leiden weſentlich und wahre Befriedigung unmöglich ſei. Die Folge dieſer letzten Entwickelungsart iſt eine etwas melancholiſche Stimmung, das beſtändige Tragen eines einzigen, großen Schmerzes und daraus entſtehende Geringſchätzung aller kleineren Leiden oder Freuden; folglich eine ſchon würdigere Erſcheinung, als das ſtete Haſchen nach immer anderen Truggeſtalten, welches viel gewöhnlicher iſt.

§. 58.

Alle Befriedigung, oder was man gemeinhin Glück nennt, iſt eigentlich und weſentlich immer nur *negativ* und durchaus nie poſitiv. Es iſt nicht eine urſprünglich und von ſelbſt auf uns kommende Beglückung, ſondern muß immer die Befriedigung eines Wunſches ſeyn. Denn Wunſch, d. h. Mangel, iſt die vorhergehende Bedingung jedes Genuſſes. Mit der Befriedigung hört aber der Wunſch und folglich der Genuß auf. Daher kann die Befriedigung oder Beglückung nie mehr ſeyn, als die Befreiung von einem Schmerz, von einer Noth: denn dahin gehört nicht nur jedes wirkliche, offenbare Leiden, ſondern auch jeder Wunſch, deſſen Importunität unſere Ruhe ſtört, ja ſogar auch die ertödtende Langeweile, die uns das Daſeyn zur Laſt macht. — Nun aber iſt es ſo ſchwer, irgend etwas zu erreichen und durchzuſetzen: jedem Vorhaben ſtehen Schwierigkeiten und Bemühungen ohne Ende entgegen, und bei jedem Schritt häufen ſich die

Hinderniſſe. Wann aber endlich Alles überwunden und erlangt iſt, ſo kann doch nie etwas Anderes gewonnen ſeyn, als daß man von irgend einem Leiden, oder einem Wunſche, befreit iſt, folglich nur ſich ſo befindet, wie vor deſſen Eintritt. — Unmittelbar gegeben iſt uns immer nur der Mangel, d. h. der Schmerz. Die Befriedigung aber und den Genuß können wir nur mittelbar erkennen, durch Erinnerung an das vorhergegangene Leiden und Entbehren, welches bei ſeinem Eintritt aufhörte. Daher kommt es, daß wir der Güter und Vortheile, die wir wirklich beſitzen, gar nicht recht inne werden, noch ſie ſchätzen, ſondern nicht anders meynen, als eben es müſſe ſo ſeyn: denn ſie beglücken immer nur negativ, Leiden abhaltend. Erſt nachdem wir ſie verloren haben, wird uns ihr Werth fühlbar: denn der Mangel, das Entbehren, das Leiden iſt das Poſitive, ſich unmittelbar Ankündigende. Daher auch freut uns die Erinnerung überſtandener Noth, Krankheit, Mangel u. dgl., weil ſolche das einzige Mittel die gegenwärtigen Güter zu genießen iſt. Auch iſt nicht zu leugnen, daß in dieſer Hinſicht und auf dieſem Standpunkt des Egoismus, der die Form des Lebenwollens iſt, der Anblick oder die Schilderung fremder Leiden uns auf eben jenem Wege Befriedigung und Genuß giebt, wie es Lukretius ſchön und offenherzig ausſpricht, im Anfang des zweiten Buches:

> Suave, mari magno, turbantibus aequora ventis,
> E terra magnum alterius spectare laborem:
> Non, quia vexari quemquam est jucunda voluptas;
> Sed, quibus ipse malis careas, quia cernere suave est.

Jedoch wird ſich uns weiterhin zeigen, daß dieſe Art der Freude, durch ſo vermittelte Erkenntniß ſeines Wohlſeyns, der Quelle der eigentlichen poſitiven Bosheit ſehr nahe liegt.

Daß alles Glück nur negativer, nicht poſitiver Natur iſt, daß es eben deshalb nicht dauernde Befriedigung und Beglückung ſeyn kann, ſondern immer nur von einem Schmerz oder Mangel erlöſt, auf welchen entweder ein neuer Schmerz, oder auch languor, leeres Sehnen und Langeweile folgen muß; dies findet einen Beleg auch in jenem treuen Spiegel des Weſens der Welt und des Lebens, in der Kunſt, beſonders in der Poeſie. Jede epiſche, oder dramatiſche Dichtung nämlich kann immer nur ein Ringen, Streben und Kämpfen um Glück, nie aber das bleibende und vollendete Glück ſelbſt darſtellen. Sie führt ihren Helden durch tauſend Schwierigkeiten und Gefahren bis zum Ziel: ſobald es erreicht iſt, läßt ſie ſchnell den Vorhang fallen. Denn es bliebe ihr jetzt nichts übrig, als zu zeigen, daß das glänzende Ziel, in welchem der Held das Glück zu finden wähnte, auch ihn nur geneckt hatte, und er nach deſſen Erreichung nicht beſſer daran war, als zuvor. Weil ein ächtes, bleibendes Glück nicht möglich iſt, kann es kein Gegenſtand der Kunſt ſeyn. Zwar iſt der Zweck des Idylls wohl eigentlich die Schilderung eines ſolchen: allein man ſieht auch, daß das Idyll als ſolches ſich nicht halten kann. Immer wird es dem Dichter unter den Händen entweder epiſch, und iſt dann nur ein ſehr unbedeutendes Epos, aus kleinen Leiden, kleinen Freuden und kleinen Beſtrebungen zuſammengeſetzt: dies iſt der häufigſte Fall; oder aber es wird zur bloß beſchreibenden Poeſie, ſchildert die Schönheit der Natur, d. h. eigentlich das reine willensfreie Erkennen, welches freilich auch in der That das einzige reine Glück iſt, dem weder Leiden noch Bedürfniß vorhergeht, noch auch Reue, Leiden, Leere, Ueberdruß nothwendig folgt: nur kann dieſes Glück nicht das ganze Leben füllen, ſondern bloß Augenblicke deſſelben. — Was wir in der Poeſie ſehen, finden wir in der Muſik wieder, in deren Melodie wir ja die allgemein ausgedrückte innerſte Geſchichte des ſich ſelbſt bewußten Willens, das geheimſte Leben, Sehnen, Leiden und Freuen, das Ebben und Fluthen des menſchlichen Herzens wiedererkannt haben. Die Melodie iſt immer ein Abweichen vom Grundton, durch tauſend wunderliche Irrgänge, bis zur ſchmerzlichſten Diſſonanz, darauf ſie endlich den Grundton wiederfindet, der die Befriedigung und Beruhigung des Willens ausdrückt, mit welchem aber nachher weiter nichts mehr zu machen iſt und deſſen längeres Anhalten nur läſtige und nichtsſagende Monotonie wäre, der Langenweile entſprechend.

Alles was dieſe Betrachtungen deutlich machen ſollten, die Unerreichbarkeit dauernder Befriedigung und die Negativität alles Glückes, findet ſeine Erklärung in Dem, was am Schluſſe des zweiten Buches gezeigt iſt: daß nämlich der Wille, deſſen Objektivation das Menſchenleben wie jede Erſcheinung iſt, ein Streben ohne Ziel und ohne Ende iſt. Das Gepräge dieſer Endloſigkeit finden wir auch allen Theilen ſeiner geſammten Erſcheinung aufgedrückt, von der allgemeinſten Form dieſer, der Zeit und dem Raum ohne Ende an, bis zur vollendeteſten aller Erſcheinungen, dem Leben und Streben des Menſchen. — Man kann drei Extreme des Menſchenlebens theoretiſch annehmen und ſie als Elemente des wirklichen Menſchenlebens betrachten. Erſtlich, das gewaltige Wollen, die großen Leidenſchaften (Radſcha-Guna). Es tritt hervor in den großen hiſtoriſchen Charakteren; es iſt geſchildert im Epos und Drama: es kann ſich aber auch in der kleinen Sphäre zeigen, denn die Größe der Objekte mißt ſich hier nur nach dem Grade, in welchem ſie den Willen bewegen, nicht nach ihren äußeren Verhältniſſen. Sodann zweitens das reine Erkennen, das Auffaſſen der Ideen, bedingt durch Befreiung der Erkenntniß vom Dienſte des Willens: das Leben des Genius (Satwa-Guna). Endlich drittens, die größte Lethargie des Willens und damit der an ihn gebundenen Erkenntniß, leeres Sehnen, lebenerſtarrende Langeweile (Tama-Guna). Das Leben des Individuums, weit entfernt in einem dieſer Extreme zu verharren, berührt ſie nur ſelten, und iſt meiſtens nur ein ſchwaches und ſchwankendes Annähern zu dieſer oder jener Seite, ein dürftiges Wollen kleinlicher Objekte, ſtets wiederkehrend und ſo der Langenweile entrinnend. — Es iſt wirklich unglaublich, wie nichtsſagend und bedeutungsleer, von außen geſehen, und wie dumpf und beſinnungslos, von innen empfunden, das Leben der allermeiſten Menſchen dahinfließt. Es iſt ein mattes Sehnen und Quälen, ein träumeriſches Taumeln durch die vier Lebensalter hindurch zum Tode, unter Begleitung einer Reihe trivialer Gedanken. Sie gleichen Uhrwerken, welche aufgezogen werden und gehen, ohne zu wiſſen warum; und jedes Mal, daß ein Menſch gezeugt und geboren worden, iſt die Uhr des Menſchenlebens aufs Neue aufgezogen, um jetzt ihr ſchon zahlloſe Male abgeſpieltes Leierſtück abermals zu wiederholen, Satz vor Satz und Takt vor Takt, mit unbedeutenden Variationen. — Jedes Individuum, jedes Menſchengeſicht und deſſen Lebenslauf iſt nur ein kurzer Traum mehr des unendlichen Naturgeiſtes, des beharrlichen Willens zum Leben, iſt nur ein flüchtiges Gebilde mehr, das er ſpielend hinzeichnet auf ſein unendliches Blatt, Raum und Zeit, und eine gegen dieſe verſchwindend kleine Weile beſtehen läßt, dann auslöſcht, neuen Platz zu machen. Dennoch, und hier liegt die bedenkliche Seite des Lebens, muß jedes dieſer flüchtigen Gebilde, dieſer ſchaalen Einfälle, vom ganzen Willen zum Leben, in aller ſeiner Heftigkeit, mit vielen und tiefen Schmerzen und zuletzt mit einem lange gefürchteten, endlich eintretenden bittern Tode bezahlt werden. Darum macht uns der Anblick eines Leichnams ſo plötzlich ernſt.

Das Leben jedes Einzelnen iſt, wenn man es im Ganzen und Allgemeinen überſieht und nur die bedeutſamſten Züge heraushebt, eigentlich immer ein Trauerſpiel; aber im Einzelnen durchgegangen, hat es den Charakter des Luſtſpiels. Denn das Treiben und die Plage des Tages, die raſtloſe Neckerei des Augenblicks, das Wünſchen und Fürchten der Woche, die Unfälle jeder Stunde, mittelſt des ſtets auf Schabernack bedachten Zufalls, ſind lauter Komödienſcenen. Aber die nie erfüllten Wünſche, das vereitelte Streben, die vom Schickſal unbarmherzig zertretenen Hoffnungen, die unſäligen Irrthümer des ganzen Lebens, mit dem ſteigenden Leiden und Tode am Schluſſe, geben immer ein Trauerſpiel. So muß, als ob das Schickſal zum Jammer unſeres Daſeyns noch den Spott fügen gewollt, unſer Leben alle Weben des Trauerſpiels enthalten, und wir dabei doch nicht einmal die Würde tragiſcher Perſonen behaupten können, ſondern, im breiten Detail des Lebens, unumgänglich läppiſche Luſtſpielcharaktere ſeyn.

So ſehr nun aber auch große und kleine Plagen jedes Menſchenleben füllen und in ſteter Unruhe und Bewegung erhalten, ſo vermögen ſie doch nicht die Unzulänglichkeit des Lebens zur Erfüllung des Geiſtes, das Leere und Schaale des Daſeyns zu verdecken, oder die Langeweile auszuſchließen, die immer bereit iſt jede Pauſe zu füllen, welche die Sorge läßt. Daraus iſt es entſtanden, daß der menſchliche Geiſt, noch nicht zufrieden mit den Sorgen, Bekümmerniſſen und Beſchäftigungen, die ihm die wirkliche Welt auflegt, ſich in der Geſtalt von tauſend verſchiedenen Superſtitionen noch eine imaginäre Welt ſchafft, mit dieſer ſich dann auf alle Weiſe zu thun macht und Zeit und Kräfte an ihr verſchwendet, ſobald die wirkliche ihm die Ruhe gönnen will, für die er gar nicht empfänglich iſt. Dieſes iſt daher auch urſprünglich am meiſten der Fall bei den Völkern, welchen die Milde des Himmelsſtriches und Bodens das Leben leicht macht, vor allen bei den Hindus, dann bei den Griechen, Römern, und ſpäter bei den Italiänern, Spaniern u. ſ. w. — Dämonen, Götter und Heilige ſchafft ſich der Menſch nach ſeinem eigenen Bilde; dieſen müſſen dann unabläſſig Opfer, Gebete, Tempelverzierungen, Gelübde und deren Löſung, Wallfahrten, Begrüßungen, Schmückung der Bilder u. ſ. w. dargebracht werden. Ihr Dienſt verwebt ſich überall mit der Wirklichkeit, ja verdunkelt dieſe: jedes Ereigniß des Lebens wird dann als Gegenwirkung jener Weſen aufgenommen: der Umgang mit ihnen füllt die halbe Zeit des Lebens aus, unterhält beſtändig die Hoffnung und wird, durch den Reiz der Täuſchung, oft intereſſanter, als der mit wirklichen Weſen. Er iſt der Ausdruck und das Symptom der doppelten Bedürftigkeit des Menſchen, theils nach Hülfe und Beiſtand, und theils nach Beſchäftigung und Kurzweil: und wenn er auch dem erſtern Bedürfniß oft gerade entgegenarbeitet, indem, bei vorkommenden Unfällen und Gefahren, koſtbare Zeit und Kräfte, ſtatt auf deren Abwendung, auf Gebete und Opfer unnütz verwendet werden; ſo dient er dem zweiten Bedürfniß dafür deſto beſſer, durch jene phantaſtiſche Unterhaltung mit einer erträumten Geiſterwelt: und dies iſt der gar nicht zu verachtende Gewinn aller Superſtitionen.

§. 59.

Haben wir nunmehr durch die allerallgemeinſten Betrachtungen, durch Unterſuchung der erſten elementaren Grundzüge des Menſchenlebens, uns inſofern a priori überzeugt, daß daſſelbe ſchon der ganzen Anlage nach, keiner wahren Glückſäligkeit fähig, ſondern weſentlich ein vielgeſtaltetes Leiden und ein durchweg unſäliger Zuſtand iſt; ſo könnten wir jetzt dieſe Ueberzeugung viel lebhafter in uns erwecken, wenn wir, mehr a posteriori verfahrend, auf die beſtimmteren Fälle eingehen, Bilder vor die Phantaſie bringen und in Beiſpielen den namenloſen Jammer ſchildern wollten, den Erfahrung und Geſchichte darbieten, wohin man auch blicken und in welcher Rückſicht man auch forſchen mag. Allein das Kapitel würde ohne Ende ſeyn und uns von dem Standpunkt der Allgemeinheit entfernen, welcher der Philoſophie weſentlich iſt. Zudem könnte man leicht eine ſolche Schilderung für eine bloße Deklamation über das menſchliche Elend, wie ſie ſchon oft dageweſen iſt, halten und ſie als ſolche der Einſeitigkeit beſchuldigen, weil ſie von einzelnen Thatſachen ausgienge. Von ſolchem Vorwurf und Verdacht iſt daher unſere ganz kalte und philoſophiſche, vom Allgemeinen ausgehende und a priori geführte Nachweiſung des im Weſen des Lebens begründeten unumgänglichen Leidens frei. Die Beſtätigung a posteriori aber iſt überall leicht zu haben. Jeder, welcher aus den erſten Jugendträumen erwacht iſt, eigene und fremde Erfahrung beachtet, ſich im Leben, in der Geſchichte der Vergangenheit und des eigenen Zeitalters, endlich in den Werken der großen Dichter umgeſehen hat, wird, wenn nicht irgend ein unauslöſchlich eingeprägtes Vorurtheil ſeine Urtheilskraft lähmt, wohl das Reſultat erkennen, daß dieſe Menſchenwelt das Reich des Zufalls und des Irrthums iſt, die unbarmherzig darin ſchalten, im Großen, wie im Kleinen, neben welchen aber noch Thorheit und Bosheit die Geißel ſchwingen: daher es kommt, daß jedes Beſſere nur mühſam ſich durchdrängt, das Edle und Weiſe ſehr ſelten zur Erſcheinung gelangt und Wirkſamkeit oder Gehör findet, aber das Abſurde und Verkehrte im Reiche des Denkens, das Platte und Abgeſchmackte im Reiche der Kunſt, das Böſe und Hinterliſtige im Reiche der Thaten, nur durch kurze Unterbrechungen geſtört, eigentlich die Herrſchaft behaupten; hingegen das Treffliche jeder Art immer nur eine Ausnahme, ein Fall aus Millionen iſt, daher auch, wenn es ſich in einem dauernden Werke kund gegeben, dieſes nachher, nachdem es den Groll ſeiner Zeitgenoſſen überlebt hat, iſolirt daſteht, aufbewahrt wird, gleich einem Meteorſtein, aus einer andern Ordnung der Dinge, als die hier herrſchende iſt, entſprungen. — Was aber das Leben des Einzelnen betrifft, ſo iſt jede Lebensgeſchichte eine Leidensgeſchichte: denn jeder Lebenslauf iſt, in der Regel, eine fortgeſetzte Reihe großer und kleiner Unfälle, die zwar jeder möglichſt verbirgt, weil er weiß, daß Andere ſelten Theilnahme oder Mitleid, faſt immer aber Befriedigung durch die Vorſtellung der Plagen, von denen ſie gerade jetzt verſchont ſind, dabei empfinden müſſen; — aber vielleicht wird nie ein Menſch, am Ende ſeines Lebens, wenn er beſonnen und zugleich aufrichtig iſt, wünſchen, es nochmals durchzumachen, ſondern, eher als das, viel lieber gänzliches Nichtſeyn erwählen. Der weſentliche Inhalt des weltberühmten Monologs im „Hamlet“ iſt, wenn zuſammengefaßt, dieſer: Unſer Zuſtand iſt ein ſo elender, daß gänzliches Nichtſeyn ihm entſchieden vorzuziehen wäre. Wenn nun der Selbſtmord uns dieſes wirklich darböte, ſo daß die Alternative „Seyn oder Nichtſeyn“ im vollen Sinn des Wortes vorläge; dann wäre er unbedingt zu erwählen, als eine höchſt wünſchenswerthe Vollendung (a consumation devoutly to be wish'd). Allein in uns iſt etwas, das uns ſagt, dem ſei nicht ſo; es ſei damit nicht aus, der Tod ſei keine abſolute Vernichtung. — Imgleichen iſt, was ſchon der Vater der Geſchichte anführt*), auch wohl ſeitdem nicht widerlegt worden, daß nämlich kein Menſch exiſtirt hat, der nicht mehr als ein Mal gewünſcht hätte, den folgenden Tag nicht zu erleben. Danach möchte die ſo oft beklagte Kürze des Lebens vielleicht gerade das Beſte daran ſeyn. — Wenn man nun endlich noch Jedem die entſetzlichen Schmerzen und Quaalen, denen ſein Leben beſtändig offen ſteht, vor die Augen bringen wollte; ſo würde ihn Grauſen ergreifen: und wenn man den verſtockteſten Optimiſten durch die Krankenhospitäler, Lazarethe und chirurgiſche Marterkammern, durch die Gefängniſſe, Folterkammern und Sklavenſtälle, über Schlachtfelder und Gerichtsſtätten führen, dann alle die finſteren Behauſungen des Elends, wo es ſich vor den Blicken kalter Neugier verkriecht, ihm öffnen und zum Schluß ihn in den Hungerthurm des Ugolino blicken laſſen wollte; ſo würde ſicherlich auch er zuletzt einſehen, welcher Art dieſer meilleur des mondes possibles iſt. Woher denn anders hat Dante den Stoff zu ſeiner Hölle genommen, als aus dieſer unſerer wirklichen Welt? Und doch iſt es eine recht ordentliche Hölle geworden. Hingegen als er an die Aufgabe kam, den Himmel und ſeine Freuden zu ſchildern, da hatte er eine unüberwindliche Schwierigkeit vor ſich; weil eben unſere Welt gar keine Materialien zu ſo etwas darbietet. Daher blieb ihm nichts übrig, als, ſtatt der Freuden des Paradieſes, die Belehrung, die ihm dort von ſeinem Ahnherrn, ſeiner Beatrix und verſchiedenen Heiligen ertheilt worden, uns wiederzugeben. Hieraus aber erhellt genugſam, welcher Art dieſe Welt iſt. Freilich iſt am Menſchenleben, wie an jeder ſchlechten Waare, die Außenſeite mit falſchem Schimmer überzogen: immer verbirgt ſich was leidet; hingegen was Jeder an Prunk und Glanz erſchwingen kann, trägt er zur Schau, und je mehr ihm innere Zufriedenheit abgeht, deſto mehr wünſcht er, in der Meinung Anderer als ein Beglückter dazuſtehen: ſo weit geht die Thorheit, und die Meinung Anderer iſt ein Hauptziel des Strebens eines Jeden, obgleich die gänzliche Nichtigkeit deſſelben ſchon dadurch ſich ausdrückt, daß in faſt allen Sprachen Eitelkeit, vanitas, urſprünglich Leerheit und Nichtigkeit bedeutet. — Allein auch unter allem dieſen Blendwerk können die Quaalen des Lebens ſehr leicht ſo anwachſen, und es geſchieht ja täglich, daß der ſonſt über Alles gefürchtete Tod mit Begierde ergriffen wird. Ja, wenn das Schickſal ſeine ganze Tücke zeigen will, ſo kann ſelbſt dieſe Zuflucht dem Leidenden verſperrt und er, unter den Händen ergrimmter Feinde, grauſamen, langſamen Martern ohne Rettung hingegeben bleiben. Vergebens ruft dann der Gequälte ſeine Götter um Hülfe an: er bleibt ſeinem Schickſal ohne Gnade Preis gegeben. Dieſe Rettungsloſigkeit iſt aber eben nur der Spiegel der Unbezwinglichkeit ſeines Willens, deſſen Objektität ſeine Perſon iſt. — So wenig eine äußere Macht dieſen Willen ändern oder aufheben kann, ſo wenig auch kann irgend eine fremde Macht ihn von den Quaalen befreien, die aus dem Leben hervorgehen, welches die Erſcheinung jenes Willens iſt. Immer iſt der Menſch auf ſich ſelbſt zurückgewieſen, wie in jeder, ſo in der Hauptſache. Vergebens macht er ſich Götter, um von ihnen zu erbetteln und zu erſchmeicheln was nur die eigene Willenskraft herbeizuführen vermag. Hatte das Alte Teſtament die Welt und den Menſchen zum Werk eines Gottes gemacht, ſo ſah das Neue Teſtament, um zu lehren, daß Heil und Erlöſung aus dem Jammer dieſer Welt nur von ihr ſelbſt ausgehen kann, ſich genöthigt, jenen Gott Menſch werden zu laſſen. Des Menſchen Wille iſt und bleibt es, wovon Alles für ihn abhängt. Saniaſſis, Märtyrer, Heilige jedes Glaubens und Namens, haben freiwillig und gern jede Marter erduldet, weil in ihnen der Wille zum Leben ſich aufgehoben hatte; dann aber war ſogar die langſame Zerſtörung ſeiner Erſcheinung ihnen willkommen. Doch ich will der fernern Darſtellung nicht vorgreifen. — Uebrigens kann ich hier die Erklärung nicht zurückhalten, daß mir der Optimismus, wo er nicht etwan das gedankenloſe Reden Solcher iſt, unter deren platten Stirnen nichts als Worte herbergen, nicht bloß als eine abſurde, ſondern auch als eine wahrhaft ruchloſe Denkungsart erſcheint, als ein bitterer Hohn über die namenloſen Leiden der Menſchheit. — Man denke nur ja nicht etwan, daß die chriſtliche Glaubenslehre dem Optimismus günſtig ſei; da im Gegentheil in den Evangelien Welt und Uebel beinahe als ſynonyme Ausdrücke gebraucht werden *).

---

*) Herodot, VII, 46.

§. 60.

Nachdem wir nunmehr die beiden Auseinanderſetzungen, deren Dazwiſchentreten nothwendig war, nämlich über die Freiheit des Willens an ſich, zugleich mit der Nothwendigkeit ſeiner Erſcheinung, ſodann über ſein Loos in der ſein Weſen abſpiegelnden Welt, auf deren Erkenntniß er ſich zu bejahen oder zu verneinen hat, vollendet haben; können wir dieſe Bejahung und Verneinung ſelbſt, die wir oben nur allgemein ausſprachen und erklärten, jetzt zu größerer Deutlichkeit erheben, indem wir die Handlungsweiſen, in welchen allein ſie ihren Ausdruck finden, darſtellen und ihrer innern Bedeutung nach betrachten.

Die Bejahung des Willens iſt das von keiner Erkenntniß geſtörte beſtändige Wollen ſelbſt, wie es das Leben der Menſchen im Allgemeinen ausfüllt. Da ſchon der Leib des Menſchen die Objektität des Willens, wie er auf dieſer Stufe und in dieſem Individuo erſcheint, iſt; ſo iſt ſein in der Zeit ſich entwickelndes Wollen gleichſam die Paraphraſe des Leibes, die Erläuterung der Bedeutung des Ganzen und ſeiner Theile, iſt eine andere Darſtellungsweiſe deſſelben Dinges an ſich, deſſen Erſcheinung auch ſchon der Leib iſt. Daher können wir, ſtatt Bejahung des Willens, auch Bejahung des Leibes ſagen. Das Grundthema aller mannigfaltigen Willensakte iſt die Befriedigung der Bedürfniſſe, welche vom Daſeyn des Leibes in ſeiner Geſundheit unzertrennlich ſind, ſchon in ihm ihren Ausdruck haben und ſich zurückführen laſſen auf Erhaltung des Individuums und Fortpflanzung des Geſchlechts. Allein mittelbar erhalten hiedurch die

---

*) Hiezu Kap. 46 des zweiten Bandes.

verſchiedenartigſten Motive Gewalt über den Willen und bringen die mannigfaltigſten Willensakte hervor. Jeder von dieſen iſt nur eine Probe, ein Exempel, des hier erſcheinenden Willens überhaupt: welcher Art dieſe Probe ſei, welche Geſtalt das Motiv habe und ihr mittheile, iſt nicht weſentlich; ſondern nur, daß überhaupt gewollt wird, und mit welchem Grade der Heftigkeit, iſt hier die Sache. Der Wille kann nur an den Motiven ſichtbar werden, wie das Auge nur am Lichte ſeine Sehkraft äußert. Das Motiv überhaupt ſteht vor dem Willen als vielgeſtaltiger Proteus: es verſpricht ſtets völlige Befriedigung, Löſchung des Willensdurſtes; iſt es aber erreicht, ſo ſteht es gleich in anderer Geſtalt da und bewegt in dieſer aufs Neue den Willen, immer ſeinem Grade der Heftigkeit und ſeinem Verhältniß zur Erkenntniß gemäß, die eben durch dieſe Proben und Exempel als empiriſcher Charakter offenbar werden.

Der Menſch findet, vom Eintritt ſeines Bewußtſeyns an, ſich als wollend, und in der Regel bleibt ſeine Erkenntniß in beſtändiger Beziehung zu ſeinem Willen. Er ſucht erſt die Objekte ſeines Wollens, dann die Mittel zu dieſen, vollſtändig kennen zu lernen. Jetzt weiß er, was er zu thun hat, und nach anderem Wiſſen ſtrebt er, in der Regel, nicht. Er handelt und treibt: das Bewußtſeyn, immer nach dem Ziele ſeines Wollens hinzuarbeiten, hält ihn aufrecht und thätig: ſein Denken betrifft die Wahl der Mittel. So iſt das Leben faſt aller Menſchen: ſie wollen, wiſſen was ſie wollen, ſtreben danach mit ſo vielem Gelingen, als ſie vor Verzweiflung, und ſo vielem Mißlingen, als ſie vor Langerweile und deren Folgen ſchützt. Daraus geht eine gewiſſe Heiterkeit, wenigſtens Gelaſſenheit hervor, an welcher Reichthum oder Armuth eigentlich nichts ändern: denn der Reiche und der Arme genießen nicht was ſie haben, da dies, wie gezeigt, nur negativ wirkt; ſondern was ſie durch ihr Treiben zu erlangen hoffen. Sie treiben vorwärts, mit vielem Ernſt, ja mit wichtiger Miene: ſo treiben auch die Kinder ihr Spiel. — Es iſt immer eine Ausnahme, wenn ſo ein Lebenslauf eine Störung erleidet dadurch, daß aus einem vom Dienſte des Willens unabhängigen und auf das Weſen der Welt überhaupt gerichteten Erkennen, entweder die äſthetiſche Aufforderung zur Beſchaulichkeit, oder die ethiſche zur Entſagung hervorgeht. Die Meiſten jagt die Noth durchs Leben, ohne ſie zur Beſinnung kommen zu laſſen. Hingegen entzündet ſich oft der Wille zu einem die Bejahung des Leibes weit überſteigenden Grade, welchen dann heftige Affekte und gewaltige Leidenſchaften zeigen, in welchen das Individuum nicht bloß ſein eigenes Daſeyn bejaht, ſondern das der übrigen verneint und aufzuheben ſucht, wo es ihm im Wege ſteht.

Die Erhaltung des Leibes durch deſſen eigene Kräfte iſt ein ſo geringer Grad der Bejahung des Willens, daß, wenn es freiwillig bei ihm bliebe, wir annehmen könnten, mit dem Tode dieſes Leibes ſei auch der Wille erloſchen, der in ihm erſchien. Allein ſchon die Befriedigung des Geſchlechtstriebes geht über die Bejahung der eigenen Exiſtenz, die eine ſo kurze Zeit füllt, hinaus, bejaht das Leben über den Tod des Individuums, in eine unbeſtimmte Zeit hinaus. Die Natur, immer wahr und konſequent, hier ſogar naiv, legt ganz offen die innere Bedeutung des Zeugungsaktes vor uns dar. Das eigene Bewußtſeyn, die Heftigkeit des Triebes, lehrt uns, daß in dieſem Akt ſich die entſchiedenſte *Bejahung des Willens zum Leben*, rein und ohne weitern Zuſatz (etwan von Verneinung fremder Individuen) ausſpricht; und nun in der Zeit und Kauſalreihe, d. h. in der Natur, erſcheint als Folge des Akts ein neues Leben: vor den Erzeuger ſtellt ſich der Erzeugte, in der Erſcheinung von jenem verſchieden, aber an ſich, oder der Idee nach, mit ihm identiſch. Daher iſt es dieſer Akt, durch den die Geſchlechter der Lebenden ſich jedes zu einem Ganzen verbinden und als ſolches perpetuiren. Die Zeugung iſt in Beziehung auf den Erzeuger nur der Ausdruck, das Symptom, ſeiner entſchiedenen Bejahung des Willens zum Leben: in Beziehung auf den Erzeugten iſt ſie nicht etwan der Grund des Willens, der in ihm erſcheint, da der Wille an ſich weder Grund noch Folge kennt; ſondern ſie iſt, wie alle Urſache, nur Gelegenheitsurſache der Erſcheinung dieſes Willens zu dieſer Zeit an dieſem Ort. Als Ding an ſich iſt der Wille des Erzeugers und der des Erzeugten nicht verſchieden; da nur die Erſcheinung, nicht das Ding an ſich, dem principio individuationis unterworfen iſt. Mit jener Bejahung über den eigenen Leib hinaus, und bis zur Darſtellung eines neuen, iſt auch Leiden und Tod, als zur Erſcheinung des Lebens gehörig, aufs

Reue mitbejaht und die durch die vollkommenſte Erkenntnißfähigkeit herbeigeführte Möglichkeit der Erlöſung diesmal für fruchtlos erklärt. Hier liegt der tiefe Grund der Schaam über das Zeugungsgeſchäft. — Dieſe Anſicht iſt mythiſch dargeſtellt in dem Dogma der Chriſtlichen Glaubenslehre, daß wir alle des Sündenfalles Adams (der offenbar nur die Befriedigung der Geſchlechtsluſt iſt) theilhaft und durch denſelben des Leidens und des Todes ſchuldig ſind. Jene Glaubenslehre geht hierin über die Betrachtung nach dem Satz vom Grunde hinaus und erkennt die Idee des Menſchen; deren Einheit, aus ihrem Zerfallen in unzählige Individuen, durch das alle zuſammenhaltende Band der Zeugung wiederhergeſtellt wird. Dieſem zufolge ſieht ſie jedes Individuum einerſeits als identiſch mit dem Adam, dem Repräſentanten der Bejahung des Lebens, an, und inſofern als der Sünde (Erbſünde), dem Leiden und dem Tode anheimgefallen: andererſeits zeigt ihr die Erkenntniß der Idee auch jedes Individuum als identiſch mit dem Erlöſer, dem Repräſentanten der Verneinung des Willens zum Leben, und inſofern ſeiner Selbſtaufopferung theilhaft, durch ſein Verdienſt erlöſt, und gerettet aus den Banden der Sünde und des Todes, d. i. der Welt (Röm. 5, 12—21).

Eine andere mythiſche Darſtellung unſerer Anſicht von der Geſchlechtsbefriedigung als der Bejahung des Willens zum Leben über das individuelle Leben hinaus, als einer erſt dadurch konſummirten Anheimfallung an daſſelbe, oder gleichſam als einer erneuerten Verſchreibung an das Leben, iſt der Griechiſche Mythos von der Proſerpina, der die Rückkehr aus der Unterwelt noch möglich war, ſo lange ſie die Früchte der Unterwelt nicht gekoſtet, die aber durch den Genuß des Granatapfels jener gänzlich anheimfällt. Aus Goethes unvergleichlicher Darſtellung dieſes Mythos ſpricht jener Sinn deſſelben ſehr deutlich, beſonders wann, ſogleich nach dem Genuß des Granatapfels, plötzlich der unſichtbare Chor der Parzen einfällt:

„Du biſt unſer!
Nüchtern ſollteſt wiederkehren:
Und der Biß des Apfels macht dich unſer!“

Bemerkenswerth iſt es, daß Klemens Alexandrinus (Strom., III, c. 15) die Sache durch das ſelbe Bild und den ſelben Ausdruck bezeichnet: Οἱ μεν ευνουχισαντες ἑαυτους απο πασης ἁμαρτιας, δια την βασιλειαν των ουρανων, μακαριοι οὑτοι εισιν, οἱ του κοσμου νηστευοντες.' (Qui se castrarunt ab omni peccato, propter regnum coelorum, ii sunt beati, a mundo jejunantes.)

Als die entſchiedene, ſtärkſte Bejahung des Lebens beſtätigt ſich der Geſchlechtstrieb auch dadurch, daß er dem natürlichen Menſchen, wie dem Thier, der letzte Zweck, das höchſte Ziel ſeines Lebens iſt. Selbſterhaltung iſt ſein erſtes Streben, und ſobald er für dieſe geſorgt hat, ſtrebt er nur nach Fortpflanzung des Geſchlechts: mehr kann er als bloß natürliches Weſen nicht anſtreben. Auch die Natur, deren inneres Weſen der Wille zum Leben ſelbſt iſt, treibt mit aller ihrer Kraft den Menſchen, wie das Thier, zur Fortpflanzung. Danach hat ſie mit dem Individuum ihren Zweck erreicht und iſt ganz gleichgültig gegen deſſen Untergang, da ihr, als dem Willen zum Leben, nur an der Erhaltung der Gattung gelegen, das Individuum ihr nichts iſt. — Weil im Geſchlechtstrieb das innere Weſen der Natur, der Wille zum Leben, ſich am ſtärkſten ausſpricht, ſagten die alten Dichter und Philoſophen — Heſiodos und Parmenides — ſehr bedeutungsvoll, der Eros ſei das Erſte, das Schaffende, das Princip, aus dem alle Dinge hervorgiengen. (Man ſehe Aristot. Metaph., I, 4.) Pherekydes hat geſagt: Εἰς ερωτα μεταβεβλησθαι τον Δια, μελλοντα δημιουργειν. (Jovem, cum mundum fabricare vellet, in cupidinem sese transformasse.) Proclus ad Plat. Tim., l. III. — Ein ausführliche Behandlung dieſes Gegenſtandes haben wir neuerlich erhalten von G. F. Schoemann, „De cupidine cosmogonico", 1852. Auch die Maja der Inder, deren Werk und Gewebe die ganze Scheinwelt iſt, wird durch amor paraphraſirt.

Die Genitalien ſind viel mehr als irgend ein anderes äußeres Glied des Leibes bloß dem Willen und gar nicht der Erkenntniß unterworfen: ja, der Wille zeigt ſich hier faſt ſo unabhängig von der Erkenntniß, wie in den, auf Anlaß bloßer Reize, dem vegetativen Leben, der Reproduktion, dienenden Theilen, in welchen der Wille blind wirkt, wie in der erkenntnißloſen Natur. Denn die Zeugung iſt nur die auf ein neues Individuum übergehende Reproduktion, gleichſam die Reproduktion auf der zweiten Potenz, wie der Tod nur die Exkretion auf der zweiten Potenz iſt. — Dieſem allen zufolge ſind die Genitalien der eigentliche **Brennpunkt** des Willens und folglich der entgegengeſetzte Pol des Gehirns, des Repräſentanten der Erkenntniß, d. i. der andern Seite der Welt, der Welt als Vorſtellung. Jene ſind das lebenerhaltende, der Zeit endloſes Leben zuſichernde Princip; in welcher Eigenſchaft ſie bei den Griechen im Phallus, bei den Hindu im Lingam verehrt wurden, welche alſo das Symbol der Bejahung des Willens ſind. Die Erkenntniß dagegen giebt die Möglichkeit der Aufhebung des Wollens, der Erlöſung durch Freiheit, der Ueberwindung und Vernichtung der Welt.

Wir haben ſchon am Anfang dieſes vierten Buches ausführlich betrachtet, wie der Wille zum Leben in ſeiner Bejahung ſein Verhältniß zum Tode anzuſehen hat, dieſer nämlich ihn nicht anficht, weil er als etwas ſelbſt ſchon im Leben Begriffenes und dazu Gehöriges daſteht, dem ſein Gegenſatz, die Zeugung, völlig das Gleichgewicht hält und dem Willen zum Leben, trotz dem Tode des Individuums, auf alle Zeit das Leben ſichert und verbürgt; welches auszudrücken die Inder dem Todesgott Schiwa den Lingam zum Attribut gaben. Wir haben daſelbſt auch ausgeführt, wie der mit vollkommener Beſonnenheit auf dem Standpunkt entſchiedener Bejahung des Lebens Stehende dem Tode furchtlos entgegenſieht. Daher hier nichts mehr davon. Ohne klare Beſonnenheit ſtehen die meiſten Menſchen auf dieſem Standpunkt und bejahen fortdauernd das Leben. Als Spiegel dieſer Bejahung ſteht die Welt da, mit unzähligen Individuen, in endloſer Zeit und endloſem Raum, und endloſem Leiden, zwiſchen Zeugung und Tod ohne Ende. — Es iſt hierüber jedoch von keiner Seite weiter eine Klage zu erheben: denn der Wille führt das große Trauer- und Luſtſpiel auf eigene Koſten auf, und iſt auch ſein eigener Zuſchauer. Die Welt iſt gerade eine ſolche, weil der Wille, deſſen Erſcheinung ſie iſt, ein ſolcher iſt, weil er ſo will. Für die Leiden iſt die Rechtfertigung die, daß der Wille auch auf dieſe Erſcheinung ſich ſelbſt bejaht; und dieſe Bejahung iſt gerechtfertigt und ausgeglichen dadurch, daß er die Leiden trägt. Es eröffnet ſich uns ſchon hier ein Blick auf die **ewige Gerechtigkeit**, im Ganzen; wir werden ſie weiterhin näher und deutlicher auch im Einzelnen erkennen. Doch wird zuvor noch von der zeitlichen oder menſchlichen Gerechtigkeit geredet werden müſſen *).

§. 61.

Wir erinnern uns aus dem zweiten Buch, daß in der ganzen Natur, auf allen Stufen der Objektivation des Willens, nothwendig ein beſtändiger Kampf zwiſchen den Individuen aller Gattungen war, und eben dadurch ſich ein innerer Widerſtreit des Willens zum Leben gegen ſich ſelbſt ausdrückte. Auf der höchſten Stufe der Objektivation wird, wie alles Andere, auch jenes Phänomen ſich in erhöhter Deutlichkeit darſtellen und ſich daher weiter entziffern laſſen. Zu dieſem Zweck wollen wir zunächſt dem Egoismus, als dem Ausgangspunkt alles Kampfes, in ſeiner Quelle nachſpüren.

Wir haben Zeit und Raum, weil nur durch ſie und in ihnen Vielheit des Gleichartigen möglich iſt, das principium individuationis genannt. Sie ſind die weſentlichen Formen der natürlichen, d. h. dem Willen entſproſſenen Erkenntniß. Daher wird überall der Wille ſich in der Vielheit von Individuen erſcheinen. Aber dieſe Vielheit trifft nicht ihn, den Willen als Ding an ſich, ſondern nur ſeine Erſcheinungen: er iſt in jeder von dieſen ganz und ungetheilt vorhanden und erblickt um ſich herum das zahllos wiederholte Bild ſeines eigenen Weſens. Dieſes ſelbſt aber, alſo das wirklich Reale, findet er unmittelbar nur in ſeinem Innern. Daher will Jeder Alles für ſich, will Alles beſitzen, wenigſtens beherrſchen, und was ſich ihm widerſetzt, möchte er vernichten. Hiezu kommt, bei den erkennenden Weſen, daß das Individuum Träger des erkennenden Subjekts und dieſes Träger der Welt iſt; d. h. daß die ganze Natur außer ihm, alſo auch alle übrigen Individuen, nur in ſeiner Vorſtellung exiſtiren, er ſich ihrer ſtets nur als ſeiner Vorſtellung, alſo bloß mittelbar und als eines von ſeinem eigenen Weſen und Daſeyn Abhängigen bewußt iſt; da mit ſeinem Bewußtſeyn ihm nothwendig auch die Welt untergeht, d. h. ihr Seyn und Nichtſeyn gleichbedeutend und ununterſcheidbar wird. Jedes erkennende In-

---

*) Hiezu Kap. 45 des zweiten Bandes.

dividuum iſt alſo in Wahrheit und findet ſich als den ganzen Willen zum Leben, oder das Anſich der Welt ſelbſt, und auch als die ergänzende Bedingung der Welt als Vorſtellung, folglich als einen Mikrokosmos, der dem Makrokosmos gleich zu ſchätzen iſt. Die immer und überall wahrhafte Natur ſelbſt giebt ihm, ſchon urſprünglich und unabhängig von aller Reflexion, dieſe Erkenntniß einfach und unmittelbar gewiß. Aus den angegebenen beiden nothwendigen Beſtimmungen nun erklärt es ſich, daß jedes in der gränzenloſen Welt gänzlich verſchwindende und zu Nichts verkleinerte Individuum dennoch ſich zum Mittelpunkt der Welt macht, ſeine eigene Exiſtenz und Wohlſeyn vor allem Andern berückſichtigt, ja, auf dem natürlichen Standpunkte, alles Andere dieſer aufzuopfern bereit iſt, bereit iſt die Welt zu vernichten, um nur ſein eigenes Selbſt, dieſen Tropfen im Meer, etwas länger zu erhalten. Dieſe Geſinnung iſt der Egoismus, der jedem Dinge in der Natur weſentlich iſt. Eben er aber iſt es, wodurch der innere Widerſtreit des Willens mit ſich ſelbſt zur fürchterlichen Offenbarung gelangt. Denn dieſer Egoismus hat ſeinen Beſtand und Weſen in jenem Gegenſatz des Mikrokosmos und Makrokosmos, oder darin, daß die Objektivation des Willens das principium individuationis zur Form hat und dadurch der Wille in unzähligen Individuen ſich auf gleiche Weiſe erſcheint und zwar in jedem derſelben nach beiden Seiten (Wille und Vorſtellung) ganz und vollſtändig. Während alſo jedes ſich ſelber als der ganze Wille und das ganze Vorſtellende unmittelbar gegeben iſt, ſind die übrigen ihm zunächſt nur als ſeine Vorſtellungen gegeben; daher geht ihm ſein eigenes Weſen und deſſen Erhaltung allen anderen zuſammen vor. Auf ſeinen eigenen Tod blickt Jeder als auf der Welt Ende, während er den ſeiner Bekannten als eine ziemlich gleichgültige Sache vernimmt, wenn er nicht etwan perſönlich dabei betheiligt iſt. In dem auf den höchſten Grad geſteigerten Bewußtſeyn, dem menſchlichen, muß, wie die Erkenntniß, der Schmerz, die Freude, ſo auch der Egoismus den höchſten Grad erreicht haben und der durch ihn bedingte Widerſtreit der Individuen auf das entſetzlichſte hervortreten. Dies ſehen wir denn auch überall vor Augen, im Kleinen wie im Großen, ſehen es bald von der ſchrecklichen Seite, im Leben großer Tyrannen und Böſewichter und in weltverheerenden Kriegen, bald von der lächerlichen Seite, wo es das Thema des Luſtſpiels iſt und ganz beſonders im Eigendünkel und Eitelkeit hervortritt, welche, ſo wie kein Anderer, Rochefoucault aufgefaßt und in abstracto dargeſtellt hat: wir ſehen es in der Weltgeſchichte und in der eigenen Erfahrung. Aber am deutlichſten tritt es hervor, ſobald irgend ein Haufen Menſchen von allem Geſetz und Ordnung entbunden iſt: da zeigt ſich ſogleich aufs Deutlichſte das bellum omnium contra omnes, welches Hobbes, im erſten Kapitel de cive, trefflich geſchildert hat. Es zeigt ſich, wie nicht nur Jeder dem Andern zu entreißen ſucht was er ſelbſt haben will; ſondern ſogar oft Einer, um ſein Wohlſeyn durch einen unbedeutenden Zuwachs zu vermehren, das ganze Glück oder Leben des Andern zerſtört. Dies iſt der höchſte Ausdruck des Egoismus, deſſen Erſcheinungen, in dieſer Hinſicht, nur noch übertroffen werden von denen der eigentlichen Bosheit, die ganz uneigennützig den Schaden und Schmerz Anderer, ohne allen eigenen Vortheil, ſucht; davon bald die Rede ſeyn wird. — Mit dieſer Aufdeckung der Quelle des Egoismus vergleiche man die Darſtellung deſſelben, in meiner Preisſchrift über das Fundament der Moral, §. 14.

Eine Hauptquelle des Leidens, welches wir oben als allem Leben weſentlich und unvermeidlich gefunden haben, iſt, ſobald es wirklich und in beſtimmter Geſtalt eintritt, jene Eris, der Kampf aller Individuen, der Ausdruck des Widerſpruchs, mit welchem der Wille zum Leben im Innern behaftet iſt, und der durch das principium individuationis zur Sichtbarkeit gelangt: ihn unmittelbar und grell zu veranſchaulichen ſind Thierkämpfe das grauſame Mittel. In dieſem urſprünglichen Zwieſpalt liegt eine unverſiegbare Quelle des Leidens, trotz den Vorkehrungen, die man dagegen getroffen hat, und welche wir ſogleich näher betrachten werden.

§. 62.

Es iſt bereits auseinandergeſetzt, daß die erſte und einfache Bejahung des Willens zum Leben nur Bejahung des eigenen Leibes iſt, d. h. Darſtellung des Willens durch Akte in der Zeit, in ſo weit ſchon der Leib, in ſeiner Form und Zweckmäßigkeit, denſelben Willen räumlich darſtellt, und nicht weiter. Dieſe Bejahung zeigt ſich als Erhaltung des Leibes, mittelſt Anwendung der eigenen Kräfte deſſelben. An ſie knüpft ſich unmittelbar die Befriedigung des Geſchlechtstriebes, ja gehört zu ihr, ſofern die Genitalien zum Leibe gehören. Daher iſt freiwillige und durch gar kein Motiv begründete Entſagung der Befriedigung jenes Triebes ſchon Verneinung des Willens zum Leben, iſt eine, auf eingetretene, als Quietiv wirkende Erkenntniß, freiwillige Selbſtaufhebung deſſelben: demgemäß ſtellt ſolche Verneinung des eigenen Leibes ſich ſchon als ein Widerſpruch des Willens gegen ſeine eigene Erſcheinung dar. Denn obgleich auch hier der Leib in den Genitalien den Willen zur Fortpflanzung objektivirt, wird dieſe dennoch nicht gewollt. Eben dieſerhalb, nämlich weil ſie Verneinung oder Aufhebung des Willens zum Leben iſt, iſt ſolche Entſagung eine ſchwere und ſchmerzliche Selbſtüberwindung; doch davon weiter unten. — Indem nun aber der Wille jene Selbſtbejahung des eigenen Leibes in unzähligen Individuen neben einander darſtellt, geht er, vermöge des Allen eigenthümlichen Egoismus, ſehr leicht in einem Individuo über dieſe Bejahung hinaus, bis zur Verneinung deſſelben, im andern Individuo erſcheinenden Willens. Der Wille des erſtern bricht in die Gränze der fremden Willensbejahung ein, indem das Individuum entweder den fremden Leib ſelbſt zerſtört oder verletzt, oder aber auch, indem es die Kräfte jenes fremden Leibes ſeinem Willen zu dienen zwingt, ſtatt dem in jenem fremden Leibe ſelbſt erſcheinenden Willen; alſo wenn es dem als fremder Leib erſcheinenden Willen die Kräfte dieſes Leibes entzieht und dadurch die ſeinem Willen dienende Kraft über die ſeines eigenen Leibes hinaus vermehrt, folglich ſeinen eigenen Willen über ſeinen eigenen Leib hinaus bejaht, mittelſt Verneinung des in einem fremden Leibe erſcheinenden Willens. — Dieſer Einbruch in die Gränze fremder Willensbejahung iſt von jeher deutlich erkannt und der Begriff deſſelben durch das Wort Unrecht bezeichnet worden. Denn beide Theile erkennen die Sache, zwar nicht wie wir hier in deutlicher Abſtraktion, ſondern als Gefühl, augenblicklich. Der Unrechtleidende fühlt den Einbruch in die Sphäre der Bejahung ſeines eigenen Leibes, durch Verneinung derſelben von einem fremden Individuo, als einen unmittelbaren und geiſtigen

Schmerz, der ganz getrennt und verſchieden iſt von dem daneben empfundenen phyſiſchen Leiden durch die That, oder Verdruß durch den Verluſt. Dem Unrecht-Ausübenden andererſeits ſtellt ſich die Erkenntniß, daß er an ſich der ſelbe Wille iſt, der auch in jenem Leibe erſcheint, und der ſich in der einen Erſcheinung mit ſolcher Vehemenz bejaht, daß er, die Gränze des eigenen Leibes und deſſen Kräfte überſchreitend, zur Verneinung eben dieſes Willens in der andern Erſcheinung wird, folglich er, als Wille an ſich betrachtet, eben durch ſeine Vehemenz gegen ſich ſelbſt ſtreitet, ſich ſelbſt zerfleiſcht; — auch ihm ſtellt ſich, ſage ich, dieſe Erkenntniß augenblicklich, nicht in abstracto, ſondern als ein dunkles Gefühl dar: und dieſes nennt man Gewiſſensbiß, oder, näher für dieſen Fall, Gefühl des ausgeübten Unrechts.

Das Unrecht, deſſen Begriff wir in der allgemeinſten Abſtraktion hiemit analyſirt haben, drückt ſich in concreto am vollendeteſten, eigentlichſten und handgreiflichſten aus im Kannibalismus: dieſer iſt ſein deutlichſter augenſcheinlichſter Typus, das entſetzliche Bild des größten Widerſtreites des Willens gegen ſich ſelbſt, auf der höchſten Stufe ſeiner Objektivation, welche der Menſch iſt. Nächſt dieſem im Morde, auf deſſen Ausübung daher der Gewiſſensbiß, deſſen Bedeutung wir ſo eben abſtrakt und trocken angegeben haben, augenblicklich mit furchtbarer Deutlichkeit folgt, und der Ruhe des Geiſtes eine auf die ganze Lebenszeit unheilbare Wunde ſchlägt; indem unſer Schauder über den begangenen, wie auch unſer Zurückbeben vor dem zu begehenden Mord, der gränzenloſen Anhänglichkeit an das Leben entſpricht, von der alles Lebende, eben als Erſcheinung des Willens zum Leben, durchdrungen iſt. (Uebrigens werden wir weiterhin jenes Gefühl, das die Ausübung des Unrechts und des Böſen begleitet, oder die Gewiſſensangſt, noch ausführlicher zergliedern und zur Deutlichkeit des Begriffs erheben.) Als dem Weſen nach mit dem Morde gleichartig und nur im Grade von ihm verſchieden, iſt die abſichtliche Verſtümmelung, oder bloße Verletzung des fremden Leibes anzuſehen, ja jeder Schlag. — Ferner ſtellt das Unrecht ſich dar in der Unterjochung des andern Individuums, im Zwange deſſelben zur Sklaverei; endlich im Angriff des fremden Eigenthums, welcher, ſofern dieſes als Frucht ſeiner Arbeit betrachtet wird, mit jener im Weſentlichen gleichartig iſt und ſich zu ihr verhält, wie die bloße Verletzung zum Mord.

Denn Eigenthum, welches ohne Unrecht dem Menſchen nicht genommen wird, kann, unſerer Erklärung des Unrechts zufolge, nur dasjenige ſeyn, welches durch ſeine Kräfte bearbeitet iſt, durch Entziehung deſſen man daher die Kräfte ſeines Leibes dem in dieſem objektivirten Willen entzieht, um ſie dem in einem andern Leibe objektivirten Willen dienen zu laſſen. Denn nur ſo bricht der Ausüber des Unrechts, durch Angriff, nicht des fremden Leibes, ſondern einer lebloſen, von dieſem ganz verſchiedenen Sache, doch in die Sphäre der fremden Willensbejahung ein, indem mit dieſer Sache die Kräfte, die Arbeit des fremden Leibes gleichſam verwachſen und identifizirt ſind. Hieraus folgt, daß ſich alles ächte, d. h. moraliſche Eigenthumsrecht urſprünglich einzig und allein auf Bearbeitung gründet; wie man dies auch vor Kant ziemlich allgemein annahm, ja, wie es das älteſte aller Geſetzbücher deutlich und ſchön ausſagt: „Weiſe, welche die Vorzeit kennen, erklären, daß ein bebautes Feld Deſſen Eigenthum iſt, welcher das Holz ausrottete, es reinigte und pflügte; wie eine Antilope dem erſten Jäger gehört, welcher ſie tödtlich verwundete." — Geſetze des Menu, IX, 44. — Nur aus Kants Altersſchwäche iſt mir ſeine ganze Rechtslehre, als eine ſonderbare Verflechtung einander herbeiziehender Irrthümer, und auch dieſes erklärlich, daß er das Eigenthumsrecht durch erſte Beſitzergreifung begründen will. Denn wie ſollte doch die bloße Erklärung meines Willens, Andere vom Gebrauch einer Sache auszuſchließen, ſofort auch ſelbſt ein Recht hiezu geben? Offenbar bedarf ſie ſelbſt erſt eines Rechtsgrundes; ſtatt daß Kant annimmt, ſie ſei einer. Und wie ſollte doch Derjenige an ſich, d. h. moraliſch, unrecht handeln, der jene, auf nichts als auf ihre eigene Erklärung gegründeten Anſprüche auf den Alleinbeſitz einer Sache nicht achtete? Wie ſollte ſein Gewiſſen ihn darüber beunruhigen? da es ſo klar und leicht einzuſehen iſt, daß es ganz und gar keine rechtliche Beſitzergreifung geben kann, ſondern ganz allein eine rechtliche Aneignung, Beſitzerwerbung der Sache, durch Verwendung urſprünglich eigener Kräfte auf ſie. Wo nämlich eine Sache, durch irgend eine fremde Mühe, ſei dieſe noch ſo klein, bearbeitet, verbeſſert, vor Unfällen geſchützt, bewahrt iſt, und wäre dieſe Mühe nur das Abpflücken oder vom Boden Aufheben einer wildgewachſenen Frucht; da entzieht der Angreifer ſolcher Sache offenbar dem Andern den Erfolg ſeiner darauf verwendeten Kraft, läßt alſo den Leib jenes, ſtatt dem eigenen, *ſeinem* Willen dienen, bejaht ſeinen eigenen Willen über deſſen Erſcheinung hinaus, bis zur Verneinung des fremden, d. h. thut Unrecht*). — Hingegen bloßer Genuß einer Sache, ohne alle Bearbeitung oder Sicherſtellung derſelben gegen Zerſtörung, giebt ebenſo wenig ein Recht darauf, wie die Erklärung ſeines Willens zum Alleinbeſitz. Daher, wenn eine Familie auch ein Jahrhundert auf einem Revier allein gejagt hat, ohne jedoch irgend etwas zu deſſen Verbeſſerung gethan zu haben; ſo kann ſie einem fremden Ankömmling, der jetzt eben dort jagen will, es ohne moraliſches Unrecht gar nicht wehren. Das ſogenannte Präokkupations-Recht alſo, demzufolge man für den bloßen gehabten Genuß einer Sache, noch obendrein Belohnung, nämlich ausſchließliches Recht auf den fernern Genuß fordert, iſt moraliſch ganz grundlos. Dem ſich bloß auf dieſes Recht Stützenden könnte der neue Ankömmling mit viel beſſerem Rechte entgegnen: „Eben weil du ſchon ſo lange genoſſen haſt, iſt es Recht, daß jetzt auch Andere genießen." Von jeder Sache, die durchaus keiner Bearbeitung, durch Verbeſſerung oder Sicherſtellung vor Unfällen, fähig iſt, giebt es keinen moraliſch begründeten Alleinbeſitz; es ſei denn durch freiwillige Abtretung von Seiten aller Anderen, etwan zur Belohnung anderweitiger Dienſte; was aber ſchon ein durch Konvention geregeltes Gemeinweſen, den Staat, vorausſetzt. — Das moraliſch begründete Eigenthumsrecht, wie es oben abgeleitet iſt, giebt, ſeiner Natur nach, dem Beſitzer eine ebenſo uneingeſchränkte Macht über die Sache, wie die iſt, welche er über ſeinen eigenen Leib hat; woraus folgt, daß er ſein Eigenthum, durch Tauſch oder Schenkung, Anderen übertragen kann,

---

*) Es bedarf alſo zur Begründung des natürlichen Eigenthumsrechtes nicht der Annahme zweier Rechtsgründe neben einander, des auf *Detention* gegründeten, neben dem auf *Formation* gegründeten; ſondern letzterer reicht überall aus. Nur iſt der Name *Formation* nicht recht paſſend, da die Verwendung irgend einer Mühe auf eine Sache nicht immer eine Formgebung zu ſeyn braucht.

welche alsdann, mit dem ſelben moraliſchen Rechte wie er, die Sache beſitzen.

Die Ausübung des Unrechts überhaupt betreffend, ſo geſchieht ſie entweder durch Gewalt, oder durch Liſt; welches in Hinſicht auf das moraliſch Weſentliche einerlei iſt. Zuvörderſt beim Morde iſt es moraliſch einerlei, ob ich mich des Dolches, oder des Giftes bediene; und auf analoge Weiſe bei jeder körperlichen Verletzung. Die anderweitigen Fälle des Unrechts ſind allemal darauf zurückzuführen, daß ich, als Unrecht ausübend, das fremde Individuum zwinge, ſtatt ſeinem, meinem Willen zu dienen, ſtatt nach ſeinem, nach meinem Willen zu handeln. Auf dem Wege der Gewalt erreiche ich dieſes durch phyſiſche Kauſalität; auf dem Wege der Liſt aber mittelſt der Motivation, d. h. der durch das Erkennen durchgegangenen Kauſalität, folglich dadurch, daß ich ſeinem Willen Scheinmotive vorſchiebe, vermöge welcher er ſeinem Willen zu folgen glaubend, meinem folgt. Da das Medium, in welchem die Motive liegen, die Erkenntniß iſt; kann ich jenes nur durch Verfälſchung ſeiner Erkenntniß thun, und dieſe iſt die Lüge. Sie bezweckt allemal Einwirkung auf den fremden Willen, nicht auf ſeine Erkenntniß allein, für ſich und als ſolche, ſondern auf dieſe nur als Mittel, nämlich ſofern ſie ſeinen Willen beſtimmt. Denn mein Lügen ſelbſt, als von meinem Willen ausgehend, bedarf eines Motivs: ein ſolches aber kann nur der fremde Wille ſeyn, nicht die fremde Erkenntniß, an und für ſich; da ſie als ſolche nie einen Einfluß auf meinen Willen haben, daher ihn nie bewegen, nie ein Motiv ſeiner Zwecke ſeyn kann: ſondern nur das fremde Wollen und Thun kann ein ſolches ſeyn, und dadurch, folglich nur mittelbar, die fremde Erkenntniß. Dies gilt nicht nur von allen aus offenbarem Eigennutz entſprungenen Lügen, ſondern auch von denen aus reiner Bosheit, die ſich an den ſchmerzlichen Folgen des von ihr veranlaßten fremden Irrthums weiden will, hervorgegangenen. Sogar auch die bloße Windbeutelei bezweckt, mittelſt dadurch erhöhter Achtung, oder verbeſſerter Meinung, von Seiten der Anderen, größern oder leichtern Einfluß auf ihr Wollen und Thun. Das bloße Verweigern einer Wahrheit, d. h. einer Ausſage überhaupt, iſt an ſich kein Unrecht, wohl aber jedes Aufheften einer Lüge. Wer dem verirrten Wanderer den rechten

Weg zu zeigen ſich weigert, thut ihm kein Unrecht; wohl aber der, welcher ihn auf den falſchen hinweiſt. — Aus dem Geſagten folgt, daß jede Lüge, eben wie jede Gewaltthätigkeit, als ſolche Unrecht iſt; weil ſie ſchon als ſolche zum Zweck hat, die Herrſchaft meines Willens auf fremde Individuen auszudehnen, alſo meinen Willen durch Verneinung des ihrigen zu bejahen, ſo gut wie die Gewalt. — Die vollkommenſte Lüge aber iſt der gebrochene Vertrag; weil hier alle angeführten Beſtimmungen vollſtändig und deutlich beiſammen ſind. Denn, indem ich einen Vertrag eingehe, iſt die fremde verheißene Leiſtung unmittelbar und eingeſtändlich das Motiv zur meinigen nunmehr erfolgenden. Die Verſprechen werden mit Bedacht und förmlich gewechſelt. Die Wahrheit der darin gemachten Ausſage eines Jeden ſteht, der Annahme zufolge, in ſeiner Macht. Bricht der Andere den Vertrag, ſo hat er mich getäuſcht und, durch Unterſchieben bloßer Scheinmotive in meine Erkenntniß, meinen Willen nach ſeiner Abſicht gelenkt, die Herrſchaft ſeines Willens über das fremde Individuum ausgedehnt, alſo ein vollkommenes Unrecht begangen. Hierauf gründet ſich die moraliſche Rechtmäßigkeit und Gültigkeit der Verträge.

Unrecht durch Gewalt iſt für den Ausüber nicht ſo ſchimpflich, wie Unrecht durch Liſt; weil jenes von phyſiſcher Kraft zeugt, welche, unter allen Umſtänden, dem Menſchengeſchlechte imponirt; dieſes hingegen, durch Gebrauch des Umwegs, Schwäche verräth, und ihn alſo als phyſiſches und moraliſches Weſen zugleich herabſetzt; zudem, weil Lug und Betrug nur dadurch gelingen kann, daß der ſie ausübt zu gleicher Zeit ſelbſt Abſcheu und Verachtung dagegen äußern muß, um Zutrauen zu gewinnen, und ſein Sieg darauf beruht, daß man ihm die Redlichkeit zutraut, die er nicht hat. — Der tiefe Abſcheu, den Argliſt, Treuloſigkeit und Verrath überall erregen, beruht darauf, daß Treue und Redlichkeit das Band ſind, welches den in die Vielheit der Individuen zerſplitterten Willen doch von außen wieder zur Einheit verbindet und dadurch den Folgen des aus jener Zerſplitterung hervorgegangenen Egoismus Schranken ſetzt. Treuloſigkeit und Verrath zerreißen dieſes letzte, äußere Band, und geben dadurch den Folgen des Egoismus gränzenloſen Spielraum.

Wir haben im Zuſammenhang unſerer Betrachtungsweiſe als den Inhalt des Begriffs *Unrecht* gefunden die Beſchaffenheit der Handlung eines Individuums, in welcher es die Bejahung des in ſeinem Leibe erſcheinenden Willens ſoweit ausdehnt, daß ſolche zur Verneinung des in fremden Leibern erſcheinenden Willens wird. Wir haben auch an ganz allgemeinen Beiſpielen die Gränze nachgewieſen, wo das Gebiet des Unrechts anfängt, indem wir zugleich ſeine Abſtufungen vom höchſten Grade zu den niedrigeren durch wenige Hauptbegriffe beſtimmten. Dieſem zufolge iſt der Begriff *Unrecht* der urſprüngliche und poſitive: der ihm entgegengeſetzte des *Rechts* iſt der abgeleitete und negative. Denn wir müſſen uns nicht an die Worte, ſondern an die Begriffe halten. In der That würde nie von *Recht* geredet worden ſeyn, gäbe es kein Unrecht. Der Begriff *Recht* enthält nämlich bloß die Negation des Unrechts, und ihm wird jede Handlung ſubſumirt, welche nicht Ueberſchreitung der oben dargeſtellten Gränze, d. h. nicht Verneinung des fremden Willens, zur ſtärkern Bejahung des eigenen, iſt. Jene Gränze theilt daher, in Hinſicht auf eine bloß und rein *moraliſche* Beſtimmung, das ganze Gebiet möglicher Handlungen in ſolche, die Unrecht oder Recht ſind. Sobald eine Handlung nicht, auf die oben auseinandergeſetzte Weiſe. in die Sphäre der fremden Willensbejahung, dieſe verneinend, eingreift, iſt ſie nicht Unrecht. Daher z. B. das Verſagen der Hülfe bei dringender fremder Noth, das ruhige Zuſchauen fremden Hungertodes bei eigenem Ueberfluß, zwar grauſam und teufliſch, aber nicht Unrecht iſt: nur läßt ſich mit völliger Sicherheit ſagen, daß wer fähig iſt, die Liebloſigkeit und Härte bis zu einem ſolchen Grade zu treiben, auch ganz gewiß jedes Unrecht ausüben wird, ſobald ſeine Wünſche es fordern und kein Zwang es wehrt.

Der Begriff des *Rechts*, als der Negation des Unrechts, hat aber ſeine hauptſächliche Anwendung, und ohne Zweifel auch ſeine erſte Entſtehung, gefunden in den Fällen, wo verſuchtes Unrecht durch Gewalt abgewehrt wird, welche Abwehrung nicht ſelbſt wieder Unrecht ſeyn kann, folglich Recht iſt; obgleich die dabei ausgeübte Gewaltthätigkeit, bloß an ſich und abgeriſſen betrachtet, Unrecht wäre, und hier nur durch ihr Motiv gerechtfertigt, d. h. zum Recht wird. Wenn ein Individuum in der Bejahung ſeines eigenen Willens ſo weit geht, daß es in die

Sphäre der meiner Perſon als ſolcher weſentlichen Willensbejahung eindringt und damit dieſe verneint; ſo iſt mein Abwehren jenes Eindringens nur die Verneinung jener Verneinung und inſofern von meiner Seite nichts mehr, als die Bejahung des in meinem Leibe weſentlich und urſprünglich erſcheinenden und durch deſſen bloße Erſcheinung ſchon implicite ausgedrückten Willens; folglich nicht Unrecht, mithin Recht. Dies heißt: ich habe alsdann ein Recht, jene fremde Verneinung mit der zu ihrer Aufhebung nöthigen Kraft zu verneinen, welches, wie leicht einzuſehen, bis zur Tödtung des fremden Individuums gehen kann, deſſen Beeinträchtigung, als eindringende äußere Gewalt, mit einer dieſe etwas überwiegenden Gegenwirkung abgewehrt werden kann, ohne alles Unrecht, folglich mit Recht; weil alles, was von meiner Seite geſchieht, immer nur in der Sphäre der meiner Perſon als ſolcher weſentlichen und ſchon durch ſie ausgedrückten Willensbejahung liegt (welche der Schauplatz des Kampfes iſt), nicht in die fremde eindringt, folglich nur Negation der Negation, alſo Affirmation, nicht ſelbſt Negation iſt. Ich kann alſo, ohne Unrecht, den meinen Willen, wie dieſer in meinem Leibe und der Verwendung von deſſen Kräften zu deſſen Erhaltung, ohne Verneinung irgend eines gleiche Schranken haltenden fremden Willens, erſcheint, verneinenden fremden Willen zwingen, von dieſer Verneinung abzuſtehen: d. h. ich habe ſo weit ein Zwangsrecht.

In allen Fällen, wo ich ein Zwangsrecht, ein vollkommenes Recht habe, Gewalt gegen Andere zu gebrauchen, kann ich, nach Maaßgabe der Umſtände, ebenſo wohl der fremden Gewalt auch die Liſt entgegenſtellen, ohne Unrecht zu thun, und habe folglich ein wirkliches Recht zur Lüge, gerade ſo weit, wie ich es zum Zwange habe. Daher handelt Jemand, der einen ihn durchſuchenden Straßenräuber verſichert, er habe nichts weiter bei ſich, vollkommen recht: ebenſo auch Der, welcher den nächtlich eingedrungenen Räuber durch eine Lüge in einen Keller lockt, wo er ihn einſperrt. Wer von Räubern, z. B. von Barbaresken, gefangen fortgeführt wird, hat das Recht, zu ſeiner Befreiung, ſie nicht nur mit offener Gewalt, ſondern auch mit Hinterliſt zu tödten. — Darum auch bindet ein durch unmittelbare körperliche Gewaltthätigkeit abgezwungenes Verſprechen durchaus nicht: weil der ſolchen Zwang Erleidende, mit vollem Recht, ſich durch Tödtung, geſchweige durch Hintergehung, der Gewältiger befreien kann. Wer ſein ihm geraubtes Eigenthum nicht durch Gewalt zurücknehmen kann, begeht kein Unrecht, wenn er es ſich durch Liſt verſchafft. Ja, wenn Jemand mein mir geraubtes Geld verſpielt, habe ich das Recht falſche Würfel gegen ihn zu gebrauchen, weil alles was ich ihm abgewinne mir ſchon gehört. Wer dieſes leugnen wollte, müßte noch mehr die Rechtmäßigkeit der Kriegsliſt leugnen, als welche ſogar eine thätliche Lüge und ein Beleg zum Ausſpruch der Königin Chriſtine von Schweden iſt: „Die Worte der Menſchen ſind für nichts zu achten, kaum daß man ihren Thaten trauen darf." — So ſcharf ſtreift demnach die Gränze des Rechts an die des Unrechts. Uebrigens halte ich es für überflüſſig nachzuweiſen, daß dieſes Alles mit dem oben über die Unrechtmäßigkeit der Lüge, wie der Gewalt, Geſagten völlig übereinſtimmt: auch kann es zur Aufklärung der ſeltſamen Theorien über die Nothlüge dienen *).

Nach allem Bisherigen ſind alſo Unrecht und Recht bloß *moraliſche* Beſtimmungen, d. h. ſolche, welche hinſichtlich der Betrachtung des menſchlichen Handelns als ſolchen, und in Beziehung auf die *innere Bedeutung dieſes Handelns an ſich*, Gültigkeit haben. Dieſe kündigt ſich im Bewußtſeyn unmittelbar an, dadurch, daß einerſeits das Unrechtthun von einem innern Schmerz begleitet iſt, welcher das bloß gefühlte Bewußtſeyn des Unrechtausübenden iſt von der übermäßigen Stärke der Bejahung des Willens in ihm ſelbſt, die bis zum Grade der Verneinung der fremden Willenserſcheinung geht; wie auch, daß er zwar als Erſcheinung von dem Unrechtleidenden verſchieden, an ſich aber mit ihm identiſch iſt. Die weitere Auseinanderſetzung dieſer innern Bedeutung aller Gewiſſensangſt kann erſt weiter unten folgen. Der Unrechtleidende andererſeits iſt ſich der Verneinung ſeines Willens, wie dieſer ſchon durch ſeinen Leib und deſſen natürliche Bedürfniſſe, zu deren Befriedigung ihn die Natur auf die Kräfte dieſes Leibes verweiſt, ausgedrückt iſt, ſchmerzlich bewußt, und auch zugleich, daß er, ohne Unrecht zu thun, jene Verneinung auf alle Weiſe abwehren könnte, wenn es ihm nicht an der Macht gebräche. Dieſe rein moraliſche Bedeutung iſt die einzige, welche Recht und Unrecht für den Menſchen als Menſchen, nicht als Staatsbürger haben, die folglich auch im Naturzuſtande, ohne alles poſitive Geſetz, bliebe und welche die Grundlage und den Gehalt alles deſſen ausmacht, was man deshalb *Naturrecht* genannt hat, beſſer aber moraliſches Recht hieße, da ſeine Gültigkeit nicht auf das Leiden, auf die äußere Wirklichkeit, ſondern nur auf das Thun und die aus dieſem dem Menſchen erwachſende Selbſterkenntniß ſeines individuellen Willens, welche *Gewiſſen* heißt, ſich erſtreckt, ſich aber im Naturzuſtande nicht in jedem Fall auch nach außen, auf andere Individuen, geltend machen und verhindern kann, daß nicht Gewalt ſtatt des Rechts herrſche. Im Naturzuſtande hängt es nämlich von Jedem bloß ab, in jedem Fall nicht Unrecht *zu thun*, keineswegs aber in jedem Fall nicht Unrecht *zu leiden*, welches von ſeiner zufälligen äußern Gewalt abhängt. Daher ſind die Begriffe Recht und Unrecht zwar auch für den Naturzuſtand gültig und keineswegs konventionell; aber ſie gelten dort bloß als *moraliſche* Begriffe, zur Selbſterkenntniß des eigenen Willens in Jedem. Sie ſind nämlich auf der Skala der höchſt verſchiedenen Grade der Stärke, mit welcher der Wille zum Leben ſich in den menſchlichen Individuen bejaht, ein feſter Punkt, gleich dem Gefrierpunkt auf dem Thermometer, nämlich der Punkt, wo die Bejahung des eigenen Willens zur Verneinung des fremden wird, d. h. den Grad ſeiner Heftigkeit, vereint mit dem Grad der Befangenheit der Erkenntniß im principio individuationis (welches die Form der ganz im Dienſte des Willens ſtehenden Erkenntniß iſt), durch Unrechtthun angiebt. Wer nun aber die rein moraliſche Betrachtung des menſchlichen Handelns bei Seite ſetzen, oder verleugnen, und das Handeln bloß nach deſſen äußerer Wirkſamkeit und deren Erfolg betrachten will, der kann allerdings, mit *Hobbes*, Recht und Unrecht für konventionelle, willkürlich angenommene und daher außer dem poſitiven Geſetz gar nicht vorhandene Beſtimmungen erklären, und wir können ihm nie durch äußere Erfahrung das beibringen, was nicht zur äußern Erfahrung gehört; wie wir demſelben *Hobbes*, der jene ſeine vollendet empiriſche Denkungsart höchſt merkwürdig dadurch charakteriſirt, daß er in ſeinem Buche „De principiis Geometrarum" die ganze eigentlich reine Mathematik ableugnet und hartnäckig behauptet, der Punkt habe Ausdehnung und die Linie Breite, doch nie einen Punkt ohne Ausdehnung und eine Linie ohne Breite vorzeigen, alſo ihm ſo wenig die Apriorität der Mathematik, als die Apriorität des Rechts beibringen können, weil er ſich nun einmal jeder nicht empiriſchen Erkenntniß verſchließt.

---

*) Die weitere Auseinanderſetzung der hier aufgeſtellten Rechtslehre findet man in meiner Preisſchrift „Ueber das Fundament der Moral", §. 17, S. 221—230 der erſten Auflage.

Die reine Rechtslehre iſt alſo ein Kapitel der Moral und bezieht ſich direkt bloß auf das Thun, nicht auf das Leiden. Denn nur jenes iſt Aeußerung des Willens, und dieſen allein betrachtet die Moral. Leiden iſt bloße Begebenheit: bloß indirekt kann die Moral auch das Leiden berückſichtigen, nämlich allein um nachzuweiſen, daß, was bloß geſchieht um kein Unrecht zu leiden, kein Unrechtthun iſt. — Die Ausführung jenes Kapitels der Moral würde zum Inhalt haben die genaue Beſtimmung der Gränze, bis zu welcher ein Individuum in der Bejahung des ſchon in ſeinem Leibe objektivirten Willens gehen kann, ohne daß dieſes zur Verneinung eben jenes Willens, ſofern er in einem andern Individuo erſcheint, werde, und ſodann auch der Handlungen, welche dieſe Gränze überſchreiten, folglich Unrecht ſind und daher auch wieder ohne Unrecht abgewehrt werden können. Immer alſo bliebe das eigene Thun das Augenmerk der Betrachtung.

In äußerer Erfahrung, als Begebenheit, erſcheint nun aber das Unrechtleiden, und in ihm manifeſtirt ſich, wie geſagt, deutlicher als irgendwo, die Erſcheinung des Widerſtreits des Willens zum Leben gegen ſich ſelbſt, hervorgehend aus der Vielheit der Individuen und dem Egoismus, welche beide durch das principium individuationis, welches die Form der Welt als Vorſtellung für die Erkenntniß des Individuums iſt, bedingt ſind. Auch haben wir oben geſehen, daß ein ſehr großer Theil des dem menſchlichen Leben weſentlichen Leidens an jenem Widerſtreit der Individuen ſeine ſtets fließende Quelle hat.

Die allen dieſen Individuen gemeinſame Vernunft, welche ſie nicht, wie die Thiere, bloß den einzelnen Fall, ſondern auch das Ganze im Zuſammenhang abſtrakt erkennen läßt, hat ſie nun aber bald die Quelle jenes Leidens einſehen gelehrt und ſie auf das Mittel bedacht gemacht, daſſelbe zu verringern, oder wo möglich aufzuheben, durch ein gemeinſchaftliches Opfer, welches jedoch von dem gemeinſchaftlich daraus hervorgehenden Vortheil überwogen wird. So angenehm nämlich auch dem Egoismus des Einzelnen, bei vorkommenden Fällen, das Unrechtthun iſt, ſo hat es jedoch ein nothwendiges Korrelat im Unrechtleiden eines andern Individuums, dem dieſes ein großer Schmerz iſt. Und indem nun die das Ganze überdenkende Vernunft aus dem einſeitigen Standpunkt des Individuums, dem ſie angehört, heraustrat und von der Anhänglichkeit an daſſelbe ſich für den Augenblick los machte, ſah ſie den Genuß des Unrechtthuns in einem Individuo jedesmal durch einen verhältnißmäßig größern Schmerz im Unrechtleiden des andern überwogen, und fand ferner, daß, weil hier Alles dem Zufall überlaſſen blieb, Jeder zu befürchten hätte, daß ihm viel ſeltener der Genuß des gelegentlichen Unrechtthuns, als der Schmerz des Unrechtleidens zu Theil werden würde. Die Vernunft erkannte hieraus, daß, ſowohl um das über Alle verbreitete Leiden zu mindern, als um es möglichſt gleichförmig zu vertheilen, das beſte und einzige Mittel ſei, Allen den Schmerz des Unrechtleidens zu erſparen, dadurch, daß auch Alle dem durch das Unrechtthun zu erlangenden Genuß entſagten. — Dieſes alſo von dem, durch den Gebrauch der Vernunft, methodiſch verfahrenden und ſeinen einſeitigen Standpunkt verlaſſenden Egoismus leicht erſonnene und allmälig vervollkommnete Mittel iſt der *Staatsvertrag oder das Geſetz*. Wie ich hier den Urſprung deſſelben angebe, ſtellt ihn ſchon Platon in der Republik dar. In der That iſt jener Urſprung der weſentlich einzige und durch die Natur der Sache geſetzte. Auch kann der Staat, in keinem Lande, je einen andern gehabt haben, weil eben erſt dieſe Entſtehungsart, dieſer Zweck, ihn zum Staat macht; wobei es aber gleichviel iſt, ob der in jedem beſtimmten Volk ihm vorhergegangene Zuſtand der eines Haufens von einander unabhängiger Wilden (Anarchie), oder eines Haufens Sklaven war, die der Stärkere nach Willkür beherrſcht (Despotie). In beiden Fällen war noch kein Staat da: erſt durch jene gemeinſame Uebereinkunft entſteht er, und je nachdem dieſe Uebereinkunft mehr oder weniger unvermiſcht iſt mit Anarchie oder Despotie, iſt auch der Staat vollkommener oder unvollkommener.

Die Republiken tendiren zur Anarchie, die Monarchien zur Despotie, der deshalb erſonnene Mittelweg der konſtitutionellen Monarchie tendirt zur Herrſchaft der Faktionen. Um einen vollkommenen Staat zu gründen, muß man damit anfangen, Weſen zu ſchaffen, deren Natur es zuläßt, daß ſie durchgängig das eigene Wohl dem öffentlichen zum Opfer bringen. Bis dahin aber läßt ſich ſchon etwas dadurch erreichen, daß es *eine* Familie giebt, deren Wohl von dem des Landes ganz unzertrennlich iſt; ſo daß ſie, wenigſtens in Hauptſachen, nie das Eine ohne das Andere befördern kann. Hierauf beruht die Kraft und der Vorzug der erblichen Monarchie.

Gieng nun die Moral ausſchließlich auf das Recht- oder Unrecht-*Thun*, und konnte ſie Dem, welcher etwan entſchloſſen wäre, kein Unrecht zu thun, die Gränze ſeines Handelns genau bezeichnen; ſo geht umgekehrt die Staatslehre, die Lehre von der Geſetzgebung, ganz allein auf das Unrecht-*Leiden*, und würde ſich nie um das Unrecht-*Thun* bekümmern, wäre es nicht wegen ſeines allemal nothwendigen Korrelats, des Unrechtleidens, welches, als der Feind dem ſie entgegenarbeitet, ihr Augenmerk iſt. Ja, ließe ſich ein Unrechtthun denken, mit welchem kein Unrechtleiden von einer andern Seite verknüpft wäre; ſo würde, konſequent, der Staat es keineswegs verbieten. — Ferner, weil in der *Moral* der Wille, die Geſinnung, der Gegenſtand der Betrachtung und das allein Reale iſt, gilt ihr der feſte Wille zum zu verübenden Unrecht, den allein die äußere Macht zurückhält und unwirkſam macht, dem wirklich verübten Unrecht ganz gleich, und verdammt den ſolches Wollenden als ungerecht vor ihrem Richterſtuhl. Hingegen den Staat kümmern Wille und Geſinnung, bloß als ſolche, ganz und gar nicht; ſondern allein die *That* (ſie ſei nun bloß verſucht oder ausgeführt) wegen ihres Korrelats, des *Leidens* von der andern Seite: ihm iſt alſo die That, die Begebenheit, das allein Reale: die Geſinnung, die Abſicht wird bloß erforſcht, ſofern aus ihr die Bedeutung der That kenntlich wird. Daher wird der Staat Niemanden verbieten, Mord und Gift gegen einen Andern beſtändig in Gedanken zu tragen, ſobald er nur gewiß weiß, daß die Furcht vor Schwert und Rad die Wirkungen jenes Wollens beſtändig hemmen werden. Der Staat hat auch keineswegs den thörichten Plan, die Neigung zum Unrechtthun, die böſe Geſinnung zu vertilgen; ſondern bloß jedem möglichen Motiv zur Ausübung eines Unrechts immer ein überwiegendes Motiv zur Unterlaſſung deſſelben, in der unausbleiblichen Strafe, an die Seite zu ſtellen: demgemäß iſt der Kriminalkoder ein möglichſt vollſtändiges Regiſter von Gegenmotiven zu ſämmtlichen, als möglich präſumirten, verbrecheriſchen Handlungen, — Beides in abstracto, um vorkommenden Falles die Anwendung in concreto zu machen. Die Staatslehre, oder die Geſetzgebung, wird nun, zu dieſem ihren Zweck, von der Moral jenes Kapitel, welches die Rechtslehre iſt und welches neben der innern Bedeutung des Rechts und des Unrechts, die genaue Gränze zwiſchen beiden beſtimmt, borgen, aber einzig und allein, um deſſen Kehrſeite zu benutzen und alle die Gränzen, welche die Moral als unüberſchreitbar, wenn man nicht Unrecht *thun* will, angiebt, von der andern Seite zu betrachten, als die Gränzen, deren Ueberſchrittenwerden vom Andern man nicht dulden darf, wenn man nicht Unrecht *leiden* will, und von denen man alſo Andere zurückzutreiben ein *Recht* hat: daher dieſe Gränzen nun, von der möglicherweiſe paſſiven Seite aus, durch Geſetze verbollwerkt werden. Es ergiebt ſich, daß wie man, recht witzig, den Geſchichtſchreiber einen umgewandten Propheten genannt hat, der Rechtslehrer der umgewandte Moraliſt iſt, und daher auch die Rechtslehre im eigentlichen Sinn, d. h. die Lehre von den *Rechten*, welche man behaupten darf, die umgewandte Moral, in dem Kapitel, wo dieſe die Rechte lehrt, welche man nicht verletzen darf. Der Begriff des Unrechts und ſeiner Negation des Rechts, der urſprünglich *moraliſch* iſt, wird *juridiſch*, durch die Verlegung des Ausgangspunktes von der aktiven auf die paſſive Seite, alſo durch Umwendung. Dieſes, nebſt der Rechtslehre Kants, der aus ſeinem kategoriſchen Imperativ die Errichtung des Staats als eine moraliſche Pflicht ſehr fälſchlich ableitet, hat dann auch in der neueſten Zeit, hin und wieder, den ſehr ſonderbaren Irrthum veranlaßt, der Staat ſei eine Anſtalt zur Beförderung der Moralität, gehe aus dem Streben nach dieſer hervor und ſei demnach gegen den Egoismus gerichtet. Als ob die innere Geſinnung, welcher allein Moralität oder Immoralität zukommt, der ewig freie Wille, ſich von außen modifiziren und durch Einwirkung ändern ließe! Noch verkehrter iſt das Theorem, der

Staat ſei die Bedingung der Freiheit im moraliſchen Sinne und dadurch der Moralität: da doch die Freiheit jenſeit der Erſcheinung, geſchweige jenſeit menſchlicher Einrichtungen liegt. Der Staat iſt, wie geſagt, ſo wenig gegen den Egoismus überhaupt und als ſolchen gerichtet, daß er umgekehrt gerade aus dem ſich wohlverſtehenden, methodiſch verfahrenden, vom einſeitigen auf den allgemeinen Standpunkt tretenden und ſo durch Aufſummirung gemeinſchaftlichen Egoismus Aller entſprungen und dieſem zu dienen allein da iſt, errichtet unter der richtigen Vorausſetzung, daß reine Moralität, d. h. Rechthandeln aus moraliſchen Gründen, nicht zu erwarten iſt; außerdem er ſelbſt ja überflüſſig wäre. Keineswegs alſo gegen den Egoismus, ſondern allein gegen die nachtheiligen Folgen des Egoismus, welche aus der Vielheit egoiſtiſcher Individuen ihnen allen wechſelſeitig hervorgehen und ihr Wohlſeyn ſtören, iſt, dieſes Wohlſeyn bezweckend, der Staat gerichtet. Daher ſagt ſchon Ariſtoteles (De Rep., III): Τελος μεν ουν πολεως το ευ ζην· τουτο δε εστιν το ζην ευδαιμονως και καλως. (Finis civitatis est bene vivere, hoc autem est beate et pulchre vivere.) Auch Hobbes hat dieſen Urſprung und Zweck des Staats ganz richtig und vortrefflich auseinandergeſetzt; wie denn auch der alte Grundſatz aller Staatsordnung, salus publica prima lex esto, denſelben bezeichnet. — Wenn der Staat ſeinen Zweck vollkommen erreicht, wird er die ſelbe Erſcheinung hervorbringen, als wenn vollkommene Gerechtigkeit der Geſinnung allgemein herrſchte. Das innere Weſen und der Urſprung beider Erſcheinungen wird aber der umgekehrte ſeyn. Nämlich im letztern Fall wäre es dieſer, daß Niemand Unrecht *thun* wollte; im erſtern aber dieſer, daß Niemand Unrecht *leiden* wollte und die gehörigen Mittel zu dieſem Zweck vollkommen angewandt wären. So läßt ſich die ſelbe Linie aus entgegengeſetzten Richtungen beſchreiben, und ein Raubthier mit einem Maulkorb iſt ſo unſchädlich wie ein grasfreſſendes Thier. — Weiter aber als bis zu dieſem Punkt kann es der Staat nicht bringen: er kann alſo nicht eine Erſcheinung zeigen, gleich der, welche aus allgemeinem wechſelſeitigen Wohlwollen und Liebe entſpringen würde. Denn, wie wir eben fanden, daß er, ſeiner Natur zufolge, ein Unrechtthun, dem gar kein Unrechtleiden von einer andern Seite entſpräche, nicht verbieten würde, und bloß weil dies unmöglich iſt, jedes Unrechtthun verwehrt; ſo würde er umgekehrt, ſeiner auf das Wohlſeyn Aller gerichteten Tendenz gemäß, ſehr gern dafür ſorgen, daß Jeder Wohlwollen und Werke der Menſchenliebe aller Art *erführe*; hätten nicht auch dieſe ein unumgängliches Korrelat im *Leiſten* von Wohlthaten und Liebeswerken, wobei nun aber jeder Bürger des Staats die paſſive, keiner die aktive Rolle würde übernehmen wollen, und letztere wäre auch aus keinem Grund dem Einen vor dem Andern zuzumuthen. Demnach läßt ſich nur das Negative, welches eben das *Recht* iſt, nicht das Poſitive, welches man unter dem Namen der Liebespflichten, oder unvollkommenen Pflichten verſtanden hat, *erzwingen*.

Die Geſetzgebung entlehnt, wie geſagt, die reine Rechtslehre, oder die Lehre vom Weſen und den Gränzen des Rechts und des Unrechts, von der Moral, um dieſelbe nun zu ihren, der Moral fremden Zwecken, von der Kehrſeite anzuwenden und danach poſitive Geſetzgebung und die Mittel zur Aufrechthaltung derſelben, d. h. den Staat, zu errichten. Die poſitive Geſetzgebung iſt alſo die von der Kehrſeite angewandte rein moraliſche Rechtslehre. Dieſe Anwendung kann mit Rückſicht auf eigenthümliche Verhältniſſe und Umſtände eines beſtimmten Volks geſchehen. Aber nur wenn die poſitive Geſetzgebung im Weſentlichen durchgängig nach Anleitung der reinen Rechtslehre beſtimmt iſt und für jede ihrer Satzungen ein Grund in der reinen Rechtslehre ſich nachweiſen läßt, iſt die entſtandene Geſetzgebung eigentlich ein *poſitives Recht*, und der Staat ein *rechtlicher* Verein, *Staat* im eigentlichen Sinn des Worts, eine moraliſch zuläſſige, nicht unmoraliſche Anſtalt. Widrigenfalls iſt hingegen die poſitive Geſetzgebung Begründung eines *poſitiven Unrechts*, iſt ſelbſt ein öffentlich zugeſtandenes erzwungenes Unrecht. Dergleichen iſt jede Despotie, die Verfaſſung der meiſten Mohammedaniſchen Reiche, dahin gehören ſogar manche Theile vieler Verfaſſungen, z. B. Leibeigenſchaft, Frohn u. dgl. m. — Die reine Rechtslehre, oder das Naturrecht, beſſer moraliſches Recht, liegt, obwohl immer durch Umkehrung, jeder rechtlichen poſitiven Geſetzgebung ſo zum Grunde, wie die reine Mathematik jedem Zweige der angewandten. Die wichtigſten Punkte der reinen Rechtslehre, wie die Philoſophie, zu jenem Zweck, ſie der Geſetzgebung zu überliefern hat, ſind folgende: 1) Erklärung der innern und eigentlichen Bedeutung und des Urſprungs der Begriffe Unrecht und Recht, und ihrer Anwendung und Stelle in der Moral. 2) Die Ableitung des Eigenthumsrechts. 3) Die Ableitung der moraliſchen Gültigkeit der Verträge; da dieſe die moraliſche Grundlage des Staatsvertrages iſt. 4) Die Erklärung der Entſtehung und des Zweckes des Staats, des Verhältniſſes dieſes Zweckes zur Moral und der in Folge dieſes Verhältniſſes zweckmäßigen Uebertragung der moraliſchen Rechtslehre, durch Umkehrung, auf die Geſetzgebung. 5) Die Ableitung des Strafrechts. — Der übrige Inhalt der Rechtslehre iſt bloße Anwendung jener Principien, nähere Beſtimmung der Gränzen des Rechts und des Unrechts, für alle möglichen Verhältniſſe des Lebens, welche deshalb unter gewiſſe Geſichtspunkte und Titel vereinigt und abgetheilt werden. In dieſen beſonderen Lehren ſtimmen die Lehrbücher des reinen Rechts alle ziemlich überein: nur in den Principien lauten ſie ſehr verſchieden; weil ſolche immer mit irgend einem philoſophiſchen Syſtem zuſammenhängen. Nachdem wir in Gemäßheit des unſerigen die vier erſten jener Hauptpunkte kurz und allgemein, doch beſtimmt und deutlich erörtert haben, iſt noch vom Strafrechte ebenſo zu reden.

Kant ſtellt die grundfalſche Behauptung auf, daß es außer dem Staate kein vollkommenes Eigenthumsrecht gäbe. Unſerer obigen Ableitung zufolge giebt es auch im Naturzuſtande Eigenthum, mit vollkommenem natürlichen, d. h. moraliſchen Rechte, welches ohne Unrecht nicht verletzt, aber ohne Unrecht auf das äußerſte vertheidigt werden kann. Hingegen iſt gewiß, daß es außer dem Staate kein *Strafrecht* giebt. Alles Recht zu ſtrafen iſt allein durch das poſitive Geſetz begründet, welches vor dem Vergehen dieſem eine Strafe beſtimmt hat, deren Androhung, als Gegenmotiv, alle etwanigen Motive zu jenem Vergehen überwiegen ſollte. Dieſes poſitive Geſetz iſt anzuſehen als von allen Bürgern des Staats ſanktionirt und anerkannt. Es gründet ſich alſo auf einen gemeinſamen Vertrag, zu deſſen Erfüllung unter allen Umſtänden, alſo zur Vollziehung der Strafe auf der einen und zur Duldung derſelben von der andern Seite, die Glieder des Staats verpflichtet ſind: daher iſt die Duldung mit Recht erzwingbar. Folglich iſt der unmittelbare *Zweck* der *Strafe* im einzelnen Fall *Erfüllung* des Geſetzes als eines

Vertrages. Der einzige Zweck des Geſetzes aber iſt Abſchreckung von Beeinträchtigung fremder Rechte: denn damit Jeder vor Unrechtleiden geſchützt ſei, hat man ſich zum Staat vereinigt, dem Unrechtthun entſagt und die Laſten der Erhaltung des Staats auf ſich genommen. Das Geſetz alſo und die Vollziehung deſſelben, die Strafe, ſind weſentlich auf die Zukunft gerichtet, nicht auf die Vergangenheit. Dies unterſcheidet Strafe von Rache, welche letztere lediglich durch das Geſchehene, alſo das Vergangene als ſolches, motivirt iſt. Alle Vergeltung des Unrechts durch Zufügung eines Schmerzes, ohne Zweck für die Zukunft, iſt Rache, und kann keinen andern Zweck haben, als durch den Anblick des fremden Leidens, welches man ſelbſt verurſacht hat, ſich über das ſelbſt erlittene zu tröſten. Solches iſt Bosheit und Grauſamkeit, und ethiſch nicht zu rechtfertigen. Unrecht, das mir Jemand zugefügt, befugt mich keineswegs ihm Unrecht zuzufügen. Vergeltung des Böſen mit Böſem, ohne weitere Abſicht, iſt weder moraliſch, noch ſonſt, durch irgend einen vernünftigen Grund zu rechtfertigen, und das jus talionis als ſelbſtändiges, letztes Princip des Strafrechts aufgeſtellt, iſt ſinnleer. Daher iſt Kants Theorie der Strafe als bloßer Vergeltung, um der Vergeltung Willen, eine völlig grundloſe und verkehrte Anſicht. Und doch ſpukt ſie noch immer in den Schriften vieler Rechtslehrer, unter allerlei vornehmen Phraſen, die auf leeren Wortkram hinauslaufen, wie: durch die Strafe werde das Verbrechen geſühnt, oder neutraliſirt und aufgehoben, u. dgl. m. Kein Menſch aber hat die Befugniß, ſich zum rein moraliſchen Richter und Vergelter aufzuwerfen und die Miſſethaten des Andern, durch Schmerzen, welche er ihm zufügt, heimzuſuchen, ihm alſo Buße dafür aufzulegen. Vielmehr wäre Dieſes eine höchſt vermeſſene Anmaaßung; daher eben das Bibliſche: „Mein iſt die Rache, ſpricht der Herr, und ich will vergelten." Wohl aber hat der Menſch das Recht, für die Sicherheit der Geſellſchaft zu ſorgen: dies aber kann allein geſchehen durch Verpönung aller der Handlungen, die das Wort „kriminell" bezeichnet, um ihnen durch Gegenmotive, welches die angedrohten Strafen ſind, vorzubeugen; welche Drohung nur durch Vollziehung, im dennoch vorkommenden Fall, wirkſam ſeyn kann. Daß demnach der Zweck der Strafe, oder genauer des Strafgeſetzes, Abſchreckung vom Verbrechen ſei, iſt eine ſo allgemein anerkannte, ja, von ſelbſt einleuchtende Wahrheit, daß ſie in England ſogar in der ſehr alten Anklagungsformel (indictment), deren ſich noch jetzt in Kriminalfällen der Kronadvokat bedient, ausgeſprochen iſt, indem ſolche ſchließt: if this be proved, you, the said N. N., ought to be punished with pains of law, to deter others from the like crimes, in all time coming *). — Zweck für die Zukunft unterſcheidet Strafe von Rache, und dieſen hat die Strafe nur dann, wann ſie zur Erfüllung eines Geſetzes vollzogen wird, welche, nur eben dadurch als unausbleiblich auch für jeden künftigen Fall ſich ankündigend, dem Geſetze die Kraft abzuſchrecken erhält, worin eben ſein Zweck beſteht. — Hier würde nun ein Kantianer unfehlbar einwenden, daß ja, nach dieſer Anſicht, der geſtrafte Verbrecher „bloß als Mittel" gebraucht würde. Aber dieſer von allen Kantianern ſo unermüdlich nachgeſprochene Satz, „man dürfe den Menſchen immer nur als Zweck, nie als Mittel behandeln", iſt zwar ein bedeutend klingender und daher für alle die, welche gern eine Formel haben mögen, die ſie alles fernern Denkens überhebt, überaus geeigneter Satz; aber beim Lichte betrachtet iſt es ein höchſt vager, unbeſtimmter, ſeine Abſicht ganz indirekt erreichender Ausſpruch, der für jeden Fall ſeiner Anwendung erſt beſonderer Erklärung, Beſtimmung und Modifikation bedarf, ſo allgemein genommen aber ungenügend, wenigſagend und noch dazu problematiſch iſt. Der dem Geſetze zufolge der Todesſtrafe anheimgefallene Mörder muß jetzt allerdings und mit vollem Recht als bloßes Mittel gebraucht werden. Denn die öffentliche Sicherheit, der Hauptzweck des Staats, iſt durch ihn geſtört, ja ſie iſt aufgehoben, wenn das Geſetz unerfüllt bleibt: er, ſein Leben, ſeine Perſon, muß jetzt das Mittel zur Erfüllung des Geſetzes und dadurch zur Wiederherſtellung der öffentlichen Sicherheit ſeyn, und wird zu ſolchem gemacht mit allem Recht, zur Vollziehung des Staatsvertrages, der auch von ihm, ſofern er Staatsbürger war, eingegangen war, und demzufolge er, um Sicherheit für ſein Leben,

---

*) Wenn Dieſes bewieſen wird, ſo müßt ihr, der beſagte N. N., die geſetzliche Strafe erleiden, um Andere von ähnlichen Verbrechen, in aller künftigen Zeit, abzuſchrecken.

ſeine Freiheit und ſein Eigenthum zu genießen, auch der Sicherheit Aller ſein Leben, ſeine Freiheit und ſein Eigenthum zum Pfande geſetzt hatte, welches Pfand jetzt verfallen iſt.

Dieſe hier aufgeſtellte, der geſunden Vernunft unmittelbar einleuchtende Theorie der Strafe iſt freilich, in der Hauptſache, kein neuer Gedanke, ſondern nur ein durch neue Irrthümer beinahe verdrängter, deſſen deutlichſte Darſtellung inſofern nöthig war. Dieſelbe iſt, dem Weſentlichen nach, ſchon in dem enthalten, was Puffendorf, „De officio hominis et civis", Buch 2, Kap. 13, darüber ſagt. Mit ihr ſtimmt ebenfalls Hobbes überein: „Leviathan", Kap. 15 u. 28. In unſern Tagen hat ſie bekanntlich Feuerbach verfochten. Ja, ſie findet ſich ſchon in den Ausſprüchen der Philoſophen des Alterthums: Platon legt ſie deutlich dar im Protagoras (S. 114, edit. Bip.) auch im Gorgias (S. 168), endlich im elften Buch von den Geſetzen (S. 165). Seneka ſpricht Platons Meinung und die Theorie aller Strafe vollkommen aus, in den kurzen Worten: Nemo prudens punit, quia peccatum est; sed ne peccetur (De Ira, I, 16).

Wir haben alſo im Staat das Mittel kennen gelernt, wodurch der mit Vernunft ausgerüſtete Egoismus ſeinen eigenen, ſich gegen ihn ſelbſt wendenden ſchlimmen Folgen auszuweichen ſucht, und nun Jeder das Wohl Aller befördert, weil er ſein eigenes mit darin begriffen ſieht. Erreichte der Staat ſeinen Zweck vollkommen, ſo könnte gewiſſermaaßen, da er, durch die in ihm vereinigten Menſchenkräfte, auch die übrige Natur ſich mehr und mehr dienſtbar zu machen weiß, zuletzt, durch Fortſchaffung aller Arten von Uebel, etwas dem Schlaraffenlande ſich Annäherndes zu Stande kommen. Allein, theils iſt er noch immer ſehr weit von dieſem Ziel entfernt geblieben; theils würden auch noch immer unzählige, dem Leben durchaus weſentliche Uebel, unter denen, wären ſie auch alle fortgeſchafft, zuletzt die Langeweile jede von den anderen verlaſſene Stelle ſogleich okkupirt, es nach wie vor im Leiden erhalten; theils iſt auch ſogar der Zwiſt der Individuen nie durch den Staat völlig aufzuheben, da er im Kleinen neckt, wo er im Großen verpönt iſt; und endlich wendet ſich die aus dem Innern glücklich vertriebene Eris zuletzt nach Außen: als Streit der Individuen durch die Staatseinrichtung verbannt, kommt ſie von Außen als Krieg der Völker wieder, und fordert nun im Großen und mit einem Male, als aufgehäufte Schuld, die blutigen Opfer ein, welche man ihr durch kluge Vorkehrung im Einzelnen entzogen hatte. Ja geſetzt, auch dieſes Alles wäre endlich, durch eine auf die Erfahrung von Jahrtauſenden geſtützte Klugheit, überwunden und beſeitigt; ſo würde am Ende die wirkliche Uebervölkerung des ganzen Planeten das Reſultat ſeyn, deſſen entſetzliche Uebel ſich jetzt nur eine kühne Einbildungskraft zu vergegenwärtigen vermag*).

§. 63.

Wir haben die zeitliche Gerechtigkeit, welche im Staat ihren Sitz hat, kennen gelernt, als vergeltend oder ſtrafend, und geſehen, daß eine ſolche allein durch die Rückſicht auf die Zukunft zur Gerechtigkeit wird; da ohne ſolche Rückſicht alles Strafen und Vergelten eines Frevels ohne Rechtfertigung bliebe, ja, ein bloßes Hinzufügen eines zweiten Uebels zum Geſchehenen wäre, ohne Sinn und Bedeutung. Ganz anders aber iſt es mit der ewigen Gerechtigkeit, welche ſchon früher erwähnt wurde, und welche nicht den Staat, ſondern die Welt beherrſcht, nicht von menſchlichen Einrichtungen abhängig, nicht dem Zufall und der Täuſchung unterworfen, nicht unſicher, ſchwankend und irrend, ſondern unfehlbar, feſt und ſicher iſt. — Der Begriff der Vergeltung ſchließt ſchon die Zeit in ſich: daher kann die ewige Gerechtigkeit keine vergeltende ſeyn, kann alſo nicht, wie dieſe, Aufſchub und Friſt geſtatten und, nur mittelſt der Zeit die ſchlimme That mit der ſchlimmen Folge ausgleichend, der Zeit bedürfen um zu beſtehen. Die Strafe muß hier mit dem Vergehen ſo verbunden ſeyn, daß beide Eines ſind.

> Δοκειτε πηδᾳν τ’ αδικηματ’ εις θεους
> Πτεροισι, κἀπειτ’ εν Διος δελτου πτυχαις
> Γραφειν τιν’ αυτα, Ζηνα δ’ εισορωντα νιν
> Θνητοις δικαζειν; Ουδ’ ὁ πας ουρανος,
> Διος γραφοντος τας βροτων ἁμαρτιας,
> Εξαρκεσειεν, ουδ’ εκεινος αν σκοπων
> Πεμπειν ἑκαστῳ ζημιαν· αλλ’ ἡ Δικη
> Ενταυθα που ’στιν εγγυς, ει βουλεσθ’ ὁρᾳν.
>
> *Eurip.*, ap. *Stob.* Ecl., I, c. 4.

---

*) Hiezu Kap. 47 des zweiten Bandes.

(Volare pennis scelera ad aetherias domus
Putatis, illic in Jovis tabularia
Scripto referri; tum Jovem lectis super
Sententiam proferre? — sed mortalium
Facinora coeli, quantaquanta est, regia
Nequit tenere: nec legendis Juppiter
Et puniendis par est. Est tamen ultio,
Et, si intuemur, illa nos habitat prope.)

Daß nun eine ſolche ewige Gerechtigkeit wirklich im Weſen der Welt liege, wird aus unſerm ganzen bisher entwickelten Gedanken Dem, der dieſen gefaßt hat, bald vollkommen einleuchtend werden.

Die Erſcheinung, die Objektität des einen Willens zum Leben iſt die Welt, in aller Vielheit ihrer Theile und Geſtalten. Das Daſeyn ſelbſt und die Art des Daſeyns, in der Geſammtheit, wie in jedem Theil, iſt allein aus dem Willen. Er iſt frei, er iſt allmächtig. In jedem Dinge erſcheint der Wille gerade ſo, wie er ſich ſelbſt an ſich und außer der Zeit beſtimmt. Die Welt iſt nur der Spiegel dieſes Wollens: und alle Endlichkeit, alle Leiden, alle Quaalen, welche ſie enthält, gehören zum Ausdruck deſſen, was er will, ſind ſo, weil er ſo will. Mit dem ſtrengſten Rechte trägt ſonach jedes Weſen das Daſeyn überhaupt, ſodann das Daſeyn ſeiner Art und ſeiner eigenthümlichen Individualität, ganz wie ſie iſt und unter Umgebungen wie ſie ſind, in einer Welt ſo wie ſie iſt, vom Zufall und vom Irrthum beherrſcht, zeitlich, vergänglich, ſtets leidend: und in allem was ihm widerfährt, ja nur widerfahren kann, geſchieht ihm immer Recht. Denn ſein iſt der Wille: und wie der Wille iſt, ſo iſt die Welt. Die Verantwortlichkeit für das Daſeyn und die Beſchaffenheit dieſer Welt kann nur ſie ſelbſt tragen, kein Anderer; denn wie hätte er ſie auf ſich nehmen mögen? — Will man wiſſen, was die Menſchen, moraliſch betrachtet, im Ganzen und Allgemeinen werth ſind; ſo betrachte man ihr Schickſal, im Ganzen und Allgemeinen. Dieſes iſt Mangel, Elend, Jammer, Quaal und Tod. Die ewige Gerechtigkeit waltet: wären ſie nicht, im Ganzen genommen, nichtswürdig; ſo würde ihr Schickſal, im Ganzen genommen, nicht ſo traurig ſeyn. In dieſem Sinne können wir ſagen: die Welt ſelbſt iſt das Weltgericht.

Könnte man allen Jammer der Welt in eine Waagſchale legen, und alle Schuld der Welt in die andere; ſo würde gewiß die Zunge einſtehen.

Freilich aber ſtellt ſich der Erkenntniß, ſo wie ſie, dem Willen zu ſeinem Dienſt entſproſſen, dem Individuo als ſolchem wird, die Welt nicht ſo dar, wie ſie dem Forſcher zuletzt ſich enthüllt, als die Objektität des einen und alleinigen Willens zum Leben, der er ſelbſt iſt; ſondern den Blick des rohen Individuums trübt, wie die Inder ſagen, der Schleier der Maja: ihm zeigt ſich, ſtatt des Dinges an ſich, nur die Erſcheinung, in Zeit und Raum, dem principio individuationis, und in den übrigen Geſtaltungen des Satzes vom Grunde: und in dieſer Form ſeiner beſchränkten Erkenntniß ſieht er nicht das Weſen der Dinge, welches Eines iſt, ſondern deſſen Erſcheinungen, als geſondert, getrennt, unzählbar, ſehr verſchieden, ja entgegengeſetzt. Da erſcheint ihm die Wolluſt als Eines, und die Quaal als ein ganz Anderes, dieſer Menſch als Peiniger und Mörder, jener als Dulder und Opfer, das Böſe als Eines und das Uebel als ein Anderes. Er ſieht den Einen in Freuden, Ueberfluß und Wollüſten leben, und zugleich vor deſſen Thüre den Andern durch Mangel und Kälte quaalvoll ſterben. Dann frägt er: wo bleibt die Vergeltung? Und er ſelbſt, im heftigen Willensdrange, der ſein Urſprung und ſein Weſen iſt, ergreift die Wollüſte und Genüſſe des Lebens, hält ſie umklammert feſt, und weiß nicht, daß er durch eben dieſen Akt ſeines Willens, alle die Schmerzen und Quaalen des Lebens, vor deren Anblick er ſchaudert, ergreift und feſt an ſich drückt. Er ſieht das Uebel, er ſieht das Böſe in der Welt: aber weit entfernt zu erkennen, daß beide nur verſchiedene Seiten der Erſcheinung des einen Willens zum Leben ſind, hält er ſie für ſehr verſchieden, ja ganz entgegengeſetzt, und ſucht oft durch das Böſe, d. h. durch Verurſachung des fremden Leidens, dem Uebel, dem Leiden des eigenen Individuums, zu entgehen, befangen im principio individuationis, getäuſcht durch den Schleier der Maja. — Denn, wie auf dem tobenden Meere, das, nach allen Seiten unbegränzt, heulend Waſſerberge erhebt und ſenkt, auf einem Kahn ein Schiffer ſitzt, dem ſchwachen Fahrzeug vertrauend; ſo ſitzt, mitten in einer Welt voll Quaalen, ruhig der einzelne Menſch, geſtützt und vertrauend auf das principium individuationis, oder die Weiſe wie das Individuum die Dinge erkennt, als Erſcheinung. Die unbegränzte Welt, voll Leiden überall, in unendlicher Vergangenheit, in unendlicher Zukunft, iſt ihm fremd, ja iſt ihm ein Mährchen: ſeine verſchwindende Perſon, ſeine ausdehnungsloſe Gegenwart, ſein augenblickliches Behagen, dies allein hat Wirklichkeit für ihn: und dies zu erhalten, thut er Alles, ſolange nicht eine beſſere Erkenntniß ihm die Augen öffnet. Bis dahin lebt bloß in der innerſten Tiefe ſeines Bewußtſeyns die ganz dunkle Ahndung, daß ihm jenes Alles doch wohl eigentlich ſo fremd nicht iſt, ſondern einen Zuſammenhang mit ihm hat, vor welchem das principium individuationis ihn nicht ſchützen kann. Aus dieſer Ahndung ſtammt jenes ſo unvertilgbare und allen Menſchen (ja vielleicht ſelbſt den klügeren Thieren) gemeinſame Grauſen, das ſie plötzlich ergreift, wenn ſie, durch irgend einen Zufall, irre werden am principio individuationis, indem der Satz vom Grunde, in irgend einer ſeiner Geſtaltungen, eine Ausnahme zu erleiden ſcheint: z. B. wenn es ſcheint, daß irgend eine Veränderung ohne Urſache vor ſich gienge, oder ein Geſtorbener wieder da wäre, oder ſonſt irgendwie das Vergangene oder das Zukünftige gegenwärtig, oder das Ferne nah wäre. Das ungeheure Entſetzen über ſo etwas gründet ſich darauf, daß ſie plötzlich irre werden an den Erkenntnißformen der Erſcheinung, welche allein ihr eigenes Individuum von der übrigen Welt geſondert halten. Dieſe Sonderung aber eben liegt nur in der Erſcheinung und nicht im Dinge an ſich: eben darauf beruht die ewige Gerechtigkeit. — In der That ſteht alles zeitliche Glück und wandelt alle Klugheit — auf untergrabenem Boden. Sie ſchützen die Perſon vor Unfällen und verſchaffen ihr Genüſſe; aber die Perſon iſt bloße Erſcheinung, und ihre Verſchiedenheit von anderen Individuen und das Freiſeyn von den Leiden, welche dieſe tragen, beruht auf der Form der Erſcheinung, dem principio individuationis. Dem wahren Weſen der Dinge nach hat Jeder alle Leiden der Welt als die ſeinigen, ja alle nur möglichen als für ihn wirklich zu betrachten, ſolange er der feſte Wille zum Leben iſt, d. h. mit aller Kraft das Leben bejaht. Für die das principium individuationis durchſchauende Erkenntniß iſt ein glückliches Leben in der Zeit, vom Zufall geſchenkt, oder ihm durch Klugheit abgewonnen, mitten unter den Leiden unzähliger Anderen, — doch nur der Traum eines Bettlers, in welchem er ein König iſt, aber aus dem er erwachen muß, um zu erfahren, daß nur eine flüchtige Täuſchung ihn von dem Leiden ſeines Lebens getrennt hatte.

Dem in der Erkenntniß, welche dem Satz vom Grunde folgt, in dem principio individuationis, befangenen Blick entzieht ſich die ewige Gerechtigkeit: er vermißt ſie ganz, wenn er nicht etwan ſie durch Fiktionen rettet. Er ſieht den Böſen, nach Unthaten und Grauſamkeiten aller Art, in Freuden leben und unangefochten aus der Welt gehen. Er ſieht den Unterdrückten ein Leben voll Leiden bis an's Ende ſchleppen, ohne daß ſich ein Rächer, ein Vergelter zeigte. Aber die ewige Gerechtigkeit wird nur Der begreifen und faſſen, der über jene am Leitfaden des Satzes vom Grunde fortſchreitende und an die einzelnen Dinge gebundene Erkenntniß ſich erhebt, die Ideen erkennt, das principium individuationis durchſchaut, und inne wird, daß dem Dinge an ſich die Formen der Erſcheinung nicht zukommen. Dieſer iſt es auch allein, der, vermöge der ſelben Erkenntniß, das wahre Weſen der Tugend, wie es im Zuſammenhang mit der gegenwärtigen Betrachtung ſich uns bald aufſchließen wird, verſtehen kann; wiewohl zur Ausübung derſelben dieſe Erkenntniß in abstracto keineswegs erfordert wird. Wer alſo bis zu der beſagten Erkenntniß gelangt iſt, dem wird es deutlich, daß, weil der Wille das Anſich aller Erſcheinung iſt, die über Andere verhängte und die ſelbſterfahrene Quaal, das Böſe und das Uebel, immer nur jenes eine und ſelbe Weſen treffen; wenn gleich die Erſcheinungen, in welchen das Eine und das Andere ſich darſtellt, als ganz verſchiedene Individuen daſtehen und ſogar durch ferne Zeiten und Räume getrennt ſind. Er ſieht ein, daß die Verſchiedenheit zwiſchen Dem, der das Leiden verhängt, und Dem, welcher es dulden muß, nur Phänomen iſt und nicht das Ding an ſich trifft, welches der in beiden lebende Wille iſt, der hier, durch die an ſeinen Dienſt gebundene Erkenntniß getäuſcht, ſich ſelbſt verkennt, in einer ſeiner Erſcheinungen geſteigertes Wohlſeyn ſuchend, in der andern großes Leiden hervorbringt und ſo, im heftigen Drange, die Zähne in ſein eigenes Fleiſch ſchlägt, nicht wiſſend, daß er immer nur ſich ſelbſt verletzt, dergeſtalt, durch das Medium der Individuation, den Widerſtreit mit ſich ſelbſt offenbarend, welchen er in ſeinem Innern trägt. Der Quäler und der Gequälte ſind Eines. Jener irrt, indem er ſich der Quaal, dieſer, indem er ſich der Schuld nicht theilhaft glaubt. Giengen ihnen Beiden die Augen auf, ſo würde der das Leid verhängt erkennen, daß er in Allem lebt, was auf der weiten Welt Quaal leidet und, wenn mit Vernunft begabt, vergeblich nachſinnt, warum es zu ſo großem Leiden, deſſen Verſchuldung es nicht einſieht, ins Daſeyn gerufen ward: und der Gequälte würde einſehen, daß alles Böſe, das auf der Welt verübt wird, oder je ward, aus jenem Willen fließt, der auch ſein Weſen ausmacht, auch in ihm erſcheint und er durch dieſe Erſcheinung und ihre Bejahung alle Leiden auf ſich genommen hat, die aus ſolchem Willen hervorgehen und ſie mit Recht erduldet, ſo lange er dieſer Wille iſt. — Aus dieſer Erkenntniß ſpricht der ahndungsvolle Dichter Calderon im „Leben ein Traum“:

Pues el delito mayor
Del hombre es haber nacido.
(Denn die größte Schuld des Menſchen
Iſt, daß er geboren ward.)

Wie ſollte es nicht eine Schuld ſeyn, da nach einem ewigen Geſetze der Tod darauf ſteht? Calderon hat auch nur das Chriſtliche Dogma von der Erbſünde durch jenen Vers ausgeſprochen.

Die lebendige Erkenntniß der ewigen Gerechtigkeit, des Waagebalkens, der das malum culpae mit dem malo poenae unzertrennlich verbindet, erfordert gänzliche Erhebung über die Individualität und das Princip ihrer Möglichkeit: ſie wird daher, wie auch die ihr verwandte und ſogleich zu erörternde reine und deutliche Erkenntniß des Weſens aller Tugend, der Mehrzahl der Menſchen ſtets unzugänglich bleiben. — Daher haben die weiſen Urväter des Indiſchen Volkes ſie zwar in den, den drei wiedergeborenen Kaſten allein erlaubten Veden, oder in der eſoteriſchen Weisheitslehre, direkt, ſo weit nämlich Begriff und Sprache es faſſen und ihre immer noch bildliche, auch rhapſodiſche Darſtellungsweiſe es zuläßt, ausgeſprochen; aber in der Volksreligion, oder exoteriſchen Lehre, nur mythiſch mitgetheilt. Die direkte Darſtellung finden wir in den Veden, der Frucht der höchſten menſchlichen Erkenntniß und Weisheit, deren Kern in den Upaniſchaden uns, als das größte Geſchenk dieſes Jahrhunderts, endlich zugekommen iſt, auf mancherlei Weiſe ausgedrückt, beſonders aber dadurch, daß vor den Blick des Lehrlings alle Weſen der Welt, lebende und lebloſe, der Reihe nach vorübergeführt werden und über jedes derſelben jenes zur Formel gewordene und als ſolche die Mahavakya genannte Wort ausgeſprochen wird: Tatoumes, richtiger tat twam asi, welches heißt: „dies biſt du" *). — Dem Volke aber wurde jene große Wahrheit, ſo weit es, in ſeiner Beſchränktheit, ſie faſſen konnte, in die Erkenntnißweiſe, welche dem Satz vom Grunde folgt, überſetzt, die zwar, ihrem Weſen nach, jene Wahrheit rein und an ſich durchaus nicht aufnehmen kann, ſogar im geraden Widerſpruch mit ihr ſteht, allein in der Form des Mythos ein Surrogat derſelben empfing, welches als Regulativ für das Handeln hinreichend war, indem es die ethiſche Bedeutung deſſelben, in der dieſer ſelbſt ewig fremden Erkenntnißweiſe gemäß dem Satz vom Grunde, doch durch bildliche Darſtellung faßlich macht; welches der Zweck aller Glaubenslehren iſt, indem ſie ſämmtlich mythiſche Einkleidungen der dem rohen Menſchenſinn unzugänglichen Wahrheit ſind. Auch könnte in dieſem Sinne jener Mythos, in Kants Sprache, ein Poſtulat der praktiſchen Vernunft genannt werden: als ein ſolches betrachtet aber hat er den großen Vorzug, gar keine Elemente zu enthalten, als die im Reiche der Wirklichkeit vor unſeren Augen liegen, und daher alle ſeine Begriffe mit Anſchauungen belegen zu können. Das hier Gemeinte iſt der Mythos von der Seelenwanderung. Er lehrt, daß alle Leiden, welche man im Leben über andere Weſen verhängt, in einem folgenden Leben auf eben dieſer Welt, genau durch die ſelben Leiden wieder abgebüßt werden müſſen; welches ſo weit geht, daß wer nur ein Thier tödtet, einſt in der unendlichen Zeit auch als eben ein ſolches Thier geboren werden und den ſelben Tod erleiden wird. Er lehrt, daß böſer Wandel ein künftiges Leben, auf dieſer Welt, in leidenden und verachteten Weſen nach ſich zieht, daß man demgemäß ſodann wieder geboren wird in niedrigeren Kaſten, oder als Weib, oder als Thier, als Paria oder Tſchandala, als Ausſätziger, als Krokodil u. ſ. w. Alle Qualen, die der Mythos droht, belegt

---

*) Oupnek'hat, Bd. 1, S. 60 fg.

er mit Anſchauungen aus der wirklichen Welt, durch leidende Weſen, welche auch nicht wiſſen, wie ſie ihre Quaal verſchuldet haben, und er braucht keine andere Hölle zu Hülfe zu nehmen. Als Belohnung aber verheißt er dagegen Wiedergeburt in beſſeren, edleren Geſtalten, als Bramane, als Weiſer, als Heiliger. Die höchſte Belohnung, welche der edelſten Thaten und der völligen Reſignation wartet, welche auch dem Weibe wird, das in ſieben Leben hinter einander freiwillig auf dem Scheiterhaufen des Gatten ſtarb, nicht weniger auch dem Menſchen, deſſen reiner Mund nie eine einzige Lüge geſprochen hat, dieſe Belohnung kann der Mythos in der Sprache dieſer Welt nur negativ ausdrücken, durch die ſo oft vorkommende Verheißung, gar nicht mehr wiedergeboren zu werden: non adsumes iterum existentiam apparentem: oder wie die Buddhaiſten, welche weder Veda noch Kaſten gelten laſſen, es ausdrücken: „Du ſollſt Nirwana erlangen, d. i. einen Zuſtand, in welchem es vier Dinge nicht giebt: Geburt, Alter, Krankheit und Tod.“

Nie hat ein Mythos und nie wird einer ſich der ſo Wenigen zugänglichen, philoſophiſchen Wahrheit enger anſchließen, als dieſe uralte Lehre des edelſten und älteſten Volkes, bei welchem ſie, ſo entartet es auch jetzt in vielen Stücken iſt, doch noch als allgemeiner Volksglaube herrſcht und auf das Leben entſchiedenen Einfluß hat, heute ſo gut, wie vor vier Jahrtauſenden. Jenes non plus ultra mythiſcher Darſtellung haben daher ſchon Pythagoras und Platon mit Bewunderung aufgefaßt, von Indien, oder Aegypten, herübergenommen, verehrt, angewandt und, wir wiſſen nicht wie weit, ſelbſt geglaubt. — Wir hingegen ſchicken nunmehr den Bramanen Engliſche clergymen und Herrnhuteriſche Leinweber, um ſie aus Mitleid eines beſſern zu belehren und ihnen zu bedeuten, daß ſie aus Nichts gemacht ſind und ſich dankbarlich darüber freuen ſollen. Aber uns widerfährt was Dem, der eine Kugel gegen einen Felſen abſchießt. In Indien faſſen unſere Religionen nie und nimmermehr Wurzel: die Urweisheit des Menſchengeſchlechts wird nicht von den Begebenheiten in Galiläa verdrängt werden. Hingegen ſtrömt Indiſche Weisheit nach Europa zurück und wird eine Grundveränderung in unſerm Wiſſen und Denken hervorbringen.

§. 64.

Aber von unſerer nicht mythiſchen, ſondern philoſophiſchen Darſtellung der ewigen Gerechtigkeit wollen wir jetzt zu den dieſer verwandten Betrachtungen der ethiſchen Bedeutſamkeit des Handelns und des Gewiſſens, welches die bloß gefühlte Erkenntniß jener iſt, fortſchreiten. — Nur will ich, an dieſer Stelle, zuvor noch auf zwei Eigenthümlichkeiten der menſchlichen Natur aufmerkſam machen, welche beitragen können zu verdeutlichen, wie einem Jeden das Weſen jener ewigen Gerechtigkeit und die Einheit und Identität des Willens in allen ſeinen Erſcheinungen, worauf jene beruht, wenigſtens als dunkles Gefühl bewußt iſt.

Ganz unabhängig von dem nachgewieſenen Zwecke des Staates bei der Strafe, der das Strafrecht begründet, gewährt es, nachdem eine böſe That geſchehen, nicht nur dem Gekränkten, den meiſtens Rachſucht beſeelt, ſondern auch dem ganz antheilsloſen Zuſchauer Befriedigung, zu ſehen, daß Der, welcher einem Andern einen Schmerz verurſachte, gerade daſſelbe Maaß des Schmerzes wieder erleide. Mir ſcheint ſich hierin nichts Anderes als eben das Bewußtſeyn jener ewigen Gerechtigkeit auszuſprechen, welches aber von dem ungeläuterten Sinn ſogleich mißverſtanden und verfälſcht wird, indem er, im principio individuationis befangen, eine Amphibolie der Begriffe begeht und von der Erſcheinung Das verlangt, was nur dem Dinge an ſich zukommt, nicht einſieht, inwiefern an ſich der Beleidiger und der Beleidigte Eines ſind und das ſelbe Weſen es iſt, was, in ſeiner eigenen Erſcheinung ſich ſelbſt nicht wiedererkennend, ſowohl die Quaal als die Schuld trägt; ſondern vielmehr verlangt, am nämlichen Individuo, deſſen die Schuld iſt, auch die Quaal wiederzuſehen. — Daher möchten die Meiſten auch fordern, daß ein Menſch, der einen ſehr hohen Grad von Bosheit hat, welcher jedoch ſich wohl in Vielen, nur nicht mit anderen Eigenſchaften wie in ihm gepaart, finden möchte, der nämlich dabei durch ungewöhnliche Geiſteskraft Anderen weit überlegen wäre und welcher demzufolge nun unſägliche Leiden über Millionen Andere verhienge, z. B. als Welteroberer, — ſie würden fordern, ſage ich, daß ein ſolcher alle jene Leiden irgendwann und irgendwo durch ein gleiches Maaß von Schmerzen abbüßte; weil ſie nicht erkennen, wie an ſich der Quäler und die Gequälten Eines ſind und der ſelbe Wille, durch welchen dieſe da ſind und leben, es eben auch iſt, der in jenem erſcheint und gerade durch ihn zur deutlichſten Offenbarung ſeines Weſens gelangt, und der ebenfalls, wie in den Unterdrückten, ſo auch im Ueberwältiger leidet, und zwar in dieſem in dem Maaße mehr, als das Bewußtſeyn höhere Klarheit und Deutlichkeit und der Wille größere Vehemenz hat. — Daß aber die tiefere, im principio individuationis nicht mehr befangene Erkenntniß, aus welcher alle Tugend und Edelmuth hervorgehen, jene Vergeltung fordernde Geſinnung nicht mehr hegt, bezeugt ſchon die Chriſtliche Ethik, welche alle Vergeltung des Böſen mit Böſem ſchlechthin unterſagt und die ewige Gerechtigkeit als in dem von der Erſcheinung verſchiedenen Gebiet des Dinges an ſich walten läßt. („Die Rache iſt mein, Ich will vergelten, ſpricht der Herr.“ Röm. 12, 19.)

Ein viel auffallenderer, aber auch viel ſeltenerer Zug in der menſchlichen Natur, welcher jenes Verlangen, die ewige Gerechtigkeit in das Gebiet der Erfahrung, d. i. der Individuation, zu ziehen, ausſpricht, und dabei zugleich ein gefühltes Bewußtſeyn andeutet, daß, wie ich es oben ausdrückte, der Wille zum Leben das große Trauer- und Luſtſpiel auf eigene Koſten aufführt, und daß der ſelbe und eine Wille in allen Erſcheinungen lebt, ein ſolcher Zug, ſage ich, iſt folgender. Wir ſehen bisweilen einen Menſchen über ein großes Unbild, das er erfahren, ja vielleicht nur als Zeuge erlebt hat, ſo tief empört werden, daß er ſein eigenes Leben, mit Ueberlegung und ohne Rettung, daran ſetzt, um Rache an dem Ausüber jenes Frevels zu nehmen. Wir ſehen ihn etwan einen mächtigen Unterdrücker Jahre lang aufſuchen, endlich ihn morden und dann ſelbſt auf dem Schaffot ſterben, wie er vorhergeſehen, ja oft gar nicht zu vermeiden ſuchte, indem ſein Leben nur noch als Mittel zur Rache Werth für ihn behalten hatte. — Beſonders unter den Spaniern finden ſich ſolche Beiſpiele*). Wenn wir nun den Geiſt jener Vergeltungsſucht genau betrachten, ſo finden wir ſie ſehr verſchieden von der gemeinen Rache, die das erlittene Leid durch den Anblick des verurſachten mildern will: ja, wir finden, daß was ſie bezweckt nicht ſowohl Rache als Strafe genannt zu werden verdient: denn in ihr liegt eigentlich die Abſicht einer Wirkung auf die Zukunft, durch das Beiſpiel, und zwar hier ohne allen eigennützigen Zweck, weder für das rächende Individuum, denn es geht dabei unter, noch für eine Geſellſchaft, die durch Geſetze ſich Sicherheit ſchafft: denn jene Strafe wird vom Einzelnen, nicht vom Staat, noch zur Erfüllung eines Geſetzes vollzogen, vielmehr trifft ſie immer eine That, die der Staat nicht ſtrafen wollte oder konnte und deren Strafe er mißbilligt. Mir ſcheint es, daß der Unwille, welcher einen ſolchen Menſchen ſo weit über die Gränzen aller Selbſtliebe hinaus treibt, aus dem tiefſten Bewußtſeyn entſpringt, daß er der ganze Wille zum Leben, der in allen Weſen, durch alle Zeiten erſcheint, ſelbſt iſt, dem daher die fernſte Zukunft wie die Gegenwart auf gleiche Weiſe angehört und nicht gleichgültig ſeyn kann: dieſen Willen bejahend, verlangt er jedoch, daß in dem Schauſpiel, welches ſein Weſen darſtellt, kein ſo ungeheures Unbild je wieder erſcheine, und will, durch das Beiſpiel einer Rache, gegen welche es keine Wehrmauer giebt, da Todesfurcht den Rächer nicht abſchreckt, jeden künftigen Frevler ſchrecken. Der Wille zum Leben, obwohl ſich noch bejahend, hängt hier nicht mehr an der einzelnen Erſcheinung, dem Individuo, ſondern umfaßt die Idee des Menſchen und will ihre Erſcheinung rein erhalten von ſolchem ungeheuern, empörenden Unbild. Es iſt ein ſeltener, bedeutungsvoller, ja erhabener Charakterzug, durch welchen der Einzelne ſich opfert, indem er ſich zum Arm der ewigen Gerechtigkeit zu machen ſtrebt, deren eigentliches Weſen er noch verkennt.

---

*) Jener Spaniſche Biſchof, der im letzten Kriege ſich und die Franzöſiſchen Generäle, an ſeiner Tafel, zugleich vergiftete, gehört hieher, wie mehrere Thatſachen aus jenem Kriege. Auch findet man Beiſpiele im Montaigne, Buch 2, Kap. 12.

§. 65.

Durch alle bisherigen Betrachtungen über das menſchliche Handeln haben wir die letzte vorbereitet und uns die Aufgabe ſehr erleichtert, die eigentliche ethiſche Bedeutſamkeit des Handelns, welche man im Leben durch die Worte *gut* und *böſe* bezeichnet und ſich dadurch vollkommen verſtändigt, zu abſtrakter und philoſophiſcher Deutlichkeit zu erheben und als Glied unſeres Hauptgedankens nachzuweiſen.

Ich will aber zuvörderſt jene Begriffe gut und böſe, welche von den philoſophiſchen Schriftſtellern unſerer Tage, höchſt wunderlicher Weiſe, als einfache, alſo keiner Analyſe fähige Begriffe behandelt werden, auf ihre eigentliche Bedeutung zurückführen; damit man nicht etwan in einem undeutlichen Wahn befangen bleibe, daß ſie mehr enthalten, als wirklich der Fall iſt, und an und für ſich ſchon alles hier Nöthige beſagten. Dies kann ich thun, weil ich ſelbſt ſo wenig geſonnen bin, in der Ethik hinter dem Worte Gut einen Verſteck zu ſuchen, als ich ſolchen früher hinter den Worten ſchön oder wahr geſucht habe, um dann etwan durch ein angehängtes „heit“, das heut zu Tage eine beſondere σεμνότης haben und dadurch in mehreren Fällen aushelfen ſoll, und durch eine feierliche Miene glauben zu machen, ich hätte durch Ausſprechung ſolcher drei Worte mehr gethan, als drei ſehr weite und abſtrakte, folglich gar nicht inhaltreiche Begriffe bezeichnen, welche ſehr verſchiedenen Urſprung und Bedeutung haben. Wem in der That, der ſich mit den Schriften unſerer Tage bekannt gemacht hat, ſind nicht jene drei Worte, auf ſo treffliche Dinge ſie urſprünglich auch weiſen, doch endlich zum Ekel geworden, nachdem er tauſend Mal ſehen mußte, wie jeder zum Denken Unfähigſte nur glaubt, mit weitem Munde und der Miene eines begeiſterten Schaafes, jene drei Worte vorbringen zu dürfen, um große Weisheit geredet zu haben?

Die Erklärung des Begriffes wahr iſt ſchon in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, Kap. 4, §. 29 ff., gegeben. Der Inhalt des Begriffs ſchön hat durch unſer ganzes drittes Buch zum erſten Mal ſeine eigentliche Erklärung gefunden. Jetzt wollen wir den Begriff gut auf ſeine Bedeutung zurückführen, was mit ſehr Wenigem geſchehen kann. Dieſer Begriff iſt weſentlich relativ und bezeichnet die Angemeſſenheit eines Objekts zu irgend einer beſtimmten Beſtrebung des Willens. Alſo Alles, was dem Willen in irgend einer ſeiner Aeußerungen zuſagt, ſeinen Zweck erfüllt, das wird durch den Begriff gut gedacht, ſo verſchieden es auch im Uebrigen ſeyn mag. Darum ſagen wir gutes Eſſen, gute Wege, gutes Wetter, gute Waffen, gute Vorbedeutung u. ſ. w., kurz, nennen Alles gut, was gerade ſo iſt, wie wir es eben wollen; daher auch dem Einen gut ſeyn kann, was dem Andern gerade das Gegentheil davon iſt. Der Begriff des Guten zerfällt in zwei Unterarten: nämlich die der unmittelbar gegenwärtigen und die der nur mittelbaren, auf die Zukunft gehenden Befriedigung des jedesmaligen Willens: d. h. das Angenehme und das Nützliche. — Der Begriff des Gegentheils wird, ſo lange von nichterkennenden Weſen die Rede iſt, durch das Wort ſchlecht, ſeltener und abſtrakter durch Uebel ausgedrückt, welches alſo alles dem jedesmaligen Streben des Willens nicht Zuſagende bezeichnet. Wie alle anderen Weſen, die in Beziehung zum Willen treten können, hat man nun auch Menſchen, die den gerade gewollten Zwecken günſtig, förderlich, befreundet waren, gut genannt, in der ſelben Bedeutung und immer mit Beibehaltung des Relativen, welches ſich z. B. in der Redensart zeigt: „Dieſer iſt mir gut, dir aber nicht.“ Diejenigen aber, deren Charakter es mit ſich brachte, überhaupt die fremden Willensbeſtrebungen als ſolche nicht zu hindern, vielmehr zu befördern, die alſo durchgängig hülfreich, wohlwollend, freundlich, wohlthätig waren, ſind, wegen dieſer Relation ihrer Handlungsweiſe zum Willen Anderer überhaupt, gute Menſchen genannt worden. Den entgegengeſetzten Begriff bezeichnet man im Deutſchen und ſeit etwan hundert Jahren auch im Franzöſiſchen, bei erkennenden Weſen (Thieren und Menſchen) durch ein anderes Wort als bei erkenntnißloſen, nämlich durch böſe, méchant, während in faſt allen anderen Sprachen dieſer Unterſchied nicht Statt findet und κακος, malus, cattivo, bad von Menſchen wie von lebloſen Dingen gebraucht werden, welche den Zwecken eines beſtimmten individuellen Willens entgegen ſind. Alſo ganz und gar vom paſſiven Theil des Guten ausgegangen, konnte die Betrachtung erſt ſpäter auf den aktiven übergehen und die Handlungsweiſe des gut genannten Menſchen nicht mehr in Bezug auf Andere, ſondern auf ihn ſelbſt unterſuchen, beſonders ſich die Erklärung aufgebend, theils der rein objektiven Hochachtung, die ſie in Anderen, theils der eigenthümlichen Zufriedenheit mit ſich ſelbſt, die ſie in ihm offenbar hervorbrachte, da er ſolche ſogar mit Opfern anderer Art erkaufte; ſo wie auch im Gegentheil des innern Schmerzes, der die böſe Geſinnung begleitete, ſo viel äußere Vortheile ſie auch Dem brachte, der ſie gehegt. Hieraus entſprangen nun die ethiſchen Syſteme, ſowohl philoſophiſche, als auf Glaubenslehren geſtützte. Beide ſuchen ſtets die Glückſäligkeit mit der Tugend irgendwie in Verbindung zu ſetzen, die erſteren entweder durch den Satz des Widerſpruchs, oder auch durch den des Grundes, Glückſäligkeit alſo entweder zum Identiſchen, oder zur Folge der Tugend zu machen, immer ſophiſtiſch: die letzteren aber durch Behauptung anderer Welten, als die der Erfahrung möglicherweiſe bekannte *). Hingegen wird, unſerer Betrachtung zufolge, ſich das innere Weſen der Tugend ergeben als ein Streben in ganz entgegengeſetzter Richtung als das nach Glückſäligkeit, d. h. Wohlſeyn und Leben.

Dem Obigen zufolge iſt das Gute, ſeinem Begriffe nach, των προς τι, alſo jedes Gute weſentlich relativ: denn es hat ſein Weſen nur in ſeinem Verhältniß zu einem begehrenden Willen. Abſolutes Gut iſt demnach ein Widerſpruch: höchſtes Gut, summum bonum, bedeutet das Selbe, nämlich eigentlich eine finale Befriedigung des Willens, nach welcher kein neues Wollen

---

*) Hiebei ſei es beiläufig bemerkt, daß Das, was jeder poſitiven Glaubenslehre ihre große Kraft giebt, der Anhaltepunkt, durch welchen ſie die Gemüther feſt in Beſitz nimmt, durchaus ihre ethiſche Seite iſt; wiewohl nicht unmittelbar als ſolche, ſondern indem ſie mit dem übrigen, der jedesmaligen Glaubenslehre eigenthümlichen, mythiſchen Dogma feſt verknüpft und verwebt, als allein durch daſſelbe erklärbar erſcheint; ſo ſehr, daß, obgleich die ethiſche Bedeutung der Handlungen gar nicht gemäß dem Satz des Grundes erklärbar iſt, jeder Mythos aber dieſem Satz folgt, dennoch die Gläubigen die ethiſche Bedeutung des Handelns und ihren Mythos für ganz unzertrennlich, ja ſchlechthin Eins halten und nun jeden Angriff auf den Mythos für einen Angriff auf Recht und Tugend anſehen. Dies geht ſo weit, daß bei den monotheiſtiſchen Völkern Atheismus, oder Gottloſigkeit, das Synonym von Abweſenheit aller Moralität geworden iſt. Den Prieſtern ſind ſolche Begriffsverwechſelungen willkommen, und nur in Folge derſelben konnte jenes furchtbare Ungeheuer, der Fanatismus, entſtehen, und nicht etwan nur einzelne ausgezeichnet verkehrte und böſe Individuen, ſondern ganze Völker beherrſchen und zuletzt, was zur Ehre der Menſchheit nur Ein Mal in ihrer Geſchichte daſteht, in dieſem Occident ſich als Inquiſition verkörpern, welche, nach den neueſten endlich authentiſchen Nachrichten, in Madrid allein (während im übrigen Spanien noch viele ſolche geiſtliche Mördergruben waren) in 300 Jahren 300,000 Menſchen, Glaubensſachen halber, auf dem Scheiterhaufen qualvoll ſterben ließ: woran jeder Eiferer, ſo oft er laut werden will, ſogleich zu erinnern iſt.

einträte, ein letztes Motiv, deſſen Erreichung ein unzerſtörbares Genügen des Willens gäbe. Nach unſerer bisherigen Betrachtung in dieſem vierten Buch iſt dergleichen nicht denkbar. Der Wille kann ſo wenig durch irgend eine Befriedigung aufhören ſtets wieder von Neuem zu wollen, als die Zeit enden oder anfangen kann: eine dauernde, ſein Streben vollſtändig und auf immer befriedigende Erfüllung giebt es für ihn nicht. Er iſt das Faß der Danaiden: es giebt kein höchſtes Gut, kein abſolutes Gut für ihn; ſondern ſtets nur ein einſtweiliges. Wenn es indeſſen beliebt, um einem alten Ausdruck, den man aus Gewohnheit nicht ganz abſchaffen möchte, gleichſam als emeritus, ein Ehrenamt zu geben; ſo mag man, tropiſcher Weiſe und bildlich, die gänzliche Selbſtaufhebung und Verneinung des Willens, die wahre Willensloſigkeit, als welche allein den Willensdrang für immer ſtillt und beſchwichtigt, allein jene Zufriedenheit giebt, die nicht wieder geſtört werden kann, allein welterlöſend iſt, und von der wir jetzt bald, am Schluß unſerer ganzen Betrachtung, handeln werden, — das abſolute Gut, das summum bonum nennen, und ſie anſehen, als das einzige radikale Heilmittel der Krankheit, gegen welche alle anderen Güter, nur Palliativmittel, nur Anodyna ſind. In dieſem Sinne entſpricht das Griechiſche τελος, wie auch finis bonorum, der Sache ſogar noch beſſer. — So viel von den Worten Gut und Böſe; jetzt aber zur Sache.

Wenn ein Menſch, ſobald Veranlaſſung da iſt und ihn keine äußere Macht abhält, ſtets geneigt iſt Unrecht zu thun, nennen wir ihn böſe. Nach unſerer Erklärung des Unrechts heißt dieſes, daß ein ſolcher nicht allein den Willen zum Leben, wie er in ſeinem Leibe erſcheint, bejaht; ſondern in dieſer Bejahung ſo weit geht, daß er den in anderen Individuen erſcheinenden Willen verneint; was ſich darin zeigt, daß er ihre Kräfte zum Dienſte ſeines Willens verlangt und ihr Daſeyn zu vertilgen ſucht, wenn ſie den Beſtrebungen ſeines Willens entgegenſtehen. Die letzte Quelle hievon iſt ein hoher Grad des Egoismus, deſſen Weſen oben auseinandergeſetzt iſt. Zweierlei iſt hier ſogleich offenbar: erſtlich, daß in einem ſolchen Menſchen ein überaus heftiger, weit über die Bejahung ſeines eigenen Leibes hinausgehender Wille zum Leben ſich ausſpricht; und zweitens, daß ſeine Erkenntniß, ganz dem Satz vom Grunde hingegeben und im principio individuationis befangen, bei dem durch dieſes letztere geſetzten gänzlichen Unterſchiede zwiſchen ſeiner eigenen Perſon und allen anderen feſt ſtehen bleibt; daher er allein ſein eigenes Wohlſeyn ſucht, vollkommen gleichgültig gegen das aller Anderen, deren Weſen ihm vielmehr völlig fremd iſt, durch eine weite Kluft von dem ſeinigen geſchieden, ja, die er eigentlich nur als Larven, ohne alle Realität, anſieht. — Und dieſe zwei Eigenſchaften ſind die Grundelemente des böſen Charakters.

Jene große Heftigkeit des Wollens iſt nun ſchon an und für ſich und unmittelbar eine ſtete Quelle des Leidens. Erſtlich, weil alles Wollen, als ſolches, aus dem Mangel, alſo dem Leiden, entſpringt. (Daher iſt, wie aus dem dritten Buch erinnerlich, das augenblickliche Schweigen alles Wollens, welches eintritt, ſobald wir als reines willenloſes Subjekt des Erkennens [Korrelat der Idee] der äſthetiſchen Betrachtung hingegeben ſind, eben ſchon ein Hauptbeſtandtheil der Freude am Schönen.) Zweitens, weil, durch den kauſalen Zuſammenhang der Dinge, die meiſten Begehrungen unerfüllt bleiben müſſen und der Wille viel öfter durchkreuzt, als befriedigt wird, folglich auch dieſerhalb heftiges und vieles Wollen ſtets heftiges und vieles Leiden mit ſich bringt. Denn alles Leiden iſt durchaus nichts Anderes, als unerfülltes und durchkreuztes Wollen: und ſelbſt der Schmerz des Leibes, wenn er verletzt oder zerſtört wird, iſt als ſolcher allein dadurch möglich, daß der Leib nichts Anderes, als der Objekt gewordene Wille ſelbſt iſt. — Dieſerhalb nun, weil vieles und heftiges Leiden von vielem und heftigem Wollen unzertrennlich iſt, trägt ſchon der Geſichtsausdruck ſehr böſer Menſchen das Gepräge des innern Leidens: ſelbſt wenn ſie alles äußerliche Glück erlangt haben, ſehen ſie ſtets unglücklich aus, ſobald ſie nicht im augenblicklichen Jubel begriffen ſind, oder ſich verſtellen. Aus dieſer, ihnen ganz unmittelbar weſentlichen, innern Quaal geht zuletzt ſogar die nicht aus dem bloßen Egoismus entſprungene, ſondern uneigennützige Freude an fremden Leiden hervor, welche die eigentliche Bosheit iſt und ſich bis zur Grauſamkeit ſteigert. Dieſer iſt das fremde Leiden nicht mehr Mittel zur Erlangung der Zwecke des eigenen Willens, ſondern Zweck an ſich. Die nähere Erklärung dieſes Phänomens iſt folgende. Weil der Menſch Erſcheinung des Willens, von der klarſten Erkenntniß beleuchtet, iſt, mißt er die wirkliche und gefühlte Befriedigung ſeines Willens ſtets gegen die bloß mögliche ab, welche ihm die Erkenntniß vorhält. Hieraus entſpringt der Neid: jede Entbehrung wird unendlich geſteigert durch fremden Genuß, und erleichtert durch das Wiſſen, daß auch Andere die ſelbe Entbehrung dulden. Die Uebel, welche Allen gemeinſchaftlich und vom Menſchenleben unzertrennlich ſind, betrüben uns wenig: eben ſo die, welche dem Klima, dem ganzen Lande angehören. Die Erinnerung an größere Leiden, als die unſerigen ſind, ſtillt ihren Schmerz: der Anblick fremder Leiden lindert die eigenen. Wenn nun ein Menſch von einem überaus heftigen Willensdrange erfüllt iſt, mit brennender Gier Alles zuſammenfaſſen möchte, um den Durſt des Egoismus zu kühlen, und dabei, wie es nothwendig iſt, erfahren muß, daß alle Befriedigung nur ſcheinbar iſt, das Erlangte nie leiſtet, was das Begehrte verſprach, nämlich endliche Stillung des grimmigen Willensdranges; ſondern durch die Erfüllung der Wunſch nur ſeine Geſtalt ändert und jetzt unter einer andern quält, ja endlich, wenn ſie alle erſchöpft ſind, der Willensdrang ſelbſt, auch ohne erkanntes Motiv, bleibt und ſich als Gefühl der entſetzlichſten Oede und Leere, mit heilloſer Quaal kund giebt: wenn aus dieſem Allen, was bei den gewöhnlichen Graden des Wollens nur in geringerm Maaß empfunden, auch nur den gewöhnlichen Grad trüber Stimmung hervorbringt, bei Jenem, der die bis zur ausgezeichneten Bosheit gehende Erſcheinung des Willens iſt, nothwendig eine übermäßige innere Quaal, ewige Unruhe, unheilbarer Schmerz erwächſt; ſo ſucht er nun indirekt die Linderung, deren er direkt nicht fähig iſt, ſucht nämlich durch den Anblick des fremden Leidens, welches er zugleich als eine Aeußerung ſeiner Macht erkennt, das eigene zu mildern. Fremdes Leiden wird ihm jetzt Zweck an ſich, iſt ihm ein Anblick, an dem er ſich weidet: und ſo entſteht die Erſcheinung der eigentlichen Grauſamkeit, des Blutdurſtes, welche die Geſchichte ſo oft ſehen läßt, in den Neronen und Domitianen, in den Afrikaniſchen Deis, im Robespierre u. ſ. w.

Mit der Bosheit verwandt iſt ſchon die Rachſucht, die das Böſe mit Böſem vergilt, nicht aus Rückſicht auf die Zukunft, welches der Charakter der Strafe iſt, ſondern bloß wegen des Geſchehenen, Vergangenen, als ſolchen, alſo uneigennützig, nicht als Mittel, ſondern als Zweck, um an der Quaal des Beleidigers, die man ſelbſt verurſacht, ſich zu weiden. Was die Rache von der reinen Bosheit unterſcheidet und in etwas entſchuldigt, iſt ein Schein des Rechts; ſofern nämlich der ſelbe Akt, der jetzt Rache iſt, wenn er geſetzlich, d. h. nach einer vorher beſtimmten und bekannten Regel und in einem Verein, der ſie ſanktionirt hat, verfügt würde, Strafe, alſo Recht, ſeyn würde.

Außer dem beſchriebenen, mit der Bosheit aus einer Wurzel, dem ſehr heftigen Willen, entſproſſenen und daher von ihr unabtrennlichen Leiden, iſt ihr nun aber noch eine davon ganz verſchiedene und beſondere Pein beigeſellt, welche bei jeder böſen Handlung, dieſe ſei nun bloße Ungerechtigkeit aus Egoismus, oder reine Bosheit, fühlbar wird und, nach der Länge ihrer Dauer, Gewiſſensbiß, oder Gewiſſensangſt heißt. — Wem nun der bisherige Inhalt dieſes vierten Buchs, beſonders aber die am Anfange deſſelben auseinandergeſetzte Wahrheit, daß dem Willen zum Leben das Leben ſelbſt, als ſein bloßes Abbild oder Spiegel, immer gewiß iſt, ſodann auch die Darſtellung der ewigen Gerechtigkeit, — erinnerlich und gegenwärtig ſind; der wird finden, daß in Gemäßheit jener Betrachtungen, der Gewiſſensbiß keine andere, als folgende Bedeutung haben kann, d. h. ſein Inhalt, abſtrakt ausgedrückt, folgender iſt, in welchem man zwei Theile unterſcheidet, die aber doch wieder ganz zuſammenfallen und als völlig vereint gedacht werden müſſen.

So dicht nämlich auch den Sinn des Böſen der Schleier der Maja umhüllt, d. h. ſo feſt er auch im principio individuationis befangen iſt, demgemäß er ſeine Perſon von jeder andern als abſolut verſchieden und durch eine weite Kluft getrennt anſieht, welche Erkenntniß, weil ſie ſeinem Egoismus allein gemäß und die Stütze deſſelben iſt, er mit aller Gewalt feſthält, wie denn faſt immer die Erkenntniß vom Willen beſtochen iſt; ſo regt ſich dennoch, im Innerſten ſeines Bewußtſeyns, die geheime Ahndung, daß eine ſolche Ordnung der Dinge doch nur Erſcheinung iſt, an ſich aber es ſich ganz anders verhält, daß, ſo ſehr auch Zeit und Raum ihn von anderen Individuen und deren unzählbaren Quaalen, die ſie leiden, ja durch ihn leiden, trennen und ſie als ihm ganz fremd darſtellen; dennoch an ſich und abgeſehen von der Vorſtellung und ihren Formen der eine Wille zum Leben es iſt, der in ihnen allen erſcheint, der hier, ſich ſelbſt verkennend, gegen ſich ſelbſt ſeine Waffen wendet, und indem er in einer ſeiner Erſcheinungen geſteigertes Wohlſeyn ſucht, eben dadurch der andern das größte Leiden auflegt, und daß er, der Böſe, eben dieſer ganze Wille iſt, er folglich nicht allein der Quäler, ſondern eben er auch der Gequälte, von deſſen Leiden ihn nur ein täuſchender Traum, deſſen Form Raum und Zeit iſt, trennt und frei hält, der aber dahinſchwindet und er, der Wahrheit nach, die Wolluſt mit der Quaal bezahlen muß, und alles Leiden, das er nur als möglich erkennt, ihn als den Willen zum Leben wirklich trifft, indem nur für die Erkenntniß des Individuums, nur mittelſt des principii individuationis, Möglichkeit und Wirklichkeit, Nähe und Ferne der Zeit und des Raumes, verſchieden ſind; nicht ſo an ſich. Dieſe Wahrheit iſt es, welche mythiſch, d. h. dem Satze vom Grunde angepaßt und dadurch in die Form der Erſcheinung überſetzt, durch die Seelenwanderung ausgedrückt wird: ihren von aller Beimiſchung reinſten Ausdruck aber hat ſie eben in jener dunkel gefühlten, aber troſtloſen Quaal, die man Gewiſſensangſt nennt. — Dieſe entſpringt aber außerdem noch aus einer zweiten, mit jener erſten genau verbundenen, unmittelbaren Erkenntniß, nämlich der der Stärke, mit welcher im böſen Individuo der Wille zum Leben ſich bejaht, welche weit über ſeine individuelle Erſcheinung hinausgeht, bis zur gänzlichen Verneinung des ſelben, in fremden Individuen erſcheinenden Willens. Das innere Entſetzen folglich des Böſewichts über ſeine eigene That, welches er ſich ſelber zu verhehlen ſucht, enthält neben jener Ahndung der Richtigkeit und bloßen Scheinbarkeit des principii individuationis und des durch daſſelbe geſetzten Unterſchiedes zwiſchen ihm und Anderen, zugleich auch die Erkenntniß der Heftigkeit ſeines eigenen Willens, der Gewalt, mit welcher er das Leben gefaßt, ſich daran feſtgeſogen hat, eben dieſes Leben, deſſen ſchreckliche Seite er in der Quaal der von ihm Unterdrückten vor ſich ſieht und mit welchem er dennoch ſo feſt verwachſen iſt, daß eben dadurch das Entſetzlichſte von ihm ſelbſt ausgeht, als Mittel zur völligern Bejahung ſeines eigenen Willens. Er erkennt ſich als concentrirte Erſcheinung des Willens zum Leben, fühlt bis zu welchem Grade er dem Leben anheimgefallen iſt und damit auch den zahlloſen Leiden, die dieſem weſentlich ſind, da es endloſe

Zeit und endloſen Raum hat, um den Unterſchied zwiſchen Möglichkeit und Wirklichkeit aufzuheben und alle von ihm für jetzt bloß *erkannte* Quaalen in *empfundene* zu verwandeln. Die Millionen Jahre ſteter Wiedergeburt beſtehen dabei zwar bloß im Begriff, wie die ganze Vergangenheit und Zukunft allein im Begriff exiſtirt: die erfüllte Zeit, die Form der Erſcheinung des Willens iſt allein die Gegenwart, und für das Individuum iſt die Zeit immer neu: es findet ſich ſtets als neu entſtanden. Denn von dem Willen zum Leben iſt das Leben unzertrennlich und deſſen Form allein das Jetzt. Der Tod (man entſchuldige die Wiederholung des Gleichniſſes) gleicht dem Untergange der Sonne, die nur ſcheinbar von der Nacht verſchlungen wird, wirklich aber, ſelbſt Quelle alles Lichtes, ohne Unterlaß brennt, neuen Welten neue Tage bringt, allezeit im Aufgange und allezeit im Niedergange. Anfang und Ende trifft nur das Individuum, mittelſt der Zeit, der Form dieſer Erſcheinung für die Vorſtellung. Außer der Zeit liegt allein der Wille, Kants Ding an ſich, und deſſen adäquate Objektität, Platons Idee. Daher giebt Selbſtmord keine Rettung: was Jeder im Innerſten *will*, das muß er *ſeyn*: und was Jeder *iſt*, das *will* er eben. — Alſo neben der bloß gefühlten Erkenntniß der Scheinbarkeit und Nichtigkeit der die Individuen abſondernden Formen der Vorſtellung, iſt es die Selbſterkenntniß des eigenen Willens und ſeines Grades, welche dem Gewiſſen den Stachel giebt. Der Lebenslauf wirkt das Bild des empiriſchen Charakters, deſſen Original der intelligible iſt, und der Böſe erſchrickt bei dieſem Bilde; gleichviel ob es mit großen Zügen gewirkt iſt, ſo daß die Welt ſeinen Abſcheu theilt, oder mit ſo kleinen, daß er allein es ſieht: denn nur ihn betrifft es unmittelbar. Das Vergangene wäre gleichgültig, als bloße Erſcheinung, und könnte nicht das Gewiſſen beängſtigen, fühlte ſich nicht der Charakter frei von aller Zeit und durch ſie unveränderlich, ſo lange er nicht ſich ſelbſt verneint. Darum laſten längſt geſchehene Dinge immer noch auf dem Gewiſſen. Die Bitte: „Führe mich nicht in Verſuchung", ſagt: „Laſſ' es mich nicht ſehen, wer ich bin." — An der Gewalt, mit welcher der Böſe das Leben bejaht, und die ſich ihm darſtellt an dem Leiden, welches er über Andere verhängt, ermißt er die Ferne, in welcher von ihm das Aufgeben und Verneinen eben jenes Willens, die einzig mögliche Erlöſung von der Welt und ihrer Quaal liegt. Er ſieht, wie weit er ihr angehört und wie feſt er ihr verbunden iſt: das *erkannte* Leiden Anderer hat ihn nicht bewegen können: dem Leben und dem *empfundenen* Leiden fällt er anheim. Es bleibt dahin geſtellt, ob dieſes je die Heftigkeit ſeines Willens brechen und überwinden wird.

Dieſe Auseinanderſetzung der Bedeutung und des innern Weſens des *Böſen*, welche als bloßes Gefühl, d. h. *nicht* als deutliche, abſtrakte Erkenntniß, der Inhalt der *Gewiſſensangſt* iſt, wird noch mehr Deutlichkeit und Vollſtändigkeit gewinnen durch die eben ſo durchgeführte Betrachtung des *Guten*, als Eigenſchaft des menſchlichen Willens, und zuletzt der gänzlichen Reſignation und Heiligkeit, welche aus jener, nachdem ſolche den höchſten Grad erreicht hat, hervorgeht. Denn die Gegenſätze erläutern ſich immer wechſelſeitig, und der Tag offenbart zugleich ſich ſelbſt und die Nacht, wie Spinoza vortrefflich geſagt hat.

§. 66.

Eine Moral ohne Begründung, alſo bloßes Moraliſiren, kann nicht wirken; weil ſie nicht motivirt. Eine Moral aber, *die* motivirt, kann dies nur durch Einwirkung auf die Eigenliebe. Was nun aber aus dieſer entſpringt, hat keinen moraliſchen Werth. Hieraus folgt, daß durch Moral, und abſtrakte Erkenntniß überhaupt, keine ächte Tugend bewirkt werden kann; ſondern dieſe aus der intuitiven Erkenntniß entſpringen muß, welche im fremden Individuo das ſelbe Weſen erkennt, wie im eigenen.

Denn die Tugend geht zwar aus der Erkenntniß hervor; aber nicht aus der abſtrakten, durch Worte mittheilbaren. Wäre dieſes, ſo ließe ſie ſich lehren, und indem wir hier ihr Weſen und die ihr zum Grunde liegende Erkenntniß abſtrakt ausſprechen, hätten wir Jeden, der dies faßt, auch ethiſch gebeſſert. So iſt es aber keineswegs. Vielmehr kann man ſo wenig durch ethiſche Vorträge oder Predigten einen Tugendhaften zu Stande bringen, als alle Aeſthetiken, von der des Ariſtoteles an, je einen Dichter gemacht haben. Denn für das eigentliche und innere Weſen der Tugend iſt der Begriff unfruchtbar, wie er es für die Kunſt iſt, und kann nur völlig untergeordnet als Werkzeug Dienſte bei der Ausführung und Aufbewahrung des anderweitig Erkannten und Beſchloſſenen leiſten. Velle non discitur. Auf die Tugend, d. h. auf die Güte der Geſinnung, ſind die abſtrakten Dogmen in der That ohne Einfluß: die falſchen ſtören ſie nicht, und die wahren befördern ſie ſchwerlich. Es wäre auch wahrlich ſehr ſchlimm, wenn die Hauptſache des menſchlichen Lebens, ſein ethiſcher, für die Ewigkeit geltender Werth, von etwas abhienge, deſſen Erlangung ſo ſehr dem Zufall unterworfen iſt, wie Dogmen, Glaubenslehren, Philoſopheme. Die Dogmen haben für die Moralität bloß den Werth, daß der aus anderweitiger, bald zu erörternder Erkenntniß ſchon Tugendhafte an ihnen ein Schema, ein Formular hat, nach welchem er ſeiner eigenen Vernunft von ſeinem nichtegoiſtiſchen Thun, deſſen Weſen ſie, d. i. er ſelbſt, nicht *begreift*, eine meiſtens nur fingirte Rechenſchaft ablegt, bei welcher er ſie gewöhnt hat ſich zufrieden zu geben.

Zwar auf das *Handeln*, das äußere Thun, können die Dogmen ſtarken Einfluß haben, wie auch Gewohnheit und Beiſpiel (letztere, weil der gewöhnliche Menſch ſeinem Urtheil, deſſen Schwäche er ſich bewußt iſt, nicht traut, ſondern nur eigener oder fremder Erfahrung folgt); aber damit iſt die Geſinnung nicht geändert*). Alle abſtrakte Erkenntniß giebt nur Motive: Motive aber können, wie oben gezeigt, nur die Richtung des Willens, nie ihn ſelbſt ändern. Alle mittheilbare Erkenntniß kann auf den Willen aber nur als Motiv wirken: wie die Dogmen ihn alſo auch lenken, ſo iſt dabei dennoch immer Das, was der Menſch eigentlich und überhaupt will, das ſelbe geblieben: bloß über die Wege, auf welchen es zu erlangen, hat er andere Gedanken erhalten, und imaginäre Motive leiten ihn gleich wirklichen. Daher z. B. iſt es in Hinſicht auf ſeinen ethiſchen Werth gleich viel, ob er große Schenkungen an Hülfloſe macht, feſt überredet in einem künftigen Leben alles zehnfach wieder zu erhalten, oder ob er die ſelbe Summe auf Verbeſſerung eines Landgutes verwendet, das zwar ſpäte, aber deſto ſicherere und erklecklichere Zinſen tragen wird: — und ein Mörder, ſo gut wie der Bandit, welcher dadurch einen Lohn erwirbt, iſt auch Der, welcher rechtgläubig den Ketzer den Flammen überliefert; ja ſogar, nach inneren Umſtänden, auch Der, welcher die Türken im Gelobten Lande erwürgt, wenn er nämlich, wie auch Jener, es eigentlich darum thut, weil er ſich dadurch einen Platz im Himmel zu erwerben vermeint. Denn nur für ſich, für ihren Egoismus, wollen ja Dieſe ſorgen, eben wie auch jener Bandit, von dem ſie ſich nur durch die Abſurdität der Mittel unterſcheiden. — Von Außen iſt, wie ſchon geſagt, dem Willen immer nur durch Motive beizukommen: dieſe aber ändern bloß die Art wie er ſich äußert, nimmermehr ihn ſelbſt. Velle non discitur.

---

*) Es ſind bloße opera operata, würde die Kirche ſagen, die nichts helfen, wenn nicht die Gnade den Glauben ſchenkt, der zur Wiedergeburt führt. Davon weiter unten.

Bei guten Thaten, deren Ausüber ſich auf Dogmen beruft, muß man aber immer unterſcheiden, ob dieſe Dogmen auch wirklich das Motiv dazu ſind, oder ob ſie, wie ich oben ſagte, nichts weiter, als die ſcheinbare Rechenſchaft ſind, durch die Jener ſeine eigene Vernunft zu befriedigen ſucht, über eine aus ganz anderer Quelle fließende gute That, die er vollbringt, weil er gut iſt, aber nicht gehörig zu erklären verſteht, weil er kein Philoſoph iſt, und dennoch etwas dabei denken möchte. Der Unterſchied iſt aber ſehr ſchwer zu finden, weil er im Innern des Gemüthes liegt. Daher können wir faſt nie das Thun Anderer und ſelten unſer eigenes moraliſch richtig beurtheilen. — Die Thaten und Handlungsweiſen des Einzelnen und eines Volkes können durch Dogmen, Beiſpiel und Gewohnheit ſehr modifizirt werden. Aber an ſich ſind alle Thaten (opera operata) bloß leere Bilder, und allein die Geſinnung, welche zu ihnen leitet, giebt ihnen moraliſche Bedeutſamkeit. Dieſe aber kann wirklich ganz die ſelbe ſeyn, bei ſehr verſchiedener äußerer Erſcheinung. Bei gleichem Grade von Bosheit kann der Eine auf dem Rade, der Andere ruhig im Schooße der Seinigen ſterben. Es kann derſelbe Grad von Bosheit ſeyn, der ſich bei einem Volke in groben Zügen, in Mord und Kannibalismus, beim andern hingegen in Hofintriguen, Unterdrückungen und feinen Ränken aller Art fein und leiſe en miniature ausſpricht: das Weſen bleibt das ſelbe. Es ließe ſich denken, daß ein vollkommener Staat, oder ſogar vielleicht auch ein vollkommen feſt geglaubtes Dogma von Belohnungen und Strafen jenſeit des Todes, jedes Verbrechen verhinderte: politiſch wäre dadurch viel, moraliſch nichts gewonnen, vielmehr nur die Abbildung des Willens durch das Leben gehemmt.

Die ächte Güte der Geſinnung, die uneigennützige Tugend und der reine Edelmuth gehen alſo nicht von abſtrakter Erkenntniß aus, aber doch von Erkenntniß: nämlich von einer unmittelbaren und intuitiven, die nicht wegzuräſonniren und nicht anzuräſonniren iſt, von einer Erkenntniß, die eben weil ſie nicht abſtrakt iſt, ſich auch nicht mittheilen läßt, ſondern Jedem ſelbſt aufgehen muß, die daher ihren eigentlichen adäquaten Ausdruck nicht in Worten findet, ſondern ganz allein in Thaten, im Handeln, im Lebenslauf des Menſchen. Wir, die wir hier von der Tugend die Theorie ſuchen und daher auch das Weſen der ihr zum Grunde liegenden Erkenntniß abſtrakt auszudrücken haben, werden dennoch in dieſem Ausdruck nicht jene Erkenntniß ſelbſt liefern können, ſondern nur den Begriff derſelben, wobei wir immer vom Handeln, in welchem allein ſie ſichtbar wird, ausgehen und auf daſſelbe, als ihren allein adäquaten Ausdruck verweiſen, welchen wir nur deuten und auslegen, d. h. abſtrakt ausſprechen, was eigentlich dabei vorgeht.

Bevor wir nun, im Gegenſatz des dargeſtellten *Böſen*, von der eigentlichen *Güte* reden, iſt, als Zwiſchenſtufe, die bloße Negation des Böſen zu berühren: dieſes iſt die *Gerechtigkeit*. Was Recht und Unrecht ſei, iſt oben hinlänglich auseinandergeſetzt: daher wir hier mit Wenigem ſagen können, daß Derjenige, welcher jene bloß moraliſche Gränze zwiſchen Unrecht und Recht freiwillig anerkennt und ſie gelten läßt, auch wo kein Staat oder ſonſtige Gewalt ſie ſichert, folglich, unſerer Erklärung gemäß, nie in der Bejahung ſeines eigenen Willens bis zur Verneinung des in einem andern Individuo ſich darſtellenden geht, — *gerecht* iſt. Er wird alſo nicht, um ſein eigenes Wohlſeyn zu vermehren, Leiden über Andere verhängen: d. h. er wird kein Verbrechen begehen, wird die Rechte, wird das Eigenthum eines Jeden reſpectiren. — Wir ſehen nun, daß einem ſolchen Gerechten, ſchon nicht mehr, wie dem Böſen, das principium individuationis eine abſolute Scheidewand iſt, daß er nicht, wie jener, nur ſeine eigene Willenserſcheinung bejaht und alle anderen verneint, daß ihm Andere nicht bloße Larven ſind, deren Weſen von dem ſeinigen ganz verſchieden iſt; ſondern durch ſeine Handlungsweiſe zeigt er an, daß er ſein eigenes Weſen, nämlich den Willen zum Leben als Ding an ſich, auch in der fremden, ihm bloß als Vorſtellung gegebenen Erſcheinung wiedererkennt, alſo ſich ſelbſt in jener wiederfindet, bis auf einen gewiſſen Grad, nämlich den des Nicht-Unrechtthuns, d. h. Nichtverletzens. In eben dieſem Grade nun durchſchaut er das principium individuationis, den Schleier der Maja: er ſetzt ſofern das Weſen außer ſich dem eigenen gleich: er verletzt es nicht.

In dieſer Gerechtigkeit liegt, wenn man auf das Innerſte derſelben ſieht, ſchon der Vorſatz, in der Bejahung des eigenen Willens nicht ſo weit zu gehen, daß ſie die fremden Willenserſcheinungen verneint, indem ſie ſolche jenem zu dienen zwingt. Man wird daher eben ſo viel Anderen leiſten wollen, als man von ihnen genießt. Der höchſte Grad dieſer Gerechtigkeit der Geſinnung, welcher aber immer ſchon mit der eigentlichen Güte, deren Charakter nicht mehr bloß negativ iſt, gepaart iſt, geht ſo weit, daß man ſeine Rechte auf ererbtes Eigenthum in Zweifel zieht, den Leib nur durch die eigenen Kräfte, geiſtige oder körperliche, erhalten will, jede fremde Dienſtleiſtung, jeden Luxus als einen Vorwurf empfindet und zuletzt zur freiwilligen Armuth greift. So ſehen wir den Pascal, als er die asketiſche Richtung nahm, keine Bedienung mehr leiden wollen, obgleich er Dienerſchaft genug hatte: ſeiner beſtändigen Kränklichkeit ungeachtet, machte er ſein Bett ſelbſt, holte ſelbſt ſein Eſſen aus der Küche u. ſ. w. (Vie de Pascal par sa soeur, S. 19.) Dieſem ganz entſprechend wird berichtet, daß manche Hindu, ſogar Radſchahs, bei vielem Reichthum, dieſen nur zum Unterhalt der Ihrigen, ihres Hofes und ihrer Dienerſchaft verwenden und mit ſtrenger Skrupuloſität die Maxime befolgen, nichts zu eſſen, als was ſie ſelbſt eigenhändig geſäet und geerndtet haben. Ein gewiſſes Mißverſtändniß liegt dabei doch zum Grunde: denn der Einzelne kann, gerade weil er reich und mächtig iſt, dem Ganzen der menſchlichen Geſellſchaft ſo beträchtliche Dienſte leiſten, daß ſie dem ererbten Reichthum gleichwiegen, deſſen Sicherung er der Geſellſchaft verdankt. Eigentlich iſt jene übermäßige Gerechtigkeit ſolcher Hindu ſchon mehr als Gerechtigkeit, nämlich wirkliche Entſagung, Verneinung des Willens zum Leben, Askeſe; von der wir zuletzt reden werden. Hingegen kann umgekehrt reines Nichtsthun und Leben durch die Kräfte Anderer, bei ererbtem Eigenthum, ohne irgend etwas zu leiſten, doch ſchon als moraliſch unrecht angeſehen werden, wenn es auch nach poſitiven Geſetzen recht bleiben muß.

Wir haben gefunden, daß die freiwillige Gerechtigkeit ihren innerſten Urſprung hat in einem gewiſſen Grad der Durchſchauung des principii individuationis, während in dieſem der Ungerechte ganz und gar befangen bleibt. Dieſe Durchſchauung kann nicht nur in dem hiezu erforderlichen, ſondern auch in höherm Grade Statt haben, welcher zum poſitiven Wohlwollen und Wohlthun, zur Menſchenliebe treibt: und dies kann geſchehen, wie ſtark und energiſch an ſich ſelbſt auch der in ſolchem Individuo erſcheinende Wille ſei. Immer kann die Erkenntniß ihm das Gleichgewicht halten, der Verſuchung zum Unrecht widerſtehen lehren und ſelbſt jeden Grad von Güte, ja von Reſignation hervorbringen. Alſo iſt keineswegs der gute Menſch für eine urſprünglich ſchwächere Willenserſcheinung als der böſe zu halten; ſondern es iſt die Erkenntniß, welche in ihm den blinden Willensdrang bemeiſtert. Es giebt zwar Individuen, welche bloß ſcheinen gutmüthig zu ſeyn, wegen der Schwäche des in ihnen erſcheinenden Willens: was ſie ſind, zeigt ſich aber bald daran, daß ſie keiner beträchtlichen Selbſtüberwindung fähig ſind, um eine gerechte oder gute That auszuführen.

Wenn uns nun aber, als eine ſeltene Ausnahme, ein Menſch vorkommt, der etwan ein beträchtliches Einkommen beſitzt, von dieſem aber nur wenig für ſich benutzt und alles Uebrige den Nothleidenden giebt, während er ſelbſt viele Genüſſe und Annehmlichkeiten entbehrt, und wir das Thun dieſes Menſchen uns zu verdeutlichen ſuchen; ſo werden wir, ganz abſehend von den Dogmen, durch welche er etwan ſelbſt ſein Thun ſeiner Vernunft begreiflich machen will, als den einfachſten, allgemeinen Ausdruck und als den weſentlichen Charakter ſeiner Handlungsweiſe finden, daß er *weniger, als ſonſt geſchieht, einen Unterſchied macht zwiſchen Sich und Anderen*. Wenn eben dieſer Unterſchied, in den Augen manches Andern, ſo groß iſt, daß fremdes Leiden dem Boshaften unmittelbare Freude, dem Ungerechten ein willkommenes Mittel zum eigenen Wohlſeyn iſt; wenn der bloß

Gerechte dabei ſtehen bleibt, es nicht zu verurſachen; wenn überhaupt die meiſten Menſchen unzählige Leiden Anderer in ihrer Nähe wiſſen und kennen, aber ſich nicht entſchließen ſie zu mildern, weil ſie ſelbſt einige Entbehrung dabei übernehmen müßten; wenn alſo Jedem von dieſen Allen ein mächtiger Unterſchied obzuwalten ſcheint zwiſchen dem eigenen Ich und dem fremden; ſo iſt hingegen jenem Edlen, den wir uns denken, dieſer Unterſchied nicht ſo bedeutend; das principium individuationis, die Form der Erſcheinung, befängt ihn nicht mehr ſo feſt; ſondern das Leiden, welches er an Anderen ſieht, geht ihn faſt ſo nahe an, wie ſein eigenes: er ſucht daher das Gleichgewicht zwiſchen beiden herzuſtellen, verſagt ſich Genüſſe, übernimmt Entbehrungen, um fremde Leiden zu mildern. Er wird inne, daß der Unterſchied zwiſchen ihm und Anderen, welcher dem Böſen eine ſo große Kluft iſt, nur einer vergänglichen täuſchenden Erſcheinung angehört: er erkennt, unmittelbar und ohne Schlüſſe, daß das Anſich ſeiner eigenen Erſcheinung auch das der fremden iſt, nämlich jener Wille zum Leben, welcher das Weſen jeglichen Dinges ausmacht und in Allem lebt; ja, daß dieſes ſich ſogar auf die Thiere und die ganze Natur erſtreckt: daher wird er auch kein Thier quälen*).

Er iſt jetzt ſo wenig im Stande, Andere darben zu laſſen, während er ſelbſt Ueberflüſſiges und Entbehrliches hat, wie irgend Jemand einen Tag Hunger leiden wird, um am folgenden mehr zu haben, als er genießen kann. Denn Jenem, der die Werke der Liebe übt, iſt der Schleier der Maja durchſichtig geworden, und die Täuſchung des principii individuationis hat ihn verlaſſen. Sich, ſein Selbſt, ſeinen Willen erkennt er in jedem Weſen, folglich auch in dem Leidenden. Die Verkehrtheit iſt von ihm gewichen, mit welcher der Wille zum Leben, ſich ſelbſt verkennend, hier in Einem Individuo flüchtige, gaukleriſche Wollüſte genießt, und dafür dort in einem *andern* leidet und darbt, und ſo Quaal verhängt und Quaal duldet, nicht erkennend, daß er, wie Thyeſtes, ſein eigenes Fleiſch gierig verzehrt, und dann hier jammert über unverſchuldetes Leid und dort frevelt ohne Scheu vor der Nemeſis, immer und immer nur weil er ſich ſelbſt verkennt in der fremden Erſcheinung, und daher die ewige Gerechtigkeit nicht wahrnimmt, befangen im principio individuationis, alſo überhaupt in jener Erkenntnißart, welche der Satz vom Grunde beherrſcht. Von dieſem Wahn und Blendwerk der Maja geheilt ſeyn, und Werke der Liebe üben, iſt Eins. Letzteres iſt aber unausbleibliches Symptom jener Erkenntniß.

---

*) Das Recht des Menſchen auf das Leben und die Kräfte der Thiere beruht darauf, daß, weil mit der Steigerung der Klarheit des Bewußtſeyns das Leiden ſich gleichmäßig ſteigert, der Schmerz, welchen das Thier durch den Tod, oder die Arbeit leidet, noch nicht ſo groß iſt, wie der, welchen der Menſch durch die bloße Entbehrung des Fleiſches, oder der Kräfte des Thieres leiden würde, der Menſch daher in der Bejahung ſeines Daſeyns bis zur Verneinung des Daſeyns des Thieres gehen kann, und der Wille zum Leben im Ganzen dadurch weniger Leiden trägt, als wenn man es umgekehrt hielte. Dies beſtimmt zugleich den Grad des Gebrauchs, den der Menſch ohne Unrecht von den Kräften der Thiere machen darf, welchen man aber oft überſchreitet, beſonders bei Laſtthieren und Jagdhunden; wogegen daher die Thätigkeit der Thier-Schutz-Geſellſchaften beſonders gerichtet iſt. Auch erſtreckt jenes Recht, meiner Anſicht nach, ſich nicht auf Viviſektionen, zumal der oberen Thiere. Hingegen leidet das Inſekt durch ſeinen Tod noch nicht ſo viel, wie der Menſch durch deſſen Stich. — Die Hindu ſehen dies nicht ein.

Das Gegentheil der Gewiſſenspein, deren Urſprung und Bedeutung oben erläutert worden, iſt *das gute Gewiſſen*, die Befriedigung, welche wir nach jeder uneigennützigen That verſpüren. Sie entſpringt daraus, daß ſolche That, wie ſie hervorgeht aus dem unmittelbaren Wiedererkennen unſeres eigenen Weſens an ſich auch in der fremden Erſcheinung, uns auch wiederum die Beglaubigung dieſer Erkenntniß giebt, der Erkenntniß, daß unſer wahres Selbſt nicht bloß in der eigenen Perſon, dieſer einzelnen Erſcheinung, da iſt, ſondern in Allem was lebt. Dadurch fühlt ſich das Herz erweitert, wie durch den Egoismus zuſammengezogen. Denn wie dieſer unſern Antheil koncentrirt auf die einzelne Erſcheinung des eigenen Individui, wobei die Erkenntniß uns ſtets die zahlloſen Gefahren, welche fortwährend dieſe Erſcheinung bedrohen, vorhält, wodurch Aengſtlichkeit und Sorge der Grundton unſerer Stimmung wird; ſo verbreitet die Erkenntniß, daß alles Lebende eben ſo wohl unſer eigenes Weſen an ſich iſt, wie die eigene Perſon, unſern Antheil auf alles Lebende: hiedurch wird das Herz erweitert. Durch den alſo verminderten Antheil am eigenen Selbſt wird die ängſtliche Sorge für daſſelbe in ihrer Wurzel angegriffen und beſchränkt: daher die ruhige, zuverſichtliche Heiterkeit, welche tugendhafte Geſinnung und gutes

Gewiſſen giebt, und das deutlichere Hervortreten derſelben bei jeder guten That, indem dieſe den Grund jener Stimmung uns ſelber beglaubigt. Der Egoiſt fühlt ſich von fremden und feindlichen Erſcheinungen umgeben, und alle ſeine Hoffnung ruht auf dem eigenen Wohl. Der Gute lebt in einer Welt befreundeter Erſcheinungen: das Wohl einer jeden derſelben iſt ſein eigenes. Wenn daher gleich die Erkenntniß des Menſchenlooſes überhaupt ſeine Stimmung nicht zu einer fröhlichen macht, ſo giebt die bleibende Erkenntniß ſeines eigenen Weſens in allem Lebenden ihm doch eine gewiſſe Gleichmäßigkeit und ſelbſt Heiterkeit der Stimmung. Denn der über unzählige Erſcheinungen verbreitete Antheil kann nicht ſo beängſtigen, wie der auf *eine* koncentrirte. Die Zufälle, welche die Geſammtheit der Individuen treffen, gleichen ſich aus, während die dem Einzelnen begegnenden Glück oder Unglück herbeiführen.

Wenn nun alſo Andere Moralprincipien aufſtellten, die ſie als Vorſchriften zur Tugend und nothwendig zu befolgende Geſetze hingaben, ich aber, wie ſchon geſagt, dergleichen nicht kann, indem ich dem ewig freien Willen kein Soll noch Geſetz vorzuhalten habe; ſo iſt dagegen, im Zuſammenhange meiner Betrachtung, das jenem Unternehmen gewiſſermaaßen Entſprechende und Analoge jene rein theoretiſche Wahrheit, als deren bloße Ausführung auch das Ganze meiner Darſtellung angeſehen werden kann, daß nämlich der Wille das Anſich jeder Erſcheinung, ſelbſt aber, als ſolches, von den Formen dieſer und dadurch von der Vielheit frei iſt: welche Wahrheit ich, in Bezug auf das Handeln, nicht würdiger auszudrücken weiß, als durch die ſchon erwähnte Formel des Veda: „Tat twam asi!“ („Dieſes biſt Du!“) Wer ſie mit klarer Erkenntniß und feſter inniger Ueberzeugung über jedes Weſen, mit dem er in Berührung kommt, zu ſich ſelber auszuſprechen vermag; der iſt eben damit aller Tugend und Seeligkeit gewiß und auf dem geraden Wege zur Erlöſung.

Bevor ich nun aber weiter gehe und, als das Letzte meiner Darſtellung zeige, wie die Liebe, als deren Urſprung und Weſen wir die Durchſchauung des principii individuationis erkennen, zur Erlöſung, nämlich zum gänzlichen Aufgeben des Willens zum Leben, d. h. alles Wollens, führt, und auch, wie ein anderer Weg, minder ſanft, jedoch häufiger, den Menſchen eben dahin bringt, muß zuvor hier ein paradoxer Satz ausgeſprochen und erläutert werden, nicht weil er ein ſolcher, ſondern weil er wahr iſt und zur Vollſtändigkeit meines darzulegenden Gedankens gehört. Es iſt dieſer: „Alle Liebe (αγαπη, caritas) iſt Mitleid.“

§. 67.

Wir haben geſehen, wie aus der Durchſchauung des principii individuationis im geringern Grade die Gerechtigkeit, im höhern die eigentliche Güte der Geſinnung hervorgieng, welche ſich als reine, d. h. uneigennützige Liebe gegen Andere zeigte. Wo nun dieſe vollkommen wird, ſetzt ſie das fremde Individuum und ſein Schickſal dem eigenen völlig gleich: weiter kann ſie nie gehen, da kein Grund vorhanden iſt, das fremde Individuum dem eigenen vorzuziehen. Wohl aber kann die Mehrzahl der fremden Individuen, deren ganzes Wohlſeyn oder Leben in Gefahr iſt, die Rückſicht auf das eigene Wohl des Einzelnen überwiegen. In ſolchem Falle wird der zur höchſten Güte und zum vollendeten Edelmuth gelangte Charakter ſein Wohl und ſein Leben gänzlich zum Opfer bringen für das Wohl vieler Anderen: ſo ſtarb Kodros, ſo Leonidas, ſo Regulus, ſo Decius Mus, ſo Arnold von Winkelried, ſo Jeder, der freiwillig und bewußt für die Seinigen, für das Vaterland, in den gewiſſen Tod geht. Auch ſteht auf dieſer Stufe Jeder, der zur Behauptung Deſſen, was der geſammten Menſchheit zum Wohle gereicht und rechtmäßig angehört, d. h. für allgemeine, wichtige Wahrheiten und für Vertilgung großer Irrthümer, Leiden und Tod willig übernimmt: ſo ſtarb Sokrates, ſo Jordanus Brunus, ſo fand mancher Held der Wahrheit den Tod auf dem Scheiterhaufen, unter den Händen der Prieſter.

Nunmehr aber habe ich, in Hinſicht auf das oben ausgeſprochene Paradoxon, daran zu erinnern, daß wir früher dem Leben im Ganzen das Leiden weſentlich und von ihm unzertrennlich gefunden haben, und daß wir einſahen, wie jeder Wunſch aus einem Bedürfniß, einem Mangel, einem Leiden hervorgeht, daß daher jede Befriedigung nur ein hinweggenommener Schmerz, kein gebrachtes poſitives Glück iſt, daß die Freuden zwar dem Wunſche lügen, ſie wären ein poſitives Gut, in Wahrheit aber nur negativer Natur ſind und nur das Ende eines Uebels. Was daher auch Güte, Liebe und Edelmuth für Andere thun, iſt immer nur Linderung ihrer Leiden, und folglich iſt was ſie bewegen kann zu guten Thaten und Werken der Liebe, immer nur die Erkenntniß des fremden Leidens, aus dem eigenen unmittelbar verſtändlich und dieſem gleichgeſetzt. Hieraus aber ergiebt ſich, daß die reine Liebe (αγαπη, caritas) ihrer Natur nach Mitleid iſt; das Leiden, welches ſie lindert, mag nun ein großes oder ein kleines, wohin jeder unbefriedigte Wunſch gehört, ſeyn. Wir werden daher keinen Anſtand nehmen, im geraden Widerſpruch mit Kant, der alles wahrhaft Gute und alle Tugend allein für ſolche anerkennen will, wenn ſie aus der abſtrakten Reflexion und zwar dem Begriffe der Pflicht und des kategoriſchen Imperativs hervorgegangen iſt, und der gefühltes Mitleid für Schwäche, keineswegs für Tugend erklärt, — im geraden Widerſpruch mit Kant zu ſagen: der bloße Begriff iſt für die ächte Tugend ſo unfruchtbar, wie für die ächte Kunſt: alle wahre und reine Liebe iſt Mitleid, und jede Liebe, die nicht Mitleid iſt, iſt Selbſtſucht. Selbſtſucht iſt der ερως; Mitleid iſt die αγαπη. Miſchungen von beiden finden häufig Statt. Sogar die ächte Freundſchaft iſt immer Miſchung von Selbſtſucht und Mitleid: erſtere liegt im Wohlgefallen an der Gegenwart des Freundes, deſſen Individualität der unſerigen entſpricht, und ſie macht faſt immer den größten Theil aus; Mitleid zeigt ſich in der aufrichtigen Theilnahme an ſeinem Wohl und Wehe und den uneigennützigen Opfern, die man dieſem bringt. Sogar Spinoza ſagt: Benevolentia nihil aliud est, quam cupiditas ex commiseratione orta. (Eth. III, pr. 27, cor. 3, schol.) Als Beſtätigung unſeres paradoxen Satzes mag man bemerken, daß Ton und Worte der Sprache und Liebkoſungen der reinen Liebe ganz zuſammenfallen mit dem Tone des Mitleids: beiläufig auch, daß im Italiäniſchen Mitleid und reine Liebe durch das ſelbe Wort pietà bezeichnet werden.

Auch iſt hier die Stelle zur Erörterung einer der auffallendeſten Eigenheiten der menſchlichen Natur, des Weinens, welches, wie das Lachen, zu den Aeußerungen gehört, die ihn vom Thiere unterſcheiden. Das Weinen iſt keineswegs geradezu Aeußerung des Schmerzes: denn bei den wenigſten Schmerzen wird geweint.

Meines Erachtens weint man ſogar nie unmittelbar über den empfundenen Schmerz, ſondern immer nur über deſſen Wiederholung in der Reflexion. Man geht nämlich von dem empfundenen Schmerz, ſelbſt wann er körperlich iſt, über zu einer bloßen Vorſtellung deſſelben, und findet dann ſeinen eigenen Zuſtand ſo bemitleidenswerth, daß, wenn ein Anderer der Dulder wäre, man voller Mitleid und Liebe ihm helfen zu werden feſt und aufrichtig überzeugt iſt: nun aber iſt man ſelbſt der Gegenſtand ſeines eigenen aufrichtigen Mitleids: mit der hülfreichſten Geſinnung iſt man ſelbſt der Hülfsbedürftige, fühlt, daß man mehr duldet, als man einen Andern dulden ſehen könnte, und in dieſer ſonderbar verflochtenen Stimmung, wo das unmittelbar gefühlte Leid erſt auf einem doppelten Umwege wieder zur Perception kommt, als fremdes vorgeſtellt, als ſolches mitgefühlt und dann plötzlich wieder als unmittelbar eigenes wahrgenommen wird, — ſchafft ſich die Natur durch jenen ſonderbaren körperlichen Krampf Erleichterung. — Das Weinen iſt demnach Mitleid mit ſich ſelbſt, oder das auf ſeinen Ausgangspunkt zurückgeworfene Mitleid. Es iſt daher durch Fähigkeit zur Liebe und zum Mitleid und durch Phantaſie bedingt: daher weder hartherzige, noch phantaſieloſe Menſchen leicht weinen, und das Weinen ſogar immer als Zeichen eines gewiſſen Grades von Güte des Charakters angeſehen wird und den Zorn entwaffnet, weil man fühlt, daß wer noch weinen kann, auch nothwendig der Liebe, d. h. des Mitleids gegen Andere fähig ſeyn muß, eben weil dieſes, auf die beſchriebene Weiſe, in jene zum Weinen führende Stimmung eingeht. — Ganz der aufgeſtellten Erklärung gemäß iſt die Beſchreibung, welche Petrarka, ſein Gefühl naiv und wahr ausſprechend, vom Entſtehen ſeiner eigenen Thränen macht:

I vo pensando: e nel pensar m' assale
Una pietà si forte di me stesso,
Che mi conduce spesso,
Ad alto lagrimar, ch' i non soleva *).

---

*) Indem ich gedankenvoll wandele, befällt mich ein ſo ſtarkes Mitleid mit mir ſelber, daß ich oft laut weinen muß; was ich doch ſonſt nicht pflegte.

Auch beſtätigt ſich das Geſagte dadurch, daß Kinder, die einen Schmerz erlitten, meiſtens erſt dann weinen, wenn man ſie beklagt, alſo nicht über den Schmerz, ſondern über die Vorſtellung deſſelben. — Wann wir nicht durch eigene, ſondern durch fremde Leiden zum Weinen bewegt werden; ſo geſchieht dies dadurch, daß wir uns in der Phantaſie lebhaft an die Stelle des Leidenden verſetzen, oder auch in ſeinem Schickſal das Loos der ganzen Menſchheit und folglich vor Allem unſer eigenes erblicken, und alſo durch einen weiten Umweg immer doch wieder über uns ſelbſt weinen, Mitleid mit uns ſelbſt empfinden. Dies ſcheint auch ein Hauptgrund des durchgängigen, alſo natürlichen Weinens bei Todesfällen zu ſeyn. Es iſt nicht ſein Verluſt, den der Trauernde beweint: ſolcher egoiſtiſcher Thränen würde man ſich ſchämen; ſtatt daß er bisweilen ſich ſchämt, nicht zu weinen. Zunächſt beweint er freilich das Loos des Geſtorbenen: jedoch weint er auch, wann dieſem, nach langen, ſchweren und unheilbaren Leiden, der Tod eine wünſchenswerthe Erlöſung war. Hauptſächlich alſo ergreift ihn Mitleid über das Loos der geſammten Menſchheit, welche der Endlichkeit anheimgefallen iſt, der zufolge jedes ſo ſtrebſame, oft ſo thatenreiche Leben verlöſchen und zu nichts werden muß: in dieſem Looſe der Menſchheit aber erblickt er vor Allem ſein eigenes, und zwar um ſo mehr, je näher ihm der Verſtorbene ſtand, daher am meiſten, wenn es ſein Vater war. Wenn auch dieſem durch Alter und Krankheit das Leben eine Qual und durch ſeine Hülfloſigkeit dem Sohn eine ſchwere Bürde war; ſo weint er doch heftig über den Tod des Vaters: aus dem angegebenen Grunde*).

§. 68.

Nach dieſer Abſchweifung über die Identität der reinen Liebe mit dem Mitleid, welches letzteren Zurückwendung auf das eigene Individuum das Phänomen des Weinens zum Symptom hat, nehme ich den Faden unſerer Auslegung der ethiſchen Bedeutung des Handelns wieder auf, um nunmehr zu zeigen, wie aus derſelben Quelle, aus welcher alle Güte, Liebe, Tugend und Edelmuth entſpringt, zuletzt auch dasjenige hervorgeht, was ich die Verneinung des Willens zum Leben nenne.

---

*) Hiezu Kap. 47 des zweiten Bandes. Es iſt wohl kaum nöthig zu erinnern, daß die ganze §§. 61—67 im Umriß aufgeſtellte Ethik ihre ausführlichere und vollendetere Darſtellung erhalten hat in meiner Preisſchrift über die Grundlage der Moral.

Wie wir früher Haß und Bosheit bedingt ſahen durch den Egoismus und dieſen beruhen auf dem Befangenſeyn der Erkenntniß im principio individuationis; ſo fanden wir als den Urſprung und das Weſen der Gerechtigkeit, ſodann, wann es weiter geht, der Liebe und des Edelmuths, bis zu den höchſten Graden, die Durchſchauung jenes principii individuationis, welche allein, indem ſie den Unterſchied zwiſchen dem eigenen und den fremden Individuen aufhebt, die vollkommene Güte der Geſinnung, bis zur uneigennützigſten Liebe und zur großmüthigſten Selbſtaufopferung für Andere, möglich macht und erklärt.

Iſt nun aber dieſes Durchſchauen des principii individuationis, dieſe unmittelbare Erkenntniß der Identität des Willens in allen ſeinen Erſcheinungen, in hohem Grade der Deutlichkeit vorhanden; ſo wird ſie ſofort einen noch weiter gehenden Einfluß auf den Willen zeigen. Wenn nämlich vor den Augen eines Menſchen jener Schleier der Maja, das principium individuationis, ſo ſehr gelüftet iſt, daß derſelbe nicht mehr den egoiſtiſchen Unterſchied zwiſchen ſeiner Perſon und der fremden macht, ſondern an den Leiden der anderen Individuen ſo viel Antheil nimmt, wie an ſeinen eigenen, und dadurch nicht nur im höchſten Grade hülfreich iſt, ſondern ſogar bereit, ſein eigenes Individuum zu opfern, ſobald mehrere fremde dadurch zu retten ſind; dann folgt von ſelbſt, daß ein ſolcher Menſch, der in allen Weſen ſich, ſein innerſtes und wahres Selbſt erkennt, auch die endloſen Leiden alles Lebenden als die ſeinen betrachten und ſo den Schmerz der ganzen Welt ſich zueignen muß. Ihm iſt kein Leiden mehr fremd. Alle Quaalen Anderer, die er ſieht und ſo ſelten zu lindern vermag, alle Quaalen, von denen er mittelbar Kunde hat, ja die er nur als möglich erkennt, wirken auf ſeinen Geiſt, wie ſeine eigenen. Es iſt nicht mehr das wechſelnde Wohl und Wehe ſeiner Perſon, was er im Auge hat, wie dies bei dem noch im Egoismus befangenen Menſchen der Fall iſt; ſondern, da er das principium individuationis durchſchaut, liegt ihm alles gleich nahe.

Er erkennt das Ganze, faßt das Weſen deſſelben auf, und findet es in einem ſteten Vergehen, nichtigem Streben, innerm Widerſtreit und beſtändigem Leiden begriffen, ſieht, wohin er auch blickt, die leidende Menſchheit und die leidende Thierheit, und eine hinſchwindende Welt. Dieſes Alles aber liegt ihm jetzt ſo nahe, wie dem Egoiſten nur ſeine eigene Perſon. Wie ſollte er nun, bei ſolcher Erkenntniß der Welt, eben dieſes Leben durch ſtete Willensakte bejahen und eben dadurch ſich ihm immer feſter verknüpfen, es immer feſter an ſich drücken? Wenn alſo Der, welcher noch im principio individuationis, im Egoismus, befangen iſt, nur einzelne Dinge und ihr Verhältniß zu ſeiner Perſon erkennt, und jene dann zu immer erneuerten Motiven ſeines Wollens werden; ſo wird hingegen jene beſchriebene Erkenntniß des Ganzen, des Weſens der Dinge an ſich, zum Quietiv alles und jedes Wollens. Der Wille wendet ſich nunmehr vom Leben ab: ihm ſchaudert jetzt vor deſſen Genüſſen, in denen er die Bejahung deſſelben erkennt. Der Menſch gelangt zum Zuſtande der freiwilligen Entſagung, der Reſignation, der wahren Gelaſſenheit und gänzlichen Willensloſigkeit. — Wenn uns Anderen, welche noch der Schleier der Maja umfängt, auch zu Zeiten, im ſchwer empfundenen eigenen Leiden, oder im lebhaft erkannten fremden, die Erkenntniß der Nichtigkeit und Bitterkeit des Lebens nahe tritt, und wir durch völlige und auf immer entſchiedene Entſagung den Begierden ihren Stachel abbrechen, allem Leiden den Zugang verſchließen, uns reinigen und heiligen möchten; ſo umſtrickt uns doch bald wieder die Täuſchung der Erſcheinung, und ihre Motive ſetzen den Willen aufs Neue in Bewegung: wir können uns nicht losreißen. Die Lockungen der Hoffnung, die Schmeichelei der Gegenwart, die Süße der Genüſſe, das Wohlſeyn, welches unſerer Perſon mitten im Jammer einer leidenden Welt, unter der Herrſchaft des Zufalls und des Irrthums, zu Theil wird, zieht uns zu ihr zurück und befeſtigt aufs Neue die Banden. Darum ſagt Jeſus: „Es iſt leichter, daß ein Ankertau durch ein Nadelöhr gehe, denn daß ein Reicher ins Reich Gottes komme.“

Vergleichen wir das Leben einer Kreisbahn aus glühenden Kohlen, mit einigen kühlen Stellen, welche Bahn wir unabläſſig zu durchlaufen hätten; ſo tröſtet den im Wahn Befangenen die kühle Stelle, auf der er jetzt eben ſteht, oder die er nahe vor ſich ſieht, und er fährt fort die Bahn zu durchlaufen. Jener aber, der, das principium individuationis durchſchauend, das Weſen der Dinge an ſich und dadurch das Ganze erkennt, iſt ſolchen Troſtes nicht mehr empfänglich: er ſieht ſich an allen Stellen zugleich, und tritt heraus. — Sein Wille wendet ſich, bejaht nicht mehr ſein eigenes, ſich in der Erſcheinung ſpiegelndes Weſen, ſondern verneint es. Das Phänomen, wodurch dieſes ſich kund giebt, iſt der Uebergang von der Tugend zur Askeſis. Nämlich es genügt ihm nicht mehr, Andere ſich ſelbſt gleich zu lieben und für ſie ſoviel zu thun, wie für ſich; ſondern es entſteht in ihm ein Abſcheu vor dem Weſen, deſſen Ausdruck ſeine eigene Erſcheinung iſt, dem Willen zum Leben, dem Kern und Weſen jener als jammervoll erkannten Welt. Er verleugnet daher eben dieſes in ihm erſcheinende und ſchon durch ſeinen Leib ausgedrückte Weſen, und ſein Thun ſtraft jetzt ſeine Erſcheinung Lügen, tritt in offenen Widerſpruch mit derſelben. Weſentlich nichts Anderes, als Erſcheinung des Willens, hört er auf, irgend etwas zu wollen, hütet ſich ſeinen Willen an irgend etwas zu hängen, ſucht die größte Gleichgültigkeit gegen alle Dinge in ſich zu befeſtigen. — Sein Leib, geſund und ſtark, ſpricht durch Genitalien den Geſchlechtstrieb aus; aber er verneint den Willen und ſtraft den Leib Lügen: er will keine Geſchlechtsbefriedigung, unter keiner Bedingung. Freiwillige, vollkommene Keuſchheit iſt der erſte Schritt in der Askeſe oder der Verneinung des Willens zum Leben. Sie verneint dadurch die über das individuelle Leben hinausgehende Bejahung des Willens und giebt damit die Anzeige, daß mit dem Leben dieſes Leibes auch der Wille, deſſen Erſcheinung er iſt, ſich aufhebt. Die Natur, immer wahr und naiv, ſagt aus, daß, wenn dieſe Maxime allgemein würde, das Menſchengeſchlecht ausſtürbe: und nach Dem, was im zweiten Buch über den Zuſammenhang aller Willenserſcheinungen geſagt iſt, glaube ich annehmen zu können, daß mit der höchſten Willenserſcheinung auch der ſchwächere Wiederſchein derſelben, die Thierheit, wegfallen würde; wie mit dem vollen Lichte auch die Halbſchatten verſchwinden. Mit gänzlicher Aufhebung der Erkenntniß ſchwände dann auch von ſelbſt die übrige Welt in Nichts; da ohne Subjekt kein Objekt. Ich möchte ſogar hierauf eine Stelle im Veda beziehen, wo es heißt: „Wie in dieſer Welt hungerige Kinder ſich um ihre Mutter drängen, ſo harren alle Weſen des heiligen Opfers.“ (Asiastic researches, Bd. 8. Colebrooke, On the Vedas, der Auszug aus Sama-Veda: ſteht auch in Colebrooke's Miscellaneous essays, Bd. 1, S. 88.) Opfer bedeutet Reſignation überhaupt, und die übrige Natur hat ihre Erlöſung vom Menſchen zu erwarten, welcher Prieſter und Opfer zugleich iſt. Ja, es verdient als höchſt merkwürdig angeführt zu werden, daß dieſer Gedanke auch von dem bewunderungswürdigen und unabſehbar tiefen Angelus Sileſius ausgedrückt worden iſt, in dem Verslein, überſchrieben „Der Menſch bringt Alles zu Gott“; es lautet:

„Menſch! Alles liebet dich; um dich iſt ſehr Gedrange:
Es läuft dir Alles zu, daß es zu Gott gelange.“

Aber ein noch größerer Myſtiker, Meiſter Eckhard, deſſen wundervolle Schriften durch die Ausgabe von Franz Pfeiffer jetzt endlich (1857) zugänglich geworden ſind, ſagt daſelbſt, S. 459, ganz im hier erörterten Sinne: „Ich bewähre dies mit Chriſto, da er ſagt: wenn ich erhöhet werde von der Erde, alle Dinge will ich nach mir ziehen (Joh. 12, 32). So ſoll der gute Menſch alle Dinge hinauftragen zu Gott, in ihren erſten Urſprung. Dies bewähren uns die Meiſter, daß alle Kreaturen ſind gemacht um des Menſchen Willen. Dies prüfet an allen Kreaturen, daß eine Kreatur die andere nützet: das Rind das Gras, der Fiſch das Waſſer, der Vogel die Luft, das Thier den Wald. So kommen alle Kreaturen dem guten Menſchen zu Nutz: eine Kreatur in der andern trägt ein guter Menſch zu Gott.“ Er will ſagen: dafür, daß der Menſch, in und mit ſich ſelbſt, auch die Thiere erlöſt, benutzt er ſie in dieſem Leben. — Sogar ſcheint mir die ſchwierige Bibelſtelle Röm. 8, 21—24 in dieſem Sinne auszulegen zu ſeyn.

Auch im Buddhaismus fehlt es nicht an Ausdrücken der Sache: z. B. als Buddha, noch als Bodhiſatwa, ſein Pferd zum letzten Male, namlich zur Flucht aus der väterlichen Reſidenz in die Wüſte, ſatteln läßt, ſpricht er zu demſelben den Vers: „Schon lange Zeit biſt du im Leben und im Tode da; jetzt aber ſollſt du aufhören zu tragen und zu ſchleppen. Nur dies Mal noch, o Kantakana, trage mich von hinnen, und wann ich werde das Geſetz erlangt haben (Buddha geworden ſeyn), werde ich deiner nicht vergeſſen." (Foe Koue Ki, trad. p. Abel Rémusat, S. 233.)

Die Askeſis zeigt ſich ſodann ferner in freiwilliger und abſichtlicher Armuth, die nicht nur per accidens entſteht, indem das Eigenthum weggegeben wird, um fremde Leiden zu mildern, ſondern hier ſchon Zweck an ſich iſt, dienen ſoll als ſtete Mortifikation des Willens, damit nicht die Befriedigung der Wünſche, die Süße des Lebens, den Willen wieder aufrege, gegen welchen die Selbſterkenntniß Abſcheu gefaßt hat. Der zu dieſem Punkt Gelangte ſpürt als belebter Leib, als konkrete Willenserſcheinung, noch immer die Anlage zum Wollen jeder Art: aber er unterdrückt ſie abſichtlich, indem er ſich zwingt, nichts zu thun von allem was er wohl möchte, hingegen alles zu thun was er nicht möchte, ſelbſt wenn es keinen weitern Zweck hat, als eben den, zur Mortifikation des Willens zu dienen. Da er den in ſeiner Perſon erſcheinenden Willen ſelbſt verneint, wird er nicht widerſtreben, wann ein Anderer das Selbe thut, d. h. ihm Unrecht zufügt: darum iſt ihm jedes von außen, durch Zufall oder fremde Bosheit, auf ihn kommende Leiden willkommen, jeder Schaden, jede Schmach, jede Beleidigung: er empfängt ſie freudig, als die Gelegenheit ſich ſelber die Gewißheit zu geben, daß er den Willen nicht mehr bejaht, ſondern freudig die Partei jedes Feindes der Willenserſcheinung, die ſeine eigene Perſon iſt, ergreift. Er erträgt daher ſolche Schmach und Leiden mit unerſchöpflicher Geduld und Sanftmuth, vergilt das Böſe, ohne Oſtentation, mit Gutem, und läßt das Feuer des Zornes ſo wenig, als das der Begierde je in ſich wieder erwachen. — Wie den Willen ſelbſt, ſo mortifizirt er die Sichtbarkeit, die Objektität deſſelben, den Leib: er nährt ihn kärglich, damit ſein üppiges Blühen und Gedeihen nicht auch den Willen, deſſen bloßer Ausdruck und Spiegel er iſt, neu belebe und ſtärker anrege. So greift er zum Faſten, ja er greift zur Kaſteiung und Selbſtpeinigung, um durch ſtetes Entbehren und Leiden den Willen mehr und mehr zu brechen und zu tödten, den er als die Quelle des eigenen und der Welt leidenden Daſeyns erkennt und verabſcheut. — Kommt endlich der Tod, der dieſe Erſcheinung jenes Willens auflöſt, deſſen Weſen hier, durch freie Verneinung ſeiner ſelbſt, ſchon längſt, bis auf den ſchwachen Reſt, der als Belebung dieſes Leibes erſchien, abgeſtorben war; ſo iſt er, als erſehnte Erlöſung, hoch willkommen und wird freudig empfangen. Mit ihm endigt hier nicht, wie bei Anderen, bloß die Erſcheinung; ſondern das Weſen ſelbſt iſt aufgehoben, welches hier nur noch in der Erſcheinung und durch ſie ein ſchwaches Daſeyn hatte*); welches letzte mürbe Band nun auch zerreißt. Für Den, welcher ſo endet, hat zugleich die Welt geendigt.

Und was ich hier mit ſchwacher Zunge und nur in allgemeinen Ausdrücken geſchildert habe, iſt nicht etwan ein ſelbſterfundenes philoſophiſches Mährchen und nur von heute: nein, es war das beneidenswerthe Leben gar vieler Heiligen und ſchöner Seelen unter den Chriſten, und noch mehr unter den Hindus und Buddhaiſten, auch unter anderen Glaubensgenoſſen. So ſehr verſchiedene Dogmen auch ihrer Vernunft eingeprägt waren, ſprach dennoch ſich die innere, unmittelbare, intuitive Erkenntniß, von welcher allein alle Tugend und Heiligkeit ausgehen kann, auf die gleiche und nämliche Weiſe durch den Lebenswandel aus. Denn auch hier zeigt ſich der in unſerer ganzen Betrachtung ſo wichtige und überall durchgreifende, bisher zu wenig beachtete, große Unterſchied zwiſchen der intuitiven und der abſtrakten Erkenntniß. Zwiſchen beiden iſt eine weite Kluft, über welche, in Hinſicht auf die Erkenntniß des Weſens der Welt, allein die Philoſophie führt. Intuitiv nämlich, oder in concreto, iſt ſich eigentlich jeder Menſch aller philoſophiſchen Wahrheiten bewußt: ſie aber in ſein abſtraktes Wiſſen, in die Reflexion zu bringen, iſt das Geſchäft des Philoſophen, der weiter nichts ſoll, noch kann.

Vielleicht iſt alſo hier zum erſten Male, abſtrakt und rein von allem Mythiſchen, das innere Weſen der Heiligkeit, Selbſtverleugnung, Ertödtung des Eigenwillens, Askeſis, ausgeſprochen als Verneinung des Willens zum Leben, eintretend, nachdem ihm die vollendete Erkenntniß ſeines eigenen Weſens zum Quietiv alles Wollens geworden. Hingegen unmittelbar erkannt und durch die That ausgeſprochen haben es alle jene Heiligen und Asketen, die, bei gleicher innerer Erkenntniß, eine ſehr verſchiedene Sprache führten, gemäß den Dogmen, die ſie einmal in ihre Vernunft aufgenommen hatten und welchen zufolge ein Indiſcher Heiliger, ein Chriſtlicher, ein Lamaiſcher, von ſeinem eigenen Thun, jeder ſehr verſchiedene Rechenſchaft geben muß, was aber für die Sache ganz gleichgültig iſt. Ein Heiliger kann voll des abſurdeſten Aberglaubens ſeyn, oder er kann umgekehrt ein Philoſoph ſeyn: beides gilt gleich. Sein Thun allein beurkundet ihn als Heiligen: denn es geht, in moraliſcher Hinſicht, nicht aus der abſtrakten, ſondern aus der intuitiv aufgefaßten, unmittelbaren Erkenntniß der Welt und ihres Weſens hervor, und wird von ihm nur zur Befriedigung ſeiner Vernunft durch irgend ein Dogma ausgelegt. Es iſt daher ſo wenig nöthig, daß der Heilige ein Philoſoph, als daß der Philoſoph ein Heiliger ſei: ſo wie es nicht nöthig iſt, daß ein vollkommen ſchöner Menſch ein großer Bildhauer, oder daß ein großer Bildhauer auch ſelbſt ein ſchöner Menſch ſei. Ueberhaupt iſt es eine ſeltſame Anforderung an einen Moraliſten, daß er keine andere Tugend empfehlen ſoll, als die er ſelbſt beſitzt. Das ganze Weſen der Welt abſtrakt, allgemein und deutlich in Begriffen zu wiederholen, und es ſo als reflektirtes Abbild in bleibenden und ſtets bereit liegenden Begriffen der Vernunft niederzulegen: dieſes und nichts anderes iſt Philoſophie. Ich erinnere an die im erſten Buche angeführte Stelle des Bako von Verulam.

---

*) Dieſer Gedanke iſt durch ein ſchönes Gleichniß ausgedrückt, in der uralten philoſophiſchen Sanskritſchrift „Sankhya Karika": „Dennoch bleibt die Seele eine Weile mit dem Leibe bekleidet; wie die Töpferſcheibe, nachdem das Gefäß vollendet iſt, noch zu wirbeln fortfährt, in Folge des früher erhaltenen Stoßes. Erſt wann die erleuchtete Seele ſich vom Leibe trennt und für ſie die Natur aufhört, tritt ihre gänzliche Erlöſung ein." Colebrooke, „On the philosophy of the Hindus: Miscellaneous essays", Bd. 1, S. 259. Desgleichen in der „Sankhya Carica by Horace Wilson", §. 67, S. 184.

Aber eben auch nur abſtrakt und allgemein und daher kalt iſt meine obige Schilderung der Verneinung des Willens zum Leben, oder des Wandels einer ſchönen Seele, eines reſignirten, freiwillig büßenden Heiligen. Wie die Erkenntniß, aus welcher die Verneinung des Willens hervorgeht, eine intuitive iſt und keine abſtrakte; ſo findet ſie ihren vollkommenen Ausdruck auch nicht in abſtrakten Begriffen, ſondern allein in der That und dem Wandel. Daher um völliger zu verſtehen, was wir philoſophiſch als Verneinung des Willens zum Leben ausdrücken, hat man die

Beiſpiele aus der Erfahrung und Wirklichkeit kennen zu lernen. Freilich wird man ſie nicht in der täglichen Erfahrung antreffen: nam omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt, ſagt Spinoza vortrefflich. Man wird ſich alſo, wenn nicht durch ein beſonders günſtiges Schickſal zum Augenzeugen gemacht, mit den Lebensbeſchreibungen ſolcher Menſchen begnügen müſſen. Die Indiſche Literatur iſt, wie wir ſchon aus dem Wenigen, was wir bis jetzt durch Ueberſetzungen kennen, ſehen, ſehr reich an Schilderungen des Lebens der Heiligen, der Büßenden, Samanäer, Saniaſſis u. ſ. w. genannt. Selbſt die bekannte, wiewohl keineswegs in jeder Hinſicht lobenswerthe „Mythologie des Indous par Mad. de Polier" enthält viele vortreffliche Beiſpiele dieſer Art. (Beſonders im 13. Kapitel des zweiten Bandes.) Auch unter den Chriſten fehlt es nicht an Beiſpielen zu der bezweckten Erläuterung. Man leſe die meiſtens ſchlecht geſchriebenen Biographien derjenigen Perſonen, welche bald heilige Seelen, bald Pietiſten, Quietiſten, fromme Schwärmer u. ſ. w. genannt ſind. Sammlungen ſolcher Biographien ſind zu verſchiedenen Zeiten gemacht, wie Terſteegen's „Leben heiliger Seelen", Reiz's „Geſchichte der Wiedergeborenen", in unſeren Tagen eine Sammlung von Kanne, die unter vielem Schlechten doch auch manches Gute enthält, wohin ich beſonders das „Leben der Beata Sturmin" zähle. Ganz eigentlich gehört hieher das Leben des heiligen Franciscus von Aſſiſi, dieſer wahren Perſonifikation der Askeſe, und Vorbildes aller Bettelmönche. Sein Leben, von ſeinem jüngern Zeitgenoſſen, dem auch als Scholaſtiker berühmten heiligen Bonaventura beſchrieben, iſt neuerlich wieder aufgelegt worden: „Vita S. Francisci a S. Bonaventura concinnata" (Soeſt 1847), nachdem kurz vorher eine ſorgfältige, ausführliche und alle Quellen benutzende Biographie deſſelben in Frankreich erſchienen war: „Histoire de S. François d'Assise, par Chavin de Mallan" (1845). — Als Orientaliſche Parallele zu dieſen Kloſterſchriften haben wir das höchſt leſenswerthe Buch von Spence Hardy: „Eastern monachism, an account of the order of mendicants founded by Gotama Budha" (1850). Es zeigt uns die ſelbe Sache in einem andern Gewande. Auch ſieht man, wie gleichgültig es ihr iſt, ob ſie von einer theiſtiſchen, oder einer atheiſtiſchen Religion ausgeht. —

Vorzüglich aber kann ich, als ein ſpecielles, höchſt ausführliches Beiſpiel und faktiſche Erläuterung der von mir aufgeſtellten Begriffe, die Autobiographie der Frau von Guion empfehlen, welche ſchöne und große Seele, deren Andenken mich ſtets mit Ehrfurcht erfüllt, kennen zu lernen und dem Vortrefflichen ihrer Geſinnung, mit Nachſicht gegen den Aberglauben ihrer Vernunft, Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen, jedem Menſchen beſſerer Art eben ſo erfreulich ſeyn muß, als jenes Buch bei den Gemeindenkenden, d. h. der Mehrzahl, ſtets in ſchlechtem Kredit ſtehen wird, weil durchaus und überall Jeder nur Das ſchätzen kann, was ihm einigermaaßen analog iſt und wozu er wenigſtens eine ſchwache Anlage hat. Dies gilt wie vom Intellektuellen, ſo auch vom Ethiſchen. Gewiſſermaaßen könnte man als ein hiehergehöriges Beiſpiel ſogar die bekannte franzöſiſche Biographie Spinoza's betrachten, wenn man nämlich als Schlüſſel zu derſelben jenen herrlichen Eingang zu ſeiner ſehr ungenügenden Abhandlung „De emendatione intellectus" gebraucht, welche Stelle ich zugleich als das wirkſamſte mir bekannt gewordene Beſänftigungsmittel des Sturms der Leidenſchaften anempfehlen kann. Endlich hat ſelbſt der große Goethe, ſo ſehr er Grieche iſt, es nicht ſeiner unwürdig gehalten, uns dieſe ſchönſte Seite der Menſchheit im verdeutlichenden Spiegel der Dichtkunſt zu zeigen, indem er uns in den „Bekenntniſſen einer ſchönen Seele" das Leben der Fräulein Klettenberg idealiſirt darſtellte und ſpäter, in ſeiner eigenen Biographie, auch hiſtoriſche Nachricht davon gab; wie er uns denn auch das Leben des heiligen Philippo Neri ſogar zwei Mal erzählt hat. — Die Weltgeſchichte wird zwar immer und muß von den Menſchen ſchweigen, deren Wandel die beſte und allein ausreichende Erläuterung dieſes wichtigen Punktes unſerer Betrachtung iſt. Denn der Stoff der Weltgeſchichte iſt ein ganz anderer, ja entgegengeſetzter, nämlich nicht das Verneinen und Aufgeben des Willens zum Leben, ſondern eben ſein Bejahen und Erſcheinen in unzähligen Individuen, in welchem ſeine Entzweiung mit ſich ſelbſt, auf dem höchſten Gipfel ſeiner Objektivation, mit vollendeter Deutlichkeit hervortritt, und nun uns bald die Ueberlegenheit des Einzelnen durch ſeine Klugheit, bald die Gewalt der Menge durch ihre Maſſe, bald die Macht des ſich zum Schickſal perſonifizirenden Zufalls, immer die Vergeblichkeit und Nichtigkeit des ganzen Strebens vor Augen bringt. Uns aber, die wir hier nicht den Faden der Erſcheinungen in der Zeit verfolgen, ſondern als Philoſophen die ethiſche Bedeutung der Handlungen zu erforſchen ſuchen und dieſe hier zum alleinigen Maaßſtabe für das uns Bedeutſame und Wichtige nehmen, wird doch wohl keine Scheu vor der ſtets bleibenden Stimmenmehrheit der Gemeinheit und Plattheit abhalten, zu bekennen, daß die größte, wichtigſte und bedeutſamſte Erſcheinung, welche die Welt aufzeigen kann, nicht der Welteroberer iſt, ſondern der Weltüberwinder, alſo in der That nichts Anderes, als der ſtille und unbemerkte Lebenswandel eines ſolchen Menſchen, dem diejenige Erkenntniß aufgegangen iſt, in Folge welcher er jenen Alles erfüllenden und in Allem treibenden und ſtrebenden Willen zum Leben aufgiebt und verneint, deſſen Freiheit erſt hier, in ihm allein, hervortritt, wodurch nunmehr ſein Thun das gerade Gegentheil des gewöhnlichen wird. Für den Philoſophen ſind alſo in dieſer Hinſicht jene Lebensbeſchreibungen heiliger, ſich ſelbſt verleugnender Menſchen, ſo ſchlecht ſie auch meiſtens geſchrieben, ja mit Aberglauben und Unſinn vermiſcht vorgetragen ſind, doch, durch die Bedeutſamkeit des Stoffes, ungleich belehrender und wichtiger, als ſelbſt Plutarchos und Livius.

Zur nähern und vollſtändigen Kenntniß Deſſen, was wir, in der Abſtraktion und Allgemeinheit unſerer Darſtellungsweiſe, als Verneinung des Willens zum Leben ausdrücken, wird ferner ſehr viel beitragen die Betrachtung der in dieſem Sinn und von Menſchen, die dieſes Geiſtes voll waren, gegebenen ethiſchen Vorſchriften, und dieſe werden zugleich zeigen, wie alt unſere Anſicht iſt, ſo neu auch der rein philoſophiſche Ausdruck derſelben ſeyn mag. Das uns zunächſt Liegende iſt das Chriſtenthum, deſſen Ethik ganz in dem angegebenen Geiſte iſt und nicht nur zu den höchſten Graden der Menſchenliebe, ſondern auch zur Entſagung führt; welche letztere Seite zwar ſchon in den Schriften der Apoſtel als Keim ſehr deutlich vorhanden iſt, jedoch erſt ſpäter ſich völlig entwickelt und explicite ausgeſprochen wird. Wir finden von den Apoſteln vorgeſchrieben: Liebe zum Nächſten, der Selbſtliebe gleichwiegend, Wohlthätigkeit, Vergeltung des Haſſes mit Liebe und Wohlthun, Geduld, Sanftmuth, Ertragung aller möglichen Beleidigungen ohne Widerſtand, Enthaltſamkeit in der Nahrung zur Unterdrückung der Luſt, Widerſtand dem Geſchlechtstriebe, wenn man es vermag, gänzlich. Wir ſehen hier ſchon die erſten Stufen der Askeſis, oder eigentlichen Verneinung des Willens, welcher letztere Ausdruck eben Das beſagt, was in den Evangelien das Verleugnen ſeiner ſelbſt und Aufſichnehmen des Kreuzes genannt wird. (Math. 16, 24. 25; Mark. 8, 34. 35; Luk. 9, 23. 24; 14, 26. 27. 33.) Dieſe Richtung entwickelte ſich bald mehr und mehr und gab den Büßenden, den Anachoreten und dem Mönchthum den Urſprung, welcher an ſich rein und heilig war, aber eben darum dem größten Theil der Menſchen ganz unangemeſſen, daher das ſich daraus Entwickelnde nur Heuchelei und Abſcheulichkeit ſeyn konnte: denn abusus optimi pessimus. Bei weiter gebildetem Chriſtenthum ſehen wir nun jenen asketiſchen Keim ſich zur vollen Blüthe entfalten, in den Schriften der Chriſtlichen Heiligen und Myſtiker. Dieſe predigen neben der reinſten Liebe auch völlige Reſignation, freiwillige gänzliche Armuth, wahre Gelaſſenheit, vollkommene Gleichgültigkeit gegen alle weltliche Dinge, Abſterben dem eigenen Willen und Wiedergeburt in Gott, gänzliches Vergeſſen der eigenen Perſon und Verſenken in die Anſchauung Gottes. Eine vollſtändige Darſtellung davon findet man in des Fénélon „Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure". Aber wohl nirgends iſt der Geiſt des Chriſtenthums in dieſer ſeiner Entwickelung ſo vollkommen und kräftig ausgeſprochen, wie in den Schriften der Deutſchen Myſtiker, alſo des Meiſter Eckhard und in dem mit Recht berühmten Buche „Die deutſche Theologie", von welchem Luther, in der dazu geſchriebenen Vorrede, ſagt, daß er aus keinem Buche, die Bibel und den Auguſtin ausgenommen, mehr gelernt, was Gott, Chriſtus und der Menſch ſei, als eben aus dieſem, — deſſen ächten und unverfälſchten Text wir jedoch erſt im Jahre 1851 in der Stuttgarter Ausgabe von Pfeiffer erhalten haben. Die darin gegebenen Vorſchriften und Lehren ſind die vollſtändigſte, aus tief innerſter Ueberzeugung entſprungene Auseinanderſetzung Deſſen, was ich als die Verneinung des Willens zum Leben dargeſtellt habe. Dort alſo hat man es näher kennen zu lernen, ehe man mit jüdiſch-proteſtantiſcher Zuverſicht darüber abſpricht. In demſelben vortrefflichen Geiſte geſchrieben, obwohl jenem Werke nicht ganz gleich zu ſchätzen, iſt **Taulers**

„Nachfolgung des armen Leben Chriſti“, nebſt deſſen „Medulla animae“. Meines Erachtens verhalten die Lehren dieſer ächten chriſtlichen Myſtiker ſich zu denen des Neuen Teſtaments, wie zum Wein der Weingeiſt. Oder: was im Neuen Teſtament uns wie durch Schleier und Nebel ſichtbar wird, tritt in den Werken der Myſtiker ohne Hülle, in voller Klarheit und Deutlichkeit uns entgegen. Endlich auch könnte man das Neue Teſtament als die erſte, die Myſtiker als die zweite Weihe betrachten — σμικρα και μεγαλα μυστηρια.

Nun aber noch weiter entfaltet, vielſeitiger ausgeſprochen und lebhafter dargeſtellt, als in der Chriſtlichen Kirche und occidentaliſchen Welt geſchehen konnte, finden wir Dasjenige, was wir Verneinung des Willens zum Leben genannt haben, in den uralten Werken der Sanſkritſprache. Daß jene wichtige ethiſche Anſicht des Lebens hier eine noch weitergehende Entwickelung und entſchiedenern Ausdruck erlangen konnte, iſt vielleicht hauptſächlich Dem zuzuſchreiben, daß ſie hier nicht von einem ihr ganz fremden Element beſchränkt wurde, wie im Chriſtenthum die Jüdiſche Glaubenslehre iſt, zu welcher der erhabene Urheber jenes ſich nothwendig, theils bewußt und theils vielleicht ſelbſt unbewußt, bequemen und ihr anfügen mußte, und wodurch das Chriſtenthum aus zwei ſehr heterogenen Beſtandtheilen zuſammengeſetzt iſt, von denen ich den rein ethiſchen vorzugsweiſe, ja ausſchließlich den Chriſtlichen nennen und ihn von dem vorgefundenen Jüdiſchen Dogmatismus unterſcheiden möchte. Wenn, wie ſchon öfter und beſonders in jetziger Zeit befürchtet worden iſt, jene vortreffliche und heilbringende Religion einmal gänzlich in Verfall gerathen könnte; ſo würde ich den Grund deſſelben allein darin ſuchen, daß ſie nicht aus einem einfachen, ſondern aus zwei urſprünglich heterogenen und nur mittelſt des Weltlaufs zur Verbindung gekommenen Elementen beſteht, durch deren aus ihrer ungleichen Verwandtſchaft und Reaktion zum herangerückten Zeitgeiſt, entſpringende Zerſetzung, in ſolchem Fall die Auflöſung hätte erfolgen müſſen, nach welcher ſelbſt jedoch der rein ethiſche Theil noch immer unverſehrt bleiben müßte, weil er unzerſtörbar iſt. — In der Ethik der Hindus nun, wie wir ſie ſchon jetzt, ſo unvollkommen unſere Kenntniß ihrer Litteratur auch noch iſt, auf das mannigfaltigſte und kräftigſte ausgeſprochen finden in den Veden, Puranas, Dichterwerken, Mythen, Legenden ihrer Heiligen, Denkſprüchen und Lebensregeln*), ſehen wir vorgeſchrieben: Liebe des Nächſten mit völliger Verleugnung aller Selbſtliebe; die Liebe überhaupt nicht auf das Menſchengeſchlecht beſchränkt, ſondern alles Lebende umfaſſend; Wohlthätigkeit bis zum Weggeben des täglich ſauer Erworbenen; gränzenloſe Geduld gegen alle Beleidiger; Vergeltung alles Böſen, ſo arg es auch ſeyn mag, mit Gutem und Liebe; freiwillige und freudige Erduldung jeder Schmach; Enthaltung aller thieriſchen Nahrung; völlige Keuſchheit und Entſagung aller Wolluſt für Den, welcher eigentliche Heiligkeit anſtrebt; Wegwerfung alles Eigenthums, Verlaſſung jedes Wohnorts, aller Angehörigen, tiefe gänzliche Einſamkeit, zugebracht in ſtillſchweigender Betrachtung, mit freiwilliger Buße und ſchrecklicher, langſamer Selbſtpeinigung, zur gänzlichen Mortifikation des Willens, welche zuletzt bis zum freiwilligen Tode geht durch Hunger, auch durch Entgegengehen den Krokodilen, durch Herabſtürzen vom geheiligten Felſengipfel im Himalaja, durch lebendig Begrabenwerden, auch durch Hinwerfung unter die Räder des unter Geſang, Jubel und Tanz der Bajaderen die Götterbilder umherfahrenden ungeheuren Wagens. Und dieſen Vorſchriften, deren Urſprung über vier Jahrtauſende weit hinausreicht, wird auch noch jetzt, ſo entartet in vielen Stücken jenes Volk iſt, noch immer nachgelebt, von Einzelnen ſelbſt bis zu den äußerſten Extremen.**) Was ſich ſo lange, unter einem ſo viele Millionen umfaſſenden Volke in Ausübung erhalten hat, während es die ſchwerſten Opfer auflegt, kann nicht willkürlich erſonnene Grille ſeyn, ſondern muß im Weſen der Menſchheit ſeinen Grund haben. Aber hiezu kommt, daß man ſich nicht genugſam verwundern kann über die Einhelligkeit, welche man findet, wenn man das Leben eines Chriſtlichen Büßenden oder Heiligen und das eines Indiſchen lieſt. Bei ſo grundverſchiedenen Dogmen, Sitten und Umgebungen iſt das Streben und das innere Leben Beider ganz das ſelbe. So auch in den Vorſchriften für Beide: ſo z. B. redet Tauler von der gänzlichen Armuth, welche man ſuchen ſoll und welche darin beſteht, daß man ſich alles Deſſen völlig begiebt und entäußert, daraus man irgend einen Troſt oder weltliches Genügen ſchöpfen könnte: offenbar, weil dieſes Alles dem Willen immer neue Nahrung giebt, auf deſſen gänzliches Abſterben es abgeſehen iſt: und als Indiſches Gegenſtück ſehen wir, in den Vorſchriften des Fo, dem Saniaſſi, der ohne Wohnung und ganz ohne Eigenthum ſeyn ſoll, noch zuletzt anbefohlen, daß er auch nicht öfter ſich unter den ſelben Baum lege, damit er auch nicht zu dieſem Baum irgend eine Vorliebe oder Neigung faſſe. Die Chriſtlichen Myſtiker und die Lehrer der Vedanta-Philoſophie treffen auch darin zuſammen, daß ſie für Den, der zur Vollkommenheit gelangt iſt, alle äußeren Werke und Religionsübungen überflüſſig erachten. — So viele Uebereinſtimmung, bei ſo verſchiedenen Zeiten und Völkern, iſt ein faktiſcher Beweis, daß hier nicht, wie optimiſtiſche Plattheit es gern behauptet, eine Verſchrobenheit und Verrücktheit der Geſinnung, ſondern eine weſentliche und nur durch ihre Trefflichkeit ſich ſelten hervorthuende Seite der menſchlichen Natur ſich ausſpricht.

---

*) Man ſehe z. B. „Oupnek'hat, studio Anquetil du Perron", Bd. 2, Nr. 138, 144, 145, 146. — „Mythologie des Indous par Mad. de Polier", Bd. 2, Kap. 13, 14, 15, 16, 17. — „Aſiatiſches Magazin", von Klaproth, im erſten Bande: Ueber die Fo-Religion; ebendaſelbſt „Bhaguat-Geeta" oder „Geſpräche zwiſchen Kreeshna und Arjoon"; im zweiten Bande: „Moha-Mudgava". — Dann „Institutes of Hindu-Law, or the ordinances of Menu, from the Sanskrit by Wm. Jones", deutſch von Hüttner (1797); beſonders das ſechste und zwölfte Kapitel. — Endlich viele Stellen in den „Asiatic researches". (In den letzten vierzig Jahren iſt die Indiſche Litteratur in Europa ſo angewachſen, daß wenn ich jetzt dieſe Anmerkung der erſten Ausgabe vervollſtändigen wollte, ſie ein Paar Seiten füllen würde.)

**) Bei der Proceſſion von Jaggernaut im Juni 1840 warfen ſich elf Hindu unter den Wagen und kamen augenblicklich um. (Brief eines Oſtindiſchen Gutsbeſitzers, in den „Times" vom 30. December 1840.)

Ich habe nunmehr die Quellen angegeben, aus welchen man unmittelbar und aus dem Leben geſchöpft die Phänomene kennen lernen kann, in welchen die Verneinung des Willens zum Leben ſich darſtellt. Gewiſſermaaßen iſt dies der wichtigſte Punkt unſerer ganzen Betrachtung: dennoch habe ich ihn nur ganz im Allgemeinen dargelegt; da es beſſer iſt, auf Diejenigen zu verweiſen, welche aus unmittelbarer Erfahrung reden, als durch ſchwächere Wiederholung des von von ihnen Geſagten dieſes Buch ohne Noth noch mehr anſchwellen zu laſſen.

Nur noch Weniges will ich, zur allgemeinen Bezeichnung ihres Zuſtandes, hinzufügen. Wie wir oben den Böſen, durch die Heftigkeit ſeines Wollens, beſtändige, verzehrende, innere Quaal leiden und den grimmigen Durſt des Eigenwillens zuletzt, wenn alle Objekte des Wollens erſchöpft ſind, am Anblick fremder Pein kühlen ſahen; ſo iſt dagegen Der, in welchem die Verneinung des Willens zum Leben aufgegangen iſt, ſo arm, freudelos und voll Entbehrungen ſein Zuſtand, von Außen geſehen, auch iſt, voll innerer Freudigkeit und wahrer Himmelsruhe. Es iſt nicht der unruhige Lebensdrang, die jubelnde Freude, welche heftiges Leiden zur vorhergegangenen, oder nachfolgenden Bedingung hat, wie ſie den Wandel des lebensluſtigen Menſchen ausmachen; ſondern es iſt ein unerſchütterlicher Friede, eine tiefe Ruhe und innige Heiterkeit, ein Zuſtand, zu dem wir, wenn er uns vor die Augen oder die Einbildungskraft gebracht wird, nicht ohne die größte Sehnſucht blicken können, indem wir ihn ſogleich als das allein Rechte, alles Andere unendlich überwiegende anerkennen, zu welchem unſer beſſerer Geiſt uns das große sapere aude zuruft. Wir fühlen dann wohl, daß jede der Welt abgewonnene Erfüllung unſerer Wünſche doch nur dem Almoſen gleicht, welches den Bettler heute am Leben erhält, damit er morgen wieder hungere; die Reſignation dagegen dem ererbten Landgut: es entnimmt den Beſitzer aller Sorgen auf immer.

Es iſt uns aus dem dritten Buche erinnerlich, daß die äſthetiſche Freude am Schönen, einem großen Theile nach, darin beſteht, daß wir, in den Zuſtand der reinen Kontemplation tretend, für den Augenblick allem Wollen, d. h. allen Wünſchen und Sorgen, enthoben, gleichſam uns ſelbſt los werden, nicht mehr das zum Behuf ſeines beſtändigen Wollens erkennende Individuum, das Korrelat des einzelnen Dinges, dem die Objekte zu Motiven werden, ſondern das willensreine, ewige Subjekt des Erkennens, das Korrelat der Idee ſind: und wir wiſſen, daß dieſe Augenblicke, wo wir, vom grimmen Willensdrange erlöſt, gleichſam aus dem ſchweren Erdenäther auftauchen, die ſäligſten ſind, welche wir kennen. Hieraus können wir abnehmen, wie ſeelig das Leben eines Menſchen ſeyn muß, deſſen Wille nicht auf Augenblicke, wie beim Genuß des Schönen, ſondern auf immer beſchwichtigt iſt, ja gänzlich erloſchen, bis auf jenen letzten glimmenden Funken, der den Leib erhält und mit dieſem erlöſchen wird. Ein ſolcher Menſch, der, nach vielen bitteren Kämpfen gegen ſeine eigene Natur, endlich ganz überwunden hat, iſt nur noch als rein erkennendes Weſen, als ungetrübter Spiegel der Welt übrig. Ihn kann nichts mehr ängſtigen, nichts mehr bewegen: denn alle die tauſend Fäden des Wollens, welche uns an die Welt gebunden halten, und als Begierde, Furcht, Neid, Zorn, uns hin- und herreißen, unter beſtändigem Schmerz, hat er abgeſchnitten. Er blickt nun ruhig und lächelnd zurück auf die Gaukelbilder dieſer Welt, die einſt auch ſein Gemüth zu bewegen und zu peinigen vermochten, die aber jetzt ſo gleichgültig vor ihm ſtehen, wie die Schachfiguren nach geendigtem Spiel, oder wie am Morgen die abgeworfenen Maskenkleider, deren Geſtalten uns in der Faſchingsnacht neckten und beunruhigten. Das Leben und ſeine Geſtalten ſchweben nur noch vor ihm, wie eine flüchtige Erſcheinung, wie dem Halberwachten ein leichter Morgentraum, durch den ſchon die Wirklichkeit durchſchimmert und der nicht mehr täuſchen kann: und eben auch wie dieſer verſchwinden ſie zuletzt, ohne gewaltſamen Uebergang. Aus dieſen Betrachtungen können wir verſtehen lernen, in welchem Sinne die Guion, gegen das Ende ihrer Lebensbeſchreibung, ſich oft ſo äußert: „Mir iſt Alles gleichgültig: ich kann Nichts mehr wollen: ich weiß oft nicht, ob ich da bin oder nicht.“ — Auch ſei es mir vergönnt, um auszudrücken, wie nach dem Abſterben des Willens, der Tod des Leibes (der ja nur die Erſcheinung des Willens iſt, mit deſſen Aufhebung er daher alle Bedeutung verliert) nun nichts Bitteres mehr haben kann, ſondern ſehr willkommen iſt, — die eigenen Worte jener heiligen Büßerin herzuſetzen: obwohl ſie nicht zierlich gewendet ſind: „Midi de la gloire: jour où il n'y a plus de nuit; vie qui ne craint plus la mort, dans la mort même: parceque la mort a vaincu la mort, et que celui qui a souffert la première mort, ne goutera plus la seconde mort.“ (Vie de Mad. de Guion, Bd. 2, S. 13.)

Indeſſen dürfen wir doch nicht meynen, daß, nachdem durch die zum Quietiv gewordene Erkenntniß, die Verneinung des Willens zum Leben einmal eingetreten iſt, ſie nun nicht mehr wanke, und man auf ihr raſten könne, wie auf einem erworbenen Eigenthum. Vielmehr muß ſie durch ſteten Kampf immer aufs Neue errungen werden. Denn da der Leib der Wille ſelbſt iſt, nur in der Form der Objektität, oder als Erſcheinung in der Welt als Vorſtellung; ſo iſt, ſo lange der Leib lebt, auch noch der ganze Wille zum Leben ſeiner Möglichkeit nach da, und ſtrebt ſtets in die Wirklichkeit zu treten und von Neuem mit ſeiner ganzen Gluth zu entbrennen. Daher finden wir im Leben heiliger Menſchen jene geſchilderte Ruhe und Seeligkeit nur als die Blüthe, welche hervorgeht aus der ſteten Ueberwindung des Willens, und ſehen, als den Boden, welchem ſie entſprießt, den beſtändigen Kampf mit dem Willen zum Leben: denn dauernde Ruhe kann auf Erden Keiner haben. Wir ſehen daher die Geſchichten des innern Lebens der Heiligen voll von Seelenkämpfen, Anfechtungen und Verlaſſenheit von der Gnade, d. h. von derjenigen Erkenntnißweiſe, welche, alle Motive unwirkſam machend, als allgemeines Quietiv alles Wollen beſchwichtigt, den tiefſten Frieden giebt und das Thor der Freiheit öffnet. Daher auch ſehen wir Diejenigen, welche einmal zur Verneinung des Willens gelangt ſind, ſich mit aller Anſtrengung auf dieſem Wege erhalten, durch ſich abgezwungene Entſagungen jeder Art, durch eine büßende, harte Lebensweiſe und das Aufſuchen des ihnen Unangenehmen: Alles, um den ſtets wieder aufſtrebenden Willen zu dämpfen. Daher endlich, weil ſie den Werth der Erlöſung ſchon kennen, ihre ängſtliche Sorgſamkeit für die Erhaltung des errungenen Heils, ihre Gewiſſensſkrupel bei jedem unſchuldigen Genuß, oder bei jeder kleinen Regung ihrer Eitelkeit, welche auch hier am letzten ſtirbt, ſie, von allen Neigungen des Menſchen die unzerſtörbarſte, thätigſte und thörichteſte. — Unter dem ſchon öfter von mir gebrauchten Ausdruck Askeſis verſtehe ich, im engern Sinne, dieſe vorſätzliche Brechung des Willens, durch Verſagung des Angenehmen und Aufſuchen des Unangenehmen, die ſelbſtgewählte büßende Lebensart und Selbſtkaſteiung, zur anhaltenden Mortifikation des Willens.

Wenn wir nun dieſe von den ſchon zur Verneinung des Willens Gelangten ausüben ſehen, um ſich dabei zu erhalten; ſo iſt auch das Leiden überhaupt, wie es vom Schickſal verhängt wird, ein zweiter Weg (δευτερος πλους) um zu jener Verneinung zu gelangen: ja, wir können annehmen, daß die Meiſten nur auf dieſem dahin kommen, und daß es das ſelbſt empfundene, nicht das bloß erkannte Leiden iſt, was am häufigſten die völlige

Reſignation herbeiführt, oft erſt bei der Nähe des Todes. Denn nur bei Wenigen reicht die bloße Erkenntniß hin, welche, das principium individuationis durchſchauend, erſtlich die vollkommenſte Güte der Geſinnung und allgemeine Menſchenliebe hervorbringt, und endlich alle Leiden der Welt ſie als ihre eigenen erkennen läßt, um die Verneinung des Willens herbeizuführen. Selbſt bei Dem, welcher ſich dieſem Punkte nähert, iſt faſt immer der erträgliche Zuſtand der eigenen Perſon, die Schmeichelei des Augenblicks, die Lockung der Hoffnung und die ſich immer wieder anbietende Befriedigung des Willens, d. i der Luſt, ein ſtetes Hinderniß der Verneinung des Willens und eine ſtete Verführung zu erneueter Bejahung deſſelben: darum hat man in dieſer Hinſicht alle jene Lockungen als Teufel perſonifizirt. Meiſtens muß daher, durch das größte eigene Leiden, der Wille gebrochen ſeyn, ehe deſſen Selbſtverneinung eintritt. Dann ſehen wir den Menſchen, nachdem er durch alle Stufen der wachſenden Bedrängniß, unter dem heftigſten Widerſtreben, zum Rande der Verzweiflung gebracht iſt, plötzlich in ſich gehen, ſich und die Welt erkennen, ſein ganzes Weſen ändern, ſich über ſich ſelbſt und alles Leiden erheben und, wie durch daſſelbe gereinigt und geheiligt, in unanfechtbarer Ruhe, Seeligkeit und Erhabenheit willig Allem entſagen, was er vorhin mit der größten Heftigkeit wollte, und den Tod freudig empfangen. Es iſt der aus der läuternden Flamme des Leidens plötzlich hervortretende Silberblick der Verneinung des Willens zum Leben, d. h. der Erlöſung. Selbſt Die, welche ſehr böſe waren, ſehen wir bisweilen durch die tiefſten Schmerzen bis zu dieſem Grade geläutert: ſie ſind Andere geworden und völlig umgewandelt. Die früheren Miſſethaten ängſtigen daher auch ihr Gewiſſen jetzt nicht mehr; doch büßen ſie ſolche gern mit dem Tode, und ſehen willig die Erſcheinung jenes Willens enden, der ihnen jetzt fremd und zum Abſcheu iſt Von dieſer durch großes Unglück und die Verzweiflung an aller Rettung herbeigeführten Verneinung des Willens hat uns eine deutliche und anſchauliche Darſtellung, wie mir ſonſt keine in der Poeſie bekannt iſt, der große Goethe, in ſeinem unſterblichen Meiſterwerke, dem „Fauſt", gegeben, an der Leidensgeſchichte des Gretchens. Dieſe iſt ein vollkommenes Muſterbild des zweiten Weges, der zur Verneinung des Willens führt, nicht, wie der erſte, durch die bloße Erkenntniß des Leidens einer ganzen Welt, das man ſich freiwillig aneignet; ſondern durch den ſelbſtempfundenen, eigenen, überſchwänglichen Schmerz. Zwar führen ſehr viele Trauerſpiele ihren gewaltig wollenden Helden zuletzt auf dieſen Punkt der gänzlichen Reſignation, wo dann gewöhnlich der Wille zum Leben und ſeine Erſcheinung zugleich endigen: aber keine mir bekannte Darſtellung bringt das Weſentliche jener Umwandlung ſo deutlich und rein von allem Nebenwerk vor die Augen, wie die erwähnte im „Fauſt“.

Im wirklichen Leben ſehen wir jene Unglücklichen, welche das größte Maaß des Leidens zu leeren haben, da ſie, nachdem ihnen alle Hoffnung gänzlich genommen iſt, bei voller Geiſteskraft, einem ſchmählichen, gewaltſamen, oft qualvollen Tode auf dem Schaffot entgegengehen, ſehr häufig auf ſolche Weiſe umgewandelt. Wir dürfen zwar nicht annehmen, daß zwiſchen ihrem Charakter und dem der meiſten Menſchen ein ſo großer Unterſchied ſei, wie ihr Schickſal angiebt, ſondern haben letzteres größtentheils den Umſtänden zuzuſchreiben: ſie ſind jedoch ſchuldig und in beträchtlichem Grade böſe. Nun ſehen wir aber Viele von ihnen, nachdem völlige Hoffnungsloſigkeit eingetreten iſt, auf die angegebene Weiſe umgewandelt. Sie zeigen jetzt wirkliche Güte und Reinheit der Geſinnung, wahren Abſcheu gegen das Begehen jeder im Mindeſten böſen oder liebloſen That: ſie vergeben ihren Feinden, und wären es ſolche, durch die ſie unſchuldig litten, nicht bloß mit Worten und etwan aus heuchelnder Furcht vor den Richtern der Unterwelt; ſondern in der That und mit innigem Ernſt, und wollen durchaus keine Rache. Ja, ihr Leiden und Sterben wird ihnen zuletzt lieb; denn die Verneinung des Willens zum Leben iſt eingetreten: ſie weiſen oft die dargebotene Rettung von ſich, ſterben gern, ruhig, ſeelig. Ihnen hat ſich, im Uebermaaß des Schmerzes, das letzte Geheimniß des Lebens offenbart, daß nämlich das Uebel und das Böſe, das Leiden und der Haß, der Gequälte und der Quäler, ſo verſchieden ſie auch der dem Satz vom Grunde folgenden Erkenntniß ſich zeigen, an ſich Eines ſind, Erſcheinung jenes eines Willens zum Leben, welcher ſeinen Widerſtreit mit ſich ſelbſt mittelſt des principii individuationis objektivirt: ſie haben beide Seiten, das Böſe und das Uebel, in vollem Maße kennen gelernt, und indem ſie zuletzt die Identität beider einſehen, weiſen ſie jetzt beide zugleich von ſich, verneinen den Willen zum Leben. In welchen Mythen und Dogmen ſie ihrer Vernunft von dieſer intuitiven und unmittelbaren Erkenntniß und von ihrer Umwandlung Rechenſchaft ablegen, iſt, wie geſagt, ganz gleichgültig.

Zeuge einer Sinnesänderung dieſer Art iſt, ohne Zweifel, Mathias Claudius geweſen, als er den merkwürdigen Aufſatz ſchrieb, welcher im „Wandsbecker Boten“ (Th. 1, S. 115) unter der Aufſchrift „Bekehrungsgeſchichte des ***“ ſteht und folgenden Schluß hat: „Die Denkart des Menſchen kann von einem Punkt der Peripherie zu dem entgegengeſetzten übergehen, und wieder zurück zu dem vorigen Punkt, wenn die Umſtände ihm den Bogen dahin verzeichnen. Und dieſe Veränderungen ſind nicht eben etwas Großes und Intereſſantes beim Menſchen. Aber jene merkwürdige, katholiſche, transſcendentale Veränderung, wo der ganze Cirkel unwiederbringlich zerriſſen wird und alle Geſetze der Pſychologie eitel und leer werden, wo der Rock von Fellen ausgezogen, wenigſtens umgewandt wird und es dem Menſchen wie Schuppen von den Augen fällt, iſt ſo etwas, daß ein Jeder, der ſich des Odems in ſeiner Naſe einigermaaßen bewußt iſt, Vater und Mutter verläßt, wenn er darüber etwas Sicheres hören und erfahren kann.“

Nähe des Todes und Hoffnungsloſigkeit iſt übrigens zu einer ſolchen Läuterung durch Leiden nicht durchaus nothwendig. Auch ohne ſie kann, durch großes Unglück und Schmerz, die Erkenntniß des Widerſpruchs des Willens zum Leben mit ſich ſelbſt ſich gewaltſam aufdringen und die Nichtigkeit alles Strebens eingeſehen werden. Daher ſah man oft Menſchen, die ein ſehr bewegtes Leben im Drange der Leidenſchaften geführt, Könige, Helden, Glücksritter, plötzlich ſich ändern, zur Reſignation und Buße greifen, Einſiedler und Mönche werden. Hieher gehören alle ächten Bekehrungsgeſchichten, z. B. auch die des Raimund Lullius, welcher, von einer Schönen, um die er lange gebuhlt hatte, endlich auf ihr Zimmer beſchieden, der Erfüllung aller ſeiner Wünſche entgegenſah, als ſie, ihren Bruſtlatz öffnend, ihm ihren vom Krebs auf das Entſetzlichſte zerfreſſenen Buſen zeigte. Von dieſem Augenblick an, als hätte er in die Hölle geſehen, bekehrte er ſich, verließ den Hof des Königs von Majorka und gieng in die Wüſte, Buße zu thun *). Dieſer Bekehrungsgeſchichte ſehr ähnlich iſt die des Abbé Rancé, welche ich im 48. Kapitel des zweiten Bandes in der Kürze erzählt habe. Wenn wir betrachten, wie in Beiden der Uebergang von der Luſt zu den Gräueln des Lebens der Anlaß war, ſo giebt uns Dies eine Erläuterung zu der auffallenden Thatſache, daß die lebensluſtigſte, heiterſte, ſinnlichſte und leichtſinnigſte Nation in Europa, alſo die franzöſiſche, es iſt, unter welcher der bei Weitem ſtrengſte aller Mönchsorden, alſo der Trappiſtiſche, entſtanden iſt, nach ſeinem Verfall wieder hergeſtellt wurde, durch Rancé, und, trotz Revolutionen, Kirchenveränderungen und eingeriſſenem Unglauben, ſich bis auf den heutigen Tag, in ſeiner Reinheit und furchtbaren Strenge erhält.

Eine Erkenntniß der oben erwähnten Art, von der Beſchaffenheit dieſes Daſeyns, kann jedoch auch wieder mit ihrem Anlaß zugleich ſich entfernen, und der Wille zum Leben, und mit ihm der vorige Charakter, wieder eintreten. So ſehen wir den leidenſchaftlichen Benvenuto Cellini, ein Mal im Gefängniß und ein anderes Mal bei einer ſchweren Krankheit, auf ſolche Weiſe umgewandelt werden, aber nach verſchwundenem Leiden wieder in den alten Zuſtand zurückfallen. Ueberhaupt geht aus dem Leiden die Verneinung des Willens keineswegs mit der Nothwendigkeit der Wirkung aus der Urſache hervor, ſondern der Wille bleibt frei. Denn hier iſt ja eben der einzige Punkt, wo ſeine Freiheit unmittelbar in die Erſcheinung eintritt; daher das ſo ſtark ausgedrückte Erſtaunen des Asmus über die „transſcendentale Veränderung“. Bei jedem Leiden läßt ſich ein ihm an Heftigkeit überlegener und dadurch unbezwungener Wille denken. Daher erzählt Platon im „Phädon“ von Solchen, die bis zum Augenblick ihrer Hinrichtung ſchmauſen, trinken, Aphrodiſia genießen, bis in den Tod das Leben bejahend. Shakeſpeare bringt uns im Kardinal Beaufort **) das fürchterliche Ende eines Ruchloſen vor die Augen, der verzweiflungsvoll ſtirbt, indem kein Leiden noch Tod den bis zur äußerſten Bosheit heftigen Willen brechen kann.

---

*) Bruckeri hist. philos., tomi IV, pars I, p. 10.

**) Henry VI, part 2, Act 3. Sc. 3

Je heftiger der Wille, deſto greller die Erſcheinung ſeines Widerſtreits: deſto größer alſo das Leiden. Eine Welt, welche die Erſcheinung eines ungleich heftigern Willens zum Leben wäre, als die gegenwärtige, würde um ſoviel größere Leiden aufweiſen: ſie wäre alſo eine Hölle.

Weil alles Leiden, indem es eine Mortifikation und Aufforderung zur Reſignation iſt, der Möglichkeit nach, eine heiligende Kraft hat; ſo iſt hieraus zu erklären, daß großes Unglück, tiefe Schmerzen ſchon an ſich eine gewiſſe Ehrfurcht einflößen. Ganz ehrwürdig wird uns aber der Leidende erſt dann, wann er, den Lauf ſeines Lebens als eine Kette von Leiden überblickend, oder einen großen und unheilbaren Schmerz betrauernd, doch nicht eigentlich auf die Verkettung von Umſtänden hinſieht, die gerade ſein Leben in Trauer ſtürzten, und nicht bei jenem einzelnen großen Unglück, das ihn traf, ſtehen bleibt: — denn bis dahin folgt ſeine Erkenntniß noch dem Satz vom Grunde und klebt an der einzelnen Erſcheinung; er will auch noch immer das Leben, nur nicht unter den ihm gewordenen Bedingungen; — ſondern er ſteht erſt dann wirklich ehrwürdig da, wann ſein Blick ſich vom Einzelnen zum Allgemeinen erhoben hat, wann er ſein eigenes Leiden nur als Beiſpiel des Ganzen betrachtet und ihm, indem er in ethiſcher Hinſicht genial wird, ein Fall für tauſende gilt, daher dann das Ganze des Lebens, als weſentliches Leiden aufgefaßt, ihn zur Reſignation bringt. Dieſerwegen iſt es ehrwürdig, wenn in Goethe's „Torquato Taſſo" die Prinzeſſin ſich darüber ausläßt, wie ihr eigenes Leben und das der Ihrigen immer traurig und freudenlos geweſen ſei, und ſie dabei ganz ins Allgemeine blickt.

Einen ſehr edlen Charakter denken wir uns immer mit einem gewiſſen Anſtrich ſtiller Trauer, die nichts weniger iſt, als beſtändige Verdrießlichkeit über die täglichen Widerwärtigkeiten (eine ſolche wäre ein unedler Zug und ließe böſe Geſinnung fürchten); ſondern ein aus der Erkenntniß hervorgegangenes Bewußtſeyn der Nichtigkeit aller Güter und des Leidens alles Lebens, nicht des eigenen allein. Doch kann ſolche Erkenntniß durch ſelbſterfahrenes Leiden zuerſt erweckt ſeyn, beſonders durch ein einziges großes; wie den Petrarca ein einziger unerfüllbarer Wunſch zu jener reſignirten Trauer über das ganze Leben gebracht hat, die uns aus ſeinen Werken ſo rührend anſpricht: denn die Daphne, welche er verfolgte, mußte ſeinen Händen entſchwinden, um ſtatt ihrer ihm den unſterblichen Lorbeer zurückzulaſſen. Wenn durch eine ſolche große und unwiderrufliche Verſagung vom Schickſal der Wille in gewiſſem Grade gebrochen iſt; ſo wird im Uebrigen faſt nichts mehr gewollt, und der Charakter zeigt ſich ſanft, traurig, edel, reſignirt. Wann endlich der Gram keinen beſtimmten Gegenſtand mehr hat, ſondern über das Ganze des Lebens ſich verbreitet; dann iſt er gewiſſermaaßen ein In-ſich-gehen, ein Zurückziehen, ein allmäliges Verſchwinden des Willens, deſſen Sichtbarkeit, den Leib, er ſogar leiſe, aber im Innerſten untergräbt, wobei der Menſch eine gewiſſe Ablöſung ſeiner Banden ſpürt, ein ſanftes Vorgefühl des ſich als Auflöſung des Leibes und des Willens zugleich ankündigenden Todes; daher dieſen Gram eine heimliche Freude begleitet, welche es, wie ich glaube, iſt, die das melancholiſcheſte aller Völker the joy of grief genannt hat. Doch liegt eben auch hier die Klippe der *Empfindſamkeit*, ſowohl im Leben ſelbſt, als in deſſen Darſtellung im Dichten: wenn nämlich immer getrauert und immer geklagt wird, ohne daß man ſich zur Reſignation erhebt und ermannt; ſo hat man Erde und Himmel zugleich verloren und wäſſerichte Sentimentalität übrig behalten. Nur indem das Leiden die Form bloßer reiner Erkenntniß annimmt und ſodann dieſe als *Quietiv des Willens* wahre Reſignation herbeiführt, iſt es der Weg zur Erlöſung und dadurch ehrwürdig. In dieſer Hinſicht aber fühlen wir beim Anblick jedes ſehr Unglücklichen eine gewiſſe Achtung, die der, welche Tugend und Edelmuth uns abnöthigen, verwandt iſt, und zugleich erſcheint dabei unſer eigener glücklicher Zuſtand wie ein Vorwurf. Wir können nicht umhin, jedes Leiden, ſowohl das ſelbſtgefühlte wie das fremde, als eine wenigſtens mögliche Annäherung zur Tugend und Heiligkeit, hingegen Genüſſe und weltliche Befriedigungen als die Entfernung davon anzuſehen. Dies geht ſo weit, daß jeder Menſch, der ein großes körperliches Leiden, oder ein ſchweres geiſtiges trägt, ja ſogar jeder, der nur eine die größte Anſtrengung erfordernde körperliche Arbeit im Schweiß ſeines Angeſichts und mit ſichtbarer Erſchöpfung verrichtet, dies alles aber mit Geduld und ohne Murren, daß, ſage ich, jeder ſolcher Menſch, wenn wir ihn mit inniger Aufmerkſamkeit betrachten, und gleichſam vorkommt wie ein Kranker, der eine ſchmerzhafte Kur anwendet, den durch ſie verurſachten Schmerz aber willig und ſogar mit Befriedigung erträgt, indem er weiß, daß je mehr er leidet, deſto mehr auch der Krankheitsſtoff zerſtört wird und daher der gegenwärtige Schmerz das Maaß ſeiner Heilung iſt.

Allem Bisherigen zufolge geht die Verneinung des Willens zum Leben, welche Dasjenige iſt, was man gänzliche Reſignation oder Heiligkeit nennt, immer aus dem Quietiv des Willens hervor, welches die Erkenntniß ſeines innern Widerſtreits und ſeiner weſentlichen Nichtigkeit iſt, die ſich im Leiden alles Lebenden ausſprechen. Der Unterſchied, den wir als zwei Wege dargeſtellt haben, iſt, ob das bloß und rein *erkannte* Leiden, durch freie Aneignung deſſelben, mittelſt Durchſchauung des principii individuationis, oder ob das unmittelbar ſelbſt *empfundene* Leiden jene Erkenntniß hervorruft. Wahres Heil, Erlöſung vom Leben und Leiden, iſt ohne gänzliche Verneinung des Willens nicht zu denken. Bis dahin iſt Jeder nichts Anderes, als dieſer Wille ſelbſt, deſſen Erſcheinung eine hinſchwindende Exiſtenz, ein immer nichtiges, ſtets vereiteltes Streben und die dargeſtellte Welt voll Leiden iſt, welcher Alle unwiderruflich auf gleiche Weiſe angehören. Denn wir fanden oben, daß dem Willen zum Leben das Leben ſtets gewiß iſt und ſeine einzige wirkliche Form die Gegenwart, der Jene, wie auch Geburt und Tod in der Erſcheinung walten, nimmer entrinnen. Der Indiſche Mythos drückt dies dadurch aus, daß er ſagt: „ſie werden wiedergeboren". Der große ethiſche Unterſchied der Charaktere hat die Bedeutung, daß der Böſe unendlich weit davon entfernt iſt, zu der Erkenntniß zu gelangen, aus welcher die Verneinung des Willens hervorgeht, und daher allen Quaalen, welche im Leben als *möglich* erſcheinen, der Wahrheit nach, *wirklich* preisgegeben iſt; indem auch der etwan gegenwärtige, glückliche Zuſtand ſeiner Perſon nur eine durch das principium individuationis vermittelte Erſcheinung und Blendwerk der Maja, der glückliche Traum des Bettlers, iſt. Die Leiden, welche er in der Heftigkeit und im Grimm ſeines Willensdranges über Andere verhängt, ſind das Maaß der Leiden, deren eigene Erfahrung ſeinen Willen nicht brechen und zur endlichen Verneinung führen kann. Alle wahre und reine

Liebe hingegen, ja ſelbſt alle freie Gerechtigkeit, geht ſchon aus der Durchſchauung des principii individuationis hervor, welche, wenn ſie in voller Kraft eintritt, die gänzliche Heiligung und Erlöſung herbeiführt, deren Phänomen der oben geſchilderte Zuſtand der Reſignation, der dieſe begleitende unerſchütterliche Friede und die höchſte Freudigkeit im Tode iſt *).

§. 69.

Von der nunmehr, in den Gränzen unſerer Betrachtungsweiſe, hinlänglich dargeſtellten Verneinung des Willens zum Leben, welche der einzige in der Erſcheinung hervortretende Akt ſeiner Freiheit und daher, wie Aſmus es nennt, die transſcendentale Veränderung iſt, unterſcheidet nichts ſich mehr, als die wirkliche Aufhebung ſeiner einzelnen Erſcheinung, der Selbſtmord. Weit entfernt Verneinung des Willens zu ſeyn, iſt dieſer ein Phänomen ſtarker Bejahung des Willens. Denn die Verneinung hat ihr Weſen nicht darin, daß man die Leiden, ſondern daß man die Genüſſe des Lebens verabſcheuet. Der Selbſtmörder will das Leben und iſt bloß mit den Bedingungen unzufrieden, unter denen es ihm geworden. Daher giebt er keineswegs den Willen zum Leben auf, ſondern bloß das Leben, indem er die einzelne Erſcheinung zerſtört. Er will das Leben, will des Leibes ungehindertes Daſeyn und Bejahung; aber die Verflechtung der Umſtände läßt dieſes nicht zu, und ihm entſteht großes Leiden. Der Wille zum Leben ſelbſt findet ſich in dieſer einzelnen Erſcheinung ſo ſehr gehemmt, daß er ſein Streben nicht entfalten kann. Daher entſcheidet er ſich gemäß ſeinem Weſen an ſich, welches außerhalb der Geſtaltungen des Satzes vom Grunde liegt, und dem daher jede einzelne Erſcheinung gleichgültig iſt; indem es ſelbſt unberührt bleibt von allem Entſtehen und Vergehen und das Innere des Lebens aller Dinge iſt. Denn jene nämliche feſte, innere Gewißheit, welche macht, daß wir Alle ohne beſtändige Todesſchauer leben, die Gewißheit nämlich, daß dem Willen ſeine Erſcheinung nie fehlen kann, unterſtützt auch beim Selbſtmorde die That. Der Wille zum Leben alſo erſcheint eben

---

*) Hiezu Kap. 48 des zweiten Bandes.

ſowohl in dieſem Selbſttödten (Schiwa), als im Wohlbehagen der Selbſterhaltung (Wiſchnu) und in der Wolluſt der Zeugung (Brahma). Dies iſt die innere Bedeutung der *Einheit des Trimurtis*, welche jeder Menſch ganz iſt, obwohl ſie in der Zeit bald das eine, bald das andere der drei Häupter hervorhebt. — Wie das einzelne Ding zur Idee, ſo verhält ſich der Selbſtmord zur Verneinung des Willens: der Selbſtmörder verneint bloß das Individuum, nicht die Species. Wir fanden ſchon oben, daß, weil dem Willen zum Leben das Leben immer gewiß und dieſem das Leiden weſentlich iſt, der Selbſtmord, die willkürliche Zerſtörung einer einzelnen Erſcheinung, bei der das Ding an ſich ungeſtört ſtehen bleibt, wie der Regenbogen feſtſteht, ſo ſchnell auch die Tropfen, welche auf Augenblicke ſeine Träger ſind, wechſeln, eine ganz vergebliche und thörichte Handlung ſei. Aber ſie iſt auch überdies das Meiſterſtück der Maja, als der ſchreiendeſte Ausdruck des Widerſpruchs des Willens zum Leben mit ſich ſelbſt. Wie wir dieſen Widerſpruch ſchon bei den niedrigſten Erſcheinungen des Willens erkannten, im beſtändigen Kampf aller Aeußerungen von Naturkräften und aller organiſchen Individuen um die Materie und die Zeit und den Raum, und wie wir jenen Widerſtreit, auf den ſteigenden Stufen der Objektivation des Willens, immer mehr, mit furchtbarer Deutlichkeit, hervortreten ſahen; ſo erreicht er endlich, auf der höchſten Stufe, welche die Idee des Menſchen iſt, dieſen Grad, wo nicht bloß die, die ſelbe Idee darſtellenden Individuen ſich unter einander vertilgen, ſondern ſogar das ſelbe Individuum ſich ſelbſt den Krieg ankündigt, und die Heftigkeit, mit welcher es das Leben will und gegen die Hemmung deſſelben, das Leiden, andringt, es dahin bringt, ſich ſelbſt zu zerſtören, ſo daß der individuelle Wille den Leib, welcher nur ſeine eigene Sichtbarwerdung iſt, durch einen Willensakt aufhebt, eher als daß das Leiden den Willen breche. Eben weil der Selbſtmörder nicht aufhören kann zu wollen, hört er auf zu leben, und der Wille bejaht ſich hier eben durch die Aufhebung ſeiner Erſcheinung, weil er ſich anders nicht mehr bejahen kann. Weil aber eben das Leiden, dem er ſich ſo entzieht, es war, welches als Mortifikation des Willens ihn zur Verneinung ſeiner ſelbſt und zur Erlöſung hätte führen können; ſo gleicht in dieſer Hinſicht der Selbſtmörder einem Kranken, der eine ſchmerzhafte Operation, die ihn von Grund aus heilen könnte, nachdem ſie angefangen, nicht vollenden läßt, ſondern lieber die Krankheit behält. Das Leiden naht ſich und eröffnet als ſolches die Möglichkeit zur Verneinung des Willens; aber er weiſt es von ſich, indem er die Erſcheinung des Willens, den Leib, zerſtört, damit der Wille ungebrochen bleibe. — Dies iſt der Grund, warum beinahe alle Ethiken, ſowohl philoſophiſche, als religiöſe, den Selbſtmord verdammen; obgleich ſie ſelbſt hiezu keine andere, als ſeltſame ſophiſtiſche Gründe angeben können. Sollte aber je ein Menſch aus rein moraliſchem Antriebe ſich vom Selbſtmord zurückgehalten haben, ſo war der innerſte Sinn dieſer Selbſtüberwindung (in was für Begriffe ihn ſeine Vernunft auch kleidete) dieſer: „Ich will mich dem Leiden nicht entziehen, damit es den Willen zum Leben, deſſen Erſcheinung ſo jammervoll iſt, aufzuheben beitragen könne, indem es die mir ſchon jetzt aufgehende Erkenntniß vom eigentlichen Weſen der Welt dahin verſtärke, daß ſie zum endlichen Quietiv meines Willens werde und mich auf immer erlöſe."

Bekanntlich kommen von Zeit zu Zeit immer wieder Fälle vor, wo der Selbſtmord ſich auf die Kinder erſtreckt: der Vater tödtet die Kinder, die er ſehr liebt, und dann ſich ſelbſt. Bedenken wir, daß Gewiſſen, Religion und alle überkommenen Begriffe ihn im Morde das ſchwerſte Verbrechen erkennen laſſen, er aber dennoch dieſes in der Stunde ſeines eigenen Todes begeht, und zwar ohne irgend ein egoiſtiſches Motiv dabei haben zu können; ſo läßt ſich die That nur daraus erklären, daß hier der Wille des Individuums ſich unmittelbar wiedererkennt in den Kindern, jedoch befangen in dem Wahn, der die Erſcheinung für das Weſen an ſich hält, und dabei tief ergriffen von der Erkenntniß des Jammers alles Lebens, jetzt vermeint, mit der Erſcheinung das Weſen ſelbſt aufzuheben, und daher ſich und die Kinder, in denen er unmittelbar ſich ſelbſt wieder leben ſieht, aus dem Daſeyn und ſeinem Jammer erretten will. — Ein dieſem ganz analoger Irrweg wäre es, wenn man wähnte, das Selbe, was freiwillige Keuſchheit leiſtet, erreichen zu können durch Vereitelung der Zwecke der Natur bei der Befruchtung, oder gar indem man, in Betracht der unausbleiblichen Leiden des Lebens, den Tod des Neugeborenen beförderte, ſtatt vielmehr Alles zu thun, um Jedem, welches ſich ins Leben drängt, das Leben zu ſichern. Denn wenn Wille zum Leben da iſt, ſo kann ihn, als das allein Metaphyſiſche oder das Ding an ſich, keine Gewalt brechen, ſondern ſie kann bloß ſeine Erſcheinung an dieſem Ort zu dieſer Zeit zerſtören. Er ſelbſt kann durch nichts aufgehoben werden, als durch Erkenntniß. Daher iſt der einzige Weg des Heils dieſer, daß der Wille ungehindert erſcheine, um in dieſer Erſcheinung ſein eigenes Weſen erkennen zu können. Nur in Folge dieſer Erkenntniß kann der Wille ſich ſelbſt aufheben und damit auch das Leiden, welches von ſeiner Erſcheinung unzertrennlich iſt, endigen: nicht aber iſt dies durch phyſiſche Gewalt, wie Zerſtörung des Keims, oder Tödtung des Neugeborenen, oder Selbſtmord möglich. Die Natur führt eben den Willen zum Lichte, weil er nur am Lichte ſeine Erlöſung finden kann. Daher ſind die Zwecke der Natur auf alle Weiſe zu befördern, ſobald der Wille zum Leben, der ihr inneres Weſen iſt, ſich entſchieden hat. —

Vom gewöhnlichen Selbſtmorde gänzlich verſchieden ſcheint eine beſondere Art deſſelben zu ſeyn, welche jedoch vielleicht noch nicht genugſam konſtatirt iſt. Es iſt der aus dem höchſten Grade der Askeſe freiwillig gewählte Hungertod, deſſen Erſcheinung jedoch immer von vieler religiöſer Schwärmerei und ſogar Superſtition begleitet geweſen und dadurch undeutlich gemacht iſt. Es ſcheint jedoch, daß die gänzliche Verneinung des Willens den Grad erreichen könne, wo ſelbſt der zur Erhaltung der Vegetation des Leibes, durch Aufnahme von Nahrung, nöthige Wille wegfällt. Weit entfernt, daß dieſe Art des Selbſtmordes aus dem Willen zum Leben entſtände, hört ein ſolcher völlig reſignirter Asket bloß darum auf zu leben, weil er ganz und gar aufgehört hat zu wollen. Eine andere Todesart als die durch Hunger iſt hiebei nicht wohl denkbar (es wäre denn, daß ſie aus einer beſondern Superſtition hervorginge); weil die Abſicht, die Quaal zu verkürzen, wirklich ſchon ein Grad der Bejahung des Willens wäre. Die Dogmen, welche die Vernunft eines ſolchen Büßenden erfüllen, ſpiegeln ihm dabei den Wahn vor, es habe ein Weſen höherer Art ihm das Faſten, zu dem der innere Hang ihn treibt, anbefohlen. Aeltere Beiſpiele hievon kann man finden in der „Breslauer Sammlung von Natur- und Medicin-Geſchichten“, September 1799, S. 363 fg.; in Bayle's „Nouvelles de la république des lettres", Februar 1685, S. 189 fg.; in Zimmermann, „Ueber die Einſamkeit", Bd. 1, S. 182; in der „Histoire de l'académie des sciences" von 1764 einen Bericht von Houttuyn; derſelbe iſt wiederholt in der „Sammlung für praktiſche Aerzte", Bd. 1, S. 69. Spätere Berichte findet man in Hufeland's „Journal für praktiſche Heilkunde", Bd. 10, S. 181, und Bd. 48, S. 95; auch in Naſſe's „Zeitſchrift für pſychiſche Aerzte", 1819, Heft 3, S. 460; im „Edinburgh medical and surgical Journal", 1809, Bd. 5, S. 319. Im Jahre 1833 berichteten alle Zeitungen, daß der Engliſche Hiſtoriker Dr. Lingard, im Januar, zu Dover, den freiwilligen Hungertod geſtorben ſei; nach ſpäteren Nachrichten iſt er es nicht ſelbſt, ſondern ein Anverwandter geweſen. Jedoch werden in dieſen Nachrichten meiſtentheils die Individuen als wahnſinnig dargeſtellt, und es läßt ſich nicht mehr ausmitteln, inwiefern dieſes der Fall geweſen ſeyn mag. Aber eine neuere Nachricht dieſer Art will ich hieherſetzen, wenn es auch nur wäre zur ſichereren Aufbewahrung eines der ſeltenen Beiſpiele des berührten auffallenden und außerordentlichen Phänomens der menſchlichen Natur, welches wenigſtens dem Anſchein nach dahin gehört, wohin ich es ziehen möchte, und außerdem ſchwerlich zu erklären ſeyn würde. Die beſagte neuere Nachricht ſteht im „Nürnberger Korreſpondenten", vom 29. Juli 1813, mit folgenden Worten:

„Von Bern meldet man, daß bei Thurnen, in einem dichten Walde, ein Hüttchen aufgefunden wurde und darin ein ſchon ſeit ungefähr einem Monat in Verweſung liegender männlicher Leichnam, in Kleidern, welche wenig Aufſchluß über den Stand ihres Beſitzers geben konnten. Zwei ſehr feine Hemden lagen dabei. Das wichtigſte Stück war eine Bibel, mit eingehefteten weißen Blättern, die zum Theil vom Verſtorbenen beſchrieben waren. Er meldet darin den Tag ſeiner Abreiſe von Hauſe (die Heimath aber wird nicht genannt), dann ſagt er: Er ſei vom Geiſte Gottes in eine Wüſte getrieben worden, zu beten und zu faſten. Er habe auf ſeiner Herreiſe ſchon ſieben Tage gefaſtet, dann habe er wieder gegeſſen. Hierauf habe er bei ſeiner Anſiedelung ſchon wieder zu faſten angefangen, und zwar ſo viele Tage. Nun wird jeder Tag mit einem Strich bezeichnet, und es finden ſich deren fünf, nach deren Verlauf der Pilger vermuthlich geſtorben iſt. Noch fand ſich ein Brief an einen Pfarrer über eine Predigt, welche der Verſtorbene von demſelben gehört hatte; allein auch da fehlte die Adreſſe." — Zwiſchem dieſem aus dem Extrem der Askeſe und dem gewöhnlichen aus Verzweiflung entſpringenden freiwilligen Tode mag es mancherlei Zwiſchenſtufen und Miſchungen geben, welches zwar ſchwer zu erklären iſt; aber das menſchliche Gemüth hat Tiefen, Dunkelheiten und Verwickelungen, welche aufzuhellen und zu entfalten, von der äußerſten Schwierigkeit iſt.

§. 70.

Man könnte vielleicht unſere ganze nunmehr beendigte Darſtellung Deſſen, was ich die Verneinung des Willens nenne, für unvereinbar halten mit der frühern Auseinanderſetzung der Nothwendigkeit, welche der Motivation eben ſo ſehr, als jeder andern Geſtaltung des Satzes vom Grunde zukommt, und derzufolge die Motive, wie alle Urſachen, nur Gelegenheitsurſachen ſind, an denen hier der Charakter ſein Weſen entfaltet und es mit der Nothwendigkeit eines Naturgeſetzes offenbart, weshalb wir dort die Freiheit als liberum arbitrium indifferentiae ſchlechthin leugneten. Weit entfernt jedoch dieſes hier aufzuheben, erinnere ich daran. In Wahrheit kommt die eigentliche Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Satze des Grundes, nur dem Willen als Ding an ſich zu, nicht ſeiner Erſcheinung, deren weſentliche Form überall der Satz vom Grunde, das Element der Nothwendigkeit, iſt. Allein der einzige Fall, wo jene Freiheit auch unmittelbar in der Erſcheinung ſichtbar werden kann, iſt der, wo ſie Dem, was erſcheint, ein Ende macht, und weil dabei dennoch die bloße Erſcheinung, ſofern ſie in der Kette der Urſachen ein Glied iſt, der belebte Leib, in der Zeit, welche nur Erſcheinungen enthält, fortdauert, ſo ſteht der Wille, der ſich durch dieſe Erſcheinung manifeſtirt, alsdann mit ihr im Widerſpruch, indem er verneint was ſie ausſpricht. In ſolchem Fall ſind z. B. die Genitalien, als Sichtbarkeit des Geſchlechtstriebes, da und geſund; es wird aber dennoch, auch im Innerſten, keine Geſchlechtsbefriedigung gewollt: und der ganze Leib iſt nur ſichtbarer Ausdruck des Willens zum Leben, und dennoch wirken die dieſem Willen entſprechenden

Motive nicht mehr: ja, die Auflöſung des Leibes, das Ende des Individuums und dadurch die größte Hemmung des natürlichen Willens, iſt willkommen und erwünſcht. Von dieſem *realen* Widerſpruch nun, der aus dem unmittelbaren Eingreifen der keine Nothwendigkeit kennenden Freiheit des Willens an ſich in die Nothwendigkeit ſeiner Erſcheinung hervorgeht, iſt der Widerſpruch zwiſchen unſeren Behauptungen von der Nothwendigkeit der Beſtimmung des Willens durch die Motive, nach Maaßgabe des Charakters, einerſeits, und von der Möglichkeit der gänzlichen Aufhebung des Willens, wodurch die Motive machtlos werden, andererſeits, nur die Wiederholung in der Reflexion der Philoſophie. Der Schlüſſel zur Vereinigung dieſer Widerſprüche liegt aber darin, daß der Zuſtand, in welchem der Charakter der Macht der Motive entzogen iſt, nicht unmittelbar vom Willen ausgeht, ſondern von einer veränderten Erkenntnißweiſe. So lange nämlich die Erkenntniß keine andere, als die im principio individuationis befangene, dem Satz vom Grunde ſchlechthin nachgehende iſt, iſt auch die Gewalt der Motive unwiderſtehlich: wann aber das principium individuationis durchſchaut, die Ideen, ja das Weſen der Dinge an ſich, als der ſelbe Wille in Allem, unmittelbar erkannt wird, und aus dieſer Erkenntniß ein allgemeines Quietiv des Wollens hervorgeht; dann werden die einzelnen Motive unwirkſam, weil die ihnen entſprechende Erkenntnißweiſe, durch eine ganz andere verdunkelt, zurückgetreten iſt. Daher kann der Charakter ſich zwar nimmermehr theilweiſe ändern, ſondern muß, mit der Konſequenz eines Naturgeſetzes, im Einzelnen den Willen ausführen, deſſen Erſcheinung er im Ganzen iſt: aber eben dieſes Ganze, der Charakter ſelbſt, kann völlig aufgehoben werden, durch die oben angegebene Veränderung der Erkenntniß. Dieſe ſeine Aufhebung iſt es, welche Asmus, wie oben angeführt, als die „katholiſche, transſcendentale Veränderung" bezeichnet und anſtaunt: eben ſie iſt auch Dasjenige, was in der Chriſtlichen Kirche, ſehr treffend, die *Wiedergeburt*, und die Erkenntniß, aus der ſie hervorgeht, Das, was die *Gnadenwirkung* genannt wurde. — Eben daher, daß nicht von einer Aenderung, ſondern von einer gänzlichen Aufhebung des Charakters die Rede iſt, kommt es, daß, ſo verſchieden, vor jener Aufhebung, die Charaktere, welche ſie getroffen, auch waren, ſie dennoch nach derſelben eine große Gleichheit in der Handlungsweiſe zeigen, obwohl noch jeder, nach ſeinen Begriffen und Dogmen, ſehr verſchieden *redet*.

In dieſem Sinn iſt alſo das alte, ſtets beſtrittene und ſtets behauptete Philoſophem von der Freiheit des Willens nicht grundlos, und auch das Dogma der Kirche von der Gnadenwirkung und Wiedergeburt nicht ohne Sinn und Bedeutung. Aber wir ſehen unerwartet jetzt beide in Eins zuſammenfallen, und können nunmehr auch verſtehen, in welchem Sinn der vortreffliche Malebranche ſagen konnte: „La liberté est un mystère", und Recht hatte. Denn eben Das, was die Chriſtlichen Myſtiker die *Gnadenwirkung und Wiedergeburt* nennen, iſt uns die einzige unmittelbare Aeußerung der *Freiheit des Willens*. Sie tritt erſt ein, wenn der Wille, zur Erkenntniß ſeines Weſens an ſich gelangt, aus dieſer ein *Quietiv* erhält und eben dadurch der Wirkung der *Motive* entzogen wird, welche im Gebiet einer andern Erkenntnißweiſe liegt, deren Objekte nur Erſcheinungen ſind. — Die Möglichkeit der alſo ſich äußernden Freiheit iſt der größte Vorzug des Menſchen, der dem Thiere ewig abgeht, weil die Beſonnenheit der Vernunft, welche, unabhängig vom Eindruck der Gegenwart, das Ganze des Lebens überſehen läßt, Bedingung derſelben iſt. Das Thier iſt ohne alle Möglichkeit der Freiheit, wie es ſogar ohne Möglichkeit einer eigentlichen, alſo beſonnenen Wahlentſcheidung, nach vorhergegangenem vollkommenem Konflikt der Motive, die hiezu abſtrakte Vorſtellungen ſeyn müßten, iſt. Mit eben der Nothwendigkeit daher, mit welcher der Stein zur Erde fällt, ſchlägt der hungerige Wolf ſeine Zähne in das Fleiſch des Wildes, ohne Möglichkeit der Erkenntniß, daß er der Zerfleiſchte ſowohl als der Zerfleiſchende iſt. *Nothwendigkeit iſt das Reich der Natur; Freiheit iſt das Reich der Gnade*.

Weil nun, wie wir geſehen haben, jene *Selbſtaufhebung des Willens* von der Erkenntniß ausgeht, alle Erkenntniß und Einſicht aber als ſolche von der Willkür unabhängig iſt; ſo iſt auch jene Verneinung des Wollens, jener Eintritt in die Freiheit, nicht durch Vorſatz zu erzwingen, ſondern geht aus dem innerſten Verhältniß des Erkennens zum Wollen im Menſchen hervor, kommt daher plötzlich und wie von Außen angeflogen.

Daher eben nannte die Kirche ſie Gnadenwirkung: wie ſie aber dieſe noch abhängen läßt von der Aufnahme der Gnade, ſo iſt auch die Wirkung des Quietivs doch zuletzt ein Freiheitsakt des Willens. Und weil in Folge ſolcher Gnadenwirkung das ganze Weſen des Menſchen von Grund aus geändert und umgekehrt wird, ſo daß er nichts mehr will von Allem, was er bisher ſo heftig wollte, alſo wirklich gleichſam ein neuer Menſch an die Stelle des alten tritt, nannte ſie dieſe Folge der Gnadenwirkung die Wiedergeburt. Denn was ſie den natürlichen Menſchen nennt, dem ſie alle Fähigkeit zum Guten abſpricht, das iſt eben der Wille zum Leben, welcher verneint werden muß, wenn Erlöſung aus einem Daſeyn, wie das unſerige iſt, erlangt werden ſoll. Hinter unſerm Daſeyn nämlich ſteckt etwas Anderes, welches uns erſt dadurch zugänglich wird, daß wir die Welt abſchütteln.

Nicht, dem Satz vom Grunde gemäß, die Individuen, ſondern die Idee des Menſchen in ihrer Einheit betrachtend, ſymboliſirt die Chriſtliche Glaubenslehre die Natur, die Bejahung des Willens zum Leben, im Adam, deſſen auf uns vererbte Sünde, d. h. unſere Einheit mit ihm in der Idee, welche in der Zeit durch das Band der Zeugung ſich darſtellt, uns Alle des Leidens und des ewigen Todes theilhaft macht: dagegen ſymboliſirt ſie die Gnade, die Verneinung des Willens, die Erlöſung, im menſchgewordenen Gotte, der, als frei von aller Sündhaftigkeit, d. h. von allem Lebenswillen, auch nicht, wie wir, aus der entſchiedenſten Bejahung des Willens hervorgegangen ſeyn kann, noch wie wir einen Leib haben kann, der durch und durch nur konkreter Wille, Erſcheinung des Willens, iſt; ſondern von der reinen Jungfrau geboren, auch nur einen Scheinleib hat. Dieſes letztere nämlich nach den Doketen, d. i. einigen hierin ſehr konſequenten Kirchenvätern. Beſonders lehrte es Apelles, gegen welchen und ſeine Nachfolger ſich Tertullian erhob. Aber auch ſelbſt Auguſtinus kommentirt die Stelle, Röm. 8, 3: „Deus filium suum misit in similitudinem carnis peccati", alſo: „Non enim caro peccati erat, quae non de carnali delectatione nata erat: sed tamen inerat ei similitudo carnis peccati, quia mortalis caro erat" (Liber 83, quaestion. qu. 66). Derſelbe lehrt in ſeinem Werke, genannt opus imperfectum, I, 47, daß die Erbſünde Sünde und Strafe zugleich ſei. Sie ſei ſchon in den neugeborenen Kindern befindlich, zeige ſich aber erſt, wenn ſie herangewachſen. Dennoch ſei der Urſprung dieſer Sünde von dem Willen des Sündigenden herzuleiten. Dieſer Sündigende ſei Adam geweſen; aber in ihm hätten wir alle exiſtirt: Adam ward unglücklich, und in ihm ſeien wir alle unglücklich geworden. — Wirklich iſt die Lehre von der Erbſünde (Bejahung des Willens) und von der Erlöſung (Verneinung des Willens) die große Wahrheit, welche den Kern des Chriſtenthums ausmacht; während das Uebrige meiſtens nur Einkleidung und Hülle, oder Beiwerk iſt. Demnach ſoll man Jeſum Chriſtum ſtets im Allgemeinen auffaſſen, als das Symbol, oder die Perſonifikation, der Verneinung des Willens zum Leben; nicht aber individuell, ſei es nach ſeiner mythiſchen Geſchichte in den Evangelien, oder nach der ihr zum Grunde liegenden, muthmaaßlichen, wahren. Denn weder das Eine, noch das Andere wird leicht ganz befriedigen. Es iſt bloß das Vehikel jener erſtern Auffaſſung, für das Volk, als welches ſtets etwas Faktiſches verlangt. — Daß in neuerer Zeit das Chriſtenthum ſeine wahre Bedeutung vergeſſen hat und in platten Optimismus ausgeartet iſt, geht uns hier nicht an.

Es iſt ferner eine urſprüngliche und evangeliſche Lehre des Chriſtenthums, welche Auguſtinus, mit Zuſtimmung der Häupter der Kirche, gegen die Plattheiten der Pelagianer vertheidigte, und welche von Irrthümern zu reinigen und wieder hervorzuheben Luther zum Hauptziel ſeines Strebens machte, wie er dies in ſeinem Buche „De servo arbitrio" ausdrücklich erklärt, — die Lehre nämlich, daß der Wille nicht frei iſt, ſondern dem Hange zum Böſen urſprünglich unterthan; daher ſeine Werke ſtets ſündlich und mangelhaft ſind und nie der Gerechtigkeit genug thun können; daß alſo endlich keineswegs dieſe Werke, ſondern der Glaube allein ſeelig macht; dieſer Glaube ſelbſt aber nicht aus Vorſatz und freiem Willen entſteht, ſondern durch Gnadenwirkung, ohne unſer Zuthun, wie von Außen auf uns kommt. — Nicht nur die vorhin erwähnten, ſondern auch dieſes letztere ächt evangeliſche Dogma gehört zu denen, welche heut zu Tage eine rohe und platte Anſicht als abſurd verwirft, oder verdeckt, indem ſie, trotz Auguſtin und Luther, dem Pelagianiſchen Hausmannsverſtande, welches eben der heutige Rationalismus iſt, zugethan, gerade dieſe tiefſinnigen, dem Chriſtenthum im engſten Sinn eigenthümlichen und weſentlichen Dogmen antiquirt, hingegen das aus dem Judenthum ſtammende und beibehaltene, nur auf dem hiſtoriſchen Wege dem Chriſtenthum verbundene*) Dogma allein feſthält und zur Hauptſache macht. — Wir aber erkennen in der oben erwähnten Lehre die mit dem Reſultat unſerer Betrachtungen völlig übereinſtimmende Wahrheit. Wir ſehen nämlich, daß die ächte Tugend und Heiligkeit der Geſinnung ihren erſten Urſprung nicht in der überlegten Willkür (den Werken), ſondern in der Erkenntniß (dem Glauben) hat: gerade wie wir es auch aus unſerem Hauptgedanken entwickelten. Wären es die Werke, welche aus Motiven und überlegtem Vorſatz entſpringen, die zur Säligkeit führten; ſo wäre die Tugend immer nur ein kluger, methodiſcher, weitſehender Egoismus; man mag es drehen wie man will. — Der Glaube aber, welchem die Chriſtliche Kirche die Säligkeit verſpricht, iſt dieſer: daß, wie wir durch den Sündenfall des erſten Menſchen der Sünde Alle theilhaft und dem Tode und Verderben anheimgefallen ſind, wir auch Alle nur durch die Gnade und Uebernahme unſerer ungeheuern Schuld, durch den göttlichen Mittler, erlöſt werden, und zwar dieſes ganz ohne unſer (der Perſon) Verdienſt; da Das, was aus dem abſichtlichen (durch Motive beſtimmten) Thun der Perſon hervorgehen kann, die Werke, uns nimmermehr rechtfertigen kann, durchaus und ſeiner Natur nach nicht, eben weil es *abſichtliches*, durch Motive herbeigeführtes Thun, opus operatum, iſt. In dieſem Glauben liegt alſo zuvörderſt, daß unſer Zuſtand ein urſprünglich und weſentlich heilloſer iſt, der *Erlöſung* aus welchem wir bedürfen; ſodann daß wir ſelbſt weſentlich dem Böſen angehören und ihm ſo feſt verbunden ſind, daß unſere Werke nach dem Geſetze und der Vorſchrift, d. h. nach Motiven, gar nie der Gerechtigkeit genug thun, noch uns erlöſen können; ſondern die Erlöſung nur durch Glauben, d. i. durch eine veränderte Erkenntnißweiſe, gewonnen wird, und dieſer Glaube ſelbſt nur durch die Gnade, alſo wie von Außen, kommen kann: dies heißt, daß das Heil ein unſerer Perſon ganz fremdes iſt, und deutet auf eine zum Heil nothwendige Verneinung und Aufgebung eben dieſer Perſon. Die Werke, die Befolgung des Geſetzes als ſolchen, können nie rechtfertigen, weil ſie immer ein Handeln auf Motive ſind. *Luther* verlangt (im Buche „De libertate Christiana"), daß, nachdem der Glaube eingetreten, die guten Werke ganz von ſelbſt aus ihm hervorgehen, als Symptome, als Früchte deſſelben; aber durchaus nicht als an ſich Anſpruch auf Verdienſt,

---

*) Wie ſehr dieſes der Fall ſei, iſt daraus erſichtlich, daß alle die in der von Auguſtin konſequent ſyſtematiſirten Chriſtlichen Dogmatik enthaltenen Widerſprüche und Unbegreiflichkeiten, welche gerade zur entgegengeſetzten Pelagianiſchen Plattheit geführt haben, verſchwinden, ſobald man vom Jüdiſchen Grunddogma abſtrahirt und erkennt, daß der Menſch nicht das Werk eines andern, ſondern ſeines eigenen Willens ſei. Dann iſt ſogleich Alles klar und richtig: dann bedarf es keiner Freiheit im Operari: denn ſie liegt im Esse, und eben da liegt auch die Sünde, als Erbſünde: die Gnadenwirkung aber iſt unſere eigene. — Bei der heutigen, rationaliſtiſchen Anſicht hingegen erſcheinen viele Lehren der im Neuen Teſtament begründeten Auguſtiniſchen Dogmatik durchaus unhaltbar, ja, empörend, z. B. die Prädeſtination. Danach verwirft man dann das eigentlich Chriſtliche, und kommt zum rohen Judenthum zurück. Allein der Rechnungsfehler, oder das Urgebrechen der Chriſtlichen Dogmatik, liegt, wo man es nie ſucht, nämlich gerade in Dem, was man als ausgemacht und gewiß aller Prüfung entzieht. Dies weggenommen, iſt die ganze Dogmatik rationell: denn jenes Dogma verdirbt, wie alle anderen Wiſſenſchaften, ſo auch die Theologie. Studirt man nämlich die Auguſtiniſche Theologie in den Büchern „De civitate Dei“ (zumal im 14. Buch), ſo erfährt man etwas Analoges, wie wenn man einen Körper, deſſen Schwerpunkt außer ihm fällt, zum Stehen bringen will: wie man ihn auch drehen und ſtellen mag, er überſtürzt ſich immer wieder. So nämlich fällt auch hier, trotz allen Bemühungen und Sophismen des Auguſtinus, die Schuld der Welt und ihre Qual ſtets auf den Gott zurück, der Alles und in Allem Alles gemacht und dazu noch gewußt hat, wie die Sachen gehen würden. Daß Auguſtinus ſelbſt der Schwierigkeit inne und darüber ſehr ſtutzig geworden iſt, habe ich ſchon nachgewieſen in meiner Preisſchrift über die Freiheit des Willens (Kap. 4, S. 66—68 der erſten Auflage). — Imgleichen iſt der Widerſpruch zwiſchen der Güte Gottes und dem Elend der Welt, wie auch zwiſchen der Freiheit des Willens und dem Vorherwiſſen Gottes, das unerſchöpfliche Thema einer beinahe hundertjährigen Kontroverſe zwiſchen den Karteſianern, Malebranche, Leibnitz, Bayle, Klarke, Arnauld u. A. m., wobei das einzige den Streitern feſtſtehende Dogma das Daſeyn Gottes, nebſt Eigenſchaften, iſt, und ſie alle unaufhörlich ſich im Kreiſe herumdrehen, indem ſie verſuchen, jene Dinge in Einklang zu bringen, d. h. ein Rechnungsexempel zu löſen, welches nimmermehr aufgeht, ſondern deſſen Reſt bald hier, bald dort wieder hervorkommt, nachdem er anderswo verdeckt worden. Daß aber in der Grundvorausſetzung die Quelle der Verlegenheit zu ſuchen ſei, gerade Dies fällt Keinem ein; obwohl es ſich handgreiflich aufdrängt. Bloß Bayle läßt merken, daß er es merkt.

Rechtfertigung, oder Lohn machend, ſondern ganz freiwillig und unentgeltlich geſchehend. — So ließen auch wir aus der immer klarer werdenden Durchſchauung des principii individuationis zuerſt nur die freie Gerechtigkeit, dann die Liebe, bis zum völligen Aufheben des Egoismus, und zuletzt die Reſignation, oder Verneinung des Willens, hervorgehen.

Ich habe dieſe Dogmen der Chriſtlichen Glaubenslehre, welche an ſich der Philoſophie fremd ſind, nur deshalb hier herbeigezogen, um zu zeigen, daß die aus unſerer ganzen Betrachtung hervorgehende und mit allen Theilen derſelben genau übereinſtimmende und zuſammenhängende Ethik, wenn ſie auch dem Ausdruck nach neu und unerhört wäre, dem Weſen nach es keineswegs iſt, ſondern völlig übereinſtimmt mit den ganz eigentlich Chriſtlichen Dogmen, und ſogar in dieſen ſelbſt, dem Weſentlichen nach, enthalten und vorhanden war; wie ſie denn auch eben ſo genau übereinſtimmt mit den wieder in ganz anderen Formen vorgetragenen Lehren und ethiſchen Vorſchriften der heiligen Bücher Indiens. Zugleich diente die Erinnerung an die Dogmen der Chriſtlichen Kirche zur Erklärung und Erläuterung des ſcheinbaren Widerſpruchs zwiſchen der Nothwendigkeit aller Aeußerungen des Charakters bei vorgehaltenen Motiven (Reich der Natur) einerſeits, und der Freiheit des Willens an ſich, ſich ſelbſt zu verneinen und den Charakter, mit aller auf ihn gegründeten Nothwendigkeit der Motive aufzuheben (Reich der Gnade) andererſeits.

§. 71.

Indem ich hier die Grundzüge der Ethik und mit ihnen die ganze Entwickelung jenes einen Gedankens, deſſen Mittheilung mein Zweck war, beendige, will ich einen Vorwurf, der dieſen letzten Theil der Darſtellung trifft, keineswegs verhehlen, ſondern vielmehr zeigen, daß er im Weſen der Sache liegt und ihm abzuhelfen ſchlechthin unmöglich iſt. Es iſt dieſer, daß nachdem unſere Betrachtung zuletzt dahin gelangt iſt, daß wir in der vollkommenen Heiligkeit das Verneinen und Aufgeben alles Wollens und eben dadurch die Erlöſung von einer Welt, deren ganzes Daſeyn ſich uns als Leiden darſtellte, vor Augen haben, uns nun eben dieſes als ein Uebergang in das leere Nichts erſcheint.

Hierüber muß ich zuvörderſt bemerken, daß der Begriff des Nichts weſentlich relativ iſt und immer ſich nur auf ein beſtimmtes Etwas bezieht, welches er negirt. Man hat (namentlich Kant) dieſe Eigenſchaft nur dem nihil privativum, welches das im Gegenſatz eines + mit — Bezeichnete iſt, zugeſchrieben, welches —, bei umgekehrtem Geſichtspunkte zu + werden könnte, und hat im Gegenſatz dieſes nihil privativum das nihil negativum aufgeſtellt, welches in jeder Beziehung Nichts wäre, wozu man als Beiſpiel den logiſchen, ſich ſelbſt aufhebenden Widerſpruch gebraucht. Näher betrachtet aber iſt kein abſolutes Nichts, kein ganz eigentliches nihil negativum, auch nur denkbar; ſondern jedes dieſer Art iſt, von einem höhern Standpunkt aus betrachtet, oder einem weitern Begriff ſubſumirt, immer wieder nur ein nihil privativum. Jedes Nichts iſt ein ſolches nur im Verhältniß zu etwas Anderem gedacht, und ſetzt dieſes Verhältniß, alſo auch jenes Andere, voraus. Selbſt ein logiſcher Widerſpruch iſt nur ein relatives Nichts. Er iſt kein Gedanke der Vernunft; aber er iſt darum kein abſolutes Nichts. Denn er iſt eine Wortzuſammenſetzung, er iſt ein Beiſpiel des Nichtdenkbaren, deſſen man in der Logik nothwendig bedarf, um die Geſetze des Denkens nachzuweiſen: daher, wenn man, zu dieſem Zweck, auf ein ſolches Beiſpiel ausgeht, man den Unſinn, als das Poſitive, welches man eben ſucht, feſthalten, den Sinn, als das Negative, überſpringen wird. So wird alſo jedes nihil negativum, oder abſolute Nichts, wenn einem höhern Begriff untergeordnet, als ein bloßes nihil privativum, oder relatives Nichts, erſcheinen, welches auch immer mit Dem, was es negirt, die Zeichen vertauſchen kann, ſo daß dann jenes als Negation, es ſelbſt aber als Poſition gedacht würde. Hiemit ſtimmt auch das Reſultat der ſchwierigen dialektiſchen Unterſuchung über das Nichts, welche Platon im „Sophiſten“ (S. 277 – 287, Bip.) anſtellt, überein: Την του ἑτερου φυσιν αποδειξαντες ουσαν τε. και κατακεκερματισμενην επι παντα τα οντα προς αλληλα, το προς το ον ἑκαστου μοριον αυτης αντιτιθεμενον. ετολμησαμεν ειπειν, ὡς αυτο τουτο εστιν οντως το μη ον. (Cum enim ostenderemus, alterius ipsius naturam esse, perque omnia entia divisam atque dispersam invicem; tunc partem ejus oppositam ei, quod cujusque ens est, esse ipsum revera non ens asseruimus.)

Das allgemein als poſitiv Angenommene, welches wir das Seiende nennen und deſſen Negation der Begriff Nichts in ſeiner allgemeinſten Bedeutung ausſpricht, iſt eben die Welt der Vorſtellung, welche ich als die Objektität des Willens, als ſeinen Spiegel, nachgewieſen habe. Dieſer Wille und dieſe Welt ſind eben auch wir ſelbſt, und zu ihr gehört die Vorſtellung überhaupt, als ihre eine Seite: die Form dieſer Vorſtellung iſt Raum und Zeit, daher Alles für dieſen Standpunkt Seiende irgendwo und irgendwann ſeyn muß. Verneinung, Aufhebung, Wendung des Willens iſt auch Aufhebung und Verſchwinden der Welt, ſeines Spiegels. Erblicken wir ihn in dieſem Spiegel nicht mehr, ſo fragen wir vergeblich, wohin er ſich gewendet, und klagen dann, da er kein Wo und Wann mehr hat, er ſei ins Nichts verloren gegangen.

Ein umgekehrter Standpunkt, wenn er für uns möglich wäre, würde die Zeichen vertauſchen laſſen, und das für uns Seiende als das Nichts und jenes Nichts als das Seiende zeigen. So lange wir aber der Wille zum Leben ſelbſt ſind, kann jenes Letztere von uns nur negativ erkannt und bezeichnet werden, weil der alte Satz des Empedokles, daß Gleiches nur von Gleichem erkannt wird, gerade hier uns alle Erkenntniß benimmt, ſo wie umgekehrt eben auf ihm die Möglichkeit aller unſerer wirklichen Erkenntniß, d. h. die Welt als Vorſtellung, oder die Objektität des Willens, zuletzt beruht. Denn die Welt iſt die Selbſterkenntniß des Willens.

Würde dennoch ſchlechterdings darauf beſtanden, von Dem, was die Philoſophie nur negativ, als Verneinung des Willens, ausdrücken kann, irgendwie eine poſitive Erkenntniß zu erlangen; ſo bliebe uns nichts übrig, als auf den Zuſtand zu verweiſen, den alle Die, welche zur vollkommenen Verneinung des Willens gelangt ſind, erfahren haben, und den man mit den Namen Ekſtaſe, Entrückung, Erleuchtung, Vereinigung mit Gott u. ſ. w. bezeichnet hat; welcher Zuſtand aber nicht eigentlich Erkenntniß zu nennen iſt, weil er nicht mehr die Form von Subjekt und Objekt hat, und auch übrigens nur der eigenen, nicht weiter mittheilbaren Erfahrung zugänglich iſt.

Wir aber, die wir ganz und gar auf dem Standpunkt der Philoſophie ſtehen bleiben, müſſen uns hier mit der negativen

Erkenntniß begnügen, zufrieden den letzten Gränzſtein der poſitiven erreicht zu haben. Haben wir alſo das Weſen an ſich der Welt als Wille, und in allen ihren Erſcheinungen nur ſeine Objektität erkannt, und dieſe verfolgt vom erkenntnißloſen Drange dunkler Naturkräfte bis zum bewußtvollſten Handeln des Menſchen; ſo weichen wir keineswegs der Konſequenz aus, daß mit der freien Verneinung, dem Aufgeben des Willens, nun auch alle jene Erſcheinungen aufgehoben ſind, jenes beſtändige Drängen und Treiben ohne Ziel und ohne Raſt, auf allen Stufen der Objektität, in welchem und durch welches die Welt beſteht, aufgehoben die Mannigfaltigkeit ſtufenweiſe folgender Formen, aufgehoben mit dem Willen ſeine ganze Erſcheinung, endlich auch die allgemeinen Formen dieſer, Zeit und Raum, und auch die letzte Grundform derſelben, Subjekt und Objekt. Kein Wille: keine Vorſtellung, keine Welt.

Vor uns bleibt allerdings nur das Nichts. Aber Das, was ſich gegen dieſes Zerfließen ins Nichts ſträubt, unſere Natur, iſt ja eben nur der Wille zum Leben, der wir ſelbſt ſind, wie er unſere Welt iſt. Daß wir ſo ſehr das Nichts verabſcheuen, iſt nichts weiter, als ein anderer Ausdruck davon, daß wir ſo ſehr das Leben wollen, und nichts ſind, als dieſer Wille, und nichts kennen, als eben ihn. — Wenden wir aber den Blick von unſerer eigenen Dürftigkeit und Befangenheit auf Diejenigen, welche die Welt überwanden, in denen der Wille, zur vollen Selbſterkenntniß gelangt, ſich in Allem wiederfand und dann ſich ſelbſt frei verneinte, und welche dann nur noch ſeine letzte Spur, mit dem Leibe, den ſie belebt, verſchwinden zu ſehen abwarten; ſo zeigt ſich uns, ſtatt des raſtloſen Dranges und Treibens, ſtatt des ſteten Ueberganges von Wunſch zu Furcht und von Freude zu Leid, ſtatt der nie befriedigten und nie erſterbenden Hoffnung, daraus der Lebenstraum des wollenden Menſchen beſteht, jener Friede, der höher iſt als alle Vernunft, jene gänzliche Meeresſtille des Gemüths, jene tiefe Ruhe, unerſchütterliche Zuverſicht und Heiterkeit, deren bloßer Abglanz im Antlitz, wie ihn Rafael und Correggio dargeſtellt haben, ein ganzes und ſicheres Evangelium iſt: nur die Erkenntniß iſt geblieben, der Wille iſt verſchwunden. Wir aber blicken dann mit tiefer und ſchmerzlicher Sehnſucht auf dieſen Zuſtand, neben welchem das Jammervolle und Heilloſe unſeres eigenen, durch den Kontraſt, in vollem Lichte erſcheint. Dennoch iſt dieſe Betrachtung die einzige, welche uns dauernd tröſten kann, wann wir einerſeits unheilbares Leiden und endloſen Jammer als der Erſcheinung des Willens, der Welt, weſentlich erkannt haben, und andererſeits, bei aufgehobenem Willen, die Welt zerfließen ſehen und nur das leere Nichts vor uns behalten. Alſo auf dieſe Weiſe, durch Betrachtung des Lebens und Wandels der Heiligen, welchen in der eigenen Erfahrung zu begegnen freilich ſelten vergönnt iſt, aber welche ihre aufgezeichnete Geſchichte und, mit dem Stämpel innerer Wahrheit verbürgt, die Kunſt uns vor die Augen bringt, haben wir den finſtern Eindruck jenes Nichts, das als das letzte Ziel hinter aller Tugend und Heiligkeit ſchwebt, und das wir, wie die Kinder das Finſtere, fürchten, zu verſcheuchen; ſtatt ſelbſt es zu umgehen, wie die Inder, durch Mythen und bedeutungsleere Worte, wie Reſorbtion in das Brahm, oder Nirwana der Buddhaiſten. Wir bekennen es vielmehr frei: was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, iſt für alle Die, welche noch des Willens voll ſind, allerdings Nichts. Aber auch umgekehrt iſt Denen, in welchen der Wille ſich gewendet und verneint hat, dieſe unſere ſo ſehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchſtraßen — Nichts.

Anhang.

Kritik
der
Kantiſchen Philoſophie.

C'est le privilège du vrai génie, et surtout du génie qui ouvre une carrière, de faire impunément de grandes fautes.
Voltaire.

Es iſt viel leichter in dem Werke eines großen Geiſtes die Fehler und Irrthümer nachzuweiſen, als von dem Werthe deſſelben eine deutliche und vollſtändige Entwickelung zu geben. Denn die Fehler ſind ein Einzelnes und Endliches, das ſich daher vollkommen überblicken läßt. Hingegen iſt eben das der Stämpel, welchen der Genius ſeinen Werken aufdrückt, daß dieſer ihre Trefflichkeit unergründlich und unerſchöpflich iſt: daher ſie auch die nicht alternden Lehrmeiſter vieler Jahrhunderte nacheinander werden. Das vollendete Meiſterſtück eines wahrhaft großen Geiſtes wird allemal von tiefer und durchgreifender Wirkung auf das geſammte Menſchengeſchlecht ſeyn, ſo ſehr, daß nicht zu berechnen iſt, zu wie fernen Jahrhunderten und Ländern ſein erhellender Einfluß reichen kann. Es wird dieſes allemal: weil, ſo gebildet und reich auch immer die Zeit wäre, in welcher es ſelbſt entſtanden, doch immer der Genius, gleich einem Palmbaum, ſich über den Boden erhebt, auf welchem er wurzelt.

Aber eine tiefeingreifende und weitverbreitete Wirkung dieſer Art kann nicht plötzlich eintreten, wegen des weiten Abſtandes zwiſchen dem Genius und der gewöhnlichen Menſchheit. Die Erkenntniß, welche jener Eine in einem Menſchenalter unmittelbar aus dem Leben und der Welt ſchöpfte, gewann und Andern gewonnen und bereitet darlegte, kann dennoch nicht ſofort das Eigenthum der Menſchheit werden; weil dieſe nicht einmal ſo viel Kraft zum Empfangen hat, wie jener zum Geben. Sondern, ſelbſt nach überſtandenem Kampf mit unwürdigen Gegnern, die der Unſterblichen ſchon bei der Geburt das Leben ſtreitig machen und das Heil der Menſchheit im Keime erſticken möchten (der Schlange an der Wiege des Herkules zu vergleichen), muß jene Erkenntniß ſodann erſt die Umwege unzähliger falſcher Auslegungen und ſchiefer Anwendungen durchwandern, muß die Verſuche der Vereinigung mit alten Irrthümern überſtehen und ſo im Kampfe leben, bis ein neues, unbefangenes Geſchlecht ihr entgegenwächſt, welches allmälig, aus tauſend abgeleiteten Kanälen, den Inhalt jener Quelle, ſchon in der Jugend, theilweiſe empfängt, nach und nach aſſimilirt und ſo der Wohlthat theilhaft wird, welche, von jenem großen Geiſte aus, der Menſchheit zufließen ſollte. So langſam geht die Erziehung des Menſchengeſchlechts, des ſchwachen und zugleich widerſpänſtigen Zöglings des Genius. — So wird auch von Kants Lehre allererſt durch die Zeit die ganze Kraft und Wichtigkeit offenbar werden, wann einſt der Zeitgeiſt ſelbſt, durch den Einfluß jener Lehre nach und nach umgeſtaltet, im Wichtigſten und Innerſten verändert, von der Gewalt jenes Rieſengeiſtes lebendiges Zeugniß ablegen wird. Ich hier will aber keineswegs, ihm vermeſſen vorgreifend, die undankbare Rolle des Kalchas und der Kaſſandra übernehmen. Nur ſei es mir, in Folge des Geſagten, vergönnt, Kants Werke als noch ſehr neu zu betrachten, während heut zu Tage Viele ſie als ſchon veraltet anſehen, ja, als abgethan bei Seite gelegt, oder, wie ſie ſich ausdrücken, hinter ſich haben, und Andere, dadurch dreiſt gemacht, ſie gar ignoriren und, mit eiſerner Stirn, unter den Vorausſetzungen des alten realiſtiſchen Dogmatismus und ſeiner Scholaſtik, von Gott und der Seele weiterphiloſophiren; — welches iſt, wie wenn man in der neuern Chemie die Lehren der Alchemiſten geltend machen wollte. — Uebrigens bedürfen Kants Werke nicht meiner ſchwachen Lobrede, ſondern werden ſelbſt ewig ihren Meiſter loben und, wenn vielleicht auch nicht in ſeinem Buchſtaben, doch in ſeinem Geiſte, ſtets auf Erden leben.

Freilich aber, wenn wir zurückblicken auf den nächſten Erfolg ſeiner Lehren, alſo auf die Verſuche und Hergänge im Gebiete der Philoſophie, während des ſeitdem verfloſſenen Zeitraums; ſo beſtätigt ſich uns ein ſehr niederſchlagender Ausſpruch Goethe's: „wie das Waſſer, das durch ein Schiff verdrängt wird, gleich hinter ihm wieder zuſammenſtürzt; ſo ſchließt ſich auch der Irrthum, wenn vorzügliche Geiſter ihn bei Seite gedrängt und ſich

Platz gemacht haben, hinter ihnen ſehr geſchwind wieder naturgemäß zuſammen.“ (Dichtung und Wahrheit, Theil 3, S. 521.) Jedoch iſt dieſer Zeitraum nur eine Epiſode geweſen, die, den oben erwähnten Schickſalen jeder neuen und großen Erkenntniß beizuzählen, jetzt unverkennbar ihrem Ende nahe iſt, indem die ſo anhaltend aufgetriebene Seifenblaſe doch endlich platzt. Man fängt allgemein an, inne zu werden, daß die wirkliche und ernſtliche Philoſophie noch da ſteht, wo Kant ſie gelaſſen hat. Jedenfalls erkenne ich nicht an, daß zwiſchen ihm und mir irgend etwas in derſelben geſchehen ſei; daher ich unmittelbar an ihn anknüpfe.

Was ich in dieſem Anhange zu meinem Werke beabſichtige, iſt eigentlich nur eine Rechtfertigung der von mir in demſelben dargeſtellten Lehre, inſofern ſie in vielen Punkten mit der Kantiſchen Philoſophie nicht übereinſtimmt, ja ihr widerſpricht. Eine Diskuſſion hierüber iſt aber nothwendig, da offenbar meine Gedankenreihe, ſo verſchieden ihr Inhalt auch von der Kantiſchen iſt, doch durchaus unter dem Einfluß dieſer ſteht, ſie nothwendig vorausſetzt, von ihr ausgeht, und ich bekenne, das Beſte meiner eigenen Entwickelung, nächſt dem Eindrucke der anſchaulichen Welt, ſowohl dem der Werke Kants, als dem der heiligen Schriften der Hindu und dem Platon zu verdanken. — Meine des ungeachtet vorhandenen Widerſprüche gegen Kant aber rechtfertigen, kann ich durchaus nur dadurch, daß ich ihn in denſelben Punkten des Irrthums zeihe und Fehler, die er begangen, aufdecke. Daher muß ich in dieſem Anhange durchaus polemiſch gegen Kant verfahren und zwar mit Ernſt und mit aller Anſtrengung: denn nur ſo kann es geſchehen, daß der Irrthum, welcher Kants Lehre anklebt, ſich abſchleife, und die Wahrheit derſelben deſto heller ſcheine und ſicherer beſtehe. Man hat daher nicht zu erwarten, daß meine gewiß innig gefühlte Ehrerbietung gegen Kant ſich auch auf ſeine Schwächen und Fehler erſtrecke, und daß ich daher dieſe nicht anders, als mit der behutſamſten Schonung aufdecken ſollte, wobei mein Vortrag durch die Umſchweife ſchwach und matt werden müßte. Gegen einen Lebenden bedarf es ſolcher Schonung, weil die menſchliche Schwäche auch die gerechteſte Widerlegung eines Irrthums nur unter Beſänftigungen und Schmeicheleien und ſelbſt ſo ſchwer erträgt, und ein

Lehrer der Jahrhunderte und Wohlthäter der Menſchheit doch zum wenigſten verdient, daß man auch ſeine menſchliche Schwäche ſchone, um ihm keinen Schmerz zu verurſachen. Der Todte aber hat dieſe Schwäche abgeworfen: ſein Verdienſt ſteht feſt: von jeder Ueberſchätzung und Herabwürdigung wird die Zeit es mehr und mehr reinigen. Seine Fehler müſſen davon geſondert, unſchädlich gemacht und dann der Vergeſſenheit hingegeben werden. Daher habe ich bei der hier anzuſtimmenden Polemik gegen Kant ganz allein ſeine Fehler und Schwächen im Auge, ſtehe ihnen feindlich gegenüber und führe einen ſchonungsloſen Vertilgungskrieg gegen ſie, ſtets darauf bedacht, nicht ſie ſchonend zu bedecken, ſondern ſie vielmehr in das hellſte Licht zu ſtellen, um ſie deſto ſicherer zu vernichten. Ich bin mir, aus den oben angeführten Gründen, hiebei weder einer Ungerechtigkeit, noch einer Undankbarkeit gegen Kant bewußt. Um indeſſen auch in den Augen Anderer jeden Schein von Malignität abzuwenden, will ich meine tiefgefühlte Ehrfurcht und Dankbarkeit gegen Kant zuvor noch dadurch an den Tag legen, daß ich ſein Hauptverdienſt, wie es in meinen Augen erſcheint, kurz ausſpreche, und zwar von ſo allgemeinen Geſichtspunkten aus, daß ich nicht genöthigt werde, die Punkte mitzuberühren, in welchen ich ihm nachher zu widerſprechen habe.

Kants größtes Verdienſt iſt die Unterſcheidung der Erſcheinung vom Dinge an ſich, — auf Grund der Nachweiſung, daß zwiſchen den Dingen und uns immer noch der *Intellekt* ſteht, weshalb ſie nicht nach dem, was ſie an ſich ſelbſt ſeyn mögen, erkannt werden können. Auf dieſen Weg geführt wurde er durch *Locke* (ſiehe Prolegomena zu jeder Metaph., §. 13, Anm. 2[illegible] Dieſer hatte nachgewieſen, daß die ſekundären Eigenſchaften [illegible] Dinge, wie Klang, Geruch, Farbe, Härte, Weiche, Glätte u. dgl., als auf die Affektionen der Sinne gegründet, dem objektiven Körper, dem Dinge an ſich ſelbſt, nicht angehörten, welchem er vielmehr nur die primären Eigenſchaften, d. h. ſolche, welche bloß den Raum und die Undurchdringlichkeit vorausſetzen, alſo Ausdehnung, Geſtalt, Solidität, Zahl, Beweglichkeit, beilegte. Allein dieſe leicht zu findende Locke'ſche Unterſcheidung, welche ſich auf der Oberfläche der Dinge hält, war gleichſam nur ein jugendliches Vorſpiel der Kantiſchen. Dieſe nämlich, von einem ungleich höhern Standpunkt ausgehend, erklärt alles Das, was Locke als qualitates primarias, d. h. Eigenſchaften des Dinges an ſich ſelbſt, gelten gelaſſen hatte, für ebenfalls nur der Erſcheinung deſſelben in unſerm Auffaſſungsvermögen angehörig, und zwar gerade deshalb, weil die Bedingungen deſſelben, Raum, Zeit und Kauſalität, von uns a priori erkannt werden. Alſo hatte Locke vom Dinge an ſich den Antheil, welchen die Sinnesorgane an der Erſcheinung deſſelben haben, abgezogen; Kant aber zog nun noch den Antheil der Gehirnfunktionen (wiewohl nicht unter dieſem Namen) ab: wodurch jetzt die Unterſcheidung der Erſcheinung vom Dinge an ſich eine unendlich größere Bedeutung und einen ſehr viel tiefern Sinn erhielt. Zu dieſem Zwecke mußte er die große Sonderung unſerer Erkenntniß a priori von der a posteriori vornehmen, welches vor ihm noch nie in gehöriger Strenge und Vollſtändigkeit, noch mit deutlichem Bewußtſeyn geſchehen war: demnach ward nun Dieſes der Hauptſtoff ſeiner tiefſinnigen Unterſuchungen. — Hier nun wollen wir gleich bemerken, daß Kants Philoſophie zu der ſeiner Vorgänger eine dreifache Beziehung hat: erſtens, eine beſtätigende und erweiternde zu der Locke's, wie wir ſoeben geſehen haben; zweitens, eine berichtigende und benutzende zu der Hume's, welche man am deutlichſten ausgeſprochen findet in der Vorrede zu den „Prolegomena" (dieſer ſchönſten und faßlichſten aller Kantiſchen Hauptſchriften, welche viel zu wenig geleſen wird, da ſie doch das Studium ſeiner Philoſophie außerordentlich erleichtert); drittens, eine entſchieden polemiſche und zerſtörende zur Leibnitz-Wolfiſchen Philoſophie. Alle drei Lehren ſoll man kennen, ehe man zum Studium der Kantiſchen Philoſophie ſchreitet. — Iſt nun, laut Dieſem, die Unterſcheidung der Erſcheinung vom Dinge an ſich, alſo die Lehre von der gänzlichen Diverſität des Idealen und Realen, der Grundzug der Kantiſchen Philoſophie; ſo giebt die bald nachher auftretende Behauptung der abſoluten Identität dieſer Beiden einen traurigen Beleg zu dem früher erwähnten Ausſpruche Goethe's; um ſo mehr, als ſie ſich auf nichts ſtützte, als auf die Windbeutelei intellektualer Anſchauung, und demgemäß nur eine, unter dem Imponiren durch vornehme Miene, Bombaſt und Gallimathias maskirte Rückkehr zur Rohheit der gemeinen Anſicht war. Sie wurde der würdige Ausgangspunkt für den noch gröbern Unſinn des plumpen und geiſtloſen Hegel. — Wie nun alſo Kants, auf die oben dargelegte Weiſe gefaßte Sonderung der Erſcheinung vom Dinge an ſich in ihrer Begründung an Tiefſinn und Beſonnenheit Alles, was je dageweſen, weit übertraf; ſo war ſie auch in ihren Ergebniſſen unendlich folgenreich. Denn ganz aus ſich ſelbſt, auf eine völlig neue Weiſe, von einer neuen Seite und auf einem neuen Wege gefunden ſtellte er hierin dieſelbe Wahrheit dar, die ſchon Platon unermüdlich wiederholt und in ſeiner Sprache meiſtens ſo ausdrückt: dieſe, den Sinnen erſcheinende Welt habe kein wahres Seyn, ſondern nur ein unaufhörliches Werden, ſie ſei, und ſei auch nicht, und ihre Auffaſſung ſei nicht ſowohl eine Erkenntniß, als ein Wahn. Dies iſt es auch, was er in der ſchon im dritten Buch gegenwärtiger Schrift erwähnten wichtigſten Stelle aller ſeiner Werke, dem Anfange des ſiebenten Buches der Republik mythiſch ausſpricht, indem er ſagt, die Menſchen, in einer finſtern Höhle feſtgekettet, ſähen weder das ächte urſprüngliche Licht, noch die wirklichen Dinge, ſondern nur das dürftige Licht des Feuers in der Höhle und die Schatten wirklicher Dinge, die hinter ihrem Rücken an dieſem Feuer vorüberziehen: ſie meinten jedoch, die Schatten ſeien die Realität, und die Beſtimmung der Succeſſion dieſer Schatten ſei die wahre Weisheit. — Die ſelbe Wahrheit, wieder ganz anders dargeſtellt, iſt auch eine Hauptlehre der Veden und Puranas, die Lehre von der Maja, worunter eben auch nichts Anderes verſtanden wird, als was Kant die Erſcheinung, im Gegenſatze des Dinges an ſich nennt: denn das Werk der Maja wird eben angegeben als dieſe ſichtbare Welt, in der wir ſind, ein hervorgerufener Zaub[illegible] ein beſtandloſer, an ſich weſenloſer Schein, der optiſchen Illuſion und dem Traume zu vergleichen, ein Schleier, der das menſchliche Bewußtſeyn umfängt, ein Etwas, davon es gleich falſch und gleich wahr iſt, zu ſagen daß es ſei, als daß es nicht ſei. — Kant nun aber drückte nicht allein die ſelbe Lehre auf eine völlig neue und originelle Weiſe aus, ſondern machte ſie, mittelſt der ruhigſten und nüchternſten Darſtellung, zur erwieſenen und unſtreitigen Wahrheit; während ſowohl Platon, als die Inder, ihre Behauptungen bloß auf eine allgemeine Anſchauung der Welt gegründet hatten, ſie als unmittelbaren Ausſpruch ihres Bewußtſeyns vorbrachten, und ſie mehr mythiſch und poetiſch, als philoſophiſch und deutlich darſtellten. In dieſer Hinſicht verhalten ſie ſich zu Kant, wie die Pythagoreer Hiketas, Philolaos und Ariſtarch, welche ſchon die Bewegung der Erde um die ruhende Sonne behaupteten, zum Kopernikus. Solche deutliche Erkenntniß und ruhige, beſonnene Darſtellung dieſer traumartigen Beſchaffenheit der ganzen Welt iſt eigentlich die Baſis der ganzen Kantiſchen Philoſophie, iſt ihre Seele und ihr allergrößtes Verdienſt. Er brachte dieſelbe dadurch zu Stande, daß er die ganze Maſchinerie unſers Erkenntnißvermögens, mittelſt welcher die Phantasmagorie der objektiven Welt zu Stande kommt, auseinanderlegte und ſtückweiſe vorzeigte, mit bewunderungswerther Beſonnenheit und Geſchicklichkeit. Alle vorhergehende occidentaliſche Philoſophie, gegen die Kantiſche als unſäglich plump erſcheinend, hatte jene Wahrheit verkannt, und eben daher eigentlich immer wie im Traume geredet. Erſt Kant weckte ſie plötzlich aus dieſem; daher auch nannten die letzten Schläfer (Mendelsſohn) ihn den Alleszermalmer. Er zeigte, daß die Geſetze, welche im Daſeyn, d. h. in der Erfahrung überhaupt, mit unverbrüchlicher Nothwendigkeit herrſchen, nicht anzuwenden ſind, um *das Daſeyn ſelbſt* abzuleiten und zu erklären, daß alſo die Gültigkeit derſelben doch nur eine relative iſt, d. h. erſt anhebt, nachdem das Daſeyn, die Erfahrungswelt überhaupt, ſchon geſetzt und vorhanden iſt; daß folglich dieſe Geſetze nicht unſer Leitfaden ſeyn können, wann wir an die Erklärung des Daſeyns der Welt und unſerer ſelbſt gehen. Alle früheren occidentaliſchen Philoſophen hatten gewähnt, dieſe Geſetze, nach welchen die Erſcheinungen aneinander geknüpft ſind und welche alle, Zeit und Raum ſowohl als Kauſalität und Schlußfolge, ich unter den Ausdruck des Satzes vom Grunde zuſammenfaſſe, wären abſolute und durch gar nichts bedingte Geſetze, aeternae veritates, die Welt ſelbſt wäre nur in Folge und Gemäßheit derſelben, und daher müſſe nach ihrem Leitfaden das ganze Räthſel der Welt ſich löſen laſſen. Die zu dieſem Behuf gemachten Annahmen, welche Kant unter dem Namen der Ideen der Vernunft kritiſirt, dienten eigentlich nur, die bloße Erſcheinung, das Werk der Maja, die Schattenwelt des Platon, zur einzigen und höchſten Realität zu erheben, ſie an die Stelle des innerſten und wahren Weſens der Dinge zu ſetzen, und die wirkliche Erkenntniß von dieſem dadurch unmöglich zu machen: d. h., mit einem Wort, die Träumer noch feſter einzuſchläfern. Kant zeigte jene Geſetze, und folglich die Welt ſelbſt, als durch die Erkenntnißweiſe des Subjekts bedingt; woraus folgte, daß, ſoweit man auch am Leitfaden jener weiter forſchte und weiter ſchlöſſe, man in der Hauptſache, d. h. in der Erkenntniß des Weſens der Welt an ſich und außer der Vorſtellung, keinen Schritt vorwärts käme, ſondern nur ſich ſo bewegte, wie das Eichhörnchen im Rade. Man kann daher auch ſämmtliche Dogmatiker mit Leuten vergleichen, welche meinten, daß wenn ſie nur recht lange geradeaus giengen, ſie zu der Welt Ende gelangen würden; Kant aber hätte dann die Welt umſegelt und gezeigt, daß, weil ſie rund iſt, man durch horizontale Bewegung nicht hinauskann, daß es jedoch durch perpendikulare vielleicht nicht unmöglich ſei. Auch kann man ſagen, Kants Lehre gebe die Einſicht, daß der Welt Ende und Anfang nicht außer, ſondern in uns zu ſuchen ſei.

Dies Alles nun aber beruht auf dem fundamentalen Unterſchiede zwiſchen dogmatiſcher und kritiſcher, oder Transſcendental-Philoſophie. Wer ſich dieſen deutlich machen und an einem Beiſpiel vergegenwärtigen will, kann es in aller Kürze, wenn er, als Specimen der dogmatiſchen Philoſophie einen Aufſatz von Leibnitz durchlieſt, welcher den Titel „De rerum originatione radicali“ führt und zum erſten Male gedruckt iſt in der Ausgabe der philoſophiſchen Werke Leibnitzens von Erdmann, Bd. 1, S. 147. Hier wird nun ſo recht in realiſtiſch-dogmatiſcher Weiſe, unter Benutzung des ontologiſchen und des kosmologiſchen Beweiſes, der Urſprung und die vortreffliche Beſchaffenheit der Welt a priori dargethan, auf Grund der veritatum aeternarum. — Nebenher wird auch ein Mal eingeſtanden, daß die Erfahrung das gerade Gegentheil der hier demonſtrirten Vortrefflichkeit der Welt aufweiſe, darauf aber der Erfahrung bedeutet, ſie verſtehe nichts davon und ſolle das Maul halten, wenn Philoſophie a priori geredet hat. — Als Widerſacher dieſer ganzen Methode nun iſt mit Kant die kritiſche

Philoſophie aufgetreten, welche gerade die, allem ſolchem dogmatiſchen Bau zur Unterlage dienenden veritates aeternas zu ihrem Problem macht, dem Urſprunge derſelben nachforſcht und ihn ſodann findet im menſchlichen Kopf, woſelbſt nämlich ſie aus den dieſem eigenthümlich angehörenden Formen, welche er zum Behuf der Auffaſſung einer objektiven Welt in ſich trägt, erwachſen. Hier alſo, im Gehirn, iſt der Steinbruch, welcher das Material zu jenem ſtolzen dogmatiſchen Baue liefert. Dadurch nun aber, daß die kritiſche Philoſophie, um zu dieſem Reſultate zu gelangen, über die veritates aeternas, auf welche aller bisheriger Dogmatismus ſich gründete, hinausgehen mußte, um dieſe ſelbſt zum Gegenſtande der Unterſuchung zu machen, iſt ſie Transſcendental-Philoſophie geworden. Aus dieſer ergiebt ſich dann ferner, daß die objektive Welt, wie wir ſie erkennen, nicht dem Weſen der Dinge an ſich ſelbſt angehört, ſondern bloße Erſcheinung deſſelben iſt, bedingt durch eben jene Formen, die a priori im menſchlichen Intellekt (d. h. Gehirn) liegen, daher ſie auch nichts als Erſcheinungen enthalten kann.

Kant gelangte zwar nicht zu der Erkenntniß, daß die Erſcheinung die Welt als Vorſtellung und das Ding an ſich der Wille ſei. Aber er zeigte, daß die erſcheinende Welt ebenſo ſehr durch das Subjekt, wie durch das Objekt bedingt ſei, und indem er die allgemeinſten Formen ihrer Erſcheinung, d. i. der Vorſtellung, iſolirte, that er dar, daß man dieſe Formen nicht nur vom Objekt, ſondern ebenſo wohl auch vom Subjekt ausgehend erkenne und ihrer ganzen Geſetzmäßigkeit nach überſehe, weil ſie eigentlich zwiſchen Objekt und Subjekt die beiden gemeinſame Gränze ſind, und er ſchloß, daß man durch das Verfolgen dieſer Gränze weder ins Innere des Objekts noch des Subjekts eindringe, folglich nie das Weſen der Welt, das Ding an ſich erkenne.

Er leitete das Ding an ſich nicht auf die rechte Art ab, wie ich bald zeigen werde, ſondern mittelſt einer Inkonſequenz, die er durch häufige und unwiderſtehliche Angriffe auf dieſen Haupttheil ſeiner Lehre büßen mußte. Er erkannte nicht direkt im Willen das Ding an ſich; allein er that einen großen, bahnbrechenden Schritt zu dieſer Erkenntniß, indem er die unleugbare moraliſche Bedeutung des menſchlichen Handelns als ganz verſchieden und nicht abhängig von den Geſetzen der Erſcheinung, noch dieſen gemäß je erklärbar, ſondern als etwas, welches das Ding an ſich unmittelbar berühre, darſtellte: dieſes iſt der zweite Hauptgeſichtspunkt für ſein Verdienſt.

Als den dritten können wir anſehen den völligen Umſturz der Scholaſtiſchen Philoſophie, mit welchem Namen ich hier im Allgemeinen die ganze vom Kirchenvater Auguſtinus anfangende und dicht vor Kant ſchließende Periode bezeichnen möchte. Denn der Hauptcharakter der Scholaſtik iſt doch wohl der von Tennemann ſehr richtig angegebene, die Vormundſchaft der herrſchenden Landesreligion über die Philoſophie, welcher eigentlich nichts übrig blieb, als die ihr von jener vorgeſchriebenen Hauptdogmen zu beweiſen und auszuſchmücken: die eigentlichen Scholaſtiker, bis Suarez, geſtehen dies unverholen: die folgenden Philoſophen thun es mehr unbewußt, oder doch nicht eingeſtändlich. Man läßt die Scholaſtiſche Philoſophie nur bis etwan hundert Jahre vor Carteſius gehen und dann mit dieſem eine ganz neue Epoche des freien, von aller poſitiven Glaubenslehre unabhängigen Forſchens anfangen; allein ein ſolches iſt in der That dem Carteſius und ſeinen Nachfolgern*) nicht beizulegen, ſondern nur ein Schein

---

*) Bruno und Spinoza ſind hier ganz auszunehmen. Sie ſtehen jeder für ſich und allein, und gehören weder ihrem Jahrhundert noch ihrem Welttheil an, welche dem einen mit dem Tode, dem andern mit Verfolgung und Schimpf lohnten. Ihr kümmerliches Daſeyn und Sterben in dieſem Occident gleicht dem einer tropiſchen Pflanze in Europa. Ihre wahre Geiſtesheimath waren die Ufer der heiligen Ganga: dort hätten ſie ein ruhiges und geehrtes Leben geführt, unter ähnlich Geſinnten. — Bruno drückt in folgenden Verſen, mit denen er das Buch della causa principio ed uno, für welches ihm der Scheiterhaufen ward, eröffnet, deutlich und ſchön aus, wie einſam er ſich in ſeinem Jahrhundert fühlte, und zeigt zugleich eine Ahndung ſeines Schickſals, welche ihn zaudern ließ ſeine Sache vorzutragen, bis jener in edlen Geiſtern ſo ſtarke Trieb zur Mittheilung des für wahr Erkannten überwand:

Ad partum properare tuum, mens aegra, quid obstat;
  Seclo haec indigno sint tribuenda licet?
Umbrarum fluctu terras mergente, cacumen
  Adtolle in clarum, noster Olympe, Jovem.

Wer dieſe ſeine Hauptſchrift, wie auch ſeine übrigen, früher ſo ſeltenen, jetzt, durch eine Deutſche Ausgabe, Jedem zugänglichen Italiäniſchen Schriften davon und allenfalls ein Streben danach. Carteſius war ein höchſt ausgezeichneter Geiſt, und hat, wenn man ſeine Zeit berückſichtigt, ſehr viel geleiſtet. Setzt man aber dieſe Rückſicht bei Seite, und mißt ihn nach der ihm nachgerühmten Befreiung des Denkens von allen Feſſeln und Anhebung einer neuen Periode des unbefangenen eigenen Forſchens; ſo muß man finden, daß er mit ſeiner des rechten Ernſtes noch entbehrenden und daher ſo ſchnell und ſo ſchlecht ſich wieder gebenden Skepſis, zwar die Miene macht, als ob er alle Feſſeln früh eingeimpfter, der Zeit und der Nation angehörender Meinungen, mit einem Male abwerfen wollte, es aber bloß zum Schein auf einen Augenblick thut, um ſie ſogleich wieder aufzunehmen und deſto feſter zu halten; und ebenſo alle ſeine Nachfolger bis auf Kant. Sehr anwendbar auf einen freien Selbſtdenker dieſes Schlages iſt daher Goethe's Vers:

„Er ſcheint mir, mit Verlaub von Ew'r Gnaden,
Wie eine der langbeinigen Cikaden,
Die immer fliegt und fliegend ſpringt —
Und gleich im Gras ihr altes Liedchen ſingt." —

Kant hatte Gründe, die Miene zu machen, als ob er es auch nur ſo meinte. Aber aus dem vorgeblichen Sprunge, der zugeſtanden war, weil man ſchon wußte, daß er ins Gras zurückführt, ward dießmal ein Flug, und jetzt haben, die unten ſtehen, nur das Nachſehen und können nicht mehr ihn wieder einfangen.

Kant alſo wagte es, aus ſeiner Lehre die Unbeweisbarkeit aller jener vorgeblich ſo oft bewieſenen Dogmen darzuthun. Die ſpekulative Theologie und die mit ihr zuſammenhängende rationale Pſychologie empfingen von ihm den Todesſtreich. Seitdem ſind ſie aus der Deutſchen Philoſophie verſchwunden, und man darf

---

lieſt, wird mit mir finden, daß unter allen Philoſophen er allein dem Platon in etwas ſich nähert, in Hinſicht auf die ſtarke Beigabe poetiſcher Kraft und Richtung neben der philoſophiſchen, und ſolche eben auch beſonders dramatiſch zeigt. Das zarte, geiſtige, denkende Weſen, als welches er uns aus dieſer ſeiner Schrift entgegentritt, denke man ſich unter den Händen roher, wüthender Pfaffen als ſeiner Richter und Henker, und danke der Zeit, die ein helleres und milderes Jahrhundert herbeiführte, ſo daß die Nachwelt, deren Fluch jene teufliſchen Fanatiker treffen ſollte, jetzt ſchon die Mitwelt iſt.

ſich nicht dadurch irre machen laſſen, daß hie und da das Wort beibehalten wird, nachdem man die Sache aufgegeben, oder daß irgend ein armſäliger Philoſophieprofeſſor die Furcht ſeines Herrn vor Augen hat und Wahrheit Wahrheit ſeyn läßt. Die Größe dieſes Verdienſtes Kants kann nur Der ermeſſen, welcher den nachtheiligen Einfluß jener Begriffe auf Naturwiſſenſchaft, wie auf Philoſophie, in allen, ſelbſt den beſten Schriftſtellern des 17. und 18. Jahrhunderts beachtet hat. In den Deutſchen naturwiſſenſchaftlichen Schriften iſt die ſeit Kant eingetretene Veränderung des Tones und des metaphyſiſchen Hintergrundes auffallend: vor ihm ſtand es damit, wie noch jetzt in England. — Dieſes Verdienſt Kants hängt damit zuſammen, daß das beſinnungsloſe Nachgeben den Geſetzen der Erſcheinung, das Erheben derſelben zu ewigen Wahrheiten und dadurch der flüchtigen Erſcheinung zum eigentlichen Weſen der Welt, kurz, der in ſeinem Wahn durch keine Beſinnung geſtörte *Realismus* in aller vorhergegangenen Philoſophie der alten, der mittleren und der neueren Zeit durchaus herrſchend geweſen war. *Berkeley*, der, wie vor ihm auch ſchon *Malebranche*, das Einſeitige, ja Falſche deſſelben erkannt hatte, vermochte nicht ihn umzuſtoßen, weil ſein Angriff ſich auf *einen* Punkt beſchränkte. *Kanten* alſo war es vorbehalten, der idealiſtiſchen Grundanſicht, welche im ganzen nicht islamiſirten Aſien, und zwar weſentlich, ſogar die der Religion iſt, in Europa wenigſtens in der Philoſophie zur Herrſchaft zu verhelfen. Vor Kant alſo waren wir in der Zeit; jetzt iſt die Zeit in uns, u. ſ. f.

Auch die Ethik war von jener realiſtiſchen Philoſophie nach den Geſetzen der Erſcheinung, die ſie für abſolute, auch vom Dinge an ſich geltende hielt, behandelt worden, und daher bald auf Glückſäligkeitslehre, bald auf den Willen des Weltſchöpfers, zuletzt auf den Begriff der Vollkommenheit gegründet, welcher an und für ſich ganz leer und inhaltslos iſt, da er eine bloße Relation bezeichnet, die erſt von den Dingen, auf welche ſie angewandt wird, Bedeutung erhält, indem „vollkommen ſeyn" nichts weiter heißt als „irgend einem dabei vorausgeſetzten und gegebenen Begriff entſprechen", der alſo vorher aufgeſtellt ſeyn muß, und ohne welchen die Vollkommenheit eine unbenannte Zahl iſt und folglich allein ausgeſprochen gar nichts ſagt. Will man nun aber etwan dabei den Begriff der „Menſchheit" zur ſtillſchweigenden Vorausſetzung machen und demnach zum Moralprincip ſetzen nach vollkommener Menſchheit zu ſtreben; ſo ſagt man damit eben nur: „Die Menſchen ſollen ſeyn wie ſie ſeyn ſollen" — und iſt ſo klug wie zuvor. „Vollkommen" nämlich iſt beinahe nur das Synonym von „vollzählig", indem es beſagt, daß in einem gegebenen Fall, oder Individuo, alle die Prädikate, welche im Begriff ſeiner Gattung liegen, vertreten, alſo wirklich vorhanden ſind. Daher iſt der Begriff der „Vollkommenheit", wenn ſchlechthin und in abstracto gebraucht, ein gedankenleeres Wort, und ebenſo das Gerede vom „allervollkommenſten Weſen" u. dgl. m. Das Alles iſt bloßer Wortkram. Nichtsdeſtoweniger war im vorigen Jahrhundert dieſer Begriff von Vollkommenheit und Unvollkommenheit eine kurrente Münze geworden; ja, er war die Angel, um welche ſich faſt alles Moraliſiren und ſelbſt Theologiſiren drehte. Jeder führte ihn im Munde, ſo daß zuletzt ein wahrer Unfug damit getrieben wurde. Selbſt die beſten Schriftſteller der Zeit, z. B. Leſſingen, ſehen wir auf das Beklagenswertheſte in den Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten verſtrickt und ſich damit herumſchlagen. Dabei mußte doch jeder irgend denkende Kopf wenigſtens dunkel fühlen, daß dieſer Begriff ohne allen poſitiven Gehalt iſt, indem er, wie ein algebraiſches Zeichen, ein bloßes Verhältniß in abstracto andeutet. — Kant, wie ſchon geſagt, ſonderte die unleugbare große ethiſche Bedeutſamkeit der Handlungen ganz ab von der Erſcheinung und deren Geſetzen, und zeigte jene als unmittelbar das Ding an ſich, das innerſte Weſen der Welt betreffend, wogegen dieſe, d. h. Zeit und Raum, und Alles, was ſie erfüllt und in ihnen nach dem Kauſalgeſetz ſich ordnet, als beſtand- und weſenloſer Traum anzuſehen ſind.

Dieſes Wenige und keineswegs den Gegenſtand Erſchöpfende mag hinreichen als Zeugniß meiner Anerkennung der großen Verdienſte Kants, hier abgelegt zu meiner eigenen Befriedigung, und weil die Gerechtigkeit forderte jene Verdienſte Jedem ins Gedächtniß zurückzurufen, der mir in der nachſichtsloſen Aufdeckung ſeiner Fehler, zu welcher ich jetzt ſchreite, folgen will.

Daß Kants große Leiſtungen auch von großen Fehlern begleitet ſeyn mußten, läßt ſich ſchon bloß hiſtoriſch ermeſſen, daraus, daß, obwohl er die größte Revolution in der Philoſophie bewirkte, und der Scholaſtik, die, im angegebenen weitern Sinn verſtanden, vierzehn Jahrhunderte gedauert hatte, ein Ende machte, um nun wirklich eine ganz neue dritte Weltepoche der Philoſophie zu beginnen; doch der unmittelbare Erfolg ſeines Auftretens faſt nur negativ, nicht poſitiv war indem, weil er nicht ein vollſtändiges neues Syſtem aufſtellte, an welches ſeine Anhänger nur irgend einen Zeitraum hindurch ſich hätten halten können, Alle zwar merkten, es ſei etwas ſehr Großes geſchehen, aber doch keiner recht wußte was. Sie ſahen wohl ein, daß die ganze bisherige Philoſophie ein fruchtloſes Träumen geweſen, aus dem jetzt die neue Zeit erwachte; aber woran ſie ſich nun halten ſollten, wußten ſie nicht. Eine große Leere, ein großes Bedürfniß war eingetreten: die allgemeine Aufmerkſamkeit, ſelbſt des größern Publikums, war erregt. Hiedurch veranlaßt, nicht aber vom innern Triebe und Gefühl der Kraft (die ſich auch im ungünſtigſten Zeitpunkt äußern, wie bei Spinoza) gedrungen, machten Männer ohne alle auszeichnende Talente mannigfaltige, ſchwache, ungereimte, ja mitunter tolle Verſuche, denen das nun einmal aufgeregte Publikum doch ſeine Aufmerkſamkeit ſchenkte und mit großer Geduld, wie ſie nur in Deutſchland zu finden, lange ſein Ohr lieh.

Wie hier, muß es einſt in der Natur hergegangen ſeyn, als eine große Revolution die ganze Oberfläche der Erde geändert, Meer und Land ihre Stellen gewechſelt hatten und der Plan zu einer neuen Schöpfung geebnet war. Da währte es lange, ehe die Natur eine neue Reihe dauernder, jede mit ſich und mit den übrigen harmonirender Formen herausbringen konnte: ſeltſame monſtröſe Organiſationen traten hervor, die mit ſich ſelbſt und untereinander disharmonirend, nicht lange beſtehen konnten, aber deren noch jetzt vorhandene Reſte es eben ſind, die das Andenken jenes Schwankens und Verſuchens der ſich neu geſtaltenden Natur auf uns gebracht haben. — Daß nun in der Philoſophie eine jener ganz ähnliche Kriſis und ein Zeitalter der ungeheuren Ausgeburten durch Kant herbeigeführt wurde, wie wir Alle wiſſen, läßt ſchon ſchließen, daß ſein Verdienſt nicht vollkommen, ſondern mit großen Mängeln behaftet, negativ und einſeitig geweſen ſeyn müſſe. Dieſen Mängeln wollen wir jetzt nachſpüren.

Zuvörderſt wollen wir den Grundgedanken, in welchem die Abſicht der ganzen Kritik der reinen Vernunft liegt, uns deutlich machen und ihn prüfen. — Kant ſtellte ſich auf den Standpunkt ſeiner Vorgänger, der dogmatiſchen Philoſophen, und gieng demgemäß mit ihnen von folgenden Vorausſetzungen aus. 1) Metaphyſik iſt Wiſſenſchaft von Demjenigen, was jenſeit der Möglichkeit aller Erfahrung liegt. — 2) Ein ſolches kann nimmermehr gefunden werden nach Grundſätzen, die ſelbſt erſt aus der Erfahrung geſchöpft ſind (Prolegomena, §. 1); ſondern nur Das, was wir vor, alſo unabhängig von aller Erfahrung wiſſen, kann weiter reichen, als mögliche Erfahrung. — 3) In unſerer Vernunft ſind wirklich einige Grundſätze der Art anzutreffen: man begreift ſie unter dem Namen Erkenntniſſe aus reiner Vernunft. — Soweit geht Kant mit ſeinen Vorgängern zuſammen; hier aber trennt er ſich von ihnen. Sie ſagen: „Dieſe Grundſätze, oder Erkenntniſſe aus reiner Vernunft, ſind Ausdrücke der abſoluten Möglichkeit der Dinge, aeternae veritates, Quellen der Ontologie: ſie ſtehen über der Weltordnung, wie das Fatum über den Göttern der Alten ſtand.“ Kant ſagt: es ſind bloße Formen unſers Intellekts, Geſetze, nicht des Daſeyns der Dinge, ſondern unſerer Vorſtellungen von ihnen, gelten daher bloß für unſere Auffaſſung der Dinge, und können demnach nicht über die Möglichkeit der Erfahrung, worauf es, laut Art. 1, abgeſehen war, hinausreichen. Denn gerade die Apriorität dieſer Erkenntnißformen, da ſie nur auf dem ſubjektiven Urſprung derſelben beruhen kann, ſchneidet uns die Erkenntniß des Weſens an ſich der Dinge auf immer ab und beſchränkt uns auf eine Welt von bloßen Erſcheinungen, ſo daß wir nicht ein Mal a posteriori, geſchweige a priori, die Dinge erkennen können, wie ſie an ſich ſelbſt ſeyn mögen. Demnach iſt Metaphyſik unmöglich, und an ihre Stelle tritt Kritik der reinen Vernunft. Dem alten Dogmatismus gegenüber iſt hier Kant völlig ſiegreich; daher haben alle ſeitdem aufgetretenen dogmatiſchen Verſuche ganz andere Wege einſchlagen müſſen, als die früheren: auf die Berechtigung des meinigen werde ich, der ausgeſprochenen Abſicht gegenwärtiger Kritik gemäß, jetzt hinleiten. Nämlich bei genauerer Prüfung obiger Argumentation wird man eingeſtehen müſſen, daß die allererſte Grundannahme derſelben eine petitio principii iſt; ſie liegt in dem (beſonders Prolegomena, §. 1, deutlich aufgeſtellten) Satz: „Die Quelle der Metaphyſik darf durchaus nicht empiriſch ſeyn, ihre Grundſätze und Grundbegriffe dürfen nie aus der Erfahrung, weder innerer noch äußerer, genommen ſeyn.“ Zur Begründung dieſer Kardinal-Behauptung wird jedoch gar nichts angeführt, als das etymologiſche Argument aus dem Worte Metaphyſik. In Wahrheit aber verhält ſich die Sache ſo: Die Welt und unſer eigenes Daſeyn ſtellt ſich uns nothwendig als ein Räthſel dar. Nun wird ohne Weiteres angenommen, daß die Löſung dieſes Räthſels nicht aus dem gründlichen Verſtändniß der Welt ſelbſt hervorgehen könne, ſondern geſucht werden müſſe in etwas von der Welt gänzlich Verſchiedenem (denn das heißt „über die Möglichkeit aller Erfahrung hinaus“); und daß von jener Löſung Alles ausgeſchloſſen werden müſſe, wovon wir irgendwie unmittelbare Kenntniß (denn das heißt mögliche Erfahrung, ſowohl innere, wie äußere) haben können; dieſelbe vielmehr nur in Dem geſucht werden müſſe, wozu wir bloß mittelbar, nämlich mittelſt Schlüſſen aus allgemeinen Sätzen a priori, gelangen können. Nachdem man auf dieſe Art die Hauptquelle aller Erkenntniß ausgeſchloſſen und den geraden Weg zur Wahrheit ſich verſperrt hatte, darf man ſich nicht wundern, daß die dogmatiſchen Verſuche mißglückten und Kant die Nothwendigkeit dieſes Mißglückens darthun konnte: denn man hatte zum voraus Metaphyſik und Erkenntniß a priori als identiſch angenommen. Dazu hätte man aber vorher beweiſen müſſen, daß der Stoff zur Löſung des Räthſels der Welt ſchlechterdings nicht in ihr ſelbſt enthalten ſeyn könne, ſondern nur außerhalb der Welt zu ſuchen ſei, in etwas, dahin man nur am Leitfaden jener uns a priori bewußten Formen gelangen könne. So lange aber Dies nicht bewieſen iſt, haben wir keinen Grund, uns, bei der wichtigſten und ſchwierigſten aller Aufgaben, die inhaltsreichſten aller Erkenntnißquellen, innere und äußere Erfahrung, zu verſtopfen, um allein mit inhaltsleeren Formen zu operiren. Ich ſage daher, daß die Löſung des Räthſels der Welt aus dem Verſtändniß der Welt ſelbſt hervorgehen muß; daß alſo die Aufgabe der Metaphyſik nicht iſt, die Erfahrung, in der die Welt daſteht, zu überfliegen, ſondern ſie von Grund aus zu verſtehen, indem Erfahrung, äußere und innere, allerdings die Hauptquelle aller Erkenntniß iſt; daß daher nur durch die gehörige und am rechten Punkt vollzogene Anknüpfung der äußern Erfahrung an die innere, und dadurch zu Stande gebrachte Verbindung dieſer zwei ſo heterogenen Erkenntnißquellen, die Löſung des Räthſels der Welt möglich iſt; wiewohl auch ſo nur innerhalb gewiſſer Schranken, die von unſerer endlichen Natur unzertrennlich ſind, mithin ſo, daß wir zum richtigen Verſtändniß der Welt ſelbſt gelangen, ohne jedoch eine abgeſchloſſene und alle ferneren Probleme aufhebende Erklärung ihres Daſeyns zu erreichen. Mithin est quadam prodire tenus, und mein Weg liegt in der Mitte zwiſchen der Allwiſſenheitslehre der frühern Dogmatik und der Verzweiflung der Kantiſchen Kritik. Die von Kant entdeckten, wichtigen Wahrheiten aber, durch welche die früheren metaphyſiſchen Syſteme umgeſtoßen wurden, haben dem meinigen Data und Material geliefert. Man vergleiche was ich Kap. 17 des zweiten Bandes über meine Methode geſagt habe. — Soviel über den Kantiſchen Grundgedanken: jetzt wollen wir die Ausführung und das Einzelne betrachten.

Kants Stil trägt durchweg das Gepräge eines überlegenen Geiſtes, ächter, feſter Eigenthümlichkeit und ganz ungewöhnlicher Denkkraft; der Charakter deſſelben läßt ſich vielleicht treffend bezeichnen als eine glänzende Trockenheit, vermöge welcher er die Begriffe mit großer Sicherheit feſt zu faſſen und herauszugreifen, dann ſie mit größter Freiheit hin- und herzuwerfen vermag, zum Erſtaunen des Leſers. Dieſelbe glänzende Trockenheit finde ich im Stil des Ariſtoteles wieder, obwohl dieſer viel einfacher iſt. — Dennoch iſt Kants Vortrag oft undeutlich, unbeſtimmt, ungenügend und bisweilen dunkel. Allerdings iſt dieſes Letztere zum Theil durch die Schwierigkeit des Gegenſtandes und die Tiefe der Gedanken zu entſchuldigen; aber wer ſich ſelber bis auf den Grund klar iſt und ganz deutlich weiß, was er denkt und will, der wird nie undeutlich ſchreiben, wird nie ſchwankende, unbeſtimmte Begriffe aufſtellen und zur Bezeichnung derſelben aus fremden Sprachen höchſt ſchwierige komplicirte Ausdrücke zuſammenſuchen, um ſolche nachher fortwährend zu gebrauchen, wie Kant aus der ältern, ſogar ſcholaſtiſchen Philoſophie Worte und Formeln nahm, die er zu ſeinen Zwecken miteinander verband, wie z. B. „transſcendentale ſynthetiſche Einheit der Apperception", und überhaupt „Einheit der Syntheſis" allemal geſetzt, wo „Vereinigung" ganz allein ausreichte. Ein Solcher wird ferner nicht das ſchon einmal Erklärte immer wieder von Neuem erklären, wie Kant es z. B. macht mit dem Verſtande, den Kategorien, der Erfahrung und anderen Hauptbegriffen. Ein Solcher wird überhaupt nicht ſich unabläſſig wiederholen und dabei doch, in jeder neuen Darſtellung des hundert Mal dageweſenen Gedankens, ihm wieder gerade dieſelben dunkeln Stellen laſſen; ſondern er wird einmal deutlich, gründlich, erſchöpfend ſeine Meinung ſagen, und dabei es bewenden laſſen. Quo enim melius rem aliquam concipimus, eo magis determinati sumus ad eam unico modo exprimendam, ſagt Karteſius in ſeinem fünften Briefe. Aber der größte Nachtheil, den Kants ſtellenweiſe dunkler Vortrag gehabt hat, iſt, daß er als exemplar vitiis imitabile wirkte, ja, zu verderblicher Autoriſation mißdeutet wurde. Das Publikum war genöthigt worden einzuſehen, daß das Dunkle nicht immer ſinnlos iſt: ſogleich flüchtete ſich das Sinnloſe hinter den dunkeln Vortrag. Fichte war der Erſte, der dies neue Privilegium ergriff und ſtark benutzte; Schelling that es ihm darin wenigſtens gleich, und ein Heer hungeriger Skribenten ohne Geiſt und ohne Redlichkeit überbot bald Beide. Jedoch die größte Frechheit im Auftiſchen baaren Unſinns, im Zuſammenſchmieren ſinnleerer, raſender Wortgeflechte, wie man ſie bis dahin nur in Tollhäuſern vernommen hatte, trat endlich im Hegel auf und wurde das Werkzeug der plumpeſten allgemeinen Myſtifikation, die je geweſen, mit einem Erfolg, welcher der Nachwelt fabelhaft erſcheinen und ein Denkmal Deutſcher Niaiſerie bleiben wird. Vergeblich ſchrieb unterdeſſen Jean Paul ſeinen ſchönen Paragraphen „höhere Würdigung des philoſophiſchen Tollſeyns auf dem Katheder und des dichteriſchen auf dem Theater" (äſthetiſche Nachſchule); denn vergeblich hatte ſchon Goethe geſagt:

„So ſchwätzt und lehrt man ungeſtört,
Wer mag ſich mit den Narr'n befaſſen?
Gewöhnlich glaubt der Menſch, wenn er nur Worte hört,
Es müſſe ſich dabei doch auch was denken laſſen."

Doch kehren wir zu Kant zurück. Man kann nicht umhin einzugeſtehen, daß ihm die antike, grandioſe Einfalt, daß ihm Naivetät, ingénuité, candeur, gänzlich abgeht. Seine Philoſophie hat keine Analogie mit der Griechiſchen Baukunſt, welche große, einfache, dem Blick ſich auf einmal offenbarende Verhältniſſe darbietet: vielmehr erinnert ſie ſehr ſtark an die Gothiſche Bauart. Denn eine ganz individuelle Eigenthümlichkeit des Geiſtes Kants iſt ein ſonderbares Wohlgefallen an der Symmetrie, welche die bunte Vielheit liebt, um ſie zu ordnen und die Ordnung in Unterordnungen zu wiederholen, und ſo immerfort, gerade wie an den Gothiſchen Kirchen. Ja er treibt dies bisweilen bis zur Spielerei, wobei er, jener Neigung zu Liebe, ſo weit geht, der Wahrheit offenbare Gewalt anzuthun und mit ihr zu verfahren, wie mit der Natur die altfränkiſchen Gärtner, deren Werk ſymmetriſche Alleen, Quadrate und Triangel, pyramidaliſche und kugelförmige Bäume und zu regelmäßigen Kurven gewundene Hecken ſind. Ich will dies mit Thatſachen belegen.

Nachdem er Raum und Zeit iſolirt abgehandelt, dann dieſe ganze, Raum und Zeit füllende Welt der Anſchauung, in der wir leben und ſind, abgefertigt hat mit den nichtsſagenden Worten „der empiriſche Inhalt der Anſchauung wird uns gegeben", — gelangt er ſofort, mit einem Sprunge, zur logiſchen Grundlage ſeiner ganzen Philoſophie, zur Tafel der Urtheile. Aus dieſer deducirt er ein richtiges Dutzend Kategorien, ſymmetriſch unter vier Titeln abgeſteckt, welche ſpäterhin das furchtbare Bett des Prokruſtes werden, in welches er alle Dinge der Welt und Alles was im Menſchen vorgeht gewaltſam hineinzwängt, keine Gewaltthätigkeit ſcheuend und kein Sophisma verſchmähend, um nur die Symmetrie jener Tafel überall wiederholen zu können. Das Erſte, was aus ihr ſymmetriſch abgeleitet wird, iſt die reine phyſiologiſche Tafel allgemeiner Grundſätze der Naturwiſſenſchaft: nämlich Axiome der Anſchauung, Anticipationen der Wahrnehmung, Analogien der Erfahrung und Poſtulate des empiriſchen Denkens überhaupt. Von dieſen Grundſätzen ſind die beiden erſten einfach; die beiden letzteren aber treiben ſymmetriſch jeder drei Sprößlinge. Die bloßen Kategorien waren was er *Begriffe* nennt; dieſe Grundſätze der Naturwiſſenſchaft ſind aber *Urtheile*. Zufolge ſeines oberſten Leitfadens zu aller Weisheit, nämlich der Symmetrie, iſt jetzt an den *Schlüſſen* die Reihe ſich fruchtbar zu erweiſen, und zwar thun ſie dies wieder ſymmetriſch und taktmäßig. Denn, wie durch Anwendung der Kategorien auf die Sinnlichkeit, für den *Verſtand* die Erfahrung, ſammt ihren Grundſätzen a priori, erwuchs; ebenſo entſtehen durch Anwendung der *Schlüſſe* auf die Kategorien, welches Geſchäft die *Vernunft*, nach ihrem angeblichen Princip das Unbedingte zu ſuchen, verrichtet, die *Ideen* der Vernunft. Dieſes geht nun ſo vor ſich: die drei Kategorien der Relation geben drei allein mögliche Arten von Oberſätzen zu Schlüſſen, welche letztere demgemäß ebenfalls in drei Arten zerfallen, jede von welchen als ein Ei anzuſehen iſt, aus dem die Vernunft eine Idee brütet: nämlich aus der kategoriſchen Schlußart die Idee der *Seele*, aus der hypothetiſchen die Idee der *Welt*, und aus der disjunktiven die Idee von *Gott*. In der mittelſten, der Idee der Welt, wiederholt ſich nun noch einmal die Symmetrie der Kategorientafel, indem ihre vier Titel vier Theſen hervorbringen, von denen jede ihre Antitheſe zum ſymmetriſchen Pendant hat.

Wir zollen zwar der wirklich höchſt ſcharfſinnigen Kombination, welche dies zierliche Gebäude hervorrief, unſere Bewunderung; werden aber weiterhin daſſelbe in ſeinem Fundament und in ſeinen Theilen gründlich unterſuchen. — Doch müſſen folgende Betrachtungen vorangeſchickt werden.

Es iſt zum Erſtaunen, wie Kant, ohne ſich weiter zu beſinnen, ſeinen Weg verfolgt, ſeiner Symmetrie nachgehend, nach ihr Alles ordnend, ohne jemals einen der ſo behandelten Gegenſtände für ſich in Betracht zu nehmen. Ich will mich näher erklären. Nachdem er die intuitive Erkenntniß bloß in der Mathematik in Betrachtung nimmt, vernachläſſigt er die übrige anſchauliche Erkenntniß, in der die Welt vor uns liegt, gänzlich, und hält ſich allein an das abſtrakte Denken, welches doch alle Bedeutung und Werth erſt von der anſchaulichen Welt empfängt, die unendlich bedeutſamer, allgemeiner, gehaltreicher iſt, als der abſtrakte Theil unſerer Erkenntniß. Ja, er hat, und dies iſt ein Hauptpunkt, nirgends die anſchauliche und die abſtrakte Erkenntniß deutlich unterſchieden, und eben dadurch, wie wir hernach ſehen werden, ſich in unauflösliche Widerſprüche mit ſich ſelbſt verwickelt. — Nachdem er die ganze Sinnenwelt abgefertigt hat mit dem Nichtsſagenden „ſie iſt gegeben", macht er nun, wie geſagt, die logiſche Tafel der Urtheile zum Grundſtein ſeines Gebäudes. Aber hier beſinnt er ſich auch nicht einen Augenblick über Das, was jetzt eigentlich vor ihm liegt. Dieſe Formen der Urtheile ſind ja Worte und Wortverbindungen. Es ſollte doch zuerſt gefragt werden, was dieſe unmittelbar bezeichnen: es hätte ſich gefunden, daß dies Begriffe ſind. Die nächſte Frage wäre dann geweſen nach dem Weſen der Begriffe. Aus ihrer Beantwortung hätte ſich ergeben, welches Verhältniß dieſe zu den anſchaulichen Vorſtellungen, in denen die Welt daſteht, haben: da wäre Anſchauung und Reflexion auseinandergetreten. Nicht bloß wie die reine und nur formale Anſchauung a priori, ſondern auch wie ihr Gehalt, die empiriſche Anſchauung, ins Bewußtſeyn kommt, hätte nun unterſucht werden müſſen. Dann aber hätte ſich gezeigt, welchen Antheil hieran der Verſtand hat, alſo auch überhaupt was der Verſtand und was dagegen eigentlich die Vernunft ſei, deren Kritik hier geſchrieben wird. Es iſt höchſt auffallend, daß er dieſes Letztere auch nicht ein einziges Mal ordentlich und genügend beſtimmt; ſondern er giebt nur gelegentlich und wie der jedesmalige Zuſammenhang es fordert, unvollſtändige und unrichtige Erklärungen von ihr; ganz im Widerſpruch mit der oben beigebrachten Regel des Karteſius *).

---

*) Hier ſei bemerkt, daß ich die „Kritik der reinen Vernunft" überall nach der Seitenzahl der erſten Auflage citire, da in der Roſenkranziſchen Ausgabe der geſammten Werke dieſe Seitenzahl durchgängig beigegeben iſt: außerdem füge ich, mit vorgeſetzter V, die Seitenzahl der fünften Auflage hinzu: dieſer ſind alle übrigen, von der zweiten an, gleichlautend, alſo auch wohl in der Seitenzahl.

z. B. S. 11; V, 24, der „Kritik der reinen Vernunft“ iſt ſie das Vermögen der Principien a priori; S. 299; V, 356, heißt es abermals, die Vernunft ſei das Vermögen der Principien und ſie wird dem Verſtande entgegengeſetzt, als welcher das Vermögen der Regeln ſei! Nun ſollte man denken, zwiſchen Principien und Regeln müſſe ein himmelweiter Unterſchied ſeyn, da er berechtigt, für jede derſelben ein beſonderes Erkenntnißvermögen anzunehmen. Allein dieſer große Unterſchied ſoll bloß darin liegen, daß was aus der reinen Anſchauung, oder durch die Formen des Verſtandes, a priori erkannt wird, eine Regel ſei, und nur was aus bloßen Begriffen a priori hervorgeht, ein Princip. Auf dieſe willkürliche und unſtatthafte Unterſcheidung werden wir nachher bei der Dialektik zurückkommen. S. 330; V, 386, iſt die Vernunft das Vermögen zu ſchließen: das bloße Urtheilen erklärt er öfter (S. 69; V, 94) für das Geſchäft des Verſtandes. Damit ſagt er nun aber eigentlich: Urtheilen iſt das Geſchäft des Verſtandes, ſo lange der Grund des Urtheils empiriſch, transſcendental, oder metalogiſch iſt (Abhandlung über den Satz vom Grund, §. 31, 32, 33); iſt er aber logiſch, als worin der Schluß beſteht, ſo agirt hier ein ganz beſonderes, viel vorzüglicheres Erkenntnißvermögen, die Vernunft. Ja, was noch mehr iſt, S. 303; V, 360, wird auseinandergeſetzt, daß die unmittelbaren Folgerungen aus einem Satze noch Sache des Verſtandes wären, und nur die, wo ein vermittelnder Begriff gebraucht wird, von der Vernunft verrichtet würden; und als Beiſpiel wird angeführt, aus dem Satz: „Alle Menſchen ſind ſterblich“, ſei die Folgerung: „Einige Sterbliche ſind Menſchen“ noch durch den bloßen Verſtand gezogen; hingegen dieſe: „Alle Gelehrte ſind ſterblich“ erfordere ein ganz anderes und viel vorzüglicheres Vermögen, die Vernunft. Wie war es möglich, daß ein großer Denker ſo etwas vorbringen konnte! S. 553; V, 581, iſt mit einem Male die Vernunft die beharrliche Bedingung aller willkürlichen Handlungen. S. 614; V, 642, beſteht ſie darin, daß wir von unſeren Behauptungen Rechenſchaft geben können: S. 643, 644; V, 671, 672, darin, daß ſie die Begriffe des Verſtandes zu Ideen vereinigt, wie der Verſtand das Mannigfaltige der Objekte zu Begriffen. S. 646; V, 674, iſt ſie nichts Anderes, als das Vermögen das Beſondere aus dem Allgemeinen abzuleiten.

Der Verſtand wird ebenfalls immer wieder von Neuem erklärt: an ſieben Stellen der „Kritik der reinen Vernunft", S. 51; V, 75, iſt er das Vermögen, Vorſtellungen ſelbſt hervorzubringen. S. 69; V, 94, das Vermögen zu urtheilen, d. h. zu denken, d. h. durch Begriffe zu erkennen. S. 137, fünfte Auflage, im Allgemeinen das Vermögen der Erkenntniſſe. S. 132; V, 171, das Vermögen der Regeln. S. 158; V, 197, aber wird geſagt: „er iſt nicht nur das Vermögen der Regeln, ſondern der Quell der Grundſätze, nach welchem alles unter Regeln ſteht"; und dennoch ward er oben der Vernunft entgegengeſetzt, weil dieſe allein das Vermögen der Principien wäre. S. 160; V, 199, iſt der Verſtand das Vermögen der Begriffe: S. 302; V, 359, aber das Vermögen der Einheit der Erſcheinungen vermittelſt der Regeln.

Die von mir aufgeſtellten, feſten, ſcharfen, beſtimmten, einfachen und mit dem Sprachgebrauch aller Völker und Zeiten ſtets übereinkommenden Erklärungen jener zwei Erkenntnißvermögen werde ich nicht nöthig haben gegen ſolche (obwohl ſie von Kant ausgehen) wahrhaft konfuſe und grundloſe Reden darüber zu vertheidigen. Ich habe dieſe nur angeführt als Belege meines Vorwurfs, daß Kant ſein ſymmetriſches, logiſches Syſtem verfolgt, ohne ſich über den Gegenſtand, den er ſo behandelt, genugſam zu beſinnen.

Hätte nun Kant, wie ich oben ſagte, ernſtlich unterſucht, inwiefern zwei ſolche verſchiedene Erkenntnißvermögen, davon eines das Unterſcheidende der Menſchheit iſt, ſich zu erkennen geben, und was, gemäß dem Sprachgebrauch aller Völker und aller Philoſophen, Vernunft und Verſtand heiße; ſo hätte er auch nie, ohne weitere Autorität, als den in ganz anderem Sinne gebrauchten intellectus theoreticus und practicus der Scholaſtiker, die Vernunft in eine theoretiſche und praktiſche zerfällt, und letztere zur Quelle des tugendhaften Handelns gemacht. Ebenſo, bevor Kant Verſtandesbegriffe (worunter er theils ſeine Kategorien, theils alle Gemeinbegriffe verſteht) und Vernunftbegriffe (ſeine ſogenannten Ideen) ſo ſorgfältig ſonderte und beide zum Material ſeiner Philoſophie machte, die größtentheils nur von der Gültigkeit, Anwendung, Urſprung aller dieſer Begriffe handelt; — zuvor, ſage ich, hätte er doch wahrlich unterſuchen ſollen, was denn überhaupt ein Begriff ſei. Allein auch dieſe ſo nothwendige Unterſuchung iſt leider ganz unterblieben; was viel beigetragen hat zu der heilloſen Vermiſchung intuitiver und abſtrakter Erkenntniß, die ich bald nachweiſen werde. — Der ſelbe Mangel an hinlänglichem Beſinnen, mit welchem er die Fragen übergieng: was iſt Anſchauung? was iſt Reflexion? was Begriff? was Vernunft? was Verſtand? — ließ ihn auch folgende ebenſo unumgänglich nöthige Unterſuchungen übergehen: was nenne ich den Gegenſtand, den ich von der Vorſtellung unterſcheide? was iſt Daſeyn? was Objekt? was Subjekt? was Wahrheit, Schein, Irrthum? — Aber er verfolgt, ohne ſich zu beſinnen oder umzuſehen, ſein logiſches Schema und ſeine Symmetrie. Die Tafel der Urtheile ſoll und muß der Schlüſſel zu aller Weisheit ſeyn.

Ich habe es oben als das Hauptverdienſt Kants aufgeſtellt, daß er die Erſcheinung vom Dinge an ſich unterſchied, dieſe ganze ſichtbare Welt für Erſcheinung erklärte und daher den Geſetzen derſelben alle Gültigkeit über die Erſcheinung hinaus abſprach. Es iſt allerdings auffallend, daß er jene bloß relative Exiſtenz der Erſcheinung nicht aus der einfachen, ſo nahe liegenden, unleugbaren Wahrheit „Kein Objekt ohne Subjekt" ableitete, um ſo, ſchon an der Wurzel, das Objekt, weil es durchaus immer nur in Beziehung auf ein Subjekt da iſt, als von dieſem abhängig, durch dieſes bedingt und daher als bloße Erſcheinung, die nicht an ſich, nicht unbedingt exiſtirt, darzuſtellen. Jenen wichtigen Satz hatte bereits Berkeley, gegen deſſen Verdienſt Kant nicht gerecht iſt, zum Grundſtein ſeiner Philoſophie gemacht und dadurch ſich ein unſterbliches Andenken geſtiftet, obwohl er ſelbſt nicht die gehörigen Folgerungen aus jenem Satze zog und ſodann theils nicht verſtanden, theils nicht genugſam beachtet wurde. Ich hatte, in meiner erſten Auflage, Kants Umgehen dieſes Berkeleyſchen Satzes aus einer ſichtbaren Scheu vor dem entſchiedenen Idealismus erklärt; während ich dieſen andererſeits in vielen Stellen der „Kritik der reinen Vernunft" deutlich ausgeſprochen fand; und hatte demnach Kanten des Widerſpruchs mit ſich ſelbſt geziehen. Auch war dieſer Vorwurf gegründet, ſofern man, wie es damals mein Fall war, die „Kritik der reinen Vernunft“ bloß in der zweiten, oder den nach ihr abgedruckten fünf folgenden Auflagen kennt. Als ich nun aber ſpäter Kants Hauptwerk in der bereits ſelten gewordenen erſten Auflage las, ſah ich, zu meiner großen Freude, alle jene Widerſprüche verſchwinden, und fand, daß Kant, wenn er gleich nicht die Formel „kein Objekt ohne Subjekt“ gebraucht, doch, mit eben der Entſchiedenheit wie Berkeley und ich, die in Raum und Zeit vorliegende Außenwelt für bloße Vorſtellung des ſie erkennenden Subjekts erklärt; daher er z. B. S. 383 daſelbſt ohne Rückhalt ſagt: „Wenn ich das denkende Subjekt wegnehme, muß die ganze Körperwelt wegfallen, als die nichts iſt, als die Erſcheinung in der Sinnlichkeit unſeres Subjekts und eine Art Vorſtellungen deſſelben.“ Aber die ganze Stelle von S. 348—392, in welcher Kant ſeinen entſchiedenen Idealismus überaus ſchön und deutlich darlegt, wurde von ihm in der zweiten Auflage ſupprimirt und dagegen eine Menge ihr widerſtreitender Aeußerungen hineingebracht. Dadurch iſt denn der Text der „Kritik der reinen Vernunft“, wie er vom Jahr 1787 an bis zum Jahr 1838 cirkulirt hat, ein verunſtalteter und verdorbener geworden, und dieſelbe ein ſich ſelbſt widerſprechendes Buch geweſen, deſſen Sinn eben deshalb Niemanden ganz klar und verſtändlich ſeyn konnte. Das Nähere hierüber, wie auch meine Vermuthungen über die Gründe und Schwächen, welche Kanten zu einer ſolchen Verunſtaltung ſeines unſterblichen Werkes haben bewegen können, habe ich dargelegt in einem Briefe an Herrn Profeſſor Roſenkranz, deſſen Hauptſtelle derſelbe in ſeine Vorrede zum zweiten Bande der von ihm beſorgten Ausgabe der ſämmtlichen Werke Kants aufgenommen hat, wohin ich alſo hier verweiſe. In Folge meiner Vorſtellungen nämlich hat im Jahre 1838 Herr Profeſſor Roſenkranz ſich bewogen gefunden, die „Kritik der reinen Vernunft“ in ihrer urſprünglichen Geſtalt wieder herzuſtellen, indem er ſie, in beſagtem zweiten Bande, nach der erſten Auflage von 1781 abdrucken ließ, wodurch er ſich um die Philoſophie ein unſchätzbares Verdienſt erworben, ja das wichtigſte Werk der Deutſchen Litteratur vielleicht vom Untergange gerettet hat; und dies ſoll man ihm nie vergeſſen. Aber Keiner bilde ſich ein, die „Kritik der reinen Vernunft“ zu kennen und einen deutlichen Begriff von Kants

Lehre zu haben, wenn er jene nur in der zweiten, oder einer der folgenden Auflagen geleſen hat; das iſt ſchlechterdings unmöglich: denn er hat nur einen verſtümmelten, verdorbenen, gewiſſermaaßen unächten Text geleſen. Es iſt meine Pflicht, Dies hier entſchieden und zu Jedermanns Warnung auszuſprechen.

Mit der in der erſten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ ſo deutlich ausgeſprochenen, entſchieden idealiſtiſchen Grundanſicht ſteht jedoch die Art, wie Kant das Ding an ſich einführt, in unleugbarem Widerſpruch, und ohne Zweifel iſt dies der Hauptgrund, warum er in der zweiten Auflage die angegebene idealiſtiſche Hauptſtelle ſupprimirte, und ſich geradezu gegen den Berkeleyſchen Idealismus erklärte, wodurch er jedoch nur Inkonſequenzen in ſein Werk brachte, ohne dem Hauptgebrechen deſſelben abhelfen zu können. Dieſes iſt bekanntlich die Einführung des Dinges an ſich, auf die von ihm gewählte Weiſe, deren Unſtatthaftigkeit von G. E. Schulze im „Aeneſidemus“ weitläufig dargethan und bald als der unhaltbare Punkt ſeines Syſtems anerkannt wurde. Die Sache läßt ſich mit ſehr Wenigem deutlich machen. Kant gründet die Vorausſetzung des Dinges an ſich, wiewohl unter mancherlei Wendungen verdeckt, auf einen Schluß nach dem Kauſalitätsgeſetz, daß nämlich die empiriſche Anſchauung, richtiger die Empfindung in unſern Sinnesorganen, von der ſie ausgeht, eine äußere Urſache haben müſſe. Nun aber iſt, nach ſeiner eigenen und richtigen Entdeckung, das Geſetz der Kauſalität uns a priori bekannt, folglich eine Funktion unſeres Intellekts, alſo ſubjektiven Urſprungs; ferner iſt die Sinnesempfindung ſelbſt, auf welche wir hier das Kauſalitätsgeſetz anwenden, unleugbar ſubjektiv; und endlich ſogar der Raum, in welchen wir mittelſt dieſer Anwendung die Urſache der Empfindung als Objekt verſetzen, iſt eine a priori gegebene, folglich ſubjektive Form unſeres Intellekts. Mithin bleibt die ganze empiriſche Anſchauung durchweg auf ſubjektivem Grund und Boden, als ein bloßer Vorgang in uns, und nichts von ihr gänzlich Verſchiedenes, von ihr Unabhängiges, läßt ſich als ein Ding an ſich hineinbringen, oder als nothwendige Vorausſetzung darthun. Wirklich iſt und bleibt die empiriſche Anſchauung unſere bloße Vorſtellung: es iſt die Welt als Vorſtellung. Zum Weſen an ſich dieſer können wir nur auf dem ganz anderartigen, von mir eingeſchlagenen Wege, mittelſt Hinzuziehung des Selbſtbewußtſeyns, welches den Willen als das Anſich unſerer eigenen Erſcheinung kund giebt, gelangen: dann aber wird das Ding an ſich ein von der Vorſtellung und ihren Elementen toto genere Verſchiedenes; wie ich dies ausgeführt habe.

Das, wie geſagt, früh nachgewieſene, große Gebrechen des Kantiſchen Syſtems in dieſem Punkt iſt ein Beleg zu dem ſchönen Indiſchen Sprichwort: „Kein Lotus ohne Stengel.“ Die fehlerhafte Ableitung des Dinges an ſich iſt hier der Stengel: jedoch auch nur die Art der Ableitung, nicht die Anerkennung eines Dinges an ſich zur gegebenen Erſcheinung. Auf dieſe letztere Weiſe aber mißverſtand es Fichte; was er nur konnte, weil es ihm nicht um die Wahrheit zu thun war, ſondern um Aufſehen, zur Beförderung ſeiner perſönlichen Zwecke. Demnach war er dreiſt und gedankenlos genug, das Ding an ſich ganz abzuleugnen und ein Syſtem aufzuſtellen, in welchem nicht, wie bei Kant, das bloß Formale der Vorſtellung, ſondern auch das Materiale, der geſammte Inhalt derſelben, vorgeblich a priori aus dem Subjekt abgeleitet wurde. Er rechnete dabei ganz richtig auf die Urtheilsloſigkeit und Niaiſerie des Publikums, welches ſchlechte Sophismen, bloßen Hokuspokus und unſinniges Wiſchiwaſchi für Beweiſe hinnahm; ſo daß es ihm glückte, die Aufmerkſamkeit deſſelben von Kant auf ſich zu lenken und der Deutſchen Philoſophie die Richtung zu geben, in welcher ſie nachher von Schelling weiter geführt wurde und endlich in der unſinnigen Hegelſchen Afterweisheit ihr Ziel erreichte.

Ich komme jetzt auf den ſchon oben berührten großen Fehler Kants zurück, daß er die anſchauliche und die abſtrakte Erkenntniß nicht gehörig geſondert hat, woraus eine heilloſe Konfuſion entſtanden iſt, die wir jetzt näher zu betrachten haben. Hätte er die anſchaulichen Vorſtellungen von den bloß in abstracto gedachten Begriffen ſcharf getrennt, ſo würde er dieſe beiden auseinander gehalten und jedesmal gewußt haben, mit welchen von beiden er es zu thun hätte. Dies iſt nun leider nicht der Fall geweſen, obgleich der Vorwurf darüber noch nicht laut geworden, alſo vielleicht unerwartet iſt. Sein „Objekt der Erfahrung“ davon er beſtändig redet, der eigentliche Gegenſtand der Kategorien, iſt nicht die anſchauliche Vorſtellung, iſt aber auch nicht der abſtrakte Begriff, ſondern von beiden verſchieden, und doch beides zugleich, und ein völliges Unding. Denn es hat ihm, ſo unglaublich dies ſcheint, an Beſonnenheit, oder aber an gutem Willen gefehlt, um hierüber mit ſich ſelbſt ins Reine zu kommen und ſich und Anderen deutlich zu erklären, ob ſein „Gegenſtand der Erfahrung, d. h. der durch Anwendung der Kategorien zu Stande kommenden Erkenntniß", die anſchauliche Vorſtellung in Raum und Zeit (meine erſte Klaſſe der Vorſtellungen) iſt, oder bloß der abſtrakte Begriff. Ihm ſchwebt, ſo ſeltſam es auch iſt, beſtändig ein Mittelding von beiden vor, und daher kommt die unſälige Verwirrung, die ich jetzt ans Licht ziehen muß: zu welchem Zweck ich die ganze Elementarlehre im Allgemeinen durchzugehen habe.

Die *transſcendentale Aeſthetik* iſt ein ſo überaus verdienſtvolles Werk, daß es allein hinreichen konnte, Kants Namen zu verewigen. Ihre Beweiſe haben ſo volle Ueberzeugungskraft, daß ich die Lehrſätze derſelben den unumſtößlichen Wahrheiten beizähle, wie ſie ohne Zweifel auch zu den folgenreichſten gehören, mithin als das Seltenſte auf der Welt, nämlich eine wirkliche, große Entdeckung in der Metaphyſik, zu betrachten ſind. Die von ihm ſtreng bewieſene Thatſache, daß ein Theil unſerer Erkenntniſſe uns a priori bewußt iſt, läßt gar keine andere Erklärung zu, als daß dieſe die Formen unſeres Intellekts ausmachen: ja, dies iſt weniger eine Erklärung, als eben nur der deutliche Ausdruck der Thatſache ſelbſt. Denn a priori bedeutet nichts Anderes, als „nicht auf dem Wege der Erfahrung gewonnen, alſo nicht von Außen in uns gekommen". Was nun aber, ohne von Außen gekommen zu ſeyn, im Intellekt vorhanden iſt, iſt eben das ihm ſelbſt urſprünglich Angehörige, ſein eigenes Weſen. Beſteht nun dies ſo in ihm ſelbſt Vorhandene in der allgemeinen Art und Weiſe, wie alle ſeine Gegenſtände ihm ſich darſtellen müſſen; nun, ſo iſt damit geſagt, daß es die Formen ſeines Erkennens ſind, d. h. die ein für alle Mal feſtgeſtellte Art und Weiſe, wie er dieſe ſeine Funktion vollzieht. Demnach ſind

„Erkenntniſſe a priori" und „ſelbſteigene Formen des Intellekts" im Grunde nur zwei Ausdrücke für die ſelbe Sache, alſo gewiſſermaaßen Synonyma.

Von den Lehren der transſcendentalen Aeſthetik wüßte ich daher nichts hinwegzunehmen, nur Einiges hinzuzuſetzen. Beſonders nämlich iſt Kant mit ſeinen Gedanken nicht zu Ende gekommen darin, daß er nicht die ganze Eukleidiſche Demonſtrirmethode verwarf, nachdem er doch S. 87; V, 120, geſagt hatte, alle geometriſche Erkenntniß habe aus der Anſchauung unmittelbare Evidenz. Es iſt höchſt merkwürdig, daß ſogar einer ſeiner Gegner, und zwar der ſcharfſinnigſte derſelben, G. E. Schulze (Kritik der theoretiſchen Philoſophie, II, 241), den Schluß macht, daß aus Kants Lehre eine ganz andere Behandlung der Geometrie hervorgehen würde, als die wirklich übliche iſt; wodurch er einen apagogiſchen Beweis gegen Kant zu führen vermeint, in der That aber gegen die Eukleidiſche Methode den Krieg anfängt, ohne es zu wiſſen. Ich berufe mich auf §. 15 im erſten Buch gegenwärtiger Schrift.

Nach der in der transſcendentalen Aeſthetik gegebenen, ausführlichen Erörterung der allgemeinen *Formen* aller Anſchauung muß man erwarten, doch einige Aufklärung zu erhalten über den *Inhalt* derſelben, über die Art wie die *empiriſche* Anſchauung in unſer Bewußtſeyn kommt, wie die Erkenntniß dieſer ganzen, für uns ſo realen und ſo wichtigen Welt in uns entſteht. Allein darüber enthält die ganze Lehre Kants eigentlich nichts weiter, als den oft wiederholten, nichtsſagenden Ausdruck: „Das Empiriſche der Anſchauung wird von Außen *gegeben*." — Dieſerhalb gelangt Kant denn auch hier von den *reinen Formen der Anſchauung*, durch einen Sprung, zum *Denken*, zur *transſcendentalen Logik*. Gleich am Eingange derſelben (Kritik der reinen Vernunft, S. 50; V, 74), wo Kant den materialen Gehalt der empiriſchen Anſchauung zu berühren nicht umhin kann, thut er den erſten falſchen Schritt, begeht das πρωτον ψευδος. „Unſere Erkenntniß", ſagt er, „hat zwei Quellen, nämlich Receptivität der Eindrücke und Spontaneität der Begriffe: die erſte iſt die Fähigkeit Vorſtellungen zu empfangen, die zweite die, einen Gegenſtand durch dieſe Vorſtellungen zu erkennen: durch die erſte wird uns ein *Gegenſtand* gegeben, durch die zweite wird er gedacht." — Das iſt falſch: denn danach wäre der *Eindruck*, für den allein wir bloße Receptivität haben, der alſo von Außen kommt und allein eigentlich „*gegeben*" iſt, ſchon eine *Vorſtellung*, ja ſogar ſchon ein *Gegenſtand*. Er iſt aber nichts weiter, als eine bloße *Empfindung* im Sinnesorgan, und erſt durch Anwendung des *Verſtandes* (d. i. des Geſetzes der Kauſalität) und der Anſchauungsformen des Raumes und der Zeit wandelt unſer *Intellekt* dieſe bloße *Empfindung* in eine *Vorſtellung* um, welche nunmehr als *Gegenſtand* in Raum und Zeit daſteht und von letzterem (dem Gegenſtand) nicht anders unterſchieden werden kann, als ſofern man nach dem Dinge an ſich frägt, außerdem aber mit ihm identiſch iſt. Dieſen Hergang habe ich ausführlich dargelegt in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 21. Damit iſt aber das Geſchäft des Verſtandes und der anſchauenden Erkenntniß vollbracht, und es bedarf dazu keiner Begriffe und keines Denkens; daher dieſe Vorſtellungen auch das Thier hat. Kommen Begriffe, kommt Denken hinzu, welchem allerdings Spontaneität beigelegt werden kann; ſo wird die *anſchauende* Erkenntniß gänzlich verlaſſen, und eine völlig andere Klaſſe von Vorſtellungen, nämlich nichtanſchauliche, abſtrakte Begriffe, tritt ins Bewußtſeyn: dies iſt die Thätigkeit der *Vernunft*, welche jedoch den ganzen Inhalt ihres Denkens allein aus der dieſem vorhergegangenen Anſchauung und Vergleichung derſelben mit anderen Anſchauungen und Begriffen hat. So aber bringt Kant das Denken ſchon in die Anſchauung und legt den Grund zu der heilloſen Vermiſchung der intuitiven und abſtrakten Erkenntniß, welche zu rügen ich hier beſchäftigt bin. Er läßt die Anſchauung, für ſich genommen, verſtandlos, rein ſinnlich, alſo ganz paſſiv ſeyn, und erſt durch das Denken (Verſtandeskategorie) einen *Gegenſtand* aufgefaßt werden: ſo bringt er *das Denken in die Anſchauung*. Dann iſt aber wiederum der Gegenſtand des *Denkens* ein einzelnes, reales Objekt: wodurch das Denken ſeinen weſentlichen Charakter der Allgemeinheit und Abſtraktion einbüßt und ſtatt allgemeiner Begriffe einzelne Dinge zum Objekt erhält, wodurch er wieder *das Anſchauen in das Denken* bringt. Daraus entſpringt die beſagte heilloſe Vermiſchung, und die Folgen dieſes erſten falſchen Schrittes erſtrecken ſich über ſeine ganze Theorie des Erkennens.

Durch das Ganze derſelben zieht ſich die gänzliche Vermiſchung der anſchaulichen Vorſtellung mit der abſtrakten zu einem Mittelding von beiden, welches er als den Gegenſtand der Erkenntniß durch den Verſtand und deſſen Kategorien darſtellt und dieſe Erkenntniß Erfahrung nennt. Es iſt ſchwer zu glauben, daß Kant ſelbſt ſich etwas völlig Beſtimmtes und eigentlich Deutliches bei dieſem Gegenſtand des Verſtandes gedacht habe: dieſes werde ich jetzt beweiſen, durch den ungeheuern Widerſpruch, der durch die ganze transſcendentale Logik geht und die eigentliche Quelle der Dunkelheit iſt, die ſie umhüllt.

Nämlich in der „Kritik der reinen Vernunft“, S. 67—69; V, 92—94; S. 89, 90; V, 122, 123; ferner V, 135, 139, 153, wiederholt er und ſchärft ein: der Verſtand ſei kein Vermögen der Anſchauung, ſeine Erkenntniß ſei nicht intuitiv, ſondern diskurſiv; der Verſtand ſei das Vermögen zu urtheilen (S. 69; V, 94), und ein Urtheil ſei mittelbare Erkenntniß, Vorſtellung einer Vorſtellung (S. 68; V, 93); der Verſtand ſei das Vermögen zu denken, und denken ſei die Erkenntniß durch Begriffe (S. 69; V, 94); die Kategorien des Verſtandes ſeien keineswegs die Bedingungen, unter denen Gegenſtände in der Anſchauung gegeben werden (S. 89; V, 122), und die Anſchauung bedürfe der Funktionen des Denkens auf keine Weiſe (S. 91; V, 123); unſer Verſtand könne nur denken, nicht anſchauen (V, S. 135, 139). Ferner in den Prolegomenen, §. 20: Anſchauung, Wahrnehmung, perceptio, gehöre bloß den Sinnen an; das Urtheilen komme allein dem Verſtande zu; und §. 22: die Sache der Sinne ſei anzuſchauen, die des Verſtandes zu denken, d. i. zu urtheilen. — Endlich noch in der „Kritik der praktiſchen Vernunft“, vierte Auflage, S. 247: Roſenkranziſche Ausgabe S. 281: der Verſtand iſt diskurſiv, ſeine Vorſtellungen ſind Gedanken, nicht Anſchauungen. — Alles dieſes ſind Kants eigene Worte.

Hieraus folgt, daß dieſe anſchauliche Welt für uns da wäre, auch wenn wir gar keinen Verſtand hätten, daß ſie auf eine ganz unerklärliche Weiſe in unſern Kopf kommt, welches er eben durch ſeinen wunderlichen Ausdruck, die Anſchauung wäre gegeben, häufig bezeichnet, ohne dieſen unbeſtimmten und bildlichen Ausdruck je weiter zu erklären.

Aber nun widerſpricht allem Angeführten auf das ſchreiendeſte ſeine ganze übrige Lehre vom Verſtande, von deſſen Kategorien und von der Möglichkeit der Erfahrung, wie er ſolche in der transſcendentalen Logik vorträgt. Nämlich: „Kritik der reinen Vernunft“, S. 79; V, 105, bringt der Verſtand durch ſeine Kategorien Einheit in das Mannigfaltige der Anſchauung, und die reinen Verſtandesbegriffe gehen a priori auf Gegenſtände der Anſchauung. S. 94; V, 126, ſind „die Kategorien Bedingung der Erfahrung, es ſei der Anſchauung oder des Denkens das in ihr angetroffen wird“. V, S. 127, iſt der Verſtand Urheber der Erfahrung. V, S. 128, beſtimmen die Kategorien die Anſchauung der Gegenſtände. V, S. 130, iſt Alles, was wir uns im Objekt (das doch wohl ein Anſchauliches und kein Abſtraktum iſt) als verbunden vorſtellen, erſt durch eine Verſtandeshandlung verbunden worden. V, S. 135, wird der Verſtand von Neuem erklärt, als das Vermögen a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorſtellungen unter die Einheit der Apperception zu bringen: aber, nach allem Sprachgebrauch, iſt die Apperception nicht das Denken eines Begriffs, ſondern iſt Anſchauung. V, S. 136, finden wir gar einen oberſten Grundſatz der Möglichkeit aller Anſchauung in Beziehung auf den Verſtand. V, S. 143, ſteht ſogar als Ueberſchrift, daß alle ſinnliche Anſchauung durch die Kategorien bedingt ſei. Ebendaſelbſt bringt die logiſche Funktion der Urtheile auch das Mannigfaltige gegebener Anſchauungen unter eine Apperception überhaupt, und das Mannigfaltige einer gegebenen Anſchauung ſteht nothwendig unter den Kategorien. V, S. 144, kommt Einheit in die Anſchauung, mittelſt der Kategorien, durch den Verſtand. V, S. 145, wird das Denken des Verſtandes ſehr ſeltſam dadurch erklärt, daß er das Mannigfaltige der Anſchauung ſyntheſirt, verbindet und ordnet. V, S. 161, iſt Erfahrung nur durch die Kategorien möglich und beſteht in der Verknüpfung der Wahrnehmungen, die denn doch wohl Anſchauungen ſind. V, S. 159, ſind die Kategorien Erkenntniſſe a priori von Gegenſtänden der Anſchauung überhaupt. — Ferner wird hier und V, S. 163 und 165, eine Hauptlehre Kants vorgetragen, dieſe: daß der Verſtand die Natur allererſt möglich mache, indem er ihr Geſetze a priori vorſchreibe und ſie ſich nach ſeiner Geſetzmäßigkeit richte u. ſ. w. Nun iſt aber die Natur doch wohl ein Anſchauliches und kein Abſtraktum; der Verſtand müßte demnach ein Vermögen der Anſchauung ſeyn. V, S. 168, wird geſagt, die Verſtandesbegriffe ſeien die Principien der Möglichkeit der Erfahrung, und dieſe ſei die Beſtimmung der Erſcheinungen in Raum und Zeit überhaupt; welche Erſcheinungen denn doch wohl in der Anſchauung daſind. Endlich, S. 189—211; V, 232—265, ſteht der lange Beweis (deſſen Unrichtigkeit in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 23, ausführlich gezeigt iſt), daß die objektive Succeſſion und auch das Zugleichſeyn der Gegenſtände der Erfahrung nicht ſinnlich wahrgenommen, ſondern allein durch den Verſtand in die Natur gebracht werden, welche ſelbſt dadurch erſt möglich wird. Gewiß iſt aber doch die Natur, die Folge der Begebenheiten und das Zugleichſeyn der Zuſtände lauter Anſchauliches und kein bloß abſtrakt Gedachtes.

Ich fordere Jeden, der mit mir die Verehrung gegen Kant theilt, auf, dieſe Widerſprüche zu vereinigen, und zu zeigen, daß Kant bei ſeiner Lehre vom Objekt der Erfahrung und der Art, wie es durch die Thätigkeit des Verſtandes und ſeiner zwölf Funktionen beſtimmt wird, etwas ganz Deutliches und Beſtimmtes gedacht habe. Ich bin überzeugt, daß der nachgewieſene Widerſpruch, der ſich durch die ganze transſcendentale Logik zieht, der eigentliche Grund der großen Dunkelheit des Vortrags in derſelben iſt. Kant war ſich nämlich des Widerſpruchs dunkel bewußt, kämpfte innerlich damit, wollte oder konnte ihn dennoch nicht zum deutlichen Bewußtſeyn bringen, verſchleierte ihn daher für ſich und für Andere, und umgieng ihn auf allerlei Schleichwegen. Davon iſt es vielleicht auch abzuleiten, daß er aus dem Erkenntnißvermögen eine ſo ſeltſame, komplicirte Maſchine machte, mit ſo vielen Rädern, als da ſind die zwölf Kategorien, die transſcendentale Syntheſis der Einbildungskraft, des innern Sinnes, der transſcendentalen Einheit der Apperception, ferner der Schematismus der reinen Verſtandesbegriffe u. ſ. w. Und ungeachtet dieſes großen Apparats wird zur Erklärung der Anſchauung der Außenwelt, die denn doch wohl die Hauptſache in unſerer Erkenntniß iſt, auch nicht einmal ein Verſuch gemacht; ſondern dieſe ſich aufdringende Anforderung wird recht ärmlich immer durch den nämlichen, nichtsſagenden, bildlichen Ausdruck abgelehnt: „Die empiriſche Anſchauung wird uns gegeben.“ S. 145 der fünften Auflage erfahren wir noch, daß dieſelbe durch das Objekt gegeben wird: mithin muß dieſes etwas von der Anſchauung Verſchiedenes ſeyn.

Wenn wir nun Kants innerſte, von ihm ſelbſt nicht deutlich ausgeſprochene Meinung zu erforſchen uns bemühen; ſo finden wir, daß wirklich ein ſolches, von der Anſchauung verſchiedenes Objekt, das aber auch keineswegs ein Begriff iſt, ihm der eigentliche Gegenſtand für den Verſtand iſt, ja, daß die ſonderbare Vorausſetzung eines ſolchen unvorſtellbaren Gegenſtandes es eigentlich ſeyn ſoll, wodurch allererſt die Anſchauung zur Erfahrung wird. Ich glaube, daß ein altes, eingewurzeltes, aller Unterſuchung abgeſtorbenes Vorurtheil in Kant der letzte Grund iſt von der Annahme eines ſolchen abſoluten Objekts, welches an ſich, d. h. auch ohne Subjekt, Objekt iſt. Es iſt durchaus nicht das angeſchaute Objekt, ſondern es wird durch den Begriff zur Anſchauung hinzugedacht, als etwas derſelben Entſprechendes, und nunmehr iſt die Anſchauung Erfahrung und hat Werth und Wahrheit, die ſie folglich erſt durch die Beziehung auf einen Begriff erhält (im diametralen Gegenſatz gegen unſere Darſtellung, nach welcher der Begriff allein von der Anſchauung Werth und Wahrheit erhält). Das Hinzudenken dieſes direkt nicht vorſtellbaren Objekts zur Anſchauung iſt dann die eigentliche Funktion der Kategorien. „Nur durch Anſchauung wird der Gegenſtand gegeben, der hernach der Kategorie gemäß gedacht wird.“ (Kritik der reinen Vernunft, erſte Auflage, S. 399.) Beſonders deutlich wird dies aus einer Stelle, S. 125 der fünften Auflage: „Nun frägt es ſich, ob nicht auch Begriffe a priori vorausgehen, als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenn gleich nicht angeſchaut, dennoch als Gegenſtand überhaupt gedacht wird“, welches er bejaht. Hier zeigt ſich deutlich die Quelle des Irrthums und der ihn umhüllenden Konfuſion. Denn der Gegenſtand als ſolcher iſt allemal nur für die Anſchauung und in ihr da: ſie mag nun durch die Sinne, oder, bei ſeiner Abweſenheit, durch die Einbildungskraft vollzogen werden. Was hingegen gedacht wird, iſt allemal ein allgemeiner, nicht anſchaulicher Begriff, der allenfalls der Begriff von einem Gegenſtande überhaupt ſeyn kann: aber nur mittelbar, mittelſt der Begriffe, bezieht ſich das Denken auf *Gegenſtände*, als welche ſelbſt allezeit *anſchaulich* ſind und bleiben. Denn unſer Denken dient nicht dazu, den Anſchauungen Realität zu verleihen: dieſe haben ſie, ſoweit ſie ihrer fähig ſind (empiriſche Realität) durch ſich ſelbſt; ſondern es dient, das Gemeinſame und die Reſultate der Anſchauungen zuſammenzufaſſen, um ſie aufbewahren und leichter handhaben zu können. Kant aber ſchreibt die Gegenſtände ſelbſt dem *Denken* zu, um dadurch die Erfahrung und die objektive Welt vom *Verſtande* abhängig zu machen, ohne jedoch dieſen ein Vermögen der *Anſchauung* ſeyn zu laſſen. In dieſer Beziehung unterſcheidet er allerdings das Anſchauen vom Denken, macht aber die einzelnen Dinge zum Gegenſtande theils der Anſchauung, theils des Denkens. Wirklich aber ſind ſie nur Erſteres: unſere empiriſche Anſchauung iſt ſofort *objektiv*; eben weil ſie vom Kauſalnexus ausgeht. Ihr Gegenſtand ſind unmittelbar die Dinge, nicht von dieſen verſchiedene Vorſtellungen. Die einzelnen Dinge werden als ſolche angeſchaut im Verſtande und durch die Sinne: der *einſeitige Eindruck* auf dieſe wird dabei ſofort durch die Einbildungskraft ergänzt. Sobald wir hingegen zum *Denken* übergehen, verlaſſen wir die einzelnen Dinge und haben es mit allgemeinen Begriffen ohne Anſchaulichkeit zu thun; wenn wir gleich die Reſultate unſeres Denkens nachher auf die einzelnen Dinge anwenden. Wenn wir Dieſes feſthalten, ſo erhellt die Unzuläſſigkeit der Annahme, daß die Anſchauung der Dinge erſt durch das die zwölf Kategorien anwendende Denken eben dieſer Dinge Realität erhalte und zur Erfahrung werde. Vielmehr iſt in der Anſchauung ſelbſt ſchon die empiriſche Realität, mithin die Erfahrung, gegeben: allein die Anſchauung kann auch nur zu Stande kommen mittelſt Anwendung der Erkenntniß vom Kauſalnexus, welche die einzige Funktion des Verſtandes iſt, auf die Sinnesempfindung. Die Anſchauung iſt demnach wirklich intellektual, was gerade Kant leugnet.

Die hier kritiſirte Annahme Kants findet man, außer der angeführten Stelle, auch noch vorzüglich deutlich ausgeſprochen in der „Kritik der Urtheilskraft", §. 36, gleich Anfangs; desgleichen in den „Metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft", in der Anmerkung zur erſten Erklärung der „Phänomenologie". Aber mit einer Naivetät, deren Kant bei dieſem mißlichen Punkte ſich am wenigſten getraute, findet man ſie aufs Deutlichſte dargelegt im Buche eines Kantianers, nämlich in Kieſewetters „Grundriß einer allgemeinen Logik", dritte Auflage, Th. I, S. 434 der Auseinanderſetzung, und Th. II, §. 52 und 53 der Auseinanderſetzung; desgleichen in Tieftrunks „Denklehre in rein Deutſchem Gewande" (1825). Da zeigt ſich ſo recht, wie jedem Denker ſeine nicht ſelbſtdenkenden Schüler zum Vergrößerungsſpiegel ſeiner Fehler werden. Kant iſt bei dieſer Darſtellung ſeiner einmal beſchloſſenen Kategorienlehre durchgängig leiſe aufgetreten, die Schüler hingegen ganz dreiſt, wodurch ſie das Falſche der Sache bloßlegen.

Dem Geſagten zufolge iſt bei Kant der Gegenſtand der Kategorien zwar nicht das Ding an ſich, aber doch deſſen nächſter Anverwandter: es iſt das *Objekt an ſich*, iſt ein Objekt, das keines Subjekts bedarf, iſt ein einzelnes Ding, und doch nicht in Zeit und Raum, weil nicht anſchaulich, iſt Gegenſtand des Denkens, und doch nicht abſtrakter Begriff. Demnach unterſcheidet Kant eigentlich dreierlei: 1) die Vorſtellung; 2) den Gegenſtand der Vorſtellung; 3) das Ding an ſich. Erſtere iſt Sache der Sinnlichkeit, welche bei ihm, neben der Empfindung, auch die reinen Anſchauungsformen Raum und Zeit begreift. Das Zweite iſt Sache des Verſtandes, der es durch ſeine zwölf Kategorien *hinzudenkt*. Das Dritte liegt jenſeit aller Erkennbarkeit. (Als Beleg hiezu ſehe man S. 108 und 109 der erſten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft".) Nun iſt aber die Unterſcheidung der Vorſtellung und des Gegenſtandes der Vorſtellung ungegründet: dies hatte ſchon Berkeley bewieſen, und es geht hervor aus meiner ganzen Darſtellung im erſten Buche, beſonders Kapitel 1 der Ergänzungen, ja aus Kants eigener völlig idealiſtiſcher Grundanſicht in der erſten Auflage. Wollte man aber nicht den Gegenſtand der Vorſtellung zur Vorſtellung rechnen und mit ihr identifiziren, ſo müßte man ihn zum Dinge an ſich ziehen: dies hängt am Ende von dem Sinne ab, den man dem Worte Gegenſtand beilegt. Immer aber ſteht Dies feſt, daß, bei deutlicher Beſinnung, nichts weiter zu finden iſt, als Vorſtellung und Ding an ſich. Das unberechtigte Einſchieben jenes Zwitters, Gegenſtand der Vorſtellung, iſt die Quelle der Irrthümer Kants: mit deſſen Wegnahme fällt aber auch die Lehre von den Kategorien als Begriffen a priori dahin; da ſie zur Anſchauung nichts beitragen und vom Dinge an ſich nicht gelten ſollen, ſondern wir mittelſt ihrer nur jene „Gegenſtände der Vorſtellungen" denken und dadurch die Vorſtellung in Erfahrung umwandeln. Denn jede empiriſche Anſchauung iſt ſchon Erfahrung: empiriſch aber iſt jede Anſchauung, welche von Sinnesempfindung ausgeht: dieſe Empfindung bezieht der Verſtand, mittelſt ſeiner alleinigen Funktion (Erkenntniß a priori des Kauſalitätsgeſetzes) auf ihre Urſache, welche eben dadurch in Raum und Zeit (Formen der reinen Anſchauung) ſich darſtellt als Gegenſtand der Erfahrung, materielles Objekt, im Raum durch alle Zeit beharrend, dennoch aber auch als ſolches immer noch Vorſtellung bleibt, wie eben Raum und Zeit ſelbſt. Wollen wir über dieſe Vorſtellung hinaus, ſo ſtehen wir bei der Frage nach dem Ding an ſich, welche zu beantworten das Thema meines ganzen Werkes, wie aller Metaphyſik überhaupt iſt. Mit dem hier dargelegten Irrthume Kants ſteht in Verbindung ſein früher gerügter Fehler, daß er keine Theorie der Entſtehung der empiriſchen Anſchauung giebt, ſondern dieſe ohne Weiteres gegeben ſeyn läßt, ſie identifizirend mit der bloßen Sinnesempfindung, der er nur noch die Anſchauungsformen Raum und Zeit beigiebt, beide unter dem Namen Sinnlichkeit begreifend. Aber aus dieſen Materialien entſteht noch keine objektive Vorſtellung: vielmehr erfordert dieſe ſchlechterdings Beziehung der Empfindung auf ihre Urſache, alſo Anwendung des Kauſalitätsgeſetzes, alſo Verſtand; da ohne Dieſes die Empfindung immer noch ſubjektiv bleibt und kein Objekt in den Raum verſetzt, auch wenn ihr dieſer beigegeben iſt. Aber bei Kant durfte der Verſtand nicht zur Anſchauung verwendet werden: er ſollte bloß denken, um innerhalb der transſcendentalen Logik zu bleiben. Hiemit hängt wieder ein anderer Fehler Kants zuſammen: daß er für die richtig erkannte Apriorität des Kauſalitätsgeſetzes den allein gültigen Beweis, nämlich den aus der Möglichkeit der objektiven empiriſchen Anſchauung ſelbſt, zu führen mir überlaſſen hat, und ſtatt deſſen einen offenbar falſchen giebt, wie ich dies ſchon in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 23, dargethan habe. —

Aus Obigem iſt klar, daß Kants „Gegenſtand der Vorſtellung" (2) zuſammengeſetzt iſt aus Dem, was er theils der Vorſtellung (1), theils dem Ding an ſich (3) geraubt hat. Wenn wirklich die Erfahrung nur dadurch zu Stande käme, daß unſer Verſtand zwölf verſchiedene Funktionen anwendete, um durch ebenſo viele Begriffe a priori die Gegenſtände, welche vorher bloß angeſchaut wurden, zu denken; ſo müßte jedes wirkliche Ding als ſolches eine Menge Beſtimmungen haben, welche als a priori gegeben, ſich, eben wie Raum und Zeit, ſchlechterdings nicht wegdenken ließen, ſondern ganz weſentlich zum Daſeyn des Dinges gehörten, jedoch nicht abzuleiten wären aus den Eigenſchaften des Raumes und der Zeit. Aber nur eine einzige dergleichen Beſtimmung iſt anzutreffen: die der Kauſalität. Auf dieſer beruht die Materialität, da das Weſen der Materie im Wirken beſteht und ſie durch und durch Kauſalität iſt (ſiehe Bd. II, Kap. 4). Materialität aber iſt es allein, die das reale Ding vom Phantaſiebilde, welches denn doch nur Vorſtellung iſt, unterſcheidet. Denn die Materie, als beharrend, giebt dem Dinge die Beharrlichkeit durch alle Zeit, ſeiner Materie nach, während die Formen wechſeln, in Gemäßheit der Kauſalität. Alles Uebrige am Dinge ſind entweder Beſtimmungen des Raumes, oder der Zeit, oder ſeine empiriſchen Eigenſchaften, die alle zurücklaufen auf ſeine Wirkſamkeit, alſo nähere Beſtimmungen der Kauſalität ſind. Die Kauſalität aber geht ſchon als Bedingung in die empiriſche Anſchauung ein, welche demnach Sache des Verſtandes iſt, der ſchon die Anſchauung möglich macht, außer dem Kauſalitätsgeſetze aber zur Erfahrung und ihrer Möglichkeit nichts beiträgt. Was die alten Ontologien füllt, iſt, außer dem hier Angegebenen, nichts weiter als Verhältniſſe der Dinge zu einander, oder zu unſerer Reflexion, und zuſammengeraffte farrago.

Ein Merkmal der Grundloſigkeit der Kategorienlehre giebt ſchon der Vortrag derſelben. Welch ein Abſtand, in dieſer Hinſicht, zwiſchen der transſcendentalen Aeſthetik und der transſcendentalen Analytik! Dort, welche Klarheit, Beſtimmtheit, Sicherheit, feſte Ueberzeugung, die ſich unverhohlen ausſpricht und unfehlbar mittheilt! Alles iſt lichtvoll, keine finſtern Schlupfwinkel ſind gelaſſen: Kant weiß was er will, und weiß daß er Recht hat. Hier hingegen iſt Alles dunkel, verworren, unbeſtimmt, ſchwankend, unſicher, der Vortrag ängſtlich, voll Entſchuldigungen und Berufungen auf Kommendes, oder gar Zurückbehaltenes. Auch iſt der ganze zweite und dritte Abſchnitt der Deduktion der reinen Verſtandesbegriffe in der zweiten Auflage völlig geändert, weil er Kanten ſelbſt nicht genügte, und iſt ein ganz anderer, als in der erſten, jedoch nicht klärer geworden. Man ſieht wirklich Kanten im Kampfe mit der Wahrheit, um ſeine einmal beſchloſſene Lehrmeinung durchzuſetzen. In der transſcendentalen Aeſthetik ſind alle ſeine Lehrſätze wirklich bewieſen, aus unleugbaren Thatſachen des Bewußtſeyns; in der transſcendentalen Analytik hingegen finden wir, wenn wir es beim Lichte betrachten, bloße Behauptungen, daß es ſo ſei und ſeyn müſſe. Alſo hier, wie überall, trägt der Vortrag das Gepräge des Denkens, aus dem er hervorgegangen: denn der Stil iſt die Phyſiognomie des Geiſtes. — Noch iſt zu bemerken, daß Kant, ſo oft er, zur näheren Erörterung, ein Beiſpiel geben will, faſt jedes Mal die Kategorie der Kauſalität dazu nimmt, wo das Geſagte dann richtig ausfällt, — weil eben das Kauſalitätsgeſetz die wirkliche, aber auch alleinige Form des Verſtandes iſt, und die übrigen elf Kategorien nur blinde Fenſter ſind. Die Deduktion der Kategorien iſt in der erſten Auflage einfacher und unumwundener, als in der zweiten. Er bemüht ſich darzulegen, wie nach der von der Sinnlichkeit gegebenen Anſchauung, der Verſtand, mittelſt des Denkens der Kategorien, die Erfahrung zu Stande bringt. Dabei werden die Ausdrücke Rekognition, Reproduktion, Aſſociation, Apprehenſion, transſcendentale Einheit der Apperception, bis zur Ermüdung wiederholt und doch keine Deutlichkeit erreicht. Höchſt beachtenswerth iſt es aber, daß er bei dieſer Auseinanderſetzung nicht ein einziges Mal berührt, was doch Jedem zuerſt einfallen muß, das Beziehen der Sinnesempfindung auf ihre äußere Urſache. Wollte er daſſelbe nicht gelten laſſen, ſo mußte er es ausdrücklich leugnen; aber auch dies thut er nicht. Er ſchleicht alſo darum herum, und alle Kantianer ſind ihm eben ſo nachgeſchlichen. Das geheime Motiv hiezu iſt, daß er den Kauſalnexus unter dem Namen „Grund der Erſcheinung" für ſeine falſche Ableitung des Dinges an ſich aufſpart; und nächſtdem, daß durch die Beziehung auf die Urſache die Anſchauung intellektual würde, was er nicht zugeben darf. Ueberdies ſcheint er gefürchtet zu haben, daß wenn man den Kauſalnexus zwiſchen Sinnesempfindung und Objekt gelten läßt, letzteres ſofort zum Ding an ſich werden und den Locke'ſchen Empirismus einführen würde. Dieſe Schwierigkeit aber wird beſeitigt durch die Beſonnenheit, welche uns vorhält, daß das Kauſalitätsgeſetz ſubjektiven Urſprungs iſt, ſo gut wie die Sinnesempfindung ſelbſt, überdies auch der eigene Leib, ſofern er im Raum erſcheint, bereits zu den Vorſtellungen gehört. Aber Dies einzugeſtehen verhinderte Kanten ſeine Furcht vor dem Berkeleyſchen Idealismus.

Als die weſentliche Operation des Verſtandes mittelſt ſeiner zwölf Kategorien wird wiederholentlich angegeben „die Verbindung des Mannigfaltigen der Anſchauung": jedoch wird Dies nie gehörig erläutert, noch gezeigt, was denn dieſes Mannigfaltige der Anſchauung vor der Verbindung durch den Verſtand ſei. Nun aber ſind die Zeit und der Raum, dieſer in allen ſeinen drei Dimenſionen, Continua, d. h. alle ihre Theile ſind urſprünglich nicht getrennt, ſondern verbunden. Sie aber ſind die durchgängigen Formen unſerer Anſchauung: alſo erſcheint auch Alles, was in ihnen ſich darſtellt (gegeben wird), ſchon urſprünglich als Continuum, d. h. ſeine Theile treten ſchon als verbunden auf und bedürfen keiner hinzukommenden Verbindung des Mannigfaltigen. Wollte man aber jene Vereinigung des Mannigfaltigen der Anſchauung etwan dahin auslegen, daß ich die verſchiedenen Sinneseindrücke von einem Objekt doch nur auf dieſes eine beziehe, alſo z. B. eine Glocke anſchauend, erkenne, daß Das, was mein Auge als gelb, meine Hände als glatt und hart, mein Ohr als tönend afficirt, doch nur ein und derſelbe Körper ſei; ſo iſt dies vielmehr eine Folge der Erkenntniß a priori vom Kauſalnexus (dieſer wirklichen und alleinigen Funktion des Verſtandes), vermöge welcher alle jene verſchiedenen Einwirkungen auf meine verſchiedenen Sinnesorgane mich doch nur auf eine gemeinſame Urſache derſelben, nämlich die Beſchaffenheit des vor mir ſtehenden Körpers, hinleiten, ſo daß mein Verſtand, ungeachtet der Verſchiedenheit und Vielheit der Wirkungen, doch die Einheit der Urſache als ein einziges, ſich eben dadurch anſchaulich darſtellendes Objekt apprehendirt. — In der ſchönen Rekapitulation ſeiner Lehre, welche Kant in der „Kritik der reinen

Vernunft", S. 719—726, oder V, 747—754 giebt, erklärt er die Kategorien vielleicht deutlicher als irgendwo, nämlich als „die bloße Regel der Syntheſis Desjenigen, was die Wahrnehmung a posteriori gegeben hat." Ihm ſcheint dabei ſo etwas vorzuſchweben, wie daß, bei der Konſtruktion des Triangels, die Winkel die Regel der Zuſammenſetzung der Linien geben: wenigſtens kann man an dieſem Bilde ſich was er von der Funktion der Kategorien ſagt am beſten erläutern. Die Vorrede zu den „Metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft" enthält eine lange Anmerkung, welche ebenfalls eine Erklärung der Kategorien liefert und beſagt, daß ſie „von den formalen Verſtandeshandlungen im Urtheilen in nichts unterſchieden ſeien", als darin, daß in letzteren Subjekt und Prädikat allenfalls ihre Stelle vertauſchen können; ſodann wird daſelbſt das Urtheil überhaupt definirt als „eine Handlung, durch die gegebene Vorſtellungen zuerſt Erkenntniſſe eines Objekts werden." Hienach müßten die Thiere, da ſie nicht urtheilen, auch gar keine Objekte erkennen. Ueberhaupt giebt es, nach Kant, von den Objekten bloß Begriffe, keine Anſchauungen. Ich hingegen ſage: Objekte ſind zunächſt nur für die Anſchauung da, und Begriffe ſind allemal Abſtraktionen aus dieſer Anſchauung. Daher muß das abſtrakte Denken ſich genau nach der in der Anſchauung vorhandenen Welt richten, da bloß die Beziehung auf dieſe den Begriffen Inhalt giebt, und wir dürfen für die Begriffe keine andere a priori beſtimmte Form annehmen, als die Fähigkeit zur Reflexion überhaupt, deren Weſen die Bildung der Begriffe, d. i. abſtrakter, nichtanſchaulicher Vorſtellungen iſt, welche die einzige Funktion der Vernunft ausmacht, wie ich im erſten Buch gezeigt habe. Ich verlange demnach, daß wir von den Kategorien elf zum Fenſter hinauswerfen und allein die der Kauſalität behalten, jedoch einſehen, daß ihre Thätigkeit ſchon die Bedingung der empiriſchen Anſchauung iſt, welche ſonach nicht bloß ſenſual, ſondern intellektual iſt, und daß der ſo angeſchaute Gegenſtand, das Objekt der Erfahrung, Eins ſei mit der Vorſtellung, von welcher nur noch das Ding an ſich zu unterſcheiden iſt.

Nach in verſchiedenen Lebensaltern wiederholtem Studium der „Kritik der reinen Vernunft" hat ſich mir über die Entſtehung der transſcendentalen Logik eine Ueberzeugung aufgedrängt, die ich, als zum Verſtändniß derſelben ſehr förderlich, hier mittheile. Auf objektive Auffaſſung und höchſte menſchliche Beſonnenheit gegründete Entdeckung iſt ganz allein das Apperçu, daß Zeit und Raum a priori von uns erkannt werden. Durch dieſen glücklichen Fund erfreut, wollte Kant die Ader deſſelben noch weiter verfolgen, und ſeine Liebe zur architektoniſchen Symmetrie gab ihm den Leitfaden. Wie er nämlich der empiriſchen Anſchauung eine reine Anſchauung a priori als Bedingung untergelegt gefunden hatte; ebenſo, meinte er, würden auch wohl den empiriſch erworbenen Begriffen gewiſſe reine Begriffe als Vorausſetzung in unſerem Erkenntnißvermögen zum Grunde liegen, und das empiriſche wirkliche Denken allererſt durch ein reines Denken a priori, welches an ſich aber gar keine Gegenſtände hätte, ſondern ſie aus der Anſchauung nehmen müßte, möglich ſeyn; ſo daß, wie die transſcendentale Aeſthetik eine Grundlage a priori der Mathematik nachweiſt, es auch für die Logik eine ſolche geben müßte; wodurch alsdann jene erſtere an einer transſcendentalen Logik ſymmetriſch einen Pendant erhielte. Von jetzt an war Kant nicht mehr unbefangen, nicht mehr im Zuſtande des reinen Forſchens und Beobachtens des im Bewußtſeyn Vorhandenen; ſondern er war durch eine Vorausſetzung geleitet, und verfolgte eine Abſicht, nämlich die, zu finden was er vorausſetzte, um auf die ſo glücklich entdeckte transſcendentale Aeſthetik eine ihr analoge, alſo ihr ſymmetriſch entſprechende, transſcendentale Logik als zweites Stockwerk aufzuſetzen. Hiezu nun verfiel er auf die Tafel der Urtheile, aus welcher er, ſo gut es gehen wollte, die Kategorientafel bildete, als die Lehre von zwölf reinen Begriffen a priori, welche die Bedingung unſeres Denkens eben der Dinge ſeyn ſollten, deren Anſchauung durch die zwei Formen der Sinnlichkeit a priori bedingt iſt: ſymmetriſch entſprach alſo jetzt der reinen Sinnlichkeit ein reiner Verſtand. Danach nun gerieth er auf noch eine Betrachtung, die ihm ein Mittel darbot, die Plauſibilität der Sache zu erhöhen, mittelſt der Annahme des Schematismus der reinen Verſtandesbegriffe, wodurch aber gerade der ihm ſelbſt unbewußte Hergang ſeines Verfahrens ſich am deutlichſten verräth. Indem er nämlich darauf ausgieng, für jede empiriſche Funktion des Erkenntnißvermögens eine analoge aprioriſche zu finden, bemerkte er, daß zwiſchen unſerem empiriſchen Anſchauen und unſerem empiriſchen, in abſtrakten nichtanſchaulichen Begriffen vollzogenem Denken noch eine Vermittelung, wenn auch nicht immer, doch ſehr häufig Statt findet, indem wir nämlich dann und wann vom abſtrakten Denken auf das Anſchauen zurückzugehen verſuchen; aber bloß verſuchen, eigentlich um uns zu überzeugen, daß unſer abſtraktes Denken ſich von dem ſichern Boden der Anſchauung nicht weit entfernt habe, und etwan überfliegend, oder auch zu bloßem Wortkram geworden ſei; ungefähr ſo, wie wir, im Finſtern gehend, dann und wann nach der leitenden Wand greifen. Wir gehen alsdann, eben auch nur verſuchsweiſe und momentan, auf das Anſchauen zurück, indem wir eine dem uns gerade beſchäftigenden Begriffe entſprechende Anſchauung in der Phantaſie hervorrufen, welche jedoch dem Begriffe nie ganz adäquat ſeyn kann, ſondern ein bloßer einſtweiliger Repräſentant deſſelben iſt: über dieſen habe ich das Nöthige ſchon in meiner Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde", §. 28, beigebracht. Kant benennt ein flüchtiges Phantasma dieſer Art, im Gegenſatz des vollendeten Bildes der Phantaſie, ein Schema, ſagt, es ſei gleichſam ein Monogramm der Einbildungskraft, und behauptet nun, daß, ſo wie ein ſolches zwiſchen unſerem abſtrakten Denken empiriſch erworbener Begriffe und unſerer klaren, durch die Sinne geſchehenden Anſchauung in der Mitte ſteht, auch zwiſchen dem Anſchauungsvermögen a priori der reinen Sinnlichkeit und dem Denkvermögen a priori des reinen Verſtandes (alſo den Kategorien) dergleichen Schemata der reinen Verſtandesbegriffe a priori vorhanden ſeien, welche Schemata er, als Monogramme der reinen Einbildungskraft a priori, ſtückweiſe beſchreibt und jedes derſelben der ihm entſprechenden Kategorie zutheilt, in dem wunderlichen „Hauptſtück vom Schematismus der reinen Verſtandesbegriffe", welches als höchſt dunkel berühmt iſt, weil kein Menſch je hat daraus klug werden können; deſſen Dunkelheit jedoch ſich aufhellt, wenn man es von dem hier gegebenen Standpunkt aus betrachtet, wo denn aber auch mehr, als irgendwo, die Abſichtlichkeit ſeines Verfahrens und der zum voraus gefaßte Entſchluß, zu finden was der Analogie entſpräche und der architektoniſchen Symmetrie dienen könnte, an den Tag tritt: ja, dies iſt hier in einem Grade der Fall, der die Sache an das Komiſche heranführt. Denn indem er den empiriſchen Schematen (oder Repräſentanten unſerer wirklichen Begriffe durch die Phantaſie) analoge Schemata der reinen (inhaltsloſen) Verſtandesbegriffe a priori (Kategorien) annimmt, überſieht er, daß der Zweck ſolcher Schemata hier ganz wegfällt. Denn der Zweck der Schemata beim empiriſchen (wirklichen) Denken bezieht ſich ganz allein auf den materiellen Inhalt ſolcher Begriffe: da nämlich dieſe aus der empiriſchen Anſchauung abgezogen ſind, helfen und orientiren wir uns dadurch, daß wir beim abſtrakten Denken zwiſchendurch ein Mal auf die Anſchauung, daraus die Begriffe entnommen ſind, einen flüchtigen Rückblick werfen, uns zu verſichern, daß unſer Denken noch realen Gehalt habe. Dies ſetzt aber nothwendig voraus, daß die uns beſchäftigenden Begriffe aus der Anſchauung entſprungen ſeien, und iſt ein bloßes Zurückſehen auf ihren materialen Inhalt, ja ein bloßes Hülfsmittel unſerer Schwäche. Aber bei Begriffen a priori, als welche noch gar keinen Inhalt haben, fällt offenbar dergleichen nothwendig weg: denn dieſe ſind nicht aus der Anſchauung entſprungen, ſondern kommen ihr von innen entgegen, um aus ihr einen Inhalt erſt zu empfangen, haben alſo noch nichts, worauf ſie zurückſehen könnten. Ich bin hiebei weitläufig, weil gerade Dieſes auf den geheimen Hergang des Kantiſchen Philoſophirens Licht wirft, der demnach darin beſteht, daß Kant, nach der glücklichen Entdeckung der beiden Anſchauungsformen a priori, nunmehr, am Leitfaden der Analogie, für jede Beſtimmung unſerer empiriſchen Erkenntniß ein Analogon a priori darzuthun ſich beſtrebt, und Dies zuletzt, in den Schematen, ſogar auf eine bloß pſychologiſche Thatſache ausdehnt, wobei der anſcheinende Tiefſinn und die Schwierigkeit der Darſtellung gerade dienen, dem Leſer zu verbergen, daß der Inhalt derſelben eine ganz unerweisliche und bloß willkürliche Annahme bleibt: Der aber, welcher in den Sinn ſolcher Darſtellung endlich eindringt, wird dann leicht verleitet, dies mühſam erlangte Verſtändniß für Ueberzeugung von der Wahrheit der Sache zu halten. Hätte hingegen Kant, wie bei der Entdeckung der Anſchauungen a priori, auch hier ſich unbefangen und rein beobachtend verhalten; ſo müßte er gefunden haben, daß was zur reinen Anſchauung des Raumes und der Zeit hinzukommt, wenn aus ihr eine empiriſche wird, einerſeits die Empfindung und andererſeits die Erkenntniß der Kauſalität iſt, welche die bloße Empfindung in objektive empiriſche Anſchauung verwandelt, eben deshalb aber nicht erſt aus dieſer entlehnt und erlernt, ſondern a priori vorhanden und eben die Form und Funktion des reinen Verſtandes iſt, aber auch ſeine einzige, jedoch eine ſo folgenreiche, daß alle unſere empiriſche Erkenntniß auf ihr beruht. — Wenn, wie oft geſagt worden, die Widerlegung eines Irrthums erſt dadurch vollſtändig wird, daß man ſeine Entſtehungsart pſychologiſch nachweiſt; ſo glaube ich Dieſes im Obigen, in Hinſicht auf Kants Lehre von den Kategorien und ihren Schematen, geleiſtet zu haben.)

Nachdem nun Kant in die erſten einfachen Grundzüge einer Theorie des Vorſtellungsvermögens ſo große Fehler gebracht hatte, gerieth er auf vielfältige, ſehr zuſammengeſetzte Annahmen. Dahin gehört zuvörderſt die ſynthetiſche Einheit der Apperception: ein ſehr wunderliches Ding, ſehr wunderlich dargeſtellt. „Das Ich denke muß alle meine Vorſtellungen begleiten können." Muß — können: dies iſt eine problematiſch-apodiktiſche Enuntiation; zu Deutſch, ein Satz der mit der einen Hand nimmt, was er mit der andern giebt. Und was iſt der Sinn dieſes ſo auf der Spitze balancirenden Satzes? — Daß alles Vorſtellen ein Denken ſei? — Das iſt nicht: und es wäre heillos; es gäbe ſodann nichts als abſtrakte Begriffe, am wenigſten aber eine reine reflexions- und willensfreie Anſchauung, dergleichen die des Schönen iſt, die tiefſte Erfaſſung des wahren Weſens der Dinge, d. h. ihrer Platoniſchen Ideen. Auch müßten dann wieder die Thiere entweder auch denken, oder nicht einmal vorſtellen. — Oder ſoll etwan der Satz heißen: kein Objekt ohne Subjekt? Das wäre ſehr ſchlecht dadurch ausgedrückt und käme zu ſpät. Wenn wir Kants Aeußerungen zuſammenfaſſen, werden wir finden, daß was er unter der ſynthetiſchen Einheit der Apperception verſteht, gleichſam das ausdehnungsloſe Centrum der Sphäre aller unſerer Vorſtellungen iſt, deren Radien zu ihm konvergiren. Es iſt was ich das Subjekt des Erkennens, das Korrelat aller Vorſtellungen nenne, und iſt zugleich Das, was ich, im Kapitel 22 des zweiten Bandes, als den Brennpunkt, in welchen die Strahlen der Gehirnthätigkeit konvergiren, ausführlich beſchrieben und erörtert habe. Dahin alſo verweiſe ich hier, um mich nicht zu wiederholen.

Daß ich die ganze Lehre von den Kategorien verwerfe und ſie den grundloſen Annahmen, mit denen Kant die Theorie des Erkennens belaſtete, beizähle, geht aus der oben gegebenen Kritik derſelben hervor; imgleichen aus der Nachweiſung der Widerſprüche in der transſcendentalen Logik, welche ihren Grund hatten in der Vermiſchung der anſchaulichen und abſtrakten Erkenntniß; ferner auch aus der Nachweiſung des Mangels an einem deutlichen und beſtimmten Begriff vom Weſen des Verſtandes und der Vernunft, ſtatt deſſen wir in Kants Schriften nur unzuſammenhängende, nicht übereinſtimmende, dürftige und unrichtige Ausſprüche über jene beiden Geiſtesvermögen fanden. Es geht endlich hervor aus den Erklärungen, die ich ſelbſt, im erſten Buch und deſſen Ergänzungen, noch ausführlicher in der Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde", §. 21, 26 und 34, von denſelben Geiſtesvermögen gegeben habe, welche Erklärungen ſehr beſtimmt, deutlich, aus der Betrachtung des Weſens unſerer Erkenntniß offenbar ſich ergebend, und mit den im Sprachgebrauch und den Schriften aller Zeiten und Völker ſich kundgebenden, nur nicht zur Deutlichkeit gebrachten Begriffen von jenen beiden Erkenntnißkräften völlig übereinſtimmend ſind. Ihre Vertheidigung gegen die davon ſehr verſchiedene Kantiſche Darſtellung iſt zum großen Theil ſchon mit der Aufdeckung der Fehler jener Darſtellung gegeben. — Da nun aber doch die Tafel der Urtheile, welche Kant ſeiner Theorie des Denkens, ja ſeiner ganzen Philoſophie zum Grunde legt, an ſich, im Ganzen ihre Richtigkeit hat; ſo liegt mir noch ob, nachzuweiſen, wie dieſe allgemeinen Formen aller Urtheile in unſerem Erkenntnißvermögen entſpringen, und ſie mit meiner Darſtellung deſſelben in Uebereinſtimmung zu ſetzen. — Ich werde bei dieſer Erörterung mit den Begriffen Verſtand und Vernunft immer den Sinn verbinden, welchen ihnen meine Erklärung gegeben hat, die ich daher als dem Leſer geläufig vorausſetze.

Ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen Kants Methode und der, welche ich befolge, liegt darin, daß er von der mittelbaren, der reflektirten Erkenntniß ausgeht, ich dagegen von der unmittelbaren, der intuitiven. Er iſt demjenigen zu vergleichen, der die Höhe eines Thurmes aus deſſen Schatten mißt, ich aber dem, welcher den Maaßſtab unmittelbar anlegt. Daher iſt ihm die Philoſophie eine Wiſſenſchaft *aus* Begriffen, mir eine Wiſſenſchaft *in* Begriffe, aus der anſchaulichen Erkenntniß, der alleinigen Quelle aller Evidenz, geſchöpft und in allgemeine Begriffe gefaßt und fixirt. Dieſe ganze, uns umgebende, anſchauliche, vielgeſtaltete, bedeutungsreiche Welt überſpringt er und hält ſich an die Formen des abſtrakten Denkens; wobei, obſchon von ihm nie ausgeſprochen, die Vorausſetzung zum Grunde liegt, daß die Reflexion der Ektypos aller Anſchauung ſei, daher alles Weſentliche der Anſchauung in der Reflexion ausgedrückt ſeyn müſſe, und zwar in ſehr zuſammengezogenen, daher leicht überſehbaren Formen und Grundzügen. Demnach gäbe das Weſentliche und Geſetzmäßige des abſtrakten Erkennens alle Fäden an die Hand, welche das bunte Puppenſpiel der anſchaulichen Welt vor unſeren Augen in Bewegung ſetzen. — Hätte nur Kant dieſen oberſten Grundſatz ſeiner Methode deutlich ausgeſprochen, und ihn dann konſequent befolgt, wenigſtens hätte er dann das Intuitive vom Abſtrakten rein ſondern müſſen, und wir hätten nicht mit unauflöslichen Widerſprüchen und Konfuſionen zu kämpfen. Aus der Art aber, wie er ſeine Aufgabe gelöſt, ſieht man, daß ihm jener Grundſatz ſeiner Methode nur ſehr undeutlich vorgeſchwebt hat, daher man, nach einem gründlichen Studium ſeiner Philoſophie, denſelben doch noch erſt zu errathen hat.

Was nun die angegebene Methode und Grundmaxime ſelbſt betrifft, ſo hat ſie viel für ſich und iſt ein glänzender Gedanke. Schon das Weſen aller Wiſſenſchaft beſteht darin, daß wir das endlos Mannigfaltige der anſchaulichen Erſcheinungen unter komparativ wenige abſtrakte Begriffe zuſammenfaſſen, aus denen wir ein Syſtem ordnen, von welchem aus wir alle jene Erſcheinungen völlig in der Gewalt unſerer Erkenntniß haben, das Geſchehene erklären und das Künftige beſtimmen können. Die Wiſſenſchaften theilen aber unter ſich das weitläufige Gebiet der Erſcheinungen, nach den beſonderen, mannigfaltigen Arten dieſer letzteren.

Nun war es ein kühner und glücklicher Gedanke, das den Begriffen als ſolchen und abgeſehen von ihrem Inhalt durchaus Weſentliche zu iſoliren, um aus den ſo gefundenen Formen alles Denkens zu erſehen, was auch allem intuitiven Erkennen, folglich der Welt als Erſcheinung überhaupt, weſentlich ſei: und weil nun dieſes a priori, wegen der Nothwendigkeit jener Formen des Denkens, gefunden wäre; ſo wäre es ſubjektiven Urſprungs, und führte eben zu Kants Zwecken. — Nun hätte aber hiebei, ehe man weiter gieng, unterſucht werden müſſen, welches das Verhältniß der Reflexion zur anſchaulichen Erkenntniß ſei (was freilich die von Kant vernachläſſigte reine Sonderung beider vorausſetzt), auf welche Weiſe eigentlich jene dieſe wiedergebe und vertrete, ob ganz rein, oder ſchon durch Aufnahme in ihre (der Reflexion) eigene Formen umgeändert und zum Theil unkenntlich gemacht; ob die Form der abſtrakten, reflektiven Erkenntniß mehr beſtimmt werde durch die Form der anſchaulichen, oder durch die ihr ſelbſt, der reflektiven, unabänderlich anhängende Beſchaffenheit, ſo daß auch Das, was in der intuitiven Erkenntniß ſehr heterogen iſt, ſobald es in die reflektive eingegangen, nicht mehr zu unterſcheiden iſt, und umgekehrt manche Unterſchiede, die wir in der reflektiven Erkenntnißart wahrnehmen, auch aus dieſer ſelber entſprungen ſind und keineswegs auf ihnen entſprechende Verſchiedenheiten in der intuitiven Erkenntniß deuten. Als Reſultat dieſer Forſchung hätte ſich aber ergeben, daß die anſchauliche Erkenntniß bei ihrer Aufnahme in die Reflexion beinahe ſo viel Veränderung erleidet, wie die Nahrungsmittel bei ihrer Aufnahme in den thieriſchen Organismus, deſſen Formen und Miſchungen durch ihn ſelbſt beſtimmt werden und aus deren Zuſammenſetzung gar nicht mehr die Beſchaffenheit der Nahrungsmittel zu erkennen iſt; — oder (weil dieſes ein wenig zu viel geſagt iſt) wenigſtens hätte ſich ergeben, daß die Reflexion ſich zur anſchaulichen Erkenntniß keineswegs verhält, wie der Spiegel im Waſſer zu den abgeſpiegelten Gegenſtänden, ſondern kaum nur noch ſo, wie der Schatten dieſer Gegenſtände zu ihnen ſelbſt, welcher Schatten nur einige äußere Umriſſe wiedergiebt, aber auch das Mannigfaltigſte in dieſelbe Geſtalt vereinigt und das Verſchiedenſte durch den nämlichen Umriß darſtellt; ſo daß keineswegs von ihm ausgehend ſich die Geſtalten der Dinge vollſtändig und ſicher konſtruiren ließen.

Die ganze reflektive Erkenntniß, oder die Vernunft, hat nur eine Hauptform, und dieſe iſt der abſtrakte Begriff: ſie iſt der Vernunft ſelbſt eigen und hat unmittelbar keinen nothwendigen Zuſammenhang mit der anſchaulichen Welt, welche daher auch ganz ohne jene für die Thiere daſteht, und auch eine ganz andere ſeyn könnte, dennoch aber jene Form der Reflexion ebenſo wohl zu ihr paſſen würde. Die Vereinigung der Begriffe zu Urtheilen hat aber gewiſſe beſtimmte und geſetzliche Formen, welche, durch Induktion gefunden, die Tafel der Urtheile ausmachen. Dieſe Formen ſind größtentheils abzuleiten aus der reflektiven Erkenntnißart ſelbſt, alſo unmittelbar aus der Vernunft, namentlich ſofern ſie durch die vier Denkgeſetze (von mir metalogiſche Wahrheiten genannt) und durch das dictum de omni et nullo entſtehen. Andere von dieſen Formen haben aber ihren Grund in der anſchauenden Erkenntnißart, alſo im Verſtande, geben aber deshalb keineswegs Anweiſung auf ebenſo viele beſondere Formen des Verſtandes; ſondern ſind ganz und gar aus der einzigen Funktion die der Verſtand hat, nämlich der unmittelbaren Erkenntniß von Urſach und Wirkung, abzuleiten. Noch andere von jenen Formen endlich ſind entſtanden aus dem Zuſammentreffen und der Verbindung der reflektiven und der intuitiven Erkenntnißart, oder eigentlich aus der Aufnahme dieſer in jene. Ich werde nunmehr die Momente des Urtheils einzeln durchgehen und den Urſprung eines jeden aus den beſagten Quellen nachweiſen; woraus von ſelbſt folgt, daß eine Deduktion von Kategorien aus ihnen wegfällt und die Annahme dieſer ebenſo grundlos iſt, als ihre Darſtellung verworren und ſich ſelbſt widerſtreitend befunden worden.

1) Die ſogenannte Quantität der Urtheile entſpringt aus dem Weſen der Begriffe als ſolcher, hat ihren Grund alſo lediglich in der Vernunft, und hat mit dem Verſtande und der anſchaulichen Erkenntniß gar keinen unmittelbaren Zuſammenhang. — Es iſt nämlich, wie im erſten Buche ausgeführt, den Begriffen als ſolchen weſentlich, daß ſie einen Umfang, eine Sphäre haben, und der weitere, unbeſtimmtere den engeren, beſtimmteren einſchließt, welcher letztere daher auch ausgeſchieden werden kann; und zwar kann dieſes entweder ſo geſchehen, daß man ihn nur

als unbeſtimmten Theil des weitern Begriffes überhaupt bezeichnet, oder auch ſo, daß man ihn beſtimmt und völlig ausſondert, mittelſt Beilegung eines beſondern Namens. Das Urtheil, welches die Vollziehung dieſer Operation iſt, heißt im erſten Fall ein beſonderes, im zweiten ein allgemeines; z. B. ein und derſelbe Theil der Sphäre des Begriffes Baum kann durch ein beſonderes und durch ein allgemeines Urtheil iſolirt werden, nämlich: „Einige Bäume tragen Galläpfel"; oder ſo: „Alle Eichen tragen Galläpfel". — Man ſieht, daß die Verſchiedenheit beider Operationen ſehr gering iſt, ja, daß die Möglichkeit derſelben vom Wortreichthum der Sprache abhängt. Desungeachtet hat Kant erklärt, dieſe Verſchiedenheit entſchleiere zwei grundverſchiedene Handlungen, Funktionen, Kategorien des reinen Verſtandes, der eben durch dieſelben a priori die Erfahrung beſtimme.

Man kann endlich auch einen Begriff gebrauchen, um mittelſt deſſelben zu einer beſtimmten, einzelnen, anſchaulichen Vorſtellung, aus welcher, und zugleich aus vielen anderen, er ſelbſt abgezogen iſt, zu gelangen: welches durch das einzelne Urtheil geſchieht. Ein ſolches Urtheil bezeichnet nur die Gränze der abſtrakten Erkenntniß zur anſchaulichen, zu welcher unmittelbar von ihm übergegangen wird: „Dieſer Baum hier trägt Galläpfel." — Kant hat denn auch daraus eine beſondere Kategorie gemacht.

Nach allem Vorhergehenden bedarf es hier weiter keiner Polemik.

2) Auf gleiche Weiſe liegt die Qualität der Urtheile ganz innerhalb des Gebietes der Vernunft, und iſt nicht eine Abſchattung irgend eines Geſetzes des die Anſchauung möglich machenden Verſtandes, d. h. giebt nicht Anweiſung darauf. Die Natur der abſtrakten Begriffe, welche eben das objektiv aufgefaßte Weſen der Vernunft ſelbſt iſt, bringt, wie ebenfalls im erſten Buche ausgeführt, die Möglichkeit mit ſich, ihre Sphären zu vereinigen und zu trennen, und auf dieſer Möglichkeit, als ihrer Vorausſetzung, beruhen die allgemeinen Denkgeſetze der Identität und des Widerſpruchs, welchen, weil ſie rein aus der Vernunft entſpringen und nicht ferner zu erklären ſind, metalogiſche Wahrheit von mir beigelegt iſt. Sie beſtimmen, daß das Vereinigte vereinigt, das Getrennte getrennt bleiben muß, alſo das Geſetzte nicht zugleich wieder aufgehoben werden kann, ſetzen alſo die

Möglichkeit des Verbindens und Trennens der Sphären, d. i. eben das Urtheilen, voraus. Dieſes aber liegt, der Form nach, einzig und allein in der Vernunft, und dieſe Form iſt nicht, ſo wie der Inhalt der Urtheile, aus der anſchaulichen Erkenntniß des Verſtandes mit hinübergenommen, in welcher daher auch kein Korrelat oder Analogon für ſie zu ſuchen iſt. Nachdem die Anſchauung durch den Verſtand und für den Verſtand entſtanden iſt, ſteht ſie vollendet da, keinem Zweifel noch Irrthum unterworfen, kennt demnach weder Bejahung noch Verneinung: denn ſie ſpricht ſich ſelbſt aus, und hat nicht, wie die abſtrakte Erkenntniß der Vernunft, ihren Werth und Gehalt in der bloßen Beziehung auf etwas außer ihr, nach dem Satz vom Grunde des Erkennens. Sie iſt daher lauter Realität, alle Negation iſt ihrem Weſen fremd: dieſe kann allein durch Reflexion hinzugedacht werden, bleibt aber eben deshalb immer auf dem Gebiet des abſtrakten Denkens.

Zu den bejahenden und verneinenden Urtheilen fügt Kant, eine Grille der alten Scholaſtiker benutzend, noch die unendlichen, einen ſpitzfindig erdachten Lückenbüßer, was nicht einmal einer Auseinanderſetzung bedarf, ein blindes Fenſter, wie er zu Gunſten ſeiner ſymmetriſchen Architektonik deren viele angebracht hat.

3) Unter den ſehr weiten Begriff der Relation hat Kant drei ganz verſchiedene Beſchaffenheiten der Urtheile zuſammengebracht, die wir daher, um ihren Urſprung zu erkennen, einzeln beleuchten müſſen.

a) Das hypothetiſche Urtheil überhaupt iſt der abſtrakte Ausdruck jener allgemeinſten Form aller unſerer Erkenntniſſe, des Satzes vom Grunde. Daß dieſer vier ganz verſchiedene Bedeutungen habe, und in jeder von dieſen aus einer andern Erkenntnißkraft urſtändet, wie auch eine andere Klaſſe von Vorſtellungen betrifft, habe ich ſchon 1813 in meiner Abhandlung über denſelben dargethan. Daraus ergiebt ſich hinlänglich, daß der Urſprung des hypothetiſchen Urtheils überhaupt, dieſer allgemeinen Denkform, nicht bloß, wie Kant will, der Verſtand und deſſen Kategorie der Kauſalität ſeyn könne; ſondern daß das Geſetz der Kauſalität, welches, meiner Darſtellung zufolge, die einzige Erkenntnißform des reinen Verſtandes iſt, nur eine der Geſtaltungen des alle reine oder aprioriſche Erkenntniß umfaſſenden Satzes vom Grunde iſt, welcher hingegen in jeder ſeiner Bedeutungen dieſe hypothetiſche Form des Urtheils zum Ausdruck hat. — Wir ſehen hier nun aber recht deutlich, wie Erkenntniſſe, die ihrem Urſprung und ihrer Bedeutung nach ganz verſchieden ſind, doch, wenn von der Vernunft in abstracto gedacht, in einer und derſelben Form von Verbindung der Begriffe und Urtheile erſcheinen, und dann in dieſer gar nicht mehr zu unterſcheiden ſind, ſondern man, um ſie zu unterſcheiden, auf die anſchauliche Erkenntniß zurückgehen muß, die abſtrakte ganz verlaſſend. Daher war der von Kant eingeſchlagene Weg, vom Standpunkt der abſtrakten Erkenntniß aus, die Elemente und das innerſte Getriebe auch der intuitiven Erkenntniß zu finden, durchaus verkehrt. Uebrigens iſt gewiſſermaaßen meine ganze einleitende Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde", nur als eine gründliche Erörterung der Bedeutung der hypothetiſchen Urtheilsform anzuſehen; daher ich hier nicht weiter dabei verweile.

b) Die Form des *kategoriſchen Urtheils* iſt nichts Anderes, als die Form des Urtheils überhaupt im eigentlichſten Sinn. Denn, ſtreng genommen, heißt Urtheilen nur die Verbindung, oder die Unvereinbarkeit der Sphären der Begriffe denken: daher ſind die hypothetiſche und die disjunktive Verbindung eigentlich keine beſondere Formen des Urtheils: denn ſie werden nur auf ſchon fertige Urtheile angewandt, in denen die Verbindung der Begriffe unverändert die kategoriſche bleibt; ſie aber verknüpfen wieder dieſe Urtheile, indem die hypothetiſche Form deren Abhängigkeit von einander, die disjunktive deren Unvereinbarkeit ausdrückt. Bloße Begriffe aber haben nur *eine* Art von Verhältniſſen zu einander, nämlich die, welche im kategoriſchen Urtheil ausgedrückt werden. Die nähere Beſtimmung, oder die Unterarten dieſes Verhältniſſes ſind das Ineinandergreifen und das völlige Getrenntſeyn der Begriffsſphären, d. i. alſo die Bejahung und Verneinung; woraus Kant beſondere Kategorien, unter einem ganz andern Titel gemacht hat, dem der *Qualität*. Das Ineinandergreifen und Getrenntſeyn hat wieder Unterarten, nämlich je nachdem die Sphären ganz, oder nur zum Theil ineinandergreifen, welche Beſtimmung die *Quantität* der Urtheile ausmacht; woraus Kant wieder einen ganz beſondern Kategorientitel gemacht hat. So trennte er das ganz nahe Verwandte, ja

Identiſche, die leicht überſehbaren Modifikationen der einzig möglichen Verhältniſſe von bloßen Begriffen zu einander, und vereinigte dagegen das ſehr Verſchiedene unter dieſem Titel der Relation.

Kategoriſche Urtheile haben zum metalogiſchen Princip die Denkgeſetze der Identität und des Widerſpruchs. Aber der Grund zur Verknüpfung von Begriffsſphären, welcher dem Urtheil, das eben nur dieſe Verknüpfung iſt, die Wahrheit verleiht, kann ſehr verſchiedener Art ſeyn, und dieſer zufolge iſt dann die Wahrheit des Urtheils entweder logiſch, oder empiriſch, oder metaphyſiſch, oder metalogiſch, wie ſolches in der einleitenden Abhandlung, §. 30—33, ausgeführt iſt und hier nicht wiederholt zu werden braucht. Es ergiebt ſich aber daraus, wie ſehr verſchieden die unmittelbaren Erkenntniſſe ſeyn können, welche alle in abstracto ſich durch die Verbindung der Sphären zweier Begriffe als Subjekt und Prädikat darſtellen, und daß man keineswegs eine einzige Funktion des Verſtandes, als ihr entſprechend und ſie hervorbringend, aufſtellen kann. Z. B. die Urtheile: „das Waſſer kocht; der Sinus mißt den Winkel; der Wille beſchließt; Beſchäftigung zerſtreut; die Unterſcheidung iſt ſchwierig“; drücken durch die ſelbe logiſche Form die verſchiedenartigſten Verhältniſſe aus: woraus wir abermals die Beſtätigung erhalten, wie verkehrt das Beginnen ſei, um die unmittelbare, intuitive Erkenntniß zu analyſiren, ſich auf den Standpunkt der abſtrakten zu ſtellen. — Aus einer eigentlichen Verſtandeserkenntniß, in meinem Sinn, entſpringt übrigens das kategoriſche Urtheil nur da, wo eine Kauſalität durch daſſelbe ausgedrückt wird; dies iſt aber der Fall auch bei allen Urtheilen, die eine phyſiſche Qualität bezeichnen. Denn, wenn ich ſage: „dieſer Körper iſt ſchwer, hart, flüſſig, grün, ſauer, alkaliſch, organiſch u. ſ. w.“; ſo bezeichnet dies immer ſein Wirken, alſo eine Erkenntniß, die nur durch den reinen Verſtand möglich iſt. Nachdem nun dieſe, eben wie viele von ihr ganz verſchiedene (z. B. die Unterordnung höchſt abſtrakter Begriffe), in abstracto durch Subjekt und Prädikat ausgedrückt worden, hat man dieſe bloßen Begriffsverhältniſſe wieder auf die anſchauliche Erkenntniß zurück übertragen, und gemeint, das Subjekt und Prädikat des Urtheils müſſe in der Anſchauung ein eigenes, beſonderes Korrelat haben, Subſtanz und Accidenz. Aber ich werde weiter unten deutlich machen, daß der Begriff

Subſtanz keinen andern wahren Inhalt hat, als den des Begriffs Materie. Accidenzen aber ſind ganz gleichbedeutend mit Wirkungsarten, ſo daß die vermeinte Erkenntniß von Subſtanz und Accidenz noch immer die des reinen Verſtandes von Urſach und Wirkung iſt. Wie aber eigentlich die Vorſtellung der Materie entſteht, iſt theils in unſerem erſten Buch, §. 4, und noch faßlicher in der Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde“, am Schluß des §. 21, S. 77, erörtert; theils werden wir es noch näher ſehen, bei der Unterſuchung des Grundſatzes, daß die Subſtanz beharrt.

c) Die disjunktiven Urtheile entſpringen aus dem Denkgeſetz des ausgeſchloſſenen Dritten, welches eine metalogiſche Wahrheit iſt: ſie ſind daher ganz das Eigenthum der reinen Vernunft, und haben nicht im Verſtande ihren Urſprung. Die Ableitung der Kategorie der Gemeinſchaft oder Wechſelwirkung aus ihnen iſt nun aber ein recht grelles Beiſpiel von den Gewaltthätigkeiten, welche ſich Kant bisweilen gegen die Wahrheit erlaubt, bloß um ſeine Luſt an architektoniſcher Symmetrie zu befriedigen. Das Unſtatthafte jener Ableitung iſt ſchon öfter mit Recht gerügt und aus mehreren Gründen dargethan worden, beſonders von G. E. Schulze in ſeiner „Kritik der theoretiſchen Philoſophie“ und von Berg in ſeiner „Epikritik der Philoſophie“. — Welche wirkliche Analogie iſt wohl zwiſchen der offengelaſſenen Beſtimmung eines Begriffs durch einander ausſchließende Prädikate, und dem Gedanken der Wechſelwirkung? Beide ſind ſich ſogar ganz entgegengeſetzt, da im disjunktiven Urtheil das wirkliche Setzen des einen der beiden Eintheilungsglieder zugleich ein nothwendiges Aufheben des andern iſt; hingegen wenn man ſich zwei Dinge im Verhältniß der Wechſelwirkung denkt, das Setzen des einen eben ein nothwendiges Setzen auch des andern iſt, und vice versa. Daher iſt unſtreitig das wirkliche logiſche Analogon der Wechſelwirkung der circulus vitiosus, als in welchem, eben wie angeblich bei der Wechſelwirkung, das Begründete auch wieder der Grund iſt, und umgekehrt. Und ebenſo wie die Logik den circulus vitiosus verwirft, iſt auch aus der Metaphyſik der Begriff der Wechſelwirkung zu verbannen. Denn ich bin ganz ernſtlich geſonnen jetzt darzuthun, daß es gar keine Wechſelwirkung im eigentlichen Sinne giebt, und dieſer Begriff, ſo höchſt beliebt auch, eben wegen der Unbeſtimmtheit des Gedankens, ſein Gebrauch iſt, doch näher, betrachtet, ſich als leer, falſch und nichtig zeigt. Zuvörderſt beſinne man ſich, was überhaupt Kauſalität ſei, und ſehe zur Beihülfe meine Darſtellung davon in der einleitenden Abhandlung, §. 20, wie auch in meiner Preisſchrift über die Freiheit des Willens, Kap. 3, S. 27 fg., endlich im vierten Kapitel unſers zweiten Bandes nach. Kauſalität iſt das Geſetz, nach welchem die eintretenden Zuſtände der Materie ſich ihre Stelle in der Zeit beſtimmen. Bloß von Zuſtänden, ja eigentlich bloß von Veränderungen iſt bei der Kauſalität die Rede, und weder von der Materie als ſolcher, noch vom Beharren ohne Veränderung. Die Materie als ſolche ſteht nicht unter dem Geſetz der Kauſalität; da ſie weder wird, noch vergeht: alſo auch nicht das ganze Ding, wie man gemeinhin ſpricht; ſondern allein die Zuſtände der Materie. Ferner hat das Geſetz der Kauſalität es nicht mit dem Beharren zu thun: denn wo ſich nichts verändert, iſt kein Wirken und keine Kauſalität, ſondern ein bleibender ruhender Zuſtand. Wird nun ein ſolcher verändert, ſo iſt entweder der neu entſtandene wieder beharrlich, oder er iſt es nicht, ſondern führt ſogleich einen dritten Zuſtand herbei, und die Nothwendigkeit, mit der dies geſchieht, iſt eben das Geſetz der Kauſalität, welches eine Geſtaltung des Satzes vom Grunde iſt und daher nicht weiter zu erklären; weil eben der Satz vom Grunde das Princip aller Erklärung und aller Nothwendigkeit iſt. Hieraus iſt klar, daß das Urſach- und Wirkungſeyn in genauer Verbindung und nothwendiger Beziehung auf die Zeitfolge ſteht. Nur ſofern der Zuſtand A in der Zeit dem Zuſtande B vorhergeht, ihre Succeſſion aber eine nothwendige und keine zufällige, d. h. kein bloßes Folgen, ſondern ein Erfolgen iſt; — nur inſofern iſt der Zuſtand A Urſache und der Zuſtand B Wirkung. Der Begriff Wechſelwirkung enthält aber Dies, daß beide Urſache und beide Wirkung von einander ſind: dies heißt aber eben ſoviel, als daß jeder von beiden der frühere und aber auch der ſpätere iſt: alſo ein Ungedanke. Denn daß beide Zuſtände zugleich ſeien, und zwar nothwendig zugleich, läßt ſich nicht annehmen: weil ſie als nothwendig zuſammengehörend und zugleich ſeiend, nur einen Zuſtand ausmachen, zu deſſen Beharren zwar die bleibende Anweſenheit aller ſeiner Beſtimmungen erfordert wird, wo denn aber gar nicht mehr von Veränderung und Kauſalität, ſondern von Dauer und Ruhe die Rede iſt und weiter nichts geſagt wird, als daß wenn eine Beſtimmung des ganzen Zuſtandes geändert wird, der hiedurch entſtandene neue Zuſtand nicht von Beſtand ſeyn kann, ſondern Urſache der Aenderung auch aller übrigen Beſtimmungen des erſten Zuſtandes wird, wodurch eben wieder ein neuer, dritter Zuſtand eintritt; welches alles nur gemäß dem einfachen Geſetz der Kauſalität geſchieht und nicht ein neues, das der Wechſelwirkung, begründet.

Auch behaupte ich ſchlechthin, daß der Begriff Wechſelwirkung durch kein einziges Beiſpiel zu belegen iſt. Alles was man dafür ausgeben möchte, iſt entweder ein ruhender Zuſtand, auf den der Begriff der Kauſalität, welcher nur bei Veränderungen Bedeutung hat, gar keine Anwendung findet, oder es iſt eine abwechſelnde Succeſſion gleichnamiger, ſich bedingender Zuſtände, zu deren Erklärung die einfache Kauſalität vollkommen ausreicht. Ein Beiſpiel der erſtern Art giebt die durch gleiche Gewichte in Ruhe gebrachte Waagſchale: hier iſt gar kein Wirken, denn hier iſt keine Veränderung: es iſt ruhender Zuſtand: die Schwere ſtrebt, gleichmäßig vertheilt, wie in jedem im Schwerpunkt unterſtützten Körper, kann aber ihre Kraft durch keine Wirkung äußern. Daß die Wegnahme des einen Gewichtes einen zweiten Zuſtand giebt, der ſogleich Urſache des dritten, des Sinkens der andern Schale, wird, geſchieht nach dem einfachen Geſetz der Urſache und Wirkung und bedarf keiner beſondern Kategorie des Verſtandes, auch nicht einmal einer beſondern Benennung. Ein Beiſpiel der andern Art iſt das Fortbrennen eines Feuers. Die Verbindung des Oxygens mit dem brennbaren Körper iſt Urſache der Wärme, und dieſe iſt wieder Urſache des erneuerten Eintritts jener chemiſchen Verbindung. Aber dieſes iſt nichts Anderes, als eine Kette von Urſachen und Wirkungen, deren Glieder jedoch abwechſelnd gleichnamig ſind: das Brennen A bewirkt freie Wärme B, dieſe ein neues Brennen C (d. h. eine neue Wirkung, die mit der Urſache A gleichnamig, nicht aber individuell dieſelbe iſt), dies eine neue Wärme D (welche mit der Wirkung B nicht real identiſch, ſondern nur dem Begriffe nach die ſelbe, d. h. mit ihr gleichnamig iſt) und ſo immer fort. Ein artiges Beiſpiel Deſſen, was man im gemeinen Leben Wechſelwirkung nennt, liefert eine von Humboldt (Anſichten der Natur, zweite Auflage, Bd. 2, S. 79) gegebene Theorie der Wüſten. Nämlich in Sandwüſten regnet es nicht, wohl aber auf den ſie begrenzenden waldigen Bergen. Nicht die Anziehung der Berge auf die Wolken iſt Urſache; ſondern die von der Sandebene aufſteigende Säule erhitzter Luft hindert die Dunſtbläschen ſich zu zerſetzen und treibt die Wolken in die Höhe. Auf dem Gebirge iſt der ſenkrecht ſteigende Luftſtrom ſchwächer, die Wolken ſenken ſich und der Niederſchlag erfolgt in der kühlern Luft. So ſtehen Mangel an Regen und Pflanzenloſigkeit der Wüſte in Wechſelwirkung: es regnet nicht, weil die erhitzte Sandfläche mehr Wärme ausſtrahlt; die Wüſte wird nicht zur Steppe oder Grasflur, weil es nicht regnet. Aber offenbar haben wir hier wieder nur, wie im obigen Beiſpiel, eine Succeſſion gleichnamiger Urſachen und Wirkungen, und durchaus nichts von der einfachen Kauſalität weſentlich Verſchiedenes. Eben ſo verhält es ſich mit dem Schwingen des Pendels, ja, auch mit der Selbſterhaltung des organiſchen Körpers, bei welcher ebenfalls jeder Zuſtand einen neuen herbeiführt, der mit dem, von welchem er ſelbſt bewirkt wurde, der Art nach derſelbe, individuell aber ein neuer iſt: nur iſt hier die Sache komplicirter, indem die Kette nicht mehr aus Gliedern von zwei, ſondern aus Gliedern von vielen Arten beſteht, ſo daß ein gleichnamiges Glied, erſt nachdem mehrere andere dazwiſchengetreten, wiederkehrt. Aber immer ſehen wir nur eine Anwendung des einzigen und einfachen Geſetzes der Kauſalität vor uns, welches der Folge der Zuſtände die Regel giebt, nicht aber irgend etwas, das durch eine neue und beſondere Funktion des Verſtandes gefaßt werden müßte.

Oder wollte man etwan gar als Beleg des Begriffs der Wechſelwirkung anführen, daß Wirkung und Gegenwirkung ſich gleich ſind? Dies liegt aber eben in Dem, was ich ſo ſehr urgire und in der Abhandlung über den Satz vom Grunde ausführlich dargethan habe, daß die Urſache und die Wirkung nicht zwei Körper, ſondern zwei ſich ſuccedirende Zuſtände von Körpern ſind, folglich jeder der beiden Zuſtände auch alle betheiligten Körper implicirt, die Wirkung alſo, d. i. der neu eintretende Zuſtand, z. B. beim Stoß, ſich auf beide Körper in gleichem Verhältniß erſtreckt: ſo ſehr daher der geſtoßene Körper verändert wird, eben ſo ſehr wird es der ſtoßende (jeder im Verhältniß ſeiner Maſſe und Geſchwindigkeit). Beliebt es, dieſes Wechſelwirkung zu nennen; ſo iſt eben durchaus jede Wirkung Wechſelwirkung, und es tritt deswegen kein neuer Begriff und noch weniger eine neue Funktion des Verſtandes dafür ein, ſondern wir haben nur ein überflüſſiges Synonym der Kauſalität. Dieſe Anſicht aber ſpricht Kant unbedachtſamer Weiſe geradezu aus, in den „Metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft", wo der Beweis des vierten Lehrſatzes der Mechanik anhebt: „alle äußere Wirkung in der Welt iſt Wechſelwirkung". Wie ſollen dann für einfache Kauſalität und für Wechſelwirkung verſchiedene Funktionen a priori im Verſtande liegen, ja, ſogar die reale Succeſſion der Dinge nur mittelſt der erſtern, und das Zugleichſeyn derſelben nur mittelſt der letzteren möglich und erkennbar ſeyn? Danach wäre, wenn alle Wirkung Wechſelwirkung iſt, auch Succeſſion und Simultaneität das Selbe, mithin Alles in der Welt zugleich. — Gäbe es wahre Wechſelwirkung, dann wäre auch das perpetuum mobile möglich und ſogar a priori gewiß: vielmehr aber liegt der Behauptung, daß es unmöglich ſei, die Ueberzeugung a priori zum Grunde, daß es keine wahre Wechſelwirkung und keine Verſtandesform für eine ſolche giebt.

Auch Ariſtoteles leugnet die Wechſelwirkung im eigentlichen Sinn: denn er bemerkt, daß zwar zwei Dinge wechſelſeitig Urſache von einander ſeyn können, aber nur ſo, daß man es von jedem in einem andern Sinne verſteht, z. B. das eine auf das andere als Motiv, dieſes auf jenes aber als Urſache ſeiner Bewegung wirkt. Nämlich wir finden an zwei Stellen die ſelben Worte: Physic., Lib. II, c. 3, und Metaph., Lib. V, c. 2. Εστι δε τινα και αλληλων αιτια· οἱον το πονειν αιτιον της ευεξιας, και αὑτη του πονειν· αλλ᾽ ου τον αυτον τροπον, αλλα το μεν ὡς τελος, το δε ὡς αρχη κινησεως. (Sunt praeterea quae sibi sunt mutuo causae, ut exercitium bonae habitudinis, et haec exercitii: at non eodem modo, sed haec ut finis, illud ut principium motus.) Nähme er noch außerdem eine eigentliche Wechſelwirkung an, ſo würde er ſie hier aufführen, da er an beiden Stellen beſchäftigt iſt, ſämmtliche mögliche Arten von Urſachen aufzuzählen. In den Analyt. pnst., Lib. II, c. 11, ſpricht er von einem Kreislauf der Urſachen und Wirkungen, aber nicht von einer Wechſelwirkung.

4) Die Kategorien der Modalität haben vor allen übrigen den Vorzug, daß Das, was durch jede derſelben ausgedrückt wird, der Urtheilsform, von der es abgeleitet iſt, doch wirklich entſpricht; was bei den anderen Kategorien faſt gar nicht der Fall iſt, indem ſie meiſtens mit dem willkürlichſten Zwange aus den Urtheilsformen herausdeducirt ſind.

Daß alſo die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen es ſind, welche die problematiſche, aſſertoriſche und apodiktiſche Form des Urtheils veranlaſſen, iſt vollkommen wahr. Daß aber jene Begriffe beſondere, urſprüngliche und nicht weiter abzuleitende Erkenntnißformen des Verſtandes wären, iſt nicht wahr. Vielmehr ſtammen ſie aus der einzigen urſprünglichen und daher a priori uns bewußten Form alles Erkennens her, aus dem Satze vom Grunde, und zwar unmittelbar aus dieſem die Erkenntniß der Nothwendigkeit; hingegen erſt indem auf dieſe die Reflexion angewandt wird, entſtehen die Begriffe von Zufälligkeit, Möglichkeit, Unmöglichkeit, Wirklichkeit. Alle dieſe urſtänden daher keineswegs aus einer Geiſteskraft, dem Verſtande, ſondern entſtehen durch den Konflikt des abſtrakten Erkennens mit dem intuitiven, wie man ſogleich ſehen wird.

Ich behaupte, daß Nothwendigſeyn und Folge aus einem gegebenen Grunde ſeyn, durchaus Wechſelbegriffe und völlig identiſch ſind. Als nothwendig können wir nimmermehr etwas erkennen, ja nur denken, als ſofern wir es als Folge eines gegebenen Grundes anſehen: und weiter als dieſe Abhängigkeit, dieſes Geſetztſeyn durch ein Anderes und dieſes unausbleibliche Folgen aus ihm, enthält der Begriff der Nothwendigkeit ſchlechthin nichts. Er entſteht und beſteht alſo einzig und allein durch Anwendung des Satzes vom Grunde. Daher giebt es, gemäß den verſchiedenen Geſtaltungen dieſes Satzes, ein phyſiſch Nothwendiges (der Wirkung aus der Urſache), ein logiſch (durch den Erkenntnißgrund, in analytiſchen Urtheilen, Schlüſſen u. ſ. w.), ein mathematiſch (nach dem Seynsgrunde in Raum und Zeit), und endlich ein praktiſch Nothwendiges, womit wir nicht etwan das Beſtimmtſeyn durch einen angeblichen kategoriſchen Imperativ,

tiv, ſondern die, bei gegebenem empiriſchen Charakter, nach vorliegenden Motiven nothwendig eintretende Handlung bezeichnen wollen. — Alles Nothwendige iſt es aber nur relativ, nämlich unter der Vorausſetzung des Grundes, aus dem es folgt: daher iſt abſolute Nothwendigkeit ein Widerſpruch. — Im Uebrigen verweiſe ich auf § 49 der Abhandlung über den Satz vom Grunde.

Das kontradiktoriſche Gegentheil, d. h. die Verneinung der Nothwendigkeit iſt die Zufälligkeit. Der Inhalt dieſes Begriffs iſt daher negativ, nämlich weiter nichts als dieſes: Mangel der durch den Satz vom Grunde ausgedrückten Verbindung. Folglich iſt auch das Zufällige immer nur relativ: nämlich in Beziehung auf etwas, das nicht ſein Grund iſt, iſt es ein ſolches. Jedes Objekt, von welcher Art es auch ſei, z. B. jede Begebenheit in der wirklichen Welt, iſt allemal nothwendig und zufällig zugleich: nothwendig in Beziehung auf das Eine, das ihre Urſache iſt; zufällig in Beziehung auf alles Uebrige. Denn ihre Berührung in Zeit und Raum mit allem Uebrigen iſt ein bloßes Zuſammentreffen, ohne nothwendige Verbindung: daher auch die Wörter Zufall, συμπτωμα, contingens. So wenig daher, wie ein abſolut Nothwendiges, iſt ein abſolut Zufälliges denkbar. Denn dieſes Letztere wäre eben ein Objekt, welches zu keinem andern im Verhältniß der Folge zum Grunde ſtände. Die Unvorſtellbarkeit eines ſolchen iſt aber gerade der negativ ausgedrückte Inhalt des Satzes vom Grunde, welcher alſo erſt umgeſtoßen werden müßte, um ein abſolut Zufälliges zu denken: dieſes ſelbſt hätte aber alsdann auch alle Bedeutung verloren, da der Begriff des Zufälligen ſolche nur in Beziehung auf jenen Satz hat, und bedeutet, daß zwei Objekte nicht im Verhältniß von Grund und Folge zu einander ſtehen.

In der Natur, ſofern ſie anſchauliche Vorſtellung iſt, iſt Alles was geſchieht nothwendig: denn es geht aus ſeiner Urſache hervor. Betrachten wir aber dieſes Einzelne in Beziehung auf das Uebrige, welches nicht ſeine Urſache iſt; ſo erkennen wir es als zufällig: dies iſt aber ſchon eine abſtrakte Reflexion. Abſtrahiren wir nun ferner, bei einem Objekt der Natur, ganz von ſeinem Kauſalverhältniß zu dem Uebrigen, alſo von ſeiner Nothwendigkeit und Zufälligkeit; ſo befaßt dieſe Art von Erkenntniß der Begriff des Wirklichen, bei welchem man nur die Wirfung betrachtet, ohne ſich nach der Urſache umzuſehen, in Beziehung auf welche man ſie ſonſt nothwendig, in Beziehung auf alles Uebrige zufällig nennen müßte. Dieſes Alles beruht zuletzt darauf, daß die Modalität des Urtheils nicht ſowohl die objektive Beſchaffenheit der Dinge, als das Verhältniß unſerer Erkenntniß zu derſelben bezeichnet. Da aber in der Natur Jedes aus einer Urſache hervorgeht; ſo iſt jedes Wirkliche auch nothwendig: aber wieder auch nur ſofern es zu dieſer Zeit, an dieſem Ort iſt: denn allein darauf erſtreckt ſich die Beſtimmung durch das Geſetz der Kauſalität. Verlaſſen wir aber die anſchauliche Natur und gehen über zum abſtrakten Denken; ſo können wir, in der Reflexion, alle Naturgeſetze, die uns theils a priori, theils erſt a posteriori bekannt ſind, uns vorſtellen, und dieſe abſtrakte Vorſtellung enthält Alles, was in der Natur zu irgend einer Zeit, an irgend einem Ort iſt, aber mit Abſtraktion von jedem beſtimmten Ort und Zeit: und damit eben, durch ſolche Reflexion, ſind wir ins weite Reich der Möglichkeit getreten. Was aber ſogar auch hier keine Stelle findet, iſt das Unmögliche. Es iſt offenbar, daß Möglichkeit und Unmöglichkeit nur für die Reflexion, für die abſtrakte Erkenntniß der Vernunft, nicht für die anſchauliche Erkenntniß daſind; obgleich die reinen Formen dieſer es ſind, welche der Vernunft die Beſtimmung des Möglichen und Unmöglichen an die Hand geben. Je nachdem die Naturgeſetze, von denen wir beim Denken des Möglichen und Unmöglichen ausgehen, a priori oder a posteriori erkannt ſind, iſt die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eine metaphyſiſche, oder nur phyſiſche.

Aus dieſer Darſtellung, die keines Beweiſes bedarf, weil ſie ſich unmittelbar auf die Erkenntniß des Satzes vom Grunde und auf die Entwickelung der Begriffe des Nothwendigen, Wirklichen und Möglichen ſtützt, geht genugſam hervor, wie ganz grundlos Kants Annahme dreier beſonderer Funktionen des Verſtandes für jene drei Begriffe iſt, und daß er hier abermals durch kein Bedenken ſich hat ſtören laſſen in der Durchführung ſeiner architektoniſchen Symmetrie.

Hiezu kommt nun aber noch der ſehr große Fehler, daß er, freilich nach dem Vorgang der frühern Philoſophie, die Begriffe des Nothwendigen und Zufälligen mit einander verwechſelt hat.

Jene frühere Philoſophie nämlich hat die Abſtraktion zu folgendem Mißbrauch benutzt. Es war offenbar, daß Das, deſſen Grund geſetzt iſt, unausbleiblich folgt, d. h. nicht nichtſeyn kann, alſo nothwendig iſt. An dieſe letzte Beſtimmung aber hielt man ſich ganz allein und ſagte: nothwendig iſt, was nicht anders ſeyn kann, oder deſſen Gegentheil unmöglich. Man ließ aber den Grund und die Wurzel ſolcher Nothwendigkeit aus der Acht, überſah die daraus ſich ergebende Relativität aller Nothwendigkeit und machte dadurch die ganz undenkbare Fiktion von einem *abſolut Nothwendigen*, d. h. von einem Etwas, deſſen Daſeyn ſo unausbleiblich wäre, wie die Folge aus dem Grunde, das aber doch nicht Folge aus einem Grunde wäre und daher von nichts abhienge; welcher Beiſatz eben eine abſurde Petition iſt, weil ſie dem Satz vom Grunde widerſtreitet. Von dieſer Fiktion nun ausgehend erklärte man, der Wahrheit diametral entgegen, gerade Alles was durch einen Grund geſetzt iſt, für das Zufällige, indem man nämlich auf das Relative ſeiner Nothwendigkeit ſah und dieſe verglich mit jener ganz aus der Luft gegriffenen, in ihrem Begriff ſich widerſprechenden *abſoluten* Nothwendigkeit *). Dieſe grundverkehrte Beſtimmung des Zufälligen behält nun auch Kant bei und giebt ſie als Erklärung: „Kritik der reinen Vernunft", V, S. 289—291; 243. V, 301; 419. V, 447, 486, 488. Er geräth dabei ſogar in den augenfälligſten Widerſpruch mit ſich ſelbſt, indem er S. 301 ſagt: „Alles Zufällige hat eine Urſache", und hinzufügt: „Zufällig iſt, deſſen Nichtſeyn möglich." Was aber eine Urſache hat, deſſen

---

*) Man ſehe Chriſtian Wolf's „Vernünftige Gedanken von Gott, Welt und Seele", §. 577—579. — Sonderbar iſt es, daß er nur das nach dem Satz vom Grunde des Werdens Nothwendige, d. h. aus Urſachen Geſchehende, für zufällig erklärt, hingegen das nach den übrigen Geſtaltungen des Satzes vom Grunde Nothwendige, auch dafür anerkennt, z. B. was aus der essentia (Definition) folgt, alſo die analytiſchen Urtheile, ferner auch die mathematiſchen Wahrheiten. Als Grund hievon giebt er an, daß nur das Geſetz der Kauſalität endloſe Reihen gebe, die anderen Arten von Gründen aber endliche. Dies iſt jedoch bei den Geſtaltungen des Satzes vom Grunde im reinen Raum und Zeit gar nicht der Fall, ſondern gilt nur vom logiſchen Erkenntnißgrund: für einen ſolchen hielt er aber die mathematiſche Nothwendigkeit. — Vergleiche: Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 50.

Das Geschehen ist zufällig (nothwendig
n. Gesetz des Geschehens [illegible] [illegible])

Nichtſeyn iſt durchaus unmöglich: alſo iſt es nothwendig. — Uebrigens iſt der Urſprung dieſer ganzen falſchen Erklärung des Nothwendigen und Zufälligen ſchon bei Ariſtoteles zu finden und zwar „De generatione et corruptione“, Lib. II, c. 9 et 11, wo nämlich das Nothwendige erklärt wird als Das, deſſen Nichtſeyn unmöglich iſt: ihm ſteht gegenüber Das, deſſen Seyn unmöglich iſt; und zwiſchen dieſen Beiden liegt nun Das, was ſeyn und auch nichtſeyn kann, — alſo das Entſtehende und Vergehende, und dieſes wäre denn das Zufällige. Nach dem oben Geſagten iſt es klar, daß dieſe Erklärung, wie ſo viele des Ariſtoteles, entſtanden iſt aus dem Stehenbleiben bei abſtrakten Begriffen, ohne auf das Konkrete und Anſchauliche zurückzugehen, in welchem doch die Quelle aller abſtrakten Begriffe liegt, durch welches ſie daher ſtets kontrolirt werden müſſen. „Etwas, deſſen Nichtſeyn unmöglich iſt“ — läßt ſich allenfalls in abstracto denken: aber gehen wir damit zum Konkreten, Realen, Anſchaulichen, ſo finden wir nichts, den Gedanken, auch nur als ein Mögliches, zu belegen, — als eben nur die beſagte Folge eines gegebenen Grundes, deren Nothwendigkeit jedoch eine relative und bedingte iſt.

Ich füge bei dieſer Gelegenheit noch einige Bemerkungen über jene Begriffe der Modalität hinzu. — Da alle Nothwendigkeit auf dem Satze vom Grunde beruht, und eben deshalb relativ iſt; ſo ſind alle *apodiktiſchen* Urtheile urſprünglich und ihrer letzten Bedeutung nach *hypothetiſch*. Sie werden *kategoriſch* nur durch den Zutritt einer *aſſertoriſchen* Minor, alſo im Schlußſatz. Iſt dieſe Minor noch unentſchieden, und wird dieſe Unentſchiedenheit ausgedrückt; ſo giebt dieſes das *problematiſche* Urtheil.

Was im Allgemeinen (als Regel) apodiktiſch iſt (ein Naturgeſetz), iſt in Bezug auf einen einzelnen Fall immer nur problematiſch, weil erſt die Bedingung wirklich eintreten muß, die den Fall unter die Regel ſetzt. Und umgekehrt, was im Einzelnen als ſolches nothwendig (apodiktiſch) iſt (jede einzelne Veränderung, nothwendig durch ihre Urſache), iſt überhaupt und allgemein ausgeſprochen wieder nur problematiſch; weil die eingetretene Urſache nur den einzelnen Fall traf, und das apodiktiſche, immer hypothetiſche Urtheil ſtets nur allgemeine Geſetze ausſagt, nicht unmittelbar einzelne Fälle. — Dieſes Alles hat ſeinen Grund darin, daß die Möglichkeit nur im Gebiet der Reflexion und für die Vernunft da iſt, das Wirkliche im Gebiet der Anſchauung und für den Verſtand; das Nothwendige für beide. Sogar iſt eigentlich der Unterſchied zwiſchen nothwendig, wirklich und möglich nur in abstracto und dem Begriffe nach vorhanden; in der realen Welt hingegen fallen alle Drei in Eins zuſammen. Denn Alles, was geſchieht, geſchieht nothwendig; weil es aus Urſachen geſchieht, dieſe aber ſelbſt wieder Urſachen haben; ſo daß ſämmtliche Hergänge der Welt, große wie kleine, eine ſtrenge Verkettung des nothwendig Eintretenden ſind. Demgemäß iſt alles Wirkliche zugleich ein Nothwendiges, und in der Realität zwiſchen Wirklichkeit und Nothwendigkeit kein Unterſchied; und eben ſo keiner zwiſchen Wirklichkeit und Möglichkeit: denn was nicht geſchehen, d. h. nicht wirklich geworden iſt, war auch nicht möglich; weil die Urſachen, ohne welche es nimmermehr eintreten konnte, ſelbſt nicht eingetreten ſind, noch eintreten konnten, in der großen Verkettung der Urſachen: es war alſo ein Unmögliches. Jeder Vorgang iſt demnach entweder nothwendig, oder unmöglich. Dieſes Alles gilt bloß von der empiriſch realen Welt, d. h. dem Komplex der einzelnen Dinge, alſo vom ganz Einzelnen als ſolchem. Betrachten wir hingegen, mittelſt der Vernunft, die Dinge im Allgemeinen, ſie in abstracto auffaſſend; ſo treten Nothwendigkeit, Wirklichkeit und Möglichkeit wieder auseinander: wir erkennen dann alles den unſerem Intellekt angehörenden Geſetzen a priori Gemäße als überhaupt möglich; das den empiriſchen Naturgeſetzen Entſprechende als in dieſer Welt möglich, auch wenn es nie wirklich geworden, unterſcheiden alſo deutlich das Mögliche vom Wirklichen. Das Wirkliche iſt an ſich ſelbſt zwar ſtets auch ein Nothwendiges, wird aber als ſolches nur von Dem aufgefaßt, der ſeine Urſache kennt: abgeſehen von dieſer iſt und heißt es zufällig. Dieſe Betrachtung giebt uns auch den Schlüſſel zu jener contentio περι δυνατων zwiſchen dem Megariker Dioderos und Chryſippos dem Stoiker, welche Cicero vorträgt im Buche de fato. Dioderos ſagt: „Nur was wirklich wird, iſt möglich geweſen: und alles Wirkliche iſt auch nothwendig.“ — Chryſippos dagegen: „Es iſt Vieles möglich, das nie wirklich wird: denn nur das Nothwendige wird wirklich.“ — Wir können uns dies ſo erläutern. Die Wirklichkeit iſt die Konkluſion

[illegible]

eines Schluſſes, zu dem die Möglichkeit die Prämiſſen giebt. Doch iſt hiezu nicht allein die Major, ſondern auch die Minor erfordert: erſt Beide geben die volle Möglichkeit. Die Major nämlich giebt eine bloß theoretiſche, allgemeine Möglichkeit in abstracto: dieſe macht an ſich aber noch gar nichts möglich, d. h. fähig wirklich zu werden. Dazu gehört noch die Minor, als welche die Möglichkeit für den einzelnen Fall giebt, indem ſie ihn unter die Regel bringt. Dieſer wird eben dadurch ſofort zur Wirklichkeit. Z. B.:

Maj. Alle Häuſer (folglich auch mein Haus) können abbrennen.

Min. Mein Haus geräth in Brand.

Konkl. Mein Haus brennt ab.

Denn jeder allgemeine Satz, alſo jede Major, beſtimmt, in Hinſicht auf die Wirklichkeit, die Dinge ſtets nur unter einer Vorausſetzung, mithin hypothetiſch: z. B. das Abbrennenkönnen hat zur Vorausſetzung das Inbrandgerathen. Dieſe Vorausſetzung wird in der Minor beigebracht. Allemal ladet die Major die Kanone: allein erſt wenn die Minor die Lunte hinzubringt, erfolgt der Schuß, die Konkluſio. Das gilt durchweg vom Verhältniß der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Da nun die Konkluſio, welche die Ausſage der Wirklichkeit iſt, ſtets nothwendig erfolgt; ſo geht hieraus hervor, daß Alles, was wirklich iſt, auch nothwendig iſt; welches auch daraus einzuſehen, daß Nothwendigſeyn nur heißt, Folge eines gegebenen Grundes ſeyn: dieſer iſt beim Wirklichen eine Urſache: alſo iſt alles Wirkliche nothwendig. Demnach ſehen wir hier die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen zuſammenfallen und nicht bloß den letzteren den erſteren vorausſetzen, ſondern auch umgekehrt. Was ſie auseinanderhält, iſt die Beſchränkung unſeres Intellekts durch die Form der Zeit: denn die Zeit iſt das Vermittelnde zwiſchen Möglichkeit und Wirklichkeit. Die Nothwendigkeit der einzelnen Begebenheit läßt ſich durch die Erkenntniß ihrer ſämmtlichen Urſachen vollkommen einſehen: aber das Zuſammentreffen dieſer ſämmtlichen, verſchiedenen und von einander unabhängigen Urſachen erſcheint für uns als zufällig, ja die Unabhängigkeit derſelben von einander iſt eben der Begriff der Zufälligkeit. Da aber doch jede von ihnen die nothwendige Folge ihrer Urſache war, deren

Kette anfangslos iſt; ſo zeigt ſich, daß die Zufälligkeit eine bloß ſubjektive Erſcheinung iſt, entſtehend aus der Begränzung des Horizonts unſeres Verſtandes, und ſo ſubjektiv, wie der optiſche Horizont, in welchem der Himmel die Erde berührt.

Da Nothwendigkeit einerlei iſt mit Folge aus gegebenem Grunde, ſo muß ſie auch bei jeder Geſtaltung des Satzes vom Grunde als eine beſondere erſcheinen und auch ihren Gegenſatz haben an der Möglichkeit und Unmöglichkeit, welcher immer erſt durch Anwendung der abſtrakten Betrachtung der Vernunft auf den Gegenſtand entſteht. Daher ſtehen den oben erwähnten vier Arten von Nothwendigkeiten eben ſo viele Arten von Unmöglichkeiten gegenüber: alſo phyſiſche, logiſche, mathematiſche, praktiſche. Dazu mag noch bemerkt werden, daß wenn man ganz innerhalb des Gebietes abſtrakter Begriffe ſich hält, die Möglichkeit immer dem allgemeinern, die Nothwendigkeit dem engern Begriff anhängt: z. B. „ein Thier kann ſeyn ein Vogel, Fiſch, Amphibie u. ſ. w." — „eine Nachtigall muß ſeyn ein Vogel, dieſer ein Thier, dieſes ein Organismus, dieſer ein Körper". — Eigentlich weil die logiſche Nothwendigkeit, deren Ausdruck der Syllogismus iſt, vom Allgemeinen auf das Beſondere geht und nie umgekehrt. — Dagegen iſt in der anſchaulichen Natur (den Vorſtellungen der erſten Klaſſe) eigentlich alles nothwendig, durch das Geſetz der Kauſalität: bloß die hinzutretende Reflexion kann es zugleich als zufällig auffaſſen, es vergleichend mit dem was nicht deſſen Urſache iſt, und auch als bloß und rein wirklich, durch Abſehen von aller Kauſalverknüpfung: nur bei dieſer Klaſſe von Vorſtellungen hat eigentlich der Begriff des Wirklichen Statt, wie auch ſchon die Abſtammung des Worts vom Kauſalitätsbegriffe anzeigt. — In der dritten Klaſſe der Vorſtellungen, der reinen mathematiſchen Anſchauung, iſt, wenn man ganz innerhalb derſelben ſich hält, lauter Nothwendigkeit: Möglichkeit entſteht auch hier bloß durch Beziehung auf die Begriffe der Reflexion: z. B. „ein Dreieck kann ſeyn recht-, ſtumpf-, gleichwinklicht; muß ſeyn mit drei Winkeln, die zwei rechte betragen". Alſo zum Möglichen kommt man hier nur durch Uebergang vom Anſchaulichen zum Abſtrakten.

Nach dieſer Darſtellung, welche die Erinnerung, ſowohl an das in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, als im erſten Buch gegenwärtiger Schrift Geſagte vorausſetzt, wird hoffentlich über den wahren und ſehr verſchiedenartigen Urſprung jener Formen der Urtheile, welche die Tafel vor Augen legt, weiter kein Zweifel ſeyn, wie auch nicht über die Unzuläſſigkeit und gänzliche Grundloſigkeit der Annahme von zwölf beſonderen Funktionen des Verſtandes zur Erklärung derſelben. Von dieſer letztern geben auch ſchon manche einzelne und ſehr leicht zu machende Bemerkungen Anzeige. So gehört z. B. große Liebe zur Symmetrie und viel Vertrauen zu einem von ihr genommenen Leitfaden dazu, um anzunehmen, ein bejahendes, ein kategoriſches und ein aſſertoriſches Urtheil ſeien drei ſo grundverſchiedene Dinge, daß ſie berechtigten, zu jedem derſelben eine ganz eigenthümliche Funktion des Verſtandes anzunehmen.

Das Bewußtſeyn der Unhaltbarkeit ſeiner Kategorienlehre verräth Kant ſelbſt dadurch, daß er im dritten Hauptſtück der Analyſis der Grundſätze (phaenomena et noumena) aus der erſten Auflage mehrere lange Stellen (nämlich S. 241, 242, 244—246, 248—253) in der zweiten Auflage weggelaſſen hat, welche die Schwäche jener Lehre zu unverhohlen an den Tag legten. So z. B. ſagt er daſelbſt, S. 241, er habe die einzelnen Kategorien nicht definirt, weil er ſie nicht definiren konnte, auch wenn er es gewollt hätte, indem ſie keiner Definition fähig ſeien; — er hatte hiebei vergeſſen, daß er S. 82 derſelben erſten Auflage geſagt hatte: „Der Definition der Kategorien überhebe ich mich gefliſſentlich, ob ich gleich im Beſitz derſelben ſeyn möchte." — Dies war alſo — sit venia verbo — Wind. Dieſe letztere Stelle hat er aber ſtehen laſſen. Und ſo verrathen alle jene nachher weislich weggelaſſenen Stellen, daß ſich bei den Kategorien nichts Deutliches denken läßt und dieſe ganze Lehre auf ſchwachen Füßen ſteht.

Dieſe Kategorientafel ſoll nun der Leitfaden ſeyn, nach welchem jede metaphyſiſche, ja, jede wiſſenſchaftliche Betrachtung anzuſtellen iſt. (Prolegomena, §. 39.) Und in der That iſt ſie nicht nur die Grundlage der ganzen Kantiſchen Philoſophie und der Typus, nach welchem deren Symmetrie überall durchgeführt wird, wie ich bereits oben gezeigt habe; ſondern ſie iſt auch recht eigentlich das Bett des Prokruſtes geworden, in welches Kant jede mögliche Betrachtung hineinzwängt, durch eine Gewaltthätigkeit, die ich jetzt noch etwas näher betrachten werde. Was mußten aber bei einer ſolchen Gelegenheit nicht erſt die imitatores, servum pecus thun! Man hat es geſehen. Jene Gewaltthätigkeit alſo wird dadurch ausgeübt, daß man die Bedeutung der Ausdrücke, welche die Titel, Formen der Urtheile und Kategorien bezeichnen, ganz bei Seite ſetzt und vergißt, und ſich allein an dieſe Ausdrücke ſelbſt hält. Dieſe haben zum Theil ihren Urſprung aus des Ariſtoteles Analyt. priora, I, 23 (περι ποιοτητος και ποσοτητος των του συλλογισμου ὁρων: de qualitate et quantitate terminorum syllogismi), ſind aber willkürlich gewählt: denn den Umfang der Begriffe hätte man auch wohl noch anders, als durch das Wort Quantität, bezeichnen können, obwohl gerade dieſes noch beſſer, als die übrigen Titel der Kategorien, zu ſeinem Gegenſtande paßt. Schon das Wort Qualität hat man offenbar nur gewählt aus der Gewohnheit, der Quantität die Qualität gegenüber zu ſtellen: denn für Bejahung und Verneinung iſt der Name Qualität doch wohl willkürlich genug ergriffen. Nun aber wird von Kant, bei jeder Betrachtung, die er anſtellt, jede Quantität in Zeit und Raum, und jede mögliche Qualität von Dingen, phyſiſche, moraliſche u. ſ. w. unter jene Kategorientitel gebracht, obgleich zwiſchen dieſen Dingen und jenen Titeln der Formen des Urtheilens und Denkens nicht das mindeſte Gemeinſame iſt, außer der zufälligen, willkürlichen Benennung. Man muß alle Hochachtung, die man Kanten übrigens ſchuldig iſt, ſich gegenwärtig halten, um nicht ſeinen Unwillen über dieſes Verfahren in harten Ausdrücken zu äußern. — Das nächſte Beiſpiel liefert uns gleich die reine phyſiologiſche Tafel allgemeiner Grundſätze der Naturwiſſenſchaft. Was, in aller Welt, hat die Quantität der Urtheile damit zu thun, daß jede Anſchauung eine extenſive Größe hat? was die Qualität der Urtheile damit, daß jede Empfindung einen Grad hat? — Erſteres beruht vielmehr darauf, daß der Raum die Form unſerer äußern Anſchauung iſt, und Letzteres iſt nichts weiter, als eine empiriſche und noch dazu ganz ſubjektive Wahrnehmung, bloß aus der Betrachtung der Beſchaffenheit unſerer Sinnesorgane geſchöpft. — Ferner auf der Tafel, welche den Grund zur rationalen Pſychologie legt (Kritik der reinen Vernunft, S. 344; V, 402), wird unter der Qualität die Einfachheit der Seele angeführt: dieſe iſt aber gerade eine quantitative Eigenſchaft, und zur Bejahung oder Verneinung im Urtheil hat ſie gar keine Beziehung. Allein die Quantität ſollte ausgefüllt werden durch die Einheit der Seele, die doch in der Einfachheit ſchon begriffen iſt. Dann iſt die Modalität auf eine lächerliche Weiſe hineingezwängt: die Seele ſtehe nämlich im Verhältniß zu möglichen Gegenſtänden; Verhältniß gehört aber zur Relation; allein dieſe iſt bereits durch Subſtanz eingenommen. Sodann werden die vier kosmologiſchen Ideen, welche der Stoff der Antinomien ſind, auf die Titel der Kategorien zurückgeführt; worüber das Nähere weiter unten, bei der Prüfung dieſer Antinomien. Mehrere wo möglich noch grellere Beiſpiele liefert die Tafel der Kategorien der Freiheit! in der „Kritik der praktiſchen Vernunft"; — ferner in der „Kritik der Urtheilskraft" das erſte Buch, welches das Geſchmacksurtheil nach den vier Titeln der Kategorien durchgeht; endlich die Metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft, die ganz nach der Kategorientafel zugeſchnitten ſind, wodurch eben vielleicht das Falſche, welches dem Wahren und Vortrefflichen dieſes wichtigen Werkes hin und wieder beigemiſcht iſt, hauptſächlich veranlaßt worden. Man ſehe nur am Ende des erſten Hauptſtücks, wie die Einheit, Vielheit, Allheit der Richtungen der Linien den nach der Quantität der Urtheile ſo benannten Kategorien entſprechen ſoll.

Der Grundſatz der Beharrlichkeit der Subſtanz iſt aus der Kategorie der Subſiſtenz und Inhärenz abgeleitet. Dieſe kennen wir aber nur aus der Form der kategoriſchen Urtheile, d. i. aus der Verbindung zweier Begriffe als Subjekt und Prädikat. Wie gewaltſam iſt daher von dieſer einfachen, rein logiſchen Form jener große metaphyſiſche Grundſatz abhängig gemacht! Allein es iſt auch nur pro forma und der Symmetrie wegen geſchehen. Der Beweis, der hier für dieſen Grundſatz gegeben wird, ſetzt deſſen vermeintlichen Urſprung aus dem Verſtande und aus der Kategorie ganz bei Seite, und iſt aus der reinen Anſchauung der Zeit geführt. Aber auch dieſer Beweis iſt ganz unrichtig. Es iſt falſch, daß es in der bloßen Zeit eine Simultaneität und eine Dauer gebe: dieſe Vorſtellungen gehen allererſt hervor aus der Vereinigung des Raumes mit der Zeit, wie ich bereits gezeigt habe in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 18, und noch weiter ausgeführt §. 4 gegenwärtiger Schrift; beide Auseinanderſetzungen muß ich zum Verſtändniß des Folgenden vorausſetzen. Es iſt falſch, daß bei allem Wechſel die Zeit ſelbſt bleibe: vielmehr iſt gerade ſie ſelbſt das fließende: eine bleibende Zeit iſt ein Widerſpruch. Kants Beweis iſt unhaltbar, ſo ſehr er ihn auch mit Sophismen geſtützt hat: ja, er geräth dabei in den handgreiflichſten Widerſpruch. Nachdem er nämlich (S. 177; V, 219) das Zugleichſeyn fälſchlich als einen Modus der Zeit aufgeſtellt hat, ſagt er (S. 183; V, 226) ganz richtig: „Das Zugleichſeyn iſt nicht ein Modus der Zeit, als in welcher gar keine Theile zugleich ſind, ſondern alle nach einander." — In Wahrheit iſt im Zugleichſeyn der Raum eben ſo ſehr implicirt, wie die Zeit. Denn, ſind zwei Dinge zugleich und doch nicht Eins, ſo ſind ſie durch den Raum verſchieden; ſind zwei Zuſtände eines Dinges zugleich (z. B. das Leuchten und die Hitze des Eiſens), ſo ſind ſie zwei gleichzeitige Wirkungen eines Dinges, ſetzen daher die Materie und dieſe den Raum voraus. Streng genommen iſt das Zugleich eine negative Beſtimmung, die bloß enthält, daß zwei Dinge, oder Zuſtände, nicht durch die Zeit verſchieden ſind, ihr Unterſchied alſo anderweitig zu ſuchen iſt. — Allerdings aber muß unſere Erkenntniß von der Beharrlichkeit der Subſtanz, d. i. der Materie, auf einer Einſicht a priori beruhen; da ſie über allen Zweifel erhaben iſt, daher nicht aus der Erfahrung geſchöpft ſeyn kann. Ich leite ſie davon ab, daß das Princip alles Werdens und Vergehens, das Geſetz der Kauſalität, deſſen wir uns a priori bewußt ſind, ganz weſentlich nur die Veränderungen, d. h. die ſucceſſiven Zuſtände der Materie betrifft, alſo auf die Form beſchränkt iſt, die Materie aber unangetaſtet läßt, welche daher in unſerm Bewußtſeyn als die keinem Werden und Vergehen unterworfene, mithin immer geweſene und immer bleibende Grundlage aller Dinge daſteht. Eine tiefere, aus der Analyſe unſerer anſchaulichen Vorſtellung der empiriſchen Welt überhaupt geſchöpfte Begründung der Beharrlichkeit der Subſtanz findet man in unſerem erſten Buch, §. 4, als wo gezeigt worden, daß das Weſen der Materie in der gänzlichen Vereinigung von

Raum und Zeit beſteht, welche Vereinigung nur mittelſt der Vorſtellung der Kauſalität möglich iſt, folglich nur für den Verſtand, der nichts, als das ſubjektive Korrelat der Kauſalität iſt, daher auch die Materie nie anders als wirkend, d. h. durch und durch als Kauſalität erkannt wird, Seyn und Wirken bei ihr Eins iſt, welches ſchon das Wort Wirklichkeit andeutet. Innige Vereinigung von Raum und Zeit, — Kauſalität, Materie, Wirklichkeit, — ſind alſo Eines, und das ſubjektive Korrelat dieſes Einen iſt der Verſtand. Die Materie muß die ſich widerſtreitenden Eigenſchaften der beiden Faktoren, aus denen ſie hervorgeht, an ſich tragen, und die Vorſtellung der Kauſalität iſt es, die das Widerſprechende beider aufhebt und ihr Zuſammenbeſtehen faßlich macht dem Verſtande, durch den und für den allein die Materie iſt und deſſen ganzes Vermögen im Erkennen von Urſache und Wirkung beſteht: für ihn alſo vereinigt ſich in der Materie der beſtandloſe Fluß der Zeit, als Wechſel der Accidenzien auftretend, mit der ſtarren Unbeweglichkeit des Raumes, die ſich darſtellt als das Beharren der Subſtanz. Denn vergienge, wie die Accidenzien, ſo auch die Subſtanz; ſo würde die Erſcheinung vom Raume ganz losgeriſſen und gehörte nur noch der bloßen Zeit an: die Welt der Erfahrung wäre aufgelöſt, durch Vernichtung der Materie; Annihilation. — Aus dem Antheil alſo, den der Raum an der Materie, d. i. an allen Erſcheinungen der Wirklichkeit hat, — indem er der Gegenſatz und das Widerſpiel der Zeit iſt und daher, an ſich und außer dem Verein mit jener, gar keinen Wechſel kennt, — mußte jener Grundſatz von der Beharrlichkeit der Subſtanz, den Jeder als a priori gewiß anerkennt, abgeleitet und erklärt werden, nicht aber aus der bloßen Zeit, welcher Kant zu dieſem Zweck ganz widerſinnig ein Bleiben angedichtet hat.

Die Unrichtigkeit des jetzt folgenden Beweiſes der Apriorität und Nothwendigkeit des Geſetzes der Kauſalität, aus der bloßen Zeitfolge der Begebenheiten, habe ich ausführlich dargethan in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 23; darf mich alſo hier nur darauf berufen *). Ganz eben ſo verhält es ſich

---

*) Mit jener meiner Widerlegung des Kantiſchen Beweiſes kann man beliebig die früheren Angriffe auf denſelben vergleichen von Feder, Ueber

mit dem Beweiſe der Wechſelwirkung, deren Begriff ich ſogar oben als nichtig darſtellen mußte. — Auch über die Modalität, von deren Grundſätzen nun die Ausführung folgt, iſt ſchon das Nöthige geſagt. —

Ich hätte noch manche Einzelheiten in fernerem Verfolg der transſcendentalen Analytik zu widerlegen, fürchte jedoch die Geduld des Leſers zu ermüden und überlaſſe dieſelben daher ſeinem eigenen Nachdenken. Aber immer von Neuem tritt uns in der Kritik der reinen Vernunft jener Haupt- und Grundfehler Kants, welchen ich oben ausführlich gerügt habe, entgegen, die gänzliche Nichtunterſcheidung der abſtrakten, diskurſiven Erkenntniß von der intuitiven. Dieſe iſt es, welche eine beſtändige Dunkelheit über Kants ganze Theorie des Erkenntnißvermögens verbreitet, und den Leſer nie wiſſen läßt, wovon jedesmal eigentlich die Rede iſt; ſo daß er, ſtatt zu verſtehen, immer nur muthmaaßt, indem er das jedesmal Geſagte abwechſelnd vom Denken und vom Anſchauen zu verſtehen verſucht, und ſtets in der Schwebe bleibt. Jener unglaubliche Mangel an Beſinnung über das Weſen der anſchaulichen und der abſtrakten Vorſtellung bringt, wie ich ſogleich näher erörtern werde, in dem Kapitel „von der Unterſcheidung aller Gegenſtände in Phänomena und Noumena" Kanten zu der monſtröſen Behauptung, daß es ohne Denken, alſo ohne abſtrakte Begriffe, gar keine Erkenntniß eines Gegenſtandes gebe, und daß die Anſchauung, weil ſie kein Denken iſt, auch gar kein Erkennen ſei und überhaupt nichts, als eine bloße Affektion der Sinnlichkeit, bloße Empfindung! Ja noch mehr, daß Anſchauung ohne Begriff ganz leer ſei; Begriff ohne Anſchauung aber immer noch etwas (S. 253; V. 309). Dies iſt nun das gerade Gegentheil der Wahrheit: denn eben Begriffe erhalten alle Bedeutung, allen Inhalt, allein aus ihrer Beziehung auf anſchauliche Vorſtellungen, aus denen ſie abſtrahirt, abgezogen, d. h. durch Fallenlaſſen alles Unweſentlichen gebildet worden; daher, wenn ihnen die Unterlage der Anſchauung entzogen wird, ſie leer und nichtig ſind. Anſchauungen hingegen haben an ſich ſelbſt unmittelbare und ſehr große Bedeutung (in ihnen ja objektivirt ſich das

---

Zeit, Raum und Kauſalität, §. 28; und von G. E. Schulze, Kritik der theoretiſchen Philoſophie, Bd. 2, S. 422—442.

Ding an ſich): ſie vertreten ſich ſelbſt, ſprechen ſich ſelbſt aus, haben nicht bloß entlehnten Inhalt, wie die Begriffe. Denn über ſie herrſcht der Satz vom Grunde nur als Geſetz der Kauſalität, und beſtimmt als ſolches nur ihre Stelle in Raum und Zeit; nicht aber bedingt er ihren Inhalt und ihre Bedeutſamkeit, wie es bei den Begriffen der Fall iſt, wo er vom Grunde des Erkennens gilt. Uebrigens ſieht es aus, als ob Kant gerade hier recht eigentlich darauf ausgehen wolle, die anſchauliche und die abſtrakte Vorſtellung zu unterſcheiden: er wirft Leibnitzen und Locken vor, jener hätte alles zu abſtrakten, dieſer zu anſchaulichen Vorſtellungen gemacht. Aber es kommt doch zu keiner Unterſcheidung: und wenn gleich Locke und Leibnitz wirklich jene Fehler begiengen, ſo fällt Kanten ſelbſt ein dritter, jene beiden umfaſſender Fehler zur Laſt, nämlich Anſchauliches und Abſtraktes dermaaßen vermiſcht zu haben, daß ein monſtröſer Zwitter von beiden entſtand, ein Unding, von dem keine deutliche Vorſtellung möglich iſt und welches daher nur die Schüler verwirren, betäuben und in Streit verſetzen mußte.

Allerdings nämlich treten mehr noch als irgendwo Denken und Anſchauung auseinander in dem beſagten Kapitel „von der Unterſcheidung aller Gegenſtände in Phänomena und Noumena": allein die Art dieſer Unterſcheidung iſt hier eine grundfalſche. Es heißt nämlich; S. 253. V, 309: „Wenn ich alles Denken (durch Kategorien) aus einer empiriſchen Erkenntniß wegnehme; ſo bleibt gar keine Erkenntniß eines Gegenſtandes übrig: denn durch bloße Anſchauung wird gar nichts gedacht, und daß dieſe Affektion der Sinnlichkeit in mir iſt, macht gar keine Beziehung von dergleichen Vorſtellungen auf irgend ein Objekt aus." — Dieſer Satz enthält gewiſſermaaßen alle Irrthümer Kants in einer Nuß; indem dadurch an den Tag kommt, daß er das Verhältniß zwiſchen Empfindung, Anſchauung und Denken falſch gefaßt hat und demnach die Anſchauung, deren Form denn doch der Raum und zwar nach allen drei Dimenſionen ſeyn ſoll, mit der bloßen, ſubjektiven Empfindung in den Sinnesorganen identificirt, das Erkennen eines Gegenſtandes aber allererſt durch das vom Anſchauen verſchiedene Denken hinzukommen läßt. Ich ſage hingegen: Objekte ſind zunächſt Gegenſtände der Anſchauung, nicht des Denkens, und alle Erkenntniß von *Gegenſtänden* iſt urſprünglich und an ſich ſelbſt Anſchauung: dieſe aber iſt keineswegs bloße Empfindung, ſondern ſchon bei ihr erzeigt der Verſtand ſich thätig. Das allein beim Menſchen, nicht aber bei den Thieren, hinzukommende Denken iſt bloße Abſtraktion aus der Anſchauung, giebt keine von Grund aus neue Erkenntniß, ſetzt nicht allererſt Gegenſtände, die vorher nicht dageweſen; ſondern ändert bloß die Form der durch die Anſchauung bereits gewonnenen Erkenntniß, macht ſie nämlich zu einer abſtrakten in Begriffen, wodurch die Anſchaulichkeit verloren geht, dagegen aber Kombination derſelben möglich wird, welche deren Anwendbarkeit unermeßlich erweitert. Der Stoff unſeres Denkens hingegen iſt kein anderer, als unſere Anſchauungen ſelbſt, und nicht etwas, welches, in der Anſchauung nicht enthalten, erſt durch das Denken hinzugebracht würde: daher auch muß von Allem, was in unſerem Denken vorkommt, der Stoff ſich in unſerer Anſchauung nachweiſen laſſen; da es ſonſt ein leeres Denken wäre. Wiewohl dieſer Stoff durch das Denken gar vielfältig bearbeitet und umgeſtaltet wird; ſo muß er doch daraus wieder hergeſtellt und das Denken auf ihn zurückgeführt werden können; — wie man ein Stück Gold aus allen ſeinen Auflöſungen, Oxydationen, Sublimationen und Verbindungen zuletzt wieder reducirt und es reguliniſch und unvermindert wieder vorlegt. Dem könnte nicht ſo ſeyn, wenn das Denken ſelbſt etwas, ja gar die Hauptſache, dem Gegenſtande hinzugethan hätte.

Das ganze darauf folgende Kapitel von der Amphibolie iſt bloß eine Kritik der Leibnitziſchen Philoſophie und als ſolche im Ganzen richtig, obwohl der ganze Zuſchnitt bloß der architektoniſchen Symmetrie zu Liebe gemacht iſt, die auch hier den Leitfaden giebt. So wird, um die Analogie mit dem Ariſtoteliſchen Organon herauszubringen, eine transſcendentale Topik aufgeſtellt, die darin beſteht, daß man jeden Begriff nach vier Rückſichten überlegen ſoll, um erſt auszumachen, vor welches Erkenntnißvermögen er gehöre. Jene vier Rückſichten aber ſind ganz und gar beliebig angenommen, und mit gleichem Rechte ließen ſich noch zehn andere hinzufügen: ihre Vierzahl entſpricht aber den Kategorientiteln, daher werden unter ſie die Leibnitziſchen Hauptlehren vertheilt, ſo gut es gehen will. Auch wird durch dieſe Kritik gewiſſermaaßen zu natürlichen Irrthümern der Vernunft

[illegible] Bd. 1 S. 48. – [illegible]
[illegible] !

geſtempelt, was bloß falſche Abſtraktionen **Leibnitzens** waren, der, ſtatt von ſeinen großen philoſophiſchen Zeitgenoſſen, Spinoza und Locke, zu lernen, lieber ſeine eigenen ſeltſamen Erfindungen auftiſchte. Im Kapitel von der Amphibolie der Reflexion wird zuletzt geſagt, es könne möglicherweiſe eine von der unſerigen ganz verſchiedene Art der Anſchauung geben, auf dieſelbe unſere Kategorien aber doch anwendbar ſeyn; daher die Objekte jener ſupponirten Anſchauung die **Noumena** wären, Dinge die ſich von uns bloß **denken** ließen, aber da uns die Anſchauung, welche jenem Denken Bedeutung gäbe, fehle, ja gar ganz problematiſch ſei, ſo wäre der Gegenſtand jenes Denkens auch bloß eine ganz unbeſtimmte Möglichkeit. Ich habe oben durch angeführte Stellen gezeigt, daß Kant, im größten Widerſpruch mit ſich, die Kategorien bald als Bedingung der anſchaulichen Vorſtellung, bald als Funktion des bloß abſtrakten Denkens aufſtellt. Hier treten ſie nun ausſchließlich in letzterer Bedeutung auf, und es ſcheint ganz und gar, als wolle er ihnen bloß ein diskurſives Denken zuſchreiben. Iſt aber dies wirklich ſeine Meinung, ſo hätte er doch nothwendig am Anfange der transſcendentalen Logik, ehe er die verſchiedenen Funktionen des Denkens ſo weitläuftig ſpecificirte, das Denken überhaupt charakteriſiren ſollen, es folglich vom Anſchauen unterſcheiden, zeigen ſollen, welche Erkenntniß das bloße Anſchauen gebe und welche neue im Denken hinzukomme. Dann hätte man gewußt, wovon er eigentlich redet, oder vielmehr, dann würde er auch ganz anders geredet haben, nämlich einmal vom Anſchauen und dann vom Denken, ſtatt daß er jetzt es immer mit einem Mittelding von beiden zu thun hat, welches ein Unding iſt. Dann wäre auch nicht jene große Lücke zwiſchen der transſcendentalen Aeſthetik und der transſcendentalen Logik, wo er, nach Darſtellung der bloßen Form der Anſchauung, ihren Inhalt, die ganze empiriſche Wahrnehmung, eben nur abfertigt mit dem „**ſie iſt gegeben**", und nicht frägt, wie ſie zu Stande kommt, **ob mit, oder ohne Verſtand**; ſondern mit einem Sprunge zum abſtrakten Denken übergeht und nicht einmal zum Denken überhaupt, ſondern gleich zu gewiſſen Denkformen, und kein Wort darüber ſagt, was Denken ſei, was Begriff, welches das Verhältniß des Abſtrakten und Diskurſiven zum Konkreten und Intuitiven, welches der Unterſchied zwiſchen der

[illegible]

Erkenntniß des Menſchen und der des Thieres, und was die Vernunft ſei.

Eben jener von Kant ganz überſehene Unterſchied zwiſchen abſtrakter und anſchaulicher Erkenntniß war es aber, welchen die alten Philoſophen durch φαινομενα und νοουμενα bezeichneten*) und deren Gegenſatz und Inkommenſurabilität ihnen ſo viel zu ſchaffen machte, in den Philoſophemen der Eleaten, in Platons Lehre von den Ideen, in der Dialektik der Megariker, und ſpäter den Scholaſtikern, im Streit zwiſchen Nominalismus und Realismus, zu welchem den ſich ſpät entwickelnden Keim ſchon die entgegengeſetzte Geiſtesrichtung des Platon und des Ariſtoteles enthielt. Kant aber, der, auf eine unverantwortliche Weiſe, die Sache gänzlich vernachläſſigte, zu deren Bezeichnung jene Worte φαινομενα und νοουμενα bereits eingenommen waren, bemächtigt ſich nun der Worte, als wären ſie noch herrenlos, um ſeine Dinge an ſich und ſeine Erſcheinungen damit zu bezeichnen.

Nachdem ich Kants Lehre von den Kategorien eben ſo habe verwerfen müſſen, wie er ſelbſt die des Ariſtoteles verwarf, will ich doch hier auf einen dritten Weg zur Erreichung des Beabſichtigten vorſchlagsweiſe hinzeigen. Was nämlich Beide unter dem Namen der Kategorien ſuchten, waren jedenfalls die allgemeinſten Begriffe, unter welche man alle noch ſo verſchiedenen Dinge ſubſumiren müſſe, durch welche daher alles Vorhandene zuletzt gedacht würde. Deshalb eben faßte ſie Kant als die Formen alles Denkens auf.

Zur Logik verhält ſich die Grammatik wie das Kleid zum Leibe. Sollten daher nicht dieſe alleroberſten Begriffe, dieſer Grundbaß der Vernunft, welcher die Unterlage alles ſpeciellern Denkens iſt, ohne deſſen Anwendung daher gar kein Denken vor ſich gehen kann, am Ende in den Begriffen liegen, welche eben wegen ihrer überſchwänglichen Allgemeinheit (Transſcendentalität) nicht an einzelnen Wörtern, ſondern an ganzen Klaſſen von Wörtern ihren Ausdruck haben, indem bei jedem Worte, welches es auch ſei, einer von ihnen ſchon mitgedacht iſt; demgemäß man ihre Bezeichnung nicht im Lexikon, ſondern in der Grammatik zu ſuchen hätte? Sollten es alſo nicht zuletzt jene Unterſchiede der Begriffe ſeyn, vermöge welcher das ſie ausdrückende Wort, entweder ein Subſtantiv, oder ein Adjektiv, ein Verbum, oder ein Adverbium, ein Pronomen, eine Präpoſition, oder ſonſtige Partikel ſei, kurz die partes orationis? Denn unſtreitig bezeichnen dieſe die Formen, welche alles Denken zunächſt annimmt und in denen es ſich unmittelbar bewegt: deshalb eben ſind ſie die weſentlichen Sprachformen, die Grundbeſtandtheile jeder Sprache, ſo daß wir uns keine Sprache denken können, die nicht wenigſtens aus Subſtantiven, Adjektiven und Verben beſtände. Dieſen Grundformen wären dann diejenigen Gedankenformen unterzuordnen, welche durch die Flexionen jener, alſo durch Deklination und Konjugation ausgedrückt werden, wobei es in der Hauptſache unweſentlich iſt, ob man in der Bezeichnung derſelben den Artikel und das Pronomen zu Hülfe nimmt. Wir wollen jedoch die Sache noch etwas näher prüfen und von Neuem die Frage aufwerfen: welches ſind die Formen des Denkens?

---

*) Siehe Sext. Empir. Pyrrhon. hypotyp., Lib. 1, c. 13, νοουμενα φαινομενοις αντετιθη Αναξαγορας (intelligibilia apparentibus opposuit Anaxagoras).

1) Das Denken beſteht durchweg aus Urtheilen: Urtheile ſind die Fäden ſeines ganzen Gewebes. Denn ohne Gebrauch eines Verbi geht unſer Denken nicht von der Stelle, und ſo oft wir ein Verbum gebrauchen, urtheilen wir.

2) Jedes Urtheil beſteht im Erkennen des Verhältniſſes zwiſchen Subjekt und Prädikat, die es trennt oder vereint mit mancherlei Reſtriktionen. Es vereint ſie, vom Erkennen der wirklichen Identität Beider an, welche nur bei Wechſelbegriffen Statt finden kann; dann im Erkennen, daß das Eine im Andern ſtets mitgedacht ſei, wiewohl nicht umgekehrt, — im allgemein bejahenden Satz; bis zum Erkennen, daß das Eine bisweilen im Andern mitgedacht ſei, im partikulär bejahenden Satz. Den umgekehrten Gang gehen die verneinenden Sätze. Demnach muß in jedem Urtheil Subjekt, Prädikat und Kopula, letztere affirmativ, oder negativ, zu finden ſeyn; wenn auch nicht Jedes von dieſen durch ein eigenes Wort, wie jedoch meiſtens, bezeichnet iſt. Oft bezeichnet ein Wort Prädikat und Kopula, wie: „Kajus altert"; bisweilen ein Wort alle Drei, wie: concurritur, d. h. „die Heere werden handgemein". Hieraus erhellt, daß man die

Formen des Denkens doch nicht ſo geradezu und unmittelbar in den Worten, noch ſelbſt in den Redetheilen zu ſuchen hat; da das ſelbe Urtheil in verſchiedenen, ja ſogar in der ſelben Sprache durch verſchiedene Worte und ſelbſt durch verſchiedene Redetheile ausgedrückt werden kann, der Gedanke aber dennoch der ſelbe bleibt, folglich auch ſeine Form: denn der Gedanke könnte nicht der ſelbe ſeyn, bei verſchiedener Form des Denkens ſelbſt. Wohl aber kann das Wortgebilde, bei gleichem Gedanken und gleicher Form deſſelben, ein verſchiedenes ſeyn: denn es iſt bloß die äußere Einkleidung des Gedankens, der hingegen von *ſeiner* Form unzertrennlich iſt. Alſo erläutert die Grammatik nur die Einkleidung der Denkformen. Die Redetheile laſſen ſich daher ableiten aus den urſprünglichen, von allen Sprachen unabhängigen Denkformen ſelbſt: dieſe, mit allen ihren Modifikationen, auszudrücken iſt ihre Beſtimmung. Sie ſind das Werkzeug derſelben, ſind ihr Kleid, welches ihrem Gliederbau genau angepaßt ſeyn muß, ſo daß dieſer darin zu erkennen iſt.

3) Dieſe wirklichen, unveränderlichen, urſprünglichen Formen des Denkens ſind allerdings die der *logiſchen Tafel der Urtheile* Kants; nur daß auf dieſer ſich blinde Fenſter, zu Gunſten der Symmetrie und der Kategorientafel befinden, die alle wegfallen müſſen; imgleichen eine falſche Ordnung. Alſo etwan:

a) *Qualität*: Bejahung oder Verneinung, d. i. Verbindung oder Trennung der Begriffe: zwei Formen. Sie hängt der Kopula an.

b) *Quantität*: der Subjektbegriff wird ganz oder zum Theil genommen: Allheit oder Vielheit. Zur erſteren gehören auch die individuellen Subjekte: Sokrates, heißt: „alle Sokrates". Alſo nur zwei Formen. Sie hängt dem Subjekt an.

c) *Modalität*: hat wirklich drei Formen. Sie beſtimmt die Qualität als nothwendig, wirklich, oder zufällig. Sie hängt folglich ebenfalls der Kopula an.

Dieſe drei Denkformen entſpringen aus den Denkgeſetzen vom Widerſpruch und von der Identität. Aber aus dem Satz vom Grunde und dem vom ausgeſchloſſenen Dritten entſteht die

d) *Relation*. Sie tritt bloß ein, wenn über fertige Urtheile geurtheilt wird und kann nur darin beſtehen, daß ſie entweder die Abhängigkeit eines Urtheils von einem andern (auch in der Pluralität beider) angiebt, mithin ſie verbindet, im hypothetiſchen Satz; oder aber angiebt, daß Urtheile einander ausſchließen, mithin ſie trennt, im disjunktiven Satz. Sie hängt der Kopula an, welche hier die fertigen Urtheile trennt oder verbindet.

Die Redetheile und grammatiſchen Formen ſind Ausdrucksweiſen der drei Beſtandtheile des Urtheils, alſo des Subjekts, Prädikats und der Kopula, wie auch der möglichen Verhältniſſe dieſer, alſo der eben aufgezählten Denkformen, und der näheren Beſtimmungen und Modifikationen dieſer letzteren. Subſtantiv, Adjektiv und Verbum ſind daher weſentliche Grundbeſtandtheile der Sprache überhaupt; weshalb ſie in allen Sprachen zu finden ſeyn müſſen. Jedoch ließe ſich eine Sprache denken, in welcher Adjektiv und Verbum ſtets mit einander verſchmolzen wären, wie ſie es in allen bisweilen ſind. Vorläufig ließe ſich ſagen: zum Ausdruck des Subjekts ſind beſtimmt: Subſtantiv, Artikel und Pronomen; — zum Ausdruck des Prädikats: Adjektiv, Adverbium, Präpoſition; — zum Ausdruck der Kopula: das Verbum, welches aber, mit Ausnahme von esse, ſchon das Prädikat mit enthält. Den genauen Mechanismus des Ausdrucks der Denkformen hat die philoſophiſche Grammatik zu lehren; wie die Operationen mit den Denkformen ſelbſt die Logik.

Anmerkung. Zur Warnung vor einem Abwege und zur Erläuterung des Obigen erwähne ich S. Sterns „Vorläufige Grundlage zur Sprachphiloſophie", 1835, als einen gänzlich mißlungenen Verſuch, aus den grammatiſchen Formen die Kategorien zu konſtruiren. Er hat nämlich ganz und gar das Denken mit dem Anſchauen verwechſelt und daher aus den grammatiſchen Formen, ſtatt der Kategorien des Denkens, die angeblichen Kategorien des Anſchauens deduciren wollen, mithin die grammatiſchen Formen in gerade Beziehung zur Anſchauung geſetzt. Er ſteckt in dem großen Irrthum, daß die Sprache ſich unmittelbar auf die Anſchauung beziehe; ſtatt daß ſie unmittelbar ſich bloß auf das Denken als ſolches, alſo auf die abſtrakten Begriffe bezieht und allererſt mittelſt dieſer auf die Anſchauung, zu der ſie nun aber ein Verhältniß haben, welches eine gänzliche Aenderung der Form herbeiführt. Was in der Anſchauung daiſt, alſo auch die aus der Zeit und dem Raum entſpringenden Verhältniſſe, wird allerdings ein Gegenſtand des Denkens; alſo muß es auch Sprachformen geben es auszudrücken, jedoch immer nur in abstracto, als Begriffe. Das nächſte Material des Denkens ſind allemal Begriffe, und nur auf ſolche beziehen ſich die Formen der Logik, nie *direkt* auf die Anſchauung. Dieſe beſtimmt ſtets nur die materiale, nie die formale Wahrheit der Sätze, als welche ſich nach den logiſchen Regeln allein richtet.

Ich kehre zur Kantiſchen Philoſophie zurück und komme zur *transſcendentalen Dialektik.* Kant eröffnet ſie mit der Erklärung der *Vernunft*, welches Vermögen in ihr die Hauptrolle ſpielen ſoll, da bisher nur Sinnlichkeit und Verſtand auf dem Schauplatz waren. Ich habe ſchon oben, unter ſeinen verſchiedenen Erklärungen der Vernunft, auch von der hier gegebenen, „daß ſie das Vermögen der Principien ſei", geredet. Hier wird nun gelehrt, daß alle bisher betrachteten Erkenntniſſe a priori, welche die reine Mathematik und reine Naturwiſſenſchaft möglich machen, bloße *Regeln*, aber keine *Principien* geben; weil ſie aus Anſchauungen und Formen der Erkenntniß hervorgehen, nicht aber aus bloßen *Begriffen*, welches erfordert ſei, um Princip zu heißen. Ein ſolches ſoll demnach eine Erkenntniß *aus bloßen Begriffen* ſeyn und dennoch *ſynthetiſch*. Dies iſt aber ſchlechthin unmöglich. Aus bloßen Begriffen können nie andere, als *analytiſche* Sätze hervorgehen. Sollen Begriffe ſynthetiſch und doch a priori verbunden werden; ſo muß nothwendig dieſe Verbindung durch ein Drittes vermittelt ſeyn, durch eine reine Anſchauung der formellen Möglichkeit der Erfahrung; ſo wie die ſynthetiſchen Urtheile a posteriori, durch die empiriſche Anſchauung vermittelt ſind: folglich kann ein ſynthetiſcher Satz a priori, nie aus bloßen Begriffen hervorgehen. Ueberhaupt aber iſt uns a priori nichts weiter bewußt, als der Satz vom Grunde, in ſeinen verſchiedenen Geſtaltungen, und es ſind daher keine andere ſynthetiſche Urtheile a priori möglich, als die, welche aus dem, was jenem Satze den Inhalt giebt, hervorgehen.

Inzwiſchen tritt Kant endlich mit einem ſeiner Forderung entſprechenden angeblichen Princip der Vernunft hervor, aber auch nur mit dieſem *einen*, aus dem nachher andere Folgeſätze fließen. Es iſt nämlich der Satz, den Chr. Wolf aufſtellt und erläutert in ſeiner „Cosmologia", sect. 1, c. 2, §. 93, und in ſeiner

„Ontologia", §. 178. Wie nun oben, unter dem Titel der Amphibolie, bloße Leibnitziſche Philoſopheme für natürliche und nothwendige Irrwege der Vernunft genommen und als ſolche kritiſirt wurden; gerade ſo geſchieht das Selbe hier mit den Philoſophemen Wolfs. Kant trägt dies Vernunftprincip noch durch Undeutlichkeit, Unbeſtimmtheit und Zerſtückelung in ein Dämmerlicht gebracht vor (S. 307; V, 361, und 322; V, 379): es iſt aber, deutlich ausgeſprochen, folgendes: „Wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo muß auch die Totalität ſeiner Bedingungen, mithin auch das Unbedingte, dadurch jene Totalität allein vollzählig wird, gegeben ſeyn." Der ſcheinbaren Wahrheit dieſes Satzes wird man am lebhafteſten inne werden, wenn man ſich die Bedingungen und die Bedingten vorſtellt als die Glieder einer herabhängenden Kette, deren oberes Ende jedoch nicht ſichtbar iſt, daher ſie ins Unendliche fortgehen könnte: da aber die Kette nicht fällt, ſondern hängt, ſo muß oben ein Glied das erſte und irgendwie befeſtigt ſeyn. Oder kürzer: die Vernunft möchte für die ins Unendliche zurückweiſende Kauſalkette einen Anknüpfungspunkt haben; das wäre ihr bequem. Aber wir wollen den Satz nicht an Bildern, ſondern an ſich ſelbſt prüfen. Synthetiſch iſt derſelbe allerdings: denn analytiſch folgt aus dem Begriff des Bedingten nichts weiter, als der der Bedingung. Aber Wahrheit a priori hat er nicht, auch nicht a posteriori, ſondern er erſchleicht ſich ſeinen Schein von Wahrheit auf eine ſehr feine Weiſe, die ich jetzt aufdecken muß. Unmittelbar und a priori haben wir die Erkenntniſſe, welche der Satz vom Grunde in ſeinen vier Geſtaltungen ausdrückt. Von dieſen unmittelbaren Erkenntniſſen ſind alle abſtrakten Ausdrücke des Satzes vom Grunde ſchon entlehnt und ſind alſo mittelbar: noch mehr aber deren Folgeſätze. Ich habe ſchon oben erörtert, wie die abſtrakte Erkenntniß oft mannigfaltige intuitive Erkenntniſſe in eine Form oder einen Begriff ſo vereint, daß ſie nun nicht mehr zu unterſcheiden ſind: daher ſich die abſtrakte Erkenntniß zur intuitiven verhält, wie der Schatten zu den wirklichen Gegenſtänden, deren große Mannigfaltigkeit er durch einen ſie alle befaſſenden Umriß wiedergiebt. Dieſen Schatten benutzt nun das angebliche Princip der Vernunft. Um aus dem Satz vom Grunde das Unbedingte, welches ihm geradezu widerſpricht, doch zu folgern, verläßt es klüglich die unmittelbare, anſchauliche Erkenntniß des Inhalts des Satzes vom Grunde in ſeinen einzelnen Geſtalten, und bedient ſich nur der abſtrakten Begriffe, die aus jener abgezogen ſind, und nur durch jene Werth und Bedeutung haben, um in den weiten Umfang jener Begriffe ſein Unbedingtes irgendwie einzuſchwärzen. Sein Verfahren wird durch dialektiſche Einkleidung am deutlichſten; z. B. ſo: „Wenn das Bedingte da iſt, muß auch ſeine Bedingung gegeben ſeyn, und zwar ganz, alſo vollſtändig, alſo die Totalität ſeiner Bedingungen, folglich, wenn ſie eine Reihe ausmachen, die ganze Reihe, folglich auch der erſte Anfang derſelben, alſo das Unbedingte.“ — Hiebei iſt ſchon falſch, daß die Bedingungen zu einem Bedingten als ſolche eine Reihe ausmachen können. Vielmehr muß zu jedem Bedingten die Totalität ſeiner Bedingungen in ſeinem nächſten Grunde, aus dem es unmittelbar hervorgeht und der erſt dadurch zureichender Grund iſt, enthalten ſeyn. So z. B. die verſchiedenen Beſtimmungen des Zuſtandes welcher Urſache iſt, als welche alle zuſammengekommen ſeyn müſſen, ehe die Wirkung eintritt. Die Reihe aber, z. B. die Kette der Urſachen, entſteht nur dadurch, daß wir Das, was ſoeben die Bedingung war, nun wieder als ein Bedingtes betrachten, wo dann aber ſogleich die ganze Operation von vorne anfängt und der Satz vom Grunde mit ſeiner Forderung von Neuem auftritt. Nie aber kann es zu einem Bedingten eine eigentliche ſucceſſive Reihe von Bedingungen geben, welche bloß als ſolche und des endlichen letzten Bedingten wegen daſtänden; ſondern es iſt immer eine abwechſelnde Reihe von Bedingten und Bedingungen: bei jedem zurückgelegten Gliede aber iſt die Kette unterbrochen und die Forderung des Satzes vom Grunde gänzlich getilgt; ſie hebt von Neuem an, indem die Bedingung zum Bedingten wird. Alſo fordert der Satz vom zureichenden Grunde immer nur die Vollſtändigkeit der nächſten Bedingung, nie die Vollſtändigkeit einer Reihe. Aber eben dieſer Begriff von Vollſtändigkeit der Bedingung läßt unbeſtimmt, ob ſolche eine ſimultane, oder eine ſucceſſive ſeyn ſoll: und indem nun Letzteres gewählt wird, entſteht die Forderung einer vollſtändigen Reihe auf einander folgender Bedingungen. Bloß durch eine willkürliche Abſtraktion wird eine Reihe von Urſachen und Wirkungen als eine Reihe von lauter Urſachen angeſehen, die bloß der letzten Wirkung wegen da wären und daher als deren *zureichender Grund* gefordert würden. Bei näherer und beſonnener Betrachtung und herabſteigend von der unbeſtimmten Allgemeinheit der Abſtraktion zum einzelnen beſtimmten Realen, findet ſich hingegen, daß die Forderung eines *zureichenden Grundes* bloß auf die Vollſtändigkeit der Beſtimmungen der *nächſten* Urſache geht, nicht auf die Vollſtändigkeit einer Reihe. Die Forderung des Satzes vom Grunde erliſcht vollkommen in jedem gegebenen zureichenden Grunde. Sie hebt aber alsbald von Neuem an, indem dieſer Grund wieder als Folge betrachtet wird: nie aber fordert ſie unmittelbar eine Reihe von Gründen. Wenn man hingegen, ſtatt zur Sache ſelbſt zu gehen, ſich innerhalb der abſtrakten Begriffe hält, ſo ſind jene Unterſchiede verſchwunden: dann wird eine Kette von abwechſelnden Urſachen und Wirkungen, oder abwechſelnden logiſchen Gründen und Folgen für eine Kette von lauter Urſachen oder Gründen zur letzten Wirkung ausgegeben, und die *Vollſtändigkeit der Bedingungen*, durch die ein Grund erſt *zureichend* wird, erſcheint als eine Vollſtändigkeit jener angenommenen *Reihe* von lauter Gründen, die nur der letzten Folge wegen da wären. Da tritt denn das abſtrakte Vernunftprincip ſehr keck mit ſeiner Forderung des Unbedingten auf. Aber um die Ungültigkeit derſelben zu erkennen, bedarf es noch keiner Kritik der Vernunft, mittelſt Antinomien und deren Auflöſung, ſondern nur einer Kritik der Vernunft, in meinem Sinne verſtanden, nämlich einer Unterſuchung des Verhältniſſes der abſtrakten Erkenntniß zur unmittelbar intuitiven, mittelſt Herabſteigen von der unbeſtimmten Allgemeinheit jener zur feſten Beſtimmtheit dieſer. Aus ſolcher ergiebt ſich dann hier, daß keineswegs das Weſen der Vernunft im Fordern eines Unbedingten beſtehe: denn ſobald ſie mit völliger Beſonnenheit verfährt, muß ſie ſelbſt finden, daß ein Unbedingtes geradezu ein Unding iſt. Die Vernunft, als ein Erkenntnißvermögen, kann es immer nur mit Objekten zu thun haben; alles Objekt für das Subjekt aber iſt nothwendig und unwiderruflich dem Satz vom Grunde unterworfen und anheimgefallen, ſowohl a parte ante als a parte post. Die Gültigkeit des Satzes vom Grunde liegt ſo ſehr in der Form des Bewußtſeyns, daß man ſchlechterdings ſich nichts objektiv vorſtellen kann, davon kein Warum weiter zu fordern wäre, alſo kein abſolutes Abſolutum, wie ein Brett vor dem Kopf. Daß Dieſen oder Jenen ſeine Bequemlichkeit irgendwo ſtillſtehen und ein ſolches Abſolutum beliebig annehmen heißt, kann nichts ausrichten, gegen jene unumſtößliche Gewißheit a priori, auch nicht wenn man ſehr vornehme Mienen dazu macht. In der That iſt das ganze Gerede vom Abſoluten, dieſes faſt alleinige Thema der ſeit Kant verſuchten Philoſophien, nichts Anderes, als der kosmologiſche Beweis incognito. Dieſer nämlich, in Folge des ihm von Kant gemachten Proceſſes, aller Rechte verluſtig und vogelfrei erklärt, darf ſich in ſeiner wahren Geſtalt nicht mehr zeigen, tritt daher in allerlei Verkleidungen auf, bald in vornehmen, bemäntelt durch intellektuale Anſchauung, oder reines Denken, bald als verdächtiger Vagabunde, der was er erlangt halb erbettelt, halb ertrotzt, in den beſcheideneren Philoſophemen. Wollen die Herren abſolut ein Abſolutum haben; ſo will ich ihnen eines in die Hand geben, welches allen Anforderungen an ein Solches viel beſſer genügt, als ihre erfaſelten Nebelgeſtalten: es iſt die Materie. Sie iſt unentſtanden und unvergänglich, alſo wirklich unabhängig und quod per se est et per se concipitur: aus ihrem Schooß geht Alles hervor und Alles in ihn zurück: was kann man von einem Abſolutum weiter verlangen? — Aber vielmehr ſollte man ihnen, bei denen keine Kritik der Vernunft angeſchlagen hat, zurufen:

> Seid ihr nicht wie die Weiber, die beſtändig
> Zurück nur kommen auf ihr erſtes Wort,
> Wenn man Vernunft geſprochen ſtundenlang?

Daß das Zurückgehen zu einer unbedingten Urſache, zu einem erſten Anfang, keineswegs im Weſen der Vernunft begründet ſei, iſt übrigens auch faktiſch bewieſen, dadurch, daß die Urreligionen unſeres Geſchlechtes, welche auch noch jetzt die größte Anzahl von Bekennern auf Erden haben, alſo Brahmanismus und Buddhaismus, dergleichen Annahmen nicht kennen, noch zulaſſen, ſondern die Reihe der einander bedingenden Erſcheinungen ins Unendliche hinaufführen. Ich verweiſe hierüber auf die weiter unten, bei der Kritik der erſten Antinomie, folgende Anmerkung, wozu man, noch Uphams „Doctrine of Buddhaism“ (S. 9), und überhaupt jeden ächten Bericht über die Religionen

Aſiens nachſehen kann. Man ſoll nicht Judenthum und Vernunft identificiren. —

Kant, der ſein angebliches Vernunftprincip auch keineswegs als objektiv gültig, ſondern nur als ſubjektiv nothwendig behaupten will, deducirt es, ſelbſt als ſolches, nur durch ein ſeichtes Sophisma, S. 307; V, 364. Nämlich, weil wir jede uns bekannte Wahrheit unter eine allgemeinere zu ſubſumiren ſuchen, ſo lange es geht; ſo ſoll dieſes nichts Anderes ſeyn, als eben ſchon die Jagd nach dem Unbedingten, welches wir vorausſetzten. In Wahrheit aber thun wir durch ſolches Suchen nichts Anderes, als daß wir die Vernunft, d. h. jenes Vermögen abſtrakter, allgemeiner Erkenntniß, welches den beſonnenen, ſprachbegabten, denkenden Menſchen vom Thier, dem Sklaven der Gegenwart, unterſcheidet, anwenden und zweckmäßig gebrauchen zur Vereinfachung unſerer Erkenntniß durch Ueberſicht. Denn der Gebrauch der Vernunft beſteht eben darin, daß wir das Beſondere durch das Allgemeine, den Fall durch die Regel, dieſe durch die allgemeinere Regel erkennen, daß wir alſo die allgemeinſten Geſichtspunkte ſuchen: durch ſolche Ueberſicht wird eben unſere Erkenntniß ſo ſehr erleichtert und vervollkommnet, daß daraus der große Unterſchied entſteht zwiſchen dem thieriſchen und dem menſchlichen Lebenslauf, und wieder zwiſchen dem Leben des gebildeten und dem des rohen Menſchen. Nun findet allerdings die Reihe der *Erkenntnißgründe*, welche allein auf dem Gebiet des Abſtrakten, alſo der Vernunft, exiſtirt, allemal ein Ende beim Unbeweisbaren, d. h. bei einer Vorſtellung, die nach dieſer Geſtaltung des Satzes vom Grunde nicht weiter bedingt iſt, alſo an dem, a priori oder a posteriori, unmittelbar anſchaulichen Grunde des oberſten Satzes der Schlußkette. Ich habe ſchon in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 50, gezeigt, daß hier eigentlich die Reihe der Erkenntnißgründe übergeht in die Gründe des Werdens, oder des Seyns. Dieſen Umſtand aber geltend machen wollen, um ein nach dem Geſetz der Kauſalität Unbedingtes, ſei es auch nur als Forderung, nachzuweiſen; dies kann man nur, wenn man die Geſtaltungen des Satzes vom Grunde noch gar nicht unterſchieden hat, ſondern, an den abſtrakten Ausdruck ſich haltend, ſie alle konfundirt. Aber dieſe Verwechſelung ſucht Kant ſogar durch ein bloßes Wortſpiel mit

Universalitas und Universitas zu begründen, S. 322; V, 379. — Es iſt alſo grundfalſch, daß unſer Aufſuchen höherer Erkenntnißgründe, allgemeiner Wahrheiten, entſpringe aus der Vorausſetzung eines ſeinem Daſeyn nach unbedingten Objekts, oder nur irgend etwas hiemit gemein habe. Wie ſollte es auch der Vernunft weſentlich ſeyn, etwas vorauszuſetzen, das ſie für ein Unding erkennen muß, ſobald ſie ſich beſinnt. Vielmehr iſt der Urſprung jenes Begriffs vom Unbedingten nie in etwas Anderm nachzuweiſen, als in der Trägheit des Individuums, das ſich damit aller fremden und eigenen fernern Fragen entledigen will, wiewohl ohne alle Rechtfertigung.

Dieſem angeblichen Vernunftprincip nun ſpricht zwar Kant ſelbſt die objektive Gültigkeit ab, giebt es aber doch für eine nothwendige ſubjektive Vorausſetzung und bringt ſo einen unauflöslichen Zwieſpalt in unſere Erkenntniß, welchen er bald deutlicher hervortreten läßt. Zu dieſem Zweck entfaltet er jenes Vernunftprincip weiter, S. 322; V, 379, nach der beliebten architektoniſch-ſymmetriſchen Methode. Aus den drei Kategorien der Relation entſpringen drei Arten von Schlüſſen, jede von welchen den Leitfaden giebt zur Aufſuchung eines beſondern Unbedingten, deren es daher wieder drei giebt: Seele, Welt (als Objekt an ſich und geſchloſſene Totalität), Gott. Hiebei iſt nun ſogleich ein großer Widerſpruch zu bemerken, von welchem Kant aber keine Notiz nimmt, weil er der Symmetrie ſehr gefährlich wäre: zwei dieſer Unbedingten ſind ja ſelbſt wieder bedingt, durch das Dritte, nämlich Seele und Welt durch Gott, der ihre hervorbringende Urſache iſt: jene haben alſo mit dieſem gar nicht das Prädikat der Unbedingtheit gemein, worauf es doch hier ankommt, ſondern nur das des Erſchloſſenſeyns nach Principien der Erfahrung, über das Gebiet der Möglichkeit derſelben hinaus.

Dies bei Seite geſetzt, finden wir in den drei Unbedingten, auf welche, nach Kant, jede Vernunft, ihren weſentlichen Geſetzen folgend, gerathen muß, die drei Hauptgegenſtände wieder, um welche ſich die ganze, unter dem Einfluß des Chriſtenthums ſtehende Philoſophie, von den Scholaſtikern an, bis auf Chriſtian Wolf herab, gedreht hat. So zugänglich und geläufig jene Begriffe durch alle jene Philoſophen auch jetzt der bloßen Vernunft geworden ſind; ſo iſt dadurch doch keineswegs ausgemacht, daß ſie, auch ohne Offenbarung, aus der Entwickelung jeder Vernunft hervorgehen müßten, als ein dem Weſen dieſer ſelbſt eigenthümliches Erzeugniß. Um Dieſes auszumachen, wäre die hiſtoriſche Unterſuchung zu Hülfe zu nehmen, und zu erforſchen, ob die alten und die nichteuropäiſchen Völker, beſonders die Hindoſtaniſchen, und viele der älteſten Griechiſchen Philoſophen auch wirklich zu jenen Begriffen gelangt ſeien; oder ob bloß wir, zu gutmüthig, ſie ihnen zuſchreiben, ſo wie die Griechen überall ihre Götter wiederfanden, indem wir ganz fälſchlich das Brahm der Hindu und das Tien der Chineſen mit „Gott" überſetzen; ob nicht vielmehr der eigentliche Theismus allein in der Jüdiſchen und den beiden aus ihr hervorgegangenen Religionen zu finden ſei, deren Bekenner gerade deshalb die Anhänger aller andern Religionen auf Erden unter dem Namen Heiden zuſammenfaſſen, — einem, beiläufig geſagt, höchſt einfältigen und rohen Ausdruck, der wenigſtens aus den Schriften der Gelehrten verbannt ſeyn ſollte, weil er Brahmaniſten, Buddhaiſten, Aegypter, Griechen, Römer, Germanen, Gallier, Irokeſen, Patagonier, Karaiben, Otaheiter, Auſtralier u. a. m. identificirt und in Einen Sack ſteckt. Für Pfaffen iſt ein ſolcher Ausdruck paſſend: in der gelehrten Welt aber muß ihm ſogleich die Thüre gewieſen werden, er kann nach England reiſen und ſich in Oxford niederlaſſen. — Daß namentlich der Buddhaismus, dieſe auf Erden am zahlreichſten vertretene Religion, durchaus keinen Theismus enthält, ja, ihn perhorreſcirt, iſt eine ganz ausgemachte Sache. Was den Plato betrifft, ſo bin ich der Meinung, daß er ſeinen ihn periodiſch anwandelnden Theismus den Juden verdankt. **Numenius** hat ihn deshalb (nach Clem. Alex. Strom., I, c. 22, Euseb. praep. evang., XIII, 12, und Suidas, unter Numenius) den Moses graecisans genannt: Τι γαρ εστι Πλατων, η Μωσης αττικιζων; und er wirft ihm vor, daß er ſeine Lehren von Gott und der Schöpfung aus den Moſaiſchen Schriften geſtohlen (αποσυλησας) habe. **Klemens** kommt oft darauf zurück, daß Plato den Moſes gekannt und benutzt habe, z. B. Strom. I, 25. — V, c. 14, §. 90 u. ſ. f. — Paedagog., II, 10, und III, 11; auch in der Cohortatio ad gentes, c. 6, woſelbſt, nachdem er, im vorhergehenden Kapitel, ſämmtliche Griechiſche Philoſophen kapuzinerhaft geſcholten und verhöhnt hat, weil ſie keine Juden geweſen ſind, den Plato ausſchließlich lobt und in lauten Jubel darüber ausbricht, daß derſelbe, wie er ſeine Geometrie von den Aegyptern, ſeine Aſtronomie von den Babyloniern, Magie von den Thrakiern, auch Vieles von den Aſſyriern gelernt habe, ſo ſeinen Theismus von den Juden: Οιδα σου τους διδασκαλους, κἂν αποκρυπτειν εθελῃς, — — — — — δοξαν την του θεου παρ' αυτων ωφελησαι των Εβραιων (tuos magistros novi, licet eos celare velis, — — — — — illa de Deo sententia suppeditata tibi est ab Hebraeis). Eine rührende Erkennungsſcene. — Aber eine ſonderbare Beſtätigung der Sache entdecke ich in Folgendem. Nach Plutarch (in Mario) und beſſer nach Laktanz (I, 3, 19) hat Plato der Natur gedankt, daß er ein Menſch und kein Thier, ein Mann und kein Weib, ein Grieche und kein Barbar geworden ſei. Nun ſteht in Iſaak Euchels Gebeten der Juden, aus dem Hebräiſchen, zweite Auflage, 1799, S. 7, ein Morgengebet, worin ſie Gott danken und loben, daß der Dankende ein Jude und kein Heide, ein Freier und kein Sklave, ein Mann und kein Weib geworden ſei. — Eine ſolche hiſtoriſche Unterſuchung würde Kanten einer ſchlimmen Nothwendigkeit überhoben haben, in die er jetzt geräth, indem er jene drei Begriffe aus der Natur der Vernunft nothwendig entſpringen läßt, und doch darthut, daß ſie unhaltbar und von der Vernunft nicht zu begründen ſind, und deshalb die Vernunft ſelbſt zum Sophiſten macht, indem er S. 339; V, 397, ſagt: „Es ſind Sophiſtikationen, nicht des Menſchen, ſondern der reinen Vernunft ſelbſt, von denen ſelbſt der Weiſeſte ſich nicht losmachen und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrthum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals loswerden kann." Danach wären dieſe Kantiſchen „Ideen der Vernunft" dem Fokus zu vergleichen, in welchen die von einem Hohlſpiegel konvergirend zurückgeworfenen Strahlen, einige Zolle vor ſeiner Oberfläche, zuſammenlaufen, in Folge wovon, durch einen unvermeidlichen Verſtandesproceß, ſich uns daſelbſt ein Gegenſtand darſtellt, welcher ein Ding ohne Realität iſt.

Sehr unglücklich iſt aber für jene drei angeblich nothwendigen Produktionen der reinen theoretiſchen Vernunft der Name *Ideen* gewählt und dem Platon entriſſen, der damit die unvergänglichen Geſtalten bezeichnete, welche, durch Zeit und Raum vervielfältigt, in den unzähligen, individuellen, vergänglichen Dingen unvollkommen ſichtbar werden. Platons Ideen ſind dieſem zufolge durchaus anſchaulich, wie auch das Wort, das er wählte, ſo beſtimmt bezeichnet, welches man nur durch Anſchaulichkeiten oder Sichtbarkeiten, entſprechend überſetzen könnte. Und Kant hat es ſich zugeeignet, um Das zu bezeichnen, was von aller Möglichkeit der Anſchauung ſo ferne liegt, daß ſogar das abſtrakte Denken nur halb dazu gelangen kann. Das Wort Idee, welches Platon zuerſt einführte, hat auch ſeitdem, zweiundzwanzig Jahrhunderte hindurch, immer die Bedeutung behalten, in der Platon es gebrauchte: denn nicht nur alle Philoſophen des Alterthums, ſondern auch alle Scholaſtiker und ſogar die Kirchenväter und die Theologen des Mittelalters brauchten es allein in jener Platoniſchen Bedeutung, nämlich im Sinn des lateiniſchen Wortes exemplar, wie Suarez ausdrücklich anführt in ſeiner fünfundzwanzigſten Diſputation, Sect. 1. — Daß ſpäter Engländer und Franzoſen die Armuth ihrer Sprachen zum Mißbrauch jenes Wortes verleitet hat, iſt ſchlimm genug, aber nicht von Gewicht. Kants Mißbrauch des Wortes Idee, durch Unterſchiebung einer neuen Bedeutung, welche am dünnen Faden des Nicht Objekt der Erfahrungſeyns, die es mit Platons Ideen, aber auch mit allen möglichen Chimären gemein hat, herbeigezogen wird, iſt alſo durchaus nicht zu rechtfertigen. Da nun der Mißbrauch weniger Jahre nicht in Betracht kommt gegen die Autorität vieler Jahrhunderte, ſo habe ich das Wort immer in ſeiner alten, urſprünglichen, Platoniſchen Bedeutung gebraucht.

Die Widerlegung der rationalen Pſychologie iſt in der erſten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ ſehr viel ausführlicher und gründlicher, als in der zweiten und folgenden; daher man hier ſchlechterdings ſich jener bedienen muß. Dieſe Widerlegung hat im Ganzen ſehr großes Verdienſt und viel Wahres. Jedoch bin ich durchaus der Meinung, daß Kant bloß ſeiner Symmetrie zu Liebe den Begriff der Seele aus jenem Paralogismus mittelſt Anwendung der Forderung des Unbedingten auf den Begriff Subſtanz, der die erſte Kategorie der Relation iſt, als nothwendig herleitet und demnach behauptet, daß auf dieſe Weiſe in jeder ſpekulirenden Vernunft der Begriff von einer Seele entſtände. Hätte derſelbe wirklich ſeinen Urſprung in der Vorausſetzung eines letzten Subjekts aller Prädikate eines Dinges, ſo würde man ja nicht allein im Menſchen, ſondern auch in jedem lebloſen Dinge ebenſo nothwendig eine Seele angenommen haben, da auch ein ſolches ein letztes Subjekt aller ſeiner Prädikate verlangt. Ueberhaupt aber bedient Kant ſich eines ganz unſtatthaften Ausdrucks, wenn er von einem Etwas redet, das nur als Subjekt und nicht als Prädikat exiſtiren könne (z. B. „Kritik der reinen Vernunft", S. 323; V, 412; „Prolegomena", §. 4 und 47); obgleich ſchon in des Ariſtoteles „Metaphyſik", IV, Kap. 8, ein Vorgang dazu zu finden iſt. Als Subjekt und Prädikat exiſtirt gar nichts: denn dieſe Ausdrücke gehören ausſchließlich der Logik an und bezeichnen das Verhältniß abſtrakter Begriffe zu einander. In der anſchaulichen Welt ſoll nun ihr Korrelat oder Stellvertreter Subſtanz und Accidenz ſeyn. Dann aber brauchen wir Das, was ſtets nur als Subſtanz und nie als Accidenz exiſtirt, nicht weiter zu ſuchen, ſondern haben es unmittelbar an der Materie. Sie iſt die Subſtanz zu allen Eigenſchaften der Dinge, als welche ihre Accidenzien ſind. Sie iſt wirklich, wenn man Kants eben gerügten Ausdruck beibehalten will, das letzte Subjekt aller Prädikate jedes empiriſch gegebenen Dinges, nämlich Das, was übrig bleibt, nach Abzug aller ſeiner Eigenſchaften jeder Art: und dies gilt vom Menſchen, wie vom Thiere, Pflanze oder Stein, und iſt ſo evident, daß, um es nicht zu ſehen, ein determinirtes Nichtſehenwollen erfordert iſt. Daß ſie wirklich der Prototypos des Begriffs Subſtanz ſei, werde ich bald zeigen. — Subjekt und Prädikat aber verhält ſich zu Subſtanz und Accidenz vielmehr wie der Satz des zureichenden Grundes in der Logik zum Geſetz der Kauſalität in der Natur, und ſo unſtatthaft die Verwechſelung oder Identifizirung dieſer, iſt es auch die jener Beiden. Letztere Verwechſelung und Identifikation treibt aber Kant bis zum höchſten Grade in den „Prolegomenen", §. 46, um den Begriff der Seele aus dem des letzten Subjekts aller Prädikate und aus der Form des kategoriſchen Schluſſes entſtehen zu laſſen. Um die Sophiſtikation dieſes Paragraphen aufzudecken, braucht man nur ſich zu beſinnen, daß Subjekt und Prädikat rein logiſche Beſtimmungen ſind, die einzig und allein abſtrakte Begriffe, und zwar nach ihrem Verhältniß im Urtheil, betreffen: Subſtanz und Accidenz hingegen gehören der anſchaulichen Welt und ihrer Apprehenſion im Verſtande an, finden ſich daſelbſt aber nur als identiſch mit Materie und Form oder Qualität: davon ſogleich ein Mehreres.

Der Gegenſatz, welcher Anlaß zur Annahme zweier grundverſchiedener Subſtanzen, Leib und Seele, gegeben hat, iſt in Wahrheit der des Objektiven und Subjektiven. Faßt der Menſch ſich in der äußeren Anſchauung objektiv auf, ſo findet er ein räumlich ausgedehntes und überhaupt durchaus körperliches Weſen; faßt er hingegen ſich im bloßen Selbſtbewußtſeyn, alſo rein ſubjektiv auf, ſo findet er ein bloß Wollendes und Vorſtellendes, frei von allen Formen der Anſchauung, alſo auch ohne irgend eine der den Körpern zukommenden Eigenſchaften. Jetzt bildet er den Begriff der Seele, wie alle die transſcendenten, von Kant Ideen genannten Begriffe, dadurch, daß er den Satz vom Grunde, die Form alles Objekts, auf Das anwendet, was nicht Objekt iſt, und zwar hier auf das Subjekt des Erkennens und Wollens. Er betrachtet nämlich Erkennen, Denken und Wollen als Wirkungen, deren Urſache er ſucht und den Leib nicht dafür annehmen kann, ſetzt alſo eine vom Leibe gänzlich verſchiedene Urſache derſelben. Auf dieſe Weiſe beweiſt der erſte und der letzte Dogmatiker das Daſeyn der Seele: nämlich ſchon Platon im Phädros und auch noch Wolf: nämlich aus dem Denken und Wollen als den Wirkungen, die auf jene Urſache leiten. Erſt nachdem auf dieſe Weiſe, durch Hypoſtaſirung einer der Wirkung entſprechenden Urſache, der Begriff von einem immateriellen, einfachen, unzerſtörbaren Weſen entſtanden war, entwickelte und demonſtrirte dieſen die Schule aus dem Begriff Subſtanz. Aber dieſen ſelbſt hatte ſie vorher ganz eigens zu dieſem Behuf gebildet, durch folgenden beachtenswerthen Kunſtgriff.

Mit der erſten Klaſſe der Vorſtellungen, d. h. der anſchaulichen, realen Welt, iſt auch die Vorſtellung der Materie gegeben, weil das in jener herrſchende Geſetz der Kauſalität den Wechſel der Zuſtände beſtimmt, welche ſelbſt ein Beharrendes vorausſetzen, deſſen Wechſel ſie ſind. Oben, beim Satz der Beharrlichkeit der

Subſtanz, habe ich, mit Berufung auf frühere Stellen, gezeigt, daß dieſe Vorſtellung der Materie entſteht, indem im Verſtande, für welchen allein ſie da iſt, durch das Geſetz der Kauſalität (ſeine einzige Erkenntnißform) Zeit und Raum innig vereinigt werden und der Antheil des Raumes an dieſem Produkt als das Beharren der Materie, der Antheil der Zeit aber als der Wechſel der Zuſtände derſelben ſich darſtellen. Rein für ſich kann die Materie auch nur in abstracto gedacht, nicht aber angeſchaut werden; da ſie der Anſchauung immer ſchon in Form und Qualität erſcheint. Von dieſem Begriff der Materie iſt nun Subſtanz wieder eine Abſtraktion, folglich ein höheres Genus, und iſt dadurch entſtanden, daß man von dem Begriff der Materie nur das Prädikat der Beharrlichkeit ſtehen ließ, alle ihre übrigen, weſentlichen Eigenſchaften, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Theilbarkeit u. ſ. w. aber wegdachte. Wie jedes höhere Genus enthält alſo der Begriff Subſtanz weniger in ſich als der Begriff Materie: aber er enthält nicht dafür, wie ſonſt immer das höhere Genus, mehr unter ſich, indem er nicht mehrere niedere genera, neben der Materie, umfaßt; ſondern dieſe bleibt die einzige wahre Unterart des Begriffes Subſtanz, das einzige Nachweisbare, dadurch ſein Inhalt realiſirt wird und einen Beleg erhält. Der Zweck alſo, zu welchem ſonſt die Vernunft durch Abſtraktion einen höhern Begriff hervorbringt, nämlich um in ihm mehrere, durch Nebenbeſtimmungen verſchiedene Unterarten zugleich zu denken, hat hier gar nicht Statt: folglich iſt jene Abſtraktion entweder ganz zwecklos und müßig vorgenommen, oder ſie hat eine heimliche Nebenabſicht. Dieſe tritt nun ans Licht, indem unter den Begriff Subſtanz, ſeiner ächten Unterart Materie eine zweite koordinirt wird, nämlich die immaterielle, einfache, unzerſtörbare Subſtanz, Seele. Die Erſchleichung dieſes Begriffs geſchah aber dadurch, daß ſchon bei der Bildung des höhern Begriffes Subſtanz geſetzwidrig und unlogiſch verfahren wurde. In ihrem geſetzmäßigen Gange bildet die Vernunft einen höhern Geſchlechtsbegriff immer nur dadurch, daß ſie mehrere Artbegriffe neben einander ſtellt, nun vergleichend, diskurſiv, verfährt und, durch Weglaſſen ihrer Unterſchiede und Beibehalten ihrer Uebereinſtimmungen, den ſie alle umfaſſenden, aber weniger enthaltenden Geſchlechtsbegriff erhält: woraus folgt, daß die Artbegriffe immer dem Geſchlechtsbegriff vorhergehen müſſen. Im gegenwärtigen Fall iſt es aber umgekehrt. Bloß der Begriff Materie war vor dem Geſchlechtsbegriff *Subſtanz* da, welcher ohne Anlaß und folglich ohne Berechtigung, müßiger Weiſe aus jenem gebildet wurde, durch beliebige Weglaſſung aller Beſtimmungen deſſelben bis auf eine. Erſt nachher wurde neben den Begriff Materie die zweite unächte Unterart geſtellt und ſo untergeſchoben. Zur Bildung dieſer aber bedurfte es nun weiter nichts, als einer ausdrücklichen Verneinung deſſen, was man vorher ſtillſchweigend ſchon im höhern Geſchlechtsbegriff weggelaſſen hatte, nämlich Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Theilbarkeit. So wurde alſo der Begriff *Subſtanz* bloß gebildet, um das Vehikel zur Erſchleichung des Begriffs der immateriellen Subſtanz zu ſeyn. Er iſt folglich ſehr weit davon entfernt für eine Kategorie oder nothwendige Funktion des Verſtandes gelten zu können: vielmehr iſt er ein höchſt entbehrlicher Begriff, weil ſein einziger wahrer Inhalt ſchon im Begriff der Materie liegt, neben welchem er nur noch eine große Leere enthält, die durch nichts ausgefüllt werden kann, als durch die erſchlichene Nebenart *immaterielle Subſtanz*, welche aufzunehmen er auch allein gebildet worden: weswegen er, der Strenge nach, gänzlich zu verwerfen und an ſeine Stelle überall der Begriff der Materie zu ſetzen iſt.

Die Kategorien waren für jedes mögliche Ding ein Bett des Prokruſtes, aber die drei Arten der Schlüſſe ſind es nur für die drei ſogenannten Ideen. Die Idee der Seele war gezwungen worden in der kategoriſchen Schlußform ihren Urſprung zu finden. Jetzt trifft die Reihe die dogmatiſchen Vorſtellungen über das Weltganze, ſofern es, als Objekt an ſich, zwiſchen zwei Gränzen, der des Kleinſten (Atom) und der des Größten (Weltgränzen in Zeit und Raum) gedacht wird. Dieſe müſſen nun aus der Form des hypothetiſchen Schluſſes hervorgehen. Dabei iſt an ſich kein ſonderlicher Zwang nöthig. Denn das hypothetiſche Urtheil hat ſeine Form vom Satze des Grundes, und aus der beſinnungsloſen, unbedingten Anwendung dieſes Satzes und ſodann beliebiger Beiſeitelegung deſſelben entſtehen in der That alle jene ſogenannten Ideen, nicht die kosmologiſchen allein: nämlich dadurch daß, jenem Satze gemäß, immer nur die Abhängigkeit eines Objekts vom andern geſucht wird, bis endlich die Ermüdung der Einbildungskraft ein Ziel der Reiſe ſchafft: wobei aus den Augen gelaſſen wird, daß jedes Objekt, ja die ganze Reihe derſelben und der Satz vom Grunde ſelbſt in einer viel nähern und größern Abhängigkeit ſteht, nämlich in der vom erkennenden Subjekt, für deſſen Objekte, d. h. Vorſtellungen, jener Satz allein gültig iſt, indem deren bloße Stelle in Raum und Zeit durch ihn beſtimmt wird. Da alſo die Erkenntnißform, aus welcher hier bloß die kosmologiſchen Ideen abgeleitet werden, nämlich der Satz vom Grunde, der Urſprung aller vernünftelnden Hypoſtaſen iſt; ſo bedarf es dazu diesmal keiner Sophismen; deſto mehr aber, um jene Ideen nach den vier Titeln der Kategorien zu klaſſifiziren.

1) Die kosmologiſchen Ideen in Hinſicht auf Zeit und Raum, alſo von den Gränzen der Welt in beiden, werden kühn angeſehen als beſtimmt durch die Kategorie der Quantität, mit der ſie offenbar nichts gemein haben, als die in der Logik zufällige Bezeichnung des Umfangs des Subjektbegriffes im Urtheil durch das Wort Quantität, einen bildlichen Ausdruck, ſtatt deſſen ebenſo gut ein anderer hätte gewählt werden können. Aber für Kants Liebe zur Symmetrie iſt dies genug, um den glücklichen Zufall dieſer Namengebung zu benutzen und die transſcendenten Dogmen von der Weltausdehnung daran zu knüpfen.

2) Noch kühner knüpft Kant an die Qualität, d. i. die Bejahung oder Verneinung in einem Urtheil, die transſcendenten Ideen über die Materie, wobei nicht einmal eine zufällige Wortähnlichkeit zum Grunde liegt: denn gerade auf die Quantität und nicht auf die Qualität der Materie bezieht ſich ihre mechaniſche (nicht chemiſche) Theilbarkeit. Aber, was noch mehr iſt, dieſe ganze Idee von der Theilbarkeit gehört gar nicht unter die Folgerungen nach dem Satze vom Grunde, aus welchem, als dem Inhalt der hypothetiſchen Form, doch alle kosmologiſchen Ideen fließen ſollen. Denn die Behauptung, auf welcher Kant dabei fußet, daß das Verhältniß der Theile zum Ganzen das der Bedingung zum Bedingten, alſo ein Verhältniß gemäß dem Satz vom Grunde ſei, iſt ein zwar feines, aber doch grundloſes So-

phisma. Jenes Verhältniß ſtützt ſich vielmehr auf den Satz vom Widerſpruch. Denn das Ganze iſt nicht durch die Theile, noch dieſe durch jenes; ſondern beide ſind nothwendig zuſammen, weil ſie Eines ſind und ihre Trennung nur ein willkürlicher Akt iſt. Darauf beruht es, nach dem Satz vom Widerſpruch, daß, wenn die Theile weggedacht werden, auch das Ganze weggedacht iſt, und umgekehrt; keineswegs aber darauf, daß die Theile als *Grund* das Ganze als *Folge* bedingten und wir daher, nach dem Satz vom Grunde, nothwendig getrieben würden, die letzten Theile zu ſuchen, um daraus, als ſeinem Grunde, das Ganze zu verſtehen. — So große Schwierigkeiten überwältigt hier die Liebe zur Symmetrie.

3) Unter den Titel der *Relation* würde nun ganz eigentlich die Idee von der erſten Urſache der Welt gehören. Kant muß aber dieſe für den vierten Titel, den der Modalität, aufbewahren, für den ſonſt nichts übrig bliebe und unter welchen er jene Idee dann dadurch zwängt, daß das Zufällige (d. h. nach ſeiner, der Wahrheit diametral entgegengeſetzten Erklärung, jede Folge aus ihrem Grunde) durch die erſte Urſache zum Nothwendigen wird. — Als dritte Idee tritt daher, zu Gunſten der Symmetrie, hier der Begriff der *Freiheit* auf, womit aber eigentlich doch nur die nun einmal allein hieher paſſende Idee von der Welturſache gemeint iſt, wie die Anmerkung zur Theſis des dritten Widerſtreits deutlich ausſagt. Der dritte und vierte Widerſtreit ſind im Grunde tautologiſch.

Ueber alles dieſes aber finde und behaupte ich, daß die ganze Antinomie eine bloße Spiegelfechterei, ein Scheinkampf iſt. Nur die Behauptungen der *Antitheſen* beruhen wirklich auf den Formen unſers Erkenntnißvermögens, d. h., wenn man es objektiv ausdrückt, auf den nothwendigen, a priori gewiſſen, allgemeinſten Naturgeſetzen. Ihre Beweiſe allein ſind daher aus objektiven Gründen geführt. Hingegen haben die Behauptungen und Beweiſe der *Theſen* keinen andern als ſubjektiven Grund, beruhen ganz allein auf der Schwäche des vernünftelnden Individuums, deſſen Einbildungskraft bei einem unendlichen Regreſſus ermüdet und daher demſelben durch willkürliche Vorausſetzungen, die ſie beſtens zu beſchönigen ſucht, ein Ende macht, und deſſen Urtheilskraft noch überdies durch früh und feſt eingeprägte Vorurtheile an dieſer Stelle gelähmt iſt. Dieſerwegen iſt der Beweis für die Theſis in allen vier Widerſtreiten überall nur ein Sophisma; ſtatt daß der für die Antitheſis eine unvermeidliche Folgerung der Vernunft aus den uns a priori bewußten Geſetzen der Welt als Vorſtellung iſt. Auch hat Kant nur mit vieler Mühe und Kunſt die Theſis aufrecht erhalten können und ſie ſcheinbare Angriffe auf den mit urſprünglicher Kraft begabten Gegner machen laſſen. Hiebei nun iſt ſein erſter und durchgängiger Kunſtgriff dieſer, daß er nicht, wie man thut, wenn man ſich der Wahrheit ſeines Satzes bewußt iſt, den nervus argumentationis hervorhebt und ſo iſolirt, nackt und deutlich, als nur immer möglich, vor die Augen bringt; ſondern vielmehr führt er auf beiden Seiten denſelben unter einem Schwall überflüſſiger und weitläuftiger Sätze verdeckt und eingemengt ein.

Die hier nun ſo im Widerſtreit auftretenden Theſen und Antitheſen erinnern an den δικαιος und αδικος λογος, welche Sokrates in den *Wolken* des Ariſtophanes ſtreitend auftreten läßt. Jedoch erſtreckt ſich dieſe Aehnlichkeit nur auf die Form, nicht aber auf den Inhalt, wie wohl Diejenigen gern behaupten möchten, welche dieſen ſpekulativeſten aller Fragen der theoretiſchen Philoſophie einen Einfluß auf die Moralität zuſchreiben und daher im Ernſt die Theſe für den δικαιος, die Antitheſe aber für den αδικος λογος halten. Auf ſolche beſchränkte und verkehrte kleine Geiſter Rückſicht zu nehmen, werde ich mich hier jedoch nicht bequemen und nicht ihnen, ſondern der Wahrheit die Ehre gebend, die von Kant geführten Beweiſe der einzelnen Theſen als Sophismen aufdecken, während die der Antitheſen ganz ehrlich, richtig und aus objektiven Gründen geführt ſind. — Ich ſetze voraus, daß man bei dieſer Prüfung die Kantiſche Antinomie ſelbſt immer vor ſich habe.

Wollte man den Beweis der Theſis im erſten Widerſtreit gelten laſſen; ſo bewieſe er zu viel, indem er eben ſo gut auf die Zeit ſelbſt, als auf den Wechſel in ihr anwendbar wäre und daher beweiſen würde, daß die Zeit ſelbſt angefangen haben muß, was widerſinnig iſt. Uebrigens beſteht das Sophisma darin, daß ſtatt der Anfangsloſigkeit der Reihe der Zuſtände, wovon zuerſt die Rede, plötzlich die Endloſigkeit (Unendlichkeit) derſelben untergeſchoben und nun bewieſen wird, was Niemand bezweifelt, daß dieſer das Vollendetſeyn logiſch widerſpreche und dennoch jede Gegenwart das Ende der Vergangenheit ſei. Das Ende einer anfangsloſen Reihe läßt ſich aber immer denken, ohne ihrer Anfangsloſigkeit Abbruch zu thun: wie ſich auch umgekehrt der Anfang einer endloſen Reihe denken läßt. Gegen das wirklich richtige Argument der Antitheſis aber, daß die Veränderungen der Welt rückwärts eine unendliche Reihe von Veränderungen ſchlechthin nothwendig vorausſetzen, wird gar nichts vorgebracht. Die Möglichkeit, daß die Kauſalreihe dereinſt in einen abſoluten Stillſtand endige, können wir denken; keineswegs aber die Möglichkeit eines abſoluten Anfangs *).

In Hinſicht auf die räumlichen Gränzen der Welt wird bewieſen, daß wenn ſie ein gegebenes Ganzes heißen ſoll, ſie nothwendig Gränzen haben muß: die Konſequenz iſt richtig, nur war eben ihr vorderes Glied das, was zu beweiſen war, aber unbewieſen bleibt. Totalität ſetzt Gränzen, und Gränzen ſetzen Totalität voraus: beide zuſammen werden hier aber willkürlich vorausgeſetzt. — Die Antitheſis liefert für dieſen zweiten Punkt jedoch keinen ſo befriedigenden Beweis, als für den erſten, weil das Geſetz der Kauſalität bloß in Hinſicht auf die Zeit, nicht auf

---

*) Daß die Annahme einer Gränze der Welt in der Zeit keineswegs ein nothwendiger Gedanke der Vernunft ſei, laßt ſich ſogar auch hiſtoriſch nachweiſen, indem die Hindu nicht einmal in der Volksreligion, geſchweige in den Veden, eine ſolche lehren; ſondern die Unendlichkeit dieſer erſcheinenden Welt, dieſes beſtand- und weſenloſen Gewebes der Maja, mythologiſch durch eine monſtröſe Chronologie auszuſprechen ſuchen, indem ſie zugleich das Relative aller Zeitlängen in folgendem Mythos ſehr ſinnreich hervorheben (Polier, Mythologie des Indous, Vol. 2, p. 585). Die vier Zeitalter, in deren letztem wir leben, umfaſſen zuſammen 4,320,000 Jahre. Solcher Perioden von vier Zeitaltern hat jeder Tag des ſchaffenden Brahma 1000 und ſeine Nacht wieder 1000. Sein Jahr hat 365 Tage und ebenſo viele Nächte. Er lebt, immer ſchaffend, 100 ſeiner Jahre: und wenn er ſtirbt, wird ſogleich ein neuer Brahma geboren, und ſo von Ewigkeit zu Ewigkeit. Die ſelbe Relativität der Zeit drückt auch die ſpecielle Mythe aus, welche in Poliers Werk, Bd. 2, S. 594, den Puranas nacherzählt iſt, wo ein Rajah, nach einem Beſuch von wenigen Augenblicken bei Wiſchnu in deſſen Himmel, bei ſeiner Rückkehr auf die Erde mehrere Millionen Jahre verſtrichen und ein neues Zeitalter eingetreten findet, weil jeder Tag des Wiſchnu gleich iſt 100 Wiederkehren der vier Zeitalter.

den Raum, nothwendige Beſtimmungen an die Hand giebt und uns zwar a' priori die Gewißheit ertheilt, daß keine erfüllte Zeit je an eine ihr vorhergegangene leere gränzen und keine Veränderung die erſte ſeyn konnte, nicht aber darüber, daß ein erfüllter Raum keinen leeren neben ſich haben kann. Inſofern wäre über Letzteres keine Entſcheidung a priori möglich. Jedoch liegt die Schwierigkeit, die Welt im Raume als begränzt zu denken, darin, daß der Raum ſelbſt nothwendig unendlich iſt, und daher eine begränzte endliche Welt in ihm, ſo groß ſie auch ſei, zu einer unendlich kleinen Größe wird; an welchem Mißverhältniß die Einbildungskraft einen unüberwindlichen Anſtoß findet; indem ihr danach nur die Wahl bleibt, die Welt entweder unendlich groß, oder unendlich klein zu denken. Dies haben ſchon die alten Philoſophen eingeſehen: Μητροδωρος, ὁ καθηγητης Επικουρου, φησιν ατοπον ειναι εν μεγαλῳ πεδιῳ ἑνα σταχυν γεννηθηναι, και ἑνα κοσμον εν τῳ απειρῳ (Metrodorus, caput scholae Epicuri, absurdum ait, in magno campo spicam unam produci, et unum in infinito mundum). Stob. Ecl., I, c. 23. — Daher lehrten Viele von ihnen (wie gleich darauf folgt), απειρους κοσμους εν τῳ απειρῳ (infinitos mundos in infinito). Dieſes iſt auch der Sinn des Kantiſchen Arguments für die Antitheſe; nur hat er es durch einen ſcholaſtiſchen, geſchrobenen Vortrag verunſtaltet. Das ſelbe Argument könnte man auch gegen die Gränzen der Welt in der Zeit gebrauchen, wenn man nicht ſchon ein viel beſſeres am Leitfaden der Kauſalität hätte. Ferner entſteht, bei der Annahme einer im Raume begränzten Welt, die unbeantwortbare Frage, welches Vorrecht denn der erfüllte Theil des Raumes vor dem unendlichen, leer gebliebenen gehabt hätte. Eine ausführliche und ſehr leſenswerthe Darlegung der Argumente für und gegen die Endlichkeit der Welt giebt Jordanus Brunus im fünften Dialog ſeines Buches „Del infinito, universo e mondi". Uebrigens behauptet Kant ſelbſt im Ernſt und aus objektiven Gründen die Unendlichkeit der Welt im Raum, in ſeiner „Naturgeſchichte und Theorie des Himmels", Theil II, Kap. 7. Zu derſelben bekennt ſich auch Ariſtoteles, „Phys.", III, Kap. 4, welches Kapitel nebſt den folgenden, in Hinſicht auf dieſe Antinomie ſehr leſenswerth iſt.

Beim zweiten Widerſtreit begeht die Theſis ſogleich eine gar nicht ſeine petitio principii, indem ſie anhebt: „Jede zuſammengeſetzte Subſtanz beſteht aus einfachen Theilen." Aus dem hier willkürlich angenommenen Zuſammengeſetztſeyn beweiſt ſie nachher freilich die einfachen Theile ſehr leicht. Aber eben der Satz „alle Materie iſt zuſammengeſetzt", auf welchen es ankommt, bleibt unbewieſen, weil er eben eine grundloſe Annahme iſt. Dem Einfachen ſteht nämlich nicht das Zuſammengeſetzte, ſondern das Extendirte, das Theilehabende, das Theilbare gegenüber. Eigentlich aber wird hier ſtillſchweigend angenommen, daß die Theile vor dem Ganzen da waren und zuſammengetragen wurden, wodurch das Ganze entſtanden ſei: denn Dies beſagt das Wort „zuſammengeſetzt". Doch läßt ſich Dieſes ſo wenig behaupten, wie das Gegentheil. Die Theilbarkeit beſagt bloß die Möglichkeit, das Ganze in Theile zu zerlegen; keineswegs, daß es aus Theilen zuſammengeſetzt und dadurch entſtanden ſei. Die Theilbarkeit behauptet bloß die Theile a parte post; das Zuſammengeſetztſeyn behauptet ſie a parte ante. Denn zwiſchen den Theilen und dem Ganzen iſt weſentlich kein Zeitverhältniß: vielmehr bedingen ſie ſich wechſelſeitig und ſind inſofern ſtets zugleich: denn nur ſofern Beide da ſind, beſteht das räumlich Ausgedehnte. Was daher Kant in der Anmerkung zur Theſis ſagt: „den Raum ſollte man eigentlich nicht Compositum, ſondern Totum nennen u. ſ. w.", dies gilt ganz und gar auch von der Materie, als welche bloß der wahrnehmbar gewordene Raum iſt. — Dagegen folgt die unendliche Theilbarkeit der Materie, welche die Antitheſe behauptet, a priori und unwiderſprechlich aus der des Raumes, den ſie erfüllt. Dieſer Satz hat gar nichts gegen ſich: daher ihn auch Kant, S. 513; V, 541, wo er ernſtlich und in eigener Perſon, nicht mehr als Wortführer des αδικος λογος ſpricht, als objektive Wahrheit darſtellt: desgleichen in den „Metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft" (S. 108, erſte Ausgabe) ſteht der Satz, „die Materie iſt ins Unendliche theilbar", als ausgemachte Wahrheit an der Spitze des Beweiſes des erſten Lehrſatzes der Mechanik, nachdem er in der Dynamik als vierter Lehrſatz aufgetreten war und bewieſen worden. Hier aber verdirbt Kant den Beweis für die Antitheſe, durch die größte Verworrenheit des Vortrags und unnützen Wortſchwall, in der ſchlauen Abſicht, daß die Evidenz der Antitheſe die Sophiſmen der Theſe nicht zu ſehr in Schatten ſtelle. — Die Atome ſind kein nothwendiger Gedanke der Vernunft, ſondern bloß eine Hypotheſe zur Erklärung der Verſchiedenheit des ſpecifiſchen Gewichts der Körper. Daß wir aber auch dieſes anderweitig und ſogar beſſer und einfacher, als durch Atomiſtik erklären können, hat Kant ſelbſt gezeigt, in der Dynamik ſeiner „Metaphyſiſchen Anfangsgründe zur Naturwiſſenſchaft"; vor ihm jedoch Prieſtley, „On matter and spirit.", sect. 1. Ja, ſchon im Ariſtoteles, „Phys.", IV, 9, iſt der Grundgedanke davon zu finden.

Das Argument für die dritte Theſis iſt ein ſehr feines Sophisma und eigentlich Kants vorgebliches Princip der reinen Vernunft ſelbſt, ganz unvermiſcht und unverändert. Es will die Endlichkeit der Reihe der Urſachen daraus beweiſen, daß eine Urſache, um zureichend zu ſeyn, die vollſtändige Summe der Bedingungen enthalten muß, aus denen der folgende Zuſtand, die Wirkung, hervorgeht. Dieſer Vollſtändigkeit der in dem Zuſtand, welcher Urſach iſt, zugleich vorhandenen Beſtimmungen ſchiebt nun das Argument die Vollſtändigkeit der Reihe von Urſachen unter, durch die jener Zuſtand ſelbſt erſt zur Wirklichkeit gekommen iſt: und weil Vollſtändigkeit Geſchloſſenheit, dieſe aber Endlichkeit vorausſetzt, ſo folgert das Argument hieraus eine erſte, die Reihe ſchließende, mithin unbedingte Urſache. Aber die Taſchenſpielerei liegt am Tage. Um den Zuſtand A als zureichende Urſache des Zuſtandes B zu begreifen, ſetze ich voraus, er enthalte die Vollſtändigkeit der hiezu erforderlichen Beſtimmungen, durch deren Beiſammenſeyn der Zuſtand B unausbleiblich erfolgt. Hiedurch iſt nun meine Anforderung an ihn als zureichende Urſache gänzlich befriedigt und ſie hat keine unmittelbare Verbindung mit der Frage, wie der Zuſtand A ſelbſt zur Wirklichkeit gekommen ſei: vielmehr gehört dieſe einer ganz anderen Betrachtung an, in der ich den nämlichen Zuſtand A nicht mehr als Urſache, ſondern ſelbſt wieder als Wirkung anſehe, wobei ein anderer Zuſtand ſich zu ihm wieder eben ſo verhalten muß, wie er ſelbſt ſich zu B verhielt. Die Vorausſetzung der Endlichkeit der Reihe von Urſachen und Wirkungen, und demnach eines erſten Anfanges, erſcheint dabei aber nirgends als nothwendig, ſo wenig wie die Gegenwart des gegenwärtigen Augenblicks einen Anfang der Zeit ſelbſt zur Vorausſetzung hat; ſondern jene wird erſt hinzugethan von der Trägheit des ſpekulirenden Individuums. Daß jene Vorausſetzung in der Annahme einer Urſache als zureichenden Grundes liege, iſt alſo erſchlichen und falſch; wie ich dieſes oben, bei Betrachtung des Kantiſchen, mit dieſer Theſis zuſammenfallenden Princips der Vernunft ausführlich gezeigt habe. Zur Erläuterung der Behauptung dieſer falſchen Theſis entblödet ſich Kant nicht, in der Anmerkung zu derſelben, ſein Aufſtehen vom Stuhl als Beiſpiel eines unbedingten Anfangs zu geben: als ob es ihm nicht ſo unmöglich wäre, ohne Motiv aufzuſtehen, wie der Kugel ohne Urſache zu rollen. Die Grundloſigkeit ſeiner vom Gefühl der Schwäche eingegebenen Berufung auf die Philoſophen des Alterthums brauche ich wohl nicht erſt aus dem Okellos Lukanos, den Eleaten u. ſ. w. nachzuweiſen; der Hindu gar zu geſchweigen. Gegen die Beweisführung der Antitheſe iſt, wie bei den vorhergehenden, nichts einzuwenden.

Der vierte Widerſtreit iſt, wie ich ſchon bemerkt habe, mit dem dritten eigentlich tautologiſch. Auch iſt der Beweis der Theſe im Weſentlichen wieder derſelbe, wie der der vorhergehenden. Seine Behauptung, daß jedes Bedingte eine vollſtändige und daher mit dem Unbedingten ſich endende Reihe von Bedingungen vorausſetze, iſt eine petitio principii, die man geradezu ableugnen muß. Jedes Bedingte ſetzt nichts voraus, als ſeine Bedingung: daß dieſe wieder bedingt ſei, hebt eine neue Betrachtung an, welche in der erſten nicht unmittelbar enthalten iſt.

Eine gewiſſe Scheinbarkeit iſt der Antinomie nicht abzuſprechen: dennoch iſt es merkwürdig, daß kein Theil der Kantiſchen Philoſophie ſo wenig Widerſpruch erfahren, ja, ſo viel Anerkennung gefunden hat, wie dieſe ſo höchſt paradoxe Lehre. Faſt alle philoſophiſche Parteien und Lehrbücher haben ſie gelten gelaſſen und wiederholt, auch wohl bearbeitet; während beinahe alle andern Lehren Kants angefochten worden ſind, ja, es nie an einzelnen ſchiefen Köpfen gefehlt hat, welche ſogar die transſcendentale Aeſthetik verwarfen. Der ungetheilte Beifall, den hingegen die Antinomie gefunden, mag am Ende daher kommen, daß gewiſſe Leute mit innerlichem Behagen den Punkt betrachten, wo ſo recht eigentlich der Verſtand ſtille ſtehen ſoll, indem er auf etwas geſtoßen wäre, was zugleich iſt und nicht iſt, und ſie demnach das ſechſte Kunſtſtück des Philadelphia, in Lichtenbergs Anſchlagszettel, hier wirklich vor ſich hätten.

Kants nun folgende *Kritiſche Entſcheidung* des kosmologiſchen Streites iſt, wenn man ihren eigentlichen Sinn erforſcht, nicht Das, wofür er ſie giebt, nämlich die Auflöſung des Streites durch die Eröffnung, daß beide Theile, von falſchen Vorausſetzungen ausgehend, im erſten und zweiten Widerſtreit beide Unrecht, aber im dritten und vierten beide Recht haben; ſondern ſie iſt in der That die Beſtätigung der Antitheſen durch die Erläuterung ihrer Ausſage.

Zuerſt behauptet Kant in dieſer Auflöſung, mit offenbarem Unrecht, beide Theile gingen von der Vorausſetzung, als Oberſatz, aus, daß mit dem Bedingten auch die vollendete (alſo geſchloſſene) *Reihe* ſeiner Bedingungen gegeben ſei. Bloß die *Theſis* legte dieſen Satz, Kants reines Vernunftprincip, ihren Behauptungen zum Grunde: die Antitheſis hingegen leugnete ihn ja überall ausdrücklich, und behauptete das Gegentheil. Ferner legt Kant beiden Theilen noch dieſe Vorausſetzung zur Laſt, daß die Welt an ſich ſelbſt, d. h. unabhängig von ihrem Erkanntwerden und den Formen dieſes, da ſei: aber auch dieſe Vorausſetzung iſt abermals bloß von der Theſis gemacht; hingegen liegt ſie den Behauptungen der Antitheſis ſo wenig zum Grunde, daß ſie ſogar mit ihnen durchaus unvereinbar iſt. Denn dem Begriff einer unendlichen Reihe widerſpricht es geradezu, daß ſie ganz gegeben ſei: es iſt ihr daher weſentlich, daß ſie immer nur in Beziehung auf das Durchgehen derſelben, nicht aber unabhängig von ihm, da ſei. Hingegen liegt in der Vorausſetzung beſtimmter Gränzen auch die eines Ganzen, welches für ſich beſtehend und unabhängig von dem Vollziehen ſeiner Ausmeſſung da iſt. Alſo nur die Theſis macht die falſche Vorausſetzung von einem an ſich beſtehenden, d. h. vor aller Erkenntniß gegebenen Weltganzen, zu welchem die Erkenntniß bloß hinzukäme. Die Antitheſe ſtreitet durchaus ſchon urſprünglich mit dieſer Vorausſetzung: denn die Unendlichkeit der Reihen, welche ſie bloß nach Anleitung des Satzes vom Grunde behauptete, kann nur da ſeyn, ſofern der Regreſſus vollzogen wird, nicht unabhängig von dieſem. Wie nämlich das Objekt überhaupt das Subjekt vorausſetzt, ſo ſetzt auch das als eine *endloſe* Kette von Bedingungen beſtimmte

Objekt nothwendig die dieſem entſprechende Erkenntnißart, nämlich das beſtändige Verfolgen der Glieder jener Kette, im Subjekt voraus. Dies iſt aber eben was Kant als Auflöſung des Streites giebt und ſo oft wiederholt: „Die Unendlichkeit der Weltgröße iſt nur durch den Regreſſus, nicht vor demſelben." Dieſe ſeine Auflöſung des Widerſtreits iſt alſo eigentlich nur die Entſcheidung zu Gunſten der Antitheſe, in deren Behauptung jene Wahrheit ſchon liegt, ſo wie dieſelbe mit den Behauptungen der Theſe ganz unvereinbar iſt. Hätte die Antitheſe behauptet, daß die Welt aus unendlichen Reihen von Gründen und Folgen beſtehe und dabei doch unabhängig von der Vorſtellung und deren regreſſiver Reihe, alſo an ſich exiſtire und daher ein gegebenes Ganzes ausmache; ſo hätte ſie nicht nur der Theſe, ſondern auch ſich ſelber widerſprochen: denn ein Unendliches kann nie ganz gegeben ſeyn, noch eine endloſe Reihe daſeyn, als ſofern ſie endlos durchlaufen wird, noch ein Gränzenloſes ein Ganzes ausmachen. Nur der Theſis alſo kommt jene Vorausſetzung zu, von der Kant behauptet, daß ſie beide Theile irre geführt hätte.

Es iſt ſchon Lehre des Ariſtoteles, daß ein Unendliches nie actu, d. h. wirklich und gegeben ſeyn könne, ſondern bloß potentiâ. Ουκ εστιν ενεργειᾳ ειναι το απειρον· — — — — — αλλ' αδυνατον το εντελεχειᾳ ον απειρον (infinitum non potest esse actu: — — — — — sed impossibile, actu esse infinitum). Metaph. K, 10. — Ferner: κατ' ενεργειαν μεν γαρ ουδεν εστιν απειρον, δυναμει δε επι την διαιρεσιν (nihil enim actu infinitum est, sed potentia tantum, nempe divisione ipsa). De generat. et corrupt., I, 3. — Dies führt er weitläuftig aus, Phys. III, 5 u. 6, woſelbſt er gewiſſermaaßen die ganz richtige Auflöſung ſämmtlicher antinomiſcher Gegenſätze giebt. Er ſtellt, in ſeiner kurzen Art, die Antinomien dar und ſagt dann: „eines Vermittlers (διαιτητου) bedarf es": wonach er die Auflöſung giebt, daß das Unendliche, ſowohl der Welt im Raum, als in der Zeit und in der Theilung, nie vor dem Regreſſus, oder Progreſſus, ſondern in demſelben iſt. — Alſo liegt dieſe Wahrheit ſchon im richtig gefaßten Begriff des Unendlichen. Man mißverſteht ſich alſo ſelbſt, wenn man das Unendliche, welcher Art es auch ſei, als ein objektiv Vorhandenes und Fertiges, und unabhängig vom Regreſſus zu denken vermeint.

Ja, wenn man, umgekehrt verfahrend, zum Ausgangspunkt Dasjenige nimmt, was Kant als die Auflöſung des Widerſtreits giebt; ſo folgt eben ſchon aus demſelben geradezu die Behauptung der Antitheſe. Nämlich: iſt die Welt kein unbedingtes Ganzes und exiſtirt nicht an ſich, ſondern nur in der Vorſtellung, und ſind ihre Reihen von Gründen und Folgen nicht *vor* dem Regreſſus der Vorſtellungen davon da, ſondern erſt *durch* dieſen Regreſſus; ſo kann die Welt nicht beſtimmte und endliche Reihen enthalten, weil deren Beſtimmung und Begränzung unabhängig von der dann nur hinzukommenden Vorſtellung ſeyn müßte: ſondern alle ihre Reihen müſſen endlos, d. h. durch keine Vorſtellung zu erſchöpfen ſeyn.

S. 506; V, 534, will Kant aus dem Unrechthaben beider Theile die transſcendentale Idealität der Erſcheinung beweiſen und hebt an: „Iſt die Welt ein an ſich exiſtirendes Ganzes, ſo iſt ſie entweder endlich oder unendlich.“ — Dies iſt aber falſch: ein an ſich exiſtirendes Ganzes kann durchaus nicht unendlich ſeyn. — Vielmehr ließe ſich jene Idealität aus der Unendlichkeit der Reihen in der Welt folgendermaaßen ſchließen: Sind die Reihen der Gründe und Folgen in der Welt durchaus ohne Ende; ſo kann die Welt nicht ein unabhängig von der Vorſtellung gegebenes Ganzes ſeyn: denn ein ſolches ſetzt immer beſtimmte Gränzen, ſo wie hingegen unendliche Reihen unendlichen Regreſſus voraus. Daher muß die vorausgeſetzte Unendlichkeit der Reihen durch die Form von Grund und Folge, und dieſe durch die Erkenntnißweiſe des Subjekts beſtimmt ſeyn, alſo die Welt, wie ſie erkannt wird, nur in der Vorſtellung des Subjekts daſeyn.

Ob nun Kant ſelbſt gewußt habe, oder nicht, daß ſeine kritiſche Entſcheidung des Streits eigentlich ein Ausſpruch zu Gunſten der Antitheſe iſt, vermag ich nicht zu entſcheiden. Denn es hängt davon ab, ob dasjenige, was Schelling irgendwo ſehr treffend Kants Akkommodationsſyſtem genannt hat, ſich ſo weit erſtrecke, oder ob Kants Geiſt hier ſchon in einer unbewußten Akkommodation zum Einfluß ſeiner Zeit und Umgebung befangen iſt.

Die Auflöſung der dritten Antinomie, deren Gegenſtand die Idee der Freiheit war, verdient eine beſondere Betrachtung, ſofern es für uns ſehr merkwürdig iſt, daß Kant vom Ding an ſich, das bisher nur im Hintergrunde geſehen wurde, gerade hier, bei der Idee der Freiheit, ausführlicher zu reden genöthigt wird. Dies iſt uns ſehr erklärlich, nachdem wir das Ding an ſich als den Willen erkannt haben. Ueberhaupt liegt hier der Punkt, wo Kants Philoſophie auf die meinige hinleitet, oder wo dieſe aus ihr als ihrem Stamm hervorgeht. Hievon wird man ſich überzeugen, wenn man in der Kritik der reinen Vernunft, S. 536 und 537; V, 564 und 565, mit Aufmerkſamkeit lieſt: mit dieſer Stelle vergleiche man noch die Einleitung zur Kritik der Urtheilskraft, S. XVIII und XIX der dritten, oder S. 13 der Roſenkranziſchen Ausgabe, wo es ſogar heißt: „Der Freiheitsbegriff kann in ſeinem Objekt (das iſt denn doch der Wille) ein Ding an ſich, aber nicht in der Anſchauung, vorſtellig machen: dagegen der Naturbegriff ſeinen Gegenſtand zwar in der Anſchauung, aber nicht als Ding an ſich vorſtellig machen kann.“ Beſonders aber leſe man über die Auflöſung der Antinomien den §. 53 der Prolegomena und beantworte dann aufrichtig die Frage, ob alles dort Geſagte nicht lautet wie ein Räthſel, zu welchem meine Lehre das Wort iſt. Kant iſt mit ſeinem Denken nicht zu Ende gekommen: ich habe bloß ſeine Sache durchgeführt. Demgemäß habe ich was Kant von der menſchlichen Erſcheinung allein ſagt auf alle Erſcheinung überhaupt, als welche von jener nur dem Grade nach verſchieden iſt, übertragen, nämlich daß das Weſen an ſich derſelben ein abſolut Freies, d. h. ein Wille iſt. Wie fruchtbar aber dieſe Einſicht im Verein mit Kants Lehre von der Idealität des Raumes, der Zeit und der Kauſalität iſt, ergiebt ſich aus meinem Werk.

Kant hat das Ding an ſich nirgends zum Gegenſtand einer beſondern Auseinanderſetzung oder deutlichen Ableitung gemacht. Sondern, ſo oft er es braucht, zieht er es ſogleich herbei durch den Schluß, daß die Erſcheinung, alſo die ſichtbare Welt, doch einen Grund, eine intelligibele Urſache, die nicht Erſcheinung wäre und daher zu keiner möglichen Erfahrung gehöre, haben müſſe. Dies thut er, nachdem er unabläſſig eingeſchärft hat, die Kategorien, alſo auch die der Kauſalität, hätten einen durchaus nur auf mögliche Erfahrung beſchränkten Gebrauch, wären bloße Formen des Verſtandes, welche dienten, die Erſcheinungen der Sinnenwelt zu buchſtabiren, über welche hinaus ſie hingegen gar keine Bedeutung hätten u. ſ. w., daher er ihre Anwendung auf Dinge jenſeit der Erfahrung aufs ſtrengſte verpönt und aus der Verletzung dieſes Geſetzes, mit Recht, allen frühern Dogmatismus erklärt und zugleich umwirft. Die unglaubliche Inkonſequenz, welche Kant hierin begieng, wurde von ſeinen erſten Gegnern bald bemerkt und zu Angriffen benutzt, denen ſeine Philoſophie keinen Widerſtand leiſten konnte. Denn allerdings wenden wir zwar völlig a priori und vor aller Erfahrung das Geſetz der Kauſalität an auf die in unſern Sinnesorganen empfundenen Veränderungen: aber gerade darum iſt daſſelbe ebenſo ſubjektiven Urſprungs, wie dieſe Empfindungen ſelbſt, führt alſo nicht zum Dinge an ſich. Die Wahrheit iſt, daß man auf dem Wege der Vorſtellung nie über die Vorſtellung hinaus kann: ſie iſt ein geſchloſſenes Ganzes und hat in ihren eigenen Mitteln keinen Faden, der zu dem von ihr toto genere verſchiedenen Weſen des Dinges an ſich führt. Wären wir bloß vorſtellende Weſen, ſo wäre der Weg zum Dinge an ſich uns gänzlich abgeſchloſſen. Nur die andere Seite unſeres eigenen Weſens kann uns Aufſchluß geben über die andere Seite des Weſens an ſich der Dinge. Dieſen Weg habe ich eingeſchlagen. Einige Beſchönigung gewinnt Kants von ihm ſelbſt verpönter Schluß auf das Ding an ſich jedoch durch Folgendes. Er ſetzt nicht, wie es die Wahrheit verlangte, einfach und ſchlechthin das Objekt als bedingt durch das Subjekt, und umgekehrt; ſondern nur die Art und Weiſe der Erſcheinung des Objekts als bedingt durch die Erkenntnißformen des Subjekts, welche daher auch a priori zum Bewußtſeyn kommen. Was nun aber, im Gegenſatz hievon, bloß a posteriori erkannt wird, iſt ihm ſchon unmittelbare Wirkung des Dinges an ſich, welches nur im Durchgang durch jene a priori gegebenen Formen zur Erſcheinung wird. Aus dieſer Anſicht iſt es einigermaaßen erklärlich, wie es ihm entgehen konnte, daß ſchon das Objektſeyn überhaupt zur Form der Erſcheinung gehört und durch das Subjektſeyn überhaupt eben ſo wohl bedingt iſt, als die Erſcheinungsweiſe des Objekts durch die Erkenntnißformen des Subjekts, daß alſo, wenn ein Ding an ſich angenommen werden ſoll, es durchaus auch nicht Objekt ſeyn kann, als welches er es jedoch immer vorausſetzt, ſondern ein ſolches Ding an ſich in einem von der Vorſtellung (dem Erkennen und Erkanntwerden) toto genere verſchiedenen Gebiet liegen müßte, und es daher auch am wenigſten nach den Geſetzen der Verknüpfung der Objekte untereinander erſchloſſen werden könnte.

Mit der Nachweiſung des Dinges an ſich iſt es Kanten gerade ſo gegangen, wie mit der der Apriorität des Kauſalitätsgeſetzes: Beide Lehren ſind richtig, aber ihre Beweisführung falſch: ſie gehören alſo zu den richtigen Konkluſionen aus falſchen Prämiſſen. Ich habe Beide beibehalten, jedoch ſie auf ganz andere Weiſe und ſicher begründet.

Das Ding an ſich habe ich nicht erſchlichen noch erſchloſſen, nach Geſetzen die es ausſchließen, indem ſie ſchon ſeiner Erſcheinung angehören; noch bin ich überhaupt auf Umwegen dazu gelangt: vielmehr habe ich es unmittelbar nachgewieſen, da, wo es unmittelbar liegt, im Willen, der ſich Jedem als das Anſich ſeiner eigenen Erſcheinung unmittelbar offenbaret.

Und dieſe unmittelbare Erkenntniß des eigenen Willens iſt es auch, aus der im menſchlichen Bewußtſeyn der Begriff von Freiheit hervorgeht; weil allerdings der Wille als Weltſchaffendes, als Ding an ſich, frei vom Satz des Grundes und damit von aller Nothwendigkeit, alſo vollkommen unabhängig, frei, ja allmächtig iſt. Doch gilt dies, der Wahrheit nach, nur vom Willen an ſich, nicht von ſeinen Erſcheinungen, den Individuen, die ſchon, eben durch ihn ſelbſt, als ſeine Erſcheinungen in der Zeit, unveränderlich beſtimmt ſind. Im gemeinen, nicht durch Philoſophie geläuterten Bewußtſeyn wird aber auch ſogleich der Wille mit ſeiner Erſcheinung verwechſelt und was nur ihm zukommt, dieſer beigelegt: wodurch der Schein der unbedingten Freiheit des Individuums entſteht. Spinoza ſagt eben deswegen mit Recht, daß auch der geworfene Stein, wenn er Bewußtſeyn hätte, glauben würde freiwillig zu fliegen. Denn allerdings iſt das Anſich auch des Steines der alleinige freie Wille, aber, wie in allen ſeinen Erſcheinungen, auch hier, wo er als Stein erſcheint, ſchon völlig beſtimmt. Doch von dem Allen iſt im Haupttheile dieſer Schrift ſchon zur Genüge geredet.

Kant, indem er dieſe unmittelbare Entſtehung des Begriffs von Freiheit in jedem menſchlichen Bewußtſeyn verkennt und überſieht, ſetzt nun, S. 533; V, 561, den Urſprung jenes Begriffs in eine ſehr ſubtile Spekulation, durch welche nämlich das Unbedingte, auf welches die Vernunft immer ausgehen ſoll, die Hypoſtaſirung des Begriffs von Freiheit veranlaßt, und auf dieſe transſcendente Idee der Freiheit ſoll ſich allererſt auch der praktiſche Begriff derſelben gründen. In der Kritik der praktiſchen Vernunft, §. 6, und S. 185 der vierten, S. 235 der Roſenkranziſchen Ausgabe, leitet er dieſen letztern Begriff jedoch wieder anders ab, daraus, daß der kategoriſche Imperativ ihn vorausſetze: zum Behuf dieſer Vorausſetzung ſei ſonach jene ſpekulative Idee nur der erſte Urſprung des Begriffs von Freiheit; hier aber erhalte er eigentlich Bedeutung und Anwendung. Beides iſt jedoch nicht der Fall. Denn der Wahn einer vollkommenen Freiheit des Individuums in ſeinen einzelnen Handlungen iſt am lebendigſten in der Ueberzeugung des roheſten Menſchen, der nie nachgedacht hat, iſt alſo auf keine Spekulation gegründet, wiewohl oft dahin hinübergenommen. Frei davon ſind hingegen nur Philoſophen und zwar die tiefſten, ebenfalls ſind es auch die denkendeſten und erleuchteteſten Schriftſteller der Kirche.

Allem Geſagten zufolge iſt alſo der eigentliche Urſprung des Begriffs der Freiheit auf keine Weiſe weſentlich ein Schluß, weder aus der ſpekulativen Idee einer unbedingten Urſache, noch daraus, daß ihn der kategoriſche Imperativ vorausſetze; ſondern er entſpringt unmittelbar aus dem Bewußtſeyn, darin ſich Jeder ſelbſt, ohne Weiteres, als den Willen, d. h. als dasjenige, was als Ding an ſich nicht den Satz vom Grunde zur Form hat und das ſelbſt von nichts, von dem vielmehr alles andere abhängt, erkennt, nicht aber zugleich mit philoſophiſcher Kritik und Beſonnenheit ſich, als ſchon in die Zeit eingetretene und beſtimmte Erſcheinung dieſes Willens, man könnte ſagen Willensakt, von jenem Willen zum Leben ſelbſt unterſcheidet und daher, ſtatt ſein ganzes Daſeyn als Akt ſeiner Freiheit zu erkennen, dieſe vielmehr in ſeinen einzelnen Handlungen ſucht. Hierüber verweiſe ich auf meine Preisſchrift von der Freiheit des Willens.

Hätte nun Kant, wie er hier vorgiebt und auch ſcheinbar bei früheren Gelegenheiten that, das Ding an ſich bloß erſchloſſen und dazu mit der großen Inkonſequenz eines von ihm ſelbſt durchaus verpönten Schluſſes; — welch ein ſonderbarer Zufall wäre es dann, daß er hier, wo er zum erſten Mal näher an das Ding an ſich herangeht und es beleuchtet, in ihm ſogleich den Willen erkennt, den freien, in der Welt ſich nur durch zeitliche Erſcheinungen kund gebenden Willen! — Ich nehme daher wirklich an, obwohl es nicht zu beweiſen iſt, daß Kant, ſo oft er vom Ding an ſich redete, in der dunkelſten Tiefe ſeines Geiſtes, immer ſchon den Willen undeutlich dachte. Einen Beleg hiezu giebt, in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, S. XXVII und XXVIII, in der Roſenkranziſchen Ausgabe S. 677 der Supplemente.

Uebrigens iſt es eben dieſe beabſichtigte Auflöſung des vorgeblichen dritten Widerſtreits, welche Kanten Gelegenheit giebt, die tiefſten Gedanken ſeiner ganzen Philoſophie ſehr ſchön auszuſprechen. So im ganzen „ſechsten Abſchnitt der Antinomie der reinen Vernunft“; vor allem aber die Auseinanderſetzung des Gegenſatzes zwiſchen empiriſchem und intelligibelem Charakter, S. 534—550; V, 562—578, welche ich dem Vortrefflichſten beizähle, das je von Menſchen geſagt worden (als ergänzende Erläuterung dieſer Stelle iſt anzuſehen eine ihr parallele in der „Kritik der praktiſchen Vernunft“, S. 169—179 der vierten, oder S. 224—231 der Roſenkranziſchen Ausgabe). Es iſt jedoch um ſo mehr zu bedauern, daß ſolches hier nicht am rechten Orte ſteht, ſofern nämlich, als es theils nicht auf dem Wege gefunden iſt, den die Darſtellung angiebt und daher auch anders, als geſchieht, abzuleiten wäre, theils auch nicht den Zweck erfüllt, zu welchem es daſteht, nämlich die Auflöſung der vorgeblichen Antinomie. Es wird von der Erſcheinung auf ihren intelligibeln Grund, das Ding an ſich, geſchloſſen, durch den ſchon genugſam gerügten inkonſequenten Gebrauch der Kategorie der Kauſalität über alle Erſcheinung hinaus. Als dieſes Ding an ſich wird für dieſen Fall des Menſchen Wille (den Kant höchſt unſtatthaft, mit unverzeihlicher Verletzung alles Sprachgebrauchs, Vernunft betitelt) aufgeſtellt, mit Berufung auf ein unbedingtes Sollen, den kategoriſchen Imperativ, der ohne Weiteres poſtulirt wird.

Statt alles dieſen nun wäre das lautere, offene Verfahren geweſen, unmittelbar vom Willen auszugehen, dieſen nachzuweiſen als das ohne alle Vermittelung erkannte Anſich unſerer eigenen

Erſcheinung, und dann jene Darſtellung des empiriſchen und intelligibeln Charakters zu geben, darzuthun, wie alle Handlungen, obwohl durch Motive neceſſitirt, dennoch, ſowohl von ihrem Urheber, als vom fremden Beurtheiler, jenem ſelbſt und allein, nothwendig und ſchlechthin zugeſchrieben werden, als lediglich von ihm abhängend, dem ſonach Schuld und Verdienſt ihnen gemäß zuerkannt werden. — Dieſes allein war der gerade Weg zur Erkenntniß Deſſen, was nicht Erſcheinung iſt, folglich auch nicht nach den Geſetzen der Erſcheinung gefunden wird, ſondern Das iſt, was durch die Erſcheinung ſich offenbart, erkennbar wird, ſich objektivirt, der Wille zum Leben. Derſelbe hätte ſodann, bloß nach Analogie, als das Anſich jeder Erſcheinung dargeſtellt werden müſſen. Dann hätte aber freilich nicht (S. 546; V, 574) geſagt werden können, bei der lebloſen, ja der thieriſchen Natur, ſei kein Vermögen anders als ſinnlich bedingt zu denken; womit in Kants Sprache eigentlich geſagt iſt, die Erklärung nach dem Geſetze der Kauſalität erſchöpfe auch das innerſte Weſen jener Erſcheinungen, wodurch ſodann, ſehr inkonſequent, das Ding an ſich bei ihnen wegfällt. — Durch die unrechte Stelle und die ihr gemäße umgehende Ableitung, welche die Darſtellung des Dinges an ſich bei Kant erhalten hat, iſt auch der ganze Begriff deſſelben verfälſcht worden. Denn, durch Nachforſchung einer unbedingten Urſache gefunden, tritt hier der Wille, oder das Ding an ſich, zur Erſcheinung in das Verhältniß der Urſache zur Wirkung. Dieſes Verhältniß findet aber nur innerhalb der Erſcheinung Statt, ſetzt dieſe daher ſchon voraus und kann nicht ſie ſelbſt mit dem verbinden, was außer ihr liegt und toto genere von ihr verſchieden iſt.

Ferner wird der vorgeſetzte Zweck, die Auflöſung der dritten Antinomie, durch die Entſcheidung, daß beide Theile, jeder in einem andern Sinne, Recht haben, gar nicht erreicht. Denn ſowohl Theſis als Antitheſis reden keineswegs vom Dinge an ſich, ſondern durchaus von der Erſcheinung, der objektiven Welt, der Welt als Vorſtellung. Dieſe und durchaus nichts Anderes iſt es, von der die Theſis durch das aufgezeigte Sophisma darthun will, daß ſie unbedingte Urſachen enthalte, und dieſe auch iſt es, von der die Antitheſis daſſelbe, mit Recht, leugnet. Daher iſt die ganze zur Rechtfertigung der Theſis hier gegebene

Darſtellung von der transſcendentalen Freiheit des Willens, ſofern er Ding an ſich iſt, ſo vortrefflich an ſich auch ſolche iſt, hier doch ganz eigentlich eine μεταβασις εις αλλο γενος. Denn die dargeſtellte transſcendentale Freiheit des Willens iſt keineswegs die unbedingte Kauſalität einer Urſache, welche die Theſis behauptet, weil eine Urſache weſentlich Erſcheinung ſeyn muß, nicht ein jenſeit aller Erſcheinung liegendes toto genere Verſchiedenes.

Wenn von Urſach und Wirkung geredet wird, darf das Verhältniß des Willens zu ſeiner Erſcheinung (oder des intelligibeln Charakters zum empiriſchen) nie herbeigezogen werden, wie hier geſchieht: denn es iſt vom Kauſalverhältniß durchaus verſchieden. Inzwiſchen wird auch hier, in dieſer Auflöſung der Antinomie, der Wahrheit gemäß geſagt, daß der empiriſche Charakter des Menſchen, wie der jeder andern Urſache in der Natur, unabänderlich beſtimmt iſt, und demgemäß aus ihm, nach Maaßgabe der äußeren Einwirkungen, die Handlungen nothwendig hervorgehen; daher denn auch, ohngeachtet aller transſcendentalen Freiheit (d. i. Unabhängigkeit des Willens an ſich von den Geſetzen des Zuſammenhangs ſeiner Erſcheinung), kein Menſch das Vermögen hat, eine Reihe von Handlungen von ſelbſt zu beginnen: welches Letztere hingegen von der Theſis behauptet wurde. Alſo hat auch die Freiheit keine Kauſalität: denn frei iſt nur der Wille, welcher außerhalb der Natur oder Erſcheinung liegt, die eben nur ſeine Objektivation iſt, aber nicht in einem Verhältniß der Kauſalität zu ihm ſteht, als welches Verhältniß erſt innerhalb der Erſcheinung angetroffen wird, alſo dieſe ſchon vorausſetzt, nicht ſie ſelbſt einſchließen und mit Dem verbinden kann, was ausdrücklich nicht Erſcheinung iſt. Die Welt ſelbſt iſt allein aus dem Willen (da ſie eben er ſelbſt iſt, ſofern er erſcheint) zu erklären und nicht durch Kauſalität. Aber in der Welt iſt Kauſalität das einzige Princip der Erklärung und geſchieht Alles lediglich nach Geſetzen der Natur. Alſo liegt das Recht ganz auf der Seite der Antitheſe, welche bei Dem bleibt, wovon die Rede war, und das Princip der Erklärung gebraucht, das davon gilt, daher auch keiner Apologie bedarf; da hingegen die Theſe durch eine Apologie aus der Sache gezogen werden ſoll, die erſtlich zu etwas ganz anderem, als wonach die Frage war, überſpringt und dann ein Princip der Erklärung hinüber nimmt, das daſelbſt nicht anzuwenden iſt.

Der vierte Widerſtreit iſt, wie ſchon geſagt, ſeinem innerſten Sinn nach, mit dem dritten tautologiſch. In der Auflöſung dazu entwickelt Kant noch mehr die Unhaltbarkeit der Theſis: für ihre Wahrheit hingegen und ihr vorgebliches Zuſammenbeſtehen mit der Antitheſis bringt er keinen Grund vor, ſo wie er umgekehrt keinen der Antitheſe entgegenzuſtellen vermag. Nur ganz bittweiſe führt er die Annahme der Theſis ein, nennt ſie jedoch ſelbſt (S. 562; V, 590) eine willkürliche Vorausſetzung, deren Gegenſtand an ſich wohl unmöglich ſeyn möchte, und zeigt bloß ein ganz ohnmächtiges Beſtreben, demſelben vor der durchgreifenden Macht der Antitheſe irgendwo ein ſicheres Plätzchen zu verſchaffen, um nur die Nichtigkeit des ganzen ihm einmal beliebten Vorgebens der nothwendigen Antinomie in der menſchlichen Vernunft nicht aufzudecken.

Es folgt das Kapitel vom transſcendentalen Ideale, welches uns mit einem Mal in die ſtarre Scholaſtik des Mittelalters zurückverſetzt. Man glaubt den Anſelmus von Kanterbury ſelbſt zu hören. Das ens realissimum, der Inbegriff aller Realitäten, der Inhalt aller bejahenden Sätze, tritt auf und zwar mit dem Anſpruch ein nothwendiger Gedanke der Vernunft zu ſeyn! — Ich meinerſeits muß geſtehen, daß meiner Vernunft ein ſolcher Gedanke unmöglich iſt, und daß ich bei den Worten, die ihn bezeichnen, nichts Beſtimmtes zu denken vermag.

Ich zweifle übrigens nicht, daß Kant zu dieſem ſeltſamen und ſeiner unwürdigen Kapitel bloß durch ſeine Liebhaberei zur architektoniſchen Symmetrie genöthigt wurde. Die drei Hauptobjekte der Scholaſtiſchen Philoſophie (welche man, wie geſagt, im weitern Sinn verſtanden, bis auf Kant gehn laſſen kann), die Seele, die Welt und Gott, ſollten aus den drei möglichen Oberſätzen von Schlüſſen abgeleitet werden; obwohl es offenbar iſt, daß ſie einzig und allein durch unbedingte Anwendung des Satzes vom Grunde entſtanden ſind und entſtehen können. Nachdem nun die Seele in das kategoriſche Urtheil gezwängt worden, das hypothetiſche für die Welt verwendet war, blieb für die dritte Idee nichts übrig, als der disjunktive Oberſatz. Glücklicherweiſe fand ſich in dieſem Sinn eine Vorarbeit, nämlich das ens realissimum der Scholaſtiker, nebſt dem ontologiſchen Beweiſe des Daſeyns Gottes, rudimentariſch von Anſelm von Kanterbury aufgeſtellt und dann von Carteſius vervollkommnet. Dieſes wurde von Kanten mit Freuden benutzt, auch wohl mit einiger Reminiſcenz einer frühern lateiniſchen Jugendarbeit. Indeſſen iſt das Opfer, welches Kant ſeiner Liebe zur architektoniſchen Symmetrie durch dieſes Kapitel bringt, überaus groß. Aller Wahrheit zum Trotz wird die, man muß ſagen groteske Vorſtellung eines Inbegriffs aller möglichen Realitäten zu einem der Vernunft weſentlichen und nothwendigen Gedanken gemacht. Zur Ableitung deſſelben ergreift Kant das falſche Vorgeben, daß unſere Erkenntniß einzelner Dinge durch eine immer weiter gehende Einſchränkung allgemeiner Begriffe, folglich auch eines allerallgemeinſten, der alle Realität in ſich enthielte, entſtehe. Hierin ſteht er eben ſo ſehr mit ſeiner eigenen Lehre, wie mit der Wahrheit in Widerſpruch; da gerade umgekehrt unſere Erkenntniß, vom Einzelnen ausgehend, zum Allgemeinen erweitert wird, und alle allgemeinen Begriffe durch Abſtraktion von realen, einzelnen, anſchaulich erkannten Dingen entſtehen, welche bis zum allerallgemeinſten Begriff fortgeſetzt werden kann, der dann Alles unter ſich, aber faſt nichts in ſich begreift. Kant hat alſo hier das Verfahren unſers Erkenntnißvermögens gerade auf den Kopf geſtellt und könnte deshalb wohl gar beſchuldigt werden, Anlaß gegeben zu haben zu einer in unſern Tagen berühmt gewordenen philoſophiſchen Charlatanerie, welche, ſtatt die Begriffe für aus den Dingen abſtrahirte Gedanken zu erkennen, umgekehrt die Begriffe zum Erſten macht und in den Dingen nur konkrete Begriffe ſieht, auf dieſe Weiſe die verkehrte Welt, als eine philoſophiſche Hanswurſtiade, die natürlich großen Beifall finden mußte, zu Markte bringend. —

Wenn wir auch annehmen, jede Vernunft müſſe, oder wenigſtens könne, auch ohne Offenbarung zum Begriff von Gott gelangen; ſo geſchieht dies doch offenbar allein am Leitfaden der Kauſalität: was ſo einleuchtend iſt, daß es keines Beweiſes bedarf. Daher ſagt auch Chr. Wolf (Cosmologia generalis, praef.

p. 1): Sane in theologia naturali existentiam Numinis e principiis cosmologicis demonstramus. Contingentia universi et ordinis naturae, una cum impossibilitate casus, sunt scala, per quam a mundo hoc adspectabili ad Deum ascenditur. Und vor ihm ſagte ſchon Leibnitz, in Beziehung auf das Kauſalitätsgeſetz: Sans ce grand principe nous ne pourrions jamais prouver l'existence de Dieu (Théod., §. 44). Und eben ſo in ſeiner Kontroverſe mit Clarke, §. 126: J'ose dire que sans ce grand principe on ne saurait venir à la preuve de l'existence de Dieu. Hingegen iſt der in dieſem Kapitel ausgeführte Gedanke ſo weit davon entfernt, ein der Vernunft weſentlicher und nothwendiger zu ſeyn, daß er vielmehr zu betrachten iſt als ein rechtes Meiſterſtück von den monſtröſen Erzeugniſſen eines durch wunderliche Umſtände auf die ſeltſamſten Abwege und Verkehrtheiten gerathenen Zeitalters, wie das der Scholaſtik war, das ohne Aehnliches in der Weltgeſchichte daſteht, noch je wiederkehren kann. Dieſe Scholaſtik hat allerdings, als ſie zu ihrer Vollendung gediehen war, den Hauptbeweis für das Daſeyn Gottes aus dem Begriffe des ens realissimum geführt und die andern Beweiſe nur daneben gebraucht, acceſſoriſch: dies iſt aber bloße Lehrmethode und beweiſt nichts über der Urſprung der Theologie im menſchlichen Geiſt. Kant hat hier das Verfahren der Scholaſtik für das der Vernunft genommen, welches ihm überhaupt öfter begegnet iſt. Wenn es wahr wäre, daß, nach weſentlichen Geſetzen der Vernunft, die Idee von Gott aus dem disjunktiven Schluſſe hervorgienge, unter Geſtalt einer Idee vom allerrealſten Weſen; ſo würde doch auch bei den Philoſophen des Alterthums dieſe Idee ſich eingefunden haben: aber vom ens realissimum iſt nirgends eine Spur, bei keinem der alten Philoſophen, obgleich einige derſelben allerdings einen Weltſchöpfer, aber nur als Formgeber der ohne ihn vorhandenen Materie, δημιουργος, lehren, den ſie jedoch einzig und allein nach dem Geſetz der Kauſalität erſchließen. Zwar führt Sextus Empirikus (adv. Math., IX, §. 88) eine Argumentation des Kleanthes an, welche Einige für den ontologiſchen Beweis halten. Dies iſt ſie jedoch nicht, ſondern ein bloßer Schluß aus der Analogie: weil nämlich die Erfahrung lehrt, daß auf Erden ein Weſen immer vorzüglicher, als das andere iſt, und zwar der Menſch, als das vorzüglichſte, die Reihe ſchließt, er jedoch noch viele Fehler hat; ſo muß es noch vorzüglichere und zuletzt ein allervorzüglichſtes (κρατιστον, αριστον) geben, und dieſes wäre der Gott.

Ueber die nunmehr folgende ausführliche Widerlegung der ſpekulativen Theologie habe ich nur in der Kürze zu bemerken, daß ſie, wie überhaupt die ganze Kritik der drei ſogenannten Ideen der Vernunft, alſo die ganze Dialektik der reinen Vernunft, zwar gewiſſermaaßen das Ziel und der Zweck des ganzen Werkes iſt, dennoch aber dieſer polemiſche Theil nicht eigentlich, wie der vorhergehende doktrinale, d. i. die Aeſthetik und Analytik, ein ganz allgemeines, bleibendes und rein philoſophiſches Intereſſe hat; ſondern mehr ein temporelles und lokales, indem derſelbe in beſonderer Beziehung ſteht zu den Hauptmomenten der bis auf Kant in Europa herrſchenden Philoſophie, deren völliger Umſturz durch dieſe Polemik jedoch Kanten zum unſterblichen Verdienſt gereicht. Er hat aus der Philoſophie den Theismus eliminirt, da in ihr, als einer Wiſſenſchaft, und nicht Glaubenslehre, nur Das eine Stelle finden kann, was entweder empiriſch gegeben, oder durch haltbare Beweiſe feſtgeſtellt iſt. Natürlich iſt hier bloß die wirkliche, ernſtlich verſtandene, auf Wahrheit und nichts Anderes gerichtete Philoſophie gemeint, und keineswegs die Spaaßphiloſophie der Univerſitäten, als in welcher, nach wie vor, die ſpekulative Theologie die Hauptrolle ſpielt; wie denn auch daſelbſt die Seele, als eine bekannte Perſon, nach wie vor, ohne Umſtände auftritt. Denn ſie iſt die mit Gehalten und Honoraren, ja gar noch mit Hofrathstiteln ausgeſtattete Philoſophie, welche, von ihrer Höhe ſtolz herabſehend, Leutchen, wie ich bin, vierzig Jahre hindurch, gar nicht gewahr wird, und den alten Kant, mit ſeinen Kritiken, auch herzlich gern los wäre, um den Leibnitz aus voller Bruſt hoch leben zu laſſen. — Ferner iſt hier zu bemerken, daß, wie Kant zu ſeiner Lehre von der Apriorität des Kauſalitätsbegriffes eingeſtändlich veranlaßt worden iſt durch Humes Skepſis in Hinſicht auf jenen Begriff, vielleicht eben ſo Kants Kritik aller ſpekulativen Theologie ihren Anlaß hat in Humes Kritik aller populären Theologie, welche dieſer dargelegt hatte in ſeiner ſo leſenswerthen „Natural history of religion“, und den „Dialogues on natural religion“, ja, daß Kant dieſe gewiſſermaaßen ergänzen gewollt. Denn die zuerſt genannte Schrift Humes iſt eigentlich eine Kritik der populären Theologie, deren Erbärmlichkeit ſie zeigen und dagegen auf die rationale oder ſpekulative Theologie, als die ächte, achtungsvoll hinweiſen will. Kant aber deckt nun das Grundloſe dieſer letztern auf, läßt hingegen die populäre unangetaſtet und ſtellt ſie ſogar in veredelter Geſtalt auf, als einen auf moraliſches Gefühl geſtützten Glauben. Dieſen verdrehten ſpäterhin die Philoſophaſter zu Vernunftvernehmungen, Gottesbewußtſeynen, oder intellektuellen Anſchauungen des Ueberſinnlichen, der Gottheit u. dgl. m.; während vielmehr Kant, als er alte, ehrwürdige Irrthümer einriß und die Gefährlichkeit der Sache kannte, nur hatte, durch die Moraltheologie, einſtweilen ein Paar ſchwache Stützen unterſchieben wollen, damit der Einſturz nicht ihn träfe, ſondern er Zeit gewönne, ſich wegzubegeben.

Was nun die Ausführung betrifft, ſo war zur Widerlegung des ontologiſchen Beweiſes des Daſeyns Gottes gar noch keine Vernunftkritik von Nöthen, indem auch ohne Vorausſetzung der Aeſthetik und Analytik es ſehr leicht iſt deutlich zu machen, daß jener ontologiſche Beweis nichts iſt, als ein ſpitzfündiges Spiel mit Begriffen, ohne alle Ueberzeugungskraft. Schon im Organon des Ariſtoteles ſteht ein Kapitel, welches zur Widerlegung des ontotheologiſchen Beweiſes ſo vollkommen hinreicht, als ob es abſichtlich dazu geſchrieben wäre: es iſt das ſiebente Kapitel des zweiten Buches der Analyt. post.: unter Anderm heißt es dort ausdrücklich: το δε ειναι ουκ ουσια ουδενι: d. h. existentia nunquam ad essentiam rei pertinet.

Die Widerlegung des kosmologiſchen Beweiſes iſt eine Anwendung der bis dahin vorgetragenen Lehre der Kritik auf einen gegebenen Fall, und nichts dagegen zu erinnern. — Der phyſikotheologiſche Beweis iſt eine bloße Amplifikation des kosmologiſchen, den er vorausſetzt, und findet auch ſeine ausführliche Widerlegung erſt in der Kritik der Urtheilskraft. Meinen Leſer verweiſe ich in dieſer Hinſicht auf die Rubrik „Vergleichende Anatomie“ in meiner Schrift über den Willen in der Natur.

Kant hat es, wie geſagt, bei der Kritik dieſer Beweiſe

Welt, auf Koſten ihres Gewiſſens, Wunder gethan hat, es zu beweiſen, und die neue Welt, auf Koſten ihres Verſtandes, ontologiſche, kosmologiſche und phyſikotheologiſche Beweiſe ins Feld geſtellt hat, — verſteht es ſich bei den Herren von ſelbſt. Und aus dieſem ſich von ſelbſt verſtehenden Gott erklären ſie ſodann die Welt: das iſt ihre Philoſophie.

Bis auf Kant ſtand ein wirkliches Dilemma feſt zwiſchen Materialismus und Theismus, d. h. zwiſchen der Annahme, daß ein blinder Zufall, oder daß eine von außen ordnende Intelligenz nach Zwecken und Begriffen, die Welt zu Stande gebracht hätte, neque dabatur tertium. Daher war Atheismus und Materialismus das Selbe: daher der Zweifel, ob es wohl einen Atheiſten geben könne, d. h. einen Menſchen, der wirklich die ſo überſchwänglich zweckmäßige Anordnung der Natur, zumal der organiſchen, dem blinden Zufall zutrauen könne: man ſehe z. B. Bacon's essays (sermones fideles), essay 16, on Atheism. In der Meinung des großen Haufens und der Engländer, welche in ſolchen Dingen gänzlich zum großen Haufen (mob) gehören, ſteht es noch ſo, ſogar bei ihren berühmteſten Gelehrten: man ſehe nur des R. Owen Ostéologie comparée, von 1855, préface p. 11, 12, wo er noch immer vor dem alten Dilemma ſteht zwiſchen Demokrit und Epikur einerſeits und einer intelligence andererſeits, in welcher la connaissance d'un être tel que l'homme a existé avant que l'homme fit son apparition. Von einer Intelligenz muß alle Zweckmäßigkeit ausgegangen ſeyn: daran zu zweifeln iſt ihm noch nicht im Traume eingefallen. Hat er doch in der am 5. Sept. 1853 in der Académie des sciences gehaltenen Vorleſung dieſer hier etwas modificirten préface, mit kindlicher Naivetät geſagt: La téléologie, ou la théologie scientifique (Comptes rendus, Sept. 1853), das iſt ihm unmittelbar Eins! Iſt etwas in der Natur zweckmäßig; nun ſo iſt es ein Werk der Abſicht, der Ueberlegung, der Intelligenz. Nun freilich, was geht ſo einen Engländer und die Académie des sciences die Kritik der Urtheilskraft an, oder gar mein Buch über den Willen in der Natur? So tief ſehen die Herren nicht herab. Dieſe illustres confrères verachten ja die Metaphyſik und die philosophie allemande: — ſie halten ſich an die Rockenphiloſophie. Die Gültigkeit jenes disjunktiven

Oberſatzes, jenes Dilemmas zwiſchen Materialismus und Theismus, beruht aber auf der Annahme, daß die vorliegende Welt die der Dinge an ſich ſei, daß es folglich keine andere Ordnung der Dinge gebe, als die empiriſche. Nachdem aber, durch Kant, die Welt und ihre Ordnung zur bloßen Erſcheinung geworden war, deren Geſetze hauptſächlich auf den Formen unſeres Intellekts beruhen, brauchte das Daſeyn und Weſen der Dinge und der Welt nicht mehr nach Analogie der von uns wahrgenommenen, oder bewirkten Veränderungen in der Welt erklärt zu werden, noch Das, was wir als Mittel und Zweck auffaſſen, auch in Folge einer ſolchen Erkenntniß entſtanden zu ſeyn. Indem alſo Kant, durch ſeine wichtige Unterſcheidung zwiſchen Erſcheinung und Ding an ſich, dem Theismus ſein Fundament entzog, eröffnete er andererſeits den Weg zu ganz anderartigen und tiefſinnigeren Erklärungen des Daſeyns.

Im Kapitel von den Endabſichten der natürlichen Dialektik der Vernunft wird vorgegeben, die drei transſcendenten Ideen ſeien als regulative Principien für die Fortſchreitung der Kenntniß der Natur von Werth. Aber ſchwerlich kann es Kanten mit dieſer Behauptung Ernſt geweſen ſeyn. Wenigſtens wird ihr Gegentheil, daß nämlich jene Vorausſetzungen für alle Naturforſchung hemmend und ertödtend ſind, jedem Naturkundigen außer Zweifel ſeyn. Um dies an einem Beiſpiel zu erproben, überlege man, ob die Annahme einer Seele, als immaterieller, einfacher, denkender Subſtanz, den Wahrheiten, welche Cabanis ſo ſchön dargelegt hat, oder den Entdeckungen Flourens', Marſhall Halls, und Ch. Bells hätte förderlich, oder im höchſten Grade hinderlich ſeyn müſſen. Ja, Kant ſelbſt ſagt (Prolegomena, §. 44), „daß die Vernunftideen den Maximen der Vernunfterkenntniß der Natur entgegen und hinderlich ſind". —

Es iſt gewiß keines der geringſten Verdienſte Friedrichs des Großen, daß unter ſeiner Regierung Kant ſich entwickeln konnte und die „Kritik der reinen Vernunft" veröffentlichen durfte. Schwerlich würde unter irgend einer andern Regierung ein beſoldeter Profeſſor ſo etwas gewagt haben. Schon dem Nachfolger des großen Königs mußte Kant verſprechen, nicht mehr zu ſchreiben.

Der Kritik des ethiſchen Theils der Kantiſchen Philoſophie könnte ich mich hier entübrigt erachten, ſofern ich eine ſolche ausführlicher und gründlicher, 22 Jahre ſpäter, als die gegenwärtige, geliefert habe, in den „beiden Grundproblemen der Ethik". Indeſſen kann das aus der erſten Auflage hier Beibehaltene, welches ſchon der Vollſtändigkeit wegen nicht wegfallen durfte, als zweckmäßige Proluſion zu jener ſpätern und viel gründlichern Kritik dienen, auf welche ich demnach, in der Hauptſache, den Leſer verweiſe.

Gemäß der Liebe zur architektoniſchen Symmetrie mußte die theoretiſche Vernunft auch einen Pendant haben. Der intellectus practicus der Scholaſtik, welcher wieder abſtammt vom νους πρακτικος des Ariſtoteles (De anima, III, 10, und Polit., VII, c. 14: ὁ μεν γαρ πρακτικος εστι λογος, ὁ δε θεωρητικος), giebt das Wort an die Hand. Jedoch wird hier etwas ganz Anderes damit bezeichnet, nicht wie dort die auf Technik gerichtete Vernunft; ſondern hier tritt die praktiſche Vernunft auf als Quell und Urſprung der unleugbaren ethiſchen Bedeutſamkeit des menſchlichen Handelns, ſo wie auch aller Tugend, alles Edelmuths und jedes erreichbaren Grades von Heiligkeit. Dieſes Alles demnach käme aus bloßer Vernunft und erforderte nichts, als dieſe. Vernünftig handeln und tugendhaft, edel, heilig handeln wäre Eines und daſſelbe: und eigennützig, boshaft, laſterhaft handeln wäre bloß unvernünftig handeln. Inzwiſchen haben alle Zeiten, alle Völker, alle Sprachen beides immer ſehr unterſchieden und gänzlich für zweierlei gehalten, wie auch noch bis auf den heutigen Tag alle Die thun, welche von der Sprache der neuern Schule nichts wiſſen, d. h. die ganze Welt mit Ausnahme eines kleinen Häufchens Deutſcher Gelehrten: jene alle verſtehen unter einem tugendhaften Wandel und einem vernünftigen Lebenslauf durchaus zwei ganz verſchiedene Dinge. Daß der erhabene Urheber der Chriſtlichen Religion, deſſen Lebenslauf uns als das Vorbild aller Tugend aufgeſtellt wird, der allervernünftigſte Menſch geweſen wäre, würde man eine ſehr unwürdige, wohl gar eine blasphemirende Redensart nennen, und faſt eben ſo auch, wenn geſagt würde, daß ſeine Vorſchriften nur die beſte Anweiſung zu einem ganz vernünftigen Leben enthielten. Ferner daß, wer dieſen Vorſchriften gemäß, ſtatt an ſich und ſeine eigenen zukünftigen Bedürfniſſe zum voraus zu denken, allemal nur dem größern gegenwärtigen Mangel Anderer abhilft, ohne weitere Rückſicht; ja, ſeine ganze Habe den Armen ſchenkt, um dann, aller Hülfsmittel entblößt, hinzugehen, die Tugend, welche er ſelbſt geübt, auch Anderen zu predigen; dies verehrt Jeder mit Recht: wer aber wagt es als den Gipfel der Vernünftigkeit zu preiſen? Und endlich, wer lobt es als eine überaus vernünftige That, daß Arnold von Winkelried, mit überſchwänglichem Edelmuth, die feindlichen Speere zuſammenfaßte, gegen ſeinen eigenen Leib, um ſeinen Landsleuten Sieg und Rettung zu verſchaffen? — Hingegen, wenn wir einen Menſchen ſehen, der von Jugend an, mit ſeltener Ueberlegung darauf bedacht iſt, ſich die Mittel zu einem ſorgenfreien Auskommen, zur Unterhaltung von Weib und Kindern, zu einem guten Namen bei den Leuten, zu äußerer Ehre und Auszeichnung zu verſchaffen, und dabei ſich nicht durch den Reiz gegenwärtiger Genüſſe, oder den Kitzel dem Uebermuth der Mächtigen zu trotzen, oder den Wunſch erlittene Beleidigungen oder unverdiente Demüthigung zu rächen, oder die Anziehungskraft unnützer äſthetiſcher oder philoſophiſcher Geiſtesbeſchäftigung und Reiſen nach ſehenswerthen Ländern, — der ſich durch alles Dieſes und dem Aehnliches nicht irre machen, noch verleiten läßt, jemals ſein Ziel aus den Augen zu verlieren; ſondern mit großer Konſequenz einzig darauf hinarbeitet: wer wagt es zu leugnen, daß ein ſolcher Philiſter ganz außerordentlich vernünftig ſei? ſogar auch dann noch, wenn er ſich einige nicht lobenswerthe, aber gefahrloſe Mittel erlaubt hätte. Ja, noch mehr: wenn ein Böſewicht mit überlegter Verſchmitztheit, nach einem wohldurchdachten Plane, ſich zu Reichthümern, zu Ehren, ja zu Thronen und Kronen verhilft, dann mit der feinſten Argliſt benachbarte Staaten umſtrickt, ſie einzeln überwältigt und nun zum Welteroberer wird, dabei ſich nicht irre machen läßt durch irgend eine Rückſicht auf Recht, oder Menſchlichkeit, ſondern mit ſcharfer Konſequenz Alles zertritt und zermalmt, was ſeinem Plane entgegenſteht, ohne Mitleid Millionen in Unglück jeder Art, Millionen in Blut und Tod ſtürzt, jedoch ſeine Anhänger und Helfer königlich belohnt und jederzeit ſchützt, nichts jemals vergeſſend, und dann ſo ſein Ziel erreicht:

wer ſieht nicht ein, daß ein ſolcher überaus vernünftig zu Werk gehen mußte, daß, wie zum Entwurf der Pläne ein gewaltiger Verſtand, ſo zu ihrer Ausführung vollkommene Herrſchaft der Vernunft, ja recht eigentlich praktiſche Vernunft erfordert war? — Oder ſind etwan auch die Vorſchriften, welche der kluge und konſequente, überlegte und weitſehende Machiavelli dem Fürſten giebt, unvernünftig?*)

Wie Bosheit mit Vernunft ſehr gut beiſammen beſteht, ja erſt in dieſer Vereinigung recht furchtbar iſt; ſo findet ſich umgekehrt auch bisweilen Edelmuth verbunden mit Unvernunft. Dahin kann man die That des Koriolanus rechnen, der, nachdem er Jahrelang alle ſeine Kraft aufgewendet hatte, um ſich Rache an den Römern zu verſchaffen, jetzt, nachdem die Zeit endlich gekommen iſt, ſich durch das Flehen des Senats und das Weinen ſeiner Mutter und Gattin erweichen läßt, die ſo lange und ſo mühſam vorbereitete Rache aufgiebt, ja ſogar, indem er dadurch den gerechten Zorn der Volsker auf ſich ladet, für jene Römer ſtirbt, deren Undankbarkeit er kennt und mit ſo großer Anſtrengung ſtrafen gewollt hat. — Endlich, der Vollſtändigkeit wegen ſei es erwähnt, kann Vernunft ſehr wohl mit Unverſtand ſich vereinigen. Dies iſt der Fall, wann eine dumme Maxime gewählt, aber mit Konſequenz durchgeführt wird. Ein Beiſpiel der Art gab die Prinzeſſin Iſabella, Tochter Philipp's II., welche gelobte, ſo lange Oſtende nicht erobert worden, kein reines Hemd anzuziehen, und Wort hielt, drei Jahre hindurch. Ueberhaupt gehören alle Gelübde hieher, deren Urſprung Mangel an

---

*) Beiläufig: Machiavells Problem war die Auflöſung der Frage, wie ſich der Fürſt unbedingt auf dem Thron erhalten könne, trotz inneren und äußeren Feinden. Sein Problem war alſo keineswegs das ethiſche, ob ein Fürſt als Menſch dergleichen wollen ſolle, oder nicht; ſondern rein das politiſche, wie er, wenn er es will, es ausführen könne. Hiezu nun giebt er die Auflöſung, wie man eine Anweiſung zum Schachſpielen ſchreibt, bei der es doch thöricht wäre, die Beantwortung der Frage zu vermiſſen, ob es moraliſch räthlich ſei, überhaupt Schach zu ſpielen. Dem Machiavell die Immoralität ſeiner Schrift vorwerfen, iſt eben ſo angebracht, als es wäre, einem Fechtmeiſter vorzuwerfen, daß er nicht ſeinen Unterricht mit einer moraliſchen Vorleſung gegen Mord und Todſchlag eröffnet.

Einſicht gemäß dem Geſetz der Kauſalität, d. h. Unverſtand iſt; nichts deſto weniger iſt es vernünftig, ſie zu erfüllen, wenn man einmal von ſo beſchränktem Verſtande iſt, ſie zu geloben.

Dem Angeführten entſprechend ſehen wir auch die noch dicht vor Kant auftretenden Schriftſteller das Gewiſſen, als den Sitz der moraliſchen Regungen, mit der Vernunft in Gegenſatz ſtellen: ſo Rouſſeau im vierten Buch des Emile: La raison nous trompe, mais la conscience ne trompe jamais; und etwas weiterhin: il est impossible d'expliquer par les conséquences de notre nature le principe immédiat de la conscience indépendant de la raison même. Noch weiter: Mes sentimens naturels parlaient pour l'intérêt commun, ma raison rapportait tout à moi. — — — On a beau vouloir établir la vertu par la raison seule, quelle solide base peut-on lui donner? — In den Rêveries du promeneur, prom. 4ème, ſagt er: Dans toutes les questions de morale difficiles je me suis toujours bien trouvé de les résoudre par le dictamen de la conscience, plutôt que par les lumières de la raison. — Ja, ſchon Ariſtoteles ſagt ausdrücklich (Eth. magna, I, 5), daß die Tugenden ihren Sitz im αλογῳ μοριῳ της ψυχης (in parte irrationali animi) haben und nicht im λογον εχοντι (in parte rationali). Dieſem gemäß ſagt Stobaos (Ecl., II, c. 7), von den Peripatetikern redend: Την ἠθικην αρετην ὑπολαμβανουσι περι το ἀλογον μερος γιγνεσθαι της ψυχης, επειδη διμερη προς την παρουσαν θεωριαν ὑπεθεντο την ψυχην, το μεν λογικον εχουσαν, το δ' αλογον. Και περι μεν το λογικον την καλοκαγαθιαν γιγνεσθαι, και την φρονησιν, και την αγχινοιαν, και σοφιαν, και ευμαθειαν, και μνημην, και τας ὁμοιους· περι δε το ἀλογον, σωφροσυνην, και δικαιοσυνην, και ανδρειαν, και τας ἀλλας τας ἠθικας καλουμενας αρετας. (Ethicam virtutem circa partem animae ratione carentem versari putant, cum duplicem, ad hanc disquisitionem, animam ponant, ratione praeditam, et ea carentem. In parte vero ratione praedita collocant ingenuitatem, prudentiam, perspicacitatem, sapientiam, docilitatem, memoriam et reliqua; in parte vero ratione destituta temperantiam, justitiam, fortitudinem, et reliquas virtutes, quas ethicas vocant.) Und Cicero ſetzt (De nat. Deor., III,

c. 26- 1) weitläuftig auseinander, daß Vernunft das nothwendige Mittel und Werkzeug zu allen Verbrechen iſt.

Für das *Vermögen der Begriffe* habe ich die *Vernunft* erklärt. Dieſe ganz eigene Klaſſe allgemeiner, nicht anſchaulicher, nur durch Worte ſymboliſirter und fixirter Vorſtellungen iſt es, die den Menſchen vom Thiere unterſcheidet und ihm die Herrſchaft auf Erden giebt. Wenn das Thier der Sklave der Gegenwart iſt, keine andere, als unmittelbar ſinnliche Motive kennt und daher, wenn ſie ſich ihm darbieten, ſo nothwendig von ihnen gezogen oder abgeſtoßen wird, wie das Eiſen vom Magnet; ſo iſt dagegen im Menſchen durch die Gabe der Vernunft die Beſonnenheit aufgegangen. Dieſe läßt ihn, rückwärts und vorwärts blickend, ſein Leben und den Lauf der Welt leicht im Ganzen überſehen, macht ihn unabhängig von der Gegenwart, läßt ihn überlegt, planmäßig und mit Bedacht zu Werke gehen, zum Böſen wie zum Guten. Aber was er thut, thut er mit vollkommnem Selbſtbewußtſeyn: er weiß genau, wie ſein Wille ſich entſcheidet, was er jedesmal erwählt und welche andere Wahl, der Sache nach, möglich war, und aus dieſem ſelbſtbewußten Wollen lernt er ſich ſelbſt kennen und ſpiegelt ſich an ſeinen Thaten. In allen dieſen Beziehungen auf das Handeln des Menſchen iſt die Vernunft *praktiſch* zu nennen: theoretiſch iſt ſie nur, ſofern die Gegenſtände, mit denen ſie ſich beſchäftigt, auf das Handeln des Denkenden keine Beziehung, ſondern lediglich ein theoretiſches Intereſſe haben, deſſen ſehr wenige Menſchen fähig ſind. Was in dieſem Sinne *praktiſche Vernunft* heißt, wird ſo ziemlich durch das Lateiniſche Wort prudentia, welches, nach Cicero (De nat. Deor., II, 22), das zuſammengezogene providentia iſt, bezeichnet; da hingegen ratio, wenn von einer Geiſteskraft gebraucht, meiſtens die eigentliche theoretiſche Vernunft bedeutet, wiewohl die Alten den Unterſchied nicht ſtrenge beobachten. — In faſt allen Menſchen hat die Vernunft eine beinahe ausſchließlich praktiſche Richtung: wird nun aber auch dieſe verlaſſen, verliert das Denken die Herrſchaft über das Handeln, wo es dann heißt: scio meliora, proboque, deteriora sequor, oder „le matin je fais des projets, et le soir je fais des sottises“, läßt alſo der Menſch ſein Handeln nicht durch ſein Denken geleitet werden, ſondern durch den Eindruck der

Gegenwart, faſt nach Weiſe des Thieres, ſo nennt man ihn unvernünftig (ohne dadurch ihm moraliſche Schlechtigkeit vorzuwerfen), obwohl es ihm eigentlich nicht an Vernunft, ſondern an Anwendung derſelben auf ſein Handeln fehlt, und man gewiſſermaaßen ſagen könnte, ſeine Vernunft ſei lediglich theoretiſch, aber nicht praktiſch. Er kann dabei ein recht guter Menſch ſeyn, wie Mancher, der keinen Unglücklichen ſehen kann, ohne ihm zu helfen, ſelbſt mit Aufopferungen, hingegen ſeine Schulden unbezahlt läßt. Der Ausübung großer Verbrechen iſt ein ſolcher unvernünftiger Charakter gar nicht fähig, weil die dabei immer nöthige Planmäßigkeit, Verſtellung und Selbſtbeherrſchung ihm unmöglich iſt. Zu einem ſehr hohen Grade von Tugend wird er es jedoch auch ſchwerlich bringen: denn, wenn er auch von Natur noch ſo ſehr zum Guten geneigt iſt; ſo können doch die einzelnen laſterhaften und boshaften Aufwallungen, denen jeder Menſch unterworfen iſt, nicht ausbleiben und müſſen, wo nicht Vernunft ſich praktiſch erzeigend, ihnen unveränderliche Maximen und feſte Vorſätze entgegenhält, zu Thaten werden.

Als praktiſch zeigt ſich endlich die Vernunft ganz eigentlich in den recht vernünftigen Charakteren, die man deswegen im gemeinen Leben praktiſche Philoſophen nennt, und die ſich auszeichnen durch einen ungemeinen Gleichmuth bei unangenehmen, wie bei erfreulichen Vorfällen, gleichmäßige Stimmung und feſtes Beharren bei gefaßten Entſchlüſſen. In der That iſt es das Vorwalten der Vernunft in ihnen, d. h. das mehr abſtrakte, als intuitive Erkennen und daher das Ueberſchauen des Lebens, mittelſt der Begriffe, im Allgemeinen, Ganzen und Großen, welches ſie ein für alle Mal bekannt gemacht hat mit der Täuſchung des momentanen Eindrucks, mit dem Unbeſtand aller Dinge, der Kürze des Lebens, der Leerheit der Genüſſe, dem Wechſel des Glücks und den großen und kleinen Tücken des Zufalls. Nichts kommt ihnen daher unerwartet, und was ſie in abstracto wiſſen, überraſcht ſie nicht und bringt ſie nicht aus der Faſſung, wann es nun in der Wirklichkeit und im Einzelnen ihnen entgegentritt, wie dieſes der Fall iſt bei den nicht ſo vernünftigen Charakteren, auf welche die Gegenwart, das Anſchauliche, das Wirkliche ſolche Gewalt ausübt, daß die kalten, farbloſen Begriffe ganz in den Hintergrund des Bewußtſeyns treten und ſie, Vorſätze und Marimen vergeſſend, den Affekten und Leidenſchaften jeder Art preisgegeben ſind. Ich habe bereits am Ende des erſten Buches auseinandergeſetzt, daß, meiner Anſicht nach, die Stoiſche Ethik urſprünglich nichts, als eine Anweiſung zu einem eigentlich vernünftigen Leben, in dieſem Sinne, war. Ein ſolches preiſet auch Horatius wiederholentlich an ſehr vielen Stellen. Dahin gehört auch ſein Nil admirari und dahin ebenfalls das Delphiſche Μηδεν αγαν. Nil admirari mit „Nichts bewundern" zu überſetzen iſt ganz falſch. Dieſer Horaziſche Ausſpruch geht nicht ſowohl auf das Theoretiſche, als auf das Praktiſche, und will eigentlich ſagen: „Schätze keinen Gegenſtand unbedingt, vergaffe dich in nichts, glaube nicht, daß der Beſitz irgend einer Sache Glückſäligkeit verleihen könne: jede unſägliche Begierde auf einen Gegenſtand iſt nur eine neckende Chimäre, die man eben ſo gut, aber viel leichter, durch verdeutlichte Erkenntniß, als durch errungenen Beſitz, los werden kann." In dieſem Sinne gebraucht das admirari auch Cicero, De divinatione, II, 2. Was Horaz meint, iſt alſo die αθαμβια und ακαταπληξις, auch αθαυμασια, welche ſchon Demokritos als das höchſte Gut pries (ſiehe Clem. Alex. Strom., II, 21, und vgl. Strabo, I, S. 98 und 105). — Von Tugend und Laſter iſt bei ſolcher Vernünftigkeit des Wandels eigentlich nicht die Rede, aber dieſer praktiſche Gebrauch der Vernunft macht das eigentliche Vorrecht, welches der Menſch vor dem Thiere hat, geltend, und allein in dieſer Rückſicht hat es einen Sinn und iſt zuläſſig von einer Würde des Menſchen zu reden.

In allen dargeſtellten und in allen erdenklichen Fällen läuft der Unterſchied zwiſchen vernünftigem und unvernünftigem Handeln darauf zurück, ob die Motive abſtrakte Begriffe, oder anſchauliche Vorſtellungen ſind. Daher eben ſtimmt die Erklärung, welche ich von der Vernunft gegeben, genau mit dem Sprachgebrauch aller Zeiten und Völker zuſammen, welchen ſelbſt man doch wohl nicht für etwas Zufälliges oder Beliebiges halten wird, ſondern einſehen, daß er eben hervorgegangen iſt aus dem jedem Menſchen bewußten Unterſchiede der verſchiedenen Geiſtesvermögen, welchem Bewußtſeyn gemäß er redet, aber freilich es nicht zur Deutlichkeit abſtrakter Definition erhebt. Unſere Vorfahren haben nicht die Worte, ohne ihnen einen beſtimmten Sinn beizulegen, gemacht, etwan damit ſie bereit lägen für Philoſophen, die nach Jahrhunderten kommen und beſtimmen möchten, was dabei zu denken ſeyn ſollte; ſondern ſie bezeichneten damit ganz beſtimmte Begriffe. Die Worte ſind alſo nicht mehr herrenlos, und ihnen einen ganz andern Sinn unterlegen, als den ſie bisher gehabt, heißt ſie mißbrauchen, heißt eine Licenz einführen, nach der Jeder jedes Wort in beliebigem Sinn gebrauchen könnte, wodurch gränzenloſe Verwirrung entſtehen müßte. Schon Locke hat ausführlich dargethan, daß die meiſten Uneinigkeiten in der Philoſophie vom falſchen Gebrauch der Worte kommen. Man werfe, der Erläuterung halber, nur einen Blick auf den ſchändlichen Mißbrauch, den heut zu Tage gedankenarme Philoſophaſter mit den Worten Subſtanz, Bewußtſeyn, Wahrheit u. a. m. treiben. Auch die Aeußerungen und Erklärungen aller Philoſophen, aus allen Zeiten, mit Ausnahme der neueſten, über die Vernunft, ſtimmen nicht weniger, als die unter allen Völkern herrſchenden Begriffe von jenem Vorrecht des Menſchen, mit meiner Erklärung davon überein. Man ſehe was Platon, im vierten Buche der Republik und an unzähligen zerſtreuten Stellen, das λογιμον oder λογιστικον της ψυχης nennt, was Cicero ſagt, De nat. Deor., III, 26—31, was Leibnitz, Locke in den im erſten Buch bereits angeführten Stellen hierüber ſagen. Es würde hier der Anführungen gar kein Ende ſeyn, wenn man zeigen wollte, wie alle Philoſophen vor Kant von der Vernunft im Ganzen in meinem Sinn geredet haben, wenn ſie gleich nicht mit vollkommner Beſtimmtheit und Deutlichkeit das Weſen derſelben, durch deſſen Zurückführung auf einen Punkt, zu erklären wußten. Was man kurz vor Kants Auftreten unter Vernunft verſtand, zeigen im Ganzen zwei Abhandlungen von Sulzer, im erſten Bande ſeiner vermiſchten philoſophiſchen Schriften: die eine, „Zergliederung des Begriffs der Vernunft", die andere, „Ueber den gegenſeitigen Einfluß von Vernunft und Sprache". Wenn man dagegen lieſt, wie in der neueſten Zeit, durch den Einfluß des Kantiſchen Fehlers, der ſich nachher lawinenartig vergrößert hat, von der Vernunft geredet wird; ſo iſt man genöthigt anzunehmen, daß ſämmtliche Weiſen des Alterthums, wie auch alle Philoſophen vor Kant, ganz und gar keine Vernunft gehabt haben: denn die jetzt entdeckten unmittelbaren Wahrnehmungen, Anſchauungen, Vernehmungen, Ahndungen der Vernunft ſind ihnen ſo fremd geblieben, wie uns der ſechſte Sinn der Fledermäuſe iſt. Was übrigens mich betrifft, ſo muß ich bekennen, daß ich ebenfalls jene das Ueberſinnliche, das Abſolutum, nebſt langen Geſchichten, die ſich mit demſelben zutragen, unmittelbar wahrnehmende, oder auch vernehmende, oder intellektual anſchauende Vernunft mir, in meiner Beſchränktheit, nicht anders faßlich und vorſtellig machen kann, als gerade ſo, wie den ſechſten Sinn der Fledermäuſe. Das aber muß man der Erfindung, oder Entdeckung, einer ſolchen Alles was beliebt ſogleich unmittelbar wahrnehmenden Vernunft nachrühmen, daß ſie ein unvergleichliches expédient iſt, um allen Kanten mit ihren Vernunftkritiken zum Trotz ſich und ſeine fixirten Favoritideen auf die leichteſte Weiſe von der Welt aus der Affäre zu ziehen. Die Erfindung und die Aufnahme, welche ſie gefunden, macht dem Zeitalter Ehre.

Wenn gleich alſo das Weſentliche der Vernunft (το λογιμον, ἡ φρονησις, ratio, raison, reason) von allen Philoſophen aller Zeiten im Ganzen und Allgemeinen richtig erkannt, obwohl nicht ſcharf genug beſtimmt, noch auf einen Punkt zurückgeführt wurde; ſo iſt hingegen was der Verſtand (νους, διανοια, intellectus, esprit, intellect, understanding) ſei, ihnen nicht ſo deutlich geworden; daher ſie ihn oft mit der Vernunft vermiſchen und eben dadurch auch zu keiner ganz vollkommnen, reinen und einfachen Erklärung des Weſens dieſer gelangen. Bei den chriſtlichen Philoſophen erhielt nun der Begriff der Vernunft noch eine ganz fremdartige Nebenbedeutung, durch den Gegenſatz zur Offenbarung, und hievon ausgehend behaupten dann Viele, mit Recht, daß die Erkenntniß der Verpflichtung zur Tugend auch aus bloßer Vernunft, d. h. auch ohne Offenbarung, möglich ſei. Sogar auf Kants Darſtellung und Wortgebrauch hat dieſe Rückſicht gewiß Einfluß gehabt. Allein jener Gegenſatz iſt eigentlich von poſitiver, hiſtoriſcher Bedeutung und daher ein der Philoſophie fremdes Element, von welchem ſie frei gehalten werden muß.

Man hätte erwarten dürfen, daß Kant in ſeinen Kritiken der theoretiſchen und praktiſchen Vernunft ausgegangen ſeyn würde von einer Darſtellung des Weſens der Vernunft überhaupt, und, nachdem er ſo das Genus beſtimmt hätte, zur Erklärung der beiden Species geſchritten wäre, nachweiſend, wie die eine und ſelbe Vernunft ſich auf zwei ſo verſchiedene Weiſen äußert und doch, durch Beibehaltung des Hauptcharakters, ſich als die ſelbe beurkundet. Allein von dem allen findet ſich nichts. Wie ungenügend, ſchwankend und disharmonirend die Erklärungen ſind, die er in der Kritik der reinen Vernunft von dem Vermögen, welches er kritiſirt, hin und wieder beiläufig giebt, habe ich bereits nachgewieſen. Die praktiſche Vernunft findet ſich ſchon in der Kritik der reinen Vernunft unangemeldet ein und ſteht nachher in der ihr eigens gewidmeten Kritik, als ausgemachte Sache da, ohne weitere Rechenſchaft und ohne daß der mit Füßen getretene Sprachgebrauch aller Zeiten und Völker, oder die Begriffsbeſtimmungen der größten früheren Philoſophen ihre Stimmen erheben dürfen. Im Ganzen kann man aus den einzelnen Stellen abnehmen, daß Kants Meinung dahin geht: das Erkennen von Principien a priori ſei weſentlicher Charakter der Vernunft: da nun die Erkenntniß der ethiſchen Bedeutſamkeit des Handelns nicht empiriſchen Urſprungs iſt; ſo iſt auch ſie ein principium a priori und ſtammt demnach aus der Vernunft, die dann inſofern praktiſch iſt. — Ueber die Unrichtigkeit jener Erklärung der Vernunft habe ich ſchon genugſam geredet. Aber auch hievon abgeſehen, wie oberflächlich und ungründlich iſt es, hier das einzige Merkmal der Unabhängigkeit von der Erfahrung zu benutzen, um die heterogenſten Dinge zu vereinigen, ihren übrigen, grundweſentlichen, unermeßlichen Abſtand dabei überſehend. Denn auch angenommen, wiewohl nicht zugeſtanden, die Erkenntniß der ethiſchen Bedeutſamkeit des Handelns entſpringe aus einem in uns liegenden Imperativ, einem unbedingten Soll; wie grundverſchieden wäre doch ein ſolches von jenen allgemeinen Formen der Erkenntniß, welche er in der Kritik der reinen Vernunft als a priori uns bewußt nachweiſt, vermöge welches Bewußtſeyns wir ein unbedingtes Muß zum voraus ausſprechen können, gültig für alle uns mögliche Erfahrung. Der Unterſchied aber zwiſchen dieſem Muß, dieſer ſchon im Subjekt beſtimmten nothwendigen Form alles Objekts, und jenem Soll der Moralität, iſt ſo himmelweit und ſo augenfällig, daß man das Zuſammentreffen beider im Merkmal der nichtempiriſchen Erkenntnißart wohl als ein witziges Gleichniß, nicht aber als eine philoſophiſche Berechtigung zur Identifizirung des Urſprungs beider geltend machen kann.

Uebrigens iſt die Geburtsſtätte dieſes Kindes der praktiſchen Vernunft, des *abſoluten Solls* oder kategoriſchen Imperativs, nicht in der Kritik der praktiſchen, ſondern ſchon in der der reinen Vernunft, S. 802; V, 830. Die Geburt iſt gewaltſam und gelingt nur mittelſt der Geburtszange eines *Daher*, welches keck und kühn, ja man möchte ſagen unverſchämt, ſich zwiſchen zwei einander wildfremde und keinen Zuſammenhang habende Sätze ſtellt, um ſie als Grund und Folge zu verbinden. Nämlich, daß nicht bloß anſchauliche, ſondern auch abſtrakte Motive uns beſtimmen, iſt der Satz, von dem Kant ausgeht, ihn folgendermaaßen ausdrückend: „Nicht bloß was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar affizirt, beſtimmt die menſchliche Willkür; ſondern wir haben ein Vermögen, durch Vorſtellungen von dem, was ſelbſt auf entferntere Art nützlich oder ſchädlich iſt, die Eindrücke auf unſer ſinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden. Dieſe Ueberlegungen von dem, was in Hinſicht unſers ganzen Zuſtandes begehrungswerth, d. i. gut und nützlich, iſt, beruhen auf der Vernunft.“ (Vollkommen richtig: ſpräche er nur immer ſo vernünftig von der Vernunft!) „Dieſe giebt *daher*! auch Geſetze, welche Imperativen, d. i. objektive Geſetze der Freiheit ſind und ſagen was geſchehen ſoll, ob es gleich vielleicht nie geſchieht.“ —! So, ohne weitere Beglaubigung, ſpringt der kategoriſche Imperativ in die Welt, um daſelbſt das Regiment zu führen mit ſeinem unbedingten *Soll*, — einem Scepter aus hölzernem Eiſen. Denn im Begriff *Sollen* liegt durchaus und weſentlich die Rückſicht auf angedrohte Strafe, oder verſprochene Belohnung, als nothwendige Bedingung, und iſt nicht von ihm zu trennen, ohne ihn ſelbſt aufzuheben und ihm alle Bedeutung zu nehmen: daher iſt ein *unbedingtes Soll* eine contradictio in adjecto. Dieſer Fehler mußte gerügt werden, ſo nahe er übrigens mit Kants großem Verdienſt um die Ethik verwandt iſt, welches eben darin beſteht, daß er die Ethik von allen Principien der Erfahrungswelt, namentlich von aller direkten oder indirekten Glückſäligkeitslehre frei gemacht und ganz eigentlich gezeigt hat, daß das Reich der Tugend nicht von dieſer Welt ſei. Dieſes Verdienſt iſt um ſo größer, als ſchon alle alten Philoſophen, mit Ausnahme des einzigen Platon, nämlich Peripatetiker, Stoiker, Epikureer, durch ſehr verſchiedene Kunſtgriffe, Tugend und Glückſäligkeit bald nach dem Satz vom Grunde von einander abhängig machen, bald nach dem Satz vom Widerſpruch identifiziren wollten. Nicht minder trifft derſelbe Vorwurf alle Philoſophen der neuern Zeit, bis auf Kant. Sein Verdienſt hierin iſt daher ſehr groß: jedoch fordert die Gerechtigkeit auch hiebei zu erinnern, daß theils ſeine Darſtellung und Ausführung der Tendenz und dem Geiſt ſeiner Ethik oft nicht entſpricht, wie wir ſogleich ſehen werden, theils auch, daß er, ſelbſt ſo, nicht der allererſte iſt, der die Tugend von allen Glückſäligkeitsprincipien gereinigt hat. Denn ſchon Platon, beſonders in der Republik, deren Haupttendenz eben dieſes iſt, lehrt ausdrücklich, daß die Tugend allein ihrer ſelbſt wegen zu wählen ſei, auch wenn Unglück und Schande unausbleiblich mit ihr verknüpft wäre. Noch mehr aber predigt das Chriſtenthum eine völlig uneigennützige Tugend, welche auch nicht wegen des Lohns in einem Leben nach dem Tode, ſondern ganz unentgeltlich, aus Liebe zu Gott, geübt wird, ſofern die Werke nicht rechtfertigen, ſondern allein der Glaube, welchen, gleichſam als ſein bloßes Symptom die Tugend begleitet und daher ganz unentgeltlich und von ſelbſt eintritt. Man leſe Luther, De libertate Christiana. Ich will gar nicht die Inder in Rechnung bringen, in deren heiligen Büchern überall das Hoffen eines Lohnes ſeiner Werke als der Weg der Finſterniß geſchildert wird, der nie zur Säligkeit führen kann. So rein finden wir Kants Tugendlehre doch nicht: oder vielmehr die Darſtellung iſt hinter dem Geiſte weit zurückgeblieben, ja, in Inkonſequenz verfallen. In ſeinem nachher abgehandelten höchſten Gut finden wir die Tugend mit der Glückſäligkeit vermählt. Das urſprünglich ſo unbedingte Soll poſtulirt ſich hinterdrein doch eine Bedingung, eigentlich um den innern Widerſpruch los zu werden, mit welchem behaftet es nicht leben kann. Die Glückſäligkeit im höchſten Gut ſoll nun zwar nicht eigentlich das Motiv zur Tugend ſeyn: dennoch ſteht ſie da, wie ein geheimer Artikel, deſſen Anweſenheit alles Uebrige zu einem bloßen Scheinvertrage macht: ſie iſt nicht eigentlich der Lohn der Tugend, aber doch eine freiwillige Gabe, zu der die Tugend, nach ausgeſtandener Arbeit, verſtohlen die Hand offen hält. Man überzeuge ſich hievon durch die „Kritik der praktiſchen Vernunft“ (S. 223—266 der vierten, oder S. 264—295 der Roſenkranziſchen Ausgabe). Dieſelbe Tendenz hat auch ſeine ganze Moraltheologie: durch dieſe vernichtet eben deshalb eigentlich die Moral ſich ſelbſt. Denn, ich wiederhole es, alle Tugend, die irgendwie eines Lohnes wegen geübt wird, beruht auf einem klugen, methodiſchen, weitſehenden Egoismus.

Der Inhalt des abſoluten Solls, das Grundgeſetz der praktiſchen Vernunft, iſt nun das Gerühmte: „Handle ſo, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Geſetzgebung gelten könnte.“ — Dieſes Princip giebt Dem, welcher ein Regulativ für ſeinen eigenen Willen verlangt, die Aufgabe gar eines für den Willen Aller zu ſuchen. — Dann frägt ſich, wie ein ſolches zu finden ſei. Offenbar ſoll ich, um die Regel meines Verhaltens aufzufinden, nicht mich allein berückſichtigen, ſondern die Geſammtheit aller Individuen. Alsdann wird, ſtatt meines eigenen Wohlſeyns, das Wohlſeyn Aller, ohne Unterſchied mein Zweck. Derſelbe bleibt aber noch immer Wohlſeyn. Ich finde ſodann, daß Alle ſich nur ſo gleich wohl befinden können, wenn Jeder ſeinem Egoismus den fremden zur Schranke ſetzt. Hieraus folgt freilich, daß ich Niemanden beeinträchtigen ſoll, weil, indem dies Princip als allgemein angenommen wird, auch ich nicht beeinträchtigt werde, welches aber der alleinige Grund iſt, weshalb ich, ein Moralprincip noch nicht beſitzend, ſondern erſt ſuchend, dieſes zum allgemeinen Geſetz wünſchen kann. Aber offenbar bleibt, auf dieſe Weiſe, Wunſch nach Wohlſeyn, d. h. Egoismus, die Quelle dieſes ethiſchen Princips. Als Baſis der Staatslehre wäre es vortrefflich, als Baſis der Ethik taugt es nicht. Denn zu der in jenem Moralprincip aufgegebenen Feſtſetzung eines Regulativs für den Willen Aller, bedarf, der es ſucht, nothwendig ſelbſt wieder eines Regulativs, ſonſt wäre ihm ja Alles gleichgültig. Dies Regulativ aber kann nur der eigene Egoismus ſeyn, da nur auf dieſen das Verhalten Anderer einfließt, und daher nur mittelſt deſſelben und in Rückſicht auf ihn, Jener einen Willen in Betreff des Handelns Anderer haben kann und es ihm nicht gleichgültig iſt. Sehr naiv giebt Kant dieſes ſelbſt zu erkennen, S. 123 der „Kritik der praktiſchen Vernunft“ (Roſenkranziſche Ausgabe, S. 192), wo er das Aufſuchen der Maxime für den Willen alſo ausführt: „Wenn Jeder Anderer Noth mit völliger Gleichgültigkeit anſähe, und du gehörteſt mit zu einer ſolchen Ordnung der Dinge, würdeſt du darin willigen?“ — Quam temere in nosmet legem sancimus iniquam! wäre das Regulativ der nachgefragten Einwilligung. Eben ſo in der „Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten“, S. 56 der dritten, S. 50 der Roſenkranziſchen Ausgabe: „Ein Wille, der beſchlöſſe, Niemanden in der Noth beizuſtehen, würde ſich widerſtreiten, indem ſich Fälle ereignen können, wo er Anderer Liebe und Theilnahme bedarf“ u. ſ. w. Dieſes Princip der Ethik, welches daher, beim Licht betrachtet, nichts Anderes, als ein indirekter und verblümter Ausdruck des alten, einfachen Grundſatzes, quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris iſt, bezieht ſich alſo zuerſt und unmittelbar auf das Paſſive, das Leiden, und dann erſt vermittelſt dieſes auf das Thun: daher wäre es, wie geſagt, als Leitfaden zur Errichtung des Staats, welcher auf die Verhütung des Unrechtleidens gerichtet iſt, auch Allen und Jedem die größte Summe von Wohlſeyn verſchaffen möchte, ganz brauchbar; aber in der Ethik, wo der Gegenſtand der Unterſuchung das Thun als Thun und in ſeiner unmittelbaren Bedeutung für den Thäter iſt, nicht aber ſeine Folge das Leiden, oder ſeine Beziehung auf Andere, iſt jene Rückſicht durchaus nicht zuläſſig, indem ſie im Grunde doch wieder auf ein Glückſäligkeitsprincip, alſo auf Egoismus, hinausläuft.

Wir können daher auch nicht Kants Freude theilen, die er daran hat, daß ſein Princip der Ethik kein materiales, d. h. ein Objekt als Motiv ſetzendes, ſondern ein bloß formales iſt, wodurch es ſymmetriſch entſpricht den formalen Geſetzen, welche die Kritik der reinen Vernunft uns kennen gelehrt hat. Es iſt freilich ſtatt eines Geſetzes, nur die Formel zur Auffindung eines ſolchen: aber theils hatten wir dieſe Formel ſchon kürzer und klärer in dem: quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris; theils zeigt die Analyſe dieſer Formel, daß einzig und allein die Rückſicht auf eigene Glückſäligkeit ihr Gehalt giebt, daher ſie nur dem vernünftigen Egoismus dienen kann, dem auch alle geſetzliche Verfaſſung ihren Urſprung verdankt.

Ein anderer Fehler, der, weil er dem Gefühl eines Jeden

Anſtoß giebt, oft gerügt und von Schiller in einem Epigramm perſifflirt iſt, iſt die pedantiſche Satzung, daß eine That, um wahrhaft gut und verdienſtlich zu ſeyn, einzig und allein aus Achtung vor dem erkannten Geſetz und dem Begriff der Pflicht, und nach einer der Vernunft in abstracto bewußten Maxime vollbracht werden muß, nicht aber irgend aus Neigung, nicht aus gefühltem Wohlwollen gegen Andere, nicht aus weichherziger Theilnahme, Mitleid oder Herzensaufwallung, welche (laut „Kritik der praktiſchen Vernunft", S. 213; Roſenkranziſche Ausgabe, S. 257) wohldenkenden Perſonen, als ihre überlegten Maximen verwirrend, ſogar ſehr läſtig ſind; ſondern die That muß ungern und mit Selbſtzwang geſchehen. Man erinnere ſich, daß dabei dennoch Hoffnung des Lohnes nicht einfließen ſoll, und ermeſſe die große Ungereimtheit der Forderung. Aber, was mehr ſagen will, dieſelbe iſt dem ächten Geiſte der Tugend gerade entgegen: nicht die That, ſondern das Gernthun derſelben, die Liebe, aus der ſie hervorgeht und ohne welche ſie ein todtes Werk iſt, macht das Verdienſtliche derſelben aus. Daher lehrt auch das Chriſtenthum mit Recht, daß alle äußeren Werke werthlos ſind, wenn ſie nicht aus jener ächten Geſinnung, welche in der wahren Gernwilligkeit und reinen Liebe beſteht, hervorgehen, und daß nicht die verrichteten Werke (opera operata), ſondern der Glaube, die ächte Geſinnung, welche allein der heilige Geiſt verleiht, nicht aber der freie und überlegte, das Geſetz allein vor Augen habende Wille gebiert, ſälig mache und erlöſe. — Mit jener Forderung Kants, daß jede tugendhafte Handlung aus reiner, überlegter Achtung vor dem Geſetz und nach deſſen abſtrakten Maximen, kalt und ohne, ja gegen alle Neigung geſchehen ſolle, iſt es gerade ſo, wie wenn behauptet würde, jedes ächte Kunſtwerk müßte durch wohl überlegte Anwendung äſthetiſcher Regeln entſtehen. Eines iſt ſo verkehrt wie das Andere. Die ſchon von Platon und Seneka behandelte Frage, ob die Tugend ſich lehren laſſe, iſt zu verneinen. Man wird ſich endlich entſchließen müſſen einzuſehen, was auch der Chriſtlichen Lehre von der Gnadenwahl den Urſprung gab, daß, der Hauptſache und dem Innern nach, die Tugend gewiſſermaaßen wie der Genius angeboren iſt, und daß eben ſo wenig, als alle Profeſſoren der Aeſthetik, mit vereinten Kräften, irgend Einem die Fähigkeit genialer Produktionen, d. h. ächter Kunſtwerke beibringen können, eben ſo wenig alle Profeſſoren der Ethik und Prediger der Tugend einen unedeln Charakter zu einem tugendhaften, edeln umzuſchaffen vermögen, wovon die Unmöglichkeit ſehr viel offenbarer iſt, als die der Umwandlung des Bleies in Gold; und das Aufſuchen einer Ethik und eines oberſten Princips derſelben, die praktiſchen Einfluß hätten und wirklich das Menſchengeſchlecht umwandelten und beſſerten, iſt ganz gleich dem Suchen des Steines der Weiſen. — Von der Möglichkeit jedoch einer gänzlichen Sinnesänderung des Menſchen (Wiedergeburt), nicht mittelſt abſtrakter (Ethik), ſondern mittelſt intuitiver Erkenntniß (Gnadenwirkung), iſt am Ende unſers vierten Buches ausführlich geredet; der Inhalt welches Buches mich überhaupt der Nothwendigkeit überhebt, hiebei länger zu verweilen.

Daß Kant in die eigentliche Bedeutung des ethiſchen Gehaltes der Handlungen keineswegs eingedrungen ſei, zeigt er endlich auch durch ſeine Lehre vom höchſten Gut als der nothwendigen Vereinigung von Tugend und Glückſäligkeit und zwar ſo, daß jene die Würdigkeit zu dieſer wäre. Schon der logiſche Tadel trifft ihn hier, daß der Begriff der Würdigkeit, der hier den Maaßſtab macht, bereits eine Ethik als ſeinen Maaßſtab vorausſetzt, alſo nicht von ihm ausgegangen werden durfte. In unſerm vierten Buche hat ſich ergeben, daß alle ächte Tugend, nachdem ſie ihren höchſten Grad erreicht hat, zuletzt hinleitet zu einer völligen Entſagung, in der alles Wollen ein Ende findet: hingegen iſt Glückſäligkeit ein befriedigtes Wollen, Beide ſind alſo von Grund aus unvereinbar. Für Den, welchem meine Darſtellung eingeleuchtet hat, bedarf es weiter keiner Auseinanderſetzung der gänzlichen Verkehrtheit dieſer Kantiſchen Anſicht vom höchſten Gut. Und unabhängig von meiner poſitiven Darſtellung habe ich hier weiter keine negative zu geben.

Kants Liebe zur architektoniſchen Symmetrie tritt uns denn auch in der „Kritik der praktiſchen Vernunft" entgegen, indem er dieſer ganz den Zuſchnitt der „Kritik der reinen Vernunft" gegeben und die ſelben Titel und Formen wieder angebracht hat, mit augenſcheinlicher Willkür, welche beſonders ſichtbar wird an der Tafel der Kategorien der Freiheit.

Die Rechtslehre iſt eines der ſpäteſten Werke Kants und ein ſo ſchwaches, daß, obgleich ich ſie gänzlich mißbillige, ich eine Polemik gegen dieſelbe für überflüſſig halte, da ſie, gleich als wäre ſie nicht das Werk dieſes großen Mannes, ſondern das Erzeugniß eines gewöhnlichen Erdenſohnes, an ihrer eigenen Schwäche natürlichen Todes ſterben muß. Ich begebe mich alſo in Hinſicht auf die Rechtslehre des negativen Verfahrens und beziehe mich auf das poſitive, alſo auf die kurzen Grundzüge derſelben, die in unſerm vierten Buche aufgeſtellt ſind. Bloß ein Paar allgemeine Bemerkungen über Kants Rechtslehre mögen hier ſtehen. Die Fehler, welche ich, als Kanten überall anhängend, bei der Betrachtung der „Kritik der reinen Vernunft“ gerügt habe, finden ſich in der Rechtslehre in ſolchem Uebermaaß, daß man oft eine ſatiriſche Parodie der Kantiſchen Manier zu leſen, oder doch wenigſtens einen Kantianer zu hören glaubt. Zwei Hauptfehler ſind aber dieſe. Er will (und Viele haben es ſeitdem gewollt) die Rechtslehre von der Ethik ſcharf trennen, dennoch aber erſtere nicht von poſitiver Geſetzgebung, d. h. willkürlichem Zwange, abhängig machen, ſondern den Begriff des Rechts rein und a priori für ſich beſtehen laſſen. Allein dieſes iſt nicht möglich; weil das Handeln, außer ſeiner ethiſchen Bedeutſamkeit und außer der phyſiſchen Beziehung auf Andere und dadurch auf äußern Zwang, gar keine dritte Anſicht auch nur möglicherweiſe zuläßt. Folglich wenn er ſagt: „Rechtspflicht iſt die, welche erzwungen werden kann“; ſo iſt dieſes Kann entweder phyſiſch zu verſtehen: dann iſt alles Recht poſitiv und willkürlich, und wieder auch alle Willkür, die ſich durchſetzen läßt, iſt Recht: oder das Kann iſt ethiſch zu verſtehen, und wir ſind wieder auf dem Gebiet der Ethik. Bei Kant ſchwebt folglich der Begriff des Rechts zwiſchen Himmel und Erde, und hat keinen Boden, auf dem er fußen kann: bei mir gehört er in die Ethik. Zweitens iſt ſeine Beſtimmung des Begriffs Recht ganz negativ und dadurch ungenügend*): „Recht iſt das, was ſich mit dem Zuſammenbeſtehen der Freiheiten der Individuen neben einander nach einem allgemeinen Geſetze verträgt." — Freiheit (hier die empiriſche, d. i. phyſiſche, nicht die moraliſche des Willens) bedeutet das Nichtgehindertſeyn, iſt alſo eine bloße Negation: ganz dieſelbe Bedeutung hat das Zuſammenbeſtehen wieder: wir bleiben alſo bei lauter Negationen und erhalten keinen poſitiven Begriff, ja erfahren gar nicht, wovon eigentlich die Rede iſt, wenn wir es nicht ſchon anderweitig wiſſen. — In der Ausführung entwickeln ſich nachher die verkehrteſten Anſichten, wie die, daß es im natürlichen Zuſtande, d. h. außer dem Staat, gar kein Recht auf Eigenthum gebe, welches eigentlich heißt, daß alles Recht poſitiv ſei, und wodurch das Naturrecht auf das poſitive geſtützt wird, ſtatt daß der Fall umgekehrt ſeyn ſollte; ferner die Begründung der rechtlichen Erwerbung durch Beſitzergreifung; die ethiſche Verpflichtung zur Errichtung der bürgerlichen Verfaſſung; der Grund des Strafrechts u. ſ. w., welches alles ich, wie geſagt, gar keiner beſondern Widerlegung werth achte. Inzwiſchen haben auch dieſe Kantiſchen Irrthümer einen ſehr nachtheiligen Einfluß bewieſen, längſt erkannte und ausgeſprochene Wahrheiten wieder verwirrt und verdunkelt, ſeltſame Theorien, viel Schreibens und Streitens veranlaßt. Von Beſtand kann das freilich nicht ſeyn, und ſchon ſehen wir, wie Wahrheit und geſunde Vernunft ſich wieder Bahn machen: von letzterer zeugt, im Gegenſatz ſo mancher verſchrobenen Theorie, beſonders J. C. F. Meiſter's Naturrecht, obgleich ich dieſes darum nicht als Muſter erreichter Vollkommenheit anſehe.

---

*) Wenn gleich der Begriff Recht eigentlich ein negativer iſt, im Gegenſatz des Unrechts, welches der poſitive Ausgangspunkt iſt; ſo darf deßhalb doch die Erklärung dieſer Begriffe nicht durch und durch negativ ſeyn.

Auch über die Kritik der Urtheilskraft kann ich, nach dem Bisherigen, ſehr kurz ſeyn. Man muß es bewundern, wie Kant, dem die Kunſt wohl ſehr fremd geblieben iſt, und der, allem Anſchein nach, wenig Empfänglichkeit für das Schöne hatte, ja der zudem wahrſcheinlich nie Gelegenheit gehabt, ein bedeutendes Kunſtwerk zu ſehen, und der endlich ſogar von ſeinem, ſowohl im Jahrhundert als in der Nation, allein ihm an die Seite zu ſtellenden Rieſenbruder Goethe keine Kunde gehabt zu haben ſcheint, — es iſt, ſage ich, zu bewundern, wie bei dieſem

Allen Kant ſich um die philoſophiſche Betrachtung der Kunſt und des Schönen ein großes und bleibendes Verdienſt erwerben konnte. Dieſes Verdienſt liegt darin, daß, ſo viel auch über das Schöne und die Kunſt waren Betrachtungen angeſtellt worden, man doch eigentlich die Sache immer nur vom empiriſchen Standpunkt aus betrachtet hatte und auf Thatſachen geſtützt unterſuchte, welche Eigenſchaft das ſchön genannte Objekt irgend einer Art von andern Objekten derſelben Art unterſchied. Auf dieſem Wege gelangte man Anfangs zu ganz ſpeciellen Sätzen, dann zu allgemeineren. Man ſuchte das ächte Kunſtſchöne vom unächten zu ſondern und Merkmale dieſer Aechtheit aufzufinden, die dann eben auch wieder als Regeln dienen konnten. Was als ſchön gefalle, was nicht, was daher nachzuahmen, anzuſtreben, was zu vermeiden ſei, welche Regeln, wenigſtens negativ, feſtzuſtellen, kurz, welches die Mittel zur Erregung des äſthetiſchen Wohlgefallens, d. h. welches die im Objekt liegenden Bedingungen hiezu ſeien, das war faſt ausſchließlich das Thema aller Betrachtungen über die Kunſt. Dieſen Weg hatte Ariſtoteles eingeſchlagen, und auf demſelben finden wir noch in der neueſten Zeit Home, Burke, Winkelmann, Leſſing, Herder u. a. m. Zwar führte die Allgemeinheit der aufgefundenen äſthetiſchen Sätze zuletzt auch auf das Subjekt zurück, und man merkte, daß wenn die Wirkung in dieſem gehörig bekannt wäre, man alsdann auch die im Objekt liegende Urſache derſelben würde a priori beſtimmen können, wodurch allein dieſe Betrachtung zur Sicherheit einer Wiſſenſchaft gelangen könnte. Dieſes veranlaßte hin und wieder pſychologiſche Erörterungen, beſonders aber ſtellte in dieſer Abſicht Alexander Baumgarten eine allgemeine Aeſthetik alles Schönen auf, wobei er ausgieng vom Begriff der Vollkommenheit der ſinnlichen, alſo anſchaulichen Erkenntniß. Mit der Aufſtellung dieſes Begriffs iſt bei ihm aber auch der ſubjektive Theil ſogleich abgethan, und es wird zum objektiven und dem ſich darauf beziehenden Praktiſchen geſchritten. — Kanten aber war auch hier das Verdienſt aufbehalten, die Anregung ſelbſt, in Folge welcher wir das ſie veranlaſſende Objekt ſchön nennen, ernſtlich und tief zu unterſuchen, um, wo möglich, die Beſtandtheile und Bedingungen derſelben in unſerm Gemüth aufzufinden. Seine Unterſuchung nahm daher ganz die ſubjektive Richtung. Dieſer

Weg war offenbar der richtige: weil, um eine in ihren Wirkungen gegebene Erſcheinung zu erklären, man, um die Beſchaffenheit der Urſache gründlich zu beſtimmen, erſt dieſe Wirkung ſelbſt genau kennen muß. Viel weiter jedoch, als den rechten Weg gezeigt und durch einen einſtweiligen Verſuch ein Beiſpiel gegeben zu haben, wie man ungefähr ihn gehen müſſe, erſtreckt ſich Kants Verdienſt hierin eigentlich nicht. Denn was er gab, kann nicht als objektive Wahrheit und realer Gewinn betrachtet werden. Er gab die Methode dieſer Unterſuchung an, brach die Bahn, verfehlte übrigens das Ziel.

Bei der Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft wird zuvörderſt ſich uns die Bemerkung aufdringen, daß er die Methode, welche ſeiner ganzen Philoſophie eigen iſt und welche ich oben ausführlich betrachtet habe, beibehielt: ich meyne das Ausgehen von der abſtrakten Erkenntniß, zur Ergründung der anſchaulichen, ſo daß ihm jene gleichſam als camera obscura dient, um dieſe darin aufzufangen und zu überſehen. Wie, in der Kritik der reinen Vernunft, die Formen der Urtheile ihm Aufſchluß geben ſollten über die Erkenntniß unſerer ganzen anſchaulichen Welt; ſo geht er auch in dieſer Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft nicht vom Schönen ſelbſt, vom anſchaulichen, unmittelbaren Schönen aus, ſondern vom Urtheil über das Schöne, dem ſehr häßlich ſogenannten Geſchmacksurtheil. Dieſes iſt ihm ſein Problem. Beſonders erregt ſeine Aufmerkſamkeit der Umſtand, daß ein ſolches Urtheil offenbar die Ausſage eines Vorgangs im Subjekt iſt, dabei aber doch ſo allgemein gültig, als beträfe es eine Eigenſchaft des Objekts. Dies hat ihn frappirt, nicht das Schöne ſelbſt. Er geht immer nur von den Ausſagen Anderer aus, vom Urtheil über das Schöne, nicht vom Schönen ſelbſt. Es iſt daher, als ob er es ganz und gar nur von Hörenſagen, nicht unmittelbar kennte. Faſt eben ſo könnte ein höchſt verſtändiger Blinder, aus genauen Ausſagen, die er über die Farben hörte, eine Theorie derſelben kombiniren. Und wirklich dürfen wir Kants Philoſopheme über das Schöne beinahe nur in ſolchem Verhältniß betrachten. Dann werden wir finden, daß ſeine Theorie ſehr ſinnreich iſt, ja, daß hin und wieder treffende und wahre allgemeine Bemerkungen gemacht ſind: aber ſeine eigentliche Auflöſung des Problems iſt ſo ſehr unſtatthaft, bleibt ſo tief unter der Würde des Gegenſtandes, daß es uns nicht einfallen kann, ſie für objektive Wahrheit zu halten; daher ich ſogar einer Widerlegung derſelben mich überhoben achte und auch hier auf den poſitiven Theil meiner Schrift verweiſe.

In Hinſicht auf die Form ſeines ganzen Buches iſt zu bemerken, daß ſie aus dem Einfall entſprungen iſt, im Begriff der Zweckmäßigkeit den Schlüſſel zum Problem des Schönen zu finden. Der Einfall wird deducirt, was überall nicht ſchwer iſt, wie wir aus den Nachfolgern Kants gelernt haben. So entſteht nun die barocke Vereinigung der Erkenntniß des Schönen mit der des Zweckmäßigen der natürlichen Körper, in ein Erkenntnißvermögen, Urtheilskraft genannt, und die Abhandlung beider heterogenen Gegenſtände in einem Buch. Mit dieſen drei Erkenntnißkräften, Vernunft, Urtheilskraft und Verſtand, werden nachher mancherlei ſymmetriſch-architektoniſche Beluſtigungen vorgenommen, die Liebhaberei, zu welchen überhaupt in dieſem Buch ſich vielfältig zeigt, ſchon in dem, dem Ganzen gewaltſam angepaßten Zuſchnitt der Kritik der reinen Vernunft, ganz beſonders aber in der bei den Haaren herbeigezogenen Antinomie der äſthetiſchen Urtheilskraft. Man könnte auch einen Vorwurf großer Inkonſequenz daraus nehmen, daß, nachdem in der Kritik der reinen Vernunft unabläſſig wiederholt iſt, der Verſtand ſei das Vermögen zu urtheilen, und nachdem die Formen ſeiner Urtheile zum Grundſtein aller Philoſophie gemacht ſind, nun noch eine ganz eigenthümliche Urtheilskraft auftritt, die von jenem völlig verſchieden iſt. Was übrigens ich Urtheilskraft nenne, nämlich die Fähigkeit, die anſchauliche Erkenntniß in die abſtrakte zu übertragen und dieſe wieder richtig auf jene anzuwenden, iſt im poſitiven Theil meiner Schrift ausgeführt.

Bei weitem das Vorzüglichſte in der Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft iſt die Theorie des Erhabenen: ſie iſt ungleich beſſer gelungen, als die des Schönen, und giebt nicht nur, wie jene, die allgemeine Methode der Unterſuchung an, ſondern auch noch ein Stück des rechten Weges dazu, ſo ſehr, daß wenn ſie gleich nicht die eigentliche Auflöſung des Problems giebt, ſie doch ſehr nahe daran ſtreift.

In der Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft kann man, wegen der Einfachheit des Stoffs, vielleicht mehr als irgendwo Kants ſeltſames Talent erkennen, einen Gedanken hin und her zu wenden nnd auf mannigfaltige Weiſe auszuſprechen, bis daraus ein Buch geworden. Das ganze Buch will allein dieſes: obgleich die organiſirten Körper uns nothwendig ſo erſcheinen, als wären ſie einem ihnen vorhergegangenen Zweckbegriff gemäß zuſammengeſetzt; ſo berechtigt uns dies doch nicht, es objektiv ſo anzunehmen. Denn unſer Intellekt, dem die Dinge von außen und mittelbar gegeben werden, der alſo nie das Innere derſelben, wodurch ſie entſtehen und beſtehen, ſondern bloß ihre Außenſeite erkennt, kann ſich eine gewiſſe, den organiſchen Naturprodukten eigenthümliche Beſchaffenheit nicht anders faßlich machen, als durch Analogie, indem er ſie vergleicht mit den von Menſchen abſichtlich verfertigten Werken, deren Beſchaffenheit durch einen Zweck und den Begriff von dieſem beſtimmt wird. Dieſe Analogie iſt hinreichend, die Uebereinſtimmung aller ihrer Theile zum Ganzen uns faßlich zu machen und dadurch ſogar den Leitfaden zu ihrer Unterſuchung abzugeben: aber keineswegs darf ſie deshalb zum wirklichen Erklärungsgrunde des Urſprungs und Daſeyns ſolcher Körper gemacht werden. Denn die Nothwendigkeit ſie ſo zu begreifen iſt ſubjektiven Urſprungs. — So etwan würde ich Kants Lehre hierüber reſumiren. Der Hauptſache nach hatte er ſie bereits in der Kritik der reinen Vernunft, S. 692—702; V, 720—730, dargelegt. Aber auch in der Erkenntniß dieſer Wahrheit finden wir den David Hume als Kants ruhmwürdigen Vorläufer: auch er hatte jene Annahme ſcharf beſtritten, in der zweiten Abtheilung ſeiner Dialogues concerning natural religion. Der Unterſchied der Hume'ſchen Kritik jener Annahme von der Kantiſchen iſt hauptſächlich dieſer, daß Hume dieſelbe als eine auf Erfahrung geſtützte, Kant hingegen ſie als eine aprioriſche kritiſirt. Beide haben Recht und ihre Darſtellungen ergänzen einander. Ja, das Weſentliche der Kantiſchen Lehre hierüber finden wir ſchon ausgeſprochen im Kommentar des Simplicius zur Phyſik des Ariſtoteles: ἡ δε πλανη γεγονεν αυτοις απο του ἡγεισϑαι, παντα τα ἑνεκα του γινομενα κατα προαιρεσιν γενεσϑαι και λογισμον, τα δε φυσει μη οὑτως ὁραν γινομενα. (Error iis ortus est ex eo, quod credebant, omnia, quae propter finem aliquem fierent, ex proposito et ratiocinio fieri, dum videbant, naturae opera non ita fieri.) Schol. in Arist. ex. edit. Berol. p. 354. Kant hat in der Sache vollkommen Recht: auch war es nöthig, daß, nachdem gezeigt war, daß auf das Ganze der Natur überhaupt, ihrem Daſeyn nach, der Begriff von Wirkung und Urſache nicht anzuwenden, auch gezeigt wurde, daß ſie ihrer Beſchaffenheit nach nicht als Wirkung einer von Motiven (Zweckbegriffen) geleiteten Urſache zu denken ſei. Wenn man die große Scheinbarkeit des phyſikotheologiſchen Beweiſes bedenkt, den ſogar *Voltaire* für unwiderleglich hielt; ſo war es von der größten Wichtigkeit, zu zeigen, daß das Subjektive in unſerer Auffaſſung, welchem Kant Raum, Zeit und Kauſalität vindicirt hat, ſich auch auf unſere Beurtheilung der Naturkörper erſtreckt, und demnach die Nöthigung, welche wir empfinden, ſie uns als prämeditirt, nach Zweckbegriffen, alſo auf einem Wege, wo die *Vorſtellung derſelben ihrem Daſeyn vorangegangen* wäre, entſtanden zu denken, eben ſo ſubjektiven Urſprungs iſt, wie die Anſchauung des ſo objektiv ſich darſtellenden Raums, mithin nicht als objektive Wahrheit geltend gemacht werden darf. Kants Auseinanderſetzung der Sache iſt, abgeſehen von der ermüdenden Weitſchweifigkeit und Wiederholung, vortrefflich. Mit Recht behauptet er, daß wir nie dahin gelangen werden, die Beſchaffenheit der organiſchen Körper aus bloß mechaniſchen Urſachen, worunter er die abſichtsloſe und geſetzmäßige Wirkung aller allgemeinen Naturkräfte verſteht, zu erklären. Ich finde hier jedoch noch eine Lücke. Er leugnet nämlich die Möglichkeit einer ſolchen Erklärung bloß in Rückſicht auf die Zweckmäßigkeit und anſcheinende Abſichtlichkeit der *organiſchen* Körper. Allein wir finden, daß, auch wo dieſe nicht Statt hat, die Erklärungsgründe aus *einem* Gebiet der Natur nicht in das andere hinübergezogen werden können, ſondern uns, ſobald wir ein neues Gebiet betreten, verlaſſen, und ſtatt ihrer neue Grundgeſetze auftreten, deren Erklärung aus denen des vorigen gar nicht zu hoffen iſt. So herrſchen im Gebiet des eigentlich Mechaniſchen die Geſetze der Schwere, Kohäſion, Starrheit, Flüſſigkeit, Elaſticität, welche an ſich (abgeſehen von meiner Erklärung aller Naturkräfte als niederer Stufen der Objektivation des Willens) als Aeußerungen weiter nicht zu erklärender Kräfte daſtehen, ſelbſt aber die Principien aller fernern Erklärung, welche bloß in Zurückführung auf jene beſteht, ausmachen. Verlaſſen wir dieſes Gebiet und kommen zu den Erſcheinungen des Chemismus, der Elektricität, Magnetismus, Kryſtalliſation; ſo ſind jene Principien durchaus nicht mehr zu gebrauchen, ja, jene Geſetze gelten nicht mehr, jene Kräfte werden von anderen überwältigt und die Erſcheinungen gehen in geradem Widerſpruch mit ihnen vor ſich, nach neuen Grundgeſetzen, die, eben wie jene erſteren, urſprünglich und unerklärlich, d. h. auf keine allgemeineren zurückzuführen ſind. So z. B. wird es nie gelingen, nach jenen Geſetzen des eigentlichen Mechanismus auch nur die Auflöſung eines Salzes im Waſſer zu erklären, geſchweige die komplicirteren Erſcheinungen der Chemie. Im zweiten Buch gegenwärtiger Schrift iſt dieſes Alles bereits ausführlicher dargeſtellt. Eine Erörterung dieſer Art würde, wie es mir ſcheint, in der Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft von großem Nutzen geweſen ſeyn und viel Licht über das dort Geſagte verbreitet haben. Beſonders günſtig wäre eine ſolche ſeiner vortrefflichen Andeutung geweſen, daß eine tiefere Kenntniß des Weſens an ſich, deſſen Erſcheinung die Dinge in der Natur ſind, ſowohl in dem mechaniſchen (geſetzmäßigen) als in dem ſcheinbar abſichtlichen Wirken der Natur, ein und daſſelbe letzte Princip wiederfinden würde, welches, als gemeinſchaftlicher Erklärungsgrund beider dienen könnte. Ein ſolches hoffe ich durch Aufſtellung des Willens als des eigentlichen Dinges an ſich gegeben zu haben, demgemäß überhaupt, in unſerm zweiten Buch und deſſen Ergänzungen, zumal aber in meiner Schrift „Ueber den Willen in der Natur", die Einſicht in das innere Weſen der anſcheinenden Zweckmäßigkeit und der Harmonie und Zuſammenſtimmung der geſammten Natur vielleicht heller und tiefer geworden iſt. Daher ich hier nichts weiter darüber zu ſagen habe. —

Der Leſer, welchen dieſe Kritik der Kantiſchen Philoſophie intereſſirt, unterlaſſe nicht, in der zweiten Abhandlung des erſten Bandes meiner Parerga und Paralipomena die unter der Ueberſchrift „Noch einige Erläuterungen zur Kantiſchen Philoſophie" gelieferte Ergänzung derſelben zu leſen. Denn man muß erwägen, daß meine Schriften, ſo wenige ihrer auch ſind, nicht alle zugleich, ſondern ſucceſſiv, im Laufe eines langen Lebens und mit weiten Zwiſchenräumen abgefaßt ſind; demnach man nicht erwarten darf, daß Alles, was ich über einen Gegenſtand geſagt habe, auch an Einem Orte zuſammen ſtehe.

Verbeſſerungen.

Seite 57, Zeile 12 v. o., das Komma am Ende iſt zu ſtreichen.
» 58, » 16 v. u., ſtatt: der lies: die
» 205, » 3 v. o., ſt.: ἄπτοθαι, l.: ἄπτεσθαι,
» 229, » 8 v. u., ſt.: daher l.: dabei
» 329, » 17 v. u., iſt nach „Worte“ einzufügen: , verſtehe alſo nicht simile, ſondern idem.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Die Welt

als

Wille und Vorſtellung.

Von

Arthur Schopenhauer.

Zweiter Band.

Die Welt
als
Wille und Vorſtellung.

Von

Arthur Schopenhauer.

Dritte, verbeſſerte und beträchtlich vermehrte Auflage.

Zweiter Band,

welcher die Ergänzungen zu den vier Büchern des erſten Bandes enthält.

> Paucis natus est, qui populum aetatis suae cogitat.
> Sen.

Leipzig,
F. A. Brockhaus.
1859.

Universitäts-
München
Bibliothek

AD BIBL.
UNIVERS.
MONAC.

Inhaltsverzeichniss des zweiten Bandes.

Ergänzungen zum erſten Buch.

Erſte Hälfte: die Lehre von der anſchaulichen Vorſtellung.

Seite
Kap. 1. Zur idealiſtiſchen Grundanſicht ... 3
„ 2. Zur Lehre von der anſchauenden oder Verſtandes-Erkenntniß 22
„ 3. Ueber die Sinne ... 30
„ 4. Von der Erkenntniß a priori ... 36

Zweite Hälfte: die Lehre von der abſtrakten Vorſtellung, oder dem Denken.

Kap. 5. Vom vernunftloſen Intellekt ... 62
„ 6. Zur Lehre von der abſtrakten, oder Vernunft-Erkenntniß ... 67
„ 7. Vom Verhältniß der anſchauenden zur abſtrakten Erkenntniß 76
„ 8. Zur Theorie des Lächerlichen ... 99
„ 9. Zur Logik überhaupt ... 112
„ 10. Zur Syllogiſtik ... 117
„ 11. Zur Rhetorik ... 129
„ 12. Zur Wiſſenſchaftslehre ... 131
„ 13. Zur Methodenlehre der Mathematik ... 142
„ 14. Ueber die Gedankenaſſociation ... 145
„ 15. Von den weſentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts ... 150
„ 16. Ueber den praktiſchen Gebrauch der Vernunft und den Stoicismus 163
„ 17. Ueber das metaphyſiſche Bedürfniß des Menſchen ... 175

Ergänzungen zum zweiten Buch.

Kap. 18. Von der Erkennbarkeit des Dinges an ſich ... 213
„ 19. Vom Primat des Willens im Selbſtbewußtſeyn ... 223
„ 20. Objektivation des Willens im thieriſchen Organismus ... 277
„ 21. Rückblick und allgemeinere Betrachtung ... 304
„ 22. Objektive Anſicht des Intellekts ... 307
„ 23. Ueber die Objektivation des Willens in der erkenntnißloſen Natur 331
„ 24. Von der Materie ... 346

Seite
Kap. 25. Transſcendente Betrachtungen über den Willen als Ding an ſich 362
„ 26. Zur Teleologie 373
„ 27. Vom Inſtinkt und Kunſttrieb 390
„ 28. Charakteriſtik des Willens zum Leben 398

Ergänzungen zum dritten Buch.

Kap. 29. Von der Erkenntniß der Ideen 413
„ 30. Vom reinen Subjekt des Erkennens 417
„ 31. Vom Genie 428
„ 32. Ueber den Wahnſinn 454
„ 33. Vereinzelte Bemerkungen über Naturſchönheit 459
„ 34. Ueber das innere Weſen der Kunſt 464
„ 35. Zur Aeſthetik der Architektur 466
„ 36. Vereinzelte Bemerkungen zur Aeſthetik der bildenden Künſte 476
„ 37. Zur Aeſthetik der Dichtkunſt 482
„ 38. Ueber Geſchichte 499
„ 39. Zur Metaphyſik der Muſik 509

Ergänzungen zum vierten Buch.

Kap. 40. Vorwort 525
„ 41. Ueber den Tod und ſein Verhältniß zur Unzerſtörbarkeit unſers Weſens an ſich 527
„ 42. Leben der Gattung 582
„ 43. Erblichkeit der Eigenſchaften 590
„ 44. Metaphyſik der Geſchlechtsliebe 605
„ 45. Von der Bejahung des Willens zum Leben 649
„ 46. Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens 654
„ 47. Zur Ethik 674
„ 48. Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben 690
„ 49. Die Heilsordnung 726
„ 50. Epiphiloſophie 733

Ergänzungen

zum

erſten Buch.

„Warum willſt du dich von uns Allen
Und unſerer Meinung entfernen?“ —
Ich ſchreibe nicht euch zu gefallen,
Ihr ſollt was lernen.

Goethe.

Zum erſten Buch.

Erſte Hälfte.

Die Lehre von der anſchaulichen Vorſtellung.

(Zu § 1—7 des erſten Bandes.)

Kapitel 1.

Zur idealiſtiſchen Grundanſicht.

Im unendlichen Raum zahlloſe leuchtende Kugeln, um jede von welchen etwan ein Dutzend kleinerer, beleuchteter ſich wälzt, die inwendig heiß, mit erſtarrter, kalter Rinde überzogen ſind, auf der ein Schimmelüberzug lebende und erkennende Weſen erzeugt hat; — dies iſt die empiriſche Wahrheit, das Reale, die Welt. Jedoch iſt es für ein denkendes Weſen eine mißliche Lage, auf einer jener zahlloſen im gränzenloſen Raum frei ſchwebenden Kugeln zu ſtehen, ohne zu wiſſen woher noch wohin, und nur Eines zu ſeyn von unzählbaren ähnlichen Weſen, die ſich drängen, treiben, quälen, raſtlos und ſchnell entſtehend und vergehend, in anfangs- und endloſer Zeit: dabei nichts Beharrliches, als allein die Materie und die Wiederkehr der ſelben, verſchiedenen, organiſchen Formen, mittelſt gewiſſer Wege und Kanäle, die nun ein Mal da ſind. Alles was empiriſche Wiſſenſchaft lehren kann, iſt nur die genauere Beſchaffenheit und Regel dieſer Hergänge. — Da hat nun endlich die Philoſophie der neueren Zeit, zumal durch

Berkeley und Kant, ſich darauf beſonnen, daß Jenes alles zunächſt doch nur ein Gehirnphänomen und mit ſo großen, vielen und verſchiedenen ſubjektiven Bedingungen behaftet ſei, daß die gewähnte abſolute Realität deſſelben verſchwindet und für eine ganz andere Weltordnung Raum läßt, die das jenem Phänomen zum Grunde Liegende wäre, d. h. ſich dazu verhielte, wie zur bloßen Erſcheinung das Ding an ſich ſelbſt.

„Die Welt iſt meine Vorſtellung“ — iſt, gleich den Axiomen Euklids, ein Satz, den Jeder als wahr erkennen muß, ſobald er ihn verſteht; wenn gleich nicht ein ſolcher, den Jeder verſteht, ſobald er ihn hört. — Dieſen Satz zum Bewußtſeyn gebracht und an ihn das Problem vom Verhältniß des Idealen zum Realen, d. h. der Welt im Kopf zur Welt außer dem Kopf, geknüpft zu haben, macht, neben dem Problem von der moraliſchen Freiheit, den auszeichnenden Charakter der Philoſophie der Neueren aus. Denn erſt nachdem man ſich Jahrtauſende lang im bloß objektiven Philoſophiren verſucht hatte, entdeckte man, daß unter dem Vielen, was die Welt ſo räthſelhaft und bedenklich macht, das Nächſte und Erſte Dieſes iſt, daß, ſo unermeßlich und maſſiv ſie auch ſeyn mag, ihr Daſeyn dennoch an einem einzigen Fädchen hängt: und dieſes iſt das jedesmalige Bewußtſeyn, in welchem ſie daſteht. Dieſe Bedingung, mit welcher das Daſeyn der Welt unwiderruflich behaftet iſt, drückt ihr, trotz aller empiriſchen Realität, den Stempel der Idealität und ſomit der bloßen Erſcheinung auf; wodurch ſie, wenigſtens von Einer Seite, als dem Traume verwandt, ja als in die ſelbe Klaſſe mit ihm zu ſetzen, erkannt werden muß. Denn die ſelbe Gehirnfunktion, welche, während des Schlafes, eine vollkommen objektive, anſchauliche, ja handgreifliche Welt hervorzaubert, muß eben ſo viel Antheil an der Darſtellung der objektiven Welt des Wachens haben. Beide Welten nämlich ſind, wenn auch durch ihre Materie verſchieden, doch offenbar aus Einer Form gegoſſen. Dieſe Form iſt der Intellekt, die Gehirnfunktion. — Wahrſcheinlich iſt Carteſius der Erſte, welcher zu dem Grade von Beſinnung gelangte, den jene Grundwahrheit erfordert und, in Folge hievon, dieſelbe, wenn gleich vorläufig nur in der Geſtalt ſkeptiſcher Bedenklichkeit, zum Ausgangspunkt ſeiner Philoſophie machte. Wirklich war dadurch, daß er das Cogito ergo sum als allein gewiß, das Daſeyn der Welt aber vorläufig als problematiſch nahm, der weſentliche und allein richtige Ausgangspunkt und zugleich der *wahre* Stützpunkt aller Philoſophie gefunden. Dieſer nämlich iſt weſentlich und unumgänglich *das Subjektive, das eigene Bewußtſeyn*. Denn dieſes allein iſt und bleibt das Unmittelbare: alles Andere, was immer es auch ſei, iſt durch daſſelbe erſt vermittelt und bedingt, ſonach davon abhängig. Daher geſchieht es mit Recht, daß man die Philoſophie der Neueren, vom *Carteſius*, als dem Vater derſelben, ausgehn läßt. Auf dieſem Wege weiter gehend gelangte, nicht lange darauf, *Berkeley* zum eigentlichen *Idealismus*, d. h. zu der Erkenntniß, daß das im Raum Ausgedehnte, alſo die objektive, materielle Welt überhaupt, als ſolche, ſchlechterdings nur in unſerer *Vorſtellung* exiſtirt, und daß es falſch, ja abſurd iſt, ihr, *als ſolcher*, ein Daſeyn außerhalb aller Vorſtellung und unabhängig vom erkennenden Subjekt beizulegen, alſo eine ſchlechthin vorhandene an ſich ſeiende Materie anzunehmen. Dieſe ſehr richtige und tiefe Einſicht macht aber auch eigentlich *Berkeley's* ganze Philoſophie aus: er hatte ſich daran erſchöpft.

Demnach muß die wahre Philoſophie jedenfalls *idealiſtiſch* ſeyn: ja, ſie muß es, um nur redlich zu ſeyn. Denn nichts iſt gewiſſer, als daß Keiner jemals aus ſich herauskann, um ſich mit den von ihm verſchiedenen Dingen unmittelbar zu identifiziren: ſondern Alles, wovon er ſichere, mithin unmittelbare Kunde hat, liegt innerhalb ſeines Bewußtſeyns. Ueber dieſes hinaus kann es daher keine *unmittelbare* Gewißheit geben: eine ſolche aber müſſen die erſten Grundſätze einer Wiſſenſchaft haben. Dem empiriſchen Standpunkt der übrigen Wiſſenſchaften iſt es ganz angemeſſen, die objektive Welt als ſchlechthin vorhanden anzunehmen: nicht ſo dem der Philoſophie, als welche auf das Erſte und Urſprüngliche zurückzugehn hat. Nur das *Bewußtſeyn* iſt unmittelbar gegeben, daher iſt *ihre* Grundlage auf Thatſachen des Bewußtſeyns beſchränkt: d. h. ſie iſt weſentlich *idealiſtiſch*. — Der Realismus, der ſich dem rohen Verſtande dadurch empfiehlt, daß er ſich das Anſehn giebt thatſächlich zu ſeyn, geht gerade von einer willkürlichen Annahme aus und iſt mithin ein windiges Luftgebäude, indem er die allererſte Thatſache überſpringt oder verleugnet, dieſe, daß Alles was wir kennen innerhalb des Bewußtſeyns liegt. Denn, daß das *objektive Daſeyn* der Dinge bedingt ſei durch ein ſie Vorſtellendes, und folglich die objektive Welt nur *als Vorſtellung* exiſtire, iſt keine Hypotheſe, noch weniger ein Machtſpruch, oder gar ein Disputirens halber aufgeſtelltes Paradoxon; ſondern es iſt die gewiſſeſte und einfachſte Wahrheit, deren Erkenntniß nur dadurch erſchwert wird, daß ſie ſogar zu einfach iſt, und nicht Alle Beſonnenheit genug haben, um auf die erſten Elemente ihres Bewußtſeyns von den Dingen zurückzugehen. Nimmermehr kann es ein abſolut und an ſich ſelbſt objektives Daſeyn geben; ja, ein ſolches iſt geradezu undenkbar: denn immer und weſentlich hat das Objektive, als ſolches, ſeine Exiſtenz im Bewußtſeyn eines Subjekts, iſt alſo deſſen Vorſtellung, folglich bedingt durch daſſelbe und dazu noch durch deſſen Vorſtellungsformen, als welche dem Subjekt, nicht dem Objekt anhängen.

Daß die *objektive Welt da wäre*, auch wenn gar kein erkennendes Weſen exiſtirte, ſcheint freilich auf den erſten Anlauf gewiß; weil es ſich in abstracto denken läßt, ohne daß der Widerſpruch zu Tage käme, den es im Innern trägt. — Allein wenn man dieſen abſtrakten Gedanken *realiſiren*, d. h. ihn auf anſchauliche Vorſtellungen, von welchen allein er doch (wie alles Abſtrakte) Gehalt und Wahrheit haben kann, zurückführen will und demnach verſucht, *eine objektive Welt ohne erkennendes Subjekt zu imaginiren*; ſo wird man inne, daß Das, was man da imaginirt, in Wahrheit das Gegentheil von Dem iſt, was man beabſichtigte, nämlich nichts Anderes, als eben nur der Vorgang im Intellekt eines Erkennenden, der eine objektive Welt anſchaut, alſo gerade Das, was man ausſchließen gewollt hatte. Denn dieſe anſchauliche und reale Welt iſt offenbar ein Gehirnphänomen: daher liegt ein Widerſpruch in der Annahme, daß ſie auch unabhängig von allen Gehirnen, als eine ſolche, daſeyn ſollte.

Der Haupteinwand gegen die unumgängliche und weſentliche *Idealität alles Objekts*, der Einwand, der ſich in Jedem, deutlich oder undeutlich, regt, iſt wohl dieſer: Auch meine eigene Perſon iſt Objekt für einen Andern, iſt alſo deſſen Vorſtellung; und doch weiß ich gewiß, daß ich dawäre, auch ohne daß Jener mich vorſtellte. In demſelben Verhältniß aber, in welchem ich zu ſeinem Intellekt ſtehe, ſtehen auch alle andern Objekte zu dieſem: folglich wären auch ſie da, ohne daß jener Andere ſie vorſtellte. -- Hierauf iſt die Antwort: Jener Andere, als deſſen Objekt ich jetzt meine Perſon betrachte, iſt nicht ſchlechthin das Subjekt, ſondern zunächſt ein erkennendes Individuum. Daher, wenn er auch nicht dawäre, ja ſogar wenn überhaupt kein anderes erkennendes Weſen als ich ſelbſt exiſtirte; ſo wäre damit noch keineswegs das Subjekt aufgehoben, in deſſen Vorſtellung allein alle Objekte exiſtiren. Denn dieſes Subjekt bin ja eben auch ich ſelbſt, wie jedes Erkennende es iſt. Folglich wäre, im angenommenen Fall, meine Perſon allerdings noch da, aber wieder als Vorſtellung, nämlich in meiner eigenen Erkenntniß. Denn ſie wird, auch von mir ſelbſt, immer nur mittelbar nie unmittelbar erkannt: weil alles Vorſtellungſeyn ein mittelbares iſt. Nämlich als Objekt, d. h. als ausgedehnt, raumerfüllend und wirkend, erkenne ich meinen Leib nur in der Anſchauung meines Gehirns: dieſe iſt vermittelt durch die Sinne, auf deren Data der anſchauende Verſtand ſeine Funktion, von der Wirkung auf die Urſache zu gehen, vollzieht, und dadurch, indem das Auge den Leib ſieht, oder die Hände ihn betaſten, die räumliche Figur konſtruirt, die im Raume als mein Leib ſich darſtellt. Keineswegs aber iſt mir unmittelbar, etwan im Gemeingefühl des Leibes, oder im innern Selbſtbewußtſeyn, irgend eine Ausdehnung, Geſtalt und Wirkſamkeit gegeben, welche dann zuſammenfallen würde mit meinem Weſen ſelbſt, das demnach, um ſo dazuſeyn, keines Andern, in deſſen Erkenntniß es ſich darſtellte, bedürfte. Vielmehr iſt jenes Gemeingefühl, wie auch das Selbſtbewußtſeyn, unmittelbar nur in Bezug auf den Willen da, nämlich als behaglich oder unbehaglich, und als aktiv in den Willensakten, welche, für die äußere Anſchauung, ſich als Leibesaktionen darſtellen. Hieraus nun folgt, daß das Daſeyn meiner Perſon oder meines Leibes, als eines Ausgedehnten und Wirkenden, allezeit ein davon verſchiedenes Erkennendes vorausſetzt: weil es weſentlich ein Daſeyn in der Apprehenſion, in der Vorſtellung, alſo ein Daſeyn für ein Anderes iſt. In der That iſt es ein Gehirnphänomen, gleichviel ob das Gehirn, in welchem es ſich darſtellt, der eigenen, oder einer fremden

Perſon angehört. Im erſten Fall zerfällt dann die eigene Perſon in Erkennendes und Erkanntes, in Objekt und Subjekt, die ſich hier, wie überall, unzertrennlich und unvereinbar gegenüberſtehen. — Wenn nun alſo meine eigene Perſon, um als ſolche dazuſeyn, ſtets eines Erkennenden bedarf; ſo wird dies wenigſtens eben ſo ſehr von den übrigen Objekten gelten, welchen ein von der Erkenntniß und deren Subjekt unabhängiges Daſeyn zu vindiciren, der Zweck des obigen Einwandes war.

Inzwiſchen verſteht es ſich, daß das Daſeyn, welches durch ein Erkennendes bedingt iſt, ganz allein das Daſeyn im Raum und daher das eines Ausgedehnten und Wirkenden iſt: dieſes allein iſt ſtets ein erkanntes, folglich ein Daſeyn für ein Anderes. Hingegen mag jedes auf dieſe Weiſe Daſeiende noch ein Daſeyn für ſich ſelbſt haben, zu welchem es keines Subjekts bedarf. Jedoch kann dieſes Daſeyn für ſich ſelbſt nicht Ausdehnung und Wirkſamkeit (zuſammen Raumerfüllung) ſeyn; ſondern es iſt nothwendig ein Seyn anderer Art, nämlich das eines Dinges an ſich ſelbſt, welches, eben als ſolches, nie Objekt ſeyn kann. — Dies alſo wäre die Antwort auf den oben dargelegten Haupteinwand, der demnach die Grundwahrheit, daß die objektiv vorhandene Welt nur in der Vorſtellung, alſo nur für ein Subjekt daſeyn kann, nicht umſtößt.

Hier ſei noch bemerkt, daß auch Kant unter ſeinen Dingen an ſich, wenigſtens ſo lange er konſequent blieb, keine Objekte gedacht haben kann. Denn dies geht ſchon daraus hervor, daß er bewies, der Raum, wie auch die Zeit, ſei eine bloße Form unſerer Anſchauung, die folglich nicht den Dingen an ſich angehöre. Was nicht im Raum, noch in der Zeit iſt, kann auch nicht Objekt ſeyn: alſo kann das Seyn der Dinge an ſich kein objektives mehr ſeyn, ſondern nur ein ganz anderartiges, ein metaphyſiſches. Folglich liegt in jenem Kantiſchen Satze auch ſchon dieſer, daß die objektive Welt nur als Vorſtellung exiſtirt.

Nichts wird ſo anhaltend, Allem was man ſagen mag zum Trotz und ſtets wieder von Neuem mißverſtanden, wie der Idealismus, indem er dahin ausgelegt wird, daß man die empiriſche Realität der Außenwelt leugne. Hierauf beruht die beſtändige Wiederkehr der Appellation an den geſunden Verſtand, die in mancherlei Wendungen und Verkleidungen auftritt, z. B. als „*Grundüberzeugung*“ in der Schottiſchen Schule, oder als Jacobiſcher *Glaube* an die Realität der Außenwelt. Keineswegs giebt ſich, wie *Jacobi* es darſtellt, die Außenwelt bloß auf Kredit und wird von uns auf Treu und Glauben angenommen: ſie giebt ſich als das was ſie iſt, und leiſtet unmittelbar was ſie verſpricht. Man muß ſich erinnern, daß *Jacobi*, der ein ſolches Kreditſyſtem der Welt aufſtellte und es glücklich einigen Philoſophieprofeſſoren aufband, die es dreißig Jahre lang ihm behaglich und breit nachphiloſophirt haben, der ſelbe war, der einſt *Leſſingen* als Spinoziſten und ſpäter *Schellingen* als Atheiſten denunzirte, von welchem Letzteren er die bekannte, wohlverdiente Züchtigung erhielt. Solchem Eifer gemäß wollte er, indem er die Außenwelt zur Glaubensſache herabſetzte, nur das Pförtchen für den Glauben überhaupt eröffnen und den Kredit vorbereiten für Das, was nachher wirklich auf Kredit an den Mann gebracht werden ſollte: wie wenn man, um Papiergeld einzuführen, ſich darauf berufen wollte, daß der Werth der klingenden Münze doch auch nur auf dem Stempel beruhe, den der Staat darauf geſetzt hat. Jacobi, in ſeinem Philoſophem über die auf Glauben angenommene Realität der Außenwelt, iſt ganz genau der von *Kant* (Kritik der reinen Vernunft, erſte Auflage, S. 369) getadelte „transſcendentale Realiſt, der den empiriſchen Idealiſten ſpielt.“ —

Der wahre Idealismus hingegen iſt eben nicht der empiriſche, ſondern der transſcendentale. Dieſer läßt die *empiriſche* Realität der Welt unangetaſtet, hält aber feſt, daß alles *Objekt*, alſo das empiriſch Reale überhaupt, durch das *Subjekt* zwiefach bedingt iſt: erſtlich *materiell*, oder als *Objekt* überhaupt, weil ein objektives Daſeyn nur einem Subjekt gegenüber und als deſſen Vorſtellung denkbar iſt; zweitens *formell*, indem die *Art und Weiſe* der Exiſtenz des Objekts, d. h. des Vorgeſtelltwerdens (Raum, Zeit, Kauſalität), vom Subjekt ausgeht, im Subjekt prädisponirt iſt. Alſo an den einfachen oder *Berkeley'ſchen* Idealismus, welcher das *Objekt überhaupt* betrifft, ſchließt ſich unmittelbar der *Kantiſche*, welcher die ſpeciell gegebene *Art und Weiſe* des Objektſeyns betrifft. Dieſer weiſt nach, daß die geſammte materielle Welt, mit ihren Körpern im

Raum, welche ausgedehnt ſind und, mittelſt der Zeit, Kauſalverhältniſſe zu einander haben, und was dem anhängt, — daß dies Alles nicht ein unabhängig von unſerm Kopfe Vorhandenes ſei; ſondern ſeine Grundvorausſetzungen habe in unſern Gehirnfunktionen, mittelſt welcher und in welchen allein eine ſolche objektive Ordnung der Dinge möglich iſt; weil Zeit, Raum und Kauſalität, auf welchen alle jene realen und objektiven Vorgänge beruhen, ſelbſt nichts weiter, als Funktionen des Gehirnes ſind; daß alſo jene unwandelbare Ordnung der Dinge, welche das Kriterium und den Leitfaden ihrer empiriſchen Realität abgiebt, ſelbſt erſt vom Gehirn ausgeht und von dieſem allein ihre Kreditive hat: dies hat Kant ausführlich und gründlich dargethan; nur daß er nicht das Gehirn nennt, ſondern ſagt: „das Erkenntnißvermögen". Sogar hat er zu beweiſen verſucht, daß jene objektive Ordnung in Zeit, Raum, Kauſalität, Materie u. ſ. f., auf welcher alle Vorgänge der realen Welt zuletzt beruhen, ſich als eine für ſich beſtehende, d. h. als Ordnung der Dinge an ſich ſelbſt, oder als etwas abſolut Objektives und ſchlechthin Vorhandenes, genau betrachtet, nicht ein Mal denken läßt, indem ſie, wenn man verſucht ſie zu Ende zu denken, auf Widerſprüche leitete. Dies darzuthun war die Abſicht der Antinomien: jedoch habe ich, im Anhange zu meinem Werke, das Mißlingen des Verſuches nachgewieſen. — Hingegen leitet die Kantiſche Lehre, auch ohne die Antinomien, zu der Einſicht, daß die Dinge und die ganze Art und Weiſe ihres Daſeyns mit unſerm Bewußtſeyn von ihnen unzertrennlich verknüpft ſind; daher wer Dies deutlich begriffen hat, bald zu der Ueberzeugung gelangt, daß die Annahme, die Dinge exiſtirten als ſolche auch außerhalb unſers Bewußtſeyns und unabhängig davon, wirklich abſurd iſt. Daß wir nämlich ſo tief eingeſenkt ſind in Zeit, Raum, Kauſalität und den ganzen darauf beruhenden geſetzmäßigen Hergang der Erfahrung, daß wir (ja ſogar die Thiere) darin ſo vollkommen zu Hauſe ſind und uns von Anfang an darin zurecht zu finden wiſſen, — Dies wäre nicht möglich, wenn unſer Intellekt Eines und die Dinge ein Anderes wären; ſondern iſt nur daraus erklärlich, daß Beide ein Ganzes ausmachen, der Intellekt ſelbſt jene Ordnung ſchafft und er nur für die Dinge, dieſe aber auch nur für ihn da ſind.

Allein ſelbſt abgeſehn von den tiefen Einſichten, welche nur die Kantiſche Philoſophie eröffnet, läßt ſich die Unſtatthaftigkeit der ſo hartnäckig feſtgehaltenen Annahme des abſoluten Realismus auch wohl unmittelbar nachweiſen, oder doch wenigſtens fühlbar machen, durch die bloße Verdeutlichung ihres Sinnes, mittelſt Betrachtungen, wie etwan folgende. — Die Welt ſoll, dem Realismus zufolge, ſo wie wir ſie erkennen, auch unabhängig von dieſem Erkennen daſeyn. Jetzt wollen wir ein Mal alle erkennenden Weſen daraus wegnehmen, alſo bloß die unorganiſche und die vegetabiliſche Natur übrig laſſen. Fels, Baum und Bach ſei da und blauer Himmel: Sonne, Mond und Sterne erhellen dieſe Welt, wie zuvor; nur freilich vergeblich, indem kein Auge da iſt, ſolche zu ſehn. Nunmehr aber wollen wir, nachträglich, ein erkennendes Weſen hineinſetzen. Jetzt alſo ſtellt, in deſſen Gehirne, jene Welt ſich nochmals dar und wiederholt ſich innerhalb deſſelben, genau eben ſo, wie ſie vorher außerhalb war. Zur erſten Welt iſt alſo jetzt eine zweite gekommen, die, obwohl von jener völlig getrennt, ihr auf ein Haar gleicht. Wie im objektiven endloſen Raum die objektive Welt, genau ſo iſt jetzt im ſubjektiven, erkannten Raum die ſubjektive Welt dieſer Anſchauung beſchaffen. Die letztere hat aber vor der erſtern noch die Erkenntniß voraus, daß jener Raum, da draußen, endlos iſt, ſogar auch kann ſie die ganze Geſetzmäßigkeit aller in ihm möglichen und noch nicht wirklichen Verhältniſſe haarklein und richtig angeben, zum voraus, und braucht nicht erſt nachzuſehen: eben ſo viel giebt ſie über den Lauf der Zeit an, wie auch über das Verhältniß von Urſach und Wirkung, welches da draußen die Veränderungen leitet. Ich denke, daß dies Alles, bei näherer Betrachtung, abſurd genug ausfällt und dadurch zu der Ueberzeugung führt, daß jene abſolut objektive Welt, außerhalb des Kopfes, unabhängig von ihm und vor aller Erkenntniß, welche wir zuerſt gedacht zu haben wähnten, eben keine andere war, als ſchon die zweite, die ſubjektiv erkannte, die Welt der Vorſtellung, als welche allein es iſt, die wir wirklich zu denken vermögen. Demnach drängt ſich von ſelbſt die Annahme auf, daß die Welt, ſo wie wir ſie erkennen, auch nur für unſere Erkenntniß da iſt, mithin in der Vorſtellung allein, und nicht noch ein Mal außer derſelben. Dieſer Annahme entſprechend iſt ſodann das Ding an ſich, d. h. das von unſerer und jeder Erkenntniß unabhängig Daſeyende, als ein von der Vorſtellung und allen ihren Attributen, alſo von der Objektivität überhaupt, gänzlich Verſchiedenes zu ſetzen: was dieſes ſei, wird nachher das Thema unſers zweiten Buches.

Hingegen auf der ſo eben kritiſirten Annahme einer objektiven und einer ſubjektiven Welt, beide im Raume, und auf der bei dieſer Vorausſetzung entſtehenden Unmöglichkeit eines Ueberganges, einer Brücke, zwiſchen beiden, beruht der, §. 5 des erſten Bandes, in Betracht gezogene Streit über die Realität der Außenwelt; hinſichtlich auf welchen ich noch Folgendes beizubringen habe.

Das Subjektive und das Objektive bilden kein Kontinuum: das unmittelbar Bewußte iſt abgegränzt durch die Haut, oder vielmehr durch die äußerſten Enden der vom Cerebralſyſtem ausgehenden Nerven. Darüber hinaus liegt eine Welt, von der wir keine andere Kunde haben, als durch Bilder in unſerm Kopfe. Ob nun und inwiefern dieſen eine unabhängig von uns vorhandene Welt entſpreche, iſt die Frage. Die Beziehung zwiſchen Beiden könnte allein vermittelt werden durch das Geſetz der Kauſalität: denn nur dieſes führt von einem Gegebenen auf ein davon ganz Verſchiedenes. Aber dieſes Geſetz ſelbſt hat zuvörderſt ſeine Gültigkeit zu beglaubigen. Es muß nun entweder objektiven, oder ſubjektiven Urſprungs ſeyn: in beiden Fällen aber liegt es auf dem einen oder dem andern Ufer, kann alſo nicht die Brücke abgeben. Iſt es, wie Locke und Hume annahmen, a posteriori, alſo aus der Erfahrung abgezogen; ſo iſt es objektiven Urſprungs, gehört dann ſelbſt zu der in Frage ſtehenden Außenwelt und kann daher ihre Realität nicht verbürgen: denn da würde, nach Locke's Methode, das Kauſalitätsgeſetz aus der Erfahrung, und die Realität der Erfahrung aus dem Kauſalitätsgeſetz bewieſen. Iſt es hingegen, wie Kant uns richtiger belehrt hat, a priori gegeben; ſo iſt es ſubjektiven Urſprungs, und dann iſt klar, daß wir damit ſtets im Subjektiven bleiben. Denn das einzige wirklich empiriſch Gegebene, bei der Anſchauung, iſt der Eintritt einer Empfindung im Sinnesorgan: die Vorausſetzung, daß dieſe, auch nur überhaupt, eine Urſache haben müſſe, beruht auf einem in der Form unſers Erkennens, d. h. in den Funktionen unſers Gehirns, wurzelnden

Geſetz, deſſen Urſprung daher eben ſo ſubjektiv iſt, wie jene Sinnesempfindung ſelbſt. Die in Folge dieſes Geſetzes zu der gegebenen Empfindung vorausgeſetzte *Urſache* ſtellt ſich alsbald in der Anſchauung dar als *Objekt*, welches Raum und Zeit zur Form ſeines Erſcheinens hat. Aber auch *dieſe* Formen ſelbſt ſind wieder ganz ſubjektiven Urſprungs: denn ſie ſind die Art und Weiſe unſers Anſchauungsvermögens. Jener Uebergang von der Sinnesempfindung zu ihrer Urſache, der, wie ich wiederholentlich dargethan habe, aller Sinnesanſchauung zum Grunde liegt, iſt zwar hinreichend, uns die empiriſche Gegenwart, in Raum und Zeit, eines empiriſchen Objekts anzuzeigen, alſo völlig genügend für das praktiſche Leben; aber er reicht keineswegs hin, uns Aufſchluß zu geben über das Daſeyn und Weſen an ſich der auf ſolche Weiſe für uns entſtehenden Erſcheinungen, oder vielmehr ihres intelligibeln Subſtrats. Daß alſo auf Anlaß gewiſſer, in meinen Sinnesorganen eintretender Empfindungen, in meinem Kopfe eine *Anſchauung* von räumlich ausgedehnten, zeitlich beharrenden, und urſächlich wirkenden Dingen entſteht, berechtigt mich durchaus nicht zu der Annahme, daß auch an ſich ſelbſt, d. h. unabhängig von meinem Kopfe und außer demſelben dergleichen Dinge mit ſolchen ihnen ſchlechthin angehörigen Eigenſchaften exiſtiren. — Dies iſt das richtige Ergebniß der *Kantiſchen* Philoſophie. Daſſelbe knüpft ſich an ein früheres, eben ſo richtiges, aber ſehr viel leichter faßliches Reſultat Locke's. Wenn nämlich auch, wie Locke's Lehre es zuläßt, zu den Sinnesempfindungen äußere Dinge als ihre Urſachen ſchlechthin angenommen werden; ſo kann doch zwiſchen der *Empfindung*, in welcher die *Wirkung* beſteht, und der objektiven *Beſchaffenheit* der ſie veranlaſſenden *Urſache* gar keine *Aehnlichkeit* ſeyn; weil die Empfindung, als organiſche Funktion, zunächſt beſtimmt iſt durch die ſehr künſtliche und komplicirte Beſchaffenheit unſerer Sinneswerkzeuge, daher ſie von der äußern Urſache bloß angeregt, dann aber ganz ihren eigenen Geſetzen gemäß vollzogen wird, alſo völlig ſubjektiv iſt. — Locke's Philoſophie war die Kritik der Sinnesfunktionen: *Kant* aber hat die Kritik der Gehirnfunktionen geliefert. — Nun aber iſt dieſem Allen noch das *Berkeley*'ſche, von mir erneuerte Reſultat unterzubreiten, daß nämlich alles *Objekt*, welchen Urſprung es auch haben möge, ſchon als Objekt durch das Subjekt bedingt, nämlich weſentlich bloß deſſen Vorſtellung iſt. Der Zielpunkt des Realismus iſt eben das Objekt ohne Subjekt: aber ein ſolches auch nur klar zu denken iſt unmöglich.

Aus dieſer ganzen Darſtellung geht ſicher und deutlich hervor, daß die Abſicht, das Weſen an ſich der Dinge zu erfaſſen, ſchlechthin unerreichbar iſt auf dem Wege der bloßen Erkenntniß und Vorſtellung; weil dieſe ſtets von außen zu den Dingen kommt und daher ewig draußen bleiben muß. Jene Abſicht könnte allein dadurch erreicht werden, daß wir ſelbſt uns im Innern der Dinge befänden, wodurch es uns unmittelbar bekannt würde. Inwiefern dies nun wirklich der Fall ſei, betrachtet mein zweites Buch. So lange wir aber, wie in dieſem erſten Buche, bei der objektiven Auffaſſung, alſo bei der Erkenntniß, ſtehen bleiben, iſt und bleibt uns die Welt eine bloße Vorſtellung, weil hier kein Weg möglich iſt, der darüber hinausführte.

Ueberdies nun aber iſt das Feſthalten des idealiſtiſchen Geſichtspunktes ein nothwendiges Gegengewicht gegen den materialiſtiſchen. Die Kontroverſe über das Reale und Ideale läßt ſich nämlich auch anſehen als betreffend die Exiſtenz der Materie. Denn die Realität, oder Idealität dieſer iſt es zuletzt, um die geſtritten wird. Iſt die Materie als ſolche bloß in unſerer Vorſtellung vorhanden, oder iſt ſie es auch unabhängig davon? Im letzteren Falle wäre ſie das Ding an ſich, und wer eine an ſich exiſtirende Materie annimmt, muß, konſequent, auch Materialiſt ſeyn, d. h. ſie zum Erklärungsprincip aller Dinge machen. Wer ſie hingegen als Ding an ſich leugnet, iſt eo ipso Idealiſt. Geradezu und ohne Umweg die Realität der Materie behauptet hat, unter den Neueren, nur Locke: daher hat ſeine Lehre, unter Condillac's Vermittelung, zum Senſualismus und Materialismus der Franzoſen geführt. Geradezu und ohne Modifikationen geleugnet hat die Materie nur Berkeley. Der durchgeführte Gegenſatz iſt alſo Idealismus und Materialismus, in ſeinen Extremen repräſentirt durch Berkeley und die franzöſiſchen Materialiſten (Hollbach). Fichte iſt hier nicht zu erwähnen: er verdient keine Stelle unter den wirklichen Philoſophen, unter dieſen Auserwählten der Menſchheit, die mit hohem Ernſt nicht ihre Sache, ſondern die Wahrheit ſuchen und daher nicht mit Solchen verwechſelt werden dürfen, die unter dieſem Vorgeben bloß ihr perſönliches Fortkommen im Auge haben. Fichte iſt der Vater der Schein-Philoſophie, der unredlichen Methode, welche durch Zweideutigkeit im Gebrauch der Worte, durch unverſtändliche Reden und durch Sophismen zu täuſchen, dabei durch einen vornehmen Ton zu imponiren, alſo den Lernbegierigen zu übertölpeln ſucht; ihren Gipfel hat dieſe, nachdem auch Schelling ſie angewandt hatte, bekanntlich in Hegeln erreicht, als woſelbſt ſie zur eigentlichen Scharlatanerie herangereift war. Wer aber ſelbſt nur jenen Fichte ganz ernſthaft neben Kant nennt, beweiſt, daß er keine Ahndung davon hat, was Kant ſei. — Hingegen hat auch der Materialismus ſeine Berechtigung. Es iſt eben ſo wahr, daß das Erkennende ein Produkt der Materie ſei, als daß die Materie eine bloße Vorſtellung des Erkennenden ſei: aber es iſt auch eben ſo einſeitig. Denn der Materialismus iſt die Philoſophie des bei ſeiner Rechnung ſich ſelbſt vergeſſenden Subjekts. Darum eben muß der Behauptung, daß ich eine bloße Modifikation der Materie ſei, gegenüber, dieſe geltend gemacht werden, daß alle Materie bloß in meiner Vorſtellung exiſtire: und ſie hat nicht minder Recht. Eine noch dunkle Erkenntniß dieſer Verhältniſſe ſcheint den Platoniſchen Ausſpruch ὕλη ἀληθινὸν ψεῦδος (materia mendacium verax) hervorgerufen zu haben.

Der Realismus führt, wie geſagt, nothwendig zum Materialismus. Denn liefert die empiriſche Anſchauung die Dinge an ſich, wie ſie unabhängig von unſerm Erkennen da ſind; ſo liefert auch die Erfahrung die Ordnung der Dinge an ſich, d. h. die wahre und alleinige Weltordnung. Dieſer Weg aber führt zu der Annahme, daß es nur ein Ding an ſich gebe, die Materie, deren Modifikation alles Uebrige ſei; da hier der Naturlauf die abſolute und alleinige Weltordnung iſt. Um dieſen Konſequenzen auszuweichen, wurde, ſo lange der Realismus in unangefochtener Geltung war, der Spiritualismus aufgeſtellt, alſo die Annahme einer zweiten Subſtanz, außer und neben der Materie, einer immateriellen Subſtanz. Dieſer von Erfahrung, Beweiſen und Begreiflichkeit gleich ſehr verlaſſene Dualismus und Spiritualismus wurde von Spinoza geleugnet und von Kant als falſch nachgewieſen, der dies durfte, weil er zugleich den Idealismus in ſeine Rechte einſetzte. Denn mit dem Realismus fällt der Materialismus, als deſſen Gegengewicht man den Spiritualismus erſonnen hatte, von ſelbſt weg, indem alsdann die Materie, nebſt dem Naturlauf, zur bloßen Erſcheinung wird, welche durch den Intellekt bedingt iſt, indem ſie in deſſen Vorſtellung allein ihr Daſeyn hat. Sonach iſt gegen den Materialismus das ſcheinbare und falſche Rettungsmittel der Spiritualismus, das wirkliche und wahre aber der Idealismus, der dadurch, daß er die objektive Welt in Abhängigkeit von uns ſetzt, das nöthige Gegengewicht giebt zu der Abhängigkeit, in welche der Naturlauf uns von ihr ſetzt. Die Welt, aus der ich durch den Tod ſcheide, war andrerſeits nur meine Vorſtellung. Der Schwerpunkt des Daſeyns fällt ins Subjekt zurück. Nicht, wie im Spiritualismus, die Unabhängigkeit des Erkennenden von der Materie, ſondern die Abhängigkeit aller Materie von ihm wird nachgewieſen. Freilich iſt das nicht ſo leicht faßlich und bequem zu handhaben, wie der Spiritualismus mit ſeinen zwei Subſtanzen: aber χαλεπα τα καλα.

Allerdings nämlich ſteht dem ſubjektiven Ausgangspunkt „die Welt iſt meine Vorſtellung" vorläufig mit gleicher Berechtigung gegenüber der objektive „die Welt iſt Materie", oder „die Materie allein iſt ſchlechthin" (da ſie allein dem Werden und Vergehen nicht unterworfen iſt), oder „alles Exiſtirende iſt Materie". Dies iſt der Ausgangspunkt des Demokritos, Leukippos und Epikuros. Näher betrachtet aber bleibt dem Ausgehen vom Subjekt ein wirklicher Vorzug: es hat einen völlig berechtigten Schritt voraus. Nämlich das Bewußtſeyn allein iſt das Unmittelbare: dieſes aber überſpringen wir, wenn wir gleich zur Materie gehen und ſie zum Ausgangspunkt machen. Andererſeits müßte es möglich ſeyn, aus der Materie und den richtig, vollſtändig und erſchöpfend erkannten Eigenſchaften derſelben (woran uns noch viel fehlt) die Welt zu konſtruiren. Denn alles Entſtandene iſt durch Urſachen wirklich geworden, welche nur vermöge der Grundkräfte der Materie wirken und zuſammenkommen konnten: dieſe aber müſſen wenigſtens objective vollſtändig nachweisbar ſeyn, wenn wir auch subjective nie dahin kommen werden, ſie zu erkennen. Immer aber würde einer ſolchen Erklärung und Konſtruktion der Welt nicht nur die Vorausſetzung eines Daſeyns an ſich der Materie (während es in Wahrheit durch das Subjekt bedingt iſt) zum Grunde liegen; ſondern ſie müßte auch noch an dieſer Materie alle ihre *urſprünglichen Eigenſchaften* als ſchlechthin unerklärliche, alſo als qualitates occultae, gelten und ſtehen laſſen. (Siehe §. 26, 27 des erſten Bandes.) Denn die Materie iſt nur der Träger dieſer Kräfte, wie das Geſetz der Kauſalität nur der Ordner ihrer Erſcheinungen. Mithin würde eine ſolche Erklärung der Welt doch immer nur eine relative und bedingte ſeyn, eigentlich das Werk einer *Phyſik*, die ſich bei jedem Schritte nach einer *Metaphyſik* ſehnte. — Andererſeits hat auch der ſubjektive Ausgangspunkt und Urſatz „die Welt iſt meine Vorſtellung" ſein Inadäquates: theils ſofern er einſeitig iſt, da die Welt doch außerdem noch viel mehr iſt (nämlich Ding an ſich, Wille), ja, das Vorſtellungſeyn ihr gewiſſermaaßen accidentell iſt; theils aber auch, ſofern er bloß das Bedingtſeyn des Objekts durch das Subjekt ausſpricht, ohne zugleich zu beſagen, daß auch das Subjekt als ſolches durch das Objekt bedingt iſt. Denn eben ſo falſch wie der Satz des rohen Verſtandes, „die Welt, das Objekt, wäre doch da, auch wenn es kein Subjekt gäbe", iſt dieſer: „das Subjekt wäre doch ein Erkennendes, wenn es auch kein Objekt, d. h. gar keine Vorſtellung hätte". Ein Bewußtſeyn ohne Gegenſtand iſt kein Bewußtſeyn. Ein denkendes Subjekt hat Begriffe zu ſeinem Objekt, ein ſinnlich anſchauendes hat Objekte mit den ſeiner Organiſation entſprechenden Qualitäten. Berauben wir nun das *Subjekt* aller näheren Beſtimmungen und Formen ſeines Erkennens; ſo verſchwinden auch am Objekt alle Eigenſchaften, und nichts bleibt übrig, als die *Materie ohne Form und Qualität*, welche in der Erfahrung ſo wenig vorkommen kann, wie das Subjekt ohne Formen ſeines Erkennens, jedoch dem nackten Subjekt als ſolchem gegenüber ſtehen bleibt, als ſein Reflex, der nur mit ihm zugleich verſchwinden kann. Wenn auch der Materialismus nichts weiter als dieſe Materie, etwan Atome, zu poſtuliren wähnt; ſo ſetzt er doch unbewußt nicht nur das Subjekt, ſondern auch Raum, Zeit und Kauſalität hinzu, die auf ſpeciellen Beſtimmungen des Subjekts beruhen.

Die Welt als Vorſtellung, die objektive Welt, hat alſo gleichſam zwei Kugel-Pole: nämlich das erkennende Subjekt ſchlechthin, ohne die Formen ſeines Erkennens, und dann die rohe Materie ohne Form und Qualität. Beide ſind durchaus unerkennbar: das Subjekt, weil es das Erkennende iſt; die Materie, weil ſie ohne Form und Qualität nicht angeſchaut werden kann. Dennoch ſind Beide die Grundbedingungen aller empiriſchen Anſchauung. So ſteht der rohen, formloſen, ganz todten (d. i. willenloſen) Materie, die in keiner Erfahrung gegeben, aber in jeder vorausgeſetzt wird, als reines Widerſpiel gegenüber das erkennende Subjekt, bloß als ſolches, welches ebenfalls Vorausſetzung aller Erfahrung iſt. Dieſes Subjekt iſt nicht in der Zeit: denn die Zeit iſt erſt die nähere Form alles ſeines Vorſtellens; die ihm gegenüberſtehende Materie iſt, dem entſprechend, ewig unvergänglich, beharrt durch alle Zeit, iſt aber eigentlich nicht ein Mal ausgedehnt, weil Ausdehnung Form giebt, alſo nicht räumlich. Alles Andere iſt in beſtändigem Entſtehen und Vergehen begriffen, während jene beiden die ruhenden Kugel-Pole der Welt als Vorſtellung darſtellen. Man kann daher die Beharrlichkeit der Materie betrachten als den Reflex der Zeitloſigkeit des reinen, ſchlechthin als Bedingung alles Objekts angenommenen Subjekts. Beide gehören der Erſcheinung an, nicht dem Dinge an ſich: aber ſie ſind das Grundgerüſt der Erſcheinung. Beide werden nur durch Abſtraktion herausgefunden, ſind nicht unmittelbar rein und für ſich gegeben.

Der Grundfehler aller Syſteme iſt das Verkennen dieſer Wahrheit, daß *der Intellekt und die Materie Korrelata* ſind, d. h. Eines nur für das Andere da iſt, Beide mit einander ſtehen und fallen, Eines nur der Reflex des Andern iſt, ja, daß ſie eigentlich Eines und daſſelbe ſind, von zwei entgegengeſetzten Seiten betrachtet; welches Eine, was ich hier anticipire, — die Erſcheinung des Willens, oder Dinges an ſich iſt; daß mithin beide ſekundär ſind: daher der Urſprung der Welt in keinem von Beiden zu ſuchen iſt. Aber in Folge jenes Verkennens ſuchten alle Syſteme (den Spinozismus etwan ausgenommen) den Urſprung aller Dinge in einem jener Beiden. Sie ſetzen nämlich entweder einen Intellekt, νους, als ſchlechthin Erſtes und δημιουργος, laſſen demnach in dieſem eine *Vorſtellung* der Dinge und der Welt vor der Wirklichkeit derſelben vorhergehen: mithin unterſcheiden ſie die reale Welt von der Welt als Vorſtellung; welches falſch iſt. Daher tritt jetzt als Das, wodurch Beide unterſchieden ſind, die Materie auf, als ein Ding an ſich. Hieraus entſteht die Verlegenheit, dieſe Materie, die ὕλη, herbeizuſchaffen, damit ſie zur bloßen Vorſtellung der Welt hinzukommend, dieſer Realität ertheile. Da muß nun entweder jener urſprüngliche Intellekt ſie vorfinden: dann iſt ſie, ſo gut wie er, ein abſolut Erſtes, und wir erhalten zwei abſolut Erſte, den δημιουργος und die ὕλη. Oder aber er bringt ſie aus nichts hervor; eine Annahme, der unſer Verſtand ſich widerſetzt, da er nur Veränderungen an der Materie, nicht aber ein Entſtehen oder Vergehen derſelben zu faſſen fähig iſt; welches im Grunde gerade darauf beruht, daß die Materie ſein weſentliches Korrelat iſt. — Die dieſen Syſtemen entgegengeſetzten, welche das andere der beiden Korrelate, alſo die Materie, zum abſolut Erſten machen, ſetzen eine Materie, die dawäre, ohne vorgeſtellt zu werden, welches, wie aus allem oben Geſagten genugſam erhellt, ein gerader Widerſpruch iſt; da wir im Daſeyn der Materie ſtets nur ihr Vorgeſtelltwerden denken. Danach aber entſteht ihnen die Verlegenheit, zu dieſer Materie, die allein ihr abſolut Erſtes iſt, den Intellekt hinzuzubringen, der endlich von ihr erfahren ſoll. Dieſe Blöße des Materialismus habe ich §. 7 des erſten Bandes geſchildert. — Bei mir hingegen ſind Materie und Intellekt unzertrennliche Korrelata, nur für einander, daher nur relativ, da: die Materie iſt die Vorſtellung des Intellekts; der Intellekt iſt das, in deſſen Vorſtellung allein die Materie exiſtirt. Beide zuſammen machen die Welt als Vorſtellung aus, welche eben Kants Erſcheinung, mithin ein ſekundäres iſt. Das Primäre iſt das Erſcheinende, das Ding an ſich ſelbſt, als welches wir nachher den Willen kennen lernen. Dieſer iſt an ſich weder Vorſtellendes, noch Vorgeſtelltes; ſondern von ſeiner Erſcheinungsweiſe völlig verſchieden.

Zum nachdrücklichen Schluß dieſer ſo wichtigen, wie ſchwierigen Betrachtung will ich jetzt jene beiden Abſtrakta ein Mal perſonificirt und im Dialog auftreten laſſen, nach dem Vorgang des Prabodha Tſchandro Daya: auch kann man damit einen ähnlichen Dialog der Materie mit der Form in des Raimund Lullius Duodecim principia philosophiae, c. 1 et 2, vergleichen.

Das Subjekt.

Ich bin, und außer mir iſt nichts. Denn die Welt iſt meine Vorſtellung.

Die Materie.

Vermeſſener Wahn! Ich, ich bin: und außer mir iſt nichts. Denn die Welt iſt meine vorübergehende Form. Du biſt ein bloßes Reſultat eines Theiles dieſer Form und durchaus zufällig.

Das Subjekt.

Welch thörichter Dünkel! Weder du noch deine Form wären vorhanden ohne mich: ihr ſeid durch mich bedingt. Wer mich wegdenkt und dann glaubt euch noch denken zu können, iſt in einer groben Täuſchung begriffen: denn euer Daſeyn außerhalb meiner Vorſtellung iſt ein gerader Widerſpruch, ein Sideroxylon. Ihr ſeyd heißt eben nur, ihr werdet von mir vorgeſtellt. Meine Vorſtellung iſt der Ort eures Daſeyns: daher bin ich die erſte Bedingung deſſelben.

Die Materie.

Zum Glück wird die Vermeſſenheit deiner Behauptung bald auf eine reale Weiſe widerlegt werden und nicht durch bloße Worte. Noch wenige Augenblicke, und du — biſt wirklich nicht mehr, biſt mit ſammt deiner Großſprecherei ins Nichts verſunken, haſt, nach Schatten-Weiſe, vorübergeſchwebt und das Schickſal jeder meiner vergänglichen Formen erlitten. Ich aber, ich bleibe, unverletzt und unvermindert, von Jahrtauſend zu Jahrtauſend, die unendliche Zeit hindurch, und ſchaue unerſchüttert dem Spiel des Wechſels meiner Formen zu.

Das Subjekt.

Dieſe unendliche Zeit, welche zu durchleben du dich rühmſt, iſt, wie der unendliche Raum, den du füllſt, bloß in meiner Vorſtellung vorhanden, ja, iſt bloße Form meiner Vorſtellung, die ich fertig in mir trage, und in der du dich darſtellſt, die dich aufnimmt, wodurch du allererſt dabiſt. Die Vernichtung aber, mit der du mir droheſt, trifft nicht mich: ſonſt wärſt du mit vernichtet: vielmehr trifft ſie bloß das Individuum, welches auf kurze Zeit mein Träger iſt und von mir vorgeſtellt wird, wie alles Andere.

Die Materie.

Und wenn ich dir dies zugeſtehe und darauf eingehe, dein Daſeyn, welches doch an das dieſer vergänglichen Individuen unzertrennlich geknüpft iſt, als ein für ſich beſtehendes zu betrachten; ſo bleibt es dennoch von dem meinigen abhängig. Denn du biſt Subjekt nur ſofern du ein Objekt haſt: und dieſes Objekt bin ich. Ich bin deſſen Kern und Gehalt, das Bleibende darin, welches es zuſammenhält und ohne welches es ſo unzuſammenhängend wäre und ſo weſenlos verſchwebte, wie die Träume und Phantaſien deiner Individuen, die ſelbſt ihren Scheingehalt doch noch von mir geborgt haben.

Das Subjekt.

Du thuſt wohl, mein Daſeyn mir deshalb, daß es an die Individuen geknüpft iſt, nicht abſtreiten zu wollen: denn ſo unzertrennlich, wie ich an dieſe, biſt du an deine Schweſter, die Form, gekettet, und biſt noch nie ohne ſie erſchienen. Dich, wie mich, hat nackt und iſolirt noch kein Auge geſehen: denn beide ſind wir nur Abſtraktionen. Ein Weſen iſt es im Grunde, das ſich ſelbſt anſchaut und von ſich ſelbſt angeſchaut wird, deſſen Seyn an ſich aber weder im Anſchauen noch im Angeſchautwerden beſtehen kann, da dieſe zwiſchen uns Beide vertheilt ſind.

Beide.

So ſind wir denn unzertrennlich verknüpft, als nothwendige Theile eines Ganzen, das uns Beide umfaßt und durch uns beſteht. Nur ein Mißverſtändniß kann uns Beide einander feindlich gegenüber ſtellen und dahin verleiten, daß Eines des Andern Daſeyn bekämpft, mit welchem ſein eigenes ſteht und fällt.

Dieſes Beide umfaſſende Ganze iſt die Welt als Vorſtellung, oder die Erſcheinung. Nach deren Wegnahme bleibt nur noch das rein Metaphyſiſche, das Ding an ſich, welches wir im zweiten Buche als den Willen erkennen werden.

Kapitel 2.

Zur Lehre von der anſchauenden, oder Verſtandes-Erkenntniß.

Bei aller transſcendentalen Idealität behält die objektive Welt empiriſche Realität: das Objekt iſt zwar nicht Ding an ſich; aber es iſt als empiriſches Objekt real. Zwar iſt der Raum nur in meinem Kopf; aber empiriſch iſt mein Kopf im Raum. Das Kauſalitätsgeſetz kann zwar nimmermehr dienen, den Idealismus zu beſeitigen, indem es nämlich zwiſchen den Dingen an ſich und unſerer Erkenntniß von ihnen eine Brücke bildete und ſonach der in Folge ſeiner Anwendung ſich darſtellenden Welt abſolute Realität zuſicherte: allein Dies hebt keineswegs das Kauſalverhältniß der Objekte unter einander, alſo auch nicht das auf, welches zwiſchen dem eigenen Leibe jedes Erkennenden und den übrigen materiellen Objekten unſtreitig Statt hat. Aber das Kauſalitätsgeſetz verbindet bloß die Erſcheinungen, führt hingegen nicht über ſie hinaus. Wir ſind und bleiben mit demſelben in der Welt der Objekte, d. h. der Erſcheinungen, alſo eigentlich der Vorſtellungen. Jedoch bleibt das Ganze einer ſolchen Erfahrungswelt zunächſt durch die Erkenntniß eines Subjekts überhaupt, als nothwendige Vorausſetzung derſelben, und ſodann durch die ſpeciellen Formen unſerer Anſchauung und Apprehenſion bedingt, fällt alſo nothwendig der bloßen Erſcheinung anheim und hat keinen Anſpruch, für die Welt der Dinge an ſich ſelbſt zu gelten. / Sogar das Subjekt ſelbſt (ſofern es bloß Erkennendes iſt) gehört der bloßen Erſcheinung an, deren ergänzende andere Hälfte es ausmacht.

Ohne Anwendung des Geſetzes der Kauſalität könnte es inzwiſchen nie zur Anſchauung einer objektiven Welt kommen:

denn dieſe Anſchauung iſt, wie ich oft auseinandergeſetzt habe, weſentlich intellektual und nicht bloß ſenſual. Die Sinne geben bloße Empfindung, die noch lange keine Anſchauung iſt. Den Antheil der Sinnesempfindung an der Anſchauung ſonderte Locke aus, unter dem Namen der ſekundären Qualitäten, welche er mit Recht den Dingen an ſich ſelbſt abſprach. Aber Kant, Locke's Methode weiter führend, ſonderte überdies aus und ſprach den Dingen an ſich ab was der Verarbeitung jenes Stoffes (der Sinnesempfindung) durch das Gehirn angehört, und da ergab ſich, daß hierin alles Das begriffen war, was Locke, als primäre Qualitäten, den Dingen an ſich gelaſſen hatte, nämlich Ausdehnung, Geſtalt, Solidität u. ſ. w., wodurch bei Kant das Ding an ſich zu einem völlig Unbekannten = x wird. Bei Locke iſt demnach das Ding an ſich zwar ein Farbloſes, Klangloſes, Geruchloſes, Geſchmackloſes, ein weder Warmes noch Kaltes, weder Weiches noch Hartes, weder Glattes noch Rauhes; jedoch bleibt es ein Ausgedehntes, Geſtaltetes, Undurchdringliches, Ruhendes oder Bewegtes, und Maaß und Zahl Habendes. Hingegen bei Kant hat es auch dieſe letzteren Eigenſchaften ſämmtlich abgelegt; weil ſie nur mittelſt Zeit, Raum und Kauſalität möglich ſind, dieſe aber aus unſerm Intellekt (Gehirn) eben ſo entſpringen, wie Farben, Töne, Gerüche u. ſ. w. aus den Nerven der Sinnesorgane. Das Ding an ſich iſt bei Kant ein Raumloſes, Unausgedehntes, Unkörperliches geworden. Was alſo zur Anſchauung, in der die objektive Welt daſteht, die bloßen Sinne liefern, verhält ſich zu Dem, was dazu die Gehirnfunktion liefert (Raum, Zeit, Kauſalität), wie die Maſſe der Sinnesnerven zur Maſſe des Gehirns, nach Abzug desjenigen Theiles von dieſer, der überdies zum eigentlichen Denken, d. h. dem abſtrakten Vorſtellen, verwendet wird und daher den Thieren abgeht. Denn, verleihen die Nerven der Sinnesorgane den erſcheinenden Objekten Farbe, Klang, Geſchmack, Geruch, Temperatur u. ſ. w.; ſo verleiht das Gehirn denſelben Ausdehnung, Form, Undurchdringlichkeit, Beweglichkeit u. ſ. w., kurz Alles, was erſt mittelſt Zeit, Raum und Kauſalität vorſtellbar iſt. Wie gering bei der Anſchauung der Antheil der Sinne iſt, gegen den des Intellekts, bezeugt alſo auch der Vergleich zwiſchen dem Nervenapparat zum Empfangen der Eindrücke mit dem zum Verarbeiten derſelben; indem die Maſſe der Empfindungsnerven ſämmtlicher Sinnesorgane ſehr gering iſt, gegen die des Gehirns, ſelbſt noch bei den Thieren, deren Gehirn, da ſie nicht eigentlich, d. h. abſtrakt, denken, bloß zur Hervorbringung der Anſchauung dient und doch, wo dieſe vollkommen iſt, alſo bei den Säugethieren, eine bedeutende Maſſe hat; auch nach Abzug des kleinen Gehirns, deſſen Funktion die geregelte Leitung der Bewegungen iſt.

Von der Unzulänglichkeit der Sinne zur Hervorbringung der objektiven Anſchauung der Dinge, wie auch vom nichtempiriſchen Urſprung der Anſchauung des Raumes und der Zeit, erhält man, als Beſtätigung der Kantiſchen Wahrheiten, auf negativem Wege, eine ſehr gründliche Ueberzeugung durch Thomas Reids vortreffliches Buch: Inquiry into the human mind, first edition 1764, 6th edition 1810. Dieſer widerlegt die Locke'ſche Lehre, daß die Anſchauung ein Produkt der Sinne ſei, indem er gründlich und ſcharfſinnig darthut, daß ſämmtliche Sinnesempfindungen nicht die mindeſte Aehnlichkeit haben mit der anſchaulich erkannten Welt, beſonders aber die fünf primären Qualitäten Locke's (Ausdehnung, Geſtalt, Solidität, Bewegung, Zahl) durchaus von keiner Sinnesempfindung uns geliefert werden können. Er giebt ſonach die Frage nach der Entſtehungsart und dem Urſprung der Anſchauung als völlig unlösbar auf. So liefert er, obwohl mit Kanten völlig unbekannt, gleichſam nach der regula falsi, einen gründlichen Beweis für die (eigentlich von mir, in Folge der Kantiſchen Lehre, zuerſt dargelegte) Intellektualität der Anſchauung und für den von Kant entdeckten aprioriſchen Urſprung der Grundbeſtandtheile derſelben, alſo des Raumes, der Zeit und der Kauſalität, aus welchen jene Locke'ſchen primären Eigenſchaften allererſt hervorgehen, mittelſt ihrer aber leicht zu konſtruiren ſind. Thomas Reids Buch iſt ſehr lehrreich und leſenswerth, zehn Mal mehr, als Alles was ſeit Kant Philoſophiſches geſchrieben worden zuſammengenommen. Einen andern indirekten Beweis für die ſelbe Lehre liefern, wiewohl auf dem Wege des Irrthums, die franzöſiſchen Senſualphiloſophen, welche, ſeitdem Condillac in die Fußſtapfen Locke's trat, ſich abmühen, wirklich darzuthun, daß unſer ganzes Vorſtellen und Denken auf bloße Sinnesempfindungen zurückliefe (penser c'est sentir), welche ſie, nach Locke's Vorgang, idées simples nennen, und durch deren bloßes Zuſammentreten und Verglichenwerden die ganze objektive Welt ſich in unſerm Kopfe aufbauen ſoll. Dieſe Herren haben wirklich des idées bien simples: es iſt beluſtigend zu ſehen, wie ſie, denen ſowohl die Tiefe des Deutſchen, als die Redlichkeit des Engliſchen Philoſophen abgieng, jenen ärmlichen Stoff der Sinnesempfindung hin und her wenden und ihn wichtig zu machen ſuchen, um das ſo bedeutungsvolle Phänomen der Vorſtellungs- und Gedanken-Welt daraus zuſammenzuſetzen. Aber der von ihnen konſtruirte Menſch müßte, anatomiſch zu reden, ein Anencephalus, eine Tête de crapaud ſeyn, mit bloßen Sinneswerkzeugen, ohne Gehirn. Um aus unzähligen nur ein Paar der beſſeren Verſuche dieſer Art beiſpielsweiſe anzuführen, nenne ich Condorcet im Anfang ſeines Buches: Des progrès de l'esprit humain, und Tourtual über das Sehen, im zweiten Bande der Scriptores ophthalmologici minores; edidit Justus Radius (1828).

Das Gefühl der Unzulänglichkeit einer bloß ſenſualiſtiſchen Erklärung der Anſchauung zeigt ſich gleichfalls in der, kurz vor dem Auftreten der Kantiſchen Philoſophie ausgeſprochenen Behauptung, daß wir nicht bloße, durch Sinnesempfindung erregte Vorſtellungen von den Dingen hätten, ſondern unmittelbar die Dinge ſelbſt wahrnähmen, obwohl ſie außer uns lägen; welches freilich unbegreiflich ſei. Und dies war nicht etwan idealiſtiſch gemeint, ſondern vom gewöhnlichen realiſtiſchen Standpunkt aus geſagt. Gut und bündig drückt jene Behauptung der berühmte Euler aus, in ſeinen „Briefen an eine Deutſche Prinzeſſin", Bd. 2, S. 68. „Ich glaube daher, daß die Empfindungen (der Sinne) noch etwas mehr enthalten, als die Philoſophen ſich einbilden. Sie ſind nicht bloß leere Wahrnehmungen von gewiſſen im Gehirn gemachten Eindrücken: ſie geben der Seele nicht bloß Ideen von Dingen; ſondern ſie ſtellen ihr auch wirklich Gegenſtände vor, die außer ihr exiſtiren, ob man gleich nicht begreifen kann, wie dies eigentlich zugehe." Dieſe Meinung erklärt ſich aus Folgendem. Obwohl, wie ich hinlänglich bewieſen habe, die Anwendung des uns a priori bewußten Kauſalitätsgeſetzes die Anſchauung vermittelt; ſo tritt dennoch, beim Sehen, der Verſtandesakt, mittelſt deſſen wir von der Wirkung zur Urſache übergehen, keineswegs ins deutliche Bewußtſeyn: daher ſondert ſich die Sinnesempfindung nicht von der aus ihr, als dem rohen Stoff, erſt vom Verſtande gebildeten Vorſtellung. Noch weniger kann ein, überhaupt nicht Statt habender, Unterſchied zwiſchen Gegenſtand und Vorſtellung ins Bewußtſeyn treten; ſondern wir nehmen ganz unmittelbar die Dinge ſelbſt wahr, und zwar als außer uns gelegen; obwohl gewiß iſt, daß das Unmittelbare nur die Empfindung ſeyn kann, und dieſe auf das Gebiet unterhalb unſerer Haut beſchränkt iſt. Dies iſt daraus erklärlich, daß das Außer uns eine ausſchließlich räumliche Beſtimmung, der Raum ſelbſt aber eine Form unſers Anſchauungsvermögens, d. h. eine Funktion unſers Gehirns iſt: daher liegt das Außer uns, wohin wir, auf Anlaß der Geſichtsempfindung, Gegenſtände verſetzen, ſelbſt innerhalb unſers Kopfes: denn da iſt ſein ganzer Schauplatz. Ungefähr wie wir im Theater Berge, Wald und Meer ſehen, aber doch Alles im Hauſe bleibt. Hieraus wird begreiflich, daß wir die Dinge mit der Beſtimmung Außerhalb und doch ganz unmittelbar anſchauen, nicht aber eine von den Dingen, die außerhalb lägen, verſchiedene Vorſtellung derſelben innerhalb. Denn im Raume und folglich auch außer uns ſind die Dinge nur ſofern wir ſie vorſtellen: daher ſind dieſe Dinge, die wir ſolchermaaßen unmittelbar ſelbſt, und nicht etwan ihr bloßes Abbild, anſchauen, eben ſelbſt auch nur unſere Vorſtellungen, und als ſolche nur in unſerm Kopfe vorhanden. Alſo nicht ſowohl, wie Euler ſagt, ſchauen wir die außerhalb gelegenen Dinge unmittelbar ſelbſt an; als vielmehr: die von uns als außerhalb gelegen angeſchauten Dinge ſind nur unſere Vorſtellungen und deshalb ein von uns unmittelbar Wahrgenommenes. Die ganze oben in Eulers Worten gegebene und richtige Bemerkung liefert alſo eine neue Beſtätigung der Kantiſchen transſcendentalen Aeſthetik und meiner darauf geſtützten Theorie der Anſchauung, wie auch des Idealismus überhaupt. Die oben erwähnte Unmittelbarkeit und Bewußtloſigkeit, mit der wir, bei der Anſchauung, den Uebergang von der Empfindung zu ihrer Urſache machen, läßt ſich erläutern durch einen analogen Hergang beim abſtrakten Vorſtellen, oder Denken. Beim Leſen und Hören nämlich empfangen wir bloße Worte, gehen aber von dieſen ſo unmittelbar zu den durch ſie bezeichneten Begriffen über, daß es iſt, als ob wir unmittelbar die Begriffe empfingen: denn wir werden uns des Uebergangs zu dieſen gar nicht bewußt. Daher wiſſen wir bisweilen nicht, in welcher Sprache wir geſtern etwas, deſſen wir uns erinnern, geleſen haben. Daß ein ſolcher Uebergang dennoch jedes Mal Statt hat, wird bemerklich, wenn er ein Mal ausbleibt, d. h. wenn wir, in der Zerſtreuung, gedankenlos leſen und dann inne werden, daß wir zwar alle Worte, aber keinen Begriff empfangen haben. Bloß wenn wir von abſtrakten Begriffen zu Bildern der Phantaſie übergehen, werden wir uns der Umſetzung bewußt.

Uebrigens findet, bei der empiriſchen Wahrnehmung, die Bewußtloſigkeit, mit welcher der Uebergang von der Empfindung zur Urſache derſelben geſchieht, eigentlich nur bei der Anſchauung im engſten Sinn, alſo beim Sehen Statt; hingegen geſchieht er bei allen übrigen ſinnlichen Wahrnehmungen mit mehr oder minder deutlichem Bewußtſeyn, daher, bei der Apprehenſion durch die gröberen vier Sinne ſeine Realität ſich unmittelbar faktiſch konſtatiren läßt. Im Finſtern betaſten wir ein Ding ſo lange von allen Seiten, bis wir aus deſſen verſchiedenen Wirkungen auf die Hände die Urſache derſelben als beſtimmte Geſtalt konſtruiren können. Ferner, wenn etwas ſich glatt anfühlt, ſo beſinnen wir uns bisweilen, ob wir etwan Fett oder Oel an den Händen haben: auch wohl, wenn es uns kalt berührt, ob wir ſehr warme Hände haben. Bei einem Ton zweifeln wir bisweilen, ob er eine bloß innere, oder wirklich eine von Außen kommende Affektion des Gehörs war, ſodann, ob er nah und ſchwach, oder fern und ſtark erſcholl, dann, aus welcher Richtung er kam, endlich, ob er die Stimme eines Menſchen, eines Thieres, oder eines Inſtruments war: wir forſchen alſo, bei gegebener Wirkung, nach der Urſache. Beim Geruch und Geſchmack iſt die Ungewißheit über die Art der objektiven Urſache der empfundenen Wirkung alltäglich: ſo deutlich treten ſie hier auseinander. Daß beim Sehen der Uebergang von der Wirkung zur Urſache ganz unbewußt geſchieht, und dadurch der Schein entſteht, als wäre dieſe Art der Wahrnehmung eine völlig unmittelbare, in der ſinnlichen Empfindung allein, ohne Verſtandesoperation, beſtehende, dies hat ſeinen Grund theils in der hohen Vollkommenheit des Organs, theils in der ausſchließlich geradlinigen Wirkungsart des Lichts. Vermöge dieſer letztern leitet der Eindruck ſelbſt ſchon auf den Ort der Urſache hin, und da das Auge alle Nüancen von Licht, Schatten, Farbe und Umriß, wie auch die Data, nach welchen der Verſtand die Entfernung ſchätzt, auf das Feinſte und mit Einem Blick zu empfinden die Fähigkeit hat; ſo geſchieht, bei Eindrücken auf dieſen Sinn, die Verſtandesoperation mit einer Schnelligkeit und Sicherheit, welche ſie ſo wenig zum Bewußtſeyn kommen läßt, wie das Buchſtabiren beim Leſen; wodurch alſo der Schein entſteht, als ob ſchon die Empfindung ſelbſt unmittelbar die Gegenſtände gäbe. Dennoch iſt, gerade beim Sehen, die Operation des Verſtandes, beſtehend im Erkennen der Urſache aus der Wirkung, am bedeutendeſten: vermöge ihrer wird das doppelt, mit zwei Augen, Empfundene einfach angeſchaut; vermöge ihrer wird der Eindruck, welcher auf der Retina, in Folge der Kreuzung der Strahlen in der Pupille, verkehrt, das Oberſte unten, eintrifft, bei Verfolgung der Urſache deſſelben auf dem Rückwege in gleicher Richtung, wieder zurechtgeſtellt, oder, wie man ſich ausdrückt, ſehen wir die Dinge aufrecht, obgleich ihr Bild im Auge verkehrt ſteht; vermöge jener Verſtandesoperation endlich werden, aus fünf verſchiedenen Datis, die Th. Reid ſehr deutlich und ſchön beſchreibt, Größe und Entfernung in unmittelbarer Anſchauung von uns abgeſchätzt. Ich habe dies Alles, wie auch die Beweiſe, welche die Intellektualität der Anſchauung unwiderleglich darthun, ſchon 1816 auseinandergeſetzt in meiner Abhandlung „Ueber das Sehn und die Farben", (in zweiter Auflage 1854) mit bedeutenden Vermehrungen aber in der funfzehn Jahre ſpätern und verbeſſerten Lateiniſchen Bearbeitung derſelben, welche, unter dem Titel Theoria colorum physiologica eademque primaria, im dritten Bande der von Juſtus Radius 1830 herausgegebenen Scriptores ophthalmologici minores ſteht, am ausführlichſten und gründlichſten jedoch in der zweiten Auflage meiner Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde", §. 21. Dahin alſo verweiſe ich über dieſen wichtigen Gegenſtand, um gegenwärtige Erläuterungen nicht noch mehr anzuſchwellen.

Hingegen mag eine ins Aeſthetiſche einſchlagende Bemerkung hier ihre Stelle finden. Vermöge der bewieſenen Intellektualität der Anſchauung iſt auch der Anblick ſchöner Gegenſtände, z. B. einer ſchönen Ausſicht, ein Gehirnphänomen. Die Reinheit und Vollkommenheit deſſelben hängt daher nicht bloß vom Objekt ab, ſondern auch von der Beſchaffenheit des Gehirns, nämlich von der Form und Größe deſſelben, von der Feinheit ſeiner Textur und von der Belebung ſeiner Thätigkeit durch die Energie des Pulſes der Gehirnadern. Demnach fällt gewiß das Bild der ſelben Ausſicht in verſchiedenen Köpfen, auch bei gleicher Schärfe ihrer Augen, ſo verſchieden aus, wie etwan der erſte und letzte Abdruck einer ſtark gebrauchten Kupferplatte. Hierauf beruht die große Verſchiedenheit der Fähigkeit zum Genuſſe der ſchönen Natur und folglich auch zum Nachbilden derſelben, d. h. zum Hervorbringen des gleichen Gehirnphänomens mittelſt einer ganz anderartigen Urſache, nämlich der Farbenflecke auf einer Leinwand.

Uebrigens hat die auf der gänzlichen Intellektualität der Anſchauung beruhende ſcheinbare Unmittelbarkeit derſelben, vermöge welcher wir, wie Euler ſagt, die Dinge ſelbſt und als außer uns gelegen apprehendiren, ein Analogon an der Art, wie wir die Theile unſers eigenen Leibes empfinden, zumal wenn ſie ſchmerzen, welches, ſobald wir ſie empfinden, meiſtens der Fall iſt. Wie wir nämlich wähnen, die Dinge unmittelbar dort wo ſie ſind, wahrzunehmen, während es doch wirklich im Gehirn geſchieht; ſo glauben wir auch den Schmerz eines Gliedes in dieſem ſelbſt zu empfinden, während dieſer ebenfalls im Gehirn empfunden wird, wohin ihn der Nerv des affizirten Theiles leitet. Daher werden nur die Affektionen ſolcher Theile, deren Nerven zum Gehirn gehen, empfunden, nicht aber die, deren Nerven dem Ganglienſyſtem angehören; es ſei denn, daß eine überaus ſtarke Affektion derſelben auf Umwegen bis ins Gehirn dringe, wo ſie ſich doch meiſtens nur als dumpfes Unbehagen und ſtets ohne genaue Beſtimmung ihres Ortes zu erkennen giebt. Daher auch werden die Verletzungen eines Gliedes, deſſen Nervenſtamm durchſchnitten oder unterbunden iſt, nicht empfunden. Daher endlich fühlt wer ein Glied verloren hat, doch noch bisweilen Schmerz in demſelben, weil die zum Gehirn gehenden Nerven noch daſind. — Alſo in beiden hier verglichenen Phänomenen wird was im

Gehirn vorgeht als außer demſelben apprehendirt: bei der Anſchauung, durch Vermittelung des Verſtandes, der ſeine Fühlfäden in die Außenwelt ſtreckt; bei der Empfindung der Glieder, durch Vermittelung der Nerven.

Kapitel 3.

Ueber die Sinne.

Von Anderen Geſagtes zu wiederholen iſt nicht der Zweck meiner Schriften: daher gebe ich hier nur einzelne, eigene Betrachtungen über die Sinne.

Die Sinne ſind bloß die Ausläufe des Gehirns, durch welche es von außen den Stoff empfängt (in Geſtalt der Empfindung), den es zur anſchaulichen Vorſtellung verarbeitet. Diejenigen Empfindungen, welche hauptſächlich zur *objektiven* Auffaſſung der Außenwelt dienen ſollten, mußten an ſich ſelbſt weder angenehm noch unangenehm ſeyn: dies beſagt eigentlich, daß ſie den Willen ganz unberührt laſſen mußten. Außerdem nämlich würde die Empfindung *ſelbſt* unſere Aufmerkſamkeit feſſeln und wir bei der *Wirkung* ſtehen bleiben, ſtatt, wie hier bezweckt war, ſogleich zur *Urſach* überzugehen: ſo nämlich bringt es der entſchiedene Vorrang mit ſich, den, für unſere Beachtung, der *Wille* überall vor der bloßen Vorſtellung hat, als welcher wir uns erſt dann zuwenden, wann jener ſchweigt. Demgemäß ſind Farben und Töne an ſich ſelbſt und ſo lange ihr Eindruck das normale Maaß nicht überſchreitet, weder ſchmerzliche, noch angenehme Empfindungen; ſondern treten mit derjenigen Gleichgültigkeit auf, die ſie zum Stoff rein objektiver Anſchauungen eignet. Dies iſt nämlich ſo weit der Fall, als es an einem Leibe, der an ſich ſelbſt durch und durch Wille iſt, überhaupt möglich ſeyn konnte, und iſt eben in dieſer Hinſicht bewunderungswerth. Phyſiologiſch beruht es darauf, daß in den Organen der edleren Sinne, alſo des Geſichts und Gehörs, diejenigen Nerven, welche den ſpecifiſchen äußern Eindruck aufzunehmen haben, gar keiner Empfindung von Schmerz fähig ſind, ſondern keine andere

Empfindung, als die ihnen ſpecifiſch eigenthümliche, der bloßen Wahrnehmung dienende, kennen. Demnach iſt die Retina, wie auch der optiſche Nerv, gegen jede Verletzung unempfindlich, und eben ſo iſt es der Gehörnerv: in beiden Organen wird Schmerz nur in den übrigen Theilen derſelben, den Umgebungen des ihnen eigenthümlichen Sinnesnerven, empfunden, nie in dieſem ſelbſt: beim Auge hauptſächlich in der conjunctiva; beim Ohr im meatus auditorius. Sogar mit dem Gehirn verhält es ſich eben ſo, indem daſſelbe, wenn unmittelbar ſelbſt, alſo von oben, angeſchnitten, keine Empfindung davon hat. Alſo nur vermöge dieſer ihnen eigenen Gleichgültigkeit in Bezug auf den Willen werden die Empfindungen des Auges geſchickt, dem Verſtande die ſo mannigfaltigen und ſo fein nüancirten Data zu liefern, aus denen er, mittelſt Anwendung des Kauſalitätsgeſetzes und auf Grundlage der reinen Anſchauungen Raum und Zeit, die wundervolle objektive Welt in unſerm Kopfe aufbaut. Eben jene Wirkungsloſigkeit der Farbenempfindungen auf den Willen befähigt ſie, wann ihre Energie durch Transparenz erhöht iſt, wie beim Abendroth, gefärbten Fenſtern u. dgl., uns ſehr leicht in den Zuſtand der rein objektiven, willenloſen Anſchauung zu verſetzen, welche, wie ich im dritten Buche nachgewieſen habe, einen Hauptbeſtandtheil des äſthetiſchen Eindrucks ausmacht. Eben dieſe Gleichgültigkeit in Bezug auf den Willen eignet die Laute, den Stoff der Bezeichnung für die endloſe Mannigfaltigkeit der Begriffe der Vernunft abzugeben.

Indem der äußere Sinn, d. h. die Empfänglichkeit für äußere Eindrücke als reine Data für den Verſtand, ſich in fünf Sinne ſpaltete, richteten dieſe ſich nach den vier Elementen, d. h. den vier Aggregationszuſtänden, nebſt dem der Imponderabilität. So iſt der Sinn für das Feſte (Erde) das Getaſt, für das Flüſſige (Waſſer) der Geſchmack, für das Dampfförmige, d. h. Verflüchtigte (Dunſt, Duft) der Geruch, für das permanent Elaſtiſche (Luft) das Gehör, für das Imponderabile (Feuer, Licht) das Geſicht. Das zweite Imponderabile, Wärme, iſt eigentlich kein Gegenſtand der Sinne, ſondern des Gemeingefühls, wirkt daher auch ſtets direkt auf den Willen, als angenehm oder unangenehm. Aus dieſer Klaſſifikation ergiebt ſich auch die relative Dignität der Sinne. Das Geſicht hat den erſten Rang, ſofern ſeine Sphäre die am weiteſten reichende, und ſeine Empfänglichkeit die feinſte iſt; was darauf beruht, daß ſein Anregendes ein Imponderabile, d. h. ein kaum noch Körperliches, ein quasi Geiſtiges, iſt. Den zweiten Rang hat das Gehör, entſprechend der Luft. Inzwiſchen bleibt das Getaſt ein gründlicher und vielſeitiger Gelehrter. Denn während die anderen Sinne uns jeder nur eine ganz einſeitige Beziehung des Objekts, wie ſeinen Klang, oder ſein Verhältniß zum Licht, angeben, liefert das, mit dem Gemeingefühl und der Muskelkraft feſt verwachſene Getaſt dem Verſtande die Data zugleich für die Form, Größe, Härte, Glätte, Textur, Feſtigkeit, Temperatur und Schwere der Körper, und dies Alles mit der geringſten Möglichkeit des Scheines und der Täuſchung, denen alle anderen Sinne weit mehr unterliegen. Die beiden niedrigſten Sinne, Geruch und Geſchmack, ſind ſchon nicht mehr frei von einer unmittelbaren Erregung des *Willens*, d. h. ſie werden ſtets angenehm oder unangenehm affizirt, ſind daher mehr ſubjektiv als objektiv.

Die Wahrnehmungen des *Gehörs* ſind ausſchließlich in der *Zeit*: daher das ganze Weſen der Muſik im Zeitmaaß beſteht, als worauf ſowohl die Qualität oder Höhe der Töne, mittelſt der Vibrationen, als die Quantität oder Dauer derſelben, mittelſt des Taktes, beruht. Die Wahrnehmungen des *Geſichts* hingegen ſind zunächſt und vorwaltend im *Raume*; ſekundär, mittelſt ihrer Dauer, aber auch in der Zeit.

Das Geſicht iſt der Sinn des *Verſtandes*, welcher anſchaut, das Gehör der Sinn der *Vernunft*, welche denkt und vernimmt. Worte werden durch ſichtbare Zeichen nur unvollkommen vertreten: daher zweifle ich, daß ein Taubſtummer, der leſen kann, aber vom Laute der Worte keine Vorſtellung hat, in ſeinem Denken mit den bloß ſichtbaren Begriffszeichen ſo behende operirt, wie wir mit den wirklichen, d. h. hörbaren Worten. Wenn er nicht leſen kann, iſt er bekanntlich faſt dem unvernünftigen Thiere gleich; während der Blindgeborene, von Anfang an, ein ganz vernünftiges Weſen iſt.

Das Geſicht iſt ein *aktiver*, das Gehör ein *paſſiver* Sinn. Daher wirken Töne ſtörend und feindlich auf unſern Geiſt ein, und zwar um ſo mehr, je thätiger und entwickelter dieſer iſt: ſie zerreißen alle Gedanken, zerrütten momentan die Denkkraft.

Hingegen giebt es keine analoge Störung durch das Auge, keine unmittelbare Einwirkung des Geſehenen, als ſolchen, auf die denkende Thätigkeit (denn natürlich iſt hier nicht die Rede von dem Einfluß der erblickten Gegenſtände auf den Willen); ſondern die bunteſte Mannigfaltigkeit von Dingen, vor unſeren Augen, laßt ein ganz ungehindertes, ruhiges Denken zu. Demzufolge lebt der denkende Geiſt mit dem Auge in ewigem Frieden, mit dem Ohr in ewigem Krieg. Dieſer Gegenſatz der beiden Sinne bewährt ſich auch darin, daß Taubſtumme, wenn durch Galvanismus hergeſtellt, beim erſten Ton, den ſie hören, vor Schrecken todtenblaß werden (Gilberts „Annalen der Phyſik“, Bd. 10, S. 382), operirte Blinde dagegen das erſte Licht mit Entzücken erblicken, und nur ungern die Binde ſich über die Augen legen laſſen. Alles Angeführte aber iſt daraus erklärlich, daß das Hören vermöge einer mechaniſchen Erſchütterung des Gehörnervens vor ſich geht, die ſich ſogleich bis ins Gehirn fortpflanzt, während hingegen das Sehn eine wirkliche Aktion der Retina iſt, welche durch das Licht und ſeine Modifikationen bloß erregt und hervorgerufen wird: wie ich dies in meiner phyſiologiſchen Farbentheorie ausführlich gezeigt habe. Im Widerſtreit hingegen ſteht dieſer ganze Gegenſatz mit der jetzt überall ſo unverſchämt aufgetiſchten kolorirten Aether-Trommelſchlag-Theorie, welche die Lichtempfindung des Auges zu einer mechaniſchen Erſchütterung, wie die des Gehörs zunächſt wirklich iſt, erniedrigen will, während nichts heterogener ſeyn kann, als die ſtille, ſanfte Wirkung des Lichts und die Allarmtrommel des Gehörs. Setzen wir hiemit noch den beſondern Umſtand in Verbindung, daß wir, obwohl mit zwei Ohren, deren Empfindlichkeit oft ſehr verſchieden iſt, hörend, doch nie einen Ton doppelt vernehmen, wie wir mit zwei Augen oft doppelt ſehen; ſo werden wir zu der Vermuthung geführt, daß die Empfindung des Hörens nicht im Labyrinth, oder der Schnecke entſteht, ſondern erſt da, wo, tief im Gehirn, beide Gehörnerven zuſammentreffen, wodurch der Eindruck einfach wird: dies aber iſt da, wo der pons Varolii die medulla oblongata umfaßt, alſo an der abſolut letalen Stelle, durch deren Verletzung jedes Thier augenblicklich getödtet wird, und von wo der Gehörnerv nur einen kurzen Verlauf hat zum Labyrinth, dem Sitze der akuſtiſchen Erſchütterung. Eben dieſer ſein Urſprung, an jener gefährlichen Stelle, von welcher auch alle Gliederbewegung ausgeht, iſt Urſache, daß man bei einem plötzlichen Knall zuſammenfährt; welches bei einer plötzlichen Erleuchtung, z. B. einem Blitz, keineswegs Statt findet. Der Sehnerv hingegen tritt viel weiter nach vorn aus ſeinen thalamis (wenn auch vielleicht ſein erſter Urſprung hinter dieſen liegt) hervor, iſt in ſeinem Fortgang überall von den vorderen Gehirn-lobis bedeckt, wiewohl ſtets von ihnen geſondert, bis er, ganz aus dem Gehirn hinausgelangt, ſich in die Retina ausbreitet, auf welcher nun allererſt die Empfindung, auf Anlaß des Lichtreizes, entſteht und daſelbſt wirklich ihren Sitz hat; wie dieſes meine Abhandlung über das Sehn und die Farben beweiſt. Aus jenem Urſprung des Gehörnervens erklärt ſich denn auch die große Störung, welche die Denkkraft durch Töne erleidet, wegen welcher denkende Köpfe und überhaupt Leute von vielem Geiſt, ohne Ausnahme, durchaus kein Geräuſch vertragen können. Denn es ſtört den beſtändigen Strom ihrer Gedanken, unterbricht und lähmt ihr Denken, eben weil die Erſchütterung des Gehörnervens ſich ſo tief ins Gehirn fortpflanzt, deſſen ganze Maſſe daher die durch den Gehörnerven erregten Schwingungen dröhnend mit empfindet, und weil das Gehirn ſolcher Leute viel leichter beweglich iſt, als das der gewöhnlichen Köpfe. Auf der ſelben großen Beweglichkeit und Leitungskraft ihres Gehirns beruht es gerade, daß bei ihnen jeder Gedanke alle ihm analogen, oder verwandten, ſo leicht hervorruft, wodurch eben ihnen die Aehnlichkeiten, Analogien und Beziehungen der Dinge überhaupt, ſo ſchnell und leicht in den Sinn kommen, daß der ſelbe Anlaß, den Millionen gewöhnlicher Köpfe vor ihnen gehabt, ſie auf den Gedanken, auf die Entdeckung bringt, welche nicht gemacht zu haben die Anderen, weil ſie wohl nach-, aber nicht vor-denken können, ſich nachher verwundern: ſo ſchien die Sonne auf alle Säulen: aber nur Memnons Säule klang. Demgemäß waren Kant, Goethe, Jean Paul höchſt empfindlich gegen jedes Geräuſch, wie ihre Biographien bezeugen. Goethe kaufte, in ſeinen letzten Jahren, ein in Verfall gerathenes Haus, neben dem ſeinigen, bloß damit er nicht den Lerm bei deſſen Ausbeſſerung anzuhören hätte. Vergebens alſo war er, ſchon in ſeiner Jugend, der Trommel nachgegangen, um ſich gegen Geräuſch abzuhärten. Es iſt nicht Sache der Gewohnheit.

Dagegen iſt die wahrhaft ſtoiſche Gleichgültigkeit gewöhnlicher Köpfe gegen das Geräuſch bewunderungswürdig: ſie ſtört kein Lerm in ihrem Denken, oder beim Leſen, Schreiben u. dgl.; während der vorzügliche Kopf dadurch völlig unfähig gemacht wird. Aber eben Das, was ſie ſo unempfindlich macht gegen Lerm jeder Art, macht ſie auch unempfindlich gegen das Schöne in den bildenden, und das tief Gedachte oder fein Ausgedrückte in den redenden Künſten, kurz, gegen Alles, was nicht ihr perſönliches Intereſſe angeht. Auf die paralyſirende Wirkung, welche hingegen das Geräuſch auf die Geiſtreichen ausübt, findet folgende Bemerkung Lichtenbergs Anwendung: „Es iſt alle Mal ein gutes Zeichen, wenn Künſtler von Kleinigkeiten gehindert werden können, ihre Kunſt gehörig auszuüben. F..... ſteckte ſeine Finger in Hexenmehl, wenn er Klavier ſpielen wollte. — — — Den mittelmäßigen Kopf hindern ſolche Sachen nicht: — — — er führt gleichſam ein grobes Sieb." (Vermiſchte Schriften, Bd. 1, S. 398.) Ich hege wirklich längſt die Meinung, daß die Quantität Lerm, die Jeder unbeſchwert vertragen kann, in umgekehrtem Verhältniß zu ſeinen Geiſteskräften ſteht, und daher als das ungefähre Maaß derſelben betrachtet werden kann. Wenn ich daher auf dem Hofe eines Hauſes die Hunde ſtundenlang unbeſchwichtigt bellen höre; ſo weiß ich ſchon, was ich von den Geiſteskräften der Bewohner zu halten habe. Wer habituell die Stubenthüren, ſtatt ſie mit der Hand zu ſchließen, zuwirft, oder es in ſeinem Hauſe geſtattet, iſt nicht bloß ein ungezogener, ſondern auch ein roher und bornirter Menſch. Daß im Engliſchen sensible auch „verſtändig" bedeutet, beruht demnach auf einer richtigen und feinen Beobachtung. Ganz civiliſirt werden wir erſt ſeyn, wann auch die Ohren nicht mehr vogelfrei ſeyn werden und nicht mehr Jedem das Recht zuſtehen wird, das Bewußtſeyn jedes denkenden Weſens, auf tauſend Schritte in die Runde, zu durchſchneiden mittelſt Pfeifen, Heulen, Brüllen, Hämmern, Peitſchenklatſchen, Bellenlaſſen u. dgl. Die Sybariten hielten die lermenden Handwerke außerhalb der Stadt gebannt: die ehrwürdige Sekte der Shakers in Nordamerika duldet kein unnöthiges Geräuſch in ihren Dörfern: von den Herrnhutern wird das Gleiche berichtet. — Ein Mehreres über dieſen Gegenſtand findet man im dreißigſten Kapitel des zweiten Bandes der Parerga.

Aus der dargelegten paſſiven Natur des Gehörs erklärt ſich auch die ſo eindringende, ſo unmittelbare, ſo unfehlbare Wirkung der Muſik auf den Geiſt, nebſt der ihr bisweilen folgenden, in einer beſondern Erhabenheit der Stimmung beſtehenden Nachwirkung. Die in kombinirten, rationalen Zahlenverhältniſſen erfolgenden Schwingungen der Töne verſetzen nämlich die Gehirnfibern ſelbſt in gleiche Schwingungen. Hingegen wird aus der dem Hören ganz entgegengeſetzten aktiven Natur des Sehns begreiflich, warum es kein Analogon der Muſik für das Auge geben kann und das Farbenklavier ein lächerlicher Mißgriff war. Eben auch wegen der aktiven Natur des Geſichtsſinnes iſt er bei den verfolgenden Thieren, alſo den Raubthieren, ausgezeichnet ſcharf, wie umgekehrt der paſſive Sinn, das Gehör, bei den verfolgten, den fliehenden, furchtſamen Thieren; damit es von ſelbſt ihnen den herbeieilenden, oder heranſchleichenden Verfolger zeitig verrathe.

Wie wir im Geſicht den Sinn des Verſtandes, im Gehör den der Vernunft erkannt haben, ſo könnte man den Geruch den Sinn des Gedächtniſſes nennen; weil er unmittelbarer, als irgend etwas Anderes, den ſpecifiſchen Eindruck eines Vorganges, oder einer Umgebung, ſelbſt aus der fernſten Vergangenheit, uns zurückruft.

Kapitel 4.

Von der Erkenntniß a priori.

Aus der Thatſache, daß wir die Geſetze der Verhältniſſe im Raume, ohne hiezu der Erfahrung zu bedürfen, aus uns ſelbſt angeben und beſtimmen können, folgerte Plato (Meno, p. 353. Bip.), daß alles Lernen bloß ein Erinnern ſei; Kant hingegen, daß der Raum ſubjektiv bedingt und bloß eine Form des Erkenntnißvermögens ſei. Wie hoch ſteht in dieſer Hinſicht Kant über Plato!

Cogito, ergo sum iſt ein analytiſches Urtheil: Parmenides hat es ſogar für ein identiſches gehalten: το γαρ αυτο νοειν εστι τε και ειναι (nam intelligere et esse idem est, Clem. Alex.

Strom. VI, 2, §. 23). Als ein ſolches aber, oder auch nur als analytiſches, kann es keine beſondere Weisheit enthalten; wie auch nicht, wenn man, noch gründlicher, es, als einen Schluß, aus dem Oberſatz non-entis nulla sunt praedicata ableiten wollte. Eigentlich aber hat Karteſius damit die große Wahrheit ausdrücken wollen, daß nur dem Selbſtbewußtſeyn, alſo dem Subjektiven, unmittelbare Gewißheit zukommt; dem Objektiven, alſo allem Andern, hingegen, als dem durch jenes erſt Vermittelten, bloß mittelbare; daher dieſes, weil aus zweiter Hand, als problematiſch zu betrachten iſt. Hierauf beruht der Werth des ſo berühmten Satzes. Als ſeinen Gegenſatz können wir, im Sinne der Kantiſchen Philoſophie, aufſtellen: cogito, ergo est, — d. h. wie ich gewiſſe Verhältniſſe (die mathematiſchen) an den Dingen denke, genau ſo müſſen ſie in aller irgend möglichen Erfahrung ſtets ausfallen, — dies war ein wichtiges, tiefes und ſpätes Apperçu, welches im Gewande des Problems von der *Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile a priori* auftrat und wirklich den Weg zu tiefer Erkenntniß eröffnet hat. Dies Problem iſt die Parole der Kantiſchen Philoſophie, wie der erſtere Satz die der Karteſiſchen, und zeigt, ἐξ οἵων εἰς οἷα.

Sehr paſſend ſtellt Kant ſeine Unterſuchungen über Zeit und Raum an die Spitze aller anderen. Denn dem ſpekulativen Geiſte drängen ſich vor allen dieſe Fragen auf: was iſt die *Zeit*? was iſt dies Weſen, das aus lauter Bewegung beſteht, ohne etwas, das ſich bewegt? — und was der *Raum*? dieſes allgegenwärtige Nichts, aus welchem kein Ding herauskann, ohne aufzuhören Etwas zu ſeyn? —

Daß Zeit und Raum dem *Subjekt* anhängen, die Art und Weiſe ſind, wie der Proceß objektiver Apperception im Gehirn vollzogen wird, hat ſchon einen genügenden Beweis an der gänzlichen Unmöglichkeit Zeit und Raum hinwegzudenken, während man Alles, was in ihnen ſich darſtellt, ſehr leicht hinwegdenkt. Die Hand kann Alles fahren laſſen; nur ſich ſelbſt nicht. Indeſſen will ich die von *Kant* gegebenen näheren Beweiſe jener Wahrheit hier durch einige Beiſpiele und Ausführungen erläutern, nicht zur Widerlegung alberner Einwendungen, ſondern zum Gebrauch Derer, die künftig Kants Lehren vorzutragen haben werden.

„Ein rechtwinklichter gleichſeitiger Triangel“ enthält keinen logiſchen Widerſpruch: denn die Prädikate heben einzeln keineswegs das Subjekt auf, noch ſind ſie mit einander unvereinbar. Erſt bei der Konſtruktion ihres Gegenſtandes in der reinen Anſchauung tritt ihre Unvereinbarkeit an ihm hervor. Wollte man dieſe eben deshalb für einen Widerſpruch halten; ſo wäre auch jede phyſiſche und erſt nach Jahrhunderten entdeckte Unmöglichkeit ein ſolcher: z. B. die Zuſammenſetzung eines Metalles aus ſeinen Beſtandtheilen, oder ein Säugethier mit mehr, oder weniger als ſieben Halswirbeln*), oder Hörner und obere Schneidezähne am ſelben Thier. Allein bloß die logiſche Unmöglichkeit iſt ein Widerſpruch, nicht aber die phyſiſche, und eben ſo wenig die mathematiſche. Gleichſeitig und rechtwinklicht widerſprechen einander nicht (im Quadrat ſind ſie beiſammen), noch widerſpricht jedes von ihnen dem Dreieck. Daher kann die Unvereinbarkeit obiger Begriffe nie durch bloßes Denken erkannt werden, ſondern ergiebt ſich erſt aus der Anſchauung, welche nun aber eine ſolche iſt, zu der es keiner Erfahrung, keines realen Gegenſtandes bedarf, eine bloß mentale. Auch gehört hieher der Satz des Jordanus Brunus, der wohl auch beim Ariſtoteles zu finden ſeyn wird: „ein unendlich großer Körper iſt nothwendig unbeweglich“, — als welcher weder auf Erfahrung, noch auf dem Satz des Widerſpruchs beruhen kann; da er von Dingen redet, die in keiner Erfahrung vorkommen können, und die Begriffe „unendlich groß“ und „beweglich“ einander nicht widerſprechen; ſondern bloß die reine Anſchauung ergiebt, daß die Bewegung einen Raum außerhalb des Körpers erfordert, ſeine unendliche Größe aber keinen übrig läßt. — Wollte man nun gegen das erſtere mathematiſche Beiſpiel einwenden: es käme nur darauf an, wie vollſtändig der Begriff ſei, den der Urtheilende vom Triangel habe; wenn es ein ganz vollſtändiger wäre, ſo enthielte er auch die Unmöglichkeit, daß ein Triangel rechtwinklicht und doch gleichſeitig ſei; ſo iſt die Antwort: angenommen, ſein Begriff vom Dreieck ſei nicht ſo vollſtändig; ſo kann er, ohne Hinzuziehung der Erfahrung, durch die bloße Konſtruktion deſſelben in ſeiner Phantaſie ihn erweitern und ſich von der Unmöglichkeit jener Begriffsverbindung für alle Ewigkeit überzeugen: eben dieſer Proceß aber iſt ein ſynthetiſches Urtheil a priori, d. h. ein ſolches, durch welches wir, ohne alle Erfahrung und doch mit Gültigkeit für alle Erfahrung, unſere Begriffe bilden und vervollſtändigen. — Denn überhaupt, ob ein gegebenes Urtheil analytiſch oder ſynthetiſch ſei, wird, im einzelnen Fall, erſt beſtimmt werden können, je nachdem im Kopfe des Urtheilenden der Begriff des Subjekts mehr oder weniger Vollſtändigkeit hat: der Begriff „Katze" enthält im Kopfe Cüviers hundert Mal mehr, als in dem ſeines Bedienten: daher die ſelben Urtheile darüber für Dieſen ſynthetiſch, für Jenen bloß analytiſch ſeyn werden. Nimmt man aber die Begriffe objektiv, und will nun entſcheiden, ob ein gegebenes Urtheil analytiſch, oder ſynthetiſch ſei; ſo verwandle man das Prädikat deſſelben in ſein kontradiktoriſches Gegentheil und lege dieſes, ohne Kopula, dem Subjekt bei: giebt nun dies eine Contradictio in adjecto; ſo war das Urtheil analytiſch, außerdem aber ſynthetiſch.

---

*) Daß das dreizehige Faulthier deren neun hätte, ſoll als Irrthum erkannt worden ſeyn: jedoch führt Owen, Ostéologie comp., p. 405, es noch an.

Daß die *Arithmetik* auf der reinen Anſchauung der *Zeit* beruhe, iſt nicht ſo augenfällig, wie daß die Geometrie auf der des Raums baſirt ſei*). Man kann es aber auf folgende Art

---

*) Dies entſchuldigt jedoch nicht einen Profeſſor der Philoſophie, welcher, auf **Kants** Stuhle ſitzend, ſich alſo vernehmen läßt: „Daß die Mathematik als ſolche die Arithmetik und Geometrie enthält, iſt richtig: unrichtig jedoch die Arithmetik als die Wiſſenſchaft der Zeit zu faſſen, in der That aus keinem andern Grunde, als um der Geometrie, als der Wiſſenſchaft des Raumes, einen Pendanten (sic) zu geben." (Roſenkranz, im „Deutſchen Muſeum", 1857, 14. Mai, Nr. 20.) Dies ſind die Früchte der Hegelei: iſt durch deren ſinnloſen Gallimathias der Kopf ein Mal gründlich verdorben; ſo geht ernſthafte Kantiſche Philoſophie nicht mehr hinein: und von dem Meiſter hat man die Dreiſtigkeit ererbt, in den Tag hinein zu reden über Dinge, die man nicht verſteht: ſo kommt man endlich dahin, die Grundlehren eines großen Geiſtes ohne Umſtände im peremtoriſch entſcheidenden Tone zu verurtheilen, als wären es eben Hegel'ſche Narrenspoſſen. Wir dürfen es aber nicht hingehen laſſen, daß die kleinen Leutchen da unten die Spur der großen Denker auszutreten ſich bemühen. Sie thaten daher beſſer, ſich an *Kant* nicht zu reiben, ſondern ſich damit zu begnügen, ihrem Publiko über Gott,

beweiſen. Alles Zählen beſteht im wiederholten Setzen der Einheit: bloß um ſtets zu wiſſen, wie oft wir ſchon die Einheit geſetzt haben, markiren wir ſie jedes Mal mit einem andern Wort: dies ſind die Zahlworte. Nun iſt Wiederholung nur möglich durch Succeſſion: dieſe aber, alſo das Nacheinander, beruht unmittelbar auf der Anſchauung der Zeit, iſt ein nur mittelſt dieſer verſtändlicher Begriff: alſo iſt auch das Zählen nur mittelſt der Zeit möglich. — Dieſes Beruhen alles Zählens auf der Zeit verräth ſich auch dadurch, daß in allen Sprachen die Multiplikation durch „Mal" bezeichnet wird, alſo durch einen Zeitbegriff: sexies, ἑξακις, six fois, six times. Nun aber iſt das einfache Zählen ſchon ein Multipliciren mit Eins, weshalb auch in Peſtalozzi's Lehranſtalt die Kinder ſtets ſo multipliciren mußten: „2 Mal 2 iſt 4 Mal Eins." — Auch Ariſtoteles hat ſchon die enge Verwandtſchaft der Zahl mit der Zeit erkannt und dargelegt, im vierzehnten Kapitel des vierten Buches der Phyſik. Die Zeit iſt ihm „die Zahl der Bewegung" (ὁ χρονος αριθμος εστι κινησεως). Tiefſinnig wirft er die Frage auf, ob die Zeit ſeyn könnte, wenn die Seele nicht wäre, und verneint ſie.

Obwohl die Zeit, wie der Raum, die Erkenntnißform des Subjekts iſt; ſo ſtellt ſie ſich gleichwohl, eben wie auch der Raum, als von demſelben unabhängig und völlig objektiv vorhanden dar. Wider unſern Willen, oder ohne unſer Wiſſen, eilt oder zögert ſie: man frägt nach der Uhr, man forſcht nach der Zeit, als nach einem ganz Objektiven. Und was iſt dieſes Objektive? Nicht das Fortſchreiten der Geſtirne, oder der Uhren, als welche bloß dienen, den Lauf der Zeit ſelbſt daran zu meſſen: ſondern es iſt etwas von allen Dingen Verſchiedenes, doch aber wie dieſe, von unſerm Wollen und Wiſſen Unabhängiges. Es exiſtirt nur in den Köpfen der erkennenden Weſen; aber die Gleichmäßigkeit ſeines Ganges und ſeine Unabhängigkeit vom Willen giebt ihm die Berechtigung der Objektivität.

Die Zeit iſt zunächſt die Form des innern Sinnes. Das

---

die Seele, die thatſächliche Freiheit des Willens und was ſonſt dahin einſchlägt, nähere Auskunft zu ertheilen und ſodann in ihrer finſtern Hinterboutique, dem philoſophiſchen Journal, ſich ein Privatvergnügen zu machen: da können ſie ungenirt thun und treiben was ſie wollen, kein Menſch ſieht hin.

folgende Buch anticipirend, bemerke ich, daß der alleinige Gegenſtand des innern Sinnes der eigene Wille des Erkennenden iſt. Die Zeit iſt daher die Form, mittelſt welcher dem urſprünglich und an ſich ſelbſt erkenntnißloſen individuellen Willen die Selbſterkenntniß möglich wird. In ihr nämlich erſcheint ſein an ſich einfaches und identiſches Weſen auseinandergezogen zu einem Lebenslauf. Aber eben wegen jener urſprünglichen Einfachheit und Identität des ſich ſo Darſtellenden bleibt ſein Charakter ſtets genau derſelbe; weshalb auch der Lebenslauf ſelbſt durchweg denſelben Grundton beibehält, ja, die mannigfaltigen Vorgänge und Scenen deſſelben ſich im Grunde doch nur wie Variationen zu einem und demſelben Thema verhalten. —

Die Apriorität des Kauſalitätsgeſetzes iſt von den Engländern und Franzoſen theils noch gar nicht eingeſehen, theils nicht recht begriffen: daher Einige von ihnen die früheren Verſuche, für daſſelbe einen empiriſchen Urſprung zu finden, fortſetzen. Maine de Biran ſetzt dieſen in die Erfahrung, daß dem Willensakt als Urſache die Bewegung des Leibes als Wirkung folge. Aber dieſe Thatſache ſelbſt iſt falſch. Keineswegs erkennen wir den eigentlichen unmittelbaren Willensakt als ein von der Aktion des Leibes Verſchiedenes und Beide als durch das Band der Kauſalität verknüpft; ſondern Beide ſind Eins und untheilbar. Zwiſchen ihnen iſt keine Succeſſion: ſie ſind zugleich. Sie ſind Eins und das Selbe, auf doppelte Weiſe wahrgenommen: was nämlich der innern Wahrnehmung (dem Selbſtbewußtſeyn) ſich als wirklicher Willensakt kund giebt, das Selbe ſtellt ſich in der äußern Anſchauung, in welcher der Leib objektiv daſteht, ſofort als Aktion deſſelben dar. Daß phyſiologiſch die Aktion des Nerven der des Muskels vorhergeht, kommt hier nicht in Betracht; da es nicht ins Selbſtbewußtſeyn fällt, und hier nicht die Rede iſt vom Verhältniß zwiſchen Muskel und Nerv, ſondern von dem zwiſchen Willensakt und Leibesaktion. Dieſes nun giebt ſich nicht als Kauſalitätsverhältniß kund. Wenn dieſe beiden ſich uns als Urſach und Wirkung darſtellten; ſo würde ihre Verbindung uns nicht ſo unbegreiflich ſeyn, wie es wirklich der Fall iſt: denn was wir aus ſeiner Urſache verſtehen, das verſtehen wir ſo weit es überhaupt für uns ein Verſtändniß der Dinge giebt. Hingegen iſt die Bewegung unſerer

Glieder vermöge bloßer Willensakte zwar ein ſo alltägliches Wunder, daß wir es nicht mehr bemerken: richten wir aber ein Mal die Aufmerkſamkeit darauf, ſo tritt das Unbegreifliche der Sache uns ſehr lebhaft ins Bewußtſeyn; eben weil wir hier etwas vor uns haben, was wir nicht als Wirkung ſeiner Urſache verſtehen. Nimmermehr alſo könnte dieſe Wahrnehmung uns auf die Vorſtellung der Kauſalität führen, als welche darin gar nicht vorkommt. Maine de Biran ſelbſt erkennt die völlige Gleichzeitigkeit des Willensakts und der Bewegung an. (Nouvelles considérations des rapports du physique au moral, p. 377, 78.) — In England hat ſchon Th. Reid (On the first principles of contingent truths. Ess. VI, c. 5) ausgeſprochen, daß die Erkenntniß des Kauſalitätsverhältniſſes in der Beſchaffenheit unſers Erkenntnißvermögens ſelbſt ihren Grund habe. In neueſter Zeit lehrt Th. Brown in ſeinem höchſt weitſchweifig abgefaßten Buch: Inquiry into the relation of cause and effect, 4th edit., 1835, ziemlich das Selbe, nämlich daß jene Erkenntniß aus einer uns angeborenen, intuitiven und inſtinktiven Ueberzeugung entſpringe: er iſt alſo im Weſentlichen auf dem rechten Wege. Unverzeihlich jedoch iſt die kraſſe Ignoranz, vermöge welcher, in dieſem 476 Seiten ſtarken Buche, davon 130 der Widerlegung Hume's gewidmet ſind, Kants, der ſchon vor ſiebzig Jahren die Sache ins Reine gebracht hat, gar keine Erwähnung geſchieht. Wäre das Lateiniſche die ausſchließliche Sprache der Wiſſenſchaft geblieben; ſo würde dergleichen nicht vorkommen. Trotz der im Ganzen richtigen Auseinanderſetzung Browns hat in England eine Modifikation jener von Maine de Biran aufgeſtellten Lehre vom empiriſchen Urſprung der Grunderkenntniß des Kauſalverhältniſſes dennoch Eingang gefunden; da ſie nicht ohne einige Scheinbarkeit iſt. Es iſt dieſe, daß wir das Geſetz der Kauſalität abſtrahirten aus der empiriſch wahrgenommenen Einwirkung unſers eigenen Leibes auf andere Körper. Schon Hume hatte ſie widerlegt. Ich aber habe die Unſtatthaftigkeit derſelben in meiner Schrift „Ueber den Willen in der Natur (S. 75 der zweiten Auflage) dargethan, daraus daß, damit wir ſowohl unſern eigenen, als die anderen Körper objektiv in räumlicher Anſchauung wahrnehmen, die Erkenntniß der Kauſalität, weil ſie Bedingung ſolcher Anſchauung iſt, bereits daſeyn muß. Wirklich liegt eben in der Nothwendigkeit eines von der, empiriſch allein gegebenen, Sinnesempfindung zur Urſache derſelben zu machenden *Ueberganges*, damit es zur Anſchauung der Außenwelt komme, der einzige ächte Beweisgrund davon, daß das Geſetz der Kauſalität *vor aller Erfahrung* uns bewußt iſt. Daher habe ich dieſen Beweis dem *Kantiſchen* ſubſtituirt, deſſen Unrichtigkeit ich dargethan hatte. Die ausführlichſte und gründlichſte Darſtellung des ganzen hier nur berührten, wichtigen Gegenſtandes, alſo der Apriorität des Kauſalitätsgeſetzes und der Intellektualität der empiriſchen Anſchauung, findet man in der zweiten Auflage meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 21, wohin ich verweiſe, um nicht alles dort Geſagte hier zu wiederholen. Daſelbſt habe ich den mächtigen Unterſchied nachgewieſen zwiſchen der bloßen Sinnesempfindung und der Anſchauung einer objektiven Welt, und habe die weite Kluft, die zwiſchen beiden liegt, aufgedeckt: über dieſe führt allein das Geſetz der Kauſalität, welches aber zu ſeiner Anwendung die beiden anderen ihm verwandten Formen, Raum und Zeit, vorausſetzt. Allererſt mittelſt dieſer drei im Verein kommt es zur objektiven Vorſtellung. Ob nun die *Empfindung*, von welcher ausgehend wir zur Wahrnehmung gelangen, entſteht durch den Widerſtand, den die Kraftäußerung unſerer Muskeln erleidet, oder ob ſie durch Lichteindruck auf die Retina, oder Schalleindruck auf den Gehörnerven u. ſ. f. entſteht, iſt im Weſentlichen einerlei: immer bleibt die *Empfindung* ein bloßes *Datum* für den *Verſtand*, welcher allein fähig iſt, ſie als Wirkung einer von ihr verſchiedenen *Urſache* aufzufaſſen, die er nunmehr als ein Aeußerliches anſchaut, d. h. in die ebenfalls vor aller Erfahrung dem Intellekt einwohnende Form, *Raum* verſetzt, als ein dieſen Einnehmendes und Ausfüllendes. Ohne dieſe intellektuelle Operation, zu welcher die Formen fertig in uns liegen müſſen, könnte nimmermehr aus einer bloßen *Empfindung* innerhalb unſerer Haut die Anſchauung einer *objektiven Außenwelt* entſtehen. Wie kann man ſich nur denken, daß das bloße, bei einer gewollten Bewegung, Sich-gehindert-fühlen, welches übrigens auch bei Lähmungen Statt hat, dazu hinreichte? Hiezu kommt noch, daß, damit ich auf äußere Dinge zu wirken verſuche, *dieſe* nothwendig vorher auf mich gewirkt haben müſſen, als Motive: dieſes aber ſetzt ſchon die Apprehenſion der Außenwelt voraus. Nach der in Rede ſtehenden Theorie müßte (wie ich am oben angeführten Ort bereits bemerkt habe) ein ohne Arme und Beine geborener Menſch gar nicht zur Vorſtellung der Kauſalität und folglich auch nicht zur Wahrnehmung der Außenwelt gelangen können. Daß nun aber dem nicht ſo iſt, belegt eine in *Frorieps Notizen*, 1838, Juli, Nr. 133, mitgetheilte Thatſache, nämlich der ausführliche und von einer Abbildung begleitete Bericht über eine Eſthin, *Eva Lauk*, damals 14 Jahr alt, ganz ohne Arme und Beine geboren, welcher mit folgenden Worten ſchließt: „Nach den Ausſagen der Mutter hat ſie ſich geiſtig eben ſo ſchnell entwickelt, wie ihre Geſchwiſter: namentlich iſt ſie eben ſo bald zu einem richtigen Urtheil über Größe und Entfernung ſichtbarer Gegenſtände gelangt, ohne ſich doch der Hände bedienen zu können. -- Dorpat den 1. März 1838. Dr. A. Hueck."

Auch *Hume's* Lehre, der Begriff der *Kauſalität* entſtehe bloß aus der Gewohnheit zwei Zuſtände konſtant auf einander folgen zu ſehen, findet eine faktiſche Widerlegung an der älteſten aller Succeſſionen, nämlich der von Tag und Nacht, welche noch Niemand für Urſach und Wirkung von einander gehalten hat. Und eben dieſe Succeſſion widerlegt auch *Kants* falſche Behauptung, daß die *objektive* Realität einer Succeſſion allererſt erkannt würde, indem man beide Succedentia in dem Verhältniß von Urſach und Wirkung zu einander auffaßte. Von dieſer Lehre Kants iſt ſogar das Umgekehrte wahr: nämlich, welcher von zwei verknüpften Zuſtänden *Urſach* und welcher *Wirkung* ſei, erkennen wir, *empiriſch*, allein an ihrer Succeſſion. Andererſeits wieder iſt die abſurde Behauptung mancher Philoſophie-Profeſſoren unſerer Tage, daß Urſach und Wirkung *zugleich* ſeien, daraus zu widerlegen, daß in Fällen, wo die Succeſſion, wegen ihrer großen Schnelligkeit, gar nicht wahrgenommen werden kann, wir ſie dennoch, und mit ihr das Verſtreichen einer gewiſſen Zeit, a priori ſicher vorausſetzen: ſo z. B. wiſſen wir, daß zwiſchen dem Abdrücken der Flinte und dem Herausfahren der Kugel eine gewiſſe Zeit verſtreichen muß, obwohl wir ſie nicht wahrnehmen, und daß dieſelbe wiederum vertheilt ſeyn muß unter mehrere in ſtreng beſtimmter Succeſſion eintretende Zuſtände, nämlich das Abdrücken, das Funkenſchlagen, das Zünden, das Fortpflanzen des Feuers, die Exploſion und den Austritt der Kugel. Wahrgenommen hat dieſe Succeſſion der Zuſtände noch kein Menſch: aber weil wir wiſſen, welcher den andern bewirkt, ſo wiſſen wir eben dadurch auch, welcher dem andern in der Zeit vorhergehen muß, folglich auch, daß während des Verlaufs der ganzen Reihe eine gewiſſe Zeit verſtreicht, obwohl ſie ſo kurz iſt, daß ſie unſerer empiriſchen Wahrnehmung entgeht: denn Niemand wird behaupten, daß das Herausfliegen der Kugel mit dem Abdrücken wirklich gleichzeitig ſei. Alſo iſt uns nicht bloß das Geſetz der Kauſalität, ſondern auch deſſen Beziehung auf die Zeit, und die Nothwendigkeit der Succeſſion von Urſach und Wirkung a priori bekannt. Wenn wir wiſſen, welcher von zweien Zuſtänden Urſach und welcher Wirkung iſt; ſo wiſſen wir auch welcher dem andern in der Zeit vorhergeht: iſt, im Gegentheil, uns jenes nicht bekannt, wohl aber ihr Kauſalverhältniß überhaupt; ſo ſuchen wir die Succeſſion empiriſch auszumachen und beſtimmen danach, welcher von beiden die Urſach und welcher die Wirkung ſei. — Die Falſchheit der Behauptung, daß Urſach und Wirkung gleichzeitig wären, ergiebt zudem ſich auch aus folgender Betrachtung. Eine ununterbrochene Kette von Urſachen und Wirkungen füllt die geſammte Zeit. (Denn wäre ſie unterbrochen, ſo ſtände die Welt ſtille, oder es müßte, um ſie wieder in Bewegung zu ſetzen, eine Wirkung ohne Urſache eintreten.) Wäre nun jede Wirkung mit ihrer Urſache zugleich, ſo würde jede Wirkung in die Zeit ihrer Urſache hinaufgerückt und eine noch ſo vielgliederige Kette von Urſachen und Wirkungen würde gar keine Zeit, viel weniger eine endloſe, ausfüllen; ſondern alle zuſammen wären in Einem Augenblick. Alſo ſchrumpft, unter der Annahme Urſache und Wirkung ſeien gleichzeitig, der Weltlauf zur Sache eines Augenblicks zuſammen. Dieſer Beweis iſt dem analog, daß jedes Blatt Papier eine Dicke haben muß, weil ſonſt das ganze Buch keine hätte. Anzugeben, wann die Urſache aufhört und die Wirkung anfängt, iſt in faſt allen Fällen ſchwer und oft unmöglich. Denn die Veränderungen (d. h. die Succeſſion der Zuſtände) ſind ein Kontinuum, wie die Zeit, welche ſie füllen, alſo auch wie dieſe ins Unendliche theilbar. Aber ihre Reihenfolge iſt ſo nothwendig beſtimmt und unverkennbar, wie die der Zeitmomente ſelbſt: und jede von ihnen heißt in Beziehung auf die ihr vorhergegangene „Wirkung“ auf die ihr nachfolgende „Urſach“.

Jede Veränderung in der materiellen Welt kann nur eintreten, ſofern eine andere ihr unmittelbar vorhergegangen iſt: dies iſt der wahre und ganze Inhalt des Geſetzes der Kauſalität. Allein kein Begriff iſt in der Philoſophie mehr gemißbraucht worden, als der der Urſache, mittelſt des ſo beliebten Kunſtgriffs oder Mißgriffs, ihn, durch das Denken in abstracto, zu weit zu faſſen, zu allgemein zu nehmen. Seit der Scholaſtik, ja eigentlich ſeit Plato und Ariſtoteles, iſt die Philoſophie großentheils ein fortgeſetzter Mißbrauch allgemeiner Begriffe. Solche ſind z. B. Subſtanz, Grund, Urſache, das Gute, die Vollkommenheit, Nothwendigkeit, und gar viele andere. Eine Neigung der Köpfe zum Operiren mit ſolchen abſtrakten und zu weit gefaßten Begriffen hat ſich faſt zu allen Zeiten gezeigt: ſie mag zuletzt auf einer gewiſſen Trägheit des Intellektes beruhen, dem es zu beſchwerlich iſt, das Denken ſtets durch die Anſchauung zu kontroliren. Solche zu weite Begriffe werden dann allmälig faſt wie algebraiſche Zeichen gebraucht und wie dieſe hin und her geworfen, wodurch das Philoſophiren zu einem bloßen Kombiniren, zu einer Art Rechnerei ausartet, welche (wie alles Rechnen) nur niedrige Fähigkeiten beſchäftigt und erfordert. Ja, zuletzt entſteht hieraus ein bloßer Wortkram: von einem ſolchen liefert uns das ſcheußlichſte Beiſpiel die kopfverderbende Hegelei, als in welcher er bis zum baaren Unſinn getrieben wird. Aber auch ſchon die Scholaſtik iſt oft in Workram ausgeartet. Ja, ſogar die Topi des Ariſtoteles, — ganz allgemein gefaßte, ſehr abſtrakte Grundſätze, die man, zum pro oder contra disputiren, auf die verſchiedenartigſten Gegenſtände anwenden und überall ins Feld ſtellen konnte, — haben ſchon ihren Urſprung in jenem Mißbrauch allgemeiner Begriffe. Von dem Verfahren der Scholaſtiker mit ſolchen Abſtraktis findet man unzählige Beiſpiele in ihren Schriften, vorzüglich im Thomas Aquinas. Auf der von den Scholaſtikern gebrochenen Bahn iſt aber eigentlich die Philoſophie fortgegangen, bis auf Locke und Kant, welche endlich ſich auf den Urſprung der Begriffe beſannen. Ja, wir treffen Kanten ſelbſt, in ſeinen früheren

Jahren, noch auf jenem Wege an, in ſeinem „Beweisgrund des Daſeyns Gottes“ (S. 191 des erſten Bandes der Roſenkranziſchen Ausgabe), wo die Begriffe Subſtanz, Grund, Realität, in ſolcher Art gebraucht werden, wie ſie es nimmermehr könnten, wenn man auf den Urſprung und den durch dieſen beſtimmten wahren Gehalt jener Begriffe zurückgegangen wäre: denn da hätte man gefunden, als Urſprung und Gehalt von Subſtanz allein die Materie, von Grund (wenn von Dingen der realen Welt die Rede iſt) allein Urſache, d. h. die frühere Veränderung, welche die ſpätere herbeiführt, u. ſ. w. Freilich hätte das hier nicht zum beabſichtigten Reſultat geführt. Aber überall, wie hier, entſtanden aus ſolchen zu weit gefaßten Begriffen, unter welche ſich daher mehr ſubſumiren ließ, als ihr wahrer Inhalt geſtattet haben würde, falſche Sätze und aus dieſen falſche Syſteme. Auch Spinoza's ganze Demonſtrirmethode beruht auf ſolchen ununterſuchten und zu weit gefaßten Begriffen. Hier nun liegt das eminente Verdienſt Locke's, der, um allem jenem dogmatiſchen Unweſen entgegenzuwirken, auf Unterſuchung des Urſprungs der Begriffe drang, wodurch er auf das Anſchauliche und die Erfahrung zurückführte. In gleichem Sinn, doch mehr es auf Phyſik, als auf Metaphyſik abſehend, hatte vor ihm Bako gewirkt. Kant verfolgte die von Locke gebrochene Bahn, in höherm Sinne und viel weiter; wie bereits oben erwähnt. Den Männern des bloßen Scheines hingegen, denen es gelang, die Aufmerkſamkeit des Publikums von Kant auf ſich zu lenken, waren die Locke'ſchen und Kantiſchen Reſultate beſchwerlich. Allein in ſolchem Fall verſtehen ſie ſo gut die Todten, wie die Lebenden zu ignoriren. Sie verließen alſo, ohne Umſtände, den von jenen Weiſen endlich gefundenen allein richtigen Weg, philoſophirten in den Tag hinein, mit allerlei aufgerafften Begriffen, unbekümmert um ihren Urſprung und Gehalt, ſo daß zuletzt die Hegelſche Afterweisheit darauf hinauslief, daß die Begriffe gar keinen Urſprung hätten, vielmehr ſelbſt der Urſprung der Dinge wären. — Inzwiſchen hat Kant darin gefehlt, daß er über der reinen Anſchauung zu ſehr die empiriſche vernachläſſigte, wovon ich in meiner Kritik ſeiner Philoſophie ausführlich geredet habe. Bei mir iſt durchaus die Anſchauung die Quelle aller Erkenntniß. Das Verfängliche und Inſidiöſe der

Abſtrakta früh erkennend, wies ich ſchon 1813, in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, die Verſchiedenheit der Verhältniſſe nach, die unter dieſem Begriffe gedacht werden. Allgemeine Begriffe ſollen zwar der Stoff ſeyn, in welchen die Philoſophie ihre Erkenntniß abſetzt und niederlegt; jedoch nicht die Quelle, aus der ſie ſolche ſchöpft: der terminus ad quem, nicht a quo. Sie iſt nicht, wie Kant ſie definirt, eine Wiſſenſchaft aus Begriffen, ſondern in Begriffen. – Auch der Begriff der Kauſalität alſo, von dem wir hier reden, iſt von den Philoſophen, zum Vortheil ihrer dogmatiſchen Abſichten, ſtets viel zu weit gefaßt worden, wodurch hineinkam, was gar nicht darin liegt: daraus entſtanden Sätze wie: „Alles was iſt hat ſeine Urſache", — „die Wirkung kann nicht mehr enthalten, als die Urſache, alſo nichts, das nicht auch in dieſer wäre", — „causa est nobilior suo effectu" — und viele andere eben ſo unbefugte. Ein ausführliches und beſonders lukulentes Beiſpiel giebt folgende Vernünftelei des faden Schwätzers Proklus, in ſeiner Institutio theologica, §. 76. Παν το απο ακινητου γιγνομενον αιτιας, αμεταβλητον εχει την ὑπαρξιν· παν δε το απο κινουμενης, μεταβλητην· ει γαρ ακινητον εστι παντῃ το ποιουν. ου δια κινησεως, αλλ' αυτῳ τῳ ειναι παραγει το δευτερον αφ' ἑαυτου. (Quidquid ab immobili causa manat, immutabilem habet essentiam [substantiam]. Quidquid vero a mobili causa manat, essentiam habet mutabilem. Si enim illud, quod aliquid facit, est prorsus immobile, non per motum, sed per ipsum Esse producit ipsum secundum ex se ipso.) Schon recht! aber zeige mir ein Mal eine unbewegte Urſache: ſie iſt eben unmöglich. Allein die Abſtraktion hat hier, wie in ſo vielen Fällen, alle Beſtimmungen weggedacht, bis auf die eine, welche man eben brauchen will, ohne Rückſicht darauf, daß dieſe ohne jene nicht exiſtiren kann. — Der allein richtige Ausdruck für das Geſetz der Kauſalität iſt dieſer: jede Veränderung hat ihre Urſache in einer andern, ihr unmittelbar vorhergängigen. Wenn etwas geſchieht, d. h. ein neuer Zuſtand eintritt, d. h. etwas ſich verändert; ſo muß gleich vorher etwas Anderes ſich verändert haben; vor dieſem wieder etwas Anderes, und ſo aufwärts ins Unendliche: denn eine erſte Urſache iſt ſo unmöglich zu denken, wie ein Anfang der Zeit, oder eine Gränze des Raums. Mehr, als das Angegebene, beſagt das Geſetz der Kauſalität nicht: alſo treten ſeine Anſprüche erſt bei Veränderungen ein. So lange ſich nichts verändert, iſt nach keiner Urſache zu fragen: denn es giebt keinen Grund a priori, vom Daſeyn vorhandener Dinge, d. h. Zuſtände der Materie, auf deren vorheriges Nichtdaſeyn und von dieſem auf ihr Entſtehen, alſo auf eine Veränderung, zu ſchließen. Daher berechtigt das bloße Daſeyn eines Dinges nicht, zu ſchließen, daß es eine Urſache habe. Gründe a posteriori, d. h. aus früherer Erfahrung geſchöpft, kann es jedoch geben, zu der Vorausſetzung, daß der vorliegende Zuſtand nicht von jeher dageweſen, ſondern erſt in Folge eines andern, alſo durch eine Veränderung, entſtanden ſei, von welcher dann die Urſache zu ſuchen iſt, und von dieſer eben ſo: hier ſind wir alsdann in dem endloſen Regreſſus begriffen, zu welchem die Anwendung des Geſetzes der Kauſalität allemal führt. Oben wurde geſagt: „Dinge, d. h. Zuſtände der Materie“; denn nur auf Zuſtände bezieht ſich die Veränderung und die Kauſalität. Dieſe Zuſtände ſind es, welche man unter Form, im weitern Sinn, verſteht: und nur die Formen wechſeln; die Materie beharrt. Alſo iſt auch nur die Form dem Geſetz der Kauſalität unterworfen. Aber auch die Form macht das Ding aus, d. h. begründet die Verſchiedenheit der Dinge; während die Materie als in allen gleichartig gedacht werden muß. Daher ſagten die Scholaſtiker: forma dat esse rei; genauer würde dieſer Satz lauten: forma dat rei essentiam, materia existentiam. Daher eben betrifft die Frage nach der Urſache eines Dinges ſtets nur deſſen Form, d. h. Zuſtand, Beſchaffenheit, nicht aber deſſen Materie, und auch jene nur, ſofern man Gründe hat, anzunehmen, daß ſie nicht von jeher geweſen, ſondern durch eine Veränderung entſtanden ſei. Die Verbindung der Form mit der Materie, oder der Essentia mit der Existentia, giebt das Konkrete, welches ſtets ein Einzelnes iſt, alſo das Ding: und die Formen ſind es, deren Verbindung mit der Materie, d. h. deren Eintritt an dieſer, mittelſt einer Veränderung, dem Geſetze der Kauſalität unterliegt. Durch die zu weite Faſſung des Begriffes in abstracto alſo ſchlich ſich der Mißbrauch ein, daß man die Kauſalität auf das *Ding* ſchlechthin, alſo auf ſein ganzes Weſen und *Daſeyn*, mithin auch auf die Materie ausdehnte, und nun am Ende ſich berechtigt hielt, ſogar nach einer Urſache der Welt zu fragen. Hieraus entſtand der *kosmologiſche Beweis*. Dieſer geht eigentlich davon aus, daß er, ohne alle Berechtigung, vom Daſeyn der Welt auf ihr Nichtſeyn ſchließt, welches nämlich dem Daſeyn vorhergegangen wäre: zu ſeinem Endpunkt aber hat er die fürchterliche Inkonſequenz, daß er eben das Geſetz der Kauſalität, von welchem allein er alle Beweiskraft entlehnt, geradezu aufhebt, indem er bei einer erſten Urſache ſtehen bleibt und nicht weiter will, alſo gleichſam mit einem Vatermord endigt; wie die Bienen die Drohnen tödten, nachdem dieſe ihre Dienſte geleiſtet haben. Auf einen verſchämten und daher verlarvten kosmologiſchen Beweis läuft aber all das Gerede vom **Abſolutum** zurück, welches, im Angeſicht der Kritik der reinen Vernunft, ſeit ſechzig Jahren in Deutſchland für Philoſophie gilt. Was bedeutet nämlich das Abſolutum? — Etwas das nun einmal iſt, und davon man (bei Strafe) nicht weiter fragen darf, woher und warum es iſt. Ein Kabinetſtück für Philoſophie-Profeſſoren! — Beim ehrlich dargelegten kosmologiſchen Beweis nun aber wird überdies, durch Annahme einer erſten Urſache, mithin eines erſten Anfangs in einer ſchlechterdings anfangsloſen Zeit, dieſer Anfang durch die Frage: warum nicht früher? immer höher hinaufgerückt und ſo hoch, daß man nie von ihm zur Gegenwart herabgelangt, ſondern ſtets ſich wundern muß, daß dieſe nicht ſchon vor Millionen Jahren geweſen. Ueberhaupt alſo findet das Geſetz der Kauſalität auf alle Dinge *in* der Welt Anwendung, jedoch nicht auf die Welt ſelbſt: denn es iſt der Welt *immanent*, nicht transſcendent: *mit ihr* iſt es geſetzt und *mit ihr* aufgehoben. Dies liegt zuletzt daran, daß es zur bloßen Form unſers Verſtandes gehört und, mitſammt der objektiven Welt, die deshalb bloße Erſcheinung iſt, durch ihn bedingt iſt. Alſo auf alle Dinge *in* der Welt, verſteht ſich ihrer Form nach, auf den Wechſel dieſer Formen, alſo auf ihre Veränderungen, findet das Geſetz der Kauſalität volle Anwendung und leidet keine Ausnahme: es gilt vom Thun des Menſchen, wie vom Stoße des Steines; jedoch, wie geſagt, immer nur in Bezug auf Vorgänge, auf Veränderungen.

Wenn wir aber vom Urſprung deſſelben im Verſtande abſtrahiren und es rein *objektiv* auffaſſen wollen; ſo beruht es im tiefſten Grunde darauf, daß jedes Wirkende vermöge ſeiner urſprünglichen und daher ewigen, d. h. zeitloſen Kraft wirkt, daher ſeine jetzige Wirkung ſchon unendlich früher, nämlich vor jeder denkbaren Zeit, eingetreten ſeyn müßte, wenn nicht die zeitliche Bedingung dazu gefehlt hätte: dieſe iſt der Anlaß, d. h. die Urſach, vermöge welcher allein die Wirkung erſt *jetzt*, jetzt aber nothwendig eintritt: ſie ertheilt ihr ihre Stelle in der Zeit.

Allein in Folge der oben erörterten, *zu weiten* Faſſung des Begriffes *Urſache*, im abſtrakten Denken, hat man mit demſelben auch den Begriff der *Kraft* verwechſelt: dieſe, von der Urſache völlig verſchieden, iſt jedoch Das, was jeder Urſache ihre Kauſalität, d. h. die Möglichkeit zu wirken, ertheilt; wie ich dies im zweiten Buche des erſten Bandes, ſodann im „Willen in der Natur", endlich auch in der zweiten Auflage der Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde, §. 20, S. 44, ausführlich und gründlich dargethan habe. Am plumpeſten findet man dieſe Verwechſelung im oben erwähnten Buche von *Maine de Biran*, worüber das Nähere am zuletzt angeführten Orte: jedoch iſt ſie auch außerdem häufig, z. B. wenn nach der Urſache irgend einer urſprünglichen Kraft, z. B. der Schwerkraft, gefragt wird. Nennt doch *Kant* ſelbſt (über den einzig möglichen Beweisgrund, Bd. I, S. 211 und 215 der Roſenkranziſchen Ausgabe) die Naturkräfte „wirkende Urſachen" und ſagt: „die Schwere iſt eine Urſache". Es iſt jedoch unmöglich, mit ſeinem Denken im Klaren zu ſeyn, ſo lange darin Kraft und Urſache nicht als völlig verſchieden deutlich erkannt werden. Zur Verwechſelung derſelben führt aber ſehr leicht der Gebrauch abſtrakter Begriffe, wenn die Betrachtung ihres Urſprungs bei Seite geſetzt wird. Man verläßt die auf der Form des Verſtandes beruhende, ſtets *anſchauliche* Erkenntniß der Urſachen und Wirkungen, um ſich an das Abſtraktum *Urſache* zu halten: bloß dadurch iſt der Begriff der Kauſalität, bei aller ſeiner Einfachheit, ſo ſehr häufig falſch gefaßt worden. Daher finden wir ſelbſt beim **Ariſtoteles** (Metaph., IV, 2) die Urſachen in vier Klaſſen getheilt, welche grundfalſch, ja wirklich roh aufgegriffen ſind. Man vergleiche damit meine Eintheilung der Urſachen, wie ich ſie in meiner Abhandlung über das Sehen und die Farben, Kap. 1, zuerſt aufgeſtellt, in §. 6 unſers erſten Bandes (erſte Auflage, S. 29) kurz berührt, ausführlich aber in der Preisſchrift „Ueber die Freiheit des Willens“, S. 30—33 dargelegt habe. — Von der Kette der Kauſalität, welche vorwärts und rückwärts endlos iſt, bleiben in der Natur zwei Weſen unberührt: die Materie und die Naturkräfte. Dieſe beiden nämlich ſind die Bedingungen der Kauſalität, während alles Andere durch dieſe bedingt iſt. Denn das Eine (die Materie) iſt Das, *an* welchem die Zuſtände und ihre Veränderungen eintreten; das Andere (die Naturkräfte) Das, *vermöge* deſſen allein ſie überhaupt eintreten können. Hiebei aber ſei man eingedenk, daß im zweiten Buche und ſpäter, auch gründlicher, im „Willen in der Natur“, die Naturkräfte als identiſch mit dem *Willen* in uns nachgewieſen werden, die Materie aber ſich als die bloße *Sichtbarkeit des Willens* ergiebt; ſo daß auch ſie zuletzt, in gewiſſem Sinne, als identiſch mit dem Willen betrachtet werden kann.

Andererſeits bleibt nicht minder wahr und richtig, was §. 4 des erſten Bandes, und noch beſſer in der zweiten Auflage der Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde“, am Schluß des §. 21, S. 77, auseinandergeſetzt iſt, daß nämlich die Materie die objektiv aufgefaßte Kauſalität ſelbſt ſei, indem ihr ganzes Weſen im *Wirken überhaupt* beſteht, ſie ſelbſt alſo die *Wirkſamkeit* (ἐνέργεια = Wirklichkeit) der Dinge überhaupt iſt, gleichſam das Abſtraktum alles ihres verſchiedenartigen Wirkens. Da demnach das Weſen, Essentia, der Materie im *Wirken überhaupt* beſteht, die Wirklichkeit, Existentia, der Dinge aber eben in ihrer Materialität, die alſo wieder mit dem Wirken überhaupt Eins iſt; ſo läßt ſich von der Materie behaupten, daß bei ihr Existentia und Essentia zuſammenfallen und Eins ſeien: denn ſie hat keine andern Attribute als das *Daſeyn ſelbſt* überhaupt und abgeſehen von aller näheren Beſtimmung deſſelben. Hingegen iſt jede *empiriſch gegebene* Materie, alſo der *Stoff* (den unſere heutigen unwiſſenden Materialiſten mit der Materie verwechſeln) ſchon in die Hülle der *Formen* eingegangen und manifeſtirt ſich allein durch deren Qualitäten und Accidenzien; weil in der Erfahrung jedes Wirken ganz beſtimmter und beſonderer Art iſt, nie ein bloß allgemeines. Daher eben iſt die reine Materie ein Gegenſtand des **Denkens** allein, nicht der **Anſchauung**; welches den **Plotinos** (Enneas II, lib. 4, c. 8 u. 9) und den **Jordanus Brunus** (Della causa, dial. 4) zu dem paradoxen Ausſpruch gebracht hat, daß die Materie keine Ausdehnung, als welche von der Form unzertrennlich ſei, habe und daher **unkörperlich** ſei; hatte doch ſchon **Ariſtoteles** gelehrt, daß ſie kein Körper ſei, wiewohl körperlich: σωμα μεν ουκ αν ειη, σωματικη δε (Stob. Ecl., lib. I, c. 12, §. 5). Wirklich denken wir unter **reiner Materie** das bloße **Wirken** in abstracto, ganz abgeſehen von der Art dieſes Wirkens, alſo die **reine Kauſalität** ſelbſt: und als ſolche iſt ſie nicht **Gegenſtand**, ſondern **Bedingung** der Erfahrung, eben wie Raum und Zeit. Dies iſt der Grund, warum auf der hier beigegebenen Tafel unſerer reinen Grunderkenntniſſe a priori die **Materie** die Stelle der **Kauſalität** hat einnehmen können, und neben Zeit und Raum, als das dritte rein Formelle und daher unſerm Intellekt Anhängende figurirt.

Dieſe Tafel nämlich enthält ſämmtliche in unſerer anſchauenden Erkenntniß a priori wurzelnden Grundwahrheiten, ausgeſprochen als oberſte, von einander unabhängige Grundſätze; nicht aber iſt hier das Specielle aufgeſtellt, was den Inhalt der Arithmetik und Geometrie ausmacht, noch Dasjenige, was ſich erſt durch die Verknüpfung und Anwendung jener formellen Erkenntniſſe ergiebt, als welches eben den Gegenſtand der von **Kant** dargelegten „Metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft" ausmacht, zu welchen dieſe Tafel gewiſſermaaßen die Propädeutik und Einleitung bildet, ſich alſo unmittelbar daran ſchließt. Ich habe bei dieſer Tafel zunächſt den ſehr merkwürdigen **Parallelismus** unſerer, das Grundgerüſt aller Erfahrung bildenden, Erkenntniſſe a priori im Auge gehabt, beſonders aber auch dies, daß, wie ich §. 4 des erſten Bandes auseinandergeſetzt habe, die Materie (wie eben auch die Kauſalität) als eine Vereinigung, wenn man will, Verſchmelzung des Raumes mit der Zeit zu betrachten iſt. In Uebereinſtimmung hiemit finden wir dies: was die Geometrie für die reine Anſchauung des Raumes, die Arithmetik für die der Zeit iſt, das iſt Kants Phoronomie für die reine Anſchauung beider im Verein: denn die Materie allererſt iſt das Bewegliche im Raum. Der mathematiſche Punkt läßt ſich nämlich nicht ein Mal als beweglich denken; wie ſchon Ariſtoteles dargethan hat: Phys., VI, 10. Dieſer Philoſoph ſelbſt hat auch ſchon das erſte Beiſpiel einer ſolchen Wiſſenſchaft geliefert, indem er im fünften und ſechſten Buch ſeiner Phyſik, die Geſetze der Ruhe und Bewegung a priori beſtimmt.

Nun kann man dieſe Tafel nach Belieben betrachten entweder als eine Zuſammenſtellung der ewigen Grundgeſetze der Welt, mithin als die Baſis einer Ontologie; oder aber als ein Kapitel aus der Phyſiologie des Gehirnes; je nachdem man den realiſtiſchen, oder den idealiſtiſchen Geſichtspunkt faßt; wiewohl der zweite in letzter Inſtanz Recht behält. Hierüber haben wir zwar uns ſchon im erſten Kapitel verſtändigt: doch will ich es noch ſpeciell durch ein Beiſpiel erläutern. Das Buch des Ariſtoteles de Xenophane etc. hebt an mit dieſen gewichtigen Worten des Xenophanes: Αιδιον ειναι φησιν, ει τι εστιν, ειπερ μη ενδεχεται γενεσθαι μηδεν εκ μηδενος (Aeternum esse, inquit, quicquid est, siquidem fieri non potest, ut ex nihilo quippiam existat). Hier urtheilt alſo Xenophanes über den Urſprung der Dinge, ſeiner Möglichkeit nach, über welchen er keine Erfahrung haben kann, nicht ein Mal eine analoge: auch beruft er ſich auf keine; ſondern er urtheilt apodiktiſch, mithin a priori. Wie kann er Dieſes, wenn er von außen und fremd hineinſchaut in eine rein objektiv, d. h. unabhängig von ſeinem Erkennen, vorhandene Welt? Wie kann Er, ein vorübereilendes Ephemer, dem nur ein flüchtiger Blick in eine ſolche Welt geſtattet iſt, über ſie, über die Möglichkeit ihres Daſeyns und Urſprungs, zum voraus, ohne Erfahrung, apodiktiſch urtheilen? — Die Löſung dieſes Räthſels iſt, daß der Mann es bloß mit ſeinen eigenen Vorſtellungen zu thun hat, die als ſolche das Werk ſeines Gehirnes ſind, deren Geſetzmäßigkeit daher nur die Art und Weiſe iſt, wie ſeine Gehirnfunktion allein vollzogen werden kann, d. h. die Form ſeines Vorſtellens. Er urtheilt alſo nur über ſein eigenes Gehirnphänomen und ſagt aus, was in deſſen Formen, Zeit, Raum und Kauſalität, hineingeht und was nicht: da iſt er vollkommen zu Hauſe und redet apodiktiſch. In

(Zu Seite 55.)

Praedicabilia a priori

der Zeit.	des Raumes.	der Materie.
1) Es giebt nur eine Zeit, und alle verſchiedenen Zeiten ſind Theile derſelben.	1) Es giebt nur einen Raum, und alle verſchiedenen Räume ſind Theile deſſelben.	1) Es giebt nur eine Materie, und alle verſchiedenen Stoffe ſind verſchiedene Zuſtände derſelben: als ſolche heißt ſie Subſtanz.
2) Verſchiedene Zeiten ſind nicht zugleich, ſondern nach einander.	2) Verſchiedene Räume ſind nicht nach einander, ſondern zugleich.	2) Verſchiedenartige Materien (Stoffe) ſind es nicht durch die Subſtanz, ſondern durch die Accidenzen.
3) Die Zeit läßt ſich nicht wegdenken, jedoch Alles aus ihr.	3) Der Raum läßt ſich nicht wegdenken, jedoch Alles aus ihm.	3) Vernichtung der Materie läßt ſich nicht denken, jedoch die aller ihrer Formen und Qualitäten.
4) Die Zeit hat drei Abſchnitte: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, welche zwei Richtungen mit einem Indifferenzpunkt bilden.	4) Der Raum hat drei Dimenſionen: Höhe, Breite und Länge.	4) Die Materie exiſtirt, d. i. wirkt, nach allen Dimenſionen des Raumes und durch die ganze Länge der Zeit, wodurch ſie beide vereinigt und dadurch erfüllt: hierin beſteht ihr Weſen: ſie iſt alſo durch und durch Kauſalität.
5) Die Zeit iſt ins Unendliche theilbar.	5) Der Raum iſt ins Unendliche theilbar.	5) Die Materie iſt ins Unendliche theilbar.
6) Die Zeit iſt homogen und ein Continuum: d. h. kein Theil derſelben iſt vom andern verſchieden, noch durch etwas, das nicht Zeit wäre, getrennt.	6) Der Raum iſt homogen und ein Continuum: d. h. kein Theil deſſelben iſt vom andern verſchieden, noch durch etwas, das nicht Raum wäre, getrennt.	6) Die Materie iſt homogen und ein Continuum: d. h. ſie beſteht nicht aus urſprünglich verſchiedenartigen (Homoiomerien), noch urſprünglich getrennten Theilen (Atome); iſt alſo nicht zuſammengeſetzt aus Theilen, die weſentlich durch etwas, das nicht Materie wäre, getrennt wären.
7) Die Zeit hat keinen Anfang noch Ende, ſondern aller Anfang und Ende iſt in ihr.	7) Der Raum hat keine Gränzen, ſondern alle Gränzen ſind in ihm.	7) Die Materie hat keinen Urſprung noch Untergang, ſondern alles Entſtehen und Vergehen iſt an ihr.
8) Vermöge der Zeit zählen wir.	8) Vermöge des Raumes meſſen wir.	8) Vermöge der Materie wägen wir.
9) Der Rhythmus iſt allein in der Zeit.	9) Die Symmetrie iſt allein im Raume.	9) Das Aequilibrium iſt allein in der Materie.
10) Wir erkennen die Geſetze der Zeit a priori.	10) Wir erkennen die Geſetze des Raumes a priori.	10) Wir erkennen die Geſetze der Subſtanz aller Accidenzien a priori.
11) Die Zeit iſt a priori, wiewohl nur unter dem Bilde einer Linie, anſchaubar.	11) Der Raum iſt a priori unmittelbar anſchaubar.	11) Die Materie wird a priori bloß gedacht.
12) Die Zeit hat keinen Beſtand, ſondern vergeht ſobald ſie da iſt.	12) Der Raum kann nie vergehen, ſondern beſteht allezeit.	12) Die Accidenzien wechſeln, die Subſtanz beharrt.
13) Die Zeit iſt raſtlos.	13) Der Raum iſt unbeweglich.	13) Die Materie iſt gleichgültig gegen Ruhe und Bewegung, d. h. zu keinem von beiden urſprünglich geneigt.
14) Alles was in der Zeit iſt hat eine Dauer.	14) Alles was im Raum iſt hat einen Ort.	14) Alles Materielle hat eine Wirkſamkeit.
15) Die Zeit hat keine Dauer, ſondern alle Dauer iſt in ihr, und iſt das Beharren des Bleibenden, im Gegenſatz ihres raſtloſen Laufes.	15) Der Raum hat keine Bewegung, ſondern alle Bewegung iſt in ihm, und iſt der Ortwechſel des Beweglichen, im Gegenſatz ſeiner unerſchütterlichen Ruhe.	15) Die Materie iſt das Beharrende in der Zeit und das Bewegliche im Raum: durch den Vergleich des Ruhenden mit dem Bewegten meſſen wir die Dauer.
16) Alle Bewegung iſt nur in der Zeit möglich.	16) Alle Bewegung iſt nur im Raum möglich.	16) Alle Bewegung iſt nur der Materie möglich.

Praedicabilia a priori

der Zeit.	des Raumes.	der Materie.
17) Die Geſchwindigkeit iſt, bei gleichem Raum, im umgekehrten Verhältniß der Zeit.	17) Die Geſchwindigkeit iſt, bei gleicher Zeit, im geraden Verhältniß des Raumes.	17) Die Größe der Bewegung iſt, bei gleicher Geſchwindigkeit, im geraden geometriſchen Verhältniß der Materie (Maſſe).
18) Meßbar iſt die Zeit nicht direkte, durch ſich ſelbſt, ſondern nur indirekte, durch die Bewegung, als welche im Raum und Zeit zugleich iſt: ſo mißt die Bewegung der Sonne und der Uhr die Zeit.	18) Meßbar iſt der Raum direkte durch ſich ſelbſt, und indirekte durch die Bewegung, als welche in Zeit und Raum zugleich iſt: daher z. B. eine Stunde Weges, und die Entfernung der Fixſterne ausgedrückt durch ſo viel Jahre Lauf des Lichts.	18) Meßbar, d. h. ihrer Quantität nach beſtimmbar, iſt die Materie als ſolche (die Maſſe) nur indirekt, nämlich allein durch die Größe der Bewegung, welche ſie empfängt und giebt, indem ſie fortgeſtoßen, oder angezogen wird.
19) Die Zeit iſt allgegenwärtig: jedes Zeittheil iſt überall, d. h. im ganzen Raum, zugleich.	19) Der Raum iſt ewig: jeder Theil deſſelben iſt allezeit.	19) Die Materie iſt abſolut: d. h. ſie kann nicht entſtehen noch vergehen, ihr Quantum alſo weder vermehrt noch vermindert werden.
20) In der Zeit für ſich allein wäre Alles nach einander.	20) Im Raum für ſich allein wäre Alles zugleich.	20. 21) Die Materie vereint die beſtandloſe Flucht der Zeit mit der ſtarren Unbeweglichkeit des Raumes: daher iſt ſie die beharrende Subſtanz der wechſelnden Accidenzien. Dieſen Wechſel beſtimmt, für jeden Ort zu jeder Zeit, die Kauſalität, welche eben dadurch Zeit und Raum verbindet und das ganze Weſen der Materie ausmacht.
21) Die Zeit macht den Wechſel der Accidenzen möglich.	21) Der Raum macht das Beharren der Subſtanz möglich.	
22) Jeder Theil der Zeit enthält alle Theile der Materie.	22) Kein Theil des Raumes enthält mit dem andern die ſelbe Materie.	22) Denn die Materie iſt ſowohl beharrend, als undurchdringlich.
23) Die Zeit iſt das Principium individuationis.	23) Der Raum iſt das Principium individuationis.	23) Die Individuen ſind materiell.
24) Das Jetzt iſt ohne Dauer.	24) Der Punkt iſt ohne Ausdehnung.	24) Das Atom iſt ohne Realität.
25) Die Zeit an ſich iſt leer und beſtimmungslos.	25) Der Raum an ſich iſt leer und beſtimmungslos.	25) Die Materie an ſich iſt ohne Form und Qualität, desgleichen träge, d. h. gegen Ruhe oder Bewegung gleichgültig, alſo beſtimmungslos.
26) Jeder Augenblick iſt bedingt durch den vorhergegangenen, und iſt nur ſofern dieſer aufgehört hat zu ſeyn. (Satz vom Grunde des Seyns in der Zeit. — Siehe meine Abhandlung über den Satz vom Grunde.)	26) Durch die Lage jeder Gränze im Raum gegen irgend eine andere iſt auch ihre Lage gegen jede mögliche durchaus ſtreng beſtimmt. — (Satz vom Grunde des Seyns im Raum.)	26) Jede Veränderung an der Materie kann nur eintreten vermöge einer andern, ihr vorhergegangenen: daher iſt eine erſte Veränderung und alſo auch ein erſter Zuſtand der Materie ſo undenkbar, wie ein Anfang der Zeit oder eine Gränze des Raums. — (Satz vom Grunde des Werdens.)
27) Die Zeit macht die Arithmetik möglich.	27) Der Raum macht die Geometrie möglich.	27) Die Materie, als das Bewegliche im Raum, macht die Phoronomie möglich.
28) Das Einfache der Arithmetik iſt die Einheit.	28) Das Einfache der Geometrie iſt der Punkt.	28) Das Einfache der Phoronomie iſt das Atom.

gleichem Sinne alſo iſt die hier folgende Tafel der Praedicabilia a priori der Zeit, des Raumes und der Materie zu nehmen.

Anmerkungen zur beigefügten Tafel.

1) Zu Nr. 4 der Materie.

Das Weſen der Materie beſteht im Wirken: ſie iſt das Wirken ſelbſt, in abstracto, alſo das Wirken überhaupt, abgeſehen von aller Verſchiedenheit der Wirkungsart: ſie iſt durch und durch Kauſalität. Eben deshalb iſt ſie ſelbſt, ihrem Daſeyn nach, dem Geſetz der Kauſalität nicht unterworfen, alſo unentſtanden und unvergänglich: denn ſonſt würde das Geſetz der Kauſalität auf ſich ſelbſt angewandt werden. Da nun die Kauſalität uns a priori bewußt iſt, ſo kann der Begriff der Materie, als der unzerſtörbaren Grundlage alles Exiſtirenden, indem er nur die Realiſation einer uns a priori gegebenen Form des Erkennens iſt, inſofern ſeine Stelle unter den Erkenntniſſen a priori einnehmen. Denn ſobald wir ein Wirkendes anſchauen, ſtellt es ſich eo ipso als materiell dar, wie auch umgekehrt, ein Materielles nothwendig als wirkſam: es ſind in der That Wechſelbegriffe. Daher wird das Wort „wirklich" als Synonym von „materiell" gebraucht: auch das Griechiſche κατ᾽ ενεργειαν, im Gegenſatz von κατα δυναμιν, beurkundet den ſelben Urſprung, da ενεργεια das Wirken überhaupt bedeutet: eben ſo actu, im Gegenſatz von potentiâ; auch das Engliſche actually für „wirklich". — Was man die Raumerfüllung oder Undurchdringlichkeit nennt und als das weſentliche Merkmal des Körpers (d. i. des Materiellen) angiebt, iſt bloß diejenige Wirkungsart, welche allen Körpern ohne Ausnahme zukommt, nämlich die mechaniſche. Dieſe Allgemeinheit, vermöge deren ſie zum Begriff eines Körpers gehört und aus dieſem Begriff a priori folgt, daher auch nicht weggedacht werden kann, ohne ihn ſelbſt aufzuheben, iſt es allein, die ſie vor andern Wirkungsarten, wie die elektriſche, die chemiſche, die leuchtende, die wärmende, auszeichnet. Dieſe Raumerfüllung, oder mechaniſche Wirkungsart, hat Kant ſehr richtig zerlegt in Repulſions- und Attraktions-Kraft, wie man eine gegebene mechaniſche Kraft, durch das Parallelogramm der Kräfte, in zwei andere zerlegt. Doch iſt jenes im Grunde nur die beſonnene Analyſe des Phänomens in ſeine Beſtandtheile. Beide Kräfte im Verein ſtellen den Körper innerhalb ſeiner Gränzen, d. h. in beſtimmtem Volumen dar, während die eine allein ihn ins Unendliche zerſtreuend auflöſen, die andere allein ihn in einen Punkt kontrahiren würde. Dieſes gegenſeitigen Balancements, oder Neutraliſation, ungeachtet, wirkt der Körper noch mit der erſten Kraft repellirend auf andere Körper, die ihm den Raum ſtreitig machen, und mit der andern attrahirend auf alle Körper überhaupt, in der Gravitation; ſo daß die zwei Kräfte doch nicht in ihrem Produkt, dem Körper, erlöſchen, wie etwan zwei in entgegengeſetzter Richtung gleich wirkende Stoßkräfte, oder + E und — E, oder Oxygen und Hydrogen im Waſſer. Daß Undurchdringlichkeit und Schwere wirklich genau zuſammenhängen, bezeugt, obwohl wir ſie in Gedanken trennen können, ihre empiriſche Unzertrennlichkeit, indem nie eine ohne die andere auftritt.

Ich darf jedoch nicht unerwähnt laſſen, daß die hier angezogene Lehre Kants, welche den Grundgedanken des zweiten Hauptſtücks ſeiner „Metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft", alſo der Dynamik, ausmacht, bereits vor Kant deutlich und ausführlich dargelegt war, von Prieſtley, in ſeinen ſo vortrefflichen Disquisitions on matter and spirit, Sect. 1 et 2, welches Buch 1777, in der zweiten Auflage 1782, erſchien, während jene Metaphyſiſchen Anfangsgründe von 1786 ſind. Unbewußte Reminiſcenzen laſſen ſich allenfalls bei Nebengedanken, ſinnreichen Einfällen, Gleichniſſen u. dgl. annehmen, nicht aber bei Haupt- und Grund-Gedanken. Sollen wir alſo glauben, daß Kant jene ſo wichtigen Gedanken eines Andern ſich ſtillſchweigend zugeeignet habe? Und dies aus einem damals noch neuen Buch? Oder aber, daß dieſes Buch ihm unbekannt geweſen und der ſelbe Gedanke binnen kurzer Zeit in zwei Köpfen entſprungen ſei? — Auch die Erklärung, welche Kant in den

„Metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft" (erſte Auflage S. 88, Roſenkranziſche Ausgabe S. 384), vom eigentlichen Unterſchiede des Flüſſigen vom Feſten giebt, iſt im Weſentlichen ſchon zu finden in Kaspar Friedr. Wolffs „Theorie von der Generation", Berlin 1764, S. 132. Was ſollen wir aber ſagen, wenn wir Kants wichtigſte und glänzendeſte Grundlehre, die von der Idealität des Raumes und der bloß phänomenalen Exiſtenz der Körperwelt, ſchon dreißig Jahre früher ausgeſprochen finden von Maupertuis? wie Dies des Näheren zu erſehen iſt aus Frauenſtädt's Briefen über meine Philoſophie, Brief 14. Maupertuis ſpricht dieſe paradoxe Lehre ſo entſchieden und doch ohne Hinzufügung eines Beweiſes aus, daß man vermuthen muß, auch er habe ſie wo anders hergenommen. Es wäre ſehr wünſchenswerth, daß man der Sache weiter nachforſchte; und da dies mühſame und weitläufige Unterſuchungen erfordert, ſo könnte wohl irgend eine Deutſche Akademie eine Preisfrage darüber aufſtellen. Wie Kant hier zu Prieſtley, vielleicht auch zu Kaspar Wolff, und zu Maupertuis oder deſſen Vordermann, ſo ſteht zu ihm Laplace, deſſen bewunderungswürdige und gewiß richtige Lehre vom Urſprung des Planetenſyſtems, dargelegt in ſeiner Exposition du système du monde, Liv. V, c. 2, der Hauptſache und den Grundgedanken nach, ungefähr funfzig Jahr früher, nämlich 1755, vorgetragen war von Kant, in ſeiner „Naturgeſchichte und Theorie des Himmels", und vollkommener 1763 in ſeinem „Einzig möglichen Beweisgrund des Daſeyns Gottes", Kap. 7; und da er in letzterer Schrift auch zu verſtehen giebt, daß Lambert in ſeinen „Kosmologiſchen Briefen", 1761, jene Lehre ſtillſchweigend von ihm entlehnt habe, dieſe Briefe aber, um die ſelbe Zeit, auch franzöſiſch erſchienen ſind (Lettres cosmologiques sur la constitution de l'univers); ſo müſſen wir annehmen, daß Laplace jene Kantiſche Lehre gekannt hat. Zwar ſtellt er, wie es ſeinen tiefern aſtronomiſchen Kenntniſſen angemeſſen iſt, die Sache gründlicher, ſchlagender, ausführlicher und doch einfacher dar, als Kant: aber in der Hauptſache iſt ſie ſchon bei dieſem deutlich vorhanden, und würde, bei der hohen Wichtigkeit der Sache, allein hinreichend ſeyn, ſeinen Namen unſterblich zu machen. — Es muß uns höchlich betrüben, wenn wir die Köpfe erſten Ranges einer Unredlichkeit verdächtig finden, die ſelbſt denen des letzten zur Schande gereicht; indem wir fühlen, daß einem reichen Mann Diebſtahl noch weniger zu verzeihen wäre, als einem armen. Wir dürfen aber nicht dazu ſchweigen: denn hier ſind wir die Nachwelt und müſſen gerecht ſeyn; wie wir hoffen, daß auch gegen uns einſt die Nachwelt gerecht ſeyn werde. Daher will ich zu jenen Fällen noch als drittes Seitenſtück anführen, daß die Grundgedanken der „Metamorphoſe der Pflanzen“, von Goethe, bereits 1764 ausgeſprochen waren von Kaspar Friedrich Wolff in ſeiner „Theorie von der Generation“, S. 148, 229, 243 u. ſ. w. — Ja, iſt es denn anders mit dem Gravitationsſyſtem? deſſen Entdeckung, auf dem Europäiſchen Feſtlande, noch immer dem Neuton zugeſchrieben wird; während in England wenigſtens die Gelehrten ſehr wohl wiſſen, daß ſie dem Robert Hooke angehört, welcher ſie ſchon im Jahr 1666, in einer Communication to the Royal Society, zwar nur als Hypotheſe und ohne Beweis, aber ganz deutlich darlegte. Die Hauptſtelle aus dieſer iſt abgedruckt in Dugald Stewart's Philosophy of the human mind, Vol. 2, p. 434, und wahrſcheinlich aus R. Hooke's Posthumous works entnommen. Den Hergang der Sache und wie Neuton dabei ins Gedränge kam, findet man auch in der Biographie universelle, article Neuton. Als ausgemachte Sache wird Hooke's Priorität behandelt in einer kurzen Geſchichte der Aſtronomie, Quarterly review, Auguſt 1828. Das Ausführlichere über dieſen Gegenſtand findet man in meinen Parergis, Bd. II, §. 86. Die Geſchichte vom Fall eines Apfels iſt ein eben ſo grundloſes, als beliebtes Mährchen und ohne alle Autorität.

2) Zu Nr. 18 der Materie.

Die Größe der Bewegung (quantitas motus, ſchon bei Carteſius) iſt das Produkt der Maſſe in die Geſchwindigkeit.

Dieſes Geſetz begründet nicht nur in der Mechanik die Lehre vom Stoß, ſondern auch in der Statik die Lehre vom Gleichgewicht. Aus der Stoßkraft, welche zwei Körper, bei gleicher Geſchwindigkeit, äußern, läßt ſich das Verhältniß ihrer Maſſen zu einander beſtimmen: ſo wird von zwei gleich ſchnell ſchlagenden Hämmern der von größerer Maſſe den Nagel tiefer in die Wand, oder den Pfahl tiefer in die Erde treiben. Z. B.

ein Hammer, deſſen Gewicht ſechs Pfund iſt, wird, bei einer Geſchwindigkeit = 6, ſo viel wirken wie ein Hammer von drei Pfund, bei einer Geſchwindigkeit = 12: denn in beiden Fällen iſt die *Größe der Bewegung* = 36. Von zwei gleich ſchnell rollenden Kugeln wird die von größerer Maſſe eine dritte ruhende Kugel weiter fortſtoßen, als die von kleinerer Maſſe es kann: weil die Maſſe der erſteren, multiplicirt mit der gleichen Geſchwindigkeit, ein größeres *Quantum der Bewegung* ergiebt. Die Kanone reicht weiter als die Flinte, weil dort die gleiche Geſchwindigkeit, einer viel größern Maſſe mitgetheilt, ein viel größeres *Quantum Bewegung* liefert, welches der ermattenden Einwirkung der Schwere länger widerſteht. Aus dem nämlichen Grunde wird der ſelbe Arm eine bleierne Kugel weiter werfen, als eine ſteinerne von gleicher Größe, oder einen größern Stein weiter, als einen ganz kleinen. Daher auch reicht ein Kartätſchenſchuß nicht ſo weit, wie der Schuß mit der Kugel.

Das ſelbe Geſetz liegt der Lehre vom Hebel und von der Waage zum Grunde: denn auch hier hat die kleinere Maſſe, am längern Hebelarm oder Waagebalken, *beim Fallen* eine größere Geſchwindigkeit, mit welcher multiplicirt ſie der, am kürzern Arm befindlichen, größern Maſſe an *Größe der Bewegung* gleich kommen, ja, ſie übertreffen kann. In dem durch das *Gleichgewicht* herbeigeführten Zuſtande der *Ruhe* iſt jedoch dieſe Geſchwindigkeit bloß intentionell, oder virtuell, potentià nicht actu, vorhanden, wirkt jedoch ſo gut wie actu, welches ſehr merkwürdig iſt.

Nach dieſen in Erinnerung gebrachten Wahrheiten wird die folgende Erklärung leichter faßlich ſein.

Die *Quantität einer gegebenen Materie* kann überhaupt nur nach ihrer *Kraft* geſchätzt und dieſe nur an ihrer *Aeußerung* erkannt werden. Dieſe Aeußerung kann, wo die Materie bloß ihrer Quantität, nicht ihrer Qualität nach in Betracht kommt, nur eine *mechaniſche* ſein, d. h. nur beſtehen in der *Bewegung*, die ſie anderer Materie mittheilt. Denn erſt in der Bewegung wird die Kraft der Materie gleichſam lebendig: daher der Ausdruck *lebendige Kraft* für die Kraftäußerung der bewegten Materie. Demnach iſt für die Quantität gegebener Materie das alleinige Maaß die *Größe* ihrer Be-

wegung. In dieſer aber, wenn ſie gegeben iſt, tritt die Quantität der Materie noch mit dem andern Faktor derſelben, der *Geſchwindigkeit*, verſetzt und verſchmolzen auf: dieſer andere Faktor alſo muß ausgeſchieden werden, wenn man die Quantität der Materie (die Maſſe) erkennen will. Nun wird zwar die *Geſchwindigkeit* unmittelbar erkannt: denn ſie iſt $\frac{S}{T}$. Allein der andere Faktor, der durch Ausſcheidung dieſes übrig bleibt, alſo die Maſſe, iſt ſtets nur *relativ* erkennbar, nämlich im Vergleich mit andern Maſſen, die aber ſelbſt wieder nur mittelſt der *Größe ihrer Bewegung*, alſo in ihrer Verſetzung mit der Geſchwindigkeit, erkennbar ſind. Man muß alſo ein *Quantum Bewegung* mit dem andern vergleichen, dann aus beiden die Geſchwindigkeit abrechnen, um zu erſehen wie viel jedes derſelben ſeiner Maſſe verdankte. Dies geſchieht durch das Wägen der Maſſen gegen einander, in welchem nämlich diejenige *Größe der Bewegung*, welche, in jeder der beiden Maſſen, die auf beide nur nach Maaßgabe ihrer *Quantität* wirkende Anziehungskraft der Erde erregt, verglichen wird. Daher giebt es zwei Arten des Wägens: nämlich entweder ertheilt man den beiden zu vergleichenden Maſſen *gleiche* Geſchwindigkeit, um zu erſehen, welche von beiden der andern jetzt noch Bewegung *mittheilt*, alſo ſelbſt ein größeres Quantum derſelben *hat*, welches, da die Geſchwindigkeit auf beiden Seiten gleich iſt, dem andern Faktor der *Größe der Bewegung*, alſo der Maſſe, zuzuſchreiben iſt (Handwaage): oder aber man wägt dadurch, daß man unterſucht, wie viel *Geſchwindigkeit* die eine Maſſe *mehr* erhalten muß, als die andere hat, um dieſer an *Größe der Bewegung* gleich zu kommen, mithin von ihr ſich keine mehr *mittheilen* zu laſſen; da dann in dem Verhältniß, wie ihre *Geſchwindigkeit* die der andern übertreffen muß, ihre Maſſe, d. h. die Quantität ihrer Materie, geringer iſt, als die der andern (Schnellwaage). Dieſe Schätzung der Maſſen durch *Wägen* beruht auf dem günſtigen Umſtand, daß die bewegende Kraft, an ſich ſelbſt, auf beide ganz gleichmäßig wirkt, und jede von beiden in der Lage iſt, ihren Ueberſchuß an *Größe der Bewegung* unmittelbar der andern *mitzutheilen*, wodurch er ſichtbar wird.

Das Weſentliche dieſer Lehren iſt längſt, von Neuton und Kant, ausgeſprochen worden, aber durch den Zuſammenhang und die Klarheit dieſer Darſtellung glaube ich denſelben eine Faßlichkeit verliehen zu haben, welche Jedem die Einſicht zugänglich macht, die ich zur Rechtfertigung des Satzes Nr. 18 nöthig erachtete.

Zweite Hälfte.

Die Lehre von der abſtrakten Vorſtellung, oder dem Denken.

Kapitel 5*).

Vom vernunftloſen Intellekt.

Eine vollkommene Kenntniß des Bewußtſeyns der Thiere müßte möglich ſeyn; ſofern wir es durch bloße Wegnahme gewiſſer Eigenſchaften des unſerigen konſtruiren können. Jedoch greift in daſſelbe andererſeits der Inſtinkt ein, welcher in allen Thieren entwickelter, als im Menſchen iſt, und in einigen bis zum Kunſttriebe geht.

Die Thiere haben Verſtand, ohne Vernunft zu haben, mithin *anſchauliche*, aber keine abſtrakte Erkenntniß: ſie apprehendiren richtig, faſſen auch den unmittelbaren Kauſalzuſammenhang auf, die oberen Thiere ſelbſt durch mehrere Glieder ſeiner Kette; jedoch *denken* ſie eigentlich nicht. Denn ihnen mangeln die *Begriffe*, d. h. die abſtrakten Vorſtellungen. Hievon aber iſt die nächſte Folge der Mangel eines eigentlichen Gedächtniſſes, welchem ſelbſt die klügſten Thiere noch unterliegen, und dieſer eben begründet hauptſächlich den Unterſchied zwiſchen ihrem Bewußtſeyn und dem menſchlichen. Die vollkommene Beſonnenheit nämlich beruht auf dem deutlichen Bewußtſeyn der Vergangenheit und der eventuellen Zukunft als ſolcher und im Zuſammenhange mit der Gegenwart. Das hiezu erforderte eigentliche Gedächtniß iſt daher eine geordnete, zuſammenhängende, denkende Rückerinnerung: eine ſolche aber iſt nur möglich mittelſt allgemeiner Begriffe, deren Hülfe ſogar das ganz Individuelle bedarf, um in ſeiner Ordnung und Verkettung zurückgerufen zu werden. Denn die unüberſehbare Menge gleichartiger und ähnlicher Dinge und Begebenheiten, in unſerm Lebenslauf, läßt nicht unmittelbar eine anſchauliche und individuelle Rückerinnerung jedes Einzelnen zu, als für welche weder die Kräfte der umfaſſendeſten Erinnerungsfähigkeit, noch unſere Zeit ausreichen würde: daher kann dies Alles nur aufbewahrt werden mittelſt Subſumtion unter allgemeine Begriffe und daraus entſtehende Zurückführung auf verhältnißmäßig wenige Sätze, mittelſt welcher wir ſodann eine geordnete und genügende Ueberſicht unſerer Vergangenheit beſtändig zu Gebote haben. Bloß einzelne Scenen der Vergangenheit können wir uns anſchaulich vergegenwärtigen; aber der ſeitdem verfloſſenen Zeit und ihres Inhaltes ſind wir uns bloß in abstracto bewußt, mittelſt Begriffen von Dingen und Zahlen, welche nun Tage und Jahre, nebſt deren Inhalt, vertreten. Das Erinnerungsvermögen der Thiere hingegen iſt, wie ihr geſammter Intellekt, auf das Anſchauliche beſchränkt und beſteht zunächſt bloß darin, daß ein wiederkehrender Eindruck ſich als bereits dageweſen ankündigt, indem die gegenwärtige Anſchauung die Spur einer frühern auffriſcht: ihre Erinnerung iſt daher ſtets durch das jetzt wirklich Gegenwärtige vermittelt. Dieſes regt aber eben deshalb die Empfindung und Stimmung, welche die frühere Erſcheinung hervorgebracht hatte, wieder an. Demnach erkennt der Hund die Bekannten, unterſcheidet Freunde und Feinde, findet den ein Mal zurückgelegten Weg, die ſchon beſuchten Häuſer, leicht wieder, und wird durch den Anblick des Tellers, oder den des Stocks, ſogleich in die entſprechende Stimmung verſetzt. Auf der Benutzung dieſes anſchauenden Erinnerungsvermögens und der bei den Thieren überaus ſtarken Macht der Gewohnheit beruhen alle Arten der Abrichtung: dieſe iſt daher von der menſchlichen Erziehung gerade ſo verſchieden, wie Anſchauen von Denken. Auch wir ſind, in einzelnen Fällen, wo das eigentliche Gedächtniß ſeinen Dienſt verſagt, auf jene bloß anſchauende Rückerinnerung beſchränkt, wodurch wir den Unterſchied beider aus eigener Erfahrung ermeſſen können: z. B. beim Anblick einer Perſon, die uns bekannt vorkommt, ohne daß wir uns erinnern, wann und wo wir ſie geſehen haben; desgleichen, wann wir einen Ort betreten, an welchem wir in früher Kindheit, alſo bei noch unentwickelter Vernunft, geweſen, ſolches daher ganz vergeſſen haben, jetzt aber doch den Eindruck des Gegenwärtigen als eines bereits Dageweſenen empfinden. Dieſer Art ſind alle Erinnerungen der Thiere. Nur kommt noch hinzu, daß, bei den klügſten, dieſes bloß anſchauende Gedächtniß ſich bis zu einem gewiſſen Grade von Phantaſie ſteigert, welche ihm wieder nachhilft und vermöge deren z. B. dem Hunde das Bild des abweſenden Herrn vorſchwebt und Verlangen nach ihm erregt, daher er ihn, bei längerem Ausbleiben, überall ſucht. Auf dieſer Phantaſie beruhen auch ſeine Träume. Das Bewußtſeyn der Thiere iſt demnach eine bloße Succeſſion von Gegenwarten, deren jede aber nicht vor ihrem Eintritt als Zukunft, noch nach ihrem Verſchwinden als Vergangenheit daſteht; als welches das Auszeichnende des menſchlichen Bewußtſeyns iſt. Daher eben haben die Thiere auch unendlich weniger zu leiden, als wir, weil ſie keine andern Schmerzen kennen, als die, welche die Gegenwart unmittelbar herbeiführt. Die Gegenwart iſt aber ausdehnungslos; hingegen Zukunft und Vergangenheit, welche die meiſten Urſachen unſerer Leiden enthalten, ſind weit ausgedehnt, und zu ihrem wirklichen Inhalt kommt noch der bloß mögliche, wodurch dem Wunſch und der Furcht ſich ein unabſehbares Feld öffnet: von dieſen hingegen ungeſtört genießen die Thiere jede auch nur erträgliche Gegenwart ruhig und heiter. Sehr beſchränkte Menſchen mögen ihnen hierin nahe kommen. Ferner können die Leiden, welche rein der Gegenwart angehören, bloß phyſiſche ſeyn. Sogar den Tod empfinden eigentlich die Thiere nicht: erſt bei ſeinem Eintritt könnten ſie ihn kennen lernen; aber dann ſind ſie ſchon nicht mehr. So iſt denn das Leben des Thieres eine fortgeſetzte Gegenwart. Es lebt dahin ohne Beſinnung und geht ſtets ganz in der Gegenwart auf: ſelbſt der große Haufen der Menſchen lebt mit ſehr geringer Beſinnung. Eine andere Folge der dargelegten Beſchaffenheit des Intellekts der Thiere iſt der genaue Zuſammenhang ihres Bewußtſeyns mit ihrer Umgebung. Zwiſchen dem Thiere und der Außenwelt ſteht nichts: zwiſchen uns und dieſer ſtehen aber immer noch unſere Gedanken über dieſelbe, und machen oft uns ihr, oft ſie uns unzugänglich. Nur bei Kindern und ſehr rohen Menſchen wird dieſe Vormauer bisweilen ſo dünn, daß um zu wiſſen, was in ihnen vorgeht, man nur zu ſehen braucht, was um ſie vorgeht. Daher auch ſind die Thiere weder des Vorſatzes, noch der Verſtellung fähig: ſie haben nichts im Hinterhalt. In dieſer Hinſicht verhält ſich der Hund zum Menſchen, wie ein gläſerner zu einem metallenen Becher, und dies trägt viel bei ihn uns ſo werth zu machen: denn es gewährt uns ein großes Ergötzen, alle unſere Neigungen und Affekte, die wir ſo oft verhehlen, in ihm bloß und baar zu Tage gelegt zu ſehen. Ueberhaupt ſpielen die Thiere gleichſam ſtets mit offen hingelegten Karten: daher ſehen wir mit ſo vielem Vergnügen ihrem Thun und Treiben unter einander zu, ſowohl wenn ſie der ſelben, wie wenn ſie verſchiedenen Species angehören. Ein gewiſſes Gepräge von Unſchuld charakteriſirt daſſelbe, im Gegenſatz des menſchlichen Thuns, als welches, durch den Eintritt der Vernunft, und mit ihr der Beſonnenheit, der Unſchuld der Natur entrückt iſt. Dafür aber hat es durchweg das Gepräge der Vorſätzlichkeit, deren Abweſenheit und mithin das Beſtimmtwerden durch den augenblicklichen Impuls, den Grundcharakter alles thieriſchen Thuns ausmacht. Eines eigentlichen Vorſatzes nämlich iſt kein Thier fähig: ihn zu faſſen und zu befolgen iſt das Vorrecht des Menſchen, und ein höchſt folgenreiches. Zwar kann ein Inſtinkt, wie der der Zugvögel, oder der der Bienen, ferner auch ein bleibender, anhaltender Wunſch, eine Sehnſucht, wie die des Hundes nach ſeinem abweſenden Herrn, den Schein des Vorſatzes hervorbringen, iſt jedoch mit dieſem nicht zu verwechſeln. — Alles Dieſes nun hat ſeinen letzten Grund in dem Verhältniß zwiſchen dem menſchlichen und dem thieriſchen Intellekt, welches ſich auch ſo ausdrücken läßt: die Thiere haben bloß eine *unmittelbare* Erkenntniß, wir neben dieſer auch eine *mittelbare*; und der Vorzug, den in manchen Dingen, z. B. in der Trigonometrie und Analyſis, im Wirken durch Maſchinen ſtatt durch Handarbeit u. ſ. w., das Mittelbare vor dem Unmittelbaren hat, findet auch hier Statt.

---

*) Dieſes Kapitel, mit ſammt dem folgenden, ſteht in Beziehung auf §. 8 und 9 des erſten Bandes.

Dieſemnach wieder kann man ſagen: die Thiere haben bloß einen einfachen Intellekt, wir einen doppelten; nämlich neben dem anſchauenden noch den denkenden; und die Operationen beider gehen oft unabhängig von einander vor ſich: wir ſchauen Eines an und denken an ein Anderes; oft wiederum greifen ſie in einander. Dieſe Bezeichnung der Sache macht die oben erwähnte weſentliche Offenheit und Naivetät der Thiere, im Gegenſatz der menſchlichen Verſtecktheit, beſonders begreiflich.

Inzwiſchen iſt das Geſetz Natura non facit saltus auch in Hinſicht auf den Intellekt der Thiere nicht ganz aufgehoben; wenn gleich der Schritt vom thieriſchen zum menſchlichen Intellekt wohl der weiteſte iſt, den die Natur, bei Hervorbringung ihrer Weſen, gethan hat. Eine ſchwache Spur von Reflexion, von Vernunft, von Wortverſtändniß, von Denken, von Vorſatz, von Ueberlegung, giebt ſich in den vorzüglichſten Individuen der oberſten Thiergeſchlechter allerdings bisweilen kund, zu unſerer jedesmaligen Verwunderung. Die auffallendeſten Züge der Art hat der Elephant geliefert, deſſen ſehr entwickelter Intellekt noch durch die Uebung und Erfahrung einer bisweilen zweihundertjährigen Lebensdauer erhöht und unterſtützt wird. Von Prämeditation, welche uns an Thieren ſtets am meiſten überraſcht, hat er öfter unverkennbare Zeichen gegeben, die daher in allbekannten Anekdoten aufbewahrt ſind: beſonders gehört dahin die von dem Schneider, an welchem er, wegen eines Nadelſtiches, Rache nahm. Ich will jedoch ein Seitenſtück zu derſelben, weil es den Vorzug hat, durch gerichtliche Unterſuchung beglaubigt zu ſeyn, hier der Vergeſſenheit entreißen. Zu Morpeth, in England, wurde, am 27. Auguſt 1830, eine Coroners inquest gehalten, über den von ſeinem Elephanten getödteten Wärter Baptiſt Bernhard: aus dem Zeugenverhör ergab ſich, daß er zwei Jahre vorher den Elephanten gröblich beleidigt und jetzt dieſer ohne Anlaß, aber bei günſtiger Gelegenheit, ihn plötzlich gepackt und zerſchmettert hatte. (Siehe den Spectator und andere Engliſche Zeitungen jener Tage.) Zur ſpeciellen Kenntniß des Intellekts der Thiere empfehle ich das vortreffliche Buch des Leroy, Sur l'intelligence des animaux, nouv. éd. 1802.

Kapitel 6.

Zur Lehre von der abſtrakten, oder Vernunft-Erkenntniß.

Der äußere Eindruck auf die Sinne, ſammt der Stimmung, die er allein und für ſich in uns hervorruft, verſchwindet mit der Gegenwart der Dinge. Jene Beiden können daher nicht ſelbſt die eigentliche Erfahrung ausmachen, deren Belehrung für die Zukunft unſer Handeln leiten ſoll. Das Bild jenes Eindrucks, welches die Phantaſie aufbewahrt, iſt ſchon ſogleich ſchwächer als er ſelbſt, ſchwächt ſich täglich mehr ab und verliſcht mit der Zeit ganz. Weder jenem augenblicklichen Verſchwinden des Eindrucks, noch dem allmäligen ſeines Bildes unterworfen, mithin frei von der Gewalt der Zeit, iſt nur Eines: der Begriff. In ihm alſo muß die belehrende Erfahrung niedergelegt ſeyn, und er allein eignet ſich zum ſichern Lenker unſerer Schritte im Leben. Daher ſagt Seneka mit Recht: Si vis tibi omnia subjicere, te subjice rationi (ep. 37). Und ich füge hinzu, daß, um im wirklichen Leben den Andern überlegen zu ſeyn, überlegt ſeyn, d. h. nach Begriffen verfahren, die unerläßliche Bedingung iſt. Ein ſo wichtiges Werkzeug der Intelligenz, wie der Begriff iſt, kann offenbar nicht identiſch ſeyn mit dem Wort, dieſem bloßen Klang, der als Sinneseindruck mit der Gegenwart, oder als Gehörphantasma mit der Zeit verklänge. Dennoch iſt der Begriff eine Vorſtellung, deren deutliches Bewußtſeyn und deren Aufbewahrung an das Wort gebunden iſt: daher benannten die Griechen Wort, Begriff, Verhältniß, Gedanken und Vernunft mit dem Namen des Erſteren: ὁ λογος. Dennoch iſt der Begriff ſowohl von dem Worte, an welches er geknüpft iſt, als auch von den Anſchauungen, aus denen er entſtanden, völlig verſchieden. Er iſt ganz anderer Natur, als dieſe Sinneseindrücke. Jedoch vermag er alle Reſultate der Anſchauung in ſich aufzunehmen, um ſie, auch nach dem längſten Zeitraum, unverändert und unvermindert wieder zurückzugeben: erſt hiedurch entſteht die Erfahrung. Aber nicht das Angeſchaute, noch das dabei Empfundene, bewahrt der Begriff auf, ſondern deſſen Weſentliches, Eſſentielles, in ganz veränderter

Geſtalt, und doch als genügenden Stellvertreter Jener. So laſſen ſich die Blumen nicht aufbewahren, aber ihr ätheriſches Oel, ihre Eſſenz, mit gleichem Geruch und gleichen Kräften. Das Handeln, welches richtige Begriffe zur Richtſchnur gehabt hat, wird, im Reſultat, mit der beabſichtigten Wirklichkeit zuſammentreffen. — Den unſchätzbaren Werth der *Begriffe*, und folglich der *Vernunft*, kann man ermeſſen, wenn man auf die unendliche Menge und Verſchiedenheit von Dingen und Zuſtänden, die nach und neben einander daſind, den Blick wirft und nun bedenkt, daß Sprache und Schrift (die Zeichen der Begriffe) dennoch jedes Ding und jedes Verhältniß, wann und wo es auch geweſen ſeyn mag, zu unſerer genauen Kunde zu bringen vermögen; weil eben verhältnißmäßig *wenige* Begriffe eine Unendlichkeit von Dingen und Zuſtänden befaſſen und vertreten. — Beim eigenen Nachdenken iſt die *Abſtraktion* ein Abwerfen unnützen Gepäckes, zum Behuf leichterer Handhabung der zu vergleichenden und darum hin- und her zu werfenden Erkenntniſſe. Man läßt nämlich dabei das viele Unweſentliche, daher nur Verwirrende, der realen Dinge weg, und operirt mit wenigen, aber weſentlichen, in abstracto gedachten Beſtimmungen. Aber eben weil die Allgemeinbegriffe nur durch Wegdenken und Auslaſſen vorhandener Beſtimmungen entſtehen und daher je allgemeiner, deſto leerer ſind, beſchränkt der Nutzen jenes Verfahrens ſich auf die *Verarbeitung* unſerer bereits erworbenen Erkenntniſſe, zu der auch das Schließen aus den in ihnen enthaltenen Prämiſſen gehört. Neue Grundeinſichten hingegen ſind nur aus der anſchaulichen, als der allein vollen und reichen Erkenntniß zu ſchöpfen, mit Hülfe der Urtheilskraft. — Weil ferner Inhalt und Umfang der Begriffe in entgegengeſetztem Verhältniſſe ſtehen, alſo je mehr *unter* einem Begriff, deſto weniger in ihm gedacht wird; ſo bilden die Begriffe eine Stufenfolge, eine Hierarchie, vom ſpeciellſten bis zum allgemeinſten, an deren unterm Ende der ſcholaſtiſche Realismus, am obern der Nominalismus beinahe Recht behält. Denn der ſpeciellſte Begriff iſt ſchon beinahe das Individuum, alſo beinahe real: und der allgemeinſte Begriff, z. B. das Seyn (d. i. der Infinitiv der Kopula), beinahe nichts als ein Wort. Daher auch ſind philoſophiſche Syſteme, die ſich innerhalb ſolcher ſehr allgemeinen Begriffe halten, ohne auf das Reale herabzukommen, beinahe bloßer Wortkram. Denn da alle Abſtraktion im bloßen Wegdenken beſteht; ſo behält man, je weiter man ſie fortſetzt, deſto weniger übrig. Wenn ich daher ſolche moderne Philoſopheme leſe, die ſich in lauter ſehr weiten Abſtraktis fortbewegen; ſo kann ich bald, trotz aller Aufmerkſamkeit, faſt nichts mehr dabei denken; weil ich eben keinen Stoff zum Denken erhalte, ſondern mit lauter leeren Hülſen operiren ſoll, welches eine Empfindung giebt, der ähnlich, die beim Verſuch ſehr leichte Körper zu werfen entſteht: die Kraft nämlich und auch die Anſtrengung iſt da; aber es fehlt am Objekt, ſie aufzunehmen, um das andere Moment der Bewegung herzuſtellen. Wer dies erfahren will, leſe die Schriften der Schellingianer und, noch beſſer, der Hegelianer. — *Einfache Begriffe* müßten eigentlich ſolche ſeyn, die unauflösbar wären; demnach ſie nie das Subjekt eines analytiſchen Urtheils ſeyn könnten: dies halte ich für unmöglich; da, wenn man einen Begriff denkt, man auch ſeinen Inhalt muß angeben können. Was man als Beiſpiele von einfachen Begriffen anzuführen pflegt, ſind gar nicht mehr Begriffe, ſondern theils bloße Sinnesempfindungen, wie etwan die einer beſtimmten Farbe, theils die a priori uns bewußten Formen der Anſchauung; alſo eigentlich die letzten Elemente der *anſchauenden Erkenntniß*. Dieſe ſelbſt aber iſt für das Syſtem aller unſerer Gedanken Das, was in der Geognoſie der Granit iſt, der letzte feſte Boden, der Alles trägt und über den man nicht hinaus kann. Zur *Deutlichkeit* eines Begriffes nämlich iſt erfordert, nicht nur, daß man ihn in ſeine Merkmale zerlegen, ſondern auch daß man dieſe, falls auch ſie Abſtrakta ſind, abermals analyſiren könne, und ſo immerfort, bis man zur *anſchauenden* Erkenntniß herabgelangt, mithin auf konkrete Dinge hinweiſt, durch deren klare Anſchauung man die letzten Abſtrakta belegt und dadurch dieſen, wie auch allen auf ihnen beruhenden höhern Abſtraktionen, Realität zuſichert. Daher iſt die gewöhnliche Erklärung, der Begriff ſei deutlich, ſobald man ſeine Merkmale angeben kann, nicht ausreichend: denn die Zerlegung dieſer Merkmale führt vielleicht immerfort nur auf Begriffe, ohne daß zuletzt Anſchauungen zum Grunde lägen, welche allen jenen Begriffen Realität ertheilten. Man nehme z. B. den Begriff „Geiſt" und analyſire ihn in ſeine

Merkmale, „ein denkendes, wollendes, immaterielles, einfaches, keinen Raum füllendes, unzerſtörbares Weſen"; ſo iſt dabei doch nichts Deutliches gedacht; weil die Elemente dieſer Begriffe ſich nicht durch Anſchauungen belegen laſſen: denn ein denkendes Weſen ohne Gehirn iſt wie ein verdauendes Weſen ohne Magen. Klar ſind eigentlich nur Anſchauungen, nicht Begriffe: dieſe können höchſtens deutlich ſeyn. Darum auch hat man, ſo abſurd es war, „klar und verworren" zu einander geſtellt und als ſynonym gebraucht, als man die anſchauende Erkenntniß für eine nur verworrene abſtrakte erklärte, weil nämlich dieſe letztere die allein deutliche wäre. Dies hat zuerſt Duns Skotus gethan, aber auch noch Leibnitz hat im Grunde dieſe Anſicht, als auf welcher ſeine Identitas indiscernibilium beruht: man ſehe Kants Widerlegung derſelben, S. 275 der erſten Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft".

Die oben berührte enge Verbindung des Begriffs mit dem Wort, alſo der Sprache mit der Vernunft, beruht im letzten Grunde auf Folgendem. Unſer ganzes Bewußtſeyn, mit ſeiner innern und äußern Wahrnehmung, hat durchweg die Zeit zur Form. Die Begriffe hingegen, als durch Abſtraktion entſtandene, völlig allgemeine und von allen einzelnen Dingen verſchiedene Vorſtellungen, haben, in dieſer Eigenſchaft, ein zwar gewiſſermaaßen objektives Daſeyn, welches jedoch keiner Zeitreihe angehört. Daher müſſen ſie, um in die unmittelbare Gegenwart eines individuellen Bewußtſeyns treten, mithin in eine Zeitreihe eingeſchoben werden zu können, gewiſſermaaßen wieder zur Natur der einzelnen Dinge herabgezogen, individualiſirt und daher an eine ſinnliche Vorſtellung geknüpft werden: dieſe iſt das Wort. Es iſt demnach das ſinnliche Zeichen des Begriffs und als ſolches das nothwendige Mittel ihn zu fixiren, d. h. ihn dem an die Zeitform gebundenen Bewußtſeyn zu vergegenwärtigen und ſo eine Verbindung herzuſtellen zwiſchen der Vernunft, deren Objekte bloß allgemeine, weder Ort noch Zeitpunkt kennende Universalia ſind, und dem an die Zeit gebundenen, ſinnlichen und inſofern bloß thieriſchen Bewußtſeyn. Nur vermöge dieſes Mittels iſt uns die willkürliche Reproduktion, alſo die Erinnerung und Aufbewahrung der Begriffe, möglich und disponibel, und erſt mittelſt dieſer die mit denſelben vorzunehmenden Operationen, alſo urtheilen, ſchließen, vergleichen, beſchränken u. ſ. w. Zwar geſchieht es bisweilen, daß Begriffe auch ohne ihre Zeichen das Bewußtſeyn beſchäftigen, indem wir mitunter eine Schlußkette ſo ſchnell durchlaufen, daß wir in ſolcher Zeit nicht hätten die Worte denken können. Allein dergleichen ſind Ausnahmen, die eben eine große Uebung der Vernunft vorausſetzen, welche ſie nur mittelſt der Sprache hat erlangen können. Wie ſehr der Gebrauch der Vernunft an die Sprache gebunden iſt, ſehen wir an den Taubſtummen, welche, wenn ſie keine Art von Sprache erlernt haben, kaum mehr Intelligenz zeigen, als die Orangutane und Elephanten: denn ſie haben faſt nur potentia nicht actu Vernunft.

Wort und Sprache ſind alſo das unentbehrliche Mittel zum deutlichen Denken. Wie aber jedes Mittel, jede Maſchine, zugleich beſchwert und hindert; ſo auch die Sprache: weil ſie den unendlich nüancirten, beweglichen und modifikabeln Gedanken in gewiſſe feſte, ſtehende Formen zwängt und indem ſie ihn fixirt, ihn zugleich feſſelt. Dieſes Hinderniß wird durch die Erlernung mehrerer Sprachen zum Theil beſeitigt. Denn indem, bei dieſer, der Gedanke aus einer Form in die andere gegoſſen wird, er aber in jeder ſeine Geſtalt etwas verändert, löſt er ſich mehr und mehr von jeglicher Form und Hülle ab: wodurch ſein ſelbſt-eigenes Weſen deutlicher ins Bewußtſeyn tritt und er auch ſeine urſprüngliche Modifikabilität wieder erhält. Die alten Sprachen aber leiſten dieſen Dienſt ſehr viel beſſer, als die neuen; weil, vermöge ihrer großen Verſchiedenheit von dieſen, der ſelbe Gedanke jetzt auf ganz andere Weiſe ausgedrückt werden, alſo eine höchſt verſchiedene Form annehmen muß; wozu noch kommt, daß die vollkommenere Grammatik der alten Sprachen eine künſtlichere und vollkommenere Konſtruktion der Gedanken und ihres Zuſammenhanges möglich macht. Daher konnte ein Grieche, oder Römer, allenfalls ſich an ſeiner Sprache genügen laſſen. Aber wer nichts weiter, als ſo einen einzigen modernen Patois verſteht, wird, im Schreiben und Reden, dieſe Dürftigkeit bald verrathen, indem ſein Denken, an ſo armſälige, ſtereotypiſche Formen feſt geknüpft, ungelenk und monoton ausfallen muß. Genie freilich erſetzt, wie Alles, ſo auch dieſes, z. B. im Shakeſpeare.

Von dem, was ich §. 9 des erſten Bandes dargelegt habe, daß nämlich die Worte einer Rede vollkommen verſtanden werden, ohne anſchauliche Vorſtellungen, Bilder in unſerm Kopfe zu veranlaſſen, hat ſchon eine ganz richtige und ſehr ausführliche Auseinanderſetzung Burke gegeben, in ſeiner Inquiry into the Sublime and Beautiful, P. 5, Sect. 4 et 5; allein er zieht daraus den ganz falſchen Schluß, daß wir die Worte hören, vernehmen und gebrauchen, ohne irgend eine Vorſtellung (idea) damit zu verbinden; während er hätte ſchließen ſollen, daß nicht alle Vorſtellungen (ideas) anſchauliche Bilder (images) ſind, ſondern daß gerade die, welche durch Worte bezeichnet werden müſſen, bloße Begriffe (abstract notions) und dieſe, ihrer Natur zufolge, nicht anſchaulich ſind. — Eben weil Worte bloße Allgemeinbegriffe, welche von den anſchaulichen Vorſtellungen durchaus verſchieden ſind, mittheilen, werden z. B. bei der Erzählung einer Begebenheit, zwar alle Zuhörer die ſelben Begriffe erhalten; allein wenn ſie nachher ſich den Vorgang veranſchaulichen wollen, wird jeder ein anderes Bild davon in ſeiner Phantaſie entwerfen, welches von dem richtigen, das allein der Augenzeuge hat, bedeutend abweicht. Hierin liegt der nächſte Grund (zu welchem ſich aber noch andere geſellen) warum jede Thatſache durch Weitererzählen nothwendig entſtellt wird: nämlich der zweite Erzähler theilt Begriffe mit, die er aus ſeinem Phantaſiebilde abſtrahirt hat und aus denen der Dritte ſich wieder ein anderes noch abweichenderes Bild entwirft, welches er nun wieder in Begriffe umſetzt, und ſo geht es immer weiter. Wer trocken genug iſt, bei den ihm mitgetheilten Begriffen ſtehen zu bleiben und dieſe weiter zu geben, wird der treueſte Berichterſtatter ſeyn.

Die beſte und vernünftigſte Auseinanderſetzung über Weſen und Natur der Begriffe, die ich irgendwo habe finden können, ſteht in Thom. Reid's Essays on the powers of human mind, Vol. 2, essay 5, ch. 6. — Dieſelbe iſt ſeitdem gemißbilligt worden von Dugald Stewart, in deſſen Philosophy of the human mind: über dieſen will ich, um kein Papier an ihm zu verſchwenden, nur in der Kürze ſagen, daß er zu den Vielen gehört hat, die durch Gunſt und Freunde einen unverdienten Ruf erlangten; daher ich nur rathen kann, mit den Schreibereien dieſes Flachkopfes keine Stunde zu verlieren.

Daß übrigens die Vernunft das Vermögen der abſtrakten, der Verſtand aber das der anſchaulichen Vorſtellungen ſei, hat bereits der fürſtliche Scholaſtiker Picus de Mirandula eingeſehen, indem er in ſeinem Buche De imaginatione, c. 11, Verſtand und Vernunft ſorgfältig unterſcheidet und dieſe für das diskurſive, dem Menſchen eigenthümliche Vermögen, jenen aber für das intuitive, der Erkenntnißweiſe der Engel, ja, Gottes verwandte erklärt. — Auch Spinoza charakteriſirt ganz richtig die Vernunft als das Vermögen allgemeine Begriffe zu bilden: Eth. II, prop. 40, schol. 2. — Dergleichen brauchte nicht erwähnt zu werden, wäre es nicht wegen der Poſſen, welche in den letzten fünfzig Jahren ſämmtliche Philoſophaſter in Deutſchland mit dem Begriffe der Vernunft getrieben haben, indem ſie, mit unverſchämter Dreiſtigkeit, unter dieſem Namen ein völlig erlogenes Vermögen unmittelbarer, metaphyſiſcher, ſogenannter überſinnlicher Erkenntniſſe einſchwärzen wollten, die wirkliche Vernunft hingegen Verſtand benannten, den eigentlichen Verſtand aber, als ihnen ſehr fremd, ganz überſahen, und ſeine intuitiven Funktionen der Sinnlichkeit zuſchrieben.

Wie bei allen Dingen dieſer Welt jedem Auskunftsmittel, jedem Vortheil, jedem Vorzug ſich ſofort auch neue Nachtheile anhängen; ſo führt auch die Vernunft, welche dem Menſchen ſo große Vorzüge vor den Thieren giebt, ihre beſondern Nachtheile mit ſich und eröffnet ihm Abwege, auf welche das Thier nie gerathen kann. Durch ſie erlangt eine ganz neue Art von Motiven, der das Thier unzugänglich iſt, Macht über ſeinen Willen; nämlich die abſtrakten Motive, die bloßen Gedanken, welche keineswegs ſtets aus der eigenen Erfahrung abgezogen ſind, ſondern oft nur durch Rede und Beiſpiel Anderer, durch Tradition und Schrift, an ihn kommen. Dem Gedanken zugänglich geworden ſteht er ſofort auch dem Irrthum offen. Allein jeder Irrthum muß, früher oder ſpäter, Schaden ſtiften, und deſto größern, je größer er war. Den individuellen Irrthum muß, wer ihn hegt, ein Mal büßen und oft theuer bezahlen: das Selbe wird im Großen von gemeinſamen Irrthümern ganzer Völker gelten. Daher kann nicht zu oft wiederholt werden, daß jeder Irrthum, wo man ihn auch antreffe, als ein Feind der Menſchheit zu verfolgen und auszurotten iſt, und daß es keine privilegirte, oder gar ſanktionirte Irrthümer geben kann. Der Denker ſoll ſie angreifen: wenn auch die Menſchheit, gleich einem Kranken, deſſen Geſchwür der Arzt berührt, laut dabei aufſchrie. — Das Thier kann nie weit vom Wege der Natur abirren: denn ſeine Motive liegen allein in der anſchaulichen Welt, wo nur das Mögliche, ja, nur das Wirkliche Raum findet: hingegen in die abſtrakten Begriffe, in die Gedanken und Worte, geht alles nur Erſinnliche, mithin auch das Falſche, das Unmögliche, das Abſurde, das Unſinnige. Da nun Vernunft Allen, Urtheilskraft Wenigen zu Theil geworden; ſo iſt die Folge, daß der Menſch dem Wahne offen ſteht, indem er allen nur erdenklichen Chimären Preis gegeben iſt, die man ihm einredet, und die, als Motive ſeines Wollens wirkend, ihn zu Verkehrtheiten und Thorheiten jeder Art, zu den unerhörteſten Extravaganzen, wie auch zu den ſeiner thieriſchen Natur widerſtrebendeſten Handlungen bewegen können. Eigentliche Bildung, bei welcher Erkenntniß und Urtheil Hand in Hand gehen, kann nur Wenigen zugewandt werden, und noch Wenigere ſind fähig ſie aufzunehmen. Für den großen Haufen tritt überall an ihre Stelle eine Art Abrichtung: ſie wird bewerkſtelligt durch Beiſpiel, Gewohnheit und ſehr frühzeitiges, feſtes Einprägen gewiſſer Begriffe, ehe irgend Erfahrung, Verſtand und Urtheilskraft dawären, das Werk zu ſtören. So werden Gedanken eingeimpft, die nachher ſo feſt und durch keine Belehrung zu erſchüttern haften, als wären ſie angeboren, wofür ſie auch oft, ſelbſt von Philoſophen, angeſehen worden ſind. Auf dieſem Wege kann man, mit gleicher Mühe, den Menſchen das Richtige und Vernünftige, oder auch das Abſurdeſte einprägen, z. B. ſie gewöhnen, ſich dieſem oder jenem Götzen nur von heiligem Schauer durchdrungen zu nähern und beim Nennen ſeines Namens nicht nur mit dem Leibe, ſondern auch mit dem ganzen Gemüthe ſich in den Staub zu werfen; an Worte, an Namen, an die Vertheidigung der abentheuerlichſten Grillen, willig ihr Eigenthum und Leben zu ſetzen; die größte Ehre und die tiefſte Schande beliebig an Dieſes oder an Jenes zu knüpfen und danach Jeden mit inniger Ueberzeugung hoch zu ſchätzen, oder zu verachten; aller animaliſchen Nahrung zu entſagen, wie in Hinduſtan, oder die dem lebenden Thiere herausgeſchnittenen, noch warmen und zuckenden Stücke zu verzehren, wie in Abyſſinien; Menſchen zu freſſen, wie in Neuſeeland, oder ihre Kinder dem Moloch zu opfern; ſich ſelbſt zu kaſtriren, ſich willig in den Scheiterhaufen des Verſtorbenen zu ſtürzen, — mit Einem Worte, **was** man will. Daher die Kreuzzüge, die Ausſchweifungen fanatiſcher Sekten, daher Chiliaſten und Flagellanten, Ketzerverfolgungen, Autos de Fe, und was immer das lange Regiſter menſchlicher Verkehrtheiten noch ſonſt darbietet. Damit man nicht denke, daß nur finſtere Jahrhunderte ſolche Beiſpiele liefern, füge ich ein Paar neuere hinzu. Im Jahre 1818 zogen aus dem Würtembergiſchen 7000 Chiliaſten in die Nähe des Ararat; weil das, beſonders durch Jung-Stilling angekündigte, neue Reich Gottes daſelbſt anbrechen ſollte*). Gall erzählt, daß zu ſeiner Zeit eine Mutter ihr Kind getödtet und gebraten habe, um mit deſſen Fett die Rheumatismen ihres Mannes zu kuriren**). Die tragiſche Seite des Irrthums und Vorurtheils liegt im Praktiſchen, die komiſche iſt dem Theoretiſchen vorbehalten: hätte man z. B. nur erſt drei Menſchen feſt überredet, daß die Sonne nicht die Urſache des Tageslichts ſei; ſo dürfte man hoffen, es bald als die allgemeine Ueberzeugung gelten zu ſehen. Einen widerlichen, geiſtloſen Scharlatan und beiſpielloſen Unſinnſchmierer, Hegel, konnte man, in Deutſchland, als den größten Philoſophen aller Zeiten ausſchreien, und viele Tauſende haben es, zwanzig Jahre lang, ſteif und feſt geglaubt, ſogar außer Deutſchland die Däniſche Akademie, welche für ſeinen Ruhm gegen mich aufgetreten iſt und ihn als einen summus philosophus hat geltend machen wollen. (Siehe hierüber die Vorrede zu meinen „Grundproblemen der Ethik".) — Dies alſo ſind die Nachtheile, welche, wegen der Seltenheit der Urtheilskraft, an das Daſeyn der Vernunft geknüpft ſind. Zu ihnen kommt nun noch die Möglichkeit des Wahnſinns: Thiere werden nicht wahnſinnig; wiewohl die Fleiſchfreſſer der Wuth, die Grasfreſſer einer Art Raſerei ausgeſetzt ſind.

---

*) Illgens Zeitſchrift für hiſtoriſche Theologie, 1839, erſtes Heft, S. 182.

**) Gall et Spurzheim, Des dispositions innées, 1811, p. 253

Kapitel 7*).

Vom Verhältniß der anſchauenden zur abſtrakten Erkenntniß.

Da nun, wie gezeigt worden, die Begriffe ihren Stoff von der anſchauenden Erkenntniß entlehnen, und daher das ganze Gebäude unſerer Gedankenwelt auf der Welt der Anſchauungen ruht; ſo müſſen wir von jedem Begriff, wenn auch durch Mittelſtufen, zurückgehen können auf die Anſchauungen, aus denen er unmittelbar ſelbſt, oder aus denen die Begriffe, deren Abſtraktion er wieder iſt, abgezogen worden: d. h. wir müſſen ihn mit Anſchauungen, die zu den Abſtraktionen im Verhältniß des Beiſpiels ſtehen, belegen können. Dieſe Anſchauungen alſo liefern den realen Gehalt alles unſers Denkens, und überall, wo ſie fehlen, haben wir nicht Begriffe, ſondern bloße Worte im Kopfe gehabt. In dieſer Hinſicht gleicht unſer Intellekt einer Zettelbank, die, wenn ſie ſolide ſeyn ſoll, Kontanten in Kaſſa haben muß, um erforderlichenfalls alle ihre ausgeſtellten Noten einlöſen zu können: die Anſchauungen ſind die Kontanten, die Begriffe die Zettel. — In dieſem Sinne könnten die Anſchauungen recht paſſend primäre, die Begriffe hingegen ſekundäre Vorſtellungen benannt werden: nicht ganz ſo treffend nannten die Scholaſtiker, auf Anlaß des Ariſtoteles (Metaph. VI, 11; XI, 1) die realen Dinge substantias primas, und die Begriffe substantias secundas. — Bücher theilen nur ſekundäre Vorſtellungen mit. Bloße Begriffe von einer Sache, ohne Anſchauung, geben eine bloß allgemeine Kenntniß derſelben. Ein durchaus gründliches Verſtändniß von Dingen und deren Verhältniſſen hat man nur, ſofern man fähig iſt, ſie in lauter deutlichen Anſchauungen, ohne Hülfe der Worte, ſich vorſtellig zu machen. Worte durch Worte erklären, Begriffe mit Begriffen vergleichen, worin das meiſte Philoſophiren beſteht, iſt im Grunde ein ſpielendes Hin- und Herſchieben der Begriffsſphären; um zu ſehen, welche in die andere geht und welche nicht. Im glücklichſten Fall wird man dadurch zu Schlüſſen gelangen: aber auch Schlüſſe geben keine durchaus neue Erkenntniß, ſondern zeigen uns nur, was Alles in der ſchon vorhandenen lag und was davon etwan auf den jedesmaligen Fall anwendbar wäre. Hingegen anſchauen, die Dinge ſelbſt zu uns reden laſſen, neue Verhältniſſe derſelben auffaſſen, dann aber dies Alles in Begriffe abſetzen und niederlegen, um es ſicher zu beſitzen: das giebt neue Erkenntniſſe. Allein, während Begriffe mit Begriffen zu vergleichen ſo ziemlich Jeder die Fähigkeit hat, iſt Begriff mit Anſchauungen zu vergleichen eine Gabe der Auserwählten: ſie bedingt, je nach dem Grade ihrer Vollkommenheit, Witz, Urtheilskraft, Scharfſinn, Genie. Bei jener erſtern Fähigkeit hingegen kommt nie viel mehr heraus, als etwan vernünftige Betrachtungen. — Der innerſte Kern jeder ächten und wirklichen Erkenntniß iſt eine Anſchauung; auch iſt jede neue Wahrheit die Ausbeute aus einer ſolchen. Alles Urdenken geſchieht in Bildern: darum iſt die Phantaſie ein ſo nothwendiges Werkzeug deſſelben, und werden phantaſieloſe Köpfe nie etwas Großes leiſten, — es ſei denn in der Mathematik. — Hingegen bloß abſtrakte Gedanken, die keinen anſchaulichen Kern haben, gleichen Wolkengebilden ohne Realität. Selbſt Schrift und Rede, ſei ſie Lehre oder Gedicht, hat zum letzten Zweck, den Leſer zu derſelben anſchaulichen Erkenntniß hinzuleiten, von welcher der Verfaſſer ausgieng: hat ſie den nicht, ſo iſt ſie eben ſchlecht. Eben darum iſt Betrachtung und Beobachtung jedes Wirklichen, ſobald es irgend etwas dem Beobachter Neues darbietet, belehrender als alles Leſen und Hören. Denn ſogar iſt, wenn wir auf den Grund gehen, in jedem Wirklichen alle Wahrheit und Weisheit, ja, das letzte Geheimniß der Dinge enthalten, freilich eben nur in concreto, und ſo wie das Gold im Erze ſteckt: es kommt darauf an, es herauszuziehen. Aus einem Buche hingegen erhält man, im beſten Fall, die Wahrheit doch nur aus zweiter Hand, öfter aber gar nicht.

---

*) Dieſes Kapitel ſteht in Beziehung zu §. 12 des erſten Bandes.

Bei den meiſten Büchern, von den eigentlich ſchlechten ganz abgeſehen, hat, wenn ſie nicht durchaus empiriſchen Inhalts ſind, der Verfaſſer zwar gedacht, aber nicht geſchaut: er hat aus der Reflexion, nicht aus der Intuition geſchrieben; und dies eben iſt es, was ſie mittelmäßig und langweilig macht. Denn was Jener gedacht hat, hätte der Leſer, bei einiger Bemühung, allenfalls auch denken können: es ſind nämlich eben vernünftige Gedanken, nähere Auseinanderſetzungen des im Thema implicite Enthaltenen. Aber dadurch kommt keine wirklich neue Erkenntniß in die Welt: dieſe wird nur im Augenblick der Anſchauung, der unmittelbaren Auffaſſung einer neuen Seite der Dinge, erzeugt. Wo daher, im Gegentheil, dem Denken eines Autors ein Schauen zum Grunde lag; da iſt es, als ſchriebe er aus einem Lande, wo der Leſer nicht auch ſchon geweſen iſt; da iſt Alles friſch und neu: denn es iſt aus der Urquelle aller Erkenntniß unmittelbar geſchöpft. Ich will den hier berührten Unterſchied durch ein ganz leichtes und einfaches Beiſpiel erläutern. Jeder gewöhnliche Schriftſteller wird leicht das tiefſinnige Hinſtarren, oder das verſteinernde Erſtaunen, dadurch ſchildern, daß er ſagt: „Er ſtand wie eine Bildſäule“; aber Cervantes ſagt: „wie eine bekleidete Bildſäule: denn der Wind bewegte ſeine Kleider.“ (D. Quix., B. 6, Kap. 19.) Solchermaaßen haben alle große Köpfe ſtets in Gegenwart der Anſchauung gedacht und den Blick unverwandt auf ſie geheftet, bei ihrem Denken. Man erkennt dies, unter Anderm, daran, daß auch die heterogenſten unter ihnen doch im Einzelnen ſo oft übereinſtimmen und wieder zuſammentreffen; weil ſie eben Alle von derſelben Sache reden, die ſie ſämmtlich vor Augen hatten: die Welt, die anſchauliche Wirklichkeit: ja, gewiſſermaaßen ſagen ſie ſogar alle das Selbe, und die Andern glauben ihnen nie. Man erkennt es ferner an dem Treffenden, Originellen, und der Sache ſtets genau Angepaßten des Ausdrucks, weil ihn die Anſchauung eingegeben hat, an dem Naiven der Ausſagen, an der Neuheit der Bilder, und dem Schlagenden der Gleichniſſe, welches Alles, ohne Ausnahme, die Werke großer Köpfe auszeichnet, denen der Andern hingegen ſtets abgeht; weßhalb dieſen nur banale Redensarten und abgenutzte Bilder zu Gebote ſtehen und ſie nie ſich erlauben dürfen, naiv zu ſeyn, bei Strafe ihre Gemeinheit in ihrer traurigen Blöße zu zeigen: ſtatt deſſen ſind ſie preziös. Darum ſagte Büffon: le style est l'homme même. Wenn die gewöhnlichen Köpfe dichten, haben ſie einige traditionelle, ja konventionelle, alſo in abstracto überkommene Geſinnungen, Leidenſchaften, noble Sentiments u. dgl., die ſie den Helden ihrer Dichtungen unterlegen, welche hiedurch zu einer bloßen Perſonifikation jener Geſinnungen werden, alſo gewiſſermaaßen ſelbſt ſchon Abſtrakta und daher fade und langweilig ſind. Wenn ſie philoſophiren, haben ſie einige weite abſtrakte Begriffe überkommen, mit denen ſie, als gelte es algebraiſche Gleichungen, hin und her werfen, und hoffen, es werde daraus etwas hervorgehen: höchſtens ſieht man, daß ſie Alle das Selbe geleſen haben. Ein ſolches Hin- und Herwerfen mit abſtrakten Begriffen, nach Art der algebraiſchen Gleichungen, welches man heut zu Tage Dialektik nennt, liefert aber nicht, wie die wirkliche Algebra, ſichere Reſultate; weil hier der durch das Wort vertretene Begriff keine feſt und genau beſtimmte Größe iſt, wie die durch den Buchſtaben der Algebra bezeichnete, ſondern ein Schwankendes, Vieldeutiges, der Ausdehnung und Zuſammenziehung Fähiges. Genau genommen hat alles Denken, d. h. Kombiniren abſtrakter Begriffe, höchſtens *Erinnerungen* aus dem früher Angeſchauten zum Stoff, und auch noch indirekt, ſofern nämlich Dieſes die Unterlage aller Begriffe ausmacht: ein wirkliches, d. h. unmittelbares Erkennen hingegen iſt allein das Anſchauen, das neue friſche Percipiren ſelbſt. Nun aber können die Begriffe, welche die Vernunft gebildet und das Gedächtniß aufbehalten hat, nie alle zugleich dem Bewußtſeyn gegenwärtig ſeyn, vielmehr nur eine ſehr kleine Anzahl derſelben zur Zeit. Hingegen die Energie, mit welcher die anſchauliche Gegenwart, in der eigentlich immer das Weſentliche aller Dinge überhaupt virtualiter enthalten und repräſentirt iſt, aufgefaßt wird, erfüllt, mit ihrer ganzen Macht, das Bewußtſeyn in Einem Moment. Hierauf beruht das unendliche Ueberwiegen des Genies über die Gelehrſamkeit: ſie verhalten ſich zu einander wie der Text des alten Klaſſikers zu ſeinem Kommentar. Wirklich liegt alle Wahrheit und alle Weisheit zuletzt in der *Anſchauung*. Aber leider läßt dieſe ſich weder feſthalten, noch mittheilen: allenfalls laſſen ſich die *objektiven* Bedingungen dazu, durch die bildenden Künſte und ſchon viel mittelbarer durch die Poeſie, gereinigt und verdeutlicht den Andern vorlegen; aber ſie beruht eben ſo ſehr auf *ſubjektiven* Bedingungen, die nicht Jedem und Keinem jederzeit zu Gebote ſtehen, ja die, in den höhern Graden der Vollkommenheit, nur die Begünſtigung Weniger ſind. Unbedingt mittheilbar iſt nur die ſchlechteſte Erkenntniß, die abſtrakte, die ſekundäre, der Begriff, der bloße Schatten eigentlicher Erkenntniß. Wenn Anſchauungen mittheilbar wären, da gäbe es eine der

Mühe lohnende Mittheilung: ſo aber muß am Ende Jeder in ſeiner Haut bleiben und in ſeiner Hirnſchaale, und Keiner kann dem Andern helfen. Den Begriff aus der Anſchauung zu bereichern, ſind Poeſie und Philoſophie unabläſſig bemüht. — Inzwiſchen ſind die weſentlichen Zwecke des Menſchen *praktiſch*; für dieſe aber iſt es hinreichend, daß das anſchaulich Aufgefaßte Spuren in ihm hinterläßt, vermöge deren er es, beim nächſten ähnlichen Fall, wiedererkennt: ſo wird er weltklug. Daher kann der Weltmann, in der Regel, ſeine geſammelte Wahrheit und Weisheit nicht lehren, ſondern bloß üben: er faßt jedes Vorkommende richtig auf und beſchließt, was demſelben gemäß iſt. — Daß Bücher nicht die Erfahrung, und Gelehrſamkeit nicht das Genie erſetzt, ſind zwei verwandte Phänomene: ihr gemeinſamer Grund iſt, daß das Abſtrakte nie das Anſchauliche erſetzen kann. Bücher erſetzen darum die Erfahrung nicht, weil *Begriffe* ſtets *allgemein* bleiben und daher auf das Einzelne, welches doch gerade das im Leben zu Behandelnde iſt, nicht herab gelangen: hiezu kommt, daß alle Begriffe eben *aus* dem Einzelnen und Anſchaulichen der Erfahrung abſtrahirt ſind, daher man dieſes ſchon kennen gelernt haben muß, um auch nur das Allgemeine, welches die Bücher mittheilen, gehörig zu verſtehen. Gelehrſamkeit erſetzt das Genie nicht, weil auch ſie bloß Begriffe liefert, die geniale Erkenntniß aber in der Auffaſſung der (Platoniſchen) Ideen der Dinge beſteht, daher weſentlich intuitiv iſt. Beim erſten Phänomen fehlt demnach die *objektive* Bedingung zur anſchauenden Erkenntniß; beim zweiten die *ſubjektive*: jene läßt ſich erlangen; dieſe nicht.

Weisheit und Genie, dieſe zwei Gipfel des Parnaſſus menſchlicher Erkenntniß, wurzeln nicht im abſtrakten, diskurſiven, ſondern im anſchauenden Vermögen. Die eigentliche Weisheit iſt etwas Intuitives, nicht etwas Abſtraktes. Sie beſteht nicht in Sätzen und Gedanken, die Einer als Reſultate fremder oder eigener Forſchung im Kopfe fertig herumtrüge: ſondern ſie iſt die ganze Art, wie ſich die Welt in ſeinem Kopfe darſtellt. Dieſe iſt ſo höchſt verſchieden, daß dadurch der Weiſe in einer andern Welt lebt, als der Thor, und das Genie eine andere Welt ſieht, als der Stumpfkopf. Daß die Werke des Genies die aller Andern himmelweit übertreffen, kommt bloß daher, daß die Welt, die es ſieht und der es ſeine Ausſagen entnimmt, ſo viel klärer, gleichſam tiefer herausgearbeitet iſt, als die in den Köpfen der Andern, welche freilich die ſelben Gegenſtände enthält, aber zu jener ſich verhält, wie ein Chineſiſches Bild, ohne Schatten und Perſpektive, zum vollendeten Oelgemälde. Der Stoff iſt in allen Köpfen der ſelbe; aber in der Vollkommenheit der Form, die er in jedem annimmt, liegt der Unterſchied, auf welchem die ſo vielfache Abſtufung der Intelligenzen zuletzt beruht: dieſer iſt alſo ſchon in der Wurzel, in der anſchauenden Auffaſſung, vorhanden und entſteht nicht erſt im Abſtrakten. Daher eben zeigt die urſprüngliche geiſtige Ueberlegenheit ſich ſo leicht bei jedem Anlaß, und wird augenblicklich den Andern fühlbar und verhaßt.

Im Praktiſchen vermag die intuitive Erkenntniß des Verſtandes unſer Thun und Benehmen unmittelbar zu leiten, während die abſtrakte der Vernunft es nur unter Vermittelung des Gedächtniſſes kann. Hieraus entſpringt der Vorzug der intuitiven Erkenntniß für alle die Fälle, die keine Zeit zur Ueberlegung geſtatten, alſo für den täglichen Verkehr, in welchem eben deshalb die Weiber excelliren. Nur wer das Weſen der Menſchen, wie ſie in der Regel ſind, intuitiv erkannt hat und eben ſo die Individualität des gegenwärtigen Einzelnen auffaßt, wird dieſen mit Sicherheit und richtig zu behandeln verſtehen. Ein Anderer mag alle dreihundert Klugheitsregeln des Gracian auswendig wiſſen; dies wird ihn nicht vor Balourdiſen und Mißgriffen ſchützen, wenn jene intuitive Erkenntniß ihm abgeht. Denn alle abſtrakte Erkenntniß giebt zuvörderſt bloß allgemeine Grundſätze und Regeln; aber der einzelne Fall iſt faſt nie genau nach der Regel zugeſchnitten: ſodann ſoll dieſe nun erſt das Gedächtniß zu rechter Zeit vergegenwärtigen; was ſelten pünktlich geſchieht: dann ſoll aus dem vorliegenden Fall die propositio minor gebildet und endlich die Konkluſion gezogen werden. Ehe das Alles geſchehen, wird die Gelegenheit uns meiſtens ſchon das kahle Hinterhaupt zugekehrt haben, und dann dienen jene trefflichen Grundſätze und Regeln höchſtens, uns hinterher die Größe des begangenen Fehlers ermeſſen zu laſſen. Freilich wird hieraus, mittelſt Zeit, Erfahrung und Uebung, die Weltklugheit langſam erwachſen; weshalb, in Verbindung mit dieſen, die Regeln in abstracto allerdings fruchtbar werden können. Hingegen die intuitive

Erkenntniß, welche ſtets nur das Einzelne auffaßt, ſteht in unmittelbarer Beziehung zum gegenwärtigen Fall: Regel, Fall und Anwendung iſt für ſie Eins, und dieſem folgt das Handeln auf den Fuß. Hieraus erklärt ſich, warum, im wirklichen Leben, der Gelehrte, deſſen Vorzug im Reichthum abſtrakter Erkenntniſſe liegt, ſo ſehr zurückſteht gegen den Weltmann, deſſen Vorzug in der vollkommenen intuitiven Erkenntniß beſteht, die ihm urſprüngliche Anlage verliehen und reiche Erfahrung ausgebildet hat. Immer zeigt ſich zwiſchen beiden Erkenntnißweiſen das Verhältniß des Papiergeldes zum baaren: wie jedoch für manche Fälle und Angelegenheiten jenes dieſem vorzuziehen iſt; ſo giebt es auch Dinge und Lagen, für welche die abſtrakte Erkenntniß brauchbarer iſt, als die intuitive. Wenn es nämlich ein Begriff iſt, der, bei einer Angelegenheit, unſer Thun leitet; ſo hat er den Vorzug, ein Mal gefaßt, unveränderlich zu ſeyn; daher wir, unter ſeiner Leitung, mit vollkommener Sicherheit und Feſtigkeit zu Werke gehen. Allein dieſe Sicherheit, die der Begriff auf der ſubjektiven Seite verleiht, wird aufgewogen durch die auf der objektiven Seite ihn begleitende Unſicherheit: nämlich der ganze Begriff kann falſch und grundlos ſeyn, oder auch das zu behandelnde Objekt nicht unter ihn gehören, indem es gar nicht, oder doch nicht ganz, ſeiner Art wäre. Werden wir nun, im einzelnen Fall, ſo etwas plötzlich inne; ſo ſind wir aus der Faſſung gebracht: werden wir es nicht inne; ſo lehrt es der Erfolg. Daher ſagt Vauvenargue: Personne n'est sujet à plus de fautes, que ceux qui n'agissent que par réflexion. — Iſt es hingegen unmittelbar die Anſchauung der zu behandelnden Objekte und ihrer Verhältniſſe, die unſer Thun leitet; ſo ſchwanken wir leicht bei jedem Schritt: denn die Anſchauung iſt durchweg modifikabel, iſt zweideutig, hat unerſchöpfliche Einzelnheiten in ſich, und zeigt viele Seiten nach einander: wir handeln daher ohne volle Zuverſicht. Allein dieſe ſubjektive Unſicherheit wird durch die objektive Sicherheit kompenſirt: denn hier ſteht kein Begriff zwiſchen dem Objekt und uns, wir verlieren dieſes nicht aus dem Auge: wenn wir daher nur richtig ſehen, was wir vor uns haben und was wir thun; ſo werden wir das Rechte treffen. — Vollkommen ſicher iſt demnach unſer Thun nur dann, wann es von einem Begriffe geleitet wird, deſſen richtiger Grund, Vollſtändigkeit und Anwendbarkeit auf den vorliegenden Fall völlig gewiß iſt. Das Handeln nach Begriffen kann in Pedanterei, das nach dem anſchaulichen Eindruck in Leichtfertigkeit und Thorheit übergehen.

Die Anſchauung iſt nicht nur die Quelle aller Erkenntniß, ſondern ſie ſelbſt iſt die Erkenntniß κατ' ἐξοχήν, iſt allein die unbedingt wahre, die ächte, die ihres Namens vollkommen würdige Erkenntniß: denn ſie allein ertheilt eigentliche Einſicht, ſie allein wird vom Menſchen wirklich aſſimilirt, geht in ſein Weſen über und kann mit vollem Grunde ſein heißen; während die Begriffe ihm bloß ankleben. Im vierten Buche ſehen wir ſogar die Tugend eigentlich von der anſchauenden Erkenntniß ausgehen: denn nur die Handlungen, welche unmittelbar durch dieſe hervorgerufen werden, mithin aus reinem Antriebe unſerer eigenen Natur geſchehen, ſind eigentliche Symptome unſers wahren und unveränderlichen Charakters; nicht ſo die, welche aus der Reflexion und ihren Dogmen hervorgegangen, dem Charakter oft abgezwungen ſind, und daher keinen unveränderlichen Grund und Boden in uns haben. Aber auch die Weisheit, die wahre Lebensanſicht, der richtige Blick und das treffende Urtheil, gehen hervor aus der Art, wie der Menſch die anſchauliche Welt auffaßt; nicht aber aus ſeinem bloßen Wiſſen, d. h. nicht aus abſtrakten Begriffen. Wie der Fonds oder Grundgehalt jeder Wiſſenſchaft nicht in den Beweiſen, noch in dem Bewieſenen beſteht, ſondern in dem Unbewieſenen, auf welches die Beweiſe ſich ſtützen und welches zuletzt nur anſchaulich erfaßt wird; ſo beſteht auch der Fonds der eigentlichen Weisheit und der wirklichen Einſicht jedes Menſchen nicht in den Begriffen und dem Wiſſen in abstracto, ſondern in dem Angeſchauten und dem Grade der Schärfe, Richtigkeit und Tiefe, mit dem er es aufgefaßt hat. Wer hierin excellirt, erkennt die (Platoniſchen) Ideen der Welt und des Lebens: jeder Fall, den er geſehen, repräſentirt ihm unzählige; er faßt immer mehr jedes Weſen ſeiner wahren Natur nach auf, und ſein Thun, wie ſein Urtheil, entſpricht ſeiner Einſicht. Allmalig nimmt auch ſein Antlitz den Ausdruck des richtigen Blickes, der wahren Vernünftigkeit und, wenn es weit kommt, der Weisheit an. Denn die Ueberlegenheit in der anſchauenden Erkenntniß iſt es allein, die ihren Stampel auch den

Geſichtszügen ausdrückt; während die in der abſtrakten dies nicht vermag. Dem Geſagten gemäß finden wir unter allen Ständen Menſchen von intellektueller Ueberlegenheit, und oft ohne alle Gelehrſamkeit. Denn natürlicher Verſtand kann faſt jeden Grad von Bildung erſetzen, aber keine Bildung den natürlichen Verſtand. Der Gelehrte hat vor Solchen allerdings einen Reichthum von Fällen und Thatſachen (hiſtoriſche Kenntniß) und Kauſalbeſtimmungen (Naturlehre), Alles in wohlgeordnetem, überſehbarem Zuſammenhange, voraus: aber damit hat er doch noch ~~noch~~ nicht die richtigere und tiefere Einſicht in das eigentlich Weſentliche aller jener Fälle, Thatſachen und Kauſalitäten. Der Ungelehrte von Scharfblick und Penetration weiß jenes Reichthums zu entrathen: mit Vielem hält man Haus, mit Wenig kommt man aus. Ihn lehrt Ein Fall aus eigener Erfahrung mehr, als manchen Gelehrten tauſend Fälle, die er kennt, aber nicht eigentlich verſteht: denn das wenige Wiſſen jenes Ungelehrten iſt lebendig; indem jede ihm bekannte Thatſache durch richtige und wohlgefaßte Anſchauung belegt iſt, wodurch dieſelbe ihm tauſend ähnliche vertritt. Hingegen iſt das viele Wiſſen der gewöhnlichen Gelehrten todt; weil es, wenn auch nicht, wie oft der Fall iſt, aus bloßen Worten, doch aus lauter abſtrakten Erkenntniſſen beſteht: dieſe aber erhalten ihren Werth allein durch die anſchauliche Erkenntniß des Individuums, auf die ſie ſich beziehen, und die zuletzt die ſämmtlichen Begriffe realiſiren muß. Iſt nun dieſe ſehr dürftig; ſo iſt ein ſolcher Kopf beſchaffen, wie eine Bank, deren Aſſignationen den baaren Fonds zehnfach überſteigen, wodurch ſie zuletzt bankrott wird. Daher, während manchem Ungelehrten die richtige Auffaſſung der anſchaulichen Welt den Stämpel der Einſicht und Weisheit auf die Stirne gedrückt hat, trägt das Geſicht manches Gelehrten von ſeinen vielen Studien keine anderen Spuren, als die der Erſchöpfung und Abnutzung, durch übermäßige, erzwungene Anſtrengung des Gedächtniſſes zu widernatürlicher Anhäufung todter Begriffe: dabei ſieht ein ſolcher oft ſo einfältig, albern und ſchaafmäßig darein, daß man glauben muß, die übermäßige Anſtrengung der dem Abſtrakten zugewendeten, mittelbaren Erkenntnißkraft bewirke direkte Schwächung der unmittelbaren und anſchauenden, und der natürliche, richtige Blick werde durch das Bücherlicht mehr und mehr geblendet. Allerdings muß das fortwährende Einſtrömen fremder Gedanken die eigenen hemmen und erſticken, ja, auf die Länge, die Denkkraft lähmen, wenn ſie nicht den hohen Grad von Elaſticität hat, welcher jenem unnatürlichen Strom zu widerſtehen vermag. Daher verdirbt das unaufhörliche Leſen und Studiren geradezu den Kopf; zudem auch dadurch, daß das Syſtem unſerer eigenen Gedanken und Erkenntniſſe ſeine Ganzheit und ſtetigen Zuſammenhang einbüßt, wenn wir dieſen ſo oft willkürlich unterbrechen, um für einen ganz fremden Gedankengang Raum zu gewinnen. Meine Gedanken verſcheuchen, um denen eines Buches Platz zu machen, käme mir vor, wie was Shakeſpeare an den Touriſten ſeiner Zeit tadelt, daß ſie ihr eigen Land verkaufen, um Anderer ihres zu ſehen. Jedoch iſt die Leſewuth der meiſten Gelehrten eine Art fuga vacui der Gedankenleere ihres eigenen Kopfes, welche nun das Fremde mit Gewalt hereinzieht: um Gedanken zu haben, müſſen ſie welche leſen, wie die lebloſen Körper nur von außen Bewegung erhalten; während die Selbſtdenker den lebendigen gleichen, die ſich von ſelbſt bewegen. Es iſt ſogar gefährlich, früher über einen Gegenſtand zu leſen, als man ſelbſt darüber nachgedacht hat. Denn da ſchleicht ſich mit dem neuen Stoff zugleich die fremde Anſicht und Behandlung deſſelben in den Kopf, und zwar um ſo mehr, als Trägheit und Apathie anrathen, ſich die Mühe des Denkens zu erſparen und das fertige Gedachte anzunehmen und gelten zu laſſen. Dies niſtet ſich jetzt ein, und fortan nehmen die Gedanken darüber, gleich den in Graben geleiteten Bächen, ſtets den gewohnten Weg: einen eigenen, neuen zu finden, iſt dann doppelt ſchwer. Dies trägt viel bei zum Mangel an Originalität der Gelehrten. Dazu kommt aber noch, daß ſie vermeinen, gleich anderen Leuten, ihre Zeit zwiſchen Genuß und Arbeit theilen zu müſſen. Nun halten ſie das Leſen für ihre Arbeit und eigentlichen Beruf, überfreſſen ſich alſo daran, bis zur Unverdaulichkeit. Da ſpielt nun nicht mehr bloß das Leſen dem Denken das Prävenire, ſondern nimmt deſſen Stelle ganz ein: denn ſie denken an die Sachen auch gerade nur ſo lange, wie ſie darüber leſen, alſo mit einem fremden Kopf, nicht mit dem eigenen. Iſt aber das Buch weggelegt, ſo nehmen ganz andere Dinge ihr Intereſſe viel lebhafter in Anſpruch, nämlich perſönliche Angelegenheiten, ſodann Schauſpiel, Kartenſpiel, Kegelſpiel, Tagesbegebenheiten und Geklatſch. Der denkende Kopf iſt es dadurch, daß ſolche Dinge kein Intereſſe für ihn haben, wohl aber ſeine Probleme, denen er daher überall nachhängt, von ſelbſt und ohne Buch: dies Intereſſe ſich zu geben, wenn man es nicht hat, iſt unmöglich. Daran liegt's. Und daran liegt es auch, daß Jene immer nur von Dem reden, was ſie geleſen, er hingegen von Dem, was er gedacht hat, und daß ſie ſind, wie Pope ſagt:

For ever reading, never to be read. *)

Der Geiſt iſt ſeiner Natur nach ein Freier, kein Fröhnling: nur was er von ſelbſt und gern thut, geräth. Hingegen erzwungene Anſtrengung eines Kopfes, zu Studien, denen er nicht gewachſen iſt, oder wann er müde geworden, oder überhaupt zu anhaltend und invita Minerva, ſtumpft das Gehirn ſo ab, wie Leſen im Mondſchein die Augen. Ganz beſonders thut dies auch die Anſtrengung des noch unreifen Gehirns, in den frühen Kinderjahren: ich glaube, daß das Erlernen der Lateiniſchen und Griechiſchen Grammatik vom ſechsten bis zum zwölften Jahre den Grund legt zur nachherigen Stumpfheit der meiſten Gelehrten. Allerdings bedarf der Geiſt der Nahrung, des Stoffes von außen. Aber wie nicht Alles was wir eſſen dem Organismus ſofort einverleibt wird, ſondern nur ſofern es verdaut werden, wobei nur ein kleiner Theil davon wirklich aſſimilirt wird, das Uebrige wieder abgeht, weshalb mehr eſſen als man aſſimiliren kann, unnütz, ja ſchädlich iſt; gerade ſo verhält es ſich mit dem was wir leſen: nur ſofern es Stoff zum Denken giebt, vermehrt es unſere Einſicht und eigentliches Wiſſen. Daher ſagte ſchon Herakleitos πολυμαϑια νοον ου διδασκει (multiscitia non dat intellectum): mir aber ſcheint die Gelehrſamkeit mit einem ſchweren Harniſch zu vergleichen, als welcher allerdings den ſtarken Mann völlig unüberwindlich macht, hingegen dem Schwachen eine Laſt iſt, unter der er vollends zuſammenſinkt. —

Die in unſerm dritten Buch ausgeführte Darſtellung der Erkenntniß der (Platoniſchen) Ideen, als der höchſten dem Menſchen erreichbaren und zugleich als einer durchaus anſchauenden,

---

*) Beſtändig leſend, um nie geleſen zu werden.

iſt uns ein Beleg dazu, daß nicht im abſtrakten Wiſſen, ſondern in der richtigen und tiefen anſchaulichen Auffaſſung der Welt die Quelle wahrer Weisheit liegt. Daher auch können Weiſe in jeder Zeit leben, und die der Vorzeit bleiben es für alle kommenden Geſchlechter: Gelehrſamkeit hingegen iſt relativ: die Gelehrten der Vorzeit ſind meiſtens Kinder gegen uns und bedürfen der Nachſicht.

Dem aber, der ſtudirt, um *Einſicht* zu erlangen, ſind die Bücher und Studien bloß Sproſſen der Leiter, auf der er zum Gipfel der Erkenntniß ſteigt: ſobald eine Sproſſe ihn um einen Schritt gehoben hat, läßt er ſie liegen. Die Vielen hingegen, welche ſtudiren, um ihr Gedächtniß zu füllen, benutzen nicht die Sproſſen der Leiter zum Steigen, ſondern nehmen ſie ab und laden ſie ſich auf, um ſie mitzunehmen, ſich freuend an der zunehmenden Schwere der Laſt. Sie bleiben ewig unten, da ſie Das tragen, was ſie hätte tragen ſollen.

Auf der hier auseinandergeſetzten Wahrheit, daß der Kern aller Erkenntniß die *anſchauende* Auffaſſung iſt, beruht auch die richtige und tiefe Bemerkung des *Helvetius*, daß die wirklich eigenthümlichen und originellen Grundanſichten, deren ein begabtes Individuum fähig iſt, und deren Verarbeitung, Entwickelung und mannigfaltige Benutzung alle ſeine, wenn auch viel ſpäter geſchaffenen Werke ſind, nur bis zum fünfunddreißigſten, ſpäteſtens vierzigſten Lebensjahre in ihm entſtehen, ja, eigentlich die Folge der in früheſter Jugend gemachten Kombinationen ſind. Denn ſie ſind eben nicht bloße Verkettungen abſtrakter Begriffe, ſondern die ihm eigene, intuitive Auffaſſung der objektiven Welt und des Weſens der Dinge. Daß nun dieſe bis zu dem angegebenen Alter ihr Werk vollendet haben muß, beruht theils darauf, daß ſchon bis dahin die Ektypen aller (Platoniſchen) Ideen ſich ihm dargeſtellt haben, daher ſpäter keine mehr mit der Stärke des erſten Eindrucks auftreten kann; theils iſt eben zu dieſer Quinteſſenz aller Erkenntniß, zu dieſen Abdrücken avant la lettre der Auffaſſung, die höchſte Energie der Gehirnthätigkeit erfordert, welche bedingt iſt durch die Friſche und Biegſamkeit ſeiner Faſern und durch die Heftigkeit, mit der das arterielle Blut zum Gehirn ſtrömt: dieſe aber iſt am ſtärkſten nur ſo lange das arterielle Syſtem über das venöſe ein entſchiedenes

Uebergewicht hat, welches ſchon mit den erſten dreißiger Jahren abnimmt, bis endlich nach dem zweiundvierzigſten Jahre das venöſe Syſtem das Uebergewicht erhält; wie dies Cabanis vortrefflich und belehrend auseinandergeſetzt hat. Daher ſind die zwanziger und die erſten dreißiger Jahre für den Intellekt was der Mai für die Bäume iſt: nur jetzt ſetzen ſich die Blüthen an, deren Entwickelung alle ſpäteren Früchte ſind. Die anſchauliche Welt hat ihren Eindruck gemacht und dadurch den Fonds aller folgenden Gedanken des Individuums gegründet. Dieſes kann durch Nachdenken das Aufgefaßte ſich verdeutlichen, es kann noch viele Kenntniſſe erwerben, als Nahrung der ein Mal angeſetzten Frucht, es kann ſeine Anſichten erweitern, ſeine Begriffe und Urtheile berichtigen, durch endloſe Kombinationen erſt recht Herr des erworbenen Stoffes werden, ja, ſeine beſten Werke wird es meiſtens viel ſpäter produciren: aber neue Urerkenntniſſe, aus der allein lebendigen Quelle der Anſchauung, hat es nicht mehr zu hoffen. Im Gefühl hievon bricht Byron in die wunderſchöne Klage aus:

> No more — no more — Oh! never more on me
> The freshness of the heart can fall like dew,
> Which out of all the lovely things we see
> Extracts emotions beautiful and new,
> Hived in our bosoms like the bag o' the bee:
> Thinkst thou the honey with those objects grew?
> Alas! 'twas not in them, but in thy power
> To double even the sweetness of a flower.*)

Durch alles Bisherige hoffe ich die wichtige Wahrheit in helles Licht geſtellt zu haben, daß alle abſtrakte Erkenntniß, wie ſie aus der anſchaulichen entſprungen iſt, auch allen Werth allein durch ihre Beziehung auf dieſe hat, alſo dadurch, daß ihre Be-

---

*) Nicht mehr, — nicht mehr, — o nimmermehr auf mich
Kann, gleich dem Thau, des Herzens Friſche fallen,
Die aus den holden Dingen, die wir ſehn,
Gefühle auszieht, neu und wonnevoll:
Die Bruſt bewahrt ſie, wie die Zell' den Honig.
Denkſt du, der Honig ſei der Dinge Werk?
Ach nein, nicht ſie, nur deine eig'ne Kraft
Kann ſelbſt der Blume Süßigkeit verdoppeln.

griffe, oder deren Theilvorſtellungen, durch Anſchauungen zu realiſiren, d. h. zu belegen ſind; imgleichen, daß auf die Qualität dieſer Anſchauungen das Meiſte ankommt. Begriffe und Abſtraktionen, die nicht zuletzt auf Anſchauungen hinleiten, gleichen Wegen im Walde, die ohne Ausgang endigen. Begriffe haben ihren großen Nutzen dadurch, daß mittelſt ihrer der urſprüngliche Stoff der Erkenntniß leichter zu handhaben, zu überſehen und zu ordnen iſt: aber ſo vielfältige, logiſche und dialektiſche Operationen mit ihnen auch möglich ſind; ſo wird aus dieſen doch nie eine ganz urſprüngliche und neue Erkenntniß hervorgehen, d. h. eine ſolche, deren Stoff nicht ſchon in der Anſchauung läge, oder auch aus dem Selbſtbewußtſeyn geſchöpft wäre. Dies iſt der wahre Sinn der dem Ariſtoteles zugeſchriebenen Lehre nihil est in intellectu, nisi quod antea fuerit in sensu: es iſt ebenfalls der Sinn der Locke'ſchen Philoſophie, welche dadurch, daß ſie die Frage nach dem Urſprung unſerer Erkenntniſſe endlich ein Mal ernſtlich zur Sprache brachte, für immer Epoche in der Philoſophie macht. Es iſt, in der Hauptſache, auch was die Kritik der reinen Vernunft lehrt. Auch ſie nämlich will, daß man nicht bei den Begriffen ſtehen bleibe, ſondern auf den Urſprung derſelben zurückgehe, alſo auf die Anſchauung; nur noch mit dem wahren und wichtigen Zuſatz, daß was von der Anſchauung ſelbſt gilt, ſich auch auf die ſubjektiven Bedingungen derſelben erſtreckt, alſo auf die Formen, welche im anſchauenden und denkenden Gehirn, als ſeine natürlichen Funktionen, prädisponirt liegen; obgleich dieſe wenigſtens virtualiter der wirklichen Sinnesanſchauung vorhergängig, d. h. a priori ſind, alſo nicht von dieſer abhängen, ſondern dieſe von ihnen: denn auch dieſe Formen haben ja keinen andern Zweck, noch Tauglichkeit, als auf eintretende Anregung der Sinnesnerven die empiriſche Anſchauung hervorzubringen; wie aus dem Stoffe dieſer, andere Formen nachmals Gedanken in abstracto zu bilden beſtimmt ſind. Die Kritik der reinen Vernunft verhält ſich daher zur Locke'ſchen Philoſophie wie die Analyſis des Unendlichen zur Elementargeometrie; iſt jedoch durchaus als Fortſetzung der Locke'ſchen Philoſophie zu betrachten. — Der gegebene Stoff jeder Philoſophie iſt demnach kein anderer, als das empiriſche Bewußtſeyn, welches in das Bewußtſeyn des eigenen Selbſt (Selbſtbewußtſeyn) und in das Bewußtſeyn anderer Dinge (äußere Anſchauung) zerfällt. Denn dies allein iſt das Unmittelbare, das wirklich Gegebene. Jede Philoſophie, die, ſtatt hievon auszugehen, beliebig gewählte abſtrakte Begriffe, wie z. B. Abſolutum, abſolute Subſtanz, Gott, Unendliches, Endliches, abſolute Identität, Seyn, Weſen u. ſ. w. u. ſ. w. zum Ausgangspunkt nimmt, ſchwebt ohne Anhalt in der Luft, kann daher nie zu einem wirklichen Ergebniß führen. Dennoch haben Philoſophen zu allen Zeiten es mit dergleichen verſucht; daher ſogar Kant bisweilen, nach hergebrachter Weiſe und mehr aus Gewohnheit, als aus Konſequenz, die Philoſophie als eine Wiſſenſchaft aus bloßen Begriffen definirt. Eine ſolche aber würde eigentlich unternehmen, aus bloßen Theilvorſtellungen (denn das ſind die Abſtraktionen) herauszubringen, was in den vollſtändigen Vorſtellungen (den Anſchauungen), daraus jene, durch Weglaſſen, abgezogen ſind, nicht zu finden iſt. Die Möglichkeit der Schlüſſe verleitet hiezu, weil hier die Zuſammenfügung der Urtheile ein neues Reſultat giebt; wiewohl mehr ſcheinbar als wirklich, indem der Schluß nur heraushebt, was in den gegebenen Urtheilen ſchon lag; da ja die Konkluſion nicht mehr enthalten kann, als die Prämiſſen. Begriffe ſind freilich das Material der Philoſophie, aber nur ſo, wie der Marmor das Material des Bildhauers iſt: ſie ſoll nicht aus ihnen, ſondern in ſie arbeiten, d. h. ihre Reſultate in ihnen niederlegen, nicht aber von ihnen, als dem Gegebenen ausgehen. Wer ein recht grelles Beiſpiel eines ſolchen verkehrten Ausgehens von bloßen Begriffen haben will, betrachte die Institutio theologica des Proklos, um ſich das Nichtige jener ganzen Methode zu verdeutlichen. Da werden Abſtrakta, wie ἓν, πληϑος, αγαϑον, παραγον και παραγομενον, αυταρκες, αιτιον, κρειττον, κινητον; ακινητον, κινουμενον (unum, multa, bonum, producens et productum, sibi sufficiens, causa, melius, mobile, immobile, motum) u. ſ. w. aufgerafft, aber die Anſchauungen, denen allein ſie ihren Urſprung und allen Gehalt verdanken, ignorirt und darüber vornehm weggeſehen: dann wird aus jenen Begriffen eine Theologie konſtruirt, wobei das Ziel, der ϑεος, verdeckt gehalten, alſo ſcheinbar ganz unbefangen verfahren wird, als wüßte nicht, ſchon beim erſten Blatt, der Leſer, ſo gut wie der Autor, wo das Alles hinausſoll. Ein Bruchſtück davon habe ich bereits oben angeführt. Wirklich iſt dies Produkt des Proklos ganz beſonders geeignet, deutlich zu machen, wie ganz untauglich und illuſoriſch dergleichen Kombinationen abſtrakter Begriffe ſind, indem ſich daraus machen läßt, was Einer will, zumal wenn er noch dazu die Vieldeutigkeit mancher Worte benutzt, wie z. B. κρειττον. Bei perſönlicher Gegenwart eines ſolchen Begriffsarchitekten brauchte man nur naiv zu fragen, wo denn alle die Dinge ſeien, von denen er ſo Vieles zu berichten hat, und woher er die Geſetze, aus denen er ſeine ſie betreffenden Folgerungen zieht, kenne? Da würde er denn bald genöthigt ſeyn, auf die empiriſche Anſchauung zu verweiſen, in der ja allein die reale Welt ſich darſtellt, aus welcher jene Begriffe geſchöpft ſind. Alsdann hätte man nur noch zu fragen, warum er nicht ganz ehrlich von der gegebenen Anſchauung einer ſolchen Welt ausgienge, wo er bei jedem Schritt ſeine Behauptungen durch ſie belegen könnte, ſtatt mit Begriffen zu operiren, die doch allein aus ihr abgezogen ſind und daher weiter keine Gültigkeit haben können, als die, welche ſie ihnen ertheilt. Aber freilich, das iſt eben ſein Kunſtſtück, daß er durch ſolche Begriffe, in denen, vermöge der Abſtraktion, als getrennt gedacht wird was unzertrennlich, und als vereint was unvereinbar iſt, weit über die Anſchauung, die ihnen den Urſprung gab und damit über die Gränzen ihrer Anwendbarkeit hinausgeht zu einer ganz andern Welt, als die iſt, welche den Bauſtoff hergab, aber eben deshalb zu einer Welt von Hirngeſpinnſten. Ich habe hier den Proklos angeführt, weil eben bei ihm dies Verfahren, durch die unbefangene Dreiſtigkeit, mit der es durchgeführt iſt, beſonders deutlich wird: aber auch beim Plato findet man einige, wenn gleich minder grelle Beiſpiele der Art, und überhaupt liefert die philoſophiſche Litteratur aller Zeiten eine Menge dergleichen. Die der unſerigen iſt reich daran: man betrachte z. B. die Schriften der Schelling'ſchen Schule und ſehe die Konſtruktionen, welche aufgebaut werden aus Abſtraktis wie Endliches, Unendliches, — Seyn, Nichtſeyn, Andersſeyn, — Thätigkeit, Hemmung, Produkt, — Beſtimmen, Beſtimmtwerden, Beſtimmtheit, — Gränze, Begränzen, Begränztſeyn, — Einheit, Vielheit, Mannigfaltigkeit, — Identität, Diverſität, Indifferenz, — Denken, Seyn, Weſen u. ſ. f. Nicht nur gilt von Konſtruktionen aus ſolchem Material alles oben Geſagte; ſondern, weil *durch* dergleichen weite Abſtrakta unendlich Vieles gedacht wird, kann *in* ihnen nur äußerſt wenig gedacht werden: es ſind leere Hülſen. Dadurch aber wird nun der Stoff des ganzen Philoſophirens erſtaunlich gering und ärmlich, woraus jene unſägliche und marternde Langweiligkeit entſteht, die allen ſolchen Schriften eigen iſt. Wollte ich nun gar an den Mißbrauch erinnern, den *Hegel* und ſeine Geſellen mit dergleichen weiten und leeren Abſtraktis getrieben haben; ſo müßte ich beſorgen, daß dem Leſer übel würde und mir auch: denn die allerekelhafteſte Langweiligkeit ſchwebt über dem hohlen Wortkram dieſer widerlichen Philoſophaſter.

Daß ebenfalls in der *praktiſchen* Philoſophie aus bloßen abſtrakten Begriffen keine Weisheit zu Tage gefördert wird, iſt wohl das Einzige, was zu lernen iſt aus den moraliſchen Abhandlungen des Theologen *Schleiermacher*, mit deren Vorleſung derſelbe, in einer Reihe von Jahren die Berliner Akademie gelangweilt hat, und die jetzt kürzlich zuſammengedruckt erſchienen ſind. Da werden zum Ausgangspunkt lauter abſtrakte Begriffe genommen, wie Pflicht, Tugend, höchſtes Gut, Sittengeſetz u. dgl., ohne weitere Einführung, als daß ſie eben in den Moralſyſtemen vorzukommen pflegen, und werden nun behandelt als gegebene Realitäten. Ueber dieſelben wird dann gar ſpitzfindig hin und her geredet, hingegen gar nie auf den Urſprung jener Begriffe, auf die Sache ſelbſt losgegangen, auf das wirkliche Menſchenleben, auf welches doch allein jene Begriffe ſich beziehen, aus dem ſie geſchöpft ſeyn ſollen, und mit dem es die Moral eigentlich zu thun hat. Gerade deshalb ſind dieſe Diatriben eben ſo unfruchtbar und nutzlos, wie ſie langweilig ſind; womit viel geſagt iſt. Leute, wie dieſen nur gar zu gern philoſophirenden Theologen, findet man zu allen Zeiten, berühmt, während ſie leben, nachher bald vergeſſen. Ich rathe hingegen lieber Die zu leſen, welchen es umgekehrt ergangen: denn die Zeit iſt kurz und koſtbar.

Wenn nun, allem hier Geſagten zufolge, weite, abſtrakte, zumal aber durch keine Anſchauung zu realiſirende Begriffe nie die Erkenntnißquelle, der Ausgangspunkt, oder der eigentliche Stoff des Philoſophirens ſeyn dürfen; ſo können doch bisweilen einzelne Reſultate deſſelben ſo ausfallen, daß ſie ſich bloß in abstracto denken, nicht aber durch irgend eine Anſchauung belegen laſſen. Erkenntniſſe dieſer Art werden freilich auch nur halbe Erkenntniſſe ſeyn: ſie zeigen gleichſam nur den Ort an, wo das zu Erkennende liegt; aber es bleibt verhüllt. Daher ſoll man auch nur im äußerſten Fall und wo man an den Gränzen der unſern Fähigkeiten möglichen Erkenntniß angelangt iſt, ſich mit dergleichen Begriffen begnügen. Ein Beiſpiel der Art wäre etwan der Begriff eines Seyns außer der Zeit; desgleichen der Satz: die Unzerſtörbarkeit unſers wahren Weſens durch den Tod iſt keine Fortdauer deſſelben. Bei Begriffen dieſer Art wankt gleichſam der feſte Boden, der unſer ſämmtliches Erkennen trägt: das Anſchauliche. Daher darf zwar bisweilen und im Nothfall das Philoſophiren in ſolche Erkenntniſſe auslaufen, nie aber mit ihnen anheben.

Das eben gerügte Operiren mit weiten Abſtraktis, unter gänzlichem Verlaſſen der anſchaulichen Erkenntniß, aus der ſie abgezogen worden und welche daher die bleibende, naturgemäße Kontrole derſelben iſt, war zu allen Zeiten die Hauptquelle der Irrthümer des dogmatiſchen Philoſophirens. Eine Wiſſenſchaft aus der bloßen Vergleichung von Begriffen, alſo aus allgemeinen Sätzen aufgebaut, könnte nur dann ſicher ſeyn, wenn alle ihre Sätze ſynthetiſche a priori wären, wie dies in der Mathematik der Fall iſt: denn nur ſolche leiden keine Ausnahmen. Haben die Sätze hingegen irgend einen empiriſchen Stoff; ſo muß man dieſen ſtets zur Hand behalten, um die allgemeinen Sätze zu kontroliren. Denn alle irgendwie aus der Erfahrung geſchöpften Wahrheiten ſind nie unbedingt gewiß, haben daher nur eine approximative Allgemeingültigkeit; weil hier keine Regel ohne Ausnahme gilt. Kette ich nun dergleichen Sätze, vermöge des Ineinandergreifens ihrer Begriffsſphären, an einander; ſo wird leicht ein Begriff den andern gerade da treffen, wo die Ausnahme liegt: iſt aber dies im Verlauf einer langen Schlußkette auch nur ein einziges Mal geſchehen; ſo iſt das ganze Gebäude von ſeinem Fundament losgeriſſen und ſchwebt in der Luft. Sage ich z. B. „die Wiederkäuer ſind ohne vordere Schneidezähne“, und wende dies und was daraus folgt auf die Kameele an; ſo wird Alles falſch: denn es gilt nur von den gehörnten Wiederkäuern. — Hieher gehört gerade was Kant das Vernünfteln nennt und ſo oft tadelt: denn dies beſteht eben in einem Subſumiren von

Begriffen unter Begriffe, ohne Rückſicht auf den Urſprung derſelben, und ohne Prüfung der Richtigkeit und Ausſchließlichkeit einer ſolchen Subſumtion, wodurch man dann, auf längerm oder kürzerm Umwege, zu faſt jedem beliebigen Reſultat, das man ſich als Ziel vorgeſteckt hatte, gelangen kann: daher dieſes Vernünfteln vom eigentlichen Sophiſticiren nur dem Grade nach verſchieden iſt. Nun aber iſt, im Theoretiſchen, Sophiſticiren eben das, was im Praktiſchen Schikaniren iſt. Dennoch hat ſelbſt Plato ſich ſehr häufig jenes Vernünfteln erlaubt: Proklos hat, wie ſchon erwähnt, dieſen Fehler ſeines Vorbildes, nach Weiſe aller Nachahmer, viel weiter getrieben. Dionyſius Areopagita, De divinis nominibus, iſt ebenfalls ſtark damit behaftet. Aber auch ſchon in den Fragmenten des Eleaten Meliſſos finden wir deutliche Beiſpiele von ſolchem Vernünfteln (beſonders §§. 2—5 in Brandis Comment. Eleat.): ſein Verfahren mit den Begriffen, die nie die Realität, aus der ſie ihren Inhalt haben, berühren, ſondern, in der Atmoſphäre abſtrakter Allgemeinheit ſchwebend, darüber hinwegfahren, gleicht zum Schein gegebenen Schlägen, die nie treffen. Ein rechtes Muſter von ſolchem Vernünfteln iſt ferner des Philoſophen Salluſtius Büchelchen De Diis et mundo, beſonders c. c. 7, 12 et 17. Aber ein eigentliches Kabinetſtück von philoſophiſchem Vernünfteln, übergehend in entſchiedenes Sophiſticiren, iſt folgendes Räſonnement des Platonikers Maximus Tyrius, welches ich, da es kurz iſt, herſetzen will. „Jede Ungerechtigkeit iſt die Entreißung eines Guts: es giebt kein anderes Gut, als die Tugend: die Tugend aber iſt nicht zu entreißen: alſo iſt es nicht möglich, daß der Tugendhafte Ungerechtigkeit erleide von dem Böſen. Nun bleibt übrig, daß entweder gar keine Ungerechtigkeit erlitten werden kann, oder daß ſolche der Böſe von dem Böſen erleide. Allein der Böſe beſitzt gar kein Gut; da nur die Tugend ein ſolches iſt: alſo kann ihm keines genommen werden. Alſo kann auch er keine Ungerechtigkeit erleiden. Alſo iſt die Ungerechtigkeit eine unmögliche Sache." — Das Original, durch Wiederholungen weniger konciſ, lautet ſo: Αδικια εστι αφαιρεσις αγαθου· το δε αγαθον τι αν ειη αλλο η αρετη; — ἡ δε αρετη αναφαιρετον. Ουκ αδικησεται τοινυν ὁ την αρετην εχων, η ουκ εστιν αδικια αφαιρεσις αγαθου· ουδεν γαρ αγαθον αφαιρετον, ουδ' αποβλητον, ουδ' ἑλετον, ουδε ληστον. Εἰεν ουν, ουδ' αδικειται ὁ χρηστος, ουδ' ὑπο του μοχθηρου· αναφαιρετος γαρ. Λειπεται τοινυν η μηδενα αδικεισθαι καθαπαξ, η τον μοχθηρον ὑπο του ὁμοιου· αλλα τῳ μοχθηρῳ ουδενος μετεστιν αγαθου· ἡ δε αδικια ην αγαθου αφαιρεσις· ὁ δε μη εχων ὁ,τι αφαιρεθη, ουδε εις ὁ,τι αδικηθη, εχει. (Sermo 2.) Auch ein modernes Beiſpiel von ſolchen Beweiſen aus abſtrakten Begriffen, wodurch ein offenbar abſurder Satz als Wahrheit aufgeſtellt wird, will ich noch hinzufügen und nehme es aus den Werken eines großen Mannes, des Jordanus Brunus. In ſeinem Buche Del Infinito, universo e mondi (S. 87 der Ausgabe von A. Wagner) läßt er einen Ariſtoteliker (mit Benutzung und Uebertreibung der Stelle I, 5 De coelo des Ariſtoteles) beweiſen, daß jenſeit der Welt kein Raum ſeyn könne. Die Welt nämlich ſei eingeſchloſſen von der achten Sphäre des Ariſtoteles; jenſeit dieſer aber könne kein Raum mehr ſeyn. Denn: gäbe es jenſeit derſelben noch einen Körper; ſo wäre dieſer entweder einfach oder zuſammengeſetzt. Nun wird aus lauter erbetenen Principien ſophiſtiſch bewieſen, daß kein einfacher Körper daſelbſt ſeyn könne; aber auch kein zuſammengeſetzter: denn dieſer müßte aus einfachen beſtehen. Alſo iſt daſelbſt überhaupt kein Körper: — dann aber auch kein Raum. Denn der Raum wird definirt als „das, worin Körper ſeyn können": nun iſt aber eben bewieſen, daß daſelbſt keine Körper ſeyn können. Alſo iſt auch kein Raum da. Dies Letztere iſt der Hauptſtreich dieſes Beweiſes aus abſtrakten Begriffen. Im Grunde beruht er darauf, daß der Satz „wo kein Raum iſt, können keine Körper ſeyn" als ein allgemein verneinender genommen und demnach simpliciter konvertirt wird: „wo keine Körper ſeyn können, da iſt kein Raum". Aber jener Satz iſt, genau betrachtet, ein allgemein bejahender, nämlich dieſer: „alles Raumloſe iſt körperlos": er darf alſo nicht simpliciter konvertirt werden. Jedoch läßt nicht jeder Beweis aus abſtrakten Begriffen, mit einem Ergebniß, welches der Anſchauung offenbar widerſtreitet (wie hier die Endlichkeit des Raumes), ſich auf ſo einen logiſchen Fehler zurückführen. Denn das Sophiſtiſche liegt nicht immer in der Form, ſondern oft in der Materie, in den Prämiſſen und in der Unbeſtimmtheit der Begriffe und ihres Umfangs. Hiezu finden ſich zahlreiche Belege bei Spinoza, deſſen Methode es ja iſt, aus Begriffen zu beweiſen; man ſehe z. B. die erbärmlichen Sophismen, in ſeiner Ethica, P. IV, prop. 29—31, mittelſt der Vieldeutigkeit der ſchwankenden Begriffe convenire und commune habere. Doch verhindert Dergleichen nicht, daß den Neo-Spinoziſten unſerer Tage Alles, was er geſagt hat, als ein Evangelium gilt. Beſonders ſind unter ihnen die Hegelianer, deren es wirklich noch einige giebt, beluſtigend, durch ihre traditionelle Ehrfurcht vor ſeinem Satz omnis determinatio est negatio, bei welchem ſie, dem ſcharlataniſchen Geiſte der Schule gemäß, ein Geſicht machen, als ob er die Welt aus den Angeln zu heben vermöchte; während man keinen Hund damit aus dem Ofen locken kann; indem auch der Einfältigſte von ſelbſt begreift, daß wenn ich, durch Beſtimmungen, etwas abgränze, ich eben dadurch das jenſeit der Gränze Liegende ausſchließe und alſo verneine.

Alſo an allen Vernünfteleien obiger Art wird recht ſichtbar, welche Abwege jener Algebra mit bloßen Begriffen, die keine Anſchauung kontrolirt, offen ſtehen, und daß mithin für unſern Intellekt die Anſchauung das iſt, was für unſern Leib der feſte Boden, auf welchem er ſteht: verlaſſen wir jene, ſo iſt Alles instabilis tellus, innabilis unda. Man wird dem Belehrenden dieſer Auseinanderſetzungen und Beiſpiele die Ausführlichkeit derſelben zu Gute halten. Ich habe dadurch den großen, bisher zu wenig beachteten Unterſchied, ja, Gegenſatz zwiſchen dem anſchauenden und dem abſtrakten oder reflektirten Erkennen, deſſen Feſtſtellung ein Grundzug meiner Philoſophie iſt, hervorheben und belegen wollen; da viele Phänomene unſers geiſtigen Lebens nur aus ihm erklärlich ſind. Das verbindende Mittelglied zwiſchen jenen beiden ſo verſchiedenen Erkenntnißweiſen bildet, wie ich §. 14 des erſten Bandes dargethan habe, die Urtheilskraft. Zwar iſt dieſe auch auf dem Gebiete des bloß abſtrakten Erkennens thätig, wo ſie Begriffe nur mit Begriffen vergleicht: daher iſt jedes Urtheil, im logiſchen Sinn dieſes Worts, allerdings ein Werk der Urtheilskraft, indem dabei allemal ein engerer Begriff einem weiteren ſubſumirt wird. Jedoch iſt dieſe Thätigkeit der Urtheilskraft, wo ſie bloß Begriffe mit einander vergleicht, eine geringere und leichtere, als wo ſie den Uebergang vom ganz Einzelnen, dem Anſchaulichen, zum weſentlich Allgemeinen, dem

Begriff, macht. Da nämlich dort durch Analyſe der Begriffe in ihre weſentlichen Prädikate, ihre Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit auf rein logiſchem Wege muß entſchieden werden können, wozu die Jedem einwohnende bloße Vernunft hinreicht; ſo iſt die Urtheilskraft dabei nur in der Abkürzung jenes Proceſſes thätig, indem der mit ihr Begabte ſchnell überſieht, was Andere erſt durch eine Reihe von Reflexionen herausbringen. Ihre Thätigkeit im engern Sinn aber tritt allerdings erſt da ein, wo das anſchaulich Erkannte, alſo das Reale, die Erfahrung, in das deutliche, abſtrakte Erkennen übertragen, unter genau entſprechende Begriffe ſubſumirt und ſo in das reflektirte Wiſſen abgeſetzt werden ſoll. Daher iſt es dieſes Vermögen, welches die feſten *Grundlagen* aller Wiſſenſchaften, als welche ſtets im unmittelbar Erkannten, nicht weiter Abzuleitenden beſtehen, aufzuſtellen hat. Hier in den Grundurtheilen liegt daher auch die Schwierigkeit derſelben, nicht in den Schlüſſen daraus. Schließen iſt leicht, urtheilen ſchwer. Falſche Schlüſſe ſind eine Seltenheit, falſche Urtheile ſtets an der Tagesordnung. Nicht weniger hat die Urtheilskraft im praktiſchen Leben, bei allen Grundbeſchlüſſen und Hauptentſcheidungen, den Ausſchlag zu geben; wie denn der richterliche Ausſpruch, in der Hauptſache, ihr Werk iſt. Bei ihrer Thätigkeit muß, — auf ähnliche Art, wie das Brennglas die Sonnenſtrahlen in einen engen Fokus zuſammenzieht, — der Intellekt alle Data, die er über eine Sache hat, ſo eng zuſammenbringen, daß er ſie mit Einem Blick erfaßt, welchen er nun richtig fixirt und dann mit Beſonnenheit das Ergebniß ſich deutlich macht. Zudem beruht die große Schwierigkeit des Urtheils in den meiſten Fällen darauf, daß wir von der Folge auf den Grund zu gehen haben, welcher Weg ſtets unſicher iſt; ja, ich habe nachgewieſen, daß hier die Quelle alles Irrthums liegt. Dennoch iſt in allen empiriſchen Wiſſenſchaften, wie auch in den Angelegenheiten des wirklichen Lebens, dieſer Weg meiſtens der einzige vorhandene. Das Experiment iſt ſchon ein Verſuch, ihn in umgekehrter Richtung zurückzulegen: daher iſt es entſcheidend und bringt wenigſtens den Irrthum zu Tage; vorausgeſetzt, daß es richtig gewählt und redlich angeſtellt ſei, nicht aber wie die Neutoniſchen Experimente in der Farbenlehre: aber auch das Experiment muß wieder beurtheilt werden. Die vollkommene Sicherheit der Wiſſenſchaften a priori, alſo der Logik und Mathematik, beruht hauptſächlich darauf, daß in ihnen uns der Weg vom Grunde auf die Folge offen ſteht, der allemal ſicher iſt. Dies verleiht ihnen den Charakter rein *objektiver* Wiſſenſchaften, d. h. ſolcher, über deren Wahrheiten Alle, welche dieſelben verſtehen, auch übereinſtimmend urtheilen müſſen; welches um ſo auffallender iſt, als gerade ſie auf den ſubjektiven Formen des Intellekts beruhen, während die empiriſchen Wiſſenſchaften allein es mit dem handgreiflich Objektiven zu thun haben.

Aeußerungen der Urtheilskraft ſind auch Witz und Scharfſinn: in jenem iſt ſie reflektirend, in dieſem ſubſumirend thätig. Bei den meiſten Menſchen iſt die Urtheilskraft bloß nominell vorhanden: es iſt eine Art Ironie, daß man ſie den normalen Geiſteskräften beizählt, ſtatt ſie allein den monstris per excessum zuzuſchreiben. Die gewöhnlichen Köpfe zeigen ſelbſt in den kleinſten Angelegenheiten Mangel an Zutrauen zu ihrem eigenen Urtheil; eben weil ſie aus Erfahrung wiſſen, daß es keines verdient. Seine Stelle nimmt bei ihnen Vorurtheil und Nachurtheil ein; wodurch ſie in einem Zuſtand fortdauernder Unmündigkeit erhalten werden, aus welcher unter vielen Hunderten kaum Einer losgeſprochen wird. Eingeſtändlich iſt ſie freilich nicht; da ſie ſogar vor ſich ſelber zum Schein urtheilen, dabei jedoch ſtets nach der Meinung Anderer ſchielen, welche ihr heimlicher Richtpunkt bleibt. Während Jeder ſich ſchämen würde, in einem geborgten Rock, Hut oder Mantel umherzugehen, haben ſie Alle keine anderen, als geborgte Meinungen, die ſie begierig aufraffen, wo ſie ihrer habhaft werden, und dann, ſie für eigen ausgebend, damit herumſtolziren. Andere borgen ſie wieder von ihnen und machen es damit eben ſo. Dies erklärt die ſchnelle und weite Verbreitung der Irrthümer, wie auch den Ruhm des Schlechten: denn die Meinungsverleiher von Profeſſion, alſo Journaliſten u. dgl., geben in der Regel nur falſche Waare aus, wie die Ausleiher der Maskenanzüge nur falſche Juwelen.

Kapitel 8 *).

Zur Theorie des Lächerlichen.

Auf dem in den vorhergegangenen Kapiteln erläuterten, von mir ſo nachdrücklich hervorgehobenen Gegenſatz zwiſchen anſchaulichen und abſtrakten Vorſtellungen beruht auch meine Theorie des Lächerlichen; weshalb das zu ihrer Erläuterung noch Beizubringende ſeine Stelle hier findet, obgleich es, der Ordnung des Textes nach, erſt weiter unten folgen müßte.

Das Problem des überall identiſchen Urſprungs und damit der eigentlichen Bedeutung des Lachens wurde ſchon von Cicero erkannt, aber auch ſofort als unlösbar aufgegeben. (De orat., II, 58.) Der älteſte mir bekannte Verſuch einer pſychologiſchen Erklärung des Lachens findet ſich in Hutchesons Introduction into moral philosophy Bk. 1, ch. 1, §. 14. — Eine etwas ſpätere anonyme Schrift, Traité des causes physiques et morales du rire, 1768, iſt als Ventilation des Gegenſtandes nicht ohne Verdienſt. Die Meinungen der von Home bis zu Kant ſich an einer Erklärung jenes der menſchlichen Natur eigenthümlichen Phänomens verſuchenden Philoſophen hat Platner zuſammengeſtellt, in ſeiner Anthropologie, §. 894. — Kants und Jean Pauls Theorien des Lächerlichen ſind bekannt. Ihre Unrichtigkeit nachzuweiſen halte ich für überflüſſig; da Jeder, welcher gegebene Fälle des Lächerlichen auf ſie zurückzuführen verſucht, bei den allermeiſten die Ueberzeugung von ihrer Unzulänglichkeit ſofort erhalten wird.

Meiner im erſten Bande ausgeführten Erklärung zufolge iſt der Urſprung des Lächerlichen allemal die paradoxe und daher unerwartete Subſumtion eines Gegenſtandes unter einen ihm übrigens heterogenen Begriff, und bezeichnet demgemäß das Phänomen des Lachens allemal die plötzliche Wahrnehmung einer Inkongruenz zwiſchen einem ſolchen Begriff und dem durch denſelben gedachten realen Gegenſtand, alſo zwiſchen dem Abſtrakten und dem Anſchaulichen. Je größer und unerwarteter, in der

---

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §. 13 des erſten Bandes.

Auffaſſung des Lachenden, dieſe Inkongruenz iſt, deſto heftiger wird ſein Lachen ausfallen. Demnach muß bei Allem, was Lachen erregt, allemal nachzuweiſen ſeyn ein Begriff und ein Einzelnes, alſo ein Ding oder ein Vorgang, welcher zwar unter jenen Begriff ſich ſubſumiren, mithin durch ihn ſich denken läßt, jedoch in anderer und vorwaltender Beziehung gar nicht darunter gehört, ſondern ſich von Allem, was ſonſt durch jenen Begriff gedacht wird, auffallend unterſcheidet. Wenn, wie zumal bei Witzworten oft der Fall iſt, ſtatt eines ſolchen anſchaulichen Realen, ein dem höhern oder Gattungsbegriff untergeordneter Artbegriff auftritt; ſo wird er doch das Lachen erſt dadurch erregen, daß die Phantaſie ihn realiſirt, d. h. ihn durch einen anſchaulichen Repräſentanten vertreten läßt, und ſo der Konflikt zwiſchen dem Gedachten und dem Angeſchauten Statt findet. Ja, man kann, wenn man die Sache recht explicite erkennen will, jedes Lächerliche zurückführen auf einen Schluß in der erſten Figur, mit einer unbeſtrittenen major und einer unerwarteten, gewiſſermaaßen nur durch Schikane geltend gemachten minor; in Folge welcher Verbindung die Konkluſion die Eigenſchaft des Lächerlichen an ſich hat.

Ich habe, im erſten Bande, für überflüſſig gehalten, dieſe Theorie an Beiſpielen zu erläutern; da Jeder dies, durch ein wenig Nachdenken über ihm erinnerliche Fälle des Lächerlichen, leicht ſelbſt leiſten kann. Um jedoch auch der Geiſtesträgheit derjenigen Leſer, die durchaus im paſſiven Zuſtand verharren wollen, zu Hülfe zu kommen, will ich mich hier dazu bequemen. Sogar will ich, in dieſer dritten Auflage, die Beiſpiele vermehren und anhäufen; damit es unbeſtritten ſei, daß hier, nach ſo vielen fruchtloſen, früheren Verſuchen, die wahre Theorie des Lächerlichen gegeben und das ſchon vom Cicero aufgeſtellte, aber auch aufgegebene Problem definitiv gelöſt ſei. —

Wenn wir bedenken, daß zu einem Winkel zwei auf einander treffende Linien erfordert ſind, welche, wenn verlängert, einander ſchneiden, die Tangente hingegen den Kreis nur an einem Punkte ſtreift, an dieſem Punkte aber eigentlich mit ihm parallel geht, und wir demgemäß die abſtrakte Ueberzeugung von der Unmöglichkeit eines Winkels zwiſchen Kreislinie und Tangente gegenwärtig haben; nun aber doch auf dem Papier ein ſolcher Winkel uns augenſcheinlich vorliegt; ſo wird dieſes uns leicht ein Lächeln abnöthigen. Das Lächerliche in dieſem Fall iſt zwar äußerſt ſchwach: hingegen tritt gerade in ihm der Urſprung deſſelben aus der Inkongruenz des Gedachten zum Angeſchauten ungemein deutlich hervor. — Je nachdem wir, beim Auffinden einer ſolchen Inkongruenz, vom Realen, d. i. Anſchaulichen, zum Begriff, oder aber umgekehrt vom Begriff zum Realen übergehen, iſt das dadurch entſtehende Lächerliche entweder ein Witzwort, oder aber eine Ungereimtheit, im höhern Grade, zumal im Praktiſchen, eine Narrheit; wie im Text auseinandergeſetzt worden. Um nun Beiſpiele des erſten Falles, alſo des Witzes, zu betrachten, wollen wir zunächſt die allbekannte Anekdote nehmen vom Gaskogner, über den der König lachte, als er ihn bei ſtrenger Winterkälte in leichter Sommerkleidung ſah, und der darauf zum König ſagte: „Hätten Ew. Maj. angezogen, was ich angezogen habe; ſo würden Sie es ſehr warm finden", — und auf die Frage, was er angezogen habe: „meine ganze Garderobe". — Unter dieſem letztern Begriff iſt nämlich, ſo gut wie die unüberſehbare Garderobe eines Königs, auch das einzige Sommerröckchen eines armen Teufels zu denken, deſſen Anblick auf ſeinem frierenden Leibe ſich jedoch dem Begriff ſehr inkongruent zeigt. — Das Publikum eines Theaters in Paris verlangte einſt, daß die Marſeillaiſe geſpielt werde, und gerieth, als dies nicht geſchah, in großes Schreien und Toben; ſo daß endlich ein Polizeikommiſſarius in Uniform auf die Bühne trat und erklärte, es ſei nicht erlaubt, daß im Theater etwas Anderes vorkomme, als was auf dem Zettel ſtehe. Da rief eine Stimme: Et vous, Monsieur, êtes-vous aussi sur l'affiche? welcher Einfall das einſtimmigſte Gelächter erregte. Denn hier iſt die Subſumtion des Heterogenen unmittelbar deutlich und ungezwungen. — Das Epigramm:

„Bav iſt der treue Hirt, von dem die Bibel ſprach:
Wenn ſeine Heerde ſchläft, bleibt er allein noch wach".

ſubſumirt unter den Begriff eines bei der ſchlafenden Heerde wachenden Hirten, den langweiligen Prediger, der die ganze Gemeinde eingeſchläfert hat und nun ungehört allein fortbelfert. — Analog iſt die Grabſchrift eines Arztes: „Hier liegt er, wie ein Held, und die Erſchlagenen liegen um ihn her": — es ſubſumirt unter den dem Helden ehrenvollen Begriff des „von Getödteten umringt Ligens" den Arzt, der das Leben erhalten ſoll. — Sehr häufig beſteht das Witzwort in einem einzigen Ausdruck, durch den eben nur der Begriff angegeben wird, unter welchen der vorliegende Fall ſubſumirt werden kann, welcher jedoch Allem, was ſonſt darunter gedacht wird, ſehr heterogen iſt. So im Romeo, wenn der lebhafte, aber ſoeben tödtlich verwundete Merkutio ſeinen Freunden, die ihn Morgen zu beſuchen verſprechen, antwortet: „Ja, kommt nur, ihr werdet einen ſtillen Mann an mir finden", unter welchen Begriff hier der Todte ſubſumirt wird: im Engliſchen kommt aber noch das Wortſpiel hinzu, daß a grave man zugleich den ernſthaften, und den Mann des Grabes bedeutet. — Dieſer Art iſt auch die bekannte Anekdote vom Schauſpieler Unzelmann: nachdem auf dem Berliner Theater alles Improviſiren ſtreng unterſagt worden war, hatte er zu Pferde auf der Bühne zu erſcheinen, wobei, als er gerade auf dem Proſcenio war, das Pferd Miſt fallen ließ, wodurch das Publikum ſchon zum Lachen bewogen wurde, jedoch ſehr viel mehr, als Unzelmann zum Pferde ſagte: „Was machſt denn du? weißt du nicht, daß uns das Improviſiren verboten iſt?" Hier iſt die Subſumtion des Heterogenen unter den allgemeineren Begriff ſehr deutlich, daher das Witzwort überaus treffend und die dadurch erlangte Wirkung des Lächerlichen äußerſt ſtark. — Hieher gehört ferner eine Zeitungsnachricht vom März 1851 aus Hall: „Die jüdiſche Gaunerbande, deren wir erwähnt haben, wurde wieder bei uns, unter obligater Begleitung, eingeliefert." Dieſe Subſumtion einer Polizeieskorte unter einen muſikaliſchen Ausdruck iſt ſehr glücklich; wiewohl ſich ſchon dem bloßen Wortſpiel nähernd. — Hingegen iſt es ganz der hier in Rede ſtehenden Art, wenn Saphir, in einem Federkrieg gegen den Schauſpieler Angeli, dieſen bezeichnet als „den an Geiſt und Körper gleich großen Angeli" — wo, vermöge der ſtadtbekannten winzigen Statur des Schauſpielers, unter den Begriff „groß" das ungemein Kleine ſich anſchaulich ſtellt: — ſo auch, wenn derſelbe Saphir die Arien einer neuen Oper „gute alte Bekannte" nennt, alſo unter einen Begriff, der in andern Fällen zur Empfehlung dient, gerade die tadelhafte Eigenſchaft bringt: — eben ſo, wenn man von einer Dame, auf deren Gunſt Geſchenke Einfluß hätten, ſagen wollte, ſie wiſſe das utile dulci zu vereinigen;

wodurch man unter den Begriff der Regel, welche vom Horaz in äſthetiſcher Hinſicht empfohlen wird, das moraliſch Gemeine bringt: — eben ſo, wenn man, um ein Bordell anzudeuten, es etwan bezeichnete als einen „beſcheidenen Wohnſitz ſtiller Freuden". — Die gute Geſellſchaft, welche, um vollkommen fade zu ſeyn, alle entſchiedenen Aeußerungen und daher alle ſtarken Ausdrücke verbannt hat, pflegt, um ſkandalöſe, oder irgendwie anſtößige Dinge zu bezeichnen, ſich dadurch zu helfen, daß ſie ſolche, zur Milderung, mittelſt allgemeiner Begriffe ausdrückt: hiedurch aber wird dieſen auch das ihnen mehr oder minder Heterogene ſubſumirt, wodurch eben, in entſprechendem Grade, die Wirkung des Lächerlichen entſteht. Dahin alſo gehört das Obige utile dulci: desgleichen: „er hat auf dem Ball Unannehmlichkeiten gehabt", — wenn er geprügelt und herausgeſchmiſſen worden; oder „er hat des Guten etwas zu viel gethan", — wenn er betrunken iſt; wie auch „die Frau ſoll ſchwache Augenblicke haben", — wenn ſie ihrem Mann Hörner aufſetzt; u. ſ. w. Ebenfalls gehören dahin die Aequivoken, nämlich Begriffe, welche an und für ſich nichts Unanſtändiges enthalten, unter die jedoch das Vorliegende gebracht auf eine unanſtändige Vorſtellung leitet. Sie ſind in der Geſellſchaft ſehr häufig. Aber ein vollkommenes Muſter der durchgeführten und großartigen Aequivoke iſt die unvergleichliche Grabſchrift auf den Justice of peace von Shenſtone, als welche, in ihrem hochtrabenden Lapidarſtil, von edeln und erhabenen Dingen zu reden ſcheint, während unter jeden ihrer Begriffe etwas ganz Anderes zu ſubſumiren iſt, welches erſt im allerletzten Wort, als unerwarteter Schlüſſel zum Ganzen, hervortritt und der Leſer laut auflachend entdeckt, daß er bloß eine ſehr ſchmutzige Aequivoke geleſen hat. Sie herzuſetzen und gar noch zu überſetzen iſt in dieſem glatt gekämmten Zeitalter ſchlechterdings unzuläſſig: man findet ſie in Shenstone's Poëtical works, überſchrieben Inscription. Die Aequivoken gehen bisweilen in das bloße Wortſpiel über, von welchem im Text das Nöthige geſagt worden.

Auch wider die Abſicht kann die jedem Lächerlichen zum Grunde liegende Subſumtion des in einer Hinſicht Heterogenen unter einen ihm übrigens angemeſſenen Begriff Statt finden: z. B. einer der freien Neger in Nordamerika, welche ſich bemühen, in allen Stücken den Weißen nachzuahmen, hat ganz kürzlich ſeinem geſtorbenen Kinde ein Epitaphium geſetzt, welches anhebt: „Liebliche, früh gebrochene Lilie". — Wird hingegen, mit plumper Abſichtlichkeit, ein Reales und Anſchauliches geradezu unter den Begriff ſeines Gegentheils gebracht, ſo entſteht die platte, gemeine Ironie. Z. B. wenn bei ſtarkem Regen geſagt wird: „das iſt heute ein angenehmes Wetter"; — oder, von einer häßlichen Braut: „der hat ſich ein ſchönes Schätzchen ausgeſucht"; — oder von einem Spitzbuben: „dieſer Ehrenmann"; u. dgl. m. Nur Kinder und Leute ohne alle Bildung werden über ſo etwas lachen: denn hier iſt die Inkongruenz zwiſchen dem Gedachten und dem Angeſchauten eine totale. Doch tritt, eben bei dieſer plumpen Uebertreibung in der Bewerkſtelligung des Lächerlichen, der Grundcharakter deſſelben, beſagte Inkongruenz, ſehr deutlich hervor. — Dieſer Gattung des Lächerlichen iſt, wegen der Uebertreibung und deutlichen Abſichtlichkeit, in etwas verwandt die Parodie. Ihr Verfahren beſteht darin, daß ſie den Vorgängen und Worten eines ernſthaften Gedichtes oder Dramas unbedeutende, niedrige Perſonen, oder kleinliche Motive und Handlungen unterſchiebt. Sie ſubſumirt alſo die von ihr dargeſtellten platten Realitäten unter die im Thema gegebenen hohen Begriffe, unter welche ſie nun in gewiſſer Hinſicht paſſen müſſen, während ſie übrigens denſelben ſehr inkongruent ſind; wodurch dann der Widerſtreit zwiſchen dem Angeſchauten und dem Gedachten ſehr grell hervortritt. An bekannten Beiſpielen fehlt es hier nicht: ich führe daher nur eines an, aus der Zobeide von Carlo Gozzi, Akt 4, Scene 3, wo zweien Hanswürſten, die ſich ſoeben geprügelt haben und davon ermüdet ruhig neben einander liegen, die berühmte Stanze des Arioſto (Orl. fur. I, 22) oh gran bontà de' cavalieri antichi u. ſ. w. ganz wörtlich in den Mund gelegt iſt. — Dieſer Art iſt auch die in Deutſchland ſehr beliebte Anwendung ernſter, beſonders Schiller'ſcher Verſe auf triviale Vorfälle, welche offenbar eine Subſumtion des Heterogenen unter den allgemeinen Begriff, welchen der Vers ausſpricht, enthält. So z. B. wann Jemand einen recht charakteriſtiſchen Streich hat ergehen laſſen, wird es ſelten an Einem fehlen, der dazu ſagt: „Daran erkenn' ich meine Pappenheimer." Aber originell und ſehr witzig war es, als Einer an ein eben getrautes junges Ehepaar, deſſen weibliche Hälfte ihm gefiel, die Schlußworte der Schiller'ſchen Ballade „Die Bürgſchaft" (ich weiß nicht wie laut) richtete:

> „Ich ſei, erlaubt mir die Bitte,
> In eurem Bunde der Dritte."

Die Wirkung des Lächerlichen iſt hier ſtark und unausbleiblich, weil unter die Begriffe, durch welche Schiller uns ein moraliſch edles Verhältniß zu denken giebt, ein verbotenes und unſittliches, aber richtig und ohne Veränderung ſubſumirt, alſo dadurch gedacht wird. — In allen hier angeführten Beiſpielen des Witzes findet man, daß einem Begriff, oder überhaupt einem abſtrakten Gedanken, ein Reales, unmittelbar, oder mittelſt eines engern Begriffes, ſubſumirt wird, welches zwar, nach der Strenge, darunter gehört, jedoch himmelweit verſchieden iſt von der eigentlichen und urſprünglichen Abſicht und Richtung des Gedankens. Demgemäß beſteht der Witz, als Geiſtesfähigkeit, ganz allein in der Leichtigkeit, zu jedem vorkommenden Gegenſtande einen Begriff zu finden, unter welchem er allerdings mitgedacht werden kann, jedoch allen andern darunter gehörigen Gegenſtänden ſehr heterogen iſt.

Die zweite Art des Lächerlichen geht, wie erwähnt in umgekehrter Richtung, vom abſtrakten Begriff zu dem durch dieſen gedachten Realen, oder Anſchaulichen, welches nun aber irgend eine Inkongruenz zu demſelben, die überſehen worden, an den Tag legt, wodurch eine Ungereimtheit, mithin in praxi eine närriſche Handlung, entſteht. Da das Schauſpiel Handlung erfordert, ſo iſt dieſe Art des Lächerlichen der Komödie weſentlich. Hierauf beruht Voltaire's Bemerkung: J'ai cru remarquer aux spectacles, qu'il ne s'élève presque jamais de ces éclats de rire universels, qu'à l'occasion d'une méprise. (Préface de l'enfant prodigue.) Als Beiſpiele dieſer Gattung des Lächerlichen können die folgenden gelten. Als Jemand geäußert hatte, daß er gern allein ſpatzieren gienge, ſagte ein Oeſtreicher zu ihm: „Sie gehn gern allein ſpatzieren; ich halt auch: da können wir zuſammen gehn." Er geht aus von dem Begriff „ein Vergnügen, welches Zwei lieben, können ſie gemeinſchaftlich genießen", und ſubſumirt demſelben den Fall, der gerade die Gemeinſchaft ausſchließt. Ferner der Bediente, welcher das abgeſchabte Seehundsfell am Koffer ſeines Herrn mit Makaſſaröl beſtreicht, damit es wieder behaart werde; wobei er ausgeht von dem Begriff „Makaſſaröl macht Haare wachſen": — die Soldaten in der Wachtſtube, welche dem eben eingebrachten Arreſtanten an ihrem Kartenſpiel Theil zu nehmen erlauben, weil er aber dabei ſchikanirt, wodurch Streit entſteht, ihn hinauswerfen: ſie laſſen ſich leiten durch den allgemeinen Begriff „ſchlechte Geſellen wirft man hinaus", — vergeſſen aber, daß er zugleich Arreſtant, d. h. Einer, den ſie feſthalten ſollen, iſt. — Zwei Bauerjungen hatten ihre Flinte mit grobem Schrot geladen, welches ſie, um ihm ſeines zu ſubſtituiren, heraushaben wollten, ohne jedoch das Pulver einzubüßen. Da legte der Eine die Mündung des Laufes in ſeinen Hut, den er zwiſchen die Beine nahm, und ſagte zum Andern: „Jetzt drücke du ganz ſachte, ſachte, ſachte los: da kommt zuerſt das Schrot." Er geht aus von dem Begriff „Verlangſamung der Urſache giebt Verlangſamung der Wirkung". — Belege ſind ferner die meiſten Handlungen des Don Quijote, welcher unter Begriffe, die er aus Ritterromanen geſchöpft, die ihm vorkommenden ihnen ſehr heterogenen Realitäten ſubſumirt, z. B. um die Unterdrückten zu unterſtützen, die Galeerenſklaven befreit. Eigentlich gehören auch alle Münchhauſianaden hieher: nur ſind ſie nicht Handlungen die vollzogen, ſondern unmögliche, die als wirklich geſchehen dem Zuhörer aufgebunden werden. Bei denſelben iſt allemal die Thatſache ſo gefaßt, daß ſie, bloß in abstracto, mithin komparativ a priori gedacht, als möglich und plauſibel erſcheint: aber hinterher, wenn man zur Anſchauung des individuellen Falls herabkommt, alſo a posteriori, thut ſich das Unmögliche der Sache, ja, das Abſurde der Annahme hervor und erregt Lachen, durch die augenfällige Inkongruenz des Angeſchauten zum Gedachten: z. B. wenn die im Poſthorn eingefrorenen Melodien in der warmen Stube aufthauen; — wenn Münchhauſen, bei ſtrengem Froſt, auf dem Baume ſitzend, ſein herabgefallenes Meſſer am gefrierenden Waſſerſtrahl ſeines Urins in die Höhe zieht, u. ſ. w. Dieſer Art iſt auch die Geſchichte von zwei Löwen, welche Nachts die Scheidewand durchbrechen und in ihrer Wuth ſich gegenſeitig auffreſſen; ſo daß am Morgen nur noch die beiden Schwänze gefunden werden.

Noch giebt es Fälle des Lächerlichen, wo der Begriff, unter welchen das Anſchauliche gebracht wird, weder ausgeſprochen, noch angedeutet zu werden braucht, ſondern vermöge der Ideenaſſociation von ſelbſt ins Bewußtſeyn tritt. Das Lachen, in welches Garrick, mitten im Tragiren, ausbrach, weil ein vorn im Parterre ſtehender Fleiſcher, um ſich den Schweiß abzuwiſchen, einſtweilen ſeinem großen Hunde, der, mit den Vorderpfoten auf die Parterreſchranke geſtützt, nach dem Theater hinſah, ſeine Perrücke aufgeſetzt hatte, war dadurch vermittelt, daß Garrick vom hinzugedachten Begriff eines Zuſchauers ausgieng. Eben hierauf beruht es, daß gewiſſe Thiergeſtalten, wie Affen, Kangurus, Springhaaſen u. dgl. uns bisweilen lächerlich erſcheinen, weil etwas Menſchenähnliches in ihnen uns veranlaßt, ſie unter den Begriff der menſchlichen Geſtalt zu ſubſumiren, von welchem wieder ausgehend, wir ihre Inkongruenz zu demſelben wahrnehmen.

Die Begriffe, deren hervortretende Inkongruenz zur Anſchauung uns zum Lachen bewegt, ſind nun entweder die eines Andern, oder unſere eigenen. Im erſtern Fall lachen wir über den Andern: im zweiten fühlen wir eine oft angenehme, wenigſtens beluſtigende Ueberraſchung. Kinder und rohe Menſchen lachen daher bei den kleinſten, ſogar bei widrigen Zufällen, wenn ſie ihnen unerwartet waren, alſo ihren vorgefaßten Begriff des Irrthums überführten. — In der Regel iſt das Lachen ein vergnüglicher Zuſtand: die Wahrnehmung der Inkongruenz des Gedachten zum Angeſchauten, alſo zur Wirklichkeit, macht uns demnach Freude und wir geben uns gern der krampfhaften Erſchütterung hin, welche dieſe Wahrnehmung erregt. Der Grund hievon liegt in Folgendem. Bei jenem plötzlich hervortretenden Widerſtreit zwiſchen dem Angeſchauten und dem Gedachten behält das Angeſchaute allemal unzweifelhaftes Recht: denn es iſt gar nicht dem Irrthum unterworfen, bedarf keiner Beglaubigung von außerhalb, ſondern vertritt ſich ſelbſt. Sein Konflikt mit dem Gedachten entſpringt zuletzt daraus, daß dieſes mit ſeinen abſtrakten Begriffen nicht herabkann zur endloſen Mannigfaltigkeit und Nüancirung des Anſchaulichen. Dieſer Sieg der anſchauenden Erkenntniß über das Denken erfreut uns. Denn das Anſchauen iſt die urſprüngliche, von der thieriſchen Natur unzertrennliche

Erkenntnißweiſe, in der ſich Alles, was dem Willen unmittelbares Genügen giebt, darſtellt: es iſt das Medium der Gegenwart, des Genuſſes und der Fröhlichkeit: auch iſt daſſelbe mit keiner Anſtrengung verknüpft. Vom Denken gilt das Gegentheil: es iſt die zweite Potenz des Erkennens, deren Ausübung ſtets einige, oft bedeutende Anſtrengung erfordert, und deren Begriffe es ſind, welche ſich oft der Befriedigung unſerer unmittelbaren Wünſche entgegenſtellen, indem ſie, als das Medium der Vergangenheit, der Zukunft und des Ernſtes, das Vehikel unſerer Befürchtungen, unſerer Reue und aller unſerer Sorgen abgeben. Dieſe ſtrenge, unermüdliche, überläſtige Hofmeiſterin Vernunft jetzt ein Mal der Unzulänglichkeit überführt zu ſehen, muß uns daher ergötzlich ſeyn. Deshalb alſo iſt die Miene des Lachens der der Freude ſehr nahe verwandt.

Wegen des Mangels an Vernunft, alſo an Allgemeinbegriffen, iſt das Thier, wie der Sprache, ſo auch des Lachens unfähig. Dieſes iſt daher ein Vorrecht und charakteriſtiſches Merkmal des Menſchen. Jedoch hat, beiläufig geſagt, auch ſein einziger Freund, der Hund, einen analogen, ihm allein eigenen und charakteriſtiſchen Akt vor allen andern Thieren voraus, nämlich das ſo ausdrucksvolle, wohlwollende und grundehrliche Wedeln. Wie vortheilhaft ſticht doch dieſe, ihm von der Natur eingegebene Begrüßung ab, gegen die Bücklinge und grinzenden Höflichkeitsbezeugungen der Menſchen, deren Verſicherung inniger Freundſchaft und Ergebenheit es an Zuverläſſigkeit, wenigſtens für die Gegenwart, tauſend Mal übertrifft. —

Das Gegentheil des Lachens und Scherzes iſt der Ernſt. Demgemäß beſteht er im Bewußtſeyn der vollkommenen Uebereinſtimmung und Kongruenz des Begriffs, oder Gedankens, mit dem Anſchaulichen, oder der Realität. Der Ernſte iſt überzeugt, daß er die Dinge denkt wie ſie ſind, und daß ſie ſind wie er ſie denkt. Eben deshalb iſt der Uebergang vom tiefen Ernſt zum Lachen ſo beſonders leicht und durch Kleinigkeiten zu bewerkſtelligen; weil jene vom Ernſt angenommene Uebereinſtimmung, je vollkommener ſie ſchien, deſto leichter ſelbſt durch eine geringe, unerwartet zu Tage kommende Inkongruenz aufgehoben wird. Daher je mehr ein Menſch des ganzen Ernſtes fähig iſt, deſto herzlicher kann er lachen. Menſchen, deren Lachen ſtets affektirt und gezwungen herauskommt, ſind intellektuell und moraliſch von leichtem Gehalt; wie denn überhaupt die Art des Lachens, und andererſeits der Anlaß dazu, ſehr charakteriſtiſch für die Perſon iſt. Daß die Geſchlechtsverhältniſſe den leichteſten, jederzeit bereit liegenden und auch dem ſchwächſten Witz erreichbaren Stoff zum Scherze abgeben, wie die Häufigkeit der Zoten beweiſt, könnte nicht ſeyn, wenn nicht der tiefſte Ernſt gerade ihnen zum Grunde läge.

Daß das Lachen Anderer über Das, was wir thun oder ernſtlich ſagen, uns ſo empfindlich beleidigt, beruht darauf, daß es ausſagt, zwiſchen unſern Begriffen und der objektiven Realität ſei eine gewaltige Inkongruenz. Aus demſelben Grunde iſt das Prädikat „lächerlich" beleidigend. — Das eigentliche Hohngelächter ruft dem geſcheiterten Widerſacher triumphirend zu, wie inkongruent die Begriffe, welche er gehegt, zu der ſich jetzt ihm offenbarenden Wirklichkeit geweſen. Unſer eigenes bitteres Lachen, bei der ſich uns ſchrecklich enthüllenden Wahrheit, durch welche feſt gehegte Erwartungen ſich als täuſchend erweiſen, iſt der lebhafte Ausdruck der nunmehr gemachten Entdeckung der Inkongruenz zwiſchen den Gedanken, die wir, in thörichtem Vertrauen auf Menſchen oder Schickſal, gehegt, und der jetzt ſich entſchleiernden Wirklichkeit.

Das abſichtlich Lächerliche iſt der Scherz: er iſt das Beſtreben, zwiſchen den Begriffen des Andern und der Realität, durch Verſchieben des Einen dieſer Beiden, eine Diskrepanz zu Wege zu bringen; während ſein Gegentheil der Ernſt in der wenigſtens angeſtrebten genauen Angemeſſenheit Beider zu einander beſteht. Verſteckt nun aber der Scherz ſich hinter den Ernſt; ſo entſteht die Ironie: z. B. wenn wir auf die Meinungen des Andern, welche das Gegentheil der unſerigen ſind, mit ſcheinbarem Ernſt eingehen und ſie mit ihm zu theilen ſimuliren; bis endlich das Reſultat ihn an uns und ihnen irre macht. So verhielt ſich Sokrates dem Hippias, Protagoras, Gorgias und andern Sophiſten, überhaupt oft ſeinem Collocutor gegenüber. — Das Umgekehrte der Ironie wäre demnach der hinter den Scherz verſteckte Ernſt, und dies iſt der Humor. Man könnte ihn den doppelten Kontrapunkt der Ironie nennen. — Erklärungen wie „der Humor iſt die Wechſeldurchdringung des Endlichen und Unendlichen" drücken nichts weiter aus, als die gänzliche Unfähigkeit zum Denken Derer, die an ſolchen hohlen Floskeln ihr Genügen haben. — Die Ironie iſt objektiv, nämlich auf den Andern berechnet; der Humor aber ſubjektiv, nämlich zunächſt nur für das eigene Selbſt da. Demgemäß finden die Meiſterſtücke der Ironie ſich bei den Alten, die des Humors bei den Neueren. Denn näher betrachtet, beruht der Humor auf einer ſubjektiven, aber ernſten und erhabenen Stimmung, welche unwillkürlich in Konflikt geräth mit einer ihr ſehr heterogenen, gemeinen Außenwelt, der ſie weder ausweichen, noch ſich ſelbſt aufgeben kann; daher ſie, zur Vermittelung, verſucht, ihre eigene Anſicht und jene Außenwelt durch die ſelben Begriffe zu denken, welche hiedurch eine doppelte, bald auf dieſer bald auf der andern Seite liegende Inkongruenz zu dem dadurch gedachten Realen erhalten, wodurch der Eindruck des abſichtlich Lächerlichen, alſo des Scherzes entſteht, hinter welchem jedoch der tiefſte Ernſt verſteckt iſt und durchſcheint. Fängt die Ironie mit ernſter Miene an und endigt mit lächelnder, ſo hält der Humor es umgekehrt. Als ein Beiſpiel von dieſem kann ſchon der oben angeführte Ausdruck des Merkutio gelten. Desgleichen im Hamlet: Polonius: „Gnädigſter Herr, ich will ehrerbietigſt Abſchied von Ihnen nehmen. — Hamlet: Sie können nichts von mir nehmen, was ich williger hergäbe; — ausgenommen mein Leben, ausgenommen mein Leben, ausgenommen mein Leben." — Sodann, vor der Aufführung des Schauſpiels bei Hofe, ſagt Hamlet zur Ophelia: „Was ſollte ein Menſch Anderes thun, als luſtig ſeyn? Denn ſeht nur, wie vergnügt meine Mutter ausſieht, und mein Vater iſt doch erſt vor zwei Stunden geſtorben. — Ophelia: Vor zwei Mal zwei Monaten, gnädigſter Herr. — Hamlet: So lange iſt's her?! Ei, da mag der Teufel noch ſchwarz gehen! ich will mir ein munteres Kleid machen laſſen." — Ferner auch in Jean Pauls „Titan", wenn der tiefſinnig gewordene und nun über ſich ſelbſt brütende Schoppe öfter ſeine Hände anſehend zu ſich ſagt: „Da ſitzt ein Herr leibhaftig und ich in ihm: wer iſt aber ſolcher?" — Als wirklicher Humoriſt tritt Heinrich Heine auf, in ſeinem „Romancero": hinter allen ſeinen Scherzen und Poſſen merken wir einen tiefen Ernſt, der ſich ſchämt unverſchleiert hervorzutreten. — Demnach beruht der Humor auf einer beſondern

Art der Laune (wahrſcheinlich von Luna), durch welchen Begriff, in allen ſeinen Modifikationen, ein entſchiedenes Ueberwiegen des Subjektiven über das Objektive, bei der Auffaſſung der Außenwelt, gedacht wird. Auch jede poetiſche, oder künſtleriſche Darſtellung einer komiſchen, ja ſogar poſſenhaften Scene, als deren verdeckter Hintergrund jedoch ein ernſter Gedanke durchſchimmert, iſt Produkt des Humors, alſo humoriſtiſch. Dahin gehört z. B. eine kolorirte Zeichnung von Tiſchbein: ſie ſtellt ein ganz leeres Zimmer dar, welches ſeine Beleuchtung allein von dem im Kamin lodernden Feuer erhält. Vor dieſem ſteht ein Menſch, in der Weſte, ſo daß, von ſeinen Füßen ausgehend, der Schatten ſeiner Perſon ſich über das ganze Zimmer erſtreckt. „Das iſt Einer", kommentirte Tiſchbein dazu, „dem in der Welt nichts hat gelingen wollen und der es zu nichts gebracht hat: jetzt freut er ſich, daß er doch einen ſo großen Schatten werfen kann." Sollte ich nun aber den hinter dieſen Scherz verſteckten Ernſt ausſprechen; ſo könnte ich es am beſten durch folgende dem Perſiſchen Gedichte Anwari Soheili entnommene Verſe:

„Iſt einer Welt Beſitz für dich zerronnen,
Sei nicht im Leid darüber, es iſt nichts:
Und haſt du einer Welt Beſitz gewonnen,
Sei nicht erfreut darüber, es iſt nichts.
Vorüber gehn die Schmerzen und die Wonnen,
Geh' an der Welt vorüber, es iſt nichts." —

Daß heut zu Tage in der Deutſchen Litteratur „humoriſtiſch" durchgängig in der Bedeutung von „komiſch" überhaupt gebraucht wird, entſpringt aus der erbärmlichen Sucht, den Dingen einen vornehmeren Namen zu geben, als ihnen zukommt, nämlich den einer über ihnen ſtehenden Klaſſe: ſo will jedes Wirthshaus Hotel, jeder Geldwechsler Banquier, jede Reiterbude Cirkus, jedes Konzert Muſikaliſche Akademie, das Kaufmannskomptoir Büreau, der Töpfer Thonkünſtler heißen, — demnach auch jeder Hanswurſt Humoriſt. Das Wort Humor iſt von den Engländern entlehnt, um eine, bei ihnen zuerſt bemerkte, ganz eigenthümliche, ſogar, wie oben gezeigt, dem Erhabenen verwandte Art des Lächerlichen auszuſondern und zu bezeichnen; nicht aber um jeden Spaaß und jede Hanswurſtiade damit zu betiteln, wie jetzt in

Deutſchland allgemein, ohne Oppoſition, geſchieht, von Litteraten und Gelehrten; weil der wahre Begriff jener Abart, jener Geiſtesrichtung, jenes Kindes des Lächerlichen und Erhabenen, zu ſubtil und zu hoch ſeyn würde für ihr Publikum, welchem zu gefallen, ſie bemüht ſind, Alles abzuplatten und zu pöbelariſiren. Je nun, „hohe Worte und niedriger Sinn“ iſt überhaupt der Wahlſpruch der edeln „Jetztzeit“: demgemäß heißt heut zu Tage ein Humoriſt, was ehemals ein Hanswurſt genannt wurde.

Kapitel 9 *).

Zur Logik überhaupt.

Logik, Dialektik und Rhetorik gehören zuſammen, indem ſie das Ganze einer Technik der Vernunft ausmachen, unter welcher Benennung ſie auch zuſammen gelehrt werden ſollten, Logik als Technik des eigenen Denkens, Dialektik des Disputirens mit Anderen und Rhetorik des Redens zu Vielen (concionatio); alſo entſprechend dem Singular, Dual und Plural, wie auch dem Monolog, Dialog und Panegyrikus.

Unter Dialektik verſtehe ich, in Uebereinſtimmung mit Ariſtoteles (Metaph. III, 2, et Analyt. post. I, 11), die Kunſt des auf gemeinſame Erforſchung der Wahrheit, namentlich der philoſophiſchen, gerichteten Geſpräches. Ein Geſpräch dieſer Art geht aber nothwendig, mehr oder weniger, in die Kontroverſe über; daher Dialektik auch erklärt werden kann als Disputirkunſt. Beiſpiele und Muſter der Dialektik haben wir an den Platoniſchen Dialogen: aber für die eigentliche Theorie derſelben, alſo für die Technik des Disputirens, die Eriſtik, iſt bisher ſehr wenig geleiſtet worden. Ich habe einen Verſuch der Art ausgearbeitet und eine Probe deſſelben im zweiten Bande der Parerga mitgetheilt; daher ich die Erörterung dieſer Wiſſenſchaft hier ganz übergehe.

---

*) Dieſes Kapitel, mit ſammt dem folgenden, ſteht in Beziehung zu §. 9 des erſten Bandes.

In der Rhetorik ſind die rhetoriſchen Figuren ungefähr was in der Logik die ſyllogiſtiſchen, jeden Falls aber der Betrachtung würdig. Zu Ariſtoteles Zeit ſcheinen ſie noch nicht Gegenſtand theoretiſcher Unterſuchung geweſen zu ſeyn; da er in keiner ſeiner Rhetoriken von ihnen handelt, und wir in dieſer Hinſicht an den Rutilius Lupus, den Epitomator eines ſpätern Gorgias, verwieſen ſind.

Alle drei Wiſſenſchaften haben das Gemeinſame, daß man, ohne ſie gelernt zu haben, ihre Regeln befolgt, welche ſogar ſelbſt erſt aus dieſer natürlichen Ausübung abſtrahirt ſind. — Daher haben ſie, bei vielem theoretiſchen Intereſſe, doch nur geringen praktiſchen Nutzen: theils weil ſie zwar die Regel, aber nicht den Fall der Anwendung geben; theils weil während der Praxis gewöhnlich keine Zeit iſt, ſich der Regeln zu erinnern. Sie lehren alſo nur was Jeder ſchon von ſelbſt weiß und übt: dennoch iſt die abſtrakte Erkenntniß deſſelben intereſſant und wichtig. Praktiſchen Nutzen wird die Logik, wenigſtens für das eigene Denken, nicht leicht haben. Denn die Fehler unſers eigenen Räſonnements liegen faſt nie in den Schlüſſen, noch ſonſt in der Form, ſondern in den Urtheilen, alſo in der Materie des Denkens. Hingegen können wir bei der Kontroverſe bisweilen einigen praktiſchen Nutzen von der Logik ziehen, indem wir die, aus deutlich oder undeutlich bewußter Abſicht, trügeriſche Argumentation des Gegners, welche er unter dem Schmuck und der Decke fortlaufender Rede vorbringt, auf die ſtrenge Form regelmäßiger Schlüſſe zurückführen und dann ihm Fehler gegen die Logik nachweiſen, z. B. einfache Umkehrung allgemein bejahender Urtheile, Schlüſſe mit vier Terminis, Schlüſſe von der Folge auf den Grund, Schlüſſe in der zweiten Figur aus lauter affirmirenden Prämiſſen u. dgl. m. —

Mir dünkt, daß man die Lehre von den Denkgeſetzen dadurch vereinfachen könnte, daß man deren nur zwei aufſtellte, nämlich das vom ausgeſchloſſenen Dritten und das vom zureichenden Grunde. Erſteres ſo: „jedem Subjekt iſt jegliches Prädikat entweder beizulegen oder abzuſprechen.“ Hier liegt im Entweder Oder ſchon, daß nicht Beides zugleich geſchehen darf, folglich eben Das, was die Geſetze der Identität und des

Widerſpruchs beſagen: dieſe würden alſo als Korollarien jenes Satzes hinzukommen, welcher eigentlich beſagt, daß jegliche zwei Begriffsſphären entweder als vereint, oder als getrennt zu denken ſind, nie aber als Beides zugleich; mithin daß, wo Worte zuſammengefügt ſind, welche Letzteres dennoch ausdrücken, dieſe Worte einen Denkproceß angeben, der unausführbar iſt: das Innewerden dieſer Unausführbarkeit iſt das Gefühl des Widerſpruchs. — Das zweite Denkgeſetz, der Satz vom Grunde, würde beſagen, daß obiges Beilegen oder Abſprechen durch etwas vom Urtheil ſelbſt Verſchiedenes beſtimmt ſeyn muß, welches eine (reine oder empiriſche) Anſchauung, oder aber bloß ein anderes Urtheil ſeyn kann: dieſes Andere und Verſchiedene heißt alsdann der Grund des Urtheils. Sofern ein Urtheil dem erſten Denkgeſetze genügt, iſt es *denkbar*; ſofern es dem zweiten genügt, iſt es *wahr*, wenigſtens logiſch oder formell wahr, wenn nämlich der Grund des Urtheils wieder nur ein Urtheil iſt. Die materielle, oder abſolute Wahrheit aber iſt zuletzt doch immer nur das Verhältniß zwiſchen einem Urtheil und einer Anſchauung, alſo zwiſchen der abſtrakten und der anſchaulichen Vorſtellung. Dies Verhältniß iſt entweder ein unmittelbares, oder aber vermittelt durch andere Urtheile, d. h. durch andere abſtrakte Vorſtellungen. Hienach iſt leicht abzuſehen, daß nie eine Wahrheit die andere umſtoßen kann, ſondern alle zuletzt in Uebereinſtimmung ſeyn müſſen; weil im Anſchaulichen, ihrer gemeinſamen Grundlage, kein Widerſpruch möglich iſt. Daher hat keine Wahrheit die andere zu fürchten. Trug und Irrthum hingegen haben jede Wahrheit zu fürchten; weil, durch die logiſche Verkettung aller, auch die entfernteſte ein Mal ihren Stoß auf jeden Irrthum fortpflanzen muß. Dieſes zweite Denkgeſetz iſt demnach der Anknüpfungspunkt der Logik an Das, was nicht mehr Logik, ſondern Stoff des Denkens iſt. Folglich beſteht in der Uebereinſtimmung der Begriffe, alſo der abſtrakten Vorſtellung, mit dem in der anſchaulichen Vorſtellung Gegebenen, nach der Seite des Objekts, die *Wahrheit*, und nach der Seite des Subjekts, das *Wiſſen*.

Das obige Vereint- oder Getrennt-ſeyn zweier Begriffsſphären auszudrücken iſt die Beſtimmung der Kopula: „iſt — iſt nicht.‘ Durch dieſe iſt jedes Verbum mittelſt ſeines Particips ausdrückbar. Daher beſteht alles Urtheilen im Gebrauch eines Verbi, und umgekehrt. Demnach iſt die Bedeutung der Kopula, daß im Subjekt das Prädikat mitzudenken ſei — nichts weiter. Jetzt erwäge man, worauf der Inhalt des Infinitivs der Kopula, „Seyn", hinausläuft. Dieſer nun aber iſt ein Hauptthema der Profeſſorenphiloſophie gegenwärtiger Zeit. Indeſſen muß man es mit ihnen nicht ſo genau nehmen: die meiſten nämlich wollen damit nichts Anderes, als die materiellen Dinge, die Körperwelt, bezeichnen, welcher ſie, als vollkommen unſchuldige Realiſten, im Grunde ihres Herzens, die höchſte Realität beilegen. Nun aber ſo geradezu von den Körpern zu reden ſcheint ihnen zu vulgär: daher ſagen ſie „das Seyn", als welches vornehmer klingt — und denken ſich dabei die vor ihnen ſtehenden Tiſche und Stühle.

„Denn, weil, warum, darum, alſo, da, obgleich, zwar, dennoch, ſondern, wenn — ſo, entweder — oder", und ähnliche mehr, ſind eigentlich *logiſche Partikeln*; da ihr alleiniger Zweck iſt, das Formelle der Denkproceſſe auszudrücken. Sie ſind daher ein koſtbares Eigenthum einer Sprache und nicht allen in gleicher Anzahl eigen. Namentlich ſcheint *zwar* (das zuſammengezogene „es iſt wahr") der deutſchen Sprache ausſchließlich anzugehören: es bezieht ſich allemal auf ein folgendes, oder hinzugedachtes *aber*, wie *wenn* auf ſo.

Die logiſche Regel, daß die der Quantität nach *einzelnen Urtheile*, alſo die, welche einen *Einzelbegriff* (notio singularis) zum Subjekt haben, eben ſo zu behandeln ſind, wie die *allgemeinen Urtheile*, beruht darauf, daß ſie in der That allgemeine Urtheile ſind, die bloß das Eigene haben, daß ihr Subjekt ein Begriff iſt, der nur durch ein einziges reales Objekt belegt werden kann, mithin nur ein einziges unter ſich begreift: ſo, wenn der Begriff durch einen Eigennamen bezeichnet wird. Dies kommt aber eigentlich erſt in Betracht, wenn man von der abſtrakten Vorſtellung abgeht zur anſchaulichen, alſo die Begriffe realiſiren will. Beim Denken ſelbſt, beim Operiren mit den Urtheilen, entſteht daraus kein Unterſchied; weil eben zwiſchen Einzelbegriffen und Allgemeinbegriffen kein logiſcher Unterſchied iſt: „Immanuel Kant" bedeutet logiſch: „*alle* Immanuel Kant". Demnach iſt die Quantität der Urtheile eigentlich nur zweifach: allgemeine und partikulare. Eine *einzelne* Vorſtellung kann gar nicht das Subjekt eines Urtheils ſeyn; weil ſie kein Abſtraktum, kein Gedachtes, ſondern ein Anſchauliches iſt: jeder Begriff hingegen iſt weſentlich allgemein, und jedes Urtheil muß einen Begriff zum Subjekt haben.

Der Unterſchied der beſondern Urtheile (propositiones particulares) von den allgemeinen beruht oft nur auf dem äußern und zufälligen Umſtande, daß die Sprache kein Wort hat, um den hier abzuzweigenden Theil des allgemeinen Begriffs, der das Subjekt eines ſolchen Urtheils iſt, für ſich auszudrücken, in welchem Fall manches beſondere Urtheil ein allgemeines ſeyn würde. Z. B. das beſondere Urtheil: „einige Bäume tragen Galläpfel“, wird zum allgemeinen, weil man für dieſe Abzweigung des Begriffs Baum ein eigenes Wort hat: „alle Eichen tragen Galläpfel“. Eben ſo verhält ſich das Urtheil: „einige Menſchen ſind ſchwarz“, zu dem: „alle Mohren ſind ſchwarz“. — Oder aber jener Unterſchied beruht darauf, daß im Kopfe des Urtheilenden der Begriff, welchen er zum Subjekt des beſondern Urtheils macht, ſich nicht deutlich abgeſondert hat von dem allgemeinen Begriff, als deſſen Theil er ihn bezeichnet, ſonſt er ſtatt deſſen ein allgemeines Urtheil würde ausſprechen können: z. B. ſtatt des Urtheils: „einige Wiederkäuer haben obere Vorderzähne“, dieſes: „alle ungehörnten Wiederkäuer haben obere Vorderzähne“.

Das hypothetiſche und das disjunktive Urtheil ſind Ausſagen über das Verhältniß zweier (beim disjunktiven auch mehrerer) kategoriſcher Urtheile zu einander. — Das hypothetiſche Urtheil ſagt aus, daß von der Wahrheit des erſten der hier verknüpften kategoriſchen Urtheile die des zweiten abhängt, und von der Unwahrheit des zweiten die des erſten; alſo, daß dieſe zwei Sätze, in Hinſicht auf Wahrheit und Unwahrheit, in direkter Gemeinſchaft ſtehen. — Das disjunktive Urtheil hingegen ſagt aus, daß von der Wahrheit des einen der hier verknüpften kategoriſchen Urtheile die Unwahrheit der übrigen abhänge, und umgekehrt; alſo daß dieſe Sätze, in Hinſicht auf Wahrheit und Unwahrheit, in Widerſtreit ſtehen. — Die Frage iſt ein Urtheil, von deſſen drei Stücken eines offen gelaſſen iſt: alſo entweder die Kopula: „iſt Kajus ein Römer — oder nicht?“ oder das Prädikat: „iſt Kajus ein Römer — oder etwas Anderes?“ oder das Subjekt: „iſt Kajus ein Römer — oder iſt es ein Anderer?" — Die Stelle des offen gelaſſenen Begriffs kann auch ganz leer bleiben, z. B. *was* iſt Kajus? — *wer* iſt ein Römer?

Die ἐπαγωγή, inductio, bei Ariſtoteles, iſt das Gegentheil der ἀπαγωγή. Dieſe weiſt einen Satz als falſch nach, indem ſie zeigt, daß was aus ihm folgen würde, nicht wahr iſt; alſo durch die instantia in contrarium. Die ἐπαγωγή hingegen weiſt die Wahrheit eines Satzes dadurch nach, daß ſie zeigt, daß was aus ihm folgen würde, wahr iſt. Sie treibt demnach durch Beiſpiele zu einer Annahme hin; die ἀπαγωγή treibt eben ſo von ihr ab. Mithin iſt die ἐπαγωγή, oder Induktion, ein Schluß von den Folgen auf den Grund, und zwar modo ponente: denn ſie ſtellt aus vielen Fällen die Regel auf, aus der dieſe dann wieder die Folgen ſind. Eben deshalb iſt ſie nie vollkommen ſicher, ſondern bringt es höchſtens zu ſehr großer Wahrſcheinlichkeit. Indeſſen kann dieſe *formelle* Unſicherheit, durch die Menge der aufgezählten Folgen, einer *materiellen* Sicherheit Raum geben; in ähnlicher Weiſe, wie in der Mathematik die irrationalen Verhältniſſe, mittelſt Decimalbrüchen, der Rationalität unendlich nahe gebracht werden. Die ἀπαγωγή hingegen iſt zunächſt der Schluß vom Grunde auf die Folgen, verfährt jedoch nachher modo tollente, indem ſie das Nichtdaſeyn einer nothwendigen Folge nachweiſt und dadurch die Wahrheit des angenommenen Grundes aufhebt. Eben deshalb iſt ſie ſtets vollkommen ſicher und leiſtet durch ein einziges ſicheres Beiſpiel in contrarium mehr, als die Induktion durch unzählige Beiſpiele für den aufgeſtellten Satz. So ſehr viel leichter iſt widerlegen, als beweiſen, umwerfen, als aufſtellen.

Kapitel 10.

Zur Syllogiſtik.

Wiewohl es ſehr ſchwer hält, über einen ſeit mehr als zwei Tauſend Jahren von Unzähligen behandelten Gegenſtand, der überdies nicht durch Erfahrungen Zuwachs erhält, eine neue und richtige Grundanſicht aufzuſtellen; ſo darf dies mich doch nicht abhalten, den hier folgenden Verſuch einer ſolchen dem Denker zur Prüfung vorzulegen.

Ein Schluß iſt die Operation unſerer Vernunft, vermöge welcher aus zwei Urtheilen, durch Vergleichung derſelben, ein drittes entſteht, ohne daß dabei irgend anderweitige Erkenntniß zu Hülfe genommen würde. Die Bedingung hiezu iſt, daß ſolche zwei Urtheile *einen* Begriff gemein haben: denn ſonſt ſind ſie ſich fremd und ohne alle Gemeinſchaft. Unter dieſer Bedingung aber werden ſie Vater und Mutter eines Kindes, welches von Beiden etwas an ſich hat. Auch iſt beſagte Operation kein Akt der Willkür, ſondern der Vernunft, welche, der Betrachtung ſolcher Urtheile hingegeben, ihn von ſelbſt, nach ihren eigenen Geſetzen, vollzieht: inſofern iſt er objektiv, nicht ſubjektiv, und daher den ſtrengſten Regeln unterworfen.

Beiläufig frägt ſich, ob der Schließende durch den neu entſtandenen Satz wirklich etwas Neues erfährt, etwas ihm vorher Unbekanntes? — Nicht ſchlechthin; aber doch gewiſſermaaßen. Was er erfährt, lag in dem, was er wußte: alſo wußte er es ſchon mit. Aber er wußte nicht, daß er es wußte, welches iſt, wie wenn man etwas hat, aber nicht weiß, daß man es hat; wo es ſo gut iſt, als hätte man es nicht. Nämlich er wußte es nur implicite, jetzt weiß er es explicite: dieſer Unterſchied aber kann ſo groß ſeyn, daß ihm der Schlußſatz als eine neue Wahrheit erſcheint. Z. B.

Alle Diamanten ſind Steine;
Alle Diamanten ſind verbrennlich:
Alſo ſind einige Steine verbrennlich.

Das Weſen des Schluſſes beſteht folglich darin, daß wir uns zum deutlichen Bewußtſeyn bringen, die Ausſage der Konkluſion ſchon in den Prämiſſen mitgedacht zu haben: er iſt demnach ein Mittel, ſich ſeiner eigenen Erkenntniß deutlicher bewußt zu werden, näher zu erfahren, oder inne zu werden, was man weiß. Die Erkenntniß, welche der Schlußſatz liefert, war *latent*, wirkte daher ſo wenig, wie latente Wärme aufs Thermometer wirkt. Wer Salz hat, hat auch Chlor; aber es iſt als hätte er es nicht: denn nur wenn es chemiſch entbunden iſt, kann es als Chlor wirken; alſo erſt dann beſitzt er es wirklich. Eben ſo verhält ſich der Erwerb, welchen ein bloßer Schluß aus ſchon bekannten Prämiſſen liefert: eine vorher gebundene oder latente Erkenntniß wird dadurch frei. Dieſe Vergleiche könnten zwar etwas übertrieben ſcheinen, ſind es jedoch wohl nicht. Denn, weil wir viele der aus unſern Erkenntniſſen möglichen Schlüſſe ſehr bald, ſehr ſchnell und ohne Förmlichkeit vollziehen, weshalb auch keine deutliche Erinnerung derſelben bleibt: ſo ſcheint es, daß keine Prämiſſen zu möglichen Schlüſſen lange unbenutzt aufbewahrt blieben, ſondern wir zu allen Prämiſſen, die im Bereich unſers Wiſſens liegen, auch ſchon die Konkluſionen fertig hätten. Allein dies iſt nicht immer der Fall: vielmehr können, in einem Kopfe, zwei Prämiſſen lange Zeit ein iſolirtes Daſeyn haben, bis endlich ein Anlaß ſie zuſammenführt, wo dann die Konkluſion plötzlich hervorſpringt, wie aus Stahl und Stein, erſt wann ſie aneinander ſchlagen, der Funke. Wirklich liegen, ſowohl zu theoretiſchen Einſichten, als zu Motiven, welche Entſchlüſſe herbeiführen, die von Außen aufgenommenen Prämiſſen oft lange in uns und werden, zum Theil durch undeutlich bewußte, ſelbſt wortloſe Denkakte, mit unſerm übrigen Vorrath von Erkenntniſſen verglichen, ruminirt und gleichſam durcheinander geſchüttelt, bis endlich die rechte Major auf die rechte Minor trifft, wo dieſe alsbald ſich gehörig ſtellen und nun die Konkluſion mit Einem Male daſteht, als ein uns plötzlich aufgegangenes Licht, und ohne unſer Zuthun, als wäre ſie eine Inſpiration: da begreifen wir nicht, wie wir und wie Andere Das ſo lange nicht erkannt haben. Freilich wird im glücklich organiſirten Kopf dieſer Proceß ſchneller und leichter vor ſich gehen, als im gewöhnlichen: und eben weil er ſpontan, ja ohne deutliches Bewußtſeyn vollzogen wird, iſt er nicht zu erlernen. Daher ſagt Goethe:

„Wie etwas ſei leicht,
Weiß, der es erfunden und der es erreicht."

Als ein Gleichniß des geſchilderten Gedankenproceſſes kann man jene Vorhängſchlöſſer betrachten, die aus Ringen mit Buchſtaben beſtehen: am Koffer eines Reiſewagens hängend werden ſie ſo lange geſchüttelt, bis endlich die Buchſtaben des Wortes gehörig zuſammentreffen und das Schloß aufgeht. Uebrigens aber iſt dabei zu bedenken, daß der Syllogismus im Gedankengange ſelbſt beſteht, die Worte und Sätze aber, durch welche man ihn ausdrückt, bloß die nachgebliebene Spur deſſelben bezeichnen: ſie verhalten ſich zu ihm, wie die Klangfiguren aus Sand zu den Tönen, deren Vibrationen ſie darſtellen. Wann wir etwas überdenken wollen, rücken wir unſere Data zuſammen, ſie konkresciren zu Urtheilen, welche ſämmtlich ſchnell aneinandergehalten und verglichen werden, wodurch ſich augenblicklich die daraus möglichen Konkluſionen, mittelſt des Gebrauchs aller drei ſyllogiſtiſchen Figuren, abſetzen; wobei jedoch, wegen der großen Schnelligkeit dieſer Operationen, nur wenige, bisweilen gar keine Worte gebraucht werden und bloß die Konkluſion förmlich ausgeſprochen wird. So geſchieht es denn auch bisweilen, daß, indem wir auf dieſem Wege, oder auch auf dem bloß intuitiven, d. h. durch ein glückliches Apperçu, irgend eine neue Wahrheit uns zum Bewußtſeyn gebracht haben, wir nun zu ihr, als der Konkluſion, die Prämiſſen ſuchen, d. h. einen Beweis für dieſelbe aufſtellen möchten: denn die Erkenntniſſe ſind in der Regel früher da, als ihre Beweiſe. Wir durchwühlen alsdann den Vorrath unſerer Erkenntniſſe, um zu ſehen, ob wir nicht darin irgend eine Wahrheit finden können, in welcher die neu entdeckte ſchon implicite enthalten wäre, oder zwei Sätze, durch deren regelmäßige Aneinanderfügung dieſe ſich als Reſultat ergäbe. — Hingegen liefert den förmlichſten und großartigſten Syllogismus, und zwar in der erſten Figur, jeder gerichtliche Proceß. Die Civil- oder Kriminal-Uebertretung, wegen welcher geklagt wird, iſt die Minor: ſie wird vom Kläger feſtgeſtellt. Das Geſetz für ſolchen Fall iſt die Major. Das Urtheil iſt die Konkluſion, welche daher, als ein Nothwendiges, vom Richter bloß „erkannt" wird.

Jetzt aber will ich verſuchen, von dem eigentlichen Mechanismus des Schließens die einfachſte und richtigſte Darſtellung zu geben.

Das Urtheilen, dieſer elementare und wichtigſte Proceß des Denkens, beſteht im Vergleichen zweier Begriffe; das Schließen in Vergleichen zweier Urtheile. Inzwiſchen wird gewöhnlich, in den Lehrbüchern, das Schließen ebenfalls auf ein Vergleichen von Begriffen zurückgeführt, wiewohl von dreien;

indem nämlich aus dem Verhältniß, welches zwei dieſer Begriffe zum dritten haben, Dasjenige, welches ſie zu einander haben, erkannt würde. Dieſer Anſicht läßt ſich die Wahrheit auch nicht abſprechen, und indem dieſelbe Anlaß zu der, auch von mir im Text gelobten, anſchaulichen Darſtellung der ſyllogiſtiſchen Verhältniſſe mittelſt gezeichneter Begriffsſphären giebt, hat ſie den Vorzug, die Sache leicht faßlich zu machen. Allein mir ſcheint, daß hier, wie in ſo manchen Fällen, die Faßlichkeit auf Koſten der Gründlichkeit erreicht wird. Der eigentliche Denkproceß beim Schließen, mit welchem die drei ſyllogiſtiſchen Figuren und ihre Nothwendigkeit genau zuſammenhängen, wird dadurch nicht erkannt. Wir operiren nämlich beim Schließen nicht mit bloßen Begriffen, ſondern mit ganzen Urtheilen, denen die Qualität, die allein in der Kopula und nicht in den Begriffen liegt, wie auch die Quantität, durchaus weſentlich iſt, wozu auch ſogar noch die Modalität kommt. Jene Darſtellung des Schluſſes als eines Verhältniſſes dreier Begriffe fehlt darin, daß ſie die Urtheile ſogleich in ihre letzten Beſtandtheile (die Begriffe) auflöſt, wobei das Bindungsmittel dieſer verloren geht und das den Urtheilen als ſolchen und in ihrer Ganzheit Eigenthümliche, welches gerade die Nothwendigkeit der aus ihnen hervorgehenden Konkluſion herbeiführt, aus den Augen gebracht wird. Sie verfällt hiedurch in einen Fehler, der dem analog iſt, den die organiſche Chemie begienge, wenn ſie z. B. in der Analyſe der Pflanzen, dieſe ſogleich in ihre letzten Beſtandtheile auflöſte, wo ſie denn bei allen Pflanzen Karbon, Hydrogen und Oxygen erhalten, aber die ſpecifiſchen Unterſchiede verlieren würde, welche zu gewinnen man bei den nähern Beſtandtheilen, den ſogenannten Alkaloiden, ſtehen bleiben und ſich hüten muß, dieſe gleich wieder zu zerſetzen. — Aus drei gegebenen Begriffen läßt ſich noch kein Schluß ziehen. Da ſagt man freilich: das Verhältniß zweier derſelben zum dritten muß dabei gegeben ſeyn. Der Ausdruck dieſes Verhältniſſes ſind ja aber gerade die jene Begriffe verbindenden Urtheile: alſo ſind Urtheile, nicht bloße Begriffe, der Stoff des Schluſſes. Demnach iſt Schließen weſentlich ein Vergleichen zweier Urtheile: mit dieſen, mit den durch ſie ausgedrückten Gedanken, und nicht bloß mit drei Begriffen, geht der Denkproceß in unſerm Kopfe, auch wenn er unvollſtändig oder gar nicht durch Worte bezeichnet wird, vor ſich, und als ſolchen, als ein Aneinanderhalten der ganzen, unzerlegten Urtheile, muß man ihn in Betrachtung nehmen, um den techniſchen Hergang beim Schließen eigentlich zu verſtehen, woraus dann auch die Nothwendigkeit dreier, wirklich vernunftgemäßer, ſyllogiſtiſcher Figuren ſich ergeben wird.

Wie man, bei der Darſtellung der Syllogiſtik mittelſt Begriffsſphären, dieſe ſich unter dem Bilde von Kreiſen denkt; ſo hat man, bei der Darſtellung mittelſt ganzer Urtheile, ſich dieſe unter dem Bilde von Stäben zu denken, die, zum Behuf der Vergleichung bald mit dem einen, bald mit dem andern Ende aneinander gehalten werden: die verſchiedenen Weiſen aber, nach denen dies geſchehen kann, geben die drei Figuren. Da nun jede Prämiſſe ihr Subjekt und ihr Prädikat enthält; ſo ſind dieſe zwei Begriffe als an den beiden Enden jedes Stabes befindlich vorzuſtellen. Verglichen werden jetzt die beiden Urtheile hinſichtlich der in ihnen beiden verſchiedenen Begriffe: denn der dritte Begriff muß in beiden, wie ſchon erwähnt, der ſelbige ſeyn; daher er keiner Vergleichung unterworfen, ſondern das iſt, woran, d. h. in Bezug worauf, die beiden andern verglichen werden: es iſt der Medius. Dieſer iſt ſonach immer nur das Mittel und nicht die Hauptſache. Die beiden disparaten Begriffe hingegen ſind der Gegenſtand des Nachdenkens, und ihr Verhältniß zu einander, mittelſt der Urtheile in denen ſie enthalten ſind, herauszubringen, iſt der Zweck des Syllogismus: daher eben redet die Konkluſion nur von ihnen, nicht aber vom Medius, als welcher ein bloßes Mittel, ein Maaßſtab war, den man fallen läßt, ſobald er gedient hat. Iſt nun dieſer in beiden Sätzen identiſche Begriff, alſo der Medius, in einer Prämiſſe, das Subjekt derſelben; ſo muß der zu vergleichende Begriff ihr Prädikat ſeyn, und umgekehrt. Sogleich ſtellt ſich hier a priori die Möglichkeit dreier Fälle heraus: entweder nämlich wird das Subjekt der einen Prämiſſe mit dem Prädikat der andern verglichen, oder aber das Subjekt der einen mit dem Subjekt der andern, oder endlich das Prädikat der einen mit dem Prädikat der andern. Hieraus entſtehen die drei ſyllogiſtiſchen Figuren des Ariſtoteles: die vierte, welche, etwas naſeweis, hinzugefügt worden, iſt unächt und eine Afterart: man ſchreibt ſie dem Galenus zu;

jedoch beruht dies bloß auf Arabiſchen Auktoritäten. Jede der drei Figuren ſtellt einen ganz verſchiedenen, richtigen und natürlichen Gedankengang der Vernunft beim Schließen dar.

Iſt nämlich, in den zwei zu vergleichenden Urtheilen, das Verhältniß zwiſchen dem Prädikat des einen und dem Subjekt des andern der Zweck der Vergleichung; ſo entſteht die erſte Figur. Dieſe allein hat den Vorzug, daß die Begriffe, welche in der Konkluſion Subjekt und Prädikat ſind, beide auch ſchon in den Prämiſſen in derſelben Eigenſchaft auftreten; während in den zwei andern Figuren ſtets einer von ihnen in der Konkluſion ſeine Rolle wechſeln muß. Dadurch aber hat in der erſten Figur das Reſultat ſtets weniger Neuheit und Ueberraſchendes, als in den beiden andern. Jener Vorzug der erſten Figur wird nun dadurch erreicht, daß das Prädikat der Major verglichen wird mit dem Subjekt der Minor; nicht aber umgekehrt: welches daher hier weſentlich iſt und herbeiführt, daß der Medius die beiden ungleichnamigen Stellen einnimmt, d. h. in der Major Subjekt und in der Minor Prädikat iſt; woraus eben wieder ſeine untergeordnete Bedeutung hervorgeht, indem er figurirt als ein bloßes Gewicht, welches man beliebig bald in die eine, bald in die andere Waagſchale legt. Der Gedankengang bei dieſer Figur iſt, daß dem Subjekt der Minor das Prädikat der Major zukommt, weil das Subjekt der Major deſſen eigenes Prädikat iſt; oder im negativen Fall, aus demſelben Grunde, das Umgekehrte. Hier wird alſo den durch einen Begriff gedachten Dingen eine Eigenſchaft beigelegt, weil ſie einer andern anhängt, die wir ſchon an ihnen kennen; oder umgekehrt. Daher iſt hier das leitende Princip: nota notae est nota rei ipsius, et repugnans notae repugnat rei ipsi.

Vergleichen wir hingegen zwei Urtheile in der Abſicht, das Verhältniß, welches die Subjekte beider zu einander haben mögen, herauszubringen; ſo müſſen wir zum gemeinſamen Maaßſtab das Prädikat derſelben nehmen: dieſes wird demnach hier der Medius und muß folglich in beiden Urtheilen das ſelbe ſeyn. Daraus entſteht die zweite Figur. Hier wird das Verhältniß zweier Subjekte zu einander beſtimmt, durch dasjenige, welches ſie zu einem und demſelben Prädikat haben. Dies Verhältniß kann aber nur dadurch bedeutſam werden, daß das ſelbe Prädikat dem einen Subjekt beigelegt, dem andern abgeſprochen wird, als wodurch es zu einem weſentlichen Unterſcheidungsgrunde beider wird. Denn würde es beiden Subjekten beigelegt; ſo könnte dies über ihr Verhältniß zu einander nicht entſcheidend ſeyn: weil faſt jedes Prädikat unzähligen Subjekten zukommt. Noch weniger würde es entſcheiden, wenn man es Beiden abſpräche. Hieraus folgt der Grundcharakter der zweiten Figur, daß nämlich die beiden Prämiſſen entgegengeſetzte Qualität haben müſſen: die eine muß bejahen, die andere verneinen. Daher iſt hier die oberſte Regel: sit altera negans: deren Korellarium iſt: e meris affirmativis nihil sequitur: eine Regel, gegen welche in einer loſen, durch viele Zwiſchenſätze verdeckten Argumentation bisweilen geſündigt wird. Aus dem Geſagten geht der Gedankengang, den dieſe Figur darſtellt, deutlich hervor: es iſt die Unterſuchung zweier Arten von Dingen, in der Abſicht ſie zu unterſcheiden, alſo feſtzuſtellen, daß ſie nicht gleicher Gattung ſind; welches hier dadurch entſchieden wird, daß der einen Art eine Eigenſchaft weſentlich iſt, welche der andern fehlt. Daß dieſer Gedankengang ganz von ſelbſt die zweite Figur annimmt und nur in dieſer ſich ſcharf ausprägt, zeige ein Beiſpiel:

Alle Fiſche haben kaltes Blut;
Kein Wallfiſch hat kaltes Blut:
Alſo iſt kein Wallfiſch ein Fiſch.

Hingegen ſtellt dieſer Gedanke ſich in der erſten Figur matt, gezwungen und zuletzt ausgeflickt dar:

Keines, was kaltes Blut hat, iſt ein Wallfiſch;
Alle Fiſche haben kaltes Blut:
Alſo iſt kein Fiſch ein Wallfiſch,
Und folglich kein Wallfiſch ein Fiſch. —

Auch ein Beiſpiel mit bejahender Minor:

Kein Mohammedaner iſt ein Jude;
Einige Türken ſind Juden:
Alſo ſind einige Türken keine Mohammedaner.

Als das leitende Princip für dieſe Figur ſtelle ich demnach auf: für die Modi mit verneinender Minor: cui repugnat nota, etiam repugnat notatum: und für die mit bejahender Minor: notato repugnat id cui nota repugnat. Deutſch läßt es ſich ſo zuſammenfaſſen: zwei Subjekte, die zu einem Prädikat in entgegengeſetztem Verhältniſſe ſtehen, haben zu einander ein negatives.

Der dritte Fall iſt der, daß es die Prädikate zweier Urtheile ſind, deren Verhältniß zu erforſchen wir die Urtheile zuſammenſtellen: hieraus entſteht die dritte Figur, in welcher demgemäß der Medius in beiden Prämiſſen als Subjekt auftritt. Er iſt auch hier das tertium comparationis, der Maaßſtab, der an beide zu unterſuchende Begriffe gelegt wird, oder gleichſam ein chemiſches Reagens, an welchem man beide prüft, um aus ihrem Verhältniß zu ihm, das zu erfahren, welches zwiſchen ihnen ſelbſt Statt findet: demzufolge ſagt dann die Konkluſion aus, ob zwiſchen ihnen beiden ein Verhältniß von Subjekt und Prädikat vorhanden iſt und wie weit ſich dieſes erſtreckt. Demnach ſtellt in dieſer Figur ſich das Nachdenken über zwei Eigenſchaften dar, welche man entweder für unvereinbar, oder aber für unzertrennlich zu halten geneigt iſt und, um dieſes zu entſcheiden, ſie in zwei Urtheilen zu Prädikaten eines und deſſelben Subjekts zu machen verſucht. Hiedurch ergiebt ſich nun, entweder daß beide Eigenſchaften einem und demſelben Dinge zukommen, folglich ihre Vereinbarkeit, oder aber, daß ein Ding zwar die eine, jedoch nicht die andere hat, folglich ihre Trennbarkeit: Erſteres in allen Modis mit zwei affirmirenden, Letzteres in allen mit einer negirenden Prämiſſe: z. B.

Einige Thiere können ſprechen;
Alle Thiere ſind unvernünftig:
Alſo können einige Unvernünftige ſprechen.

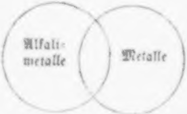
Nach Kant (die falſche Spitzfindigkeit, §. 4) würde nun dieſer Schluß nur dadurch konkluſiv ſeyn, daß wir hinzufügten: „alſo einige Unvernünftige ſind Thiere". Dies ſcheint hier aber durchaus überflüſſig und keineswegs der natürliche Gedankengang zu ſeyn. Um aber denſelben Gedankenproceß direkt mittelſt der erſten Figur zu vollziehen, müßte ich ſagen:

„Alle Thiere ſind unvernünftig;
Einige Sprechenkönnende ſind Thiere",

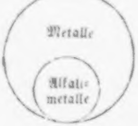
welches offenbar nicht der natürliche Gedankengang iſt: ja, die alsdann ſich ergebende Konkluſion „einige Sprechenkönnende ſind unvernünftig" müßte umgekehrt werden, um den Schlußſatz zu erhalten, den die dritte Figur von ſelbſt ergiebt und auf welchen der ganze Gedankengang es abgeſehen hat. — Nehmen wir noch ein Beiſpiel:

Alle Alkalimetalle ſchwimmen auf dem Waſſer;
Alle Alkalimetalle ſind Metalle:
Alſo einige Metalle ſchwimmen auf dem Waſſer.

Bei der Verſetzung in die erſte Figur muß die Minor umgekehrt werden, lautet alſo: „einige Metalle ſind Alkalimetalle“: ſie beſagt mithin nur, daß einige Metalle in der Sphäre „Alkalimetalle“ liegen, ſo:



während unſere wirkliche Erkenntniß iſt, daß alle Alkalimetalle in der Sphäre „Metalle“ liegen, ſo:



Folglich müßten wir, wenn die erſte Figur die allein normale ſeyn ſoll, um naturgemäß zu denken, weniger denken, als wir wiſſen, und unbeſtimmt denken, während wir beſtimmt wiſſen. Dieſe Annahme hat zu viel gegen ſich. Ueberhaupt alſo iſt zu leugnen, daß wir, beim Schließen in der zweiten und dritten Figur, im Stillen einen Satz umkehren. Vielmehr ſtellt die dritte und auch die zweite Figur einen eben ſo vernunftgemäßen Gedankenproceß dar, wie die erſte. Betrachten wir jetzt noch ein Beiſpiel der andern Art der dritten Figur, wo die Trennbarkeit der beiden Prädikate das Ergebniß iſt; weshalb hier eine Prämiſſe negirend ſeyn muß:

Kein Buddhaiſt glaubt einen Gott;
Einige Buddhaiſten ſind vernünftig:
Alſo glauben einige Vernünftige keinen Gott.

Wie in den obigen Beiſpielen die *Vereinbarkeit*, ſo iſt jetzt die *Trennbarkeit* zweier Eigenſchaften das Problem der Reflexion, welches auch hier dadurch entſchieden wird, daß man ſie an *einem* Subjekt vergleicht und an dieſem die *eine* ohne die *andere* nachweiſt: dadurch erreicht man ſeinen Zweck unmittelbar, während man ihn durch die erſte Figur nur mittelbar erreichen könnte. Denn um den Schluß auf dieſe zu reduziren, müßte man die Minor umkehren, mithin ſagen: „Einige Vernünftige ſind Buddhaiſten“, welches nur ein verfehlter Ausdruck des Sinnes derſelben wäre, als welcher beſagt: „Einige Buddhaiſten ſind denn doch wohl vernünftig.“

Als das leitende Princip dieſer Figur ſtelle ich demnach auf: für die bejahenden Modi: ejusdem rei notae, modo sit altera universalis, sibi invicem sunt notae particulares: und für die verneinenden Modi: nota rei competens, notae eidem repugnanti, particulariter repugnat, modo sit altera universalis. Zu deutſch: Werden von einem Subjekte zwei Prädikate bejaht, und zwar wenigſtens eines allgemein, ſo werden ſie auch von einander partikular bejaht; hingegen partikular verneint, ſobald eines derſelben dem Subjekt widerſpricht, von dem das andere bejaht wird: nur muß Jenes oder Dieſes allgemein geſchehen.

In der *vierten Figur* ſoll nun das Subjekt der Major mit dem Prädikat der Minor verglichen werden: allein in der Konkluſion müſſen Beide ihren Werth und ihre Stelle wieder vertauſchen, ſo daß als Prädikat auftritt, was in der Major Subjekt war und als Subjekt was in der Minor Prädikat war. Hieran wird ſichtbar, daß dieſe Figur bloß die muthwillig auf den Kopf geſtellte *erſte*, keineswegs aber der Ausdruck eines wirklichen und der Vernunft natürlichen Gedankenganges iſt.

Hingegen ſind die drei erſten Figuren der Ektypos dreier wirklicher und weſentlich verſchiedener Denkoperationen. Dieſe haben das Gemeinſame, daß ſie in der Vergleichung zweier Urtheile beſtehen: aber eine ſolche wird nur dann fruchtbar, wann ſie *einen* Begriff gemeinſchaftlich haben. Dieſen können wir, wenn wir uns die Prämiſſen unter dem Bilde zweier Stäbe verſinnlichen, als einen Haken denken, der ſie mit einander verbindet: ja, man könnte, beim Vortrage, ſich ſolcher Stäbe bedienen. Die drei Figuren unterſcheiden ſich hingegen dadurch, daß jene

Urtheile verglichen werden entweder hinſichtlich ihrer beiden Subjekte, oder aber ihrer beiden Prädikate, oder endlich hinſichtlich des Subjekts des einen und des Prädikats des andern. Da nun jeder Begriff bloß ſofern er bereits Theil eines Urtheils iſt die Eigenſchaft hat, Subjekt oder Prädikat zu ſeyn; ſo beſtätigt dies meine Anſicht, daß im Syllogismus zunächſt nur Urtheile verglichen werden, Begriffe aber bloß ſofern ſie Theile von Urtheilen ſind. Beim Vergleich zweier Urtheile kommt es aber weſentlich darauf an, in Hinſicht auf was man ſie vergleicht, nicht aber darauf, wodurch man ſie vergleicht: jenes ſind die disparaten Begriffe derſelben, letzteres der Medius, d. h. der in beiden identiſche Begriff. Es iſt daher nicht der rechte Geſichtspunkt, den Lambert, ja eigentlich ſchon Ariſtoteles und faſt alle Neueren genommen haben, bei der Analyſe der Schlüſſe vom Medius auszugehen, ihn zur Hauptſache und ſeine Stellung zum weſentlichen Charakter der Schlüſſe zu machen. Vielmehr iſt ſeine Rolle nur eine ſekundäre und ſeine Stellung eine Folge des logiſchen Werthes der im Syllogismus eigentlich zu vergleichenden Begriffe. Dieſe ſind zweien Subſtanzen, die chemiſch zu prüfen wären, zu vergleichen, der Medius aber dem Reagens, an welchem ſie geprüft werden. Er nimmt daher allemal die Stelle ein, welche die zu vergleichenden Begriffe leer laſſen, und kommt in der Konkluſion nicht mehr vor. Er wird gewählt je nachdem ſein Verhältniß zu beiden Begriffen bekannt iſt und er ſich zu der einzunehmenden Stelle eignet: daher kann man ihn in vielen Fällen auch beliebig gegen einen andern vertauſchen, ohne daß es den Syllogismus affizirt: z. B. in dem Schluß:

Alle Menſchen ſind ſterblich;
Kajus iſt ein Menſch:

kann ich den Medius „Menſch“ vertauſchen mit „animaliſche Weſen“. In dem Schluß:

Alle Diamanten ſind Steine;
Alle Diamanten ſind brennbar:

kann ich den Medius „Diamant“ vertauſchen mit „Anthracit“. Als äußeres Merkmal, daran man ſogleich die Figur eines Schluſſes erkennt, iſt allerdings der Medius ſehr brauchbar. Aber zum Grundcharakter einer zu erklärenden Sache muß man ihr Weſentliches nehmen: dieſes iſt hier aber, ob man zwei Sätze zuſammenſtellt, um ihre Prädikate, oder ihre Subjekte, oder das Prädikat des einen und das Subjekt des andern zu vergleichen.

Alſo um als Prämiſſen eine Konkluſion zu erzeugen, müſſen zwei Urtheile einen gemeinſchaftlichen Begriff haben, ferner nicht beide verneinend, auch nicht beide partikular ſeyn, endlich im Fall die beiden in ihnen zu vergleichenden Begriffe ihre Subjekte ſind, dürfen ſie auch nicht beide bejahend ſeyn.

Als ein Sinnbild des Syllogismus kann man die Voltaiſche Säule betrachten: ihr Indifferenzpunkt in der Mitte ſtellt den Medius vor, der das Zuſammenhaltende der beiden Prämiſſen iſt, vermöge deſſen ſie Schlußkraft haben: die beiden disparaten Begriffe hingegen, welche eigentlich das zu Vergleichende ſind, werden durch die beiden heterogenen Pole der Säule dargeſtellt: erſt indem dieſe, mittelſt ihrer beiden Leitungsdrähte, welche die Kopula der beiden Urtheile verſinnlichen, zuſammengebracht werden, ſpringt bei ihrer Berührung der Funke, — das neue Licht der Konkluſion hervor.

Kapitel 11 *).

Zur Rhetorik.

Beredſamkeit iſt die Fähigkeit, unſere Anſicht einer Sache, oder unſere Geſinnung hinſichtlich derſelben, auch in Andern zu erregen, unſer Gefühl darüber in ihnen zu entzünden und ſie ſo in Sympathie mit uns zu verſetzen; dies Alles aber dadurch, daß wir, mittelſt Worten, den Strom unſerer Gedanken in ihren Kopf leiten, mit ſolcher Gewalt, daß er den ihrer eigenen von dem Gange, den ſie bereits genommen, ablenkt und in ſeinen Lauf mit fortreißt. Dies Meiſterſtück wird um ſo größer ſeyn, je mehr der Gang ihrer Gedanken vorher von dem unſerigen abwich. Hieraus wird leicht begreiflich, warum die eigene Ueberzeugung

---

*) Dieſes Kapitel ſteht in Beziehung zum Schluſſe des §. 9 des erſten Bandes.

und die Leidenſchaft beredt macht, und überhaupt Beredſamkeit mehr Gabe der Natur, als Werk der Kunſt iſt: doch wird auch hier die Kunſt die Natur unterſtützen.

Um einen Andern von einer Wahrheit, die gegen einen von ihm feſtgehaltenen Irrthum ſtreitet, zu überzeugen, iſt die erſte zu befolgende Regel eine leichte und natürliche: *man laſſe die Prämiſſen vorangehen, die Konkluſion aber folgen.* Dennoch wird dieſe Regel ſelten beobachtet, ſondern umgekehrt verfahren; weil Eifer, Haſtigkeit und Rechthaberei uns treiben, die Konkluſion, laut und gellend, dem am entgegengeſetzten Irrthum Hängenden entgegen zu ſchreien. Dies macht ihn leicht kopfſchen, und nun ſtemmt er ſeinen Willen gegen alle Gründe und Prämiſſen, von denen er ſchon weiß, zu welcher Konkluſion ſie führen. Daher ſoll man vielmehr die Konkluſion völlig verdeckt halten und allein die Prämiſſen geben, deutlich, vollſtändig, allſeitig. Wo möglich ſpreche man ſogar die Konkluſion gar nicht aus: ſie wird ſich in der Vernunft der Hörer nothwendig und geſetzmäßig von ſelbſt einfinden, und die ſo in ihnen ſelbſt geborene Ueberzeugung wird um ſo aufrichtiger, zudem von Selbſtgefühl, ſtatt von Beſchämung, begleitet ſeyn. In ſchwierigen Fällen kann man ſogar die Miene machen, zu einer ganz entgegengeſetzten Konkluſion, als die man wirklich beabſichtigt, gelangen zu wollen. Ein Muſter dieſer Art iſt die berühmte Rede des Antonius im „Julius Cäſar“ von Shakeſpeare.

Beim Vertheidigen einer Sache verſehen Viele es darin, daß ſie alles Erſinnliche, was ſich dafür ſagen läßt, getroſt vorbringen, Wahres, Halbwahres und bloß Scheinbares durcheinander. Aber das Falſche wird bald erkannt, oder doch gefühlt, und verdächtigt nun auch das mit ihm zuſammen vorgetragene Triftige und Wahre: man gebe alſo dieſes rein und allein, und hüte ſich, eine Wahrheit mit unzulänglichen und daher, ſofern ſie als zulänglich aufgeſtellt werden, ſophiſtiſchen Gründen zu vertheidigen: denn der Gegner ſtößt dieſe um und gewinnt dadurch den Schein, auch die darauf geſtützte Wahrheit ſelbſt umgeſtoßen zu haben: d. h. er macht argumenta ad hominem als argumenta ad rem geltend. Zu weit, auf der andern Seite, gehen vielleicht die Chineſen, indem ſie folgenden Spruch haben: „Wer beredt iſt und eine ſcharfe Zunge hat, mag immer die Hälfte eines Satzes unausgeſprochen laſſen; und wer das Recht auf ſeiner Seite hat, kann drei Zehntel ſeiner Behauptung getroſt nachgeben.“

Kapitel 12 *).

Zur Wiſſenſchaftslehre.

Aus der in ſämmtlichen vorhergegangenen Kapiteln gegebenen Analyſe der verſchiedenen Funktionen unſers Intellekts erhellt, daß zu einem regelrechten Gebrauch deſſelben, ſei es in theoretiſcher oder in praktiſcher Abſicht, Folgendes erforderlich iſt: 1) die richtige anſchauende Auffaſſung der in Betracht genommenen realen Dinge und aller ihrer weſentlichen Eigenſchaften und Verhältniſſe, alſo aller Data. 2) Die Bildung richtiger Begriffe aus dieſen, alſo die Zuſammenfaſſung jener Eigenſchaften unter richtige Abſtrakta, welche jetzt das Material des nachfolgenden Denkens werden. 3) Die Vergleichung dieſer Begriffe, theils mit dem Angeſchauten, theils unter ſich, theils mit dem übrigen Vorrath von Begriffen; ſo daß richtige, zur Sache gehörige und dieſe vollſtändig befaſſende und erſchöpfende Urtheile daraus hervorgehen: alſo richtige Beurtheilung der Sache. 4) Die Zuſammenſtellung, oder Kombination dieſer Urtheile zu Prämiſſen von Schlüſſen: dieſe kann nach Wahl und Anordnung der Urtheile ſehr verſchieden ausfallen und doch iſt das eigentliche Reſultat der ganzen Operation zunächſt von ihr abhängig. Es kommt hiebei darauf an, daß, aus ſo vielen möglichen Kombinationen jener verſchiedenen zur Sache gehörigen Urtheile, die freie Ueberlegung gerade die zweckdienlichen und entſcheidenden treffe. — Iſt aber bei der erſten Funktion, alſo bei der anſchauenden Auffaſſung der Dinge und Verhältniſſe, irgend ein weſentlicher Punkt überſehen worden; ſo kann die Richtigkeit aller nachfolgenden Operationen des Geiſtes doch nicht verhindern, daß das Reſultat falſch ausfalle: denn dort liegen die Data, der Stoff der

---

*) Dieſes Kapitel ſteht in Beziehung zu §. 14 des erſten Bandes.

ganzen Unterſuchung. Ohne die Gewißheit, daß dieſe richtig und vollſtändig beiſammen ſeien, ſoll man ſich, in wichtigen Dingen, jeder definitiven Entſcheidung enthalten. —

Ein Begriff iſt richtig; ein Urtheil wahr; ein Körper real; ein Verhältniß evident. — Ein Satz von unmittelbarer Gewißheit iſt ein Axiom. Nur die Grundſätze der Logik und die aus der Anſchauung a priori geſchöpften der Mathematik, endlich auch das Geſetz der Kauſalität, haben unmittelbare Gewißheit. — Ein Satz von mittelbarer Gewißheit iſt ein Lehrſatz, und das dieſelbe Vermittelnde iſt der Beweis. — Wird einem Satz, der keine unmittelbare Gewißheit hat, eine ſolche beigelegt; ſo iſt er eine petitio principii. — Ein Satz, der ſich unmittelbar auf die empiriſche Anſchauung beruft, iſt eine Aſſertion: ſeine Konfrontation mit derſelben verlangt Urtheilskraft. — Die empiriſche Anſchauung kann zunächſt nur einzelne, nicht aber allgemeine Wahrheiten begründen: durch vielfache Wiederholung und Beſtätigung erhalten ſolche zwar auch Allgemeinheit, jedoch nur eine komparative und prekäre, weil ſie immer noch der Anfechtung offen ſteht. — Hat aber ein Satz abſolute Allgemeingültigkeit; ſo iſt die Anſchauung, auf die er ſich beruft, keine empiriſche, ſondern a priori. Vollkommen ſichere Wiſſenſchaften ſind demnach allein Logik und Mathematik: ſie lehren uns aber auch eigentlich nur, was wir ſchon vorher wußten. Denn ſie ſind bloße Verdeutlichungen des uns a priori Bewußten, nämlich der Formen unſers eigenen Erkennens, die eine der des denkenden, die andere der des anſchauenden. Wir ſpinnen ſie daher ganz aus uns ſelbſt heraus. Alles andere Wiſſen iſt empiriſch.

Ein Beweis beweiſt zu viel, wenn er ſich auf Dinge oder Fälle erſtreckt, von denen das zu Beweiſende offenbar nicht gilt, daher er durch dieſe apagogiſch widerlegt wird. — Die Deductio ad absurdum beſteht eigentlich darin, daß man, die aufgeſtellte falſche Behauptung zum Oberſatze nehmend und eine richtige Minor hinzufügend, eine Konkluſio erhält, welche erfahrungsmäßigen Thatſachen oder unbezweifelbaren Wahrheiten widerſpricht. Auf einem Umwege aber muß eine ſolche für jede falſche Lehre möglich ſeyn; ſofern der Verfechter dieſer doch wohl irgend eine Wahrheit erkennt und zugiebt: denn alsdann müſſen die Folgerungen aus dieſer und andererſeits die aus der falſchen Behauptung ſich ſo weit fortführen laſſen, bis zwei Sätze ſich ergeben, die einander geradezu widerſprechen. Von dieſem ſchönen Kunſtgriff ächter Dialektik finden wir im Plato viele Beiſpiele.

Eine richtige Hypotheſe iſt nichts weiter, als der wahre und vollſtändige Ausdruck der vorliegenden Thatſache, welche der Urheber derſelben in ihrem eigentlichen Weſen und innern Zuſammenhang intuitiv aufgefaßt hatte. Denn ſie ſagt uns nur, was hier eigentlich vorgeht.

Den Gegenſatz der analytiſchen und ſynthetiſchen Methode finden wir ſchon beim Ariſtoteles angedeutet, deutlich beſchrieben jedoch vielleicht zuerſt beim Proklos, als welcher ganz richtig ſagt: Μεθοδοι δε παραδιδονται· καλλιστη μεν ἡ δια της αναλυσεως επ᾽ αρχην ὁμολογουμενην αναγουσα το ζητουμενον· ἡν και Πλατων, ὡς φασι, Λαοδαμαντι παρεδωκεν. κ.τ.λ. (Methodi traduntur sequentes: pulcherrima quidem ea, quae per analysin quaesitum refert ad principium, de quo jam convenit; quam etiam Plato Laodamanti tradidisse dicitur.) In primum Euclidis librum, L. III. Allerdings beſteht die analytiſche Methode im Zurückführen des Gegebenen auf ein zugeſtandenes Princip; die ſynthetiſche hingegen in dem Ableiten aus einem ſolchen. Sie haben daher Analogie mit der, Kapitel 9 erörterten επαγωγη und απαγωγη; nur daß letztere nicht auf das Begründen, ſondern ſtets auf das Umſtoßen von Sätzen gerichtet iſt. Die analytiſche Methode geht von den Thatſachen, dem Beſondern, zu den Lehrſätzen, dem Allgemeinen, oder von den Folgen zu den Gründen; die andere umgekehrt. Daher wäre es viel richtiger, ſie als die induktive und die deduktive Methode zu bezeichnen: denn die hergebrachten Namen ſind unpaſſend und drücken die Sache ſchlecht aus.

Wollte ein Philoſoph damit anfangen, die Methode, nach der er philoſophiren will, ſich auszudenken; ſo gliche er einem Dichter, der zuerſt ſich eine Aeſthetik ſchriebe, um ſodann nach dieſer zu dichten: Beide aber glichen einem Menſchen, der zuerſt ſich ein Lied ſänge und hinterher danach tanzte. Der denkende Geiſt muß ſeinen Weg aus urſprünglichem Triebe finden: Regel und Anwendung, Methode und Leiſtung müſſen, wie Materie und Form, unzertrennlich auftreten. Aber nachdem man angelangt iſt, mag man den zurückgelegten Weg betrachten. Aeſthetik und Methodologie ſind, ihrer Natur nach, jünger als Poeſie und Philoſophie; wie die Grammatik jünger iſt als die Sprache, der Generalbaß jünger als die Muſik, die Logik jünger als das Denken.

Hier finde beiläufig eine Bemerkung ihre Stelle, durch die ich einem einreißenden Verderb, ſo lange es noch Zeit iſt, Einhalt thun möchte. — Daß das Lateiniſche aufgehört hat, die Sprache aller wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen zu ſeyn, hat den Nachtheil, daß es nicht mehr eine unmittelbar gemeinſame wiſſenſchaftliche Litteratur für ganz Europa giebt, ſondern Nationallitteraturen; wodurch dann jeder Gelehrte zunächſt auf ein viel kleineres, zudem in nationalen Einſeitigkeiten und Vorurtheilen befangenes Publikum beſchränkt iſt. Sodann muß er jetzt die vier Europäiſchen Hauptſprachen, neben den beiden alten, erlernen. Hiebei nun wird es ihm eine große Erleichterung ſeyn, daß die termini technici aller Wiſſenſchaften (mit Ausnahme der Mineralogie), als ein Erbtheil von unſern Vorgängern, Lateiniſch oder Griechiſch ſind. Daher auch alle Nationen dieſe weislich beibehalten. Nur die Deutſchen ſind auf den unglücklichen Einfall gerathen, die termini technici aller Wiſſenſchaften verdeutſchen zu wollen. Dies hat zwei große Nachtheile. Erſtlich wird der fremde und auch der deutſche Gelehrte genöthigt, alle Kunſtausdrücke ſeiner Wiſſenſchaft zwei Mal zu erlernen, welches, wo deren viele ſind, z. B. in der Anatomie, unglaublich mühſam und weitläuftig iſt. Wären die andern Nationen nicht, in dieſem Stücke, klüger als die Deutſchen; ſo hätten wir die Mühe, jeden terminus technicus fünf Mal zu erlernen. Fahren die Deutſchen damit fort; ſo werden die auswärtigen Gelehrten die, überdies meiſtens viel zu ausführlichen, dazu in einem nachläſſigen, ſchlechten, oft auch noch affektirten und geſchmackwidrigen Stile, häufig auch mit einer unartigen Rückſichtsloſigkeit gegen den Leſer und deſſen Bedürfniſſe abgefaßten Bücher derſelben vollends ungeleſen laſſen. — Zweitens ſind jene Verdeutſchungen der termini technici faſt durchgängig lange, zuſammengeflickte, ungeſchickt gewählte, ſchleppende, dumpftönende, ſich von der übrigen Sprache nicht ſcharf abſondernde Worte, welche daher ſich dem Gedächtniß ſchwer einprägen; während die von den alten, unvergeßlichen Urhebern der Wiſſenſchaften gewählten Griechiſchen und Lateiniſchen Ausdrücke die ſämmtlichen entgegengeſetzten guten Eigenſchaften haben und durch ihren ſonoren Klang ſich leicht einprägen. Was für ein häßliches, kakophoniſches Wort iſt nicht ſchon „Stickſtoff" ſtatt Azot! „Verbum, Subſtantiv, Adjektiv", behält und unterſcheidet ſich doch leichter, als Zeitwort, Nennwort, Beiwort, oder gar „Umſtandswort" ſtatt Adverbium. Ganz unausſtehlich und dazu noch gemein und barbiergeſellenhaft iſt es in der Anatomie. Schon „Pulsader und Blutader" ſind der augenblicklichen Verwechſelung leichter ausgeſetzt, als Arterie und Vene: aber vollends verwirrend ſind Ausdrücke wie „Fruchthälter, Fruchtgang und Fruchtleiter" ſtatt uterus, vagina und tuba Faloppii, die doch jeder Arzt kennen muß und mit denen er in allen Europäiſchen Sprachen ausreicht; desgleichen „Speiche und Ellenbogenröhre" ſtatt radius und ulna, die ganz Europa ſeit Jahrtauſenden verſteht: wozu alſo jene ungeſchickte, verwirrende, ſchleppende, ja abgeſchmackte Verdeutſchung? Nicht weniger widerlich iſt die Ueberſetzung der Kunſtausdrücke in der Logik, wo denn unſere genialen Philoſophieprofeſſoren die Schöpfer einer neuen Terminologie ſind und faſt Jeder ſeine eigene hat: bei G. E. Schulze z. B. heißt das Subjekt „Grundbegriff", das Prädikat „Beilegungsbegriff": da giebt es „Beilegungsſchlüſſe, Vorausſetzungsſchlüſſe und Entgegenſetzungsſchlüſſe", die Urtheile haben „Größe, Beſchaffenheit, Verhältniß und Zuverläſſigkeit" d. h. Quantität, Qualität, Relation und Modalität. Die ſelbe widerwärtige Wirkung jener Deutſchthümelei wird man in allen Wiſſenſchaften finden. — Die Lateiniſchen und Griechiſchen Ausdrücke haben zudem noch den Vorzug, daß ſie den wiſſenſchaftlichen Begriff als einen ſolchen ſtämpeln und ihn ausſondern aus den Worten des gemeinen Verkehres und den dieſen anklebenden Ideenaſſociationen; während z. B. „Speiſebrei", ſtatt Chymus, von der Koſt kleiner Kinder zu reden, und „Lungenſack", ſtatt pleura, nebſt „Herzbeutel", ſtatt pericardium, eher von Metzgern als von Anatomen herzurühren ſcheint. Endlich hängt an den antiken terminis technicis die unmittelbarſte Nothwendigkeit der Erlernung der alten Sprachen, welche durch den Gebrauch der lebenden zu gelehrten Unterſuchungen mehr und mehr in Gefahr geräth, beſeitigt zu werden. Kommt es aber dahin, verſchwindet der an die Sprachen gebundene Geiſt der Alten aus dem gelehrten Unterricht; dann wird Rohheit, Plattheit und Gemeinheit ſich der ganzen Litteratur bemächtigen. Denn die Werke der Alten ſind der Nordſtern für jedes künſtleriſche oder litterariſche Streben: geht der euch unter; ſo ſeid ihr verloren. Schon jetzt merkt man an dem jämmerlichen und läppiſchen Stil der meiſten Schreiber, daß ſie nie Latein geſchrieben haben. Sehr paſſend nennt man die Beſchäftigung mit den Schriftſtellern des Alterthums Humanitätsſtudien: denn durch ſie wird der Schüler zuvörderſt wieder ein Menſch, indem er eintritt in die Welt, die noch rein war von allen Fratzen des Mittelalters und der Romantik, welche nachher in die Europäiſche Menſchheit ſo tief eindrangen, daß auch noch jetzt Jeder damit betüncht zur Welt kommt und ſie erſt abzuſtreifen hat, um nur zuvörderſt wieder ein Menſch zu werden. Denkt nicht, daß eure moderne Weisheit jene Weihe zum Menſchen je erſetzen könne: ihr ſeid nicht, wie Griechen und Römer, geborene Freie, unbefangene Söhne der Natur. Ihr ſeid zunächſt die Söhne und Erben des rohen Mittelalters und ſeines Unſinns, des ſchändlichen Pfaffentrugs und des halb brutalen, halb geckenhaften Ritterweſens. Geht es gleich mit Beiden jetzt allgemach zu Ende, ſo könnt ihr darum doch noch nicht auf eigenen Füßen ſtehen. Ohne die Schule der Alten wird eure Litteratur in gemeines Geſchwätze und platte Philiſterei ausarten. — Aus allen dieſen Gründen alſo iſt es mein wohlgemeinter Rath, daß man der oben gerügten Deutſchmichelei ungeſäumt ein Ende mache.

Ferner will ich hier die Gelegenheit nehmen, das Unweſen zu rügen, welches ſeit einigen Jahren, auf unerhörte Weiſe, mit der deutſchen Rechtſchreibung getrieben wird. Die Skribler, in jeder Gattung, haben nämlich ſo etwas vernommen von Kürze des Ausdrucks, wiſſen jedoch nicht, daß dieſe beſteht in ſorgfältigem Weglaſſen alles Ueberflüſſigen, wozu denn freilich ihre ganze Schreiberei gehört; ſondern vermeinen es dadurch zu erzwingen, daß ſie die Worte beſchneiden, wie die Gauner die Münzen, und jede Silbe, die ihnen überflüſſig ſcheint, weil ſie den Werth derſelben nicht fühlen, ohne Weiteres abknappen. Z. B. unſere Vorfahren haben, mit richtigem Takt, „Beweis“ und „Verweis“, hingegen „Nachweiſung“ geſagt: der feine Unterſchied, analog dem zwiſchen „Verſuch“ und „Verſuchung“, „Betracht“ und „Betrachtung“, iſt den dicken Ohren und dicken Schädeln nicht fühlbar; daher ſie das Wort „Nachweis“ erfunden haben, welches ſogleich in allgemeinen Gebrauch gekommen iſt: denn dazu gehört nur, daß ein Einfall recht plump und ein Schnitzer recht grob ſei. Demgemäß iſt die gleiche Amputation bereits an unzähligen Worten vorgenommen worden: z. B. ſtatt „Unterſuchung“ ſchreibt man „Unterſuch“, ja, gar ſtatt „allmälig, mälig“, ſtatt „beinahe, nahe“, ſtatt „beſtändig, ſtändig“. Unterſinge ſich ein Franzoſe près ſtatt presque, ein Engländer most ſtatt almost zu ſchreiben; ſo würde er einſtimmig als ein Narr verlacht werden: in Deutſchland aber gilt man durch ſo etwas für einen originellen Kopf. Chemiker ſchreiben bereits „löslich und unlöslich“ ſtatt „unauflöslich“ und werden damit, wenn ihnen nicht die Grammatiker auf die Finger ſchlagen, die Sprache um ein werthvolles Wort beſtehlen: löslich ſind Knoten, Schuhriemen, auch Konglomerate, deren Cäment erweicht wird, und alles dieſem Analoge: auflöslich hingegen iſt was in einer Flüſſigkeit ganz verſchwindet, wie Salz im Waſſer. „Auflöſen“ iſt der terminus ad hoc, welcher Dies und nichts Anderes beſagt, einen beſtimmten Begriff ausſondernd: den aber wollen unſere ſcharfſinnigen Sprachverbeſſerer in die allgemeine Spülwanne „Löſen“ gießen: konſequenter Weiſe müßten ſie dann auch ſtatt „ablöſen (von Wachen), auslöſen, einlöſen“ u. ſ. w. überall „löſen“ ſetzen, und in dieſem, wie in jenem Fall der Sprache die Beſtimmtheit des Ausdrucks benehmen. Aber die Sprache um ein Wort ärmer machen heißt das Denken der Nation um einen Begriff ärmer machen. Dahin aber tendiren die vereinten Bemühungen faſt aller unſerer Bücherſchreiber ſeit zehn bis zwanzig Jahren: denn was ich hier an einem Beiſpiele gezeigt habe, ließe ſich an hundert andern nachweiſen, und die niederträchtigſte Silbenknickerei graſſirt wie eine Seuche. Die Elenden zählen wahrhaftig die Buchſtaben und nehmen keinen Anſtand, ein Wort zu verkrüppeln, oder eines in falſchem Sinne zu gebrauchen, ſobald nur zwei Buchſtaben dabei zu lukriren ſind. Wer keiner neuen Gedanken fähig iſt, will wenigſtens neue Worte zu Markte bringen, und jeder Tintenklerer hält ſich berufen, die Sprache zu verbeſſern. Am unverſchämteſten treiben es die Zeitungsſchreiber, und da ihre Blätter, vermöge der Trivialität ihres Inhalts, das allergrößte Publikum, ja ein ſolches haben, das größtentheils nichts Anderes lieſt; ſo droht durch ſie der Sprache große Gefahr; daher ich ernſtlich anrathe, ſie einer orthographiſchen Cenſur zu unterwerfen, oder ſie für jedes ungebräuchliche, oder verſtümmelte Wort eine Strafe bezahlen zu laſſen: denn was könnte unwürdiger ſeyn, als daß Sprachumwandelungen vom allerniedrigſten Zweige der Litteratur ausgiengen? Die Sprache, zumal eine relative Urſprache, wie die Deutſche, iſt das köſtlichſte Erbtheil der Nation und dabei ein überaus komplicirtes, leicht zu verderbendes und nicht wieder herzuſtellendes Kunſtwerk, daher ein noli me tangere. Andere Völker haben dies gefühlt und haben gegen ihre, obwohl viel unvollkommneren Sprachen große Pietät bewieſen: daher iſt Dante's und Petrarca's Sprache nur in Kleinigkeiten von der heutigen verſchieden, Montaigne noch ganz lesbar, und ſo auch Shakeſpeare in ſeinen älteſten Ausgaben. — Dem Deutſchen iſt es ſogar gut, etwas lange Worte im Munde zu haben: denn er denkt langſam und ſie geben ihm Zeit zum beſinnen. Aber jene eingeriſſene Sprachökonomie zeigt ſich in noch mehreren charakteriſtiſchen Phänomenen: ſie ſetzen z. B., gegen alle Logik und Grammatik, das Imperfektum ſtatt des Perfektums und Plusquamperfektums; ſie ſtecken oft das Auxiliarverbum in die Taſche; ſie brauchen den Ablativ ſtatt des Genitivs; ſie machen, um ein Paar logiſche Partikeln zu lukriren, ſo verflochtene Perioden, daß man ſie vier Mal leſen muß, um hinter den Sinn zu kommen: denn bloß das Papier, nicht die Zeit des Leſers wollen ſie ſparen: bei Eigennamen deuten ſie, ganz hottentottiſch, den Kaſus weder durch Flexion, noch Artikel an: der Leſer mag ihn rathen. Beſonders gern aber eskrokiren ſie die doppelten Vokale und das tonverlängernde h, dieſe der Proſodie geweihten Buchſtaben; welches Verfahren gerade ſo iſt, wie wenn man aus dem Griechiſchen das η und ω verbannen und ſtatt ihrer ε und ο ſetzen wollte. Wer nun Scham, Märchen, Maß, Spaß ſchreibt, ſollte auch Lon, Son, Stat, Sat, Jar, Al u. ſ. w. ſchreiben. Die Nachkommen aber werden, da ja die Schrift das Abbild der Rede iſt, vermeinen, daß man auszuſprechen hat, wie man ſchreibt: wonach dann von der Deutſchen Sprache nur ein gekniffenes, ſpitzmäuliges, dumpfes

Konſonantengeräuſch übrig bleiben und alle Proſodie verloren gehen wird. Sehr beliebt iſt auch, wegen Erſparniß eines Buchſtabens, die Schreibart „Literatur" ſtatt der richtigen „Litteratur". Zu ihrer Vertheidigung wird das Particip des Verbums linere für den Urſprung des Wortes ausgegeben. Linere heißt aber ſchmieren: daher möchte für den größten Theil der Deutſchen Buchmacherei die beliebte Schreibart wirklich die richtige ſeyn; ſo daß man eine ſehr kleine Litteratur und eine ſehr ausgedehnte Literatur unterſcheiden könnte. — Um kurz zu ſchreiben, veredele man ſeinen Stil und vermeide alles unnütze Gewäſche und Gekaue: da braucht man nicht, des theuren Papiers halber, Silben und Buchſtaben zu eskrokiren. Aber ſo viele unnütze Seiten, unnütze Bogen, unnütze Bücher zu ſchreiben, und dann dieſe Zeit- und Papiervergeudung an den unſchuldigen Silben und Buchſtaben wieder einbringen zu wollen, — das iſt wahrlich der Superlativ Deſſen, was man auf Engliſch pennywise and poundfoolish nennt. — Zu beklagen iſt es, daß keine Deutſche Akademie da iſt, dem litterariſchen Sanskülottismus gegenüber die Sprache in ihren Schutz zu nehmen, zumal in einer Zeit, wo auch die der alten Sprachen Unkundigen es wagen dürfen, die Preſſe zu beſchäftigen. Ueber den ganzen, heut zu Tage mit der Deutſchen Sprache getriebenen, unverzeihlichen Unfug habe ich mich des Weiteren ausgelaſſen in meinen Parergis, Bd. II, Kap. 23. —

Von der bereits in meiner Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde", §. 51, vorgeſchlagenen und auch hier, §. 7 und 15 des erſten Bandes, wieder berührten, oberſten Eintheilung der Wiſſenſchaften, nach der in ihnen vorherrſchenden Geſtalt des Satzes vom Grunde, will ich eine kleine Probe hieherſetzen, die jedoch ohne Zweifel mancher Verbeſſerung und Vervollſtändigung fähig ſeyn wird.

I. Reine Wiſſenſchaften a priori.

1. Die Lehre vom Grunde des Seyns.
    - a) im Raum: Geometrie.
    - b) in der Zeit: Arithmetik und Algebra.
2. Die Lehre vom Grunde des Erkennens: Logik.

II. Empiriſche oder Wiſſenſchaften a posteriori.

Sämmtlich nach dem Grunde des Werdens, d. i. dem Geſetz der Kauſalität, und zwar nach deſſen drei Modis.

1. Die Lehre von den Urſachen:
    a) Allgemeine: Mechanik, Hydrodynamik, Phyſik, Chemie.
    b) Beſondere: Aſtronomie, Mineralogie, Geologie, Technologie, Pharmacie.
2. Die Lehre von den Reizen;
    a) Allgemeine: Phyſiologie der Pflanzen und Thiere, nebſt deren Hülfswiſſenſchaft Anatomie.
    b) Beſondere: Botanik, Zoologie, Zootomie, vergleichende Phyſiologie, Pathologie, Therapie.
3. Die Lehre von den Motiven:
    a) Allgemeine: Ethik, Pſychologie.
    b) Beſondere: Rechtslehre, Geſchichte.

Die Philoſophie oder Metaphyſik, als Lehre vom Bewußtſeyn und deſſen Inhalt überhaupt, oder vom Ganzen der Erfahrung als ſolcher, tritt nicht in die Reihe; weil ſie nicht ohne Weiteres der Betrachtung, die der Satz vom Grunde heiſcht, nachgeht, ſondern zuvörderſt dieſen ſelbſt zum Gegenſtande hat. Sie iſt als der Grundbaß aller Wiſſenſchaften anzuſehen, iſt aber höherer Art als dieſe und der Kunſt faſt ſo ſehr als der Wiſſenſchaft verwandt. — Wie in der Muſik jede einzelne Periode dem Ton entſprechen muß, zu welchem der Grundbaß eben fortgeſchritten iſt; ſo wird jeder Schriftſteller, nach Maaßgabe ſeines Faches, das Gepräge der zu ſeiner Zeit herrſchenden Philoſophie tragen. — Ueberdies aber hat jede Wiſſenſchaft noch ihre ſpecielle Philoſophie: daher man von einer Philoſophie der Botanik, der Zoologie, der Geſchichte u. ſ. w. redet. Hierunter iſt vernünftigerweiſe nichts Anderes zu verſtehen, als die Hauptreſultate jeder Wiſſenſchaft ſelbſt, vom höchſten, d. h. allgemeinſten Standpunkt aus, der innerhalb derſelben möglich iſt, betrachtet und zuſammengefaßt. Dieſe allgemeinſten Ergebniſſe ſchließen ſich unmittelbar an die allgemeine Philoſophie an, indem ſie ihr wichtige Data liefern und ſie der Mühe überheben, dieſe im philoſophiſch unbearbeiteten Stoffe der Specialwiſſenſchaften ſelbſt zu ſuchen. Dieſe Specialphiloſophien ſtehen demnach vermittelnd zwiſchen ihren ſpeciellen Wiſſenſchaften und der eigentlichen Philoſophie. Denn da dieſe die allgemeinſten Aufſchlüſſe über das Ganze der Dinge zu ertheilen hat; ſo müſſen ſolche auch auf das Einzelne jeder Art derſelben herabgeführt und angewandt werden können. Die Philoſophie jeder Wiſſenſchaft entſteht inzwiſchen unabhängig von der allgemeinen Philoſophie, nämlich aus den Datis ihrer eigenen Wiſſenſchaft ſelbſt: daher ſie nicht zu warten braucht, bis jene endlich gefunden worden; ſondern ſchon vorher ausgearbeitet, zur wahren allgemeinen Philoſophie jedenfalls paſſen wird. Dieſe hingegen muß Beſtätigung und Erläuterung erhalten können aus den Philoſophien der einzelnen Wiſſenſchaften: denn die allgemeinſte Wahrheit muß durch die ſpecielleren belegt werden können. Ein ſchönes Beiſpiel der Philoſophie der Zoologie hat Goethe geliefert an ſeinen Reflexionen über Dalton's und Pander's Skelette der Nagethiere. (Hefte zur Morphologie, 1824.) Aehnliche Verdienſte um dieſelbe Wiſſenſchaft haben Kielmayer, Delamark, Geoffroy St. Hilaire, Cüvier u. a. m., ſofern ſie Alle die durchgängige Analogie, die innere Verwandtſchaft, den bleibenden Typus und den geſetzmäßigen Zuſammenhang der thieriſchen Geſtalten hervorgehoben haben. — Empiriſche Wiſſenſchaften, rein ihrer ſelbſt wegen und ohne philoſophiſche Tendenz betrieben, gleichen einem Antlitz ohne Augen. Sie ſind inzwiſchen eine paſſende Beſchäftigung für gute Kapacitäten, denen jedoch die höchſten Fähigkeiten abgehen, welche auch eben den minutioſen Forſchungen ſolcher Art hinderlich ſeyn würden. Solche koncentriren ihre ganze Kraft und ihr geſammtes Wiſſen auf ein einziges abgeſtecktes Feld, in welchem ſie daher, unter der Bedingung gänzlicher Unwiſſenheit in allem Uebrigen, die möglichſt vollſtändige Erkenntniß erlangen können; während der Philoſoph alle Felder überſehen, ja, in gewiſſem Grad darauf zu Hauſe ſeyn muß; wobei diejenige Vollkommenheit, welche man nur durch das Detail erlangt, nothwendig ausgeſchloſſen bleibt. Dafür aber ſind Jene den Genfer Arbeitern zu vergleichen, deren Einer lauter Räder, der Andere lauter Federn, der Dritte lauter Ketten macht; der Philoſoph hingegen dem Uhrmacher, der aus dem Allen erſt ein Ganzes hervorbringt, welches Bewegung und Bedeutung hat. Auch kann man ſie den Muſicis im Orcheſter vergleichen, jeder von welchen Meiſter auf ſeinem

Inſtrument iſt, den Philoſophen hingegen dem Kapellmeiſter, der die Natur und Behandlungsweiſe jedes Inſtruments kennen muß, ohne jedoch ſie alle, oder auch nur eines, in großer Vollkommenheit, zu ſpielen. Skotus Erigena begreift alle Wiſſenſchaften unter dem Namen Scientia, im Gegenſatz der Philoſophie, welche er Sapientia nennt. Aber ein überaus glückliches und pikantes Gleichniß des Verhältniſſes beider Arten geiſtiger Beſtrebungen zu einander haben die Alten ſo oft wiederholt, daß man nicht mehr weiß, wem es angehört. Diogenes Laertius (II, 79) ſchreibt es dem Ariſtippos zu, Stobäos (Floril. tit. IV, 110) dem Ariſton Chios, dem Ariſtoteles ſein Scholiaſt (S. 8 der Berliner Ausgabe), Plutarch aber (De puer. educ. c. 10) dem Bion, qui ajebat, sicut Penelopes proci, quum non possent cum Penelope concumbere, rem cum ejus ancillis habuissent; ita qui philosophiam nequeunt apprehendere, eos in aliis nullius pretii disciplinis sese conterere. In unſerm überwiegend empiriſchen und hiſtoriſchen Zeitalter kann die Erinnerung daran nicht ſchaden.

Kapitel 13.

Zur Methodenlehre der Mathematik*).

Die Eukleidiſche Demonſtrirmethode hat aus ihrem eigenen Schooß ihre treffendeſte Parodie und Karikatur geboren, an der berühmten Streitigkeit über die Theorie der Parallelen und den ſich jedes Jahr wiederholenden Verſuchen, das elfte Axiom zu beweiſen. Dieſes nämlich beſagt, und zwar durch das mittelbare Merkmal einer ſchneidenden dritten Linie, daß zwei ſich gegen einander neigende (denn dies eben heißt „kleiner als zwei rechte ſeyn"), wenn genugſam verlängert, zuſammentreffen müſſen; welche Wahrheit nun zu komplicirt ſeyn ſoll, um für ſelbſtevident zu gelten, daher ſie eines Beweiſes bedarf, der nun aber nicht aufzubringen iſt; eben weil es nichts Unmittelbareres giebt. Mich erinnert dieſer Gewiſſensſkrupel an die Schillerſche Rechtsfrage:

---

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §. 15 des erſten Bandes.

> „Jahre lang ſchon bedien' ich mich meiner Naſe zum Riechen:
> Hab' ich denn wirklich an ſie auch ein erweisliches Recht?“

ja, mir ſcheint, daß die logiſche Methode ſich hiedurch bis zur Niaiſerie ſteigere. Aber gerade durch die Streitigkeiten darüber, nebſt den vergeblichen Verſuchen, das unmittelbar Gewiſſe als bloß mittelbar gewiß darzuſtellen, tritt die Selbſtſtändigkeit und Klarheit der intuitiven Evidenz mit der Nutzloſigkeit und Schwierigkeit der logiſchen Ueberführung in einen Kontraſt, der nicht weniger belehrend, als beluſtigend iſt. Man will hier nämlich die unmittelbare Gewißheit deshalb nicht gelten laſſen, weil ſie keine bloß logiſche, aus dem Begriffe folgende, alſo allein auf dem Verhältniß des Prädikats zum Subjekt, nach dem Satze vom Widerſpruch, beruhende iſt. Nun iſt aber jenes Axiom ein ſynthetiſcher Satz a priori und hat als ſolcher die Gewährleiſtung der reinen, nicht empiriſchen Anſchauung, die eben ſo unmittelbar und ſicher iſt, wie der Satz vom Widerſpruch ſelbſt, von welchem alle Beweiſe ihre Gewißheit erſt zu Lehn haben. Im Grunde gilt dies von jedem geometriſchen Theorem, und es iſt willkürlich, wo man hier die Gränze zwiſchen dem unmittelbar Gewiſſen und dem erſt zu Beweiſenden ziehen will. — Mich wundert, daß man nicht vielmehr das achte Axiom angreift: „Figuren, die ſich decken, ſind einander gleich“. Denn das Sichdecken iſt entweder eine bloße Tautologie, oder etwas ganz Empiriſches, welches nicht der reinen Anſchauung, ſondern der äußern ſinnlichen Erfahrung angehört. Es ſetzt nämlich Beweglichkeit der Figuren voraus: aber das Bewegliche im Raum iſt allein die Materie. Mithin verläßt dies Provociren auf das Sichdecken den reinen Raum, das alleinige Element der Geometrie, um zum Materiellen und Empiriſchen überzugehen. —

Die angebliche Ueberſchrift des Platoniſchen Lehrſaals, Αγεωμετρητος μηδεις εισιτω, auf welche die Mathematiker ſo ſtolz ſind, war ohne Zweifel dadurch motivirt, daß Plato die geometriſchen Figuren als Mittelweſen zwiſchen den ewigen Ideen und den einzelnen Dingen anſah, wie dies Ariſtoteles in ſeiner Metaphyſik öfter erwähnt (beſonders I, c. 6, S. 887, 998 et Scholia, S. 827, Ed. Berol.). Ueberdies ließ der Gegenſatz zwiſchen jenen für ſich beſtehenden, ewigen Formen, oder Ideen, und den vergänglichen einzelnen Dingen ſich an den geometriſchen Figuren am leichteſten faßlich machen und dadurch der Grund legen zur Ideenlehre, welche der Mittelpunkt der Philoſophie Plato's, ja, ſein einziges ernſtliches und entſchiedenes theoretiſches Dogma iſt: beim Vortrag deſſelben gieng er darum von der Geometrie aus. In gleichem Sinn wird uns geſagt, daß er die Geometrie als Vorübung betrachtete, durch welche der Geiſt der Schüler ſich an die Beſchäftigung mit unkörperlichen Gegenſtänden gewöhnte, nachdem derſelbe bis dahin, im praktiſchen Leben, es nur mit körperlichen Dingen zu thun gehabt hatte (Schol. in Aristot., p. 12, 15). Dies alſo iſt der Sinn, in welchem Plato die Geometrie den Philoſophen empfahl: man iſt daher nicht berechtigt, denſelben weiter auszudehnen. Vielmehr empfehle ich, als Unterſuchung des Einfluſſes der Mathematik auf unſere Geiſteskräfte und ihres Nutzens für wiſſenſchaftliche Bildung überhaupt, eine ſehr gründliche und kenntnißreiche Abhandlung, in Form der Recenſion eines Buches von Whewell, in der Edinburgh' Review vom Januar 1836: ihr Verfaſſer, der ſie ſpäter, zuſammen mit einigen andern Abhandlungen, unter ſeinem Namen herausgegeben hat, iſt W. Hamilton, Profeſſor der Logik und Metaphyſik in Schottland. Dieſelbe hat auch einen Deutſchen Ueberſetzer gefunden und iſt für ſich allein erſchienen, unter dem Titel: „Ueber den Werth und Unwerth der Mathematik", aus dem Engliſchen, 1836. Das Ergebniß derſelben iſt, daß der Werth der Mathematik nur ein mittelbarer ſei, nämlich in der Anwendung zu Zwecken, welche allein durch ſie erreichbar ſind, liege; an ſich aber laſſe die Mathematik den Geiſt da, wo ſie ihn gefunden hat, und ſei der allgemeinen Ausbildung und Entwickelung deſſelben keineswegs förderlich, ja ſogar entſchieden hinderlich. Dies Ergebniß wird nicht nur durch gründliche dianoiologiſche Unterſuchung der mathematiſchen Geiſtesthätigkeit dargethan, ſondern auch durch eine ſehr gelehrte Anhäufung von Beiſpielen und Autoritäten befeſtigt. Der einzige unmittelbare Nutzen, welcher der Mathematik gelaſſen wird, iſt, daß ſie unſtäte und flatterhafte Köpfe gewöhnen kann, ihre Aufmerkſamkeit zu fixiren. — Sogar Karteſius, der doch ſelbſt als Mathematiker berühmt war, urtheilte eben ſo über die Mathematik. In der Vie de Descartes par Baillet, 1693, heißt es, Liv. II, ch. 6, p. 54: Sa propre expérience l'avait convaincu du peu d'utilité des mathématiques, surtout lorsqu' on ne les cultive que pour elles mêmes. — — — Il ne voyait rien de moins solide, que de s'occuper de nombres tout simples et de figures imaginaires u. ſ. f.

Kapitel 14.

Ueber die Gedankenaſſociation.

Die Gegenwart der Vorſtellungen und Gedanken in unſerm Bewußtſeyn iſt dem Satze vom Grund, in ſeinen verſchiedenen Geſtalten, ſo ſtreng unterworfen, wie die Bewegung der Körper dem Geſetze der Kauſalität. So wenig ein Körper ohne Urſache in Bewegung gerathen kann, iſt es möglich, daß ein Gedanke ohne Anlaß ins Bewußtſeyn trete. Dieſer Anlaß iſt nun entweder ein äußerer, alſo ein Eindruck auf die Sinne; oder ein innerer, alſo ſelbſt wieder ein Gedanke, der einen andern herbeiführt, vermöge der Aſſociation. Dieſe wieder beruht entweder auf einem Verhältniß von Grund und Folge zwiſchen beiden; oder aber auf Aehnlichkeit, auch bloße Analogie; oder endlich auf Gleichzeitigkeit ihrer erſten Auffaſſung, welche wieder in der räumlichen Nachbarſchaft ihrer Gegenſtände ihren Grund haben kann. Die beiden letztern Fälle bezeichnet das Wort à propos. Für den intellektuellen Werth eines Kopfes iſt das Vorherrſchen des einen dieſer drei Bänder der Gedankenaſſociation vor den andern charakteriſtiſch: das zuerſt genannte wird in den denkenden und gründlichen, das zweite in den witzigen, geiſtreichen, poetiſchen, das letzte in den beſchränkten Köpfen vorherrſchen. Nicht weniger charakteriſtiſch iſt der Grad der Leichtigkeit, mit welcher ein Gedanke andere, in irgend einer Beziehung zu ihm ſtehende, hervorruft: ſie macht die Regſamkeit des Geiſtes aus. Aber die Unmöglichkeit des Eintritts eines Gedankens ohne ſeinen genügenden Anlaß, ſelbſt beim ſtärkſten Willen ihn hervorzurufen, bezeugen alle die Fälle, wo wir vergeblich bemüht ſind, uns auf etwas zu beſinnen, und nun den ganzen Vorrath unſerer Gedanken durchprobiren, um irgend einen zu finden, der mit dem geſuchten aſſociirt ſei: finden wir jenen, ſo iſt auch dieſer da. Stets ſucht wer eine Erinnerung hervorrufen will, zunächſt nach einem Faden, an dem ſie durch die Gedankenaſſociation hängt. Hierauf beruht die Mnemonik: ſie will zu allen aufzubewahrenden Begriffen, Gedanken, oder Worten, uns mit leicht zu findenden Anläſſen verſehen. Das Schlimme jedoch iſt, daß doch auch dieſe Anläſſe ſelbſt erſt wiedergefunden werden müſſen und hiezu wieder eines Anlaſſes bedürfen. Wie viel bei der Erinnerung der Anlaß leiſtet, läßt ſich daran nachweiſen, daß Einer, der in einem Anekdotenbuch funfzig Anekdoten geleſen und dann es weggelegt hat, gleich darauf bisweilen nicht auf eine einzige ſich beſinnen kann: kommt jedoch ein Anlaß, oder fällt ihm ein Gedanke ein, der irgend eine Analogie mit einer jener Anekdoten hat; ſo fällt dieſe ihm ſogleich ein; und ſo gelegentlich alle fünfzig. Das Selbe gilt von Allem, was man lieſt. — Im Grunde beruht unſer unmittelbares, d. h. nicht durch mnemoniſche Künſte vermitteltes, Wortgedächtniß, und mit dieſem unſere ganze Sprachfähigkeit, auf der unmittelbaren Gedankenaſſociation. Denn das Erlernen der Sprache beſteht darin, daß wir, auf immer, einen Begriff mit einem Worte ſo zuſammenketten, daß bei dieſem Begriff ſtets zugleich dieſes Wort, und bei dieſem Wort dieſer Begriff uns einfällt. Den ſelben Proceß haben wir nachmals bei Erlernung jeder neuen Sprache zu wiederholen. Erlernen wir jedoch eine Sprache bloß zum paſſiven, nicht zum aktiven Gebrauch, d. h. zum Leſen, nicht zum Sprechen, wie z. B. meiſtens das Griechiſche; ſo iſt die Verkettung einſeitig, indem beim Wort uns der Begriff, nicht aber durchweg beim Begriff das Wort einfällt. Der ſelbe Hergang, wie bei der Sprache, wird im Einzelnen augenfällig bei Erlernung jedes neuen Eigennamens. Bisweilen aber trauen wir uns nicht zu, mit dem Gedanken an dieſe Perſon, oder Stadt, Fluß, Berg, Pflanze, Thier u. ſ. w. den Namen derſelben unmittelbar ſo feſt zu verknüpfen, daß er ihn von ſelbſt herbeizöge: alsdann helfen wir uns mnemoniſch und verknüpfen das Bild der Perſon, oder Sache, mit irgend einer anſchaulichen Eigenſchaft, deren Name im ihrigen vorkommt. Jedoch iſt dies nur ein einſtweiliges Gerüſt zur Stützung: ſpäterhin laſſen wir es fallen, indem die Gedankenaſſociation eine unmittelbare wird.

Das Suchen nach einem Faden der Erinnerung zeigt ſich in eigenthümlicher Art, wenn es ein Traum iſt, den wir beim Erwachen vergeſſen haben, als wo wir vergeblich nach Dem ſuchen, was noch vor wenigen Minuten uns mit der Macht der hellſten Gegenwart beſchäftigte, jetzt aber ganz entwichen iſt; weshalb wir dann nach irgend einem zurückgebliebenen Eindruck haſchen, an dem das Fädchen hienge, welches, vermöge der Aſſociation, jenen Traum wieder in unſer Bewußtſeyn zurückziehen könnte. Selbſt aus dem magnetiſch-ſomnambulen Schlafe ſoll bisweilen Erinnerung möglich ſeyn, durch ein im Wachen vorgefundenes ſinnliches Zeichen: nach Kieſer, „Tellurismus“, Bd. II, §. 271. Auf der ſelben Unmöglichkeit des Eintritts eines Gedankens ohne ſeinen Anlaß beruht es, daß, wenn wir uns vorſetzen, zu einer beſtimmten Zeit irgend etwas zu thun, dieſes nur dadurch geſchehen kann, daß wir entweder bis dahin an nichts Anderes denken, oder aber zur beſtimmten Zeit durch irgend etwas daran erinnert werden, welches entweder ein äußerer, dazu vorbereiteter Eindruck, oder auch ein ſelbſt wieder geſetzmäßig herbeigeführter Gedanke ſeyn kann. Beides gehört dann in die Klaſſe der Motive. — Jeden Morgen, beim Erwachen, iſt das Bewußtſeyn eine tabula rasa, die ſich aber ſchnell wieder füllt. Zunächſt nämlich iſt es die jetzt wieder eintretende Umgebung des vorigen Abends, welche uns an das erinnert, was wir unter eben dieſer Umgebung gedacht haben: daran knüpfen ſich die Ereigniſſe des vorigen Tages, und ſo ruft ein Gedanke ſchnell den andern hervor, bis Alles, was uns geſtern beſchäftigte, wieder da iſt. Darauf, daß dies gehörig geſchehe, beruht die Geſundheit des Geiſtes, im Gegenſatz des Wahnſinns, der, wie im dritten Buche gezeigt wird, eben darin beſteht, daß große Lücken im Zuſammenhange der Rückerinnerung Statt haben. Wie gänzlich aber der Schlaf den Faden der Erinnerung unterbricht, ſo daß dieſer an jedem Morgen wieder angeknüpft werden muß, ſehen wir an einzelnen Unvollkommenheiten dieſer Operation: z. B. eine Melodie, welche Abends uns zum Ueberdruß im Kopfe herumgieng, können wir bisweilen am andern Morgen nicht wiederfinden.

Eine Ausnahme zu dem Geſagten ſcheinen die Fälle zu liefern, wo ein Gedanke, oder ein Bild der Phantaſie, uns plötzlich und ohne bewußten Anlaß in den Sinn kommt. Meiſtens iſt dies jedoch Täuſchung, die darauf beruht, daß der Anlaß ſo gering, der Gedanke ſelbſt aber ſo hell und intereſſant war, daß er jenen augenblicklich aus dem Bewußtſeyn verdrängte: bisweilen aber mag ein ſolcher urplötzlicher Eintritt einer Vorſtellung innere körperliche Eindrücke, entweder der Theile des Gehirns auf einander, oder auch des organiſchen Nervenſyſtems auf das Gehirn zur Urſache haben.

Ueberhaupt iſt in der Wirklichkeit der Gedankenproceß unſers Innern nicht ſo einfach, wie die Theorie deſſelben; da hier vielerlei ineinandergreift. Vergleichen wir, um uns die Sache zu veranſchaulichen, unſer Bewußtſeyn mit einem Waſſer von einiger Tiefe; ſo ſind die deutlich bewußten Gedanken bloß die Oberfläche: die Maſſe hingegen iſt das Undeutliche, die Gefühle, die Nachempfindung der Anſchauungen und des Erfahrenen überhaupt, verſetzt mit der eigenen Stimmung unſers Willens, welcher der Kern unſers Weſens iſt. Dieſe Maſſe des ganzen Bewußtſeyns iſt nun, mehr oder weniger, nach Maaßgabe der intellektuellen Lebendigkeit, in ſteter Bewegung, und was in Folge dieſer auf die Oberfläche ſteigt, ſind die klaren Bilder der Phantaſie, oder die deutlichen, bewußten, in Worten ausgedrückten Gedanken und die Beſchlüſſe des Willens. Selten liegt der ganze Proceß unſers Denkens und Beſchließens auf der Oberfläche, d. h. beſteht in einer Verkettung deutlich gedachter Urtheile; obwohl wir dies anſtreben, um uns und Andern Rechenſchaft geben zu können: gewöhnlich aber geſchieht in der dunkeln Tiefe die Rumination des von außen erhaltenen Stoffes, durch welche er zu Gedanken umgearbeitet wird; und ſie geht beinahe ſo unbewußt vor ſich, wie die Umwandelung der Nahrung in die Säfte und Subſtanz des Leibes. Daher kommt es, daß wir oft vom Entſtehen unſerer tiefſten Gedanken keine Rechenſchaft geben können: ſie ſind die Ausgeburt unſers geheimnißvollen Innern. Urtheile, Einfälle, Beſchlüſſe ſteigen unerwartet und zu unſerer eigenen Verwunderung aus jener Tiefe auf. Ein Brief bringt uns unvermuthete, wichtige Nachrichten, in Folge deren eine Verwirrung unſerer Gedanken und Motive eintritt: wir entſchlagen uns der Sache einſtweilen und denken nicht wieder daran: aber am andern, oder dem dritten, vierten Tage steht bisweilen das ganze Verhältniß, mit dem was wir dabei zu thun haben, deutlich vor uns. Das Bewußtſeyn iſt die bloße Oberfläche unſers Geiſtes, von welchem, wie vom Erdkörper, wir nicht das Innere, ſondern nur die Schaale kennen.

Was aber die Gedankenaſſociation ſelbſt, deren Geſetze oben dargelegt worden, in Thätigkeit verſetzt, iſt, in letzter Inſtanz, oder im Geheimen unſers Innern, der Wille, welcher ſeinen Diener, den Intellekt antreibt, nach Maaßgabe ſeiner Kräfte, Gedanken an Gedanken zu reihen, das Aehnliche, das Gleichzeitige zurückzurufen, Gründe und Folgen zu erkennen: denn im Intereſſe des Willens liegt, daß überhaupt gedacht werde, damit man möglichſt orientirt ſei, für alle vorkommenden Fälle. Daher iſt die Geſtalt des Satzes vom Grunde, welche die Gedankenaſſociation beherrſcht und thätig erhält, im letzten Grunde, das Geſetz der Motivation; weil Das, was das Senſorium lenkt und es beſtimmt, in dieſer oder jener Richtung, der Analogie, oder ſonſtigen Gedankenaſſociation, nachzugehen, der Wille des denkenden Subjekts iſt. Wie nun alſo hier die Geſetze des Ideennexus doch nur auf der Baſis des Willens beſtehen; ſo beſteht der Kauſalnexus der Körper in der realen Welt eigentlich auch nur auf der Baſis des in den Erſcheinungen dieſer ſich äußernden Willens; weshalb die Erklärung aus Urſachen nie eine abſolute und erſchöpfende iſt, ſondern zurückweiſt auf Naturkräfte als ihre Bedingung, deren Weſen eben der Wille als Ding an ſich iſt; — wobei ich freilich das folgende Buch anticipirt habe.

Weil nun aber die äußern (ſinnlichen) Anläſſe der Gegenwart unſerer Vorſtellungen eben ſo wohl wie die innern (der Gedankenaſſociation), und beide unabhängig von einander, beſtändig auf das Bewußtſeyn einwirken; ſo entſtehen hieraus die häufigen Unterbrechungen unſers Gedankenlaufs, welche eine gewiſſe Zerſtückelung und Verwirrung unſers Denkens herbeiführen, die zu den nicht zu beſeitigenden Unvollkommenheiten deſſelben gehört, welche wir jetzt in einem eigenen Kapitel betrachten wollen.

Kapitel 15.

Von den weſentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts.

Unſer Selbſtbewußtſeyn hat nicht den Raum, ſondern allein die Zeit zur Form: deshalb geht unſer Denken nicht, wie unſer Anſchauen, nach drei Dimenſionen vor ſich, ſondern bloß nach einer, alſo auf einer Linie, ohne Breite und Tiefe. Hieraus entſpringt die größte der weſentlichen Unvollkommenheiten unſers Intellekts. Wir können nämlich Alles nur ſucceſſive erkennen und nur Eines zur Zeit uns bewußt werden, ja, auch dieſes Einen nur unter der Bedingung, daß wir derweilen alles Andere vergeſſen, alſo uns deſſelben gar nicht bewußt ſind, mithin es ſo lange aufhört für uns dazuſeyn. In dieſer Eigenſchaft iſt unſer Intellekt einem Teleſkop mit einem ſehr engen Geſichtsfelde zu vergleichen; weil eben unſer Bewußtſeyn kein ſtehendes, ſondern ein fließendes iſt. Der Intellekt apprehendirt nämlich nur ſucceſſiv und muß, um das Eine zu ergreifen, das Andere fahren laſſen, nichts, als die Spuren von ihm zurückbehaltend, welche immer ſchwächer werden. Der Gedanke, der mich jetzt lebhaft beſchäftigt, muß mir, nach einer kurzen Weile, ganz entfallen ſeyn: tritt nun noch eine wohldurchſchlafene Nacht dazwiſchen; ſo kann es kommen, daß ich ihn nie wiederfinde; es ſei denn, daß er an mein perſönliches Intereſſe, d. h. an meinen Willen geknüpft wäre, als welcher ſtets das Feld behauptet.

Auf dieſer Unvollkommenheit des Intellekts beruht das Rhapſodiſche und oft Fragmentariſche unſers Gedankenlaufs, welches ich bereits am Schluſſe des vorigen Kapitels berührt habe, und aus dieſem entſteht die unvermeidliche Zerſtreuung unſers Denkens. Theils nämlich dringen äußere Sinneseindrücke ſtörend und unterbrechend auf daſſelbe ein, ihm jeden Augenblick das Fremdartigſte aufzwingend, theils zieht am Bande der Aſſociation ein Gedanke den andern herbei und wird nun ſelbſt von ihm verdrängt; theils endlich iſt auch der Intellekt ſelbſt nicht ein Mal fähig ſich ſehr lange und anhaltend auf einen Gedanken zu heften: ſondern wie das Auge, wenn es lange auf einen Gegenſtand hinſtarrt, ihn bald nicht mehr deutlich ſieht, indem die Umriſſe in einander fließen, ſich verwirren und endlich Alles dunkel wird; ſo wird auch, durch lange fortgeſetztes Grübeln über eine Sache, allmälig das Denken verworren, ſtumpft ſich ab und endigt in völliger Dumpfheit. Daher müſſen wir jede Meditation oder Deliberation, welche glücklicherweiſe ungeſtört geblieben, aber doch nicht zu Ende geführt worden, auch wenn ſie die wichtigſte und uns angelegenſte Sache betrifft, nach einer gewiſſen Zeit, deren Maaß individuell iſt, vor der Hand aufgeben und ihren uns ſo intereſſanten Gegenſtand aus dem Bewußtſeyn entlaſſen, um uns, ſo ſchwer die Sorge darüber auch auf uns laſtet, jetzt mit unbedeutenden und gleichgültigen Dingen zu beſchäftigen. Während dieſer Zeit nun iſt jener wichtige Gegenſtand für uns nicht mehr vorhanden: er iſt jetzt, wie die Wärme im kalten Waſſer, latent. Wenn wir ihn nun, zur andern Zeit, wieder aufnehmen; ſo kommen wir an ihn wie an eine neue Sache, in der wir uns von Neuem, wiewohl ſchneller, orientiren, und auch der angenehme, oder widrige Eindruck derſelben auf unſern Willen tritt von Neuem ein. Inzwiſchen kommen wir ſelbſt nicht ganz unverändert zurück. Denn mit der phyſiſchen Miſchung der Säfte und Spannung der Nerven, welche, nach Stunden, Tagen und Jahreszeiten, ſtets wechſelt, ändert ſich auch unſere Stimmung und Anſicht: zudem haben die in der Zwiſchenzeit dageweſenen fremdartigen Vorſtellungen einen Nachklang zurückgelaſſen, deſſen Ton auf die folgenden Einfluß hat. Daher erſcheint uns die ſelbe Sache zu verſchiedenen Zeiten, Morgens, Abends, Nachmittags, oder am andern Tage, oft ſehr verſchieden: entgegengeſetzte Anſichten derſelben drängen ſich jetzt auf und vermehren unſern Zweifel. Darum ſpricht man vom Beſchlafen einer Angelegenheit und fordert zu großen Entſchlüſſen lange Ueberlegungszeit. Wenn nun gleich dieſe Beſchaffenheit unſers Intellekts, als aus der Schwäche deſſelben entſpringend, ihre offenbaren Nachtheile hat; ſo gewährt ſie andererſeits den Vortheil, daß wir, nach der Zerſtreuung und der phyſiſchen Umſtimmung, als komparativ Andere, friſch und fremd zu unſerer Angelegenheit zurückkehren und ſo ſie mehrmals in ſtark verändertem Lichte erblicken können. — Aus dieſem allen iſt erſichtlich, daß das menſchliche Bewußtſeyn und Denken, ſeiner

Natur nach, nothwendig fragmentariſch iſt, weshalb die theoretiſchen oder praktiſchen Ergebniſſe, welche durch die Zuſammenſetzung ſolcher Fragmente erlangt werden, meiſtens mangelhaft ausfallen. Dabei gleicht unſer denkendes Bewußtſeyn einer Laterna magica, in deren Fokus nur Ein Bild zur Zeit erſcheinen kann und jedes, auch wenn es das Edelſte darſtellt, doch bald verſchwinden muß, um dem Heterogenſten, ja Gemeinſten Platz zu machen. — In praktiſchen Angelegenheiten werden die wichtigſten Pläne und Beſchlüſſe im Allgemeinen feſtgeſtellt: dieſen aber ordnen andere, als Mittel zum Zweck, ſich unter, dieſen wieder Andere und ſo bis zum Einzelnen, in concreto Auszuführenden herab. Nun aber kommen ſie nicht in der Reihe ihrer Dignität zur Ausführung, ſondern während die Pläne im Großen und Allgemeinen uns beſchäftigen, müſſen wir mit den kleinſten Einzelheiten und der Sorge des Augenblickes kämpfen. Dadurch wird unſer Bewußtſeyn noch deſultoriſcher. Ueberhaupt machen theoretiſche Geiſtesbeſchäftigungen zu praktiſchen Angelegenheiten und dieſe wieder zu jenen unfähig.

In Folge des dargeſtellten unvermeidlich Zerſtreuten und Fragmentariſchen alles unſers Denkens, und des dadurch herbeigeführten Gemiſches der heterogenſten Vorſtellungen, welches auch dem edelſten menſchlichen Geiſte anhängt, haben wir eigentlich nur eine halbe Beſinnung und tappen mit dieſer im Labyrinth unſers Lebenswandels und im Dunkel unſerer Forſchungen umher: helle Augenblicke erleuchten dabei wie Blitze unſern Weg. Aber was läßt ſich überhaupt von Köpfen erwarten, unter denen ſelbſt der weiſeſte allnächtlich der Tummelplatz der abenteuerlichſten und unſinnigſten Träume iſt und von dieſen kommend ſeine Meditationen wieder aufnehmen ſoll? Offenbar iſt ein ſo großen Beſchränkungen unterliegendes Bewußtſeyn zur Ergründung des Räthſels der Welt wenig geeignet, und ein ſolches Beſtreben müßte Weſen höherer Art, deren Intellekt nicht die Zeit zur Form, und deren Denken daher wahre Ganzheit und Einheit hätte, ſeltſam und erbärmlich erſcheinen. Ja, es iſt ſogar zu bewundern, daß wir durch das ſo höchſt heterogene Gemiſch der Vorſtellungs- und Denkfragmente jeder Art, welche ſich beſtändig in unſerm Kopfe durchkreuzen, nicht völlig verworren werden, ſondern uns ſtets noch wieder darin zurechtzufinden und Alles aneinanderzupaſſen vermögen. Offenbar muß doch ein einfacher Faden daſeyn, auf dem ſich Alles aneinanderreiht: was iſt aber dieſer? — Das Gedächtniß allein reicht dazu nicht aus; da es weſentliche Beſchränkungen hat, von denen ich bald reden werde, und überdies höchſt unvollkommen und treulos iſt. Das logiſche Ich, oder gar die tranſſcendentale ſynthetiſche Einheit der Apperception, — ſind Ausdrücke und Erläuterungen, welche nicht leicht dienen werden, die Sache faßlich zu machen, vielmehr wird Manchem dabei einfallen:

„Zwar euer Bart iſt kraus, doch hebt ihr nicht die Riegel."

Kants Satz: „das Ich denke muß alle unſere Vorſtellungen begleiten", iſt unzureichend: denn das Ich iſt eine unbekannte Größe, d. h. ſich ſelber ein Geheimniß. — Das, was dem Bewußtſeyn Einheit und Zuſammenhang giebt, indem es, durchgehend durch deſſen ſämmtliche Vorſtellungen, ſeine Unterlage, ſein bleibender Träger iſt, kann nicht ſelbſt durch das Bewußtſeyn bedingt, mithin keine Vorſtellung ſeyn: vielmehr muß es das Prius des Bewußtſeyns und die Wurzel des Baumes ſeyn, davon jenes die Frucht iſt. Dieſes, ſage ich, iſt der Wille: er allein iſt unwandelbar und ſchlechthin identiſch, und hat, zu ſeinen Zwecken, das Bewußtſeyn hervorgebracht. Daher iſt auch er es, welcher ihm Einheit giebt und alle Vorſtellungen und Gedanken deſſelben zuſammenhält, gleichſam als durchgehender Grundbaß ſie begleitend. Ohne ihn hätte der Intellekt nicht mehr Einheit des Bewußtſeyns, als ein Spiegel, in welchem ſich ſucceſſiv bald Dieſes bald Jenes darſtellt, oder doch höchſtens nur ſoviel wie ein Konverſpiegel, deſſen Strahlen in einen imaginären Punkt hinter ſeiner Oberfläche zuſammenlaufen. Nun aber iſt der Wille allein das Beharrende und Unveränderliche im Bewußtſeyn. Er iſt es, welcher alle Gedanken und Vorſtellungen als Mittel zu ſeinen Zwecken, zuſammenhält, ſie mit der Farbe ſeines Charakters, ſeiner Stimmung und ſeines Intereſſes tingirt, die Aufmerkſamkeit beherrſcht und den Faden der Motive, deren Einfluß auch Gedächtniß und Ideenaſſociation zuletzt in Thätigkeit ſetzt, in der Hand hält: von ihm iſt im Grunde die Rede, ſo oft „Ich" in einem Urtheil vorkommt. Er alſo iſt der wahre, letzte Einheitspunkt des Bewußtſeyns und das Band aller Funktionen und Akte deſſelben: er gehört aber nicht ſelbſt zum Intellekt, ſondern iſt nur deſſen Wurzel, Urſprung und Beherrſcher.

Aus der *Form der Zeit* und der *einfachen Dimenſion* der Vorſtellungsreihe, vermöge welcher der Intellekt, um Eines aufzufaſſen, alles Andere fallen laſſen muß, folgt, wie ſeine Zerſtreuung, auch ſeine *Vergeßlichkeit*. Das Meiſte von Dem, was er fallen gelaſſen, nimmt er nie wieder auf; zumal da die Wiederaufnahme an den Satz vom Grunde gebunden iſt, alſo eines Anlaſſes bedarf, den die Gedankenaſſociation und Motivation erſt zu liefern hat; welcher Anlaß jedoch um ſo entfernter und geringer ſeyn darf, je mehr unſere Empfindlichkeit dafür durch das Intereſſe des Gegenſtandes erhöht iſt. Nun aber iſt das Gedächtniß, wie ich ſchon in der Abhandlung über den Satz vom Grunde gezeigt habe, kein Behältniß, ſondern eine bloße Uebungsfähigkeit im Hervorbringen beliebiger Vorſtellungen, die daher ſtets durch Wiederholung in Uebung erhalten werden müſſen; da ſie ſonſt ſich allmälig verlieren. Demzufolge iſt das Wiſſen auch des gelehrteſten Kopfes doch nur virtualiter vorhanden, als eine im Hervorbringen gewiſſer Vorſtellungen erlangte Uebung: actualiter hingegen iſt auch er auf eine einzige Vorſtellung beſchränkt und nur dieſer einen ſich zur Zeit bewußt. Hieraus entſteht ein ſeltſamer Kontraſt zwiſchen dem, was er potentiâ und dem, was er actu weiß, d. h. zwiſchen ſeinem Wiſſen und ſeinem jedesmaligen Denken: Erſteres iſt eine unüberſehbare, ſtets etwas chaotiſche Maſſe, Letzteres ein einziger deutlicher Gedanke. Das Verhältniß gleicht dem, zwiſchen den zahlloſen Sternen des Himmels und dem engen Geſichtsfelde des Teleſkops: es tritt auffallend hervor, wann er, auf einen Anlaß, irgend eine Einzelheit aus ſeinem Wiſſen zur deutlichen Erinnerung bringen will, wo Zeit und Mühe erfordert wird, es aus jenem Chaos hervorzuſuchen. Die Schnelligkeit hierin iſt eine beſondere Gabe, aber ſehr von Tag und Stunde abhängig: daher verſagt bisweilen das Gedächtniß ſeinen Dienſt, ſelbſt in Dingen, die es zur andern Zeit leicht zur Hand hat. Dieſe Betrachtung fordert uns auf, in unſern Studien mehr nach Erlangung richtiger Einſicht, als nach Vermehrung der Gelehrſamkeit zu ſtreben, und zu beherzigen, daß die *Qualität* des Wiſſens wichtiger iſt, als die *Quantität* deſſelben. Dieſe ertheilt den Büchern bloß Dicke, jene Gründlichkeit und zugleich Stil: denn ſie iſt eine *intenſive* Größe, während die andere eine bloß extenſive iſt. Sie beſteht in der Deutlichkeit und Vollſtändigkeit der Begriffe, nebſt der Reinheit und Richtigkeit der ihnen zum Grunde liegenden anſchaulichen Erkenntniſſe; daher das ganze Wiſſen, in allen ſeinen Theilen von ihr durchdrungen wird und demgemäß werthvoll, oder gering iſt. Mit kleiner Quantität, aber guter Qualität deſſelben leiſtet man mehr, als mit ſehr großer Quantität, bei ſchlechter Qualität.

Die vollkommenſte und genügendeſte Erkenntniß iſt die anſchauende: aber ſie iſt auf das ganz Einzelne, das Individuelle beſchränkt. Die Zuſammenfaſſung des Vielen und Verſchiedenen in *eine* Vorſtellung iſt nur möglich durch den *Begriff*, d. h. durch das Weglaſſen der Unterſchiede, mithin iſt dieſer eine ſehr unvollkommene Art des Vorſtellens. Freilich kann auch das Einzelne unmittelbar als ein Allgemeines aufgefaßt werden, wenn es nämlich zur (Platoniſchen) *Idee* erhoben wird: bei dieſem Vorgang aber, den ich im dritten Buch analyſirt habe, tritt auch ſchon der Intellekt aus den Schranken der Individualität und mithin der Zeit heraus: auch iſt es nur eine Ausnahme.

Dieſe innern und weſentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts werden noch erhöht durch eine ihm gewiſſermaaßen äußerliche, aber unausbleibliche Störung, nämlich durch den Einfluß, welchen auf alle ſeine Operationen der *Wille* ausübt, ſobald er beim Reſultat derſelben irgend betheiligt iſt. Jede Leidenſchaft, ja, jede Neigung oder Abneigung, tingirt die Objekte der Erkenntniß mit ihrer Farbe. Am alltäglichſten iſt die Verfälſchung, welche Wunſch und Hoffnung an der Erkenntniß ausüben, indem ſie uns das kaum Mögliche als wahrſcheinlich und beinahe gewiß vorſpiegeln und zur Auffaſſung des Entgegenſtehenden uns faſt unfähig machen: auf ähnliche Weiſe wirkt die Furcht; auf analoge jede vorgefaßte Meinung, jede Parteilichkeit und, wie geſagt, jedes Intereſſe, jede Regung und jeder Hang des Willens.

Zu allen dieſen Unvollkommenheiten des Intellekts kommt endlich noch die, daß er, mit dem Gehirn, altert, d. h., wie alle phyſiologiſchen Funktionen, in den ſpätern Jahren ſeine Energie verliert; wodurch dann alle ſeine Unvollkommenheiten ſehr zunehmen.

Die hier dargelegte mangelhafte Beſchaffenheit des Intellekts wird uns indeſſen nicht wundern, wenn wir auf ſeinen Urſprung und ſeine Beſtimmung zurückſehen, wie ich ſolche im zweiten Buche nachgewieſen habe. Zum Dienſt eines individuellen Willens hat ihn die Natur hervorgebracht: daher iſt er allein beſtimmt, die Dinge zu erkennen, ſofern ſie die Motive eines ſolchen Willens abgeben; nicht aber, ſie zu ergründen, oder ihr Weſen an ſich aufzufaſſen. Der menſchliche Intellekt iſt nur eine höhere Steigerung des thieriſchen: und wie dieſer ganz auf die Gegenwart beſchränkt iſt, ſo trägt auch der unſerige ſtarke Spuren dieſer Beſchränkung. Daher iſt unſer Gedächtniß und Rückerinnerung etwas ſehr Unvollkommenes: wie wenig von dem, was wir gethan, erlebt, gelernt, geleſen haben, können wir uns zurückrufen! und ſelbſt dies Wenige meiſtens nur mühſam und unvollſtändig. Aus demſelben Grunde wird es uns ſo ſehr ſchwer, uns vom Eindrucke der Gegenwart frei zu erhalten. — Bewußtloſigkeit iſt der urſprüngliche und natürliche Zuſtand aller Dinge, mithin auch die Baſis, aus welcher, in einzelnen Arten der Weſen, das Bewußtſeyn, als die höchſte Efflorescenz derſelben, hervorgeht, weshalb auch dann jene immer noch vorwaltet. Demgemäß ſind die meiſten Weſen ohne Bewußtſeyn: ſie wirken dennoch nach den Geſetzen ihrer Natur, d. h. ihres Willens. Die Pflanzen haben höchſtens ein ganz ſchwaches Analogon von Bewußtſeyn, die unterſten Thiere bloß eine Dämmerung deſſelben. Aber auch nachdem es ſich, durch die ganze Thierreihe, bis zum Menſchen und ſeiner Vernunft geſteigert hat, bleibt die Bewußtloſigkeit der Pflanze, von der es ausgieng, noch immer die Grundlage, und iſt zu ſpüren in der Nothwendigkeit des Schlafes, wie eben auch in allen hier dargelegten, weſentlichen und großen Unvollkommenheiten jedes durch phyſiologiſche Funktionen hervorgebrachten Intellekts: von einem andern aber haben wir keinen Begriff.

Die hier nachgewieſenen *weſentlichen* Unvollkommenheiten des Intellekts werden nun aber, im einzelnen Falle, ſtets noch durch *unweſentliche* erhöht. Nie iſt der Intellekt, in *jeder* Hinſicht, was er möglicherweiſe ſeyn könnte: die ihm möglichen Vollkommenheiten ſtehen einander ſo entgegen, daß ſie ſich ausſchließen. Daher kann Keiner Plato und Ariſtoteles, oder Shakeſpeare und Neuton, oder Kant und Goethe *zugleich* ſeyn. Die

Unvollkommenheiten des Intellekts hingegen vertragen ſich ſehr wohl zuſammen; weshalb er, in der Wirklichkeit, meiſtens tief unter Dem bleibt, was er ſeyn könnte. Seine Funktionen hängen von ſo gar vielen Bedingungen ab, welche wir, in der Erſcheinung, in der ſie uns allein gegeben ſind, nur als anatomiſche und phyſiologiſche erfaſſen können, daß ein auch nur in einer Richtung entſchieden excellirender Intellekt zu den ſeltenſten Naturerſcheinungen gehört; daher eben die Produktionen eines ſolchen Jahrtauſende hindurch aufbewahrt werden, ja, jede Reliquie eines ſo begünſtigten Individuums zum köſtlichſten Kleinod wird. Von einem ſolchen Intellekt bis zu dem, der ſich dem Blödſinn nähert, ſind der Abſtufungen unzählige. Dieſen gemäß fällt nun zunächſt der geiſtige Geſichtskreis eines Jeden ſehr verſchieden aus, nämlich von dem der bloßen Auffaſſung der Gegenwart, die ſelbſt das Thier hat, zu dem, der doch auch die nächſte Stunde, zu dem, der den Tag umfaßt, ſelbſt noch den morgenden, die Woche, das Jahr, das Leben, die Jahrhunderte, Jahrtauſende, bis zu dem eines Bewußtſeyns, welches faſt beſtändig den, wenn auch undeutlich dämmernden Horizont der Unendlichkeit gegenwärtig hat, deſſen Gedanken daher einen dieſem angemeſſenen Charakter annehmen. — Ferner zeigt jener Unterſchied der Intelligenzen ſich in der Schnelligkeit ihres Denkens, auf welche ſehr viel ankommt, und die ſo verſchieden und allmälig abgeſtuft ſeyn mag, wie die der Punkte des Radius einer ſich drehenden Scheibe. Die Ferne der Folgen und Gründe, zu der das Denken eines Jeden reichen kann, ſcheint mit der Schnelligkeit des Denkens in einem gewiſſen Verhältniß zu ſtehen, indem die größte Spannung der Denkkraft überhaupt nur eine ganz kurze Zeit hindurch anhalten könne, und doch nur während ſie dauert ein Gedanke in ſeiner vollkommenen Einheit ſich durchdenken ließe; weshalb es dann darauf ankommt, wie weit der Intellekt ihn in ſolcher kurzen Zeit verfolgen, alſo wie viel Weges er in ihr zurücklegen kann. Andererſeits mag, bei Manchem, die Schnelligkeit durch das längere Anhalten jener Zeit des vollkommen einheitlichen Denkens erſetzt werden. Wahrſcheinlich macht das langſame und anhaltende Denken den mathematiſchen Kopf, die Schnelle des Denkens das Genie: dieſes iſt ein Flug, jenes ein ſicheres Gehen auf feſtem Boden, Schritt vor Schritt. Daß man jedoch mit dieſem letzteren auch in den Wiſſenſchaften, ſobald es nicht mehr auf bloße Größen, ſondern auf das Verſtehen des Weſens der Erſcheinungen ankommt, nicht ausreicht, beweiſt z. B. *Neutons* Farbenlehre, und ſpäter *Biots* Gefaſel über Farbenringe, welches jedoch mit der ganzen atomiſtiſchen Betrachtungsweiſe des Lichts bei den Franzoſen, mit ihren molécules de lumière und überhaupt mit ihrer fixen Idee, Alles in der Natur auf bloß mechaniſche Wirkungen zurückführen zu wollen, zuſammenhängt. — Endlich zeigt der in Rede ſtehende große individuelle Unterſchied der Intelligenzen ſich vorzüglich im Grade der *Klarheit des Verſtändniſſes* und demnach in der Deutlichkeit *des geſammten Denkens*. Dem Einen iſt ſchon Das Verſtehen, was dem Andern erſt einigermaaßen Merken iſt; Jener iſt ſchon fertig und am Ziel, wo Dieſer erſt am Anfang iſt; Jenem iſt ſchon Das die Löſung, was dieſem erſt das Problem. Dies beruht auf der *Qualität des Denkens* und Wiſſens, welche bereits oben erwähnt wurde. Wie in Zimmern der Grad der Helle verſchieden iſt, ſo in den Köpfen. Dieſe *Qualität des ganzen Denkens* ſpürt man, ſobald man nur wenige Seiten eines Schriftſtellers geleſen hat. Denn da hat man ſogleich mit ſeinem Verſtande und in ſeinem Sinn zu verſtehen gehabt: daher, ehe man noch weiß, was er Alles gedacht hat, man ſchon ſieht, *wie* er denkt, nämlich welches die *formelle* Beſchaffenheit, die *Textur* ſeines Denkens ſei, die ſich in Allem, worüber er denkt, gleich bleibt, und deren Abdruck der Gedankengang und der Stil iſt. An dieſem empfindet man ſogleich den Schritt und Tritt, die Gelenkigkeit und Leichtigkeit, wohl gar die Beflügelung ſeines Geiſtes, oder, umgekehrt, deſſen Schwerfälligkeit, Steifheit, Lahmheit und bleierne Beſchaffenheit. Denn wie die Sprache der Abdruck des Geiſtes eines Volks, ſo iſt der Stil der unmittelbare Abdruck des Geiſtes eines Schriftſtellers, die Phyſiognomie deſſelben. Man werfe das Buch weg, bei dem man merkt, daß man in eine dunklere Region geräth, als die eigene iſt; es ſei denn, daß man bloß Thatſachen, nicht Gedanken aus ihm zu empfangen habe. Außerdem aber wird nur der Schriftſteller uns Gewinn bringen, deſſen Verſtehen ſchärfer und deutlicher iſt, als das eigene, der unſer Denken beſchleunigt, nicht es hemmt, wie der ſtumpfe Kopf, der den Krötengang ſeines

Denkens mitzumachen uns nöthigen will; alſo jener, mit deſſen Kopfe einſtweilen zu denken, uns fühlbare Erleichterung und Förderung gewährt, bei dem wir uns getragen fühlen wohin wir allein nicht gelangen konnten. Goethe ſagte mir ein Mal, daß wenn er eine Seite im Kant leſe, ihm zu Muthe würde, als träte er in ein helles Zimmer. Die ſchlechten Köpfe ſind es nicht bloß dadurch, daß ſie ſchief ſind und mithin falſch urtheilen; ſondern zunächſt durch die Undeutlichkeit ihres geſammten Denkens, als welches dem Sehen durch ein ſchlechtes Fernrohr, in welchem alle Umriſſe undeutlich und wie verwiſcht erſcheinen und die verſchiedenen Gegenſtände in einander laufen, zu vergleichen iſt. Die Forderung der Deutlichkeit der Begriffe, vor welcher der ſchwache Verſtand ſolcher Köpfe zurückbebt, machen dieſe daher ſelbſt nicht an ihn; ſondern ſie behelfen ſich mit einem Helldunkel, in welchem ſich zu beruhigen ſie gern nach Worten greifen, zumal nach ſolchen, die unbeſtimmte, ſehr abſtrakte, ungewöhnliche und ſchwer zu erklärende Begriffe bezeichnen, wie z. B. Unendliches und Endliches, Sinnliches und Ueberſinnliches, die Idee des Seyns, Vernunft-Ideen, das Abſolute, die Idee des Guten, das Göttliche, die ſittliche Freiheit, Selbſterzeugungskraft, die abſolute Idee, Subjekt-Objekt u. ſ. w. Mit dergleichen werfen ſie getroſt um ſich, meynen wirklich, das drücke Gedanken aus, und muthen Jedem zu, ſich damit zufrieden zu ſtellen: denn der höchſte ihnen abſehbare Gipfel der Weisheit iſt eben, für jede mögliche Frage dergleichen fertige Worte in Bereitſchaft zu haben. Dies unſägliche Genügen an Worten iſt für die ſchlechten Köpfe durchaus charakteriſtiſch: es beruht eben auf ihrer Unfähigkeit zu deutlichen Begriffen, ſobald dieſe über die trivialſten und einfachſten Verhältniſſe hinausgehen ſollen, mithin auf der Schwäche und Trägheit ihres Intellekts, ja, auf dem geheimen Bewußtſeyn dieſer, welches bei Gelehrten verbunden iſt mit der früh erkannten, harten Nothwendigkeit, ſich für denkende Weſen auszugeben, welcher Anforderung in allen Fällen zu begegnen, ſie einen ſolchen Vorrath fertiger Worte geeignet halten. Wirklich beluſtigend muß es ſeyn, einen Philoſophie-Profeſſor dieſes Schlages auf dem Katheder zu ſehen, der bona fide einen dergleichen gedankenleeren Wortkram vorträgt, ganz ehrlich, im Wahn, dies ſeien eben Gedanken, und vor ihm die

Studenten, welche eben ſo bona fide, d. h. im ſelben Wahn, andächtig zuhören und nachſchreiben; während doch im Grunde weder der Eine noch die Andern über die Worte hinausgehen, vielmehr dieſe, nebſt dem hörbaren Kratzen der Federn, das einzige Reale bei der Sache ſind. Dieſes eigenthümliche Genügen an Worten trägt mehr als irgend etwas bei zur Perpetuirung der Irrthümer. Denn geſtützt auf die von ſeinen Vorgängern überkommenen Worte und Phraſen geht Jeder getroſt an Dunkelheiten, oder Problemen vorbei: wodurch dieſe ſich unbeachtet, Jahrhunderte hindurch, von Buch zu Buch fortpflanzen und der denkende Kopf, zumal in der Jugend, in Zweifel geräth, ob etwan nur er unfähig ſei, Das zu verſtehen, oder ob hier wirklich nichts Verſtändliches vorliege; desgleichen, ob für die Andern das Problem, um welches ſie mit ſo komiſcher Ernſthaftigkeit alle denſelben Fußpfad herumſchleichen, keines ſei, oder ob ſie es nur nicht ſehen wollen. Viele Wahrheiten bleiben bloß deshalb unentdeckt, weil Keiner Muth hat, das Problem ins Auge zu faſſen und darauf los zu gehen. — Im Gegentheil hievon bewirkt die den eminenten Köpfen eigenthümliche Deutlichkeit des Denkens und Klarheit der Begriffe, daß ſogar bekannte Wahrheiten, von ihnen vorgetragen, neues Licht, oder wenigſtens neuen Reiz gewinnen: hört oder lieſt man ſie; ſo iſt es, als hätte man ein ſchlechtes Fernrohr gegen ein gutes vertauſcht. Man leſe z. B. nur in Eulers Briefen an eine Prinzeſſin ſeine Darſtellung der Grundwahrheiten der Mechanik und Optik. Hierauf beruht Diderots, im Neveu de Rameau beigebrachte Bemerkung, daß nur die vollendeten Meiſter fähig ſind, die Elemente einer Wiſſenſchaft eigentlich gut vorzutragen; eben weil nur ſie die Sachen wirklich verſtehen und niemals ihnen Worte die Stelle der Gedanken vertreten.

Aber man ſoll wiſſen, daß die ſchlechten Köpfe die Regel, die guten die Ausnahme, die eminenten höchſt ſelten, das Genie ein portentum iſt. Wie könnte ſonſt ein aus ungefähr acht hundert Millionen Individuen beſtehendes Menſchengeſchlecht, nach ſechs Jahrtauſenden, noch ſo Vieles zu entdecken, zu erfinden, zu erdenken und zu ſagen übrig gelaſſen haben? Auf Erhaltung des Individuums allein iſt der Intellekt berechnet und in der Regel ſelbſt hiezu nur nothdürftig ausreichend. Aber weislich iſt die Natur mit Ertheilung eines größern Maaßes ſehr karg geweſen: denn der beſchränkte Kopf kann die wenigen und einfachen Verhältniſſe, welche im Bereich ſeiner engen Wirkungsſphäre liegen, mit viel größerer Leichtigkeit überſehen und die Hebel derſelben handhaben, als der eminente, der eine ungleich größere und reichere Sphäre überblickt und mit langen Hebeln agirt, es könnte. So ſieht das Inſekt auf ſeinen Stängeln und Blättchen Alles mit minutiöſeſter Genauigkeit und beſſer, als wir; wird aber nicht den Menſchen gewahr, der drei Schritte davon ſteht. Hierauf beruht die Schlauheit der Dummen und das Paradoxon: Il y a un mystère dans l'esprit des gens qui n'en ont pas. Für das praktiſche Leben iſt das Genie ſo brauchbar, wie ein Stern-Teleſkop im Theater. — Sonach iſt, in Hinſicht auf den Intellekt, die Natur höchſt ariſtokratiſch. Die Unterſchiede, die ſie hier eingeſetzt hat, ſind größer als die, welche Geburt, Rang, Reichthum, oder Kaſtenunterſchied in irgend einem Lande feſtſtellen: aber wie in andern Ariſtokratien, ſo auch in der ihrigen, kommen viele tauſend Plebejer auf einen Edeln, viele Millionen auf einen Fürſten, und iſt der große Haufen bloßer Pöbel, mob, rabble, la canaille. Dabei iſt nun freilich zwiſchen der Rangliſte der Natur und der der Konvention ein ſchreiender Kontraſt, deſſen Ausgleichung nur in einem goldenen Zeitalter zu hoffen ſtände. Inzwiſchen haben die auf der einen, und die auf der andern Rangliſte ſehr hoch Stehenden das Gemeinſame, daß ſie meiſtens in vornehmer Iſolation leben, auf welche Byron hindeutet, wenn er ſagt:

> To feel me in the solitude of kings,
> Without the power that makes them bear a crown [*]).
>
> (*Proph. of Dante.* C. 1.)

Denn der Intellekt iſt ein differenzirendes, mithin trennendes Princip: ſeine verſchiedenen Abſtufungen geben, noch viel mehr als die der bloßen Bildung, Jedem andere Begriffe, in Folge deren gewiſſermaaßen Jeder in einer andern Welt lebt, in welcher er nur dem Gleichgeſtellten unmittelbar begegnet, den Uebrigen aber bloß aus der Ferne zurufen und ſich ihnen verſtändlich zu machen ſuchen kann. Große Unterſchiede im Grade und dabei in der Ausbildung des Verſtandes öffnen zwiſchen Menſch und Menſch eine weite Kluft, über welche nur die Herzensgüte ſetzen kann, als welche im Gegentheil das unificirende Princip iſt, welches jeden Andern mit dem eigenen Selbſt identificirt. Jedoch bleibt die Verbindung eine moraliſche: ſie kann keine intellektuelle werden. Sogar bei ziemlich gleichem Grade der Bildung gleicht die Konverſation zwiſchen einem großen Geiſte und einem gewöhnlichen Kopfe der gemeinſchaftlichen Reiſe eines Mannes, der auf einem muthigen Roſſe ſitzt, mit einem Fußgänger. Beiden wird ſie bald höchſt läſtig und auf die Länge unmöglich. Auf eine kurze Strecke kann zwar der Reiter abſitzen, um mit dem Andern zu gehen; wiewohl auch dann ihm die Ungeduld ſeines Pferdes viel zu ſchaffen machen wird. —

---

[*]) Die Einſamkeit der Könige zu fühlen,
Jedoch der Macht entbehren, welche ſie
Die Krone tragen läßt.

Das Publikum aber könnte durch nichts ſo ſehr gefördert werden, als durch die Erkenntniß jener intellektuellen Ariſtokratie der Natur. Vermöge einer ſolchen würde es begreifen, daß zwar, wo es ſich um Thatſachen handelt, alſo etwan aus Experimenten, Reiſen, Codices, Geſchichtsbüchern und Chroniken referirt werden ſoll, der normale Kopf ausreicht; hingegen wo es ſich bloß um Gedanken handelt, zumal um ſolche, zu welchen der Stoff, die Data, Jedem vorliegen, wo es alſo eigentlich nur darauf ankommt, den Andern vorzudenken, entſchiedene Ueberlegenheit, angeborene Eminenz, welche nur die Natur und höchſt ſelten verleiht, unerläßlich erfordert iſt, und Keiner Gehör verdient, der nicht ſogleich Proben derſelben ablegt. Könnte dem Publiko die ſelbſteigene Einſicht hierin verliehen werden; ſo würde es nicht mehr die ihm zu ſeiner Bildung kärglich zugemeſſene Zeit vergeuden an den Produktionen gewöhnlicher Köpfe, alſo an den zahlloſen Stümpereien in Poeſie und Philoſophie, wie ſie jeder Tag ausbrütet; es würde nicht mehr, im kindiſchen Wahn, daß Bücher, gleich Eiern, friſch genoſſen werden müſſen, ſtets nach dem Neueſten greifen; ſondern würde ſich an die Leiſtungen der wenigen Auserleſenen und Berufenen aller Zeiten und Völker halten, würde ſuchen ſie kennen und verſtehen zu lernen, und könnte ſo allmälig zu ächter Bildung gelangen. Dann würden auch bald jene Tauſende unberufener Produktionen ausbleiben, die wie Unkraut dem guten Weizen das Aufkommen erſchweren.

Kapitel 16 *).

Ueber den praktiſchen Gebrauch der Vernunft und den Stoicismus.

Im ſiebenten Kapitel habe ich gezeigt, daß im Theoretiſchen das Ausgehn von Begriffen nur zu mittelmäßigen Leiſtungen hinreicht, die vortrefflichen hingegen das Schöpfen aus der Anſchauung ſelbſt, als der Urquelle aller Erkenntniß, erfordern. Im Praktiſchen verhält es ſich nun aber umgekehrt: hier iſt das Beſtimmtwerden durch das Anſchauliche die Weiſe des Thiers, des Menſchen aber unwürdig, als welcher Begriffe hat, ſein Handeln zu leiten, und dadurch emancipirt iſt von der Macht der anſchaulich vorliegenden Gegenwart, welcher das Thier unbedingt hingegeben iſt. In dem Maaße, wie der Menſch dieſes Vorrecht geltend macht, iſt ſein Handeln vernünftig zu nennen, und nur in dieſem Sinne kann von praktiſcher Vernunft die Rede ſeyn, nicht im Kantiſchen, deſſen Unſtatthaftigkeit ich in der Preisſchrift über das Fundament der Moral ausführlich dargethan habe.

Es iſt aber nicht leicht, ſich durch Begriffe allein beſtimmen zu laſſen: auch auf das ſtärkſte Gemüth dringt die vorliegende nächſte Außenwelt, mit ihrer anſchaulichen Realität, gewaltſam ein. Aber eben in der Beſiegung dieſes Eindrucks, in der Vernichtung ſeines Gaukelſpiels, zeigt der Menſchengeiſt ſeine Würde und Größe. So, wenn die Reizungen zu Luſt und Genuß ihn ungerührt laſſen, oder das Drohen und Wüthen ergrimmter Feinde ihn nicht erſchüttert, das Flehen irrender Freunde ſeinen Entſchluß nicht wanken macht, die Truggeſtalten, mit denen verabredete Intriguen ihn umſtellen, ihn unbewegt laſſen, der Hohn der Thoren und des Pöbels ihn nicht aus der Faſſung bringt, noch irre macht an ſeinem eigenen Werth: dann ſcheint er unter dem Einfluß einer ihm allein ſichtbaren Geiſterwelt (und das iſt die der Begriffe) zu ſtehen, vor welcher jene Allen offen daliegende, anſchauliche Gegenwart wie ein Phantom zer-

---

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §. 16 des erſten Bandes.

fließt. — Was hingegen der Außenwelt und ſichtbaren Realität ihre große Gewalt über das Gemüth ertheilt, iſt die Nähe und Unmittelbarkeit derſelben. Wie die Magnetnadel, welche durch die vereinte Wirkung weitvertheilter, die ganze Erde umfaſſender Naturkräfte in ihrer Richtung erhalten wird, dennoch durch ein kleines Stückchen Eiſen, wenn es ihr nur recht nahe kommt, perturbirt und in heftige Schwankungen verſetzt werden kann; ſo kann bisweilen ſelbſt ein ſtarker Geiſt durch geringfügige Begebenheiten und Menſchen, wenn ſie nur in großer Nähe auf ihn einwirken, aus der Faſſung gebracht und perturbirt werden, und den überlegteſten Entſchluß kann ein unbedeutendes, aber unmittelbar gegenwärtiges Gegenmotiv in momentanes Wanken verſetzen. Denn der relative Einfluß der Motive ſteht unter einem Geſetz, welches dem, nach welchem die Gewichte auf den Waagebalken wirken, gerade entgegengeſetzt iſt, und in Folge deſſen ein ſehr kleines, aber ſehr nahe liegendes Motiv ein an ſich viel ſtärkeres, jedoch aus der Ferne wirkendes, überwiegen kann. Die Beſchaffenheit des Gemüthes aber, vermöge deren es dieſem Geſetze gemäß ſich beſtimmen läßt und nicht, kraft der wirklich praktiſchen Vernunft, ſich ihm entzieht, iſt es, was die Alten durch animi impotentia bezeichneten, welches eigentlich ratio regendae voluntatis impotens bedeutet. Jeder *Affekt* (animi perturbatio) entſteht eben dadurch, daß eine auf unſern Willen wirkende Vorſtellung uns ſo übermäßig nahe tritt, daß ſie uns alles Uebrige verdeckt, und wir nichts mehr als *ſie* ſehen können, wodurch wir, für den Augenblick, unfähig werden, das Anderweitige zu berückſichtigen. Ein gutes Mittel dagegen wäre, daß man ſich dahin brächte, die Gegenwart unter der Einbildung anzuſehen, ſie ſei Vergangenheit, mithin ſeiner Apperception den Briefſtil der Römer angewöhnte. Vermögen wir doch ſehr wohl, umgekehrt, das längſt Vergangene ſo lebhaft als gegenwärtig anzuſehen, daß alte, längſt ſchlafende Affekte dadurch wieder zu vollem Toben erwachen. — Imgleichen würde Niemand ſich über einen Unfall, eine Widerwärtigkeit, entrüſten und aus der Faſſung gerathen, wenn die Vernunft ihm ſtets gegenwärtig erhielte, was eigentlich der Menſch iſt: das großen und kleinen Unfällen, ohne Zahl, täglich und ſtündlich Preis gegebene, hülfsbedürftigſte Weſen, τὸ δειλότατον ζῶον, welches daher in beſtändiger Sorge und Furcht zu leben hat. Παν εστι ανθρωπος συμφορα (homo totus est calamitas) ſagt ſchon Herodot.

Die Anwendung der Vernunft auf das Praktiſche leiſtet zunächſt dies, daß ſie das Einſeitige und Zerſtückelte der bloß anſchauenden Erkenntniß wieder zuſammenſetzt und die Gegenſätze, welche dieſe darbietet, als Korrektionen zu einander gebraucht, wodurch das objektiv richtige Reſultat gewonnen wird. Z. B. faſſen wir die ſchlechte Handlung eines Menſchen ins Auge, ſo werden wir ihn verdammen; hingegen, bloß die Noth, die ihn dazu bewogen, betrachtend, ihn bemitleiden: die Vernunft, mittelſt ihrer Begriffe, erwägt Beides und führt zu dem Reſultat, daß er durch angemeſſene Strafe gebändigt, eingeſchränkt, gelenkt werden müſſe.

Ich erinnere hier nochmals an Seneka's Ausſpruch: Si vis tibi omnia subjicere, te subjice rationi. Weil nun aber, wie im vierten Buche dargethan wird, das Leiden poſitiver, der Genuß negativer Natur iſt; ſo wird Der, welcher die abſtrakte oder Vernunft-Erkenntniß zur Richtſchnur ſeines Thuns nimmt und demnach deſſen Folgen und die Zukunft allezeit bedenkt, das Sustine et abstine ſehr häufig zu üben haben, indem er, um die möglichſte Schmerzloſigkeit des Lebens zu erlangen, die lebhaften Freuden und Genüſſe meiſtens zum Opfer bringt, eingedenk des Ariſtoteliſchen ὁ φρονιμος το αλυπον διωκει, ου το ἡδυ (quod dolore vacat, non quod suave est, persequitur vir prudens). Daher borgt bei ihm ſtets die Zukunft von der Gegenwart; ſtatt daß beim leichtſinnigen Thoren die Gegenwart von der Zukunft borgt, welche, dadurch verarmt, nachher bankrott wird. Bei Jenem muß freilich die Vernunft meiſtens die Rolle eines grämlichen Mentors ſpielen und unabläſſig auf Entſagungen antragen, ohne dafür etwas Anderes verſprechen zu können, als eine ziemlich ſchmerzloſe Exiſtenz. Dies beruht darauf, daß die Vernunft, mittelſt ihrer Begriffe, das Ganze des Lebens überblickt, deſſen Ergebniß, im berechenbar glücklichſten Fall, kein anderes ſeyn kann, als das beſagte.

Dieſes Streben nach einer ſchmerzloſen Exiſtenz, ſo weit ſie, durch Anwendung und Befolgung vernünftiger Ueberlegung und erlangter Erkenntniß der wahren Beſchaffenheit des Lebens, möglich ſeyn möchte, hat, als es mit ſtrenger Konſequenz und bis zum äußerſten Extrem durchgeführt wurde, den Kyniſmus erzeugt, aus welchem nachher der Stoiciſmus hervorgieng; wie ich Dies zu feſterer Begründung der unſer erſtes Buch beſchließenden Darſtellung, hier mit Wenigem ausführen will.

Alle Moralſyſteme des Alterthums, das Platoniſche allein ausgenommen, waren Anleitungen zu einem glückſäligen Leben: demnach hat, bei ihnen, die Tugend ihren Zweck durchaus nicht jenſeit des Todes, ſondern in dieſer Welt. Denn ſie iſt ihnen eben nur der rechte Weg zum wahrhaft glücklichen Leben; deshalb erwählt ſie der Weiſe. Daher eben ſtammen die, beſonders von Cicero uns aufbehaltenen, weitläuftigen Debatten und ſcharfen, ſtets erneuerten Unterſuchungen, ob auch wirklich die Tugend, ganz allein und für ſich, zum glücklichen Leben hinreichend ſei; oder ob es dazu noch irgend eines Aeußerlichen bedürfe; ob der Tugendhafte und Weiſe auch auf der Folter und dem Rade, oder im Stier des Phalaris, glücklich ſei; oder ob es ſo weit doch nicht gehe. Denn freilich wäre dies der Probierſtein einer Ethik dieſer Art: beglücken müßte ihre Ausübung unmittelbar und unbedingt. Vermag ſie das nicht; ſo leiſtet ſie nicht, was ſie ſoll, und iſt zu verwerfen. So richtig, wie dem chriſtlichen Standpunkt gemäß iſt es mithin, daß Auguſtinus ſeiner Darlegung der Moralſyſteme der Alten (De civ. Dei, Lib. XIX, c. 1) die Erklärung voranſchickt: Exponenda sunt nobis argumenta mortalium, quibus sibi ipsi beatitudinem facere in hujus vitae infelicitate moliti sunt; ut ab eorum rebus vanis spes nostra quid differat clarescat. De finibus bonorum et malorum multa inter se philosophi disputarunt: quam quaestionem maxima intentione versantes, invenire conati sunt, quid efficiat hominem beatum: illud enim est finis bonorum. Ich will den angegebenen, eudämoniſtiſchen Zweck der antiken Ethik durch einige ausdrückliche Ausſprüche der Alten außer Zweifel ſetzen. Ariſtoteles ſagt in der Eth. magna, I, 4: Ἡ ευδαιμονια εν τῳ ευ ζῃν εστι, το δε ευ ζῃν εν τῳ κατα τας αρετας ζῃν. (Felicitas in bene vivendo posita est: verum bene vivere est in eo positum, ut secundum virtutem vivamus), womit zu vergleichen Eth. Nicom., I, 5. — Cic. Tusc., V, 1: Nam, quum ea causa impulerit eos, qui primi se ad philosophiae studia contulerunt, ut, omnibus rebus posthabitis, totos se in optimo vitae statu exquirendo collocarent: profecto spe beate vivendi tantam in eo studio curam operamque posuerunt. — Nach Plutarch (De repugn. stoic., c. 18) hat Chryſippos geſagt: Το κατα κακιαν ζῃν τῳ κακοδαιμονως ζῃν ταυτον εστι. (Vitiose vivere idem est, quod vivere infeliciter.) — Ibid. c. 26: Ἡ φρονησις ουχ ἑτερον εστι της ευδαιμονιας καθ᾽ ἑαυτο, ἀλλ᾽ ευδαιμονια. (Prudentia nihil differt a felicitate, estque ipsa adeo felicitas.) — Stob. Ecl., Lib. II, c. 7: Τελος δε φασιν ειναι το ευδαιμονειν, οὗ ἑνεκα παντα πραττεται. (Finem esse dicunt felicitatem cujus causa fiunt omnia.) — Ευδαιμονιαν συνωνυμειν τῳ τελει λεγουσι. (Finem bonorum et felicitatem synonyma esse dicunt.) — Arrian. diss. Epict., I, 4: Ἡ αρετη ταυτην εχει την επαγγελιαν, ευδαιμονιαν ποιησαι. (Virtus profitetur, se felicitatem praestare.) — Sen. ep. 90: Ceterum (sapientia) ad beatum statum tendit, illo ducit, illo vias aperit. — Id. ep. 108. Illud admoneo, auditionem philosophorum, lectionemque, ad propositum beatae vitae trahendum.

Dieſen Zweck des glücklichſten Lebens alſo ſetzte ſich ebenfalls die Ethik der Kyniker; wie der Kaiſer Julian ausdrücklich bezeugt: Orat. VI: Της Κυνικης δε φιλοσοφιας σκοπος μεν εστι και τελος, ὥσπερ δη και πασης φιλοσοφιας, το ευδαιμονειν· το δε ευδαιμονειν εν τῳ ζῃν κατα φυσιν, αλλα μη προς τας των πολλων δοξας. (Cynicae philosophiae, ut etiam omnis philosophiae, scopus et finis est feliciter vivere: felicitas vitae autem in eo posita est, ut secundum naturam vivatur, nec vero secundum opiniones multitudinis.) Nur aber ſchlugen die Kyniker zu dieſem Ziel einen ganz beſondern Weg ein, einen dem gewöhnlichen gerade entgegengeſetzten: den der möglichſt weitgetriebenen Entbehrung. Sie giengen nämlich von der Einſicht aus, daß die Bewegungen, in welche den Willen die ihn reizenden und anregenden Objekte verſetzen, und das mühevolle, meiſtens vereitelte Streben dieſe zu erlangen, oder, wenn ſie erlangt ſind, die Furcht ſie zu verlieren, endlich gar der Verluſt ſelbſt, viel größere Schmerzen erzeugen, als die Entbehrung aller jener Objekte irgend vermag. Darum wählten ſie, um zum ſchmerzloſeſten Leben zu gelangen, den Weg der größtmöglichſten Entbehrung, und flohen alle Genüſſe, als Fallſtricke, durch die man nachmals dem Schmerz überliefert würde. Danach aber konnten ſie dem Glück und ſeinen Launen kühn Trotz bieten. Dies iſt der Geiſt des Kynismus: deutlich ſpricht ihn Seneka aus, im achten Kapitel De tranquillitate animi: cogitandum est, quanto levior dolor sit, non habere, quam perdere: et intelligemus, paupertati eo minorem tormentorum, quo minorem damnorum esse materiam. Sodann: Tolerabilius est, faciliusque, non acquirere, quam amittere. — — — Diogenes effecit, ne quid sibi eripi posset, — — — qui se fortuitis omnibus exuit. — — — Videtur mihi dixisse: age tuum negotium, fortuna: nihil apud Diogenem jam tuum est. Zu dieſem letztern Satz iſt die Parallelſtelle die Anführung des Stobäos (Ecl., II, 7): Διογενης εφη νομιζειν ὁραν την Τυχην ενορωσαν αυτον και λεγουσαν· τουτον δ' ου δυναμαι βαλειν κυνα λυσσητηρα. (Diogenes credere se dixit, videre Fortunam, ipsum intuentem, ac dicentem: ast hunc non potui tetigisse canem rabiosum.) Den ſelben Geiſt des Kynismus bezeugt auch die Grabſchrift des Diogenes, bei Suidas, voce Φιλισκος, und bei Diogenes Laertius, VI, 2:

Γηρασκει μεν χαλκος ὑπο χρονου· αλλα σον ουτι
  Κυδος ὁ πας αιων, Διογενες, καθελει·
Μουνος επει βιοτης αυταρκεα δοξαν εδειξας
  Θνητοις, και ζωης οιμον ελαφροτατην.

(Aera quidem absumit tempus, sed tempore numquam
  Interitura tua est gloria, Diogenes:
Quandoquidem ad vitam miseris mortalibus aequam
  Monstrata est facilis, te duce, et ampla via.)

Der Grundgedanke des Kynismus iſt demnach, daß das Leben in ſeiner einfachſten und nackteſten Geſtalt, mit den ihm von der Natur beigegebenen Beſchwerden, das erträglichſte, mithin zu erwählen ſei; weil jede Hülfe, Bequemlichkeit, Ergötzlichkeit und Genuß, dadurch man es angenehmer machen möchte, nur neue und größere Plagen herbeizöge, als die demſelben urſprünglich eigenen. Daher iſt als der Kernausdruck ſeiner Lehre der Satz anzuſehen: Διογενης εβοα πολλακις λεγων, τον των ανθρωπων βιον ῥαδιον ὑπο των θεων δεδοσθαι, αποκεκρυφθαι δε αυτον ζητουντων μελιπηκτα και μυρα και τα παραπλησια. (Diogenes clamabat saepius, hominum vitam facilem a diis dari, verum occultari illam quaerentibus mellita cibaria, unguenta, et his similia. — Diog. Laert., VI, 2.) Ferner auch: Δεον, αντι των αχρηστων πονων, τους κατα φυσιν ἑλομενους, ζην ευδαιμονως· παρα την ανοιαν κακοδαιμονουσι. — — — τον αυτον χαρακτηρα του βιου λεγων διεξαγειν, ὁνπερ και Ἡρακλης, μηδεν ελευθεριας προκρινων. (Quum igitur, repudiatis inutilibus laboribus, naturales insequi, ac vivere beate debeamus, per summam dementiam infelices sumus. — — — — eandem vitae formam, quam Hercules, se vivere affirmans, nihil libertati praeferens. — Ibid.) Demnach hatten die alten, ächten Kyniker, Antiſthenes, Diogenes, Krates und ihre Jünger, ein für alle Mal jedem Beſitz, allen Bequemlichkeiten und Genüſſen entſagt, um der Mühe und Sorge, der Abhängigkeit und den Schmerzen, die unvermeidlich damit verknüpft ſind und nicht dadurch aufgewogen werden, für immer zu entgehen. Durch nothdürftige Befriedigung der dringendeſten Bedürfniſſe und Entbehrung alles Ueberflüſſigen gedachten ſie leichteſten Kaufes davonzukommen. Sonach begnügten ſie ſich mit Dem, was in Athen und Korinth ſo ziemlich umſonſt zu haben war, wie Lupinen, Waſſer, ein ſchlechtes Tribonion, Schnappſack und Knittel, bettelten gelegentlich, ſo weit es hiezu nöthig war, arbeiteten aber nicht. Sie nahmen jedoch durchaus nichts an, was über obige Bedürfniſſe hinausgieng. Unabhängigkeit, im weiteſten Sinn, war ihre Abſicht. Ihre Zeit brachten ſie zu mit Ruhen, Umhergehen, Reden mit allen Menſchen, viel Spotten, Lachen und Scherzen: ihr Charakter war Sorgloſigkeit und große Heiterkeit. Da ſie nun, bei dieſer Lebensweiſe, kein eigenes Trachten, keine Abſichten und Zwecke zu verfolgen hatten, alſo über das menſchliche Treiben ſelbſt hinausgehoben waren, dabei auch ſtets voller Muße genoſſen, „eigneten ſie, als Männer von erprobter Geiſtesſtärke, ſich trefflich, die Berather und Ermahner der Uebrigen zu werden. Daher ſagt Apulejus (Florid., IV): Crates, ut lar familiaris apud homines suae aetatis cultus est. Nulla domus ei unquam clausa erat: nec erat patrisfamilias tam absconditum secretum, quin eo tempestive Crates interveniret, litium omnium et jurgiorum inter propinquos disceptator et arbiter. Auch hierin alſo, wie in ſo vielem Andern, zeigen ſie viele Aehnlichkeit mit den Bettelmönchen der neuen Zeit, d. h. mit den beſſeren und ächten unter dieſen, deren Ideal man ſich an dem Kapuziner Chriſtoph, in Manzoni's berühmtem Roman, vergegenwärtigen mag. Jedoch liegt dieſe Aehnlichkeit nur in den Wirkungen, nicht in der Urſache. Sie treffen im Reſultat zuſammen; aber der Grundgedanke Beider iſt ganz verſchieden: bei den Mönchen iſt er, wie bei den ihnen verwandten Saniaſſis, ein über das Leben hinausgeſtecktes Ziel; bei den Kynikern aber nur die Ueberzeugung, daß es leichter ſei, ſeine Wünſche und Bedürfniſſe auf das Minimum herabzuſetzen, als in ihrer Befriedigung das Maximum zu erreichen, welches ſogar unmöglich iſt, da mit der Befriedigung die Wünſche und Bedürfniſſe ins Unendliche wachſen; daher ſie, um das Ziel aller antiken Ethik, möglichſte Glückſäligkeit in dieſem Leben, zu erreichen, den Weg der Entſagung einſchlugen, als den kürzeſten und leichteſten: ὅϑεν και τον Κυνισμον ειρηκασιν συντομον επ' αρετην ὁδον (unde et Cynismum dixere compendiosam ad virtutem viam. Diog. Laert., VI, 9). — Die Grundverſchiedenheit des Geiſtes des Kynismus von dem der Askeſe tritt augenfällig hervor an der Demuth, als welche der Askeſe weſentlich, dem Kynismus aber ſo fremd iſt, daß er, im Gegentheil, den Stolz und die Verachtung aller Uebrigen im Schilde führt:

Sapiens uno minor est Jove, dives,
Liber, honoratus, pulcher, rex denique regum.
Hor.

Hingegen trifft, dem Geiſte der Sache nach, die Lebensanſicht der Kyniker mit der des J. J. Rouſſeau, wie er ſie im Discours sur l'origine de l'inégalité darlegt, zuſammen; da auch er uns zum rohen Naturzuſtande zurückführen möchte und das Herabſetzen unſerer Bedürfniſſe auf ihr Minimum als den ſicherſten Weg zur Glückſäligkeit betrachtet. — Uebrigens waren die Kyniker ausſchließlich praktiſche Philoſophen: wenigſtens iſt mir keine Nachricht von ihrer theoretiſchen Philoſophie bekannt.

Aus ihnen giengen nun die Stoiker dadurch hervor, daß ſie das Praktiſche in ein Theoretiſches verwandelten. Sie meinten, das wirkliche Entbehren alles irgend Entbehrlichen ſei nicht erfordert, ſondern es reiche hin, daß man Beſitz und Genuß beſtändig als entbehrlich und als in der Hand des Zufalls ſtehend betrachte: da würde denn die wirkliche Entbehrung, wenn ſie etwan eintrete, weder unerwartet ſeyn, noch ſchwer fallen. Man könne immerhin Alles haben und genießen; nur müſſe man die Ueberzeugung von der Werthloſigkeit und Entbehrlichkeit ſolcher Güter einerſeits, und von ihrer Unſicherheit und Hinfälligkeit andererſeits ſtets gegenwärtig erhalten, mithin ſie alle ganz gering ſchätzen, und allezeit bereit ſeyn, ſie aufzugeben. Ja, wer, um nicht durch jene Dinge bewegt zu werden, ſie wirklich entbehren müſſe, zeige dadurch an, daß er, in ſeinem Herzen, ſie für wahre Güter halte, die man, um nicht danach lüſtern zu werden, ganz aus ſeinem Geſichtskreis entfernen müſſe. Der Weiſe hingegen erkenne, daß ſie gar keine Güter ſeien, vielmehr ganz gleichgültige Dinge, ἀδιαφορα, allenfalls προηγμενα. Daher wird er ſie, wenn ſie ſich darbieten, annehmen, iſt jedoch ſtets bereit, ſie mit größter Gleichgültigkeit wieder fahren zu laſſen, wenn der Zufall, dem ſie angehören, ſie zurückfordert; weil ſie των ουκ εφ᾽ ἡμιν ſind. In dieſem Sinne ſagt Epiktet, Kap. 7, der Weiſe werde, gleich Einem, der vom Schiffe ans Land geſtiegen u. ſ. w., ſich auch ein Weibchen, oder Knäbchen gefallen laſſen, dabei jedoch ſtets bereit ſeyn, ſobald der Schiffer ruft, ſie wieder geben zu laſſen. — So vervollkommneten die Stoiker die Theorie des Gleichmuths und der Unabhängigkeit, auf Koſten der Praxis, indem ſie Alles auf einen mentalen Proceß zurückführten und durch Argumente, wie ſie das erſte Kapitel des Epiktet darbietet, ſich alle Bequemlichkeiten des Lebens heranſophiſticirten. Sie hatten aber dabei außer Acht gelaſſen, daß alles Gewohnte zum Bedürfniß wird und daher nur mit Schmerz entbehrt werden kann; daß der Wille nicht mit ſich ſpielen läßt, nicht genießen kann, ohne die Genüſſe zu lieben; daß ein Hund nicht gleichgültig bleibt, indem man ihm ein Stück Braten durchs Maul zieht, und ein Weiſer, wenn er hungerig iſt, auch nicht; und daß es zwiſchen Begehren und Entſagen kein Mittleres giebt. Sie aber glaubten ſich dadurch mit ihren Grundſätzen abzufinden, daß ſie, an einer luxuriöſen Römiſchen Tafel ſitzend, kein Gericht ungekoſtet ließen, jedoch dabei verſicherten, Das wären ſammt und ſonders bloße προηγμενα, keine αγαθα; oder, Deutſch zu reden, daß ſie aßen, tranken und ſich einen guten Tag machten, dabei aber dem lieben Gott keinen Dank dafür wußten, vielmehr faſtidiöſe Geſichter ſchnitten und nur immer brav verſicherten, ſie machten ſich den Teufel etwas aus der ganzen Freſſerei. Dies war das Auskunftsmittel der Stoiker: ſie waren demnach bloße Maulhelden, und zu den Kynikern verhalten ſie ſich ungefähr, wie wohlgemäſtete Benediktiner und Auguſtiner zu Franziskanern und Kapuzinern. Je mehr ſie nun die Praxis vernachläſſigten, deſto feiner ſpitzten ſie die Theorie zu. Der am Schluſſe unſers erſten Buches gegebenen Auseinanderſetzung derſelben will ich hier noch einige einzelne Belege und Ergänzungen beifügen.

Wenn wir in den uns hinterbliebenen Schriften der Stoiker, die alle unſyſtematiſch abgefaßt ſind, nach dem letzten Grunde jenes uns unabläſſig zugemutheten, unerſchütterlichen Gleichmuthes forſchen; ſo finden wir keinen andern, als die Erkenntniß der gänzlichen Unabhängigkeit des Weltlaufs von unſerm Willen und folglich der Unvermeidlichkeit der uns treffenden Uebel. Haben wir nach einer richtigen Einſicht hierin unſere Anſprüche regulirt; ſo iſt Trauern, Jubeln, Fürchten und Hoffen eine Thorheit, deren wir nicht mehr fähig ſind. Dabei wird, beſonders in den Kommentarien des Arrians, die Subreption begangen, daß Alles was ουκ εφ' ἡμιν iſt (d. h. nicht von uns abhängt), ſofort auch ου προς ἡμας wäre (d. h. uns nichts angienge). Doch bleibt wahr, daß alle Güter des Lebens in der Macht des Zufalls ſtehen, mithin ſobald er, dieſe Macht übend, ſie uns entreißt, wir unglücklich ſind, wenn wir unſer Glück darin geſetzt haben. Dieſem unwürdigen Schickſal ſoll uns der richtige Gebrauch der Vernunft entziehen, vermöge deſſen wir alle jene Güter nie als die unſerigen betrachten, ſondern nur als auf unbeſtimmte Zeit uns geliehen: nur ſo können wir ſie eigentlich nie verlieren. Daher ſagt Seneka (Ep. 98): Si, quid humanarum rerum varietas possit, cogitaverit, ante quam senserit, und Diogenes Laertius (VII, 1. 87): Ισον δε εστι το κατ' αρετην ζῃν τῳ κατ' εμπειριαν των φυσει συμβαινοντων ζῃν. (Secundum virtutem vivere idem est, quod secundum experientiam eorum, quae secundum naturam accidunt, vivere.) Hieher gehört beſonders die Stelle in Arrians Epiktetdiſchen Abhandlungen, B. III, Kap. 24, 84—89; und ſpeciell, als Beleg des §. 16 des erſten Bandes in dieſer Hinſicht von mir Geſagten, die Stelle:

Τουτο γαρ εστι το αιτιον τοις ανθρωποις παντων των κακων, το τας προληψεις τας κοινας μη δυνασθαι εφαρμοζειν τοις επι μερους. ibid. IV, 1. 42. (Haec enim causa est hominibus omnium malorum, quod anticipationes generales rebus singularibus accommodare non possunt.) Desgleichen die Stelle im Antoninus (IV, 29): Ει ξενος κοσμου ὁ μη γνωριζων τα εν αυτῳ οντα, ουχ ἡττον ξενος και ὁ μη γνωριζων τα γιγνομενα, d. h.: „Wenn Der ein Fremdling in der Welt iſt, welcher nicht weiß, was es darin giebt; ſo iſt es nicht weniger Der, welcher nicht weiß, wie es darin hergeht." Auch Seneka's elftes Kapitel De tranquillitate animi iſt ein vollkommener Beleg dieſer Anſicht. Die Meinung der Stoiker geht im Ganzen dahin, daß wenn der Menſch dem Gaukelſpiel des Glückes eine Weile zugeſehen hat und nun ſeine Vernunft gebraucht, er ſowohl den ſchnellen Wechſel der Würfel, als die innere Werthloſigkeit der Rechenpfennige erkennen und daher fortan unbewegt bleiben müſſe. Ueberhaupt läßt die Stoiſche Anſicht ſich auch ſo ausdrücken: Unſer Leiden entſpringt allemal aus dem Mißverhältniß zwiſchen unſeren Wünſchen und dem Weltlauf. Daher muß Eines dieſer Beiden geändert und dem Andern angepaßt werden. Da nun der Lauf der Dinge nicht in unſerer Macht ſteht (ουκ εφ' ἡμιν); ſo müſſen wir unſer Wollen und Wünſchen dem Lauf der Dinge gemäß einrichten: denn der Wille allein iſt εφ' ἡμιν. Dieſes Anpaſſen des Wollens zum Laufe der Außenwelt, alſo zur Natur der Dinge, wird ſehr oft unter dem vieldeutigen κατα φυσιν ζῃν verſtanden. Man ſehe Arriani Diss., II, 17, 21, 22. Ferner bezeichnet dieſe Anſicht Seneka (Ep. 119), indem er ſagt: Nihil interest, utrum non desideres, an habeas. Summa rei in utroque est eadem: non torqueberis. Auch Cicero (Tusc., IV, 26), durch die Worte: Solum habere velle, summa dementia est. Desgleichen Arrian (IV, 1. 175): Ου γαρ εκπληρωσει των επιθυμουμενων ελευθερια παρασκευαζεται, αλλα ανασκευῃ της επιθυμιας." (Non enim explendis desideriis libertas comparatur, sed tollenda cupiditate.)

Als Belege deſſen, was ich am angeführten Orte über das ὁμολογουμενως ζῃν der Stoiker geſagt habe, kann man die in der Historia philosophiae Graeco-Romanae von Ritter und Preller, §. 398, zuſammengeſtellten Anführungen betrachten;

desgleichen den Ausſpruch des Seneka (Ep. 31 und nochmals Ep. 74): Perfecta virtus est aequalitas et tenor vitae per omnia consonans sibi. Den Geiſt der Stoa überhaupt bezeichnet deutlich dieſe Stelle des Seneka (Ep. 92): Quid est beata vita? Securitas et perpetua tranquillitas. Hanc dabit animi magnitudo, dabit constantia bene judicati tenax. Ein zuſammenhängendes Studium der Stoiker wird Jeden überzeugen, daß der Zweck ihrer Ethik, eben wie der des Kynismus, aus welchem ſie entſprungen, durchaus kein anderer iſt, als ein möglichſt ſchmerzloſes und dadurch möglichſt glückliches Leben; woraus folgt, daß die Stoiſche Moral nur eine beſondere Art des Eudämonismus iſt. Sie hat nicht, wie die Indiſche, die Chriſtliche, ſelbſt die Platoniſche Ethik, eine metaphyſiſche Tendenz, einen transſcendenten Zweck, ſondern einen völlig immanenten, in dieſem Leben erreichbaren: die Unerſchütterlichkeit (αταραξια) und ungetrübte Glückſäligkeit des Weiſen, den nichts anfechten kann. Doch iſt nicht zu leugnen, daß die ſpäteren Stoiker, namentlich Arrian, bisweilen dieſen Zweck aus den Augen verlieren und eine wirklich asketiſche Tendenz verrathen, welches dem damals ſchon ſich verbreitenden Chriſtlichen und überhaupt orientaliſchen Geiſte zuzuſchreiben iſt. — Wenn wir das Ziel des Stoicismus, jene αταραξια, in der Nähe und ernſtlich betrachten; ſo finden wir in ihr eine bloße Abhärtung und Unempfindlichkeit gegen die Streiche des Schickſals, dadurch erlangt, daß man die Kürze des Lebens, die Leerheit der Genüſſe, den Unbeſtand des Glücks ſich ſtets gegenwärtig erhält, auch eingeſehen hat, daß zwiſchen Glück und Unglück der Unterſchied ſehr viel kleiner iſt, als unſere Anticipation Beider ihn uns vorzuſpiegeln pflegt. Dies iſt aber noch kein glücklicher Zuſtand, ſondern nur das gelaſſene Ertragen der Leiden, die man als unvermeidlich vorhergeſehen hat. Doch liegt Geiſtesgröße und Würde darin, daß man ſchweigend und gelaſſen das Unvermeidliche trägt, in melancholiſcher Ruhe, ſich gleich bleibend, während Andere vom Jubel zur Verzweiflung und von dieſer zu jenem übergehen. — Man kann demnach den Stoicismus auch auffaſſen als eine geiſtige Diätetik, welcher gemäß, wie man den Leib gegen Einflüſſe des Windes und Wetters, gegen Ungemach und Anſtrengung abhärtet, man auch ſein Gemüth abzuhärten hat gegen

Unglück, Geſahr, Verluſt, Ungerechtigkeit, Tücke, Verrath, Hochmuth und Narrheit der Menſchen.

Ich bemerke noch, daß die καϑηκοντα der Stoiker, welche Cicero officia überſetzt, ungefähr bedeuten Obliegenheiten, oder Das, was zu thun der Sache angemeſſen iſt, Engliſch incumbencies, Italiäniſch quel che tocca a me di fare, o di lasciare, alſo überhaupt was einem vernünftigen Menſchen zu thun zukommt. Man ſehe Diog. Laert., VII, 1, 109. — Endlich den Pantheismus der Stoiker, wie er ganz und gar nicht zu ſo manchen Kapuzinaden Arrians paßt, ſpricht auf das deutlichſte Seneka aus: Quid est Deus? Mens universi. Quid est Deus? Quod vides totum, et quod non vides totum. Sic demum magnitudo sua illi redditur, qua nihil majus excogitari potest: si solus est omnia, opus suum et extra et intra tenet. (Quaest. natur. I, praefatio, 12.)

Kapitel 17 *).

Ueber das metaphyſiſche Bedürfniß des Menſchen.

Den Menſchen ausgenommen, wundert ſich kein Weſen über ſein eigenes Daſeyn; ſondern ihnen Allen verſteht daſſelbe ſich ſo ſehr von ſelbſt, daß ſie es nicht bemerken. Aus der Ruhe des Blickes der Thiere ſpricht noch die Weisheit der Natur; weil in ihnen der Wille und der Intellekt noch nicht weit genug auseinandergetreten ſind, um bei ihrem Wiederbegegnen ſich über einander verwundern zu können. So hängt hier die ganze Erſcheinung noch feſt am Stamme der Natur, dem ſie entſproſſen, und iſt der unbewußten Allwiſſenheit der großen Mutter theilhaft. — Erſt nachdem das innere Weſen der Natur (der Wille zum Leben in ſeiner Objektivation) ſich durch die beiden Reiche der bewußtloſen Weſen und dann durch die lange und breite Reihe der Thiere, rüſtig und wohlgemuth, geſteigert hat, gelangt es endlich, beim Eintritt der Vernunft, alſo im Menſchen, zum erſten Male zur Beſinnung: dann wundert es ſich über ſeine

---

*) Dieſes Kapitel ſteht in Beziehung zu §. 15 des erſten Bandes

eigenen Werke und frägt ſich, was es ſelbſt ſei. Seine Verwunderung iſt aber um ſo ernſtlicher, als es hier zum erſten Male mit Bewußtſeyn dem Tode gegenüberſteht, und neben der Endlichkeit alles Daſeyns auch die Vergeblichkeit alles Strebens ſich ihm mehr oder minder aufdringt. Mit dieſer Beſinnung und dieſer Verwunderung entſteht daher das dem Menſchen allein eigene Bedürfniß einer Metaphyſik: er iſt ſonach ein animal metaphysicum. Im Anfang ſeines Bewußtſeyns freilich nimmt auch er ſich als Etwas, das ſich von ſelbſt verſteht. Aber dies währt nicht lange; ſondern ſehr früh, zugleich mit der erſten Reflexion, tritt ſchon diejenige Verwunderung ein, welche dereinſt Mutter der Metaphyſik werden ſoll. — Dieſem gemäß ſagt auch **Ariſtoteles** im Eingang ſeiner Metaphyſik: Διο γαρ το θαυμαζειν οἱ ανθρωποι και νυν και το πρωτον ηρξαντο φιλοσοφειν. (Propter admirationem enim et nunc et primo inceperunt homines philosophari.) Auch beſteht die eigentliche philoſophiſche Anlage zunächſt darin, daß man über das Gewöhnliche und Alltägliche ſich zu verwundern fähig iſt, wodurch man eben veranlaßt wird, das Allgemeine der Erſcheinung zu ſeinem Problem zu machen; während die Forſcher in den Realwiſſenſchaften ſich nur über ausgeſuchte und ſeltene Erſcheinungen verwundern, und ihr Problem bloß iſt, dieſe auf bekanntere zurückzuführen. Je niedriger ein Menſch in intellektueller Hinſicht ſteht, deſto weniger Räthſelhaftes hat für ihn das Daſeyn ſelbſt: ihm ſcheint vielmehr ſich Alles, wie es iſt, und daß es ſei, von ſelbſt zu verſtehen. Dies beruht darauf, daß ſein Intellekt ſeiner urſprünglichen Beſtimmung, als Medium der Motive dem Willen dienſtbar zu ſeyn, noch ganz treu geblieben und deshalb mit der Welt und Natur, als integrirender Theil derſelben, eng verbunden, folglich weit entfernt davon iſt, ſich vom Ganzen der Dinge gleichſam ablöſend, demſelben gegenüber zu treten und ſo einſtweilen als für ſich beſtehend, die Welt rein objektiv aufzufaſſen. Hingegen iſt die hieraus entſpringende philoſophiſche Verwunderung im Einzelnen durch höhere Entwickelung der Intelligenz bedingt, überhaupt jedoch nicht durch dieſe allein; ſondern ohne Zweifel iſt es das Wiſſen um den Tod, und neben dieſem die Betrachtung des Leidens und der Noth des Lebens, was den ſtärkſten Anſtoß zum philoſophiſchen Beſinnen und zu metaphyſiſchen Auslegungen der Welt giebt. Wenn unſer Leben endlos und ſchmerzlos wäre, würde es vielleicht doch Keinem einfallen zu fragen, warum die Welt daſei und gerade dieſe Beſchaffenheit habe; ſondern eben auch ſich Alles von ſelbſt verſtehen. Dem entſprechend finden wir, daß das Intereſſe, welches philoſophiſche, oder auch religiöſe Syſteme einflößen, ſeinen allerſtärkſten Anhaltspunkt durchaus an dem Dogma irgend einer Fortdauer nach dem Tode hat: und wenn gleich die letzteren das Daſeyn ihrer Götter zur Hauptſache zu machen und dieſes am eifrigſten zu vertheidigen ſcheinen; ſo iſt dies im Grunde doch nur, weil ſie an daſſelbe ihr Unſterblichkeitsdogma geknüpft haben und es für unzertrennlich von ihm halten: nur um dieſes iſt es ihnen eigentlich zu thun. Denn wenn man ihnen daſſelbe anderweitig ſicher ſtellen könnte; ſo würde der lebhafte Eifer für ihre Götter alsbald erkalten, und er würde faſt gänzlicher Gleichgultigkeit Platz machen, wenn, umgekehrt, die völlige Unmöglichkeit einer Unſterblichkeit ihnen bewieſen wäre: denn das Intereſſe am Daſeyn der Götter verſchwände mit der Hoffnung einer nähern Bekanntſchaft mit ihnen, bis auf den Reſt, der ſich an ihren möglichen Einfluß auf die Vorfälle des gegenwärtigen Lebens knüpfen möchte. Könnte man aber gar die Fortdauer nach dem Tode, etwan weil ſie Urſprünglichkeit des Weſens vorausſetzte, als unverträglich mit dem Daſeyn von Göttern nachweiſen; ſo würden ſie dieſe bald ihrer eigenen Unſterblichkeit zum Opfer bringen und für den Atheismus eifern. Auf demſelben Grunde beruht es, daß die eigentlich materialiſtiſchen Syſteme, wie auch die abſolut ſkeptiſchen, niemals einen allgemeinen, oder dauernden Einfluß haben erlangen können.

Tempel und Kirchen, Pagoden und Moſcheen, in allen Landen, aus allen Zeiten, in Pracht und Größe, zeugen vom metaphyſiſchen Bedürfniß des Menſchen, welches, ſtark und unvertilgbar, dem phyſiſchen auf dem Fuße folgt. Freilich konnte wer ſatiriſch gelaunt iſt hinzufügen, daß daſſelbe ein beſcheidener Burſche ſei, der mit geringer Koſt vorlieb nehme. An plumpen Fabeln und abgeſchmackten Mährchen läßt er ſich bisweilen genügen: wenn nur früh genug eingeprägt, ſind ſie ihm hinlängliche Auslegungen ſeines Daſeyns und Stützen ſeiner Moralität. Man betrachte z. B. den Koran: dieſes ſchlechte Buch war hinreichend, eine Weltreligion zu begründen, das metaphyſiſche Bedürfniß zahlloſer Millionen Menſchen ſeit 1200 Jahren zu befriedigen, die Grundlage ihrer Moral und einer bedeutenden Verachtung des Todes zu werden, wie auch, ſie zu blutigen Kriegen und den ausgedehnteſten Eroberungen zu begeiſtern. Wir finden in ihm die traurigſte und ärmlichſte Geſtalt des Theismus. Viel mag durch die Ueberſetzungen verloren gehen; aber ich habe keinen einzigen werthvollen Gedanken darin entdecken können. Dergleichen beweiſt, daß mit dem metaphyſiſchen Bedürfniß die metaphyſiſche Fähigkeit nicht Hand in Hand geht. Doch will es ſcheinen, daß in den frühen Zeiten der gegenwärtigen Erdoberfläche dieſem anders geweſen ſei und daß Die, welche der Entſtehung des Menſchengeſchlechts und dem Urquell der organiſchen Natur bedeutend näher ſtanden, als wir, auch noch theils größere Energie der intuitiven Erkenntnißkräfte, theils eine richtigere Stimmung des Geiſtes hatten, wodurch ſie einer reineren, unmittelbaren Auffaſſung des Weſens der Natur fähig und dadurch im Stande waren, dem metaphyſiſchen Bedürfniß auf eine würdigere Weiſe zu genügen: ſo entſtanden in den Urvätern der Brahmanen, den Riſchis, die faſt übermenſchlichen Konceptionen, welche ſpäter in den Upaniſchaden der Veden niedergelegt wurden.

Niemals hingegen hat es an Leuten gefehlt, welche auf jenes metaphyſiſche Bedürfniß des Menſchen ihren Unterhalt zu gründen und daſſelbe möglichſt auszubeuten bemüht waren; daher es unter allen Völkern Monopoliſten und Generalpächter deſſelben giebt: die Prieſter. Ihr Gewerbe mußte ihnen jedoch überall dadurch geſichert werden, daß ſie das Recht erhielten, ihre metaphyſiſchen Dogmen den Menſchen ſehr früh beizubringen, ehe noch die Urtheilskraft aus ihrem Morgenſchlummer erwacht iſt, alſo in der erſten Kindheit: denn da haftet jedes wohl eingeprägte Dogma, ſei es auch noch ſo unſinnig, auf immer. Hätten ſie zu warten, bis die Urtheilskraft reif iſt; ſo würden ihre Privilegien nicht beſtehen können.

Eine zweite, wiewohl nicht zahlreiche Klaſſe von Leuten, welche ihren Unterhalt aus dem metaphyſiſchen Bedürfniß der Menſchen zieht, machen die aus, welche von der Philoſophie leben: bei den Griechen hießen ſie Sophiſten, bei den Neueren

Profeſſoren der Philoſophie. Ariſtoteles zählt (Metaph., II, 2) den Ariſtipp unbedenklich den Sophiſten bei: den Grund dazu finden wir beim Diogenes Laertius (II, 65), daß nämlich er der Erſte unter den Sokratikern geweſen, der ſich ſeine Philoſophie bezahlen ließ; weshalb auch Sokrates ihm ſein Geſchenk zurückſandte. Auch bei den Neueren ſind die, welche von der Philoſophie leben, nicht nur, in der Regel und mit den ſeltenſten Ausnahmen, ganz Andere, als die, welche für die Philoſophie leben; ſondern ſogar ſind ſie ſehr oft die Widerſacher, die heimlichen und unverſöhnlichen Feinde dieſer: denn jede ächte und bedeutende philoſophiſche Leiſtung wird auf die ihrigen zu viel Schatten werfen und überdies den Abſichten und Beſchränkungen der Gilde ſich nicht fügen; weshalb ſie allezeit bemüht ſind, eine ſolche nicht aufkommen zu laſſen, wozu dann, nach Maaßgabe der jedesmaligen Zeiten und Umſtände, bald Verhehlen, Zudecken, Verſchweigen, Ignoriren, Sekretiren, bald Verneinen, Verkleinern, Tadeln, Läſtern, Verdrehen, bald Denunziren und Verfolgen die üblichen Mittel ſind. Daher hat denn auch ſchon mancher große Kopf, unerkannt, ungeehrt, unbelohnt, ſich keuchend durchs Leben ſchleppen müſſen, bis endlich nach ſeinem Tode die Welt über ihn enttäuſcht wurde, und über ſie. Inzwiſchen hatten ſie ihren Zweck erreicht, hatten gegolten, dadurch daß ſie ihn nicht gelten ließen, und hatten mit Weib und Kind von der Philoſophie gelebt, während Jener für dieſe lebte. Iſt er aber todt; da kehrt die Sache ſich um: die neue Generation jener ſtets Vorhandenen wird nun der Erbe ſeiner Leiſtungen, ſchneidet ſie nach ihrem Maaßſtab ſich zurecht und lebt jetzt von ihm. Daß jedoch Kant zugleich von und für die Philoſophie leben konnte, beruhte auf dem ſeltenen Umſtande, daß, zum erſten Male wieder, ſeit dem Divo Antonino und Divo Juliano, ein Philoſoph auf dem Throne ſaß: nur unter ſolchen Auſpicien konnte die Kritik der reinen Vernunft das Licht erblicken. Kaum war der König todt, ſo ſehen wir auch ſchon Kanten, weil er zur Gilde gehörte, von Furcht ergriffen, ſein Meiſterwerk in der zweiten Ausgabe modifiziren, kaſtriren und verderben, dennoch aber bald in Gefahr kommen, ſeine Stelle zu verlieren; ſo daß ihn Campe in Braunſchweig einlud, zu ihm zu kommen, um als das Oberhaupt ſeiner Familie bei ihm zu leben (Ring, Anſichten aus Kants

Leben, S. 68). Mit der Univerſitätsphiloſophie iſt es in der Regel bloße Spiegelfechterei: der wirkliche Zweck derſelben iſt, den Studenten, im tiefſten Grunde ihres Denkens, diejenige Geiſtesrichtung zu geben, welche das die Profeſſuren beſetzende Miniſterium ſeinen Abſichten angemeſſen hält. Daran mag dieſes, im ſtaatsmänniſchen Sinn, auch ganz Recht haben: nur folgt daraus, daß ſolche Kathederphiloſophie ein nervis alienis mobile lignum iſt und nicht für ernſtliche, ſondern nur für Spaaßphiloſophie gelten kann. Auch bleibt es jedenfalls billig, daß eine ſolche Beaufſichtigung, oder Leitung, ſich bloß auf die Kathederphiloſophie erſtrecke, nicht aber auf die wirkliche, welche es ernſtlich meint. Denn, wenn irgend etwas auf der Welt wünſchenswerth iſt, ſo wünſchenswerth, daß ſelbſt der rohe und dumpfe Haufen, in ſeinen beſonneneren Augenblicken, es höher ſchätzen würde, als Silber und Gold; ſo iſt es, daß ein Lichtſtrahl fiele auf das Dunkel unſers Daſeyns und irgend ein Aufſchluß uns würde über dieſe räthſelhafte Exiſtenz, an der nichts klar iſt, als ihr Elend und ihre Nichtigkeit. Dies aber wird, geſetzt es ſei an ſich erreichbar, durch aufgedrungene und aufgezwungene Löſungen des Problems unmöglich gemacht.

Jetzt aber wollen wir die verſchiedenen Weiſen der Befriedigung, welche dieſem ſo ſtarken metaphyſiſchen Bedürfniſſe wird, einer allgemeinen Betrachtung unterwerfen.

Unter *Metaphyſik* verſtehe ich jede angebliche Erkenntniß, welche über die Möglichkeit der Erfahrung, alſo über die Natur, oder die gegebene Erſcheinung der Dinge, hinausgeht, um Aufſchluß zu ertheilen über Das, wodurch jene, in einem oder dem andern Sinne, bedingt wäre; oder, populär zu reden, über Das, was hinter der Natur ſteckt und ſie möglich macht. — Nun aber ſetzt die große urſprüngliche Verſchiedenheit der Verſtandeskräfte, wozu noch die der viele Muße erfordernden Ausbildung derſelben kommt, einen ſo großen Unterſchied zwiſchen Menſchen, daß, ſobald ein Volk ſich aus dem Zuſtande der Rohheit herausgearbeitet hat, nicht wohl *eine* Metaphyſik für Alle ausreichen kann; daher wir bei den civiliſirten Völkern durchgängig zwei verſchiedene Arten derſelben antreffen, welche ſich dadurch unterſcheiden, daß die eine ihre Beglaubigung *in ſich*, die andere ſie *außer* ſich hat. Da die metaphyſiſchen Syſteme der erſten Art, zur

Rekognition ihrer Beglaubigung, Nachdenken, Bildung, Muße und Urtheil erfordern; ſo können ſie nur einer äußerſt geringen Anzahl von Menſchen zugänglich ſeyn, auch nur bei bedeutender Civiliſation entſtehen und ſich erhalten. Für die große Anzahl der Menſchen hingegen, als welche nicht zu denken, ſondern nur zu glauben befähigt und nicht für Gründe, ſondern nur für Autorität empfänglich iſt, ſind ausſchließlich die Syſteme der zweiten Art: dieſe können deshalb als Volksmetaphyſik bezeichnet werden, nach Analogie der Volkspoeſie, auch der Volksweisheit, worunter man die Sprichwörter verſteht. Jene Syſteme ſind indeſſen unter dem Namen der Religionen bekannt und finden ſich bei allen Völkern, mit Ausnahme der allerroheſten. Ihre Beglaubigung iſt, wie geſagt, äußerlich und heißt als ſolche Offenbarung, welche dokumentirt wird durch Zeichen und Wunder. Ihre Argumente ſind hauptſächlich Drohungen mit ewigen, auch wohl mit zeitlichen Uebeln, gerichtet gegen die Ungläubigen, ja ſchon gegen die bloßen Zweifler: als ultima ratio theologorum finden wir, bei manchen Völkern, den Scheiterhaufen, oder dem Aehnliches. Suchen ſie eine andere Beglaubigung, oder gebrauchen ſie andere Argumente; ſo machen ſie ſchon einen Uebergang in die Syſteme der erſten Art und können zu einem Mittelſchlag beider ausarten; welches mehr Gefahr als Vortheil bringt. Denn ihnen giebt die ſicherſte Bürgſchaft für den fortdauernden Beſitz der Köpfe ihr unſchätzbares Vorrecht, den *Kindern* beigebracht zu werden, als wodurch ihre Dogmen zu einer Art von zweitem angeborenen Intellekt einwachſen, gleich dem Zweige auf dem gepfropften Baum; während hingegen die Syſteme der erſten Art ſich immer nur an Erwachſene wenden, bei dieſen aber allemal ſchon ein Syſtem der zweiten Art im Beſitz der Ueberzeugung vorfinden. — Beide Arten der Metaphyſik, deren Unterſchied ſich kurz durch Ueberzeugungslehre und Glaubenslehre bezeichnen läßt, haben Dies gemein, daß jedes einzelne Syſtem derſelben in einem feindlichen Verhältniß zu allen übrigen ſeiner Art ſteht. Zwiſchen denen der erſten Art wird der Krieg nur mit Wort und Schrift, zwiſchen denen der zweiten auch mit Feuer und Schwert geführt: manche von dieſen haben ihre Verbreitung zum Theil dieſer letztern Art der Polemik zu danken, und alle haben nach und nach die Erde unter ſich getheilt, und zwar mit ſo entſchiedener Herrſchaft, daß die Völker ſich mehr nach ihnen, als nach der Nationalität, oder der Regierung unterſcheiden und ſondern. Nur ſie ſind, jede in ihrem Bezirke, *herrſchend*, die der erſten Art hingegen höchſtens *tolerirt*, und auch dies nur, weil man, wegen der geringen Anzahl ihrer Anhänger, ſie meiſtens der Bekämpfung durch Feuer und Schwerdt nicht werth hält; wiewohl, wo es nöthig ſchien, auch dieſe mit Erfolg gegen ſie angewendet worden ſind: zudem finden ſie ſich bloß ſporadiſch. Meiſtens hat man ſie jedoch nur in einem Zuſtande der Zähmung und Unterjochung geduldet, indem das im Lande herrſchende Syſtem der zweiten Art ihnen vorſchrieb, ihre Lehren ſeinen eigenen, mehr oder weniger eng, anzupaſſen. Bisweilen hat es ſie nicht nur unterjocht, ſondern ſogar dienſtbar gemacht und als Vorſpann gebraucht: welches jedoch ein gefährliches Experiment iſt; da jene Syſteme der erſten Art, weil ihnen die Gewalt genommen iſt, ſich durch Liſt helfen zu dürfen glauben und eine geheime Tücke nie ganz ablegen, die ſich dann bisweilen unvermuthet hervorthut und ſchwer zu heilenden Schaden ſtiftet. Denn überdies wird ihre Gefährlichkeit dadurch erhöht, daß ſämmtliche Realwiſſenſchaften, ſogar die unſchuldigſten nicht ausgenommen, ihre heimlichen Alliirten gegen die Syſteme der zweiten Art ſind, und, ohne ſelbſt mit dieſen in offenem Kriege zu ſtehen, plötzlich und unerwartet großen Schaden auf dem Gebiete derſelben anrichten. Zudem iſt der durch die erwähnte Dienſtbarmachung bezweckte Verſuch, einem Syſtem, welches urſprünglich ſeine Beglaubigung außerhalb hat, dazu noch eine von innen geben zu wollen, ſeiner Natur nach, mißlich: denn, wäre es einer ſolchen Beglaubigung fähig; ſo hätte es keiner äußern bedurft. Und überhaupt iſt es ſtets ein Wageſtück, einem fertigen Gebäude ein neues Fundament unterſchieben zu wollen. Wie ſollte überdies eine Religion noch des Suffragiums einer Philoſophie bedürfen! Sie hat ja Alles auf ihrer Seite: Offenbarung, Urkunden, Wunder, Prophezeiungen, Schutz der Regierung, den höchſten Rang, wie er der Wahrheit gebührt, Beiſtimmung und Verehrung Aller, tauſend Tempel, in denen ſie verkündigt und geübt wird, geſchworene Prieſterſchaaren, und, was mehr als Alles iſt, das unſchätzbare Vorrecht, ihre Lehren dem zarten Kindesalter einprägen zu dürfen, wodurch ſie faſt zu angeborenen Ideen werden. Um bei ſolchem Reichthum an Mitteln noch die Beiſtimmung armſäliger Philoſophen zu verlangen, müßte ſie habſüchtiger, oder, um den Widerſpruch derſelben zu beſorgen, furchtſamer ſeyn, als mit einem guten Gewiſſen vereinbar ſcheint.

An den oben aufgeſtellten Unterſchied zwiſchen Metaphyſik der erſten und der zweiten Art knüpft ſich noch folgender. Ein Syſtem der erſten Art, alſo eine Philoſophie, macht den Anſpruch, und hat daher die Verpflichtung, in Allem, was ſie ſagt, sensu stricto et proprio wahr zu ſeyn: denn ſie wendet ſich an das Denken und die Ueberzeugung. Eine Religion hingegen, für die Unzähligen beſtimmt, welche, der Prüfung und des Denkens unfähig, die tiefſten und ſchwierigſten Wahrheiten sensu proprio nimmermehr faſſen würden, hat auch nur die Verpflichtung sensu allegorico wahr zu ſeyn. Nackt kann die Wahrheit vor dem Volke nicht erſcheinen. Ein Symptom dieſer allegoriſchen Natur der Religionen ſind die vielleicht in jeder anzutreffenden Myſterien, nämlich gewiſſe Dogmen, die ſich nicht ein Mal deutlich denken laſſen, geſchweige wörtlich wahr ſeyn können. Ja, vielleicht ließe ſich behaupten, daß einige völlige Widerſinnigkeiten, einige wirkliche Abſurditäten, ein weſentliches Ingredienz einer vollkommenen Religion ſeien: denn dieſe ſind eben der Stämpel ihrer allegoriſchen Natur und die allein paſſende Art, dem gemeinen Sinn und rohen Verſtande fühlbar zu machen, was ihm unbegreiflich wäre, nämlich daß die Religion im Grunde von einer ganz andern, von einer Ordnung der Dinge an ſich handelt, vor welcher die Geſetze dieſer Erſcheinungswelt, denen gemäß ſie ſprechen muß, verſchwinden, und daß daher nicht bloß die widerſinnigen Dogmen, ſondern auch die begreiflichen, eigentlich nur Allegorien und Akkomodationen zur menſchlichen Faſſungskraft ſind. In dieſem Geiſte ſcheint mir Auguſtinus und ſelbſt Luther die Myſterien des Chriſtenthums feſtgehalten zu haben, im Gegenſatz des Pelagianismus, der Alles zur platten Verſtändlichkeit herabziehen möchte. Von dieſem Geſichtspunkte aus wird auch begreiflich, wie Tertullian, ohne zu ſpotten, ſagen konnte: Prorsus credibile est, quia ineptum est: — — certum est, quia impossibile. (De carne Christi, c. 5.) — Dieſe ihre allegoriſche Natur entzieht auch die Religionen den der Philoſophie obliegenden Beweiſen und überhaupt der Prüfung;

ſtatt deren ſie Glauben verlangen, d. h. eine freiwillige Annahme, daß es ſich ſo verhalte. Da ſodann der Glaube das Handeln leitet, und die Allegorie allemal ſo geſtellt iſt, daß ſie, in Hinſicht auf das Praktiſche, eben dahin führt, wohin die Wahrheit sensu proprio auch führen würde; ſo verheißt die Religion Denen, welche glauben, mit Recht die ewige Säligkeit. Wir ſehen alſo, daß die Religionen die Stelle der Metaphyſik überhaupt, deren Bedürfniß der Menſch als unabweisbar fühlt, in der Hauptſache und für die große Menge, welche nicht dem Denken obliegen kann, recht gut ausfüllen, theils nämlich zum praktiſchen Behuf, als Leitſtern ihres Handelns, als öffentliche Standarte der Rechtlichkeit und Tugend, wie Kant es vortrefflich ausdrückt; theils als unentbehrlicher Troſt in den ſchweren Leiden des Lebens, als wo ſie die Stelle einer objektiv wahren Metaphyſik vollkommen vertreten, indem ſie, ſo gut wie dieſe nur irgend könnte, den Menſchen über ſich ſelbſt und das zeitliche Daſeyn hinausheben: hierin zeigt ſich glänzend der große Werth derſelben, ja, ihre Unentbehrlichkeit. Denn φιλόσοφον πλῆθος ἀδύνατον εἶναι (vulgus philosophum esse impossibile est) ſagt ſchon Plato und mit Recht (De Rep., VI, p. 89, Bip.). Der einzige Stein des Anſtoßes hingegen iſt dieſer, daß die Religionen ihre allegoriſche Natur nie eingeſtehen dürfen, ſondern ſich als sensu proprio wahr zu behaupten haben. Dadurch thun ſie einen Eingriff in das Gebiet der eigentlichen Metaphyſik, und rufen den Antagonismus dieſer hervor, der daher zu allen Zeiten, in denen ſie nicht an die Kette gelegt worden, ſich äußert. — Auf dem Verkennen der allegoriſchen Natur jeder Religion beruht auch der in unſern Tagen ſo anhaltend geführte Streit zwiſchen Supernaturaliſten und Rationaliſten. Beide nämlich wollen das Chriſtenthum sensu proprio wahr haben: in dieſem Sinne wollen die erſteren es ohne Abzug, gleichſam mit Haut und Haar, behaupten; wobei ſie, den Kenntniſſen und der allgemeinen Bildung des Zeitalters gegenüber, einen ſchweren Stand haben. Die anderen hingegen ſuchen alles eigenthümlich Chriſtliche hinauszuexegeſiren; wonach ſie etwas übrig behalten, das weder sensu proprio noch sensu allegorico wahr iſt, vielmehr eine bloße Platitüde, beinahe nur Judenthum, oder höchſtens ſeichter Pelagianismus, und, was das Schlimmſte, niederträchtiger Optimismus, der dem eigentlichen Chriſtenthum durchaus fremd iſt. Ueberdies verſetzt der Verſuch, eine Religion aus der Vernunft zu begründen, ſie in die andere Klaſſe der Metaphyſik, in die, welche ihre Beglaubigung in ſich ſelbſt hat, alſo auf einen fremden Boden, auf den der philoſophiſchen Syſteme, und ſonach in den Kampf, den dieſe, auf ihrer eigenen Arena, gegen einander führen, folglich unter das Gewehrfeuer des Skepticismus und das ſchwere Geſchütz der Kritik der reinen Vernunft: ſich aber dahin zu begeben, wäre für ſie offenbare Vermeſſenheit.

Beiden Arten der Metaphyſik wäre es am zuträglichſten, daß jede von der andern rein geſondert bliebe und ſich auf ihrem eigenen Gebiete hielte, um daſelbſt ihr Weſen vollkommen entwickeln zu können. Statt deſſen iſt man ſchon das ganze Chriſtliche Zeitalter hindurch bemüht, vielmehr eine Fuſion beider zu bewerkſtelligen, indem man die Dogmen und Begriffe der einen in die andere überträgt, wodurch man beide verdirbt. Am unverholenſten iſt dies in unſern Tagen geſchehen in jenem ſeltſamen Zwitter oder Kentauren, der ſogenannten Religionsphiloſophie, welche, als eine Art Gnoſis, bemüht iſt, die gegebene Religion zu deuten und das sensu allegorico Wahre durch ein sensu proprio Wahres auszulegen. Allein dazu müßte man die Wahrheit sensu proprio ſchon kennen und beſitzen: alsdann aber wäre jene Deutung überflüſſig. Denn bloß aus der Religion die Metaphyſik, d. i. die Wahrheit sensu proprio, durch Auslegung und Umdeutung erſt finden zu wollen, wäre ein mißliches und gefährliches Unternehmen, zu welchem man ſich nur dann entſchließen könnte, wenn es ausgemacht wäre, daß die Wahrheit, gleich dem Eiſen und andern unedlen Metallen, nur im vererzten, nicht im gediegenen Zuſtande vorkommen könne, daher man ſie nur durch Reduktion aus der Vererzung gewinnen könnte. —

Religionen ſind dem Volke nothwendig, und ſind ihm eine unſchätzbare Wohlthat. Wenn ſie jedoch den Fortſchritten der Menſchheit in der Erkenntniß der Wahrheit ſich entgegenſtellen wollen; ſo müſſen ſie mit möglichſter Schonung bei Seite geſchoben werden. Und zu verlangen, daß ſogar ein großer Geiſt — ein Shakeſpeare, ein Goethe — die Dogmen irgend einer Religion impliciter, bona fide et sensu proprio zu ſeiner Ueberzeugung mache, iſt wie verlangen, daß ein Rieſe den Schuh eines Zwerges anziehe.

Religionen können, als auf die Faſſungskraft der großen Menge berechnet, nur eine mittelbare, nicht eine unmittelbare Wahrheit haben: dieſe von ihnen verlangen, iſt, wie wenn man die im Buchdruckerrahmen aufgeſetzten Lettern leſen wollte, ſtatt ihres Abdrucks. Der Werth einer Religion wird demnach abhängen von dem größern oder geringern Gehalt an Wahrheit, den ſie, unter dem Schleier der Allegorie, in ſich trägt, ſodann von der größern oder geringern Deutlichkeit, mit welcher derſelbe durch dieſen Schleier ſichtbar wird, alſo von der Durchſichtigkeit des letztern. Faſt ſcheint es, daß, wie die älteſten Sprachen die vollkommenſten ſind, ſo auch die älteſten Religionen. Wollte ich die Reſultate meiner Philoſophie zum Maaßſtabe der Wahrheit nehmen, ſo müßte ich dem Buddhaismus den Vorzug vor den anderen zugeſtehen. Jeden Falls muß es mich freuen, meine Lehre in ſo großer Uebereinſtimmung mit einer Religion zu ſehen, welche die Majorität auf Erden für ſich hat; da ſie viel mehr Bekenner zählt, als irgend eine andere. Dieſe Uebereinſtimmung muß mir aber um ſo erfreulicher ſeyn, als ich, bei meinem Philoſophiren, gewiß nicht unter ihrem Einfluß geſtanden habe. Denn bis 1818, da mein Werk erſchien, waren über den Buddhaismus nur ſehr wenige, höchſt unvollkommene und dürftige Berichte in Europa zu finden, welche ſich faſt gänzlich auf einige Aufſätze in den früheren Bänden der Asiatic researches beſchränkten und hauptſächlich den Buddhaismus der Birmanen betrafen. Erſt ſeitdem iſt nach und nach eine vollſtändigere Kunde von dieſer Religion zu uns gelangt, hauptſächlich durch die gründlichen und lehrreichen Abhandlungen des verdienſtvollen Petersburger Akademikers J. J. Schmidt, in den Denkſchriften ſeiner Akademie, und ſodann allmälig durch mehrere Engliſche und Franzöſiſche Gelehrte, ſo daß ich habe ein ziemlich zahlreiches Verzeichniß der beſten Schriften über dieſe Glaubenslehre liefern können, in meiner Schrift „Ueber den Willen in der Natur", unter der Rubrik Sinologie. — Leider iſt uns Cſoma Köröſi, dieſer beharrliche Ungar, der, um die Sprache und die heiligen Schriften des Buddhaismus zu ſtudiren, viele Jahre in Tibet und beſonders in den Buddhaiſtiſchen Klöſtern zugebracht hat, gerade dann durch den Tod entriſſen, als er anfing, den Ertrag ſeiner Forſchungen für uns auszuarbeiten. Ich kann inzwiſchen die Freude nicht verleugnen, mit welcher ich in ſeinen vorläufigen Berichten manche unmittelbar aus dem Kabgyur ſelbſt referirte Stellen leſe, z. B. folgende Unterredung des ſterbenden Buddha mit dem ihm huldigenden Brahma: There is a description of their conversation on the subject of creation, — by whom was the world made. Shakya asks several questions of Brahma, — whether was it he, who made or produced such and such things, and endowed or blessed them with such and such virtues or properties, — whether was it he who caused the several revolutions in the destruction and regeneration of the world. He denies that he had ever done anything to that effect. At last he himself asks Shakya how the world was made, — by whom? Here are attributed all changes in the world to the moral works of the animal beings, and it is stated that in the world all is illusion, there is no reality in the things; all is empty. Brahma being instructed in his doctrine, becomes his follower. (Asiatic researches, Vol. 20, p. 434.) *)

Den Fundamentalunterſchied aller Religionen kann ich nicht, wie durchgängig geſchieht, darin ſetzen, ob ſie monotheiſtiſch, polytheiſtiſch, pantheiſtiſch, oder atheiſtiſch ſind; ſondern nur darin, ob ſie optimiſtiſch oder peſſimiſtiſch ſind, d. h. ob ſie das Daſeyn dieſer Welt als durch ſich ſelbſt gerechtfertigt darſtellen, mithin es loben und preiſen, oder aber es betrachten als etwas,

---

*) „Es findet ſich eine Beſchreibung ihrer Unterredung, deren Gegenſtand die Schöpfung iſt, — durch wen die Welt hervorgebracht ſei? Buddha richtet mehrere Fragen an Brahma: ob er es geweſen, der dies oder jenes Ding gemacht, oder hervorgebracht, und es mit dieſer oder jener Eigenſchaft begabt habe? ob er es geweſen, der die verſchiedenen Umwälzungen zur Zerſtörung und Wiederherſtellung der Welt verurſacht habe? — Brahma leugnet, daß er jemals irgend etwas dergleichen gethan habe. Endlich fragt er ſelbſt den Buddha, wie die Welt hervorgebracht ſei, — durch wen? Nun werden alle Veränderungen der Welt den moraliſchen Werken animaliſcher Weſen zugeſchrieben, und wird geſagt, daß Alles in der Welt bloße Illuſion ſei, keine Realität in den Dingen, Alles leer. Der alſo in Buddha's Lehre unterrichtete Brahma wird ſein Anhänger.“

das nur als Folge unſerer Schuld begriffen werden kann und daher eigentlich nicht ſeyn ſollte, indem ſie erkennen, daß Schmerz und Tod nicht liegen können in der ewigen, urſprünglichen, unabänderlichen Ordnung der Dinge, in Dem, was in jedem Betracht ſeyn ſollte. Die Kraft, vermöge welcher das Chriſtenthum zunächſt das Judenthum und dann das Griechiſche und Römiſche Heidenthum überwinden konnte, liegt ganz allein in ſeinem Peſſimismus, in dem Eingeſtändniß, daß unſer Zuſtand ein höchſt elender und zugleich ſündlicher iſt, während Judenthum und Heidenthum optimiſtiſch waren. Jene von Jedem tief und ſchmerzlich gefühlte Wahrheit ſchlug durch und hatte das Bedürfniß der Erlöſung in ihrem Gefolge. —

Ich wende mich zur allgemeinen Betrachtung der andern Art der Metaphyſik, alſo derjenigen, welche ihre Beglaubigung in ſich ſelbſt hat und *Philoſophie* genannt wird. Ich erinnere an den oben erörterten Urſprung derſelben aus einer *Verwunderung* über die Welt und unſer eigenes Daſeyn, indem dieſe ſich dem Intellekt als ein Räthſel aufdringen, deſſen Löſung ſodann die Menſchheit ohne Unterlaß beſchäftigt. Hier nun will ich zuvörderſt darauf aufmerkſam machen, daß Dieſem nicht ſo ſeyn könnte, wenn die Welt im Spinoziſchen, in unſern Tagen unter modernen Formen und Darſtellungen als Pantheismus ſo oft wieder vorgebrachten Sinn, eine „*abſolute Subſtanz*“, mithin ein *ſchlechthin nothwendiges Weſen* wäre. Denn dies beſagt, daß ſie mit einer ſo großen Nothwendigkeit exiſtire, daß neben derſelben jede andere, unſerm Verſtande als ſolche faßliche Nothwendigkeit wie ein Zufall ausſehen müßte: ſie wäre nämlich alsdann Etwas, das nicht nur alles wirkliche, ſondern auch alles irgend mögliche Daſeyn dergeſtalt in ſich begriffe, daß, wie *Spinoza* eben auch angiebt, die Möglichkeit und die Wirklichkeit deſſelben ganz und gar Eins wären, deſſen Nichtſeyn daher auch die Unmöglichkeit ſelbſt wäre, alſo Etwas, deſſen Nichtſeyn, oder Andersſeyn, völlig undenkbar ſeyn müßte, welches mithin ſich ſo wenig wegdenken ließe, wie z. B. der Raum oder die Zeit. Indem ferner *wir ſelbſt* Theile, Modi, Attribute oder Accidenzien einer ſolchen abſoluten Subſtanz wären, welche das Einzige wäre, was, in irgend einem Sinne, jemals und irgendwo daſeyn könnte; ſo müßte unſer und ihr Daſeyn, nebſt der Beſchaffenheit derſelben, weit entfernt, ſich uns als auffallend, problematiſch, ja, als das unergründliche, uns ſtets beunruhigende Räthſel darzuſtellen, ſich, im Gegentheil, noch viel mehr von ſelbſt verſtehen, als daß 2 Mal 2 vier iſt. Denn wir müßten gar nicht anders irgend zu denken fähig ſeyn, als daß die Welt ſei, und ſo ſei, wie ſie iſt: mithin müßten wir ihres Daſeyns als ſolchen, d. h. als eines Problems zum Nachdenken, ſo wenig uns bewußt werden, als wir die unglaublich ſchnelle Bewegung unſers Planeten empfinden.

Dieſem Allen iſt nun aber ganz und gar nicht ſo. Nur dem gedankenloſen Thiere ſcheint ſich die Welt und das Daſeyn von ſelbſt zu verſtehen: dem Menſchen hingegen iſt ſie ein Problem, deſſen ſogar der Roheſte und Beſchränkteſte, in einzelnen helleren Augenblicken, lebhaft inne wird, das aber Jedem um ſo deutlicher und anhaltender ins Bewußtſeyn tritt, je heller und beſonnener dieſes iſt und je mehr Stoff zum Denken er durch Bildung ſich angeeignet hat, welches Alles endlich in den zum Philoſophiren geeigneten Köpfen ſich zu Platons θαυμάζειν, μάλα φιλοσοφικὸν πάθος (mirari, valde philosophicus affectus) ſteigert, nämlich zu derjenigen Verwunderung, die das Problem, welches die edlere Menſchheit jeder Zeit und jedes Landes unabläſſig beſchäftigt und ihr keine Ruhe läßt, in ſeiner ganzen Größe erfaßt. In der That iſt die Unruhe, welche die nie ablaufende Uhr der Metaphyſik in Bewegung erhält, das Bewußtſeyn, daß das Nichtſeyn dieſer Welt eben ſo möglich ſei, wie ihr Daſeyn. Daher alſo iſt die Spinoziſtiſche Anſicht derſelben als eines abſolut nothwendigen Weſens, d. h. als Etwas, das ſchlechterdings und in jedem Sinn ſeyn ſollte und müßte, eine falſche. Geht doch ſelbſt der einfache Theismus, in ſeinem kosmologiſchen Beweiſe, ſtillſchweigend davon aus, daß er vom Daſeyn der Welt auf ihr vorheriges Nichtſeyn ſchließt: er nimmt ſie mithin vorweg als ein Zufälliges. Ja, was mehr iſt, wir faſſen ſehr bald die Welt auf als Etwas, deſſen Nichtſeyn nicht nur denkbar, ſondern ſogar ihrem Daſeyn vorzuziehen wäre: daher unſere Verwunderung über ſie leicht übergeht in ein Brüten über jene Fatalität, welche dennoch ihr Daſeyn hervorrufen konnte, und vermöge deren eine ſo unermeßliche Kraft, wie zur Hervorbringung und Erhaltung einer ſolchen Welt erfordert iſt, ſo ſehr gegen ihren eigenen Vortheil geleitet werden konnte. Das philoſophiſche Erſtaunen iſt demnach im Grunde ein beſtürztes und betrübtes: die Philoſophie hebt, wie die Ouvertüre zum Don Juan, mit einem Mollakkord an. Hieraus ergiebt ſich, daß ſie weder Spinozismus, noch Optimismus ſeyn darf. — Die ſo eben ausgeſprochene nähere Beſchaffenheit des Erſtaunens, welches zum Philoſophiren treibt, entſpringt offenbar aus dem Anblick *des Uebels und des Böſen* in der Welt, welche, ſelbſt wenn ſie im gerechteſten Verhältniß zu einander ſtänden, ja, auch noch vom Guten weit überwogen würden, dennoch etwas ſind, was ganz und gar und überhaupt nicht ſeyn ſollte. Weil nun aber nichts aus Nichts entſtehen kann; ſo müſſen auch jene ihren Keim im Urſprunge, oder im Kern der Welt ſelbſt haben. Dies anzunehmen wird uns ſchwer, wenn wir auf die Größe, Ordnung und Vollendung der phyſiſchen Welt ſehen, indem wir meynen, daß was die Macht hatte, eine ſolche hervorzubringen, auch wohl hätte das Uebel und das Böſe müſſen vermeiden können. Am allerſchwerſten wird jene Annahme (deren aufrichtigſter Ausdruck Ormuzd und Ahriman iſt) begreiflicherweiſe dem Theismus. Daher wurde, um zuvörderſt das *Böſe* zu beſeitigen, die Freiheit des Willens erfunden: dieſe iſt jedoch nur eine verſteckte Art, Etwas aus Nichts zu machen; indem ſie ein Operari annimmt, das aus keinem Esse hervorgienge (ſiehe „Die beiden Grundprobleme der Ethik", S. 58 fg.). Sodann das *Uebel* ſuchte man dadurch los zu werden, daß man es der Materie, oder auch einer unvermeidlichen Nothwendigkeit zur Laſt legte; wobei man ungern den Teufel zur Seite liegen ließ, der eigentlich das rechte Expediens ad hoc iſt. Zum Uebel gehört auch der *Tod*: das *Böſe* aber iſt bloß das Von-ſich-auf-einen-Andern-ſchieben des jedesmaligen Uebels. Alſo, wie oben geſagt, das Böſe, das Uebel und der Tod ſind es, welche das philoſophiſche Erſtaunen qualifiziren und erhöhen: nicht bloß, daß die Welt vorhanden, ſondern noch mehr, daß ſie eine ſo trübſälige ſei, iſt das punctum pruriens der Metaphyſik, das Problem, welches die Menſchheit in eine Unruhe verſetzt, die ſich weder durch Skepticismus noch durch Kriticismus beſchwichtigen läßt.

Mit der Erklärung der Erſcheinungen in der Welt finden wir auch die *Phyſik* (im weiteſten Sinne des Worts) beſchäftigt.

Aber in der Natur ihrer Erklärungen ſelbſt liegt ſchon, daß ſie nicht genügen können. Die Phyſik vermag nicht auf eigenen Füßen zu ſtehen, ſondern bedarf einer Metaphyſik, ſich darauf zu ſtützen; ſo vornehm ſie auch gegen dieſe thun mag. Denn ſie erklärt die Erſcheinungen durch ein noch Unbekannteres, als dieſe ſelbſt ſind: durch Naturgeſetze, beruhend auf Naturkräften, zu welchen auch die Lebenskraft gehört. Allerdings muß der ganze gegenwärtige Zuſtand aller Dinge auf der Welt, oder in der Natur, nothwendig aus rein phyſiſchen Urſachen erklärbar ſeyn. Allein eben ſo nothwendig müßte eine ſolche Erklärung, geſetzt man gelänge wirklich ſo weit, ſie geben zu können, — ſtets mit zwei weſentlichen Unvollkommenheiten behaftet ſeyn (gleichſam mit zwei faulen Flecken, oder wie Achill mit der verwundbaren Ferſe, oder der Teufel mit dem Pferdefuß), vermöge welcher alles ſo Erklärte doch wieder eigentlich unerklärt bliebe. Erſtlich nämlich mit dieſer, daß der Anfang der Alles erklärenden Kette von Urſachen und Wirkungen, d. h. zuſammenhängenden Veränderungen, ſchlechterdings nie zu erreichen iſt, ſondern, eben wie die Gränzen der Welt in Raum und Zeit, unaufhörlich und ins Unendliche zurückweicht; und zweitens mit dieſer, daß ſämmtliche wirkende Urſachen, aus denen man Alles erklärt, ſtets auf einem völlig Unerklärbaren beruhen, nämlich auf den urſprünglichen Qualitäten der Dinge und den in dieſen ſich hervorthuenden Naturkräften, vermöge welcher jene auf beſtimmte Art wirken, z. B. Schwere, Härte, Stoßkraft, Elaſticität, Wärme, Elektricität, chemiſche Kräfte u. ſ. w., und welche nun in jeder gegebenen Erklärung ſtehen bleiben, wie eine gar nicht wegzubringende unbekannte Größe in einer ſonſt vollkommen aufgelöſten algebraiſchen Gleichung; wonach es dann keine noch ſo gering geſchätzte Thonſcherbe giebt, die nicht aus lauter unerklärlichen Qualitäten zuſammengeſetzt wäre. Alſo dieſe zwei unausweichbaren Mängel in jeder rein phyſikaliſchen, d. h. kauſalen Erklärung, zeigen an, daß eine ſolche nur relativ ſeyn kann, und daß die ganze Methode und Art derſelben nicht die einzige, nicht die letzte, alſo nicht die genügende, d. h. nicht diejenige ſeyn kann, welche zur befriedigenden Löſung des ſchweren Räthſels der Dinge und zum wahren Verſtändniß der Welt und des Daſeyns jemals zu führen vermag; ſondern daß die phyſiſche Erklärung, überhaupt und als ſolche, noch einer metaphyſiſchen bedarf, welche den Schlüſſel zu allen ihren Vorausſetzungen lieferte, eben deshalb aber auch einen ganz andern Weg einſchlagen müßte. Der erſte Schritt hiezu iſt, daß man den Unterſchied beider, mithin den zwiſchen Phyſik und Metaphyſik, zum deutlichen Bewußtſeyn bringt und feſthält. Er beruht im Allgemeinen auf der Kantiſchen Unterſcheidung zwiſchen Erſcheinung und Ding an ſich. Eben weil Kant das Letztere für ſchlechthin unerkennbar erklärte, gab es, ihm zufolge, gar keine Metaphyſik, ſondern bloß immanente Erkenntniß, d. h. bloße Phyſik, welche ſtets nur von Erſcheinungen reden kann, und daneben eine Kritik der nach Metaphyſik ſtrebenden Vernunft. Hier aber will ich, um den rechten Anknüpfungspunkt meiner Philoſophie an die Kantiſche nachzuweiſen, das zweite Buch anticipirend, hervorheben, daß Kant, in ſeiner ſchönen Erklärung des Zuſammenbeſtehns der Freiheit mit der Nothwendigkeit (Kritik der reinen Vernunft, erſte Auflage, S. 532—554, und Kritik der praktiſchen Vernunft, S. 224—231 der Roſenkranziſchen Ausgabe) darthut, wie eine und dieſelbe Handlung einerſeits aus dem Charakter des Menſchen, dem Einfluß, den er im Lebenslauf erlitten, und den jetzt ihm vorliegenden Motiven, als nothwendig eintretend, vollkommen erklärbar ſei, dabei aber andererſeits doch als das Werk ſeines freien Willens angeſehen werden müſſe: und in gleichem Sinne ſagt er, §. 53 der Prolegomena: „Zwar wird aller Verknüpfung der Urſache und Wirkung in der Sinnenwelt Naturnothwendigkeit anhangen, dagegen doch derjenigen Urſache, die ſelbſt keine Erſcheinung iſt (obzwar ihr zum Grunde liegt), Freiheit zugeſtanden, Natur alſo und Freiheit eben demſelben Dinge, aber in verſchiedener Beziehung, ein Mal als Erſcheinung, das andere Mal als einem Dinge an ſich ſelbſt, ohne Widerſpruch beigelegt werden können." Was nun alſo Kant von der Erſcheinung des Menſchen und ſeines Thuns lehrt, das dehnt meine Lehre auf alle Erſcheinungen in der Natur aus, indem ſie ihnen den Willen als Ding an ſich zum Grunde legt. Dies Verfahren rechtfertigt ſich zunächſt ſchon dadurch, daß nicht angenommen werden darf, der Menſch ſei von den übrigen Weſen und Dingen in der Natur ſpecifiſch, toto genere und von Grund aus verſchieden, vielmehr nur dem Grade nach. —

Von dieſer anticipirenden Abſchweifung kehre ich zurück zu unſerer Betrachtung der Unzulänglichkeit der Phyſik, die letzte Erklärung der Dinge abzugeben. — Ich ſage alſo: phyſiſch iſt freilich Alles, aber auch nichts erklärbar. Wie für die Bewegung der geſtoßenen Kugel, muß auch zuletzt für das Denken des Gehirns eine phyſiſche Erklärung an ſich möglich ſeyn, die dieſes eben ſo begreiflich machte, als jene es iſt. Aber eben jene, die wir ſo vollkommen zu verſtehen wähnen, iſt uns im Grunde ſo dunkel wie Letzteres: denn was das innere Weſen der Expanſion im Raum, der Undurchdringlichkeit, Beweglichkeit, der Härte, Elaſticität und Schwere ſei, — bleibt, nach allen phyſikaliſchen Erklärungen, ein Myſterium, ſo gut wie das Denken. Weil aber bei dieſem das Unerklärbare am unmittelbarſten hervortritt, machte man hier ſogleich einen Sprung aus der Phyſik in die Metaphyſik und hypoſtaſirte eine Subſtanz ganz anderer Art, als alles Körperliche, — verſetzte ins Gehirn eine Seele. Wäre man jedoch nicht ſo ſtumpf geweſen, nur durch die auffallendeſte Erſcheinung frappirt werden zu können; ſo hätte man die Verdauung durch eine Seele im Magen, die Vegetation durch eine Seele in der Pflanze, die Wahlverwandtſchaft durch eine Seele in den Reagenzien, ja, das Fallen eines Steines durch eine Seele in dieſem erklären müſſen. Denn die Qualität jedes unorganiſchen Körpers iſt eben ſo geheimnißvoll, wie das Leben im Lebendigen: auf gleiche Weiſe ſtößt daher überall die phyſiſche Erklärung auf ein Metaphyſiſches, durch welches ſie vernichtet wird, d. h. aufhört Erklärung zu ſeyn. Nimmt man es ſtreng, ſo ließe ſich behaupten, daß alle Naturwiſſenſchaft im Grunde nichts weiter leiſtet, als was auch die Botanik: nämlich das Gleichartige zuſammenzubringen, zu klaſſifiziren. — Eine Phyſik, welche behauptete, daß ihre Erklärungen der Dinge, — im Einzelnen aus Urſachen und im Allgemeinen aus Kräften, — wirklich ausreichten und alſo das Weſen der Welt erſchöpften, wäre der eigentliche Naturalismus. Von Leukippos, Demokritos und Epikuros an, bis herab zum Système de la nature, dann zu Delamark, Cabanis und zu dem in dieſen letzten Jahren wieder aufgewärmten Materialismus können wir den fortgeſetzten Verſuch verfolgen, eine Phyſik ohne Metaphyſik aufzuſtellen,

d. h. eine Lehre, welche die Erſcheinung zum Dinge an ſich machte. Aber alle ihre Erklärungen ſuchen den Erklärern ſelbſt und Andern zu verbergen, daß ſie die Hauptſache, ohne Weiteres, vorausſetzen. Sie bemühen ſich zu zeigen, daß alle Phänomene, auch die geiſtigen, phyſiſch ſind: mit Recht; nur ſehen ſie nicht ein, daß alles Phyſiſche andererſeits zugleich ein Metaphyſiſches iſt. Dies iſt aber auch, ohne Kant, ſchwer einzuſehen; da es die Unterſcheidung der Erſcheinung vom Ding an ſich vorausſetzt. Dennoch hat ſich, ſelbſt ohne dieſe, Ariſtoteles, ſo ſehr er auch zur Empirie geneigt und von Platoniſcher Hyperphyſik entfernt war, von jener beſchränkten Anſicht frei gehalten: er ſagt: Ει μεν ουν μη εστι τις ἑτερα ουσια παρα τας φυσει συνεστηκυιας, ἡ φυσικη αν ειη πρωτη επιστημη· ει δε εστι τις ουσια ακινητος, αὑτη προτερα και φιλοσοφια πρωτη, και καϑολου οὑτως, ὁτι πρωτη· και περι του οντος ᾗ ον, ταυτης αν ειη ϑεωρησαι. (Si igitur non est aliqua alia substantia, praeter eas, quae natura consistunt, physica profecto prima scientia esset: quodsi autem est aliqua substantia immobilis, haec prior et philosophia prima, et universalis sic, quod prima; et de ente, prout ens est, speculari hujus est.) Metaph., V, 1. Eine ſolche abſolute Phyſik, wie oben beſchrieben, welche für keine Metaphyſik Raum ließe, würde die Natura naturata zur Natura naturans machen: ſie wäre die auf den Thron der Metaphyſik geſetzte Phyſik, würde jedoch, auf dieſer hohen Stelle, ſich faſt ſo ausnehmen, wie Holbergs theatraliſcher Kannengießer, den man zum Burgemeiſter gemacht. Sogar hinter dem an ſich abgeſchmackten, auch meiſtens boshaften Vorwurf des Atheismus liegt, als ſeine innere Bedeutung und ihm Kraft ertheilende Wahrheit, der dunkle Begriff einer ſolchen abſoluten Phyſik ohne Metaphyſik. Allerdings müßte eine ſolche für die Ethik zerſtörend ſeyn, und wie man fälſchlich den Theismus für unzertrennlich von der Moralität gehalten hat, ſo gilt Dies in Wahrheit nur von einer Metaphyſik überhaupt, d. h. von der Erkenntniß, daß die Ordnung der Natur nicht die einzige und abſolute Ordnung der Dinge ſei. Daher kann man als das nothwendige Credo aller Gerechten und Guten dieſes aufſtellen: „ich glaube an eine Metaphyſik". In dieſer Hinſicht iſt es wichtig und nothwendig, daß man ſich von der Unhaltbarkeit einer abſoluten Phyſik überzeuge; um ſo mehr, da dieſe, der eigentliche Naturalismus, eine Anſicht iſt, die ſich dem Menſchen von ſelbſt und ſtets von Neuem aufdringt und nur durch tiefere Spekulation vernichtet werden kann, als deren Surrogat, in dieſer Hinſicht, allerlei Syſteme und Glaubenslehren, inſofern und ſo lange ſie gelten, freilich auch dienen. Daß aber eine grundfalſche Anſicht ſich dem Menſchen von ſelbſt aufdringt und erſt künſtlich entfernt werden muß, iſt daraus erklärlich, daß der Intellekt urſprünglich nicht beſtimmt iſt, uns über das Weſen der Dinge zu belehren, ſondern nur ihre Relationen, in Bezug auf unſern Willen, uns zu zeigen: er iſt, wie wir im zweiten Buche finden werden, das bloße Medium der Motive. Daß nun in dieſem die Welt ſich auf eine Weiſe ſchematiſirt, welche eine ganz andere, als die ſchlechthin wahre Ordnung der Dinge darſtellt, weil ſie eben uns nicht den Kern, ſondern nur die äußere Schaale derſelben zeigt, geſchieht accidentaliter und kann dem Intellekt nicht zum Vorwurf gereichen; um ſo weniger, als er doch wieder in ſich ſelbſt die Mittel findet, jenen Irrthum zu rektificiren, indem er zur Unterſcheidung zwiſchen Erſcheinung und Weſen an ſich der Dinge gelangt, welche Unterſcheidung im Grunde zu allen Zeiten dawar, nur meiſtens ſehr unvollkommen zum Bewußtſeyn gebracht und daher ungenügend ausgeſprochen wurde, ſogar oft in ſeltſamer Verkleidung auftrat. Schon die Chriſtlichen Myſtiker z. B. erklären den Intellekt, indem ſie ihn das Licht der Natur nennen, für unzulänglich, das wahre Weſen der Dinge zu erfaſſen. Er iſt gleichſam eine bloße Flächenkraft, wie die Elektricität, und dringt nicht in das Innere der Weſen.

Die Unzulänglichkeit des reinen Naturalismus tritt, wie geſagt, zuvörderſt, auf dem empiriſchen Wege ſelbſt, dadurch hervor, daß jede phyſikaliſche Erklärung das Einzelne aus ſeiner Urſache erklärt, die Kette dieſer Urſachen aber, wie wir a priori, mithin völlig gewiß wiſſen, ins Unendliche rückwärts läuft, ſo daß ſchlechthin keine jemals die erſte ſeyn konnte. Sodann aber wird die Wirkſamkeit jeder Urſache zurückgeführt auf ein Naturgeſetz, und dieſes endlich auf eine Naturkraft, welche nun als das ſchlechthin Unerklärliche ſtehen bleibt. Dieſes Unerklärliche aber, auf welches alle Erſcheinungen jener ſo klar gegebenen und ſo natürlich erklärbaren Welt, von der höchſten bis zur niedrigſten, zurückgeführt werden, verräth eben, daß die ganze Art ſolcher Erklärung nur eine bedingte, gleichſam nur ex concessis iſt, und keineswegs die eigentliche und genügende; daher ich oben ſagte, daß phyſiſch Alles und nichts erklärbar ſei. Jenes ſchlechthin Unerklärliche, welches alle Erſcheinungen durchzieht, bei den höchſten, z. B. bei der Zeugung, am auffallendeſten, jedoch auch bei den niedrigſten, z. B. den mechaniſchen, eben ſo wohl vorhanden iſt, giebt Anweiſung auf eine der phyſiſchen Ordnung der Dinge zum Grunde liegende ganz anderartige, welche eben Das iſt, was Kant die Ordnung der Dinge an ſich nennt und was den Zielpunkt der Metaphyſik ausmacht. — Zweitens aber erhellt die Unzulänglichkeit des reinen Naturalismus aus jener philoſophiſchen Grundwahrheit, welche wir in der erſten Hälfte dieſes Buches ausführlich betrachtet haben und die eben auch das Thema der Kritik der reinen Vernunft iſt: daß nämlich alles Objekt, ſowohl ſeinem objektiven Daſeyn überhaupt, als der Art und Weiſe (dem Formellen) dieſes Daſeyns nach, durch das erkennende Subjekt durchweg bedingt, mithin bloße Erſcheinung, nicht Ding an ſich iſt; wie Dies §. 7 des erſten Bandes auseinandergeſetzt und daſelbſt dargethan worden, daß nichts täppiſcher ſeyn kann, als daß man, nach Weiſe aller Materialiſten, das Objektive unbeſehens als ſchlechthin gegeben nimmt, um aus ihm Alles abzuleiten, ohne irgend das Subjektive zu berückſichtigen, mittelſt deſſen, ja in welchem, allein doch jenes daſteht. Proben dieſes Verfahrens liefert zu allernächſt unſer heutiger Mode-Materialismus, der eben dadurch eine rechte Barbiergeſellen- und Apotheker-Lehrlings-Philoſophie geworden iſt. Ihm, in ſeiner Unſchuld, iſt die unbedenklich als abſolut real genommene Materie das Ding an ſich, und Stoßkraft die einzige Fähigkeit eines Dinges an ſich, indem alle anderen Qualitäten nur Erſcheinungen derſelben ſeyn können.

Mit dem Naturalismus, oder der rein phyſikaliſchen Betrachtungsart, wird man demnach nie ausreichen: ſie gleicht einem Rechnungsexempel, welches nimmermehr aufgeht. End- und Anfangsloſe Kauſalreihen, unerforſchliche Grundkräfte, unendlicher Raum, anfangsloſe Zeit, endloſe Theilbarkeit der Materie, und dieſes Alles noch bedingt durch ein erkennendes Gehirn, in welchem allein es daſteht, ſo gut wie der Traum, und ohne welches es verſchwindet, — machen das Labyrinth aus, in welchem ſie uns unaufhörlich herumführt. Die Höhe, zu welcher in unſern Zeiten die Naturwiſſenſchaften geſtiegen ſind, ſtellt in dieſer Beziehung alle früheren Jahrhunderte in tiefen Schatten, und iſt ein Gipfel, den die Menſchheit zum erſten Mal erreicht. Allein, wie große Fortſchritte auch die Phyſik (im weiten Sinn der Alten verſtanden) je machen möge; ſo wird damit noch nicht der kleinſte Schritt zur Metaphyſik geſchehen ſeyn: ſo wenig, wie eine Fläche, durch noch ſo weit fortgeſetzte Ausdehnung, je Kubikinhalt gewinnt. Denn ſolche Fortſchritte werden immer nur die Kenntniß der Erſcheinung vervollſtändigen; während die Metaphyſik über die Erſcheinung ſelbſt hinausſtrebt, zum Erſcheinenden. Und wenn ſogar die gänzlich vollendete Erfahrung hinzukäme; ſo würde dadurch in der Hauptſache nichts gebeſſert ſeyn. Ja, wenn ſelbſt Einer alle Planeten ſämmtlicher Fixſterne durchwanderte; ſo hätte er damit noch keinen Schritt in der Metaphyſik gethan. Vielmehr werden die größten Fortſchritte der Phyſik das Bedürfniß einer Metaphyſik immer fühlbarer machen; weil eben die berichtigte, erweiterte und gründlichere Kenntniß der Natur einerſeits die bis dahin geltenden metaphyſiſchen Annahmen immer untergräbt und endlich umſtößt, andererſeits aber das Problem der Metaphyſik ſelbſt deutlicher, richtiger und vollſtändiger vorlegt, daſſelbe von allem bloß Phyſiſchen reiner abſondert, und eben auch das vollſtändiger und genauer erkannte Weſen der einzelnen Dinge dringender die Erklärung des Ganzen und Allgemeinen fordert, welches, je richtiger, gründlicher und vollſtändiger empiriſch erkannt, nur deſto räthſelhafter ſich darſtellt. Dies Alles wird freilich der einzelne, ſimple Naturforſcher, in einem abgeſonderten Zweige der Phyſik, nicht ſofort deutlich inne: vielmehr ſchläft er behaglich bei ſeiner erwählten Magd im Hauſe des Odyſſeus, ſich aller Gedanken an die Penelopeia entſchlagend (ſiehe Kap. 12 am Ende). Daher ſehen wir heut zu Tage die Schaale der Natur auf das genaueſte durchforſcht, die Inteſtina der Inteſtinalwürmer und das Ungeziefer des Ungeziefers haarklein gekannt: kommt aber Einer, wie z. B. ich, und redet vom Kern der Natur; ſo hören ſie nicht hin, denken eben es gehöre nicht zur Sache und klauben an ihren Schaalen weiter. Jene überaus mikroſkopiſchen und mikrologiſchen Naturforſcher findet man ſich verſucht, die Topfkucker der Natur zu nennen. Die Leute aber, welche vermeynen, Tiegel und Retorte ſeien die wahre und einzige Quelle aller Weisheit, ſind in ihrer Art eben ſo verkehrt, wie es weiland ihre Antipoden, die Scholaſtiker waren. Wie nämlich dieſe, ganz und gar in ihre abſtrakten Begriffe verſtrickt, mit dieſen ſich herumſchlugen, nichts außer ihnen kennend, noch unterſuchend; ſo ſind Jene ganz in ihre Empirie verſtrickt, laſſen nichts gelten, als was ihre Augen ſehen, und vermeynen damit bis auf den letzten Grund der Dinge zu reichen, nicht ahndend, daß zwiſchen der Erſcheinung und dem darin ſich Manifeſtirenden, dem Dinge an ſich, eine tiefe Kluft, ein radikaler Unterſchied iſt, welcher nur durch die Erkenntniß und genaue Gränzbeſtimmung des ſubjektiven Elements der Erſcheinung aufgeklärt wird, und durch die Einſicht, daß die letzten und wichtigſten Aufſchlüſſe über das Weſen der Dinge allein aus dem Selbſtbewußtſeyn geſchöpft werden können; — ohne welches Alles man nicht einen Schritt über das den Sinnen unmittelbar Gegebene hinauskann, alſo nicht weiter gelangt, als bis zum Problem. — Jedoch ſei auch andererſeits bemerkt, daß die möglichſt vollſtändige Naturerkenntniß die berichtigte *Darlegung des Problems* der Metaphyſik iſt: daher ſoll Keiner ſich an dieſe wagen, ohne zuvor eine, wenn auch nur allgemeine, doch gründliche, klare und zuſammenhängende Kenntniß aller Zweige der Naturwiſſenſchaft ſich erworben zu haben. Denn das Problem muß der Löſung vorhergehen. Dann aber muß der Blick des Forſchers ſich nach innen wenden: denn die intellektuellen und ethiſchen Phänomene ſind wichtiger, als die phyſiſchen, in demſelben Maaße, wie z. B. der animaliſche Magnetismus eine ungleich wichtigere Erſcheinung, als der mineraliſche iſt. Die letzten Grundgeheimniſſe trägt der Menſch in ſeinem Innern, und dieſes iſt ihm am unmittelbarſten zugänglich; daher er nur hier den Schlüſſel zum Räthſel der Welt zu finden und das Weſen aller Dinge an Einem Faden zu erfaſſen hoffen darf. Das eigenſte Gebiet der *Metaphyſik* liegt alſo allerdings in Dem, was man Geiſtesphiloſophie genannt hat.

„Du führſt die Reihen der Lebendigen
Vor mir vorbei, und lehrſt mich meine Brüder
Im ſtillen Buſch, in Luft und Waſſer kennen:
— — — — — — — — — —
Dann führſt Du mich zur ſichern Höhle, zeigſt
Mich dann mir ſelbſt, und meiner eignen Bruſt
Geheime tiefe Wunder öffnen ſich.“

Was nun endlich die Quelle, oder das Fundament der metaphyſiſchen Erkenntniß betrifft; ſo habe ich ſchon weiter oben mich gegen die, auch von Kant wiederholte, Vorausſetzung erklärt, daß es in bloßen Begriffen liegen müſſe. Begriffe können in keiner Erkenntniß das Erſte ſeyn: denn ſie ſind allemal aus irgend einer Anſchauung abgezogen. Was aber zu jener Annahme verleitet hat, iſt wahrſcheinlich das Beiſpiel der Mathematik geweſen. Dieſe kann, wie beſonders in der Algebra, Trigonometrie, Analyſis geſchieht, die Anſchauung ganz verlaſſend, mit bloßen abſtrakten, ja nur durch Zeichen ſtatt der Worte repräſentirten Begriffen operiren, und doch zu einem völlig ſichern und dabei ſo fern liegenden Reſultate gelangen, daß man, auf dem feſten Boden der Anſchauung verharrend, es nicht hätte erreichen können. Allein die Möglichkeit hievon beruht, wie Kant genugſam gezeigt hat, darauf, daß die Begriffe der Mathematik aus den allerſicherſten und beſtimmteſten Anſchauungen, nämlich aus den a priori und doch intuitiv erkannten Größenverhältniſſen, abgezogen ſind und daher durch dieſe ſtets wieder realiſirt und kontrolirt werden können, entweder arithmetiſch, mittelſt Vollziehung der durch jene Zeichen bloß angedeuteten Rechnungen, oder geometriſch, mittelſt der von Kant ſo genannten Konſtruktion der Begriffe. Dieſes Vorzugs hingegen entbehren die Begriffe, aus welchen man vermeint hatte, die Metaphyſik aufbauen zu können, wie z. B. Weſen, Seyn, Subſtanz, Vollkommenheit, Nothwendigkeit, Realität, Endliches, Unendliches, Abſolutes, Grund, u. ſ. w. Denn urſprünglich, wie vom Himmel gefallen, oder auch angeboren, ſind dergleichen Begriffe keineswegs; ſondern auch ſie ſind, wie alle Begriffe, aus Anſchauungen abgezogen, und, da ſie nicht, wie die mathematiſchen, das bloß Formale der Anſchauung, ſondern mehr enthalten; ſo liegen ihnen empiriſche Anſchauungen zum Grunde: alſo läßt ſich aus ihnen nichts ſchöpfen, was nicht auch die empiriſche Anſchauung enthielte,

d. h. was Sache der Erfahrung wäre und was man, da jene Begriffe ſehr weite Abſtraktionen ſind, viel ſicherer und aus erſter Hand von dieſer empfinge. Denn aus Begriffen läßt ſich nie mehr ſchöpfen, als die Anſchauungen enthalten, aus denen ſie abgezogen ſind. Verlangt man reine Begriffe, d. h. ſolche, die keinen empiriſchen Urſprung haben; ſo laſſen ſich bloß die aufweiſen, welche Raum und Zeit, d. h. den bloßen formalen Theil der Anſchauung betreffen, folglich allein die mathematiſchen, und höchſtens noch der Begriff der Kauſalität, welcher zwar nicht aus der Erfahrung entſprungen iſt, aber doch nur mittelſt derſelben (zuerſt in der Sinnesanſchauung) ins Bewußtſeyn tritt; daher zwar die Erfahrung nur durch ihn möglich, aber auch er nur in ihrem Gebiete gültig iſt; weshalb eben Kant gezeigt hat, daß derſelbe bloß dient, der Erfahrung Zuſammenhang zu ertheilen, nicht aber ſie zu überfliegen, daß er alſo bloß phyſiſche Anwendung geſtattet, nicht metaphyſiſche. Apodiktiſche Gewißheit kann einer Erkenntniß freilich nur ihr Urſprung a priori geben: eben dieſer aber beſchränkt ſie auf das bloß Formelle der Erfahrung überhaupt, indem er anzeigt, daß ſie durch die ſubjektive Beſchaffenheit des Intellekts bedingt ſei. Dergleichen Erkenntniß alſo, weit entfernt uns über die Erfahrung hinauszuführen, giebt bloß einen Theil dieſer ſelbſt, nämlich den formellen, ihr durchweg eigenen und daher allgemeinen, mithin bloße Form ohne Gehalt. Da nun die Metaphyſik am allerwenigſten hierauf beſchränkt ſeyn kann; ſo muß auch ſie empiriſche Erkenntnißquellen haben: mithin iſt jener vorgefaßte Begriff einer rein a priori zu findenden Metaphyſik nothwendig eitel. Es iſt wirklich eine petitio principii Kants, welche er §. 1 der Prolegomena am deutlichſten ausſpricht, daß Metaphyſik ihre Grundbegriffe und Grundſätze nicht aus der Erfahrung ſchöpfen dürfe. Dabei wird nämlich zum voraus angenommen, daß nur Das, was wir vor aller Erfahrung wiſſen, weiter reichen könne, als mögliche Erfahrung. Hierauf geſtützt kommt dann Kant und beweiſt, daß alle ſolche Erkenntniß nichts weiter ſei, als die Form des Intellekts zum Behuf der Erfahrung, folglich über dieſe nicht hinausleiten könne; woraus er dann die Unmöglichkeit aller Metaphyſik richtig folgert. Aber erſcheint es nicht vielmehr geradezu verkehrt, daß man, um die Erfahrung, d. h. die uns allein vorliegende Welt, zu enträthſeln, ganz von ihr wegſehen, ihren Inhalt ignoriren und bloß die a priori uns bewußten, leeren Formen zu ſeinem Stoff nehmen und gebrauchen ſolle? Iſt es nicht vielmehr der Sache angemeſſen, daß die *Wiſſenſchaft von der Erfahrung überhaupt* und als ſolcher, eben auch aus der Erfahrung *ſchöpfe*? Ihr Problem ſelbſt iſt ihr ja empiriſch gegeben; warum ſollte nicht auch die Löſung die Erfahrung zu Hülfe nehmen? Iſt es nicht widerſinnig, daß wer von der Natur der Dinge redet, die Dinge ſelbſt nicht anſehen, ſondern nur an gewiſſe abſtrakte Begriffe ſich halten ſollte? Die Aufgabe der Metaphyſik iſt zwar nicht die Beobachtung einzelner Erfahrungen, aber doch die richtige Erklärung der Erfahrung im Ganzen. Ihr Fundament muß daher allerdings empiriſcher Art ſeyn. Ja ſogar die *Apriorität* eines Theils der menſchlichen Erkenntniß wird von ihr als eine gegebene *Thatſache* aufgefaßt, aus der ſie auf den ſubjektiven Urſprung deſſelben ſchließt. Eben nur ſofern das Bewußtſeyn ſeiner Apriorität ihn begleitet, heißt er, bei Kant, *transſcendental*, zum Unterſchiede von *transſcendent*, welches bedeutet „alle Möglichkeit der Erfahrung überfliegend", und ſeinen Gegenſatz hat an *immanent*, d. h. in den Schranken jener Möglichkeit bleibend. Ich rufe gern die urſprüngliche Bedeutung dieſer von *Kant* eingeführten Ausdrücke zurück, mit welchen, eben wie auch mit dem der *Kategorie* u. a. m., heut zu Tage die Affen der Philoſophie ihr Spiel treiben. — Ueberdies nun iſt die Erkenntnißquelle der Metaphyſik nicht die *äußere* Erfahrung allein, ſondern eben ſowohl die *innere*; ja, ihr Eigenthümlichſtes, wodurch ihr der entſcheidende Schritt, der die große Frage allein löſen kann, möglich wird, beſteht, wie ich im „Willen in der Natur", unter der Rubrik „Phyſiſche Aſtronomie" ausführlich und gründlich dargethan habe, darin, daß ſie, an der rechten Stelle, die äußere Erfahrung mit der innern in Verbindung ſetzt und dieſe zum Schlüſſel jener macht.

Der hier erörterte, redlicher Weiſe nicht abzuleugnende Urſprung der Metaphyſik aus empiriſchen Erkenntnißquellen benimmt ihr freilich die Art apodiktiſcher Gewißheit, welche allein durch Erkenntniß a priori möglich iſt: dieſe bleibt das Eigenthum der Logik und Mathematik, welche Wiſſenſchaften aber auch eigentlich nur Das lehren, was Jeder ſchon von ſelbſt, nur nicht deutlich weiß: höchſtens laſſen noch die allererſten Elemente der Naturlehre ſich aus der Erkenntniß a priori ableiten. Durch dieſes Eingeſtändniß giebt die Metaphyſik nur einen alten Anſpruch auf, welcher, dem oben Geſagten zufolge, auf Mißverſtändniß beruhte und gegen welchen die große Verſchiedenheit und Wandelbarkeit der metaphyſiſchen Syſteme, wie auch der ſie ſtets begleitende Skepticismus jederzeit gezeugt hat. Gegen ihre Möglichkeit überhaupt kann jedoch dieſe Wandelbarkeit nicht geltend gemacht werden; da dieſelbe eben ſo ſehr alle Zweige der Naturwiſſenſchaft, Chemie, Phyſik, Geologie, Zoologie u. ſ. f. trifft, und ſogar die Geſchichte nicht damit verſchont geblieben iſt. Wann aber ein Mal ein, ſoweit die Schranken des menſchlichen Intellekts es zulaſſen, richtiges Syſtem der Metaphyſik gefunden ſeyn wird; ſo wird ihm die Unwandelbarkeit einer a priori erkannten Wiſſenſchaft doch zukommen: weil ſein Fundament nur die *Erfahrung überhaupt* ſeyn kann, nicht aber die einzelnen und beſondern Erfahrungen, durch welche hingegen die Naturwiſſenſchaften ſtets modifizirt werden und der Geſchichte immer neuer Stoff zuwächſt. Denn die Erfahrung im Ganzen und Allgemeinen wird nie ihren Charakter gegen einen neuen vertauſchen.

Die nächſte Frage iſt: wie kann eine aus der Erfahrung geſchöpfte Wiſſenſchaft über dieſe hinausführen und ſo den Namen *Metaphyſik* verdienen? — Sie kann es nicht etwan ſo, wie aus drei Proportionalzahlen die vierte, oder aus zwei Seiten und dem Winkel das Dreieck gefunden wird. Dies war der Weg der vorkantiſchen Dogmatik, welche eben, nach gewiſſen uns a priori bewußten Geſetzen, vom Gegebenen auf das Nichtgegebene, von der Folge auf den Grund, alſo von der Erfahrung auf das in keiner Erfahrung möglicherweiſe zu Gebende ſchließen wollte. Die Unmöglichkeit einer Metaphyſik auf dieſem Wege that *Kant* dar, indem er zeigte, daß jene Geſetze, wenn auch nicht aus der Erfahrung geſchöpft, doch nur für dieſelbe Gültigkeit hätten. Er lehrt daher mit Recht, daß wir auf ſolche Art die Möglichkeit aller Erfahrung nicht überfliegen können. Allein es giebt noch andere Wege zur Metaphyſik. Das Ganze der Erfahrung gleicht einer Geheimſchrift, und die Philoſophie der Entzifferung derſelben, deren Richtigkeit ſich durch den überall hervortretenden Zuſammenhang bewährt. Wenn dieſes Ganze nur tief genug gefaßt und an die äußere die innere Erfahrung geknüpft wird; ſo muß es aus ſich ſelbſt gedeutet, ausgelegt werden können. Nachdem Kant uns unwiderleglich gezeigt hat, daß die Erfahrung überhaupt aus zwei Elementen, nämlich den Erkenntnißformen und dem Weſen an ſich der Dinge, erwächſt, und daß ſogar beide ſich darin gegen einander abgränzen laſſen: nämlich als das a priori uns Bewußte und das a posteriori Hinzugekommene; ſo läßt ſich wenigſtens im Allgemeinen angeben, was in der gegebenen Erfahrung, welche zunächſt bloße Erſcheinung iſt, der durch den Intellekt bedingten Form dieſer Erſcheinung angehört, und was, nach deſſen Abziehung, dem Dinge an ſich übrig bleibt. Und wenn gleich Keiner, durch die Hülle der Anſchauungsformen hindurch, das Ding an ſich erkennen kann; ſo trägt andererſeits doch Jeder dieſes in ſich, ja, iſt es ſelbſt: daher muß es ihm im Selbſtbewußtſeyn, wenn auch noch bedingterweiſe, doch irgendwie zugänglich ſeyn. Die Brücke alſo, auf welcher die Metaphyſik über die Erfahrung hinausgelangt, iſt nichts Anderes, als eben jene Zerlegung der Erfahrung in Erſcheinung und Ding an ſich, worin ich Kants größtes Verdienſt geſetzt habe. Denn ſie enthält die Nachweiſung eines von der Erſcheinung verſchiedenen Kernes derſelben. Dieſer kann zwar nie von der Erſcheinung ganz losgeriſſen und, als ein ens extramundanum, für ſich betrachtet werden, ſondern er wird immer nur in ſeinen Verhältniſſen und Beziehungen zur Erſcheinung ſelbſt erkannt. Allein die Deutung und Auslegung dieſer, in Bezug auf jenen ihren innern Kern, kann uns Aufſchlüſſe über ſie ertheilen, welche ſonſt nicht ins Bewußtſeyn kommen. In dieſem Sinne alſo geht die Metaphyſik über die Erſcheinung, d. i. die Natur, hinaus, zu dem in oder hinter ihr Verborgenen (το μετα το φυσικον), es jedoch immer nur als das in ihr Erſcheinende, nicht aber unabhängig von aller Erſcheinung betrachtend: ſie bleibt daher immanent und wird nicht transſcendent. Denn ſie reißt ſich von der Erfahrung nie ganz los, ſondern bleibt die bloße Deutung und Auslegung derſelben, da ſie vom Dinge an ſich nie anders, als in ſeiner Beziehung zur Erſcheinung redet. Wenigſtens iſt dies der Sinn, in welchem ich, mit durchgängiger Berückſichtigung der von Kant nachgewieſenen Schranken der menſchlichen Erkenntniß, das Problem der Metaphyſik zu löſen verſucht habe: daher laſſe ich ſeine Prolegomena zu jeder Metaphyſik auch für die meinige gelten und beſtehen. Dieſe geht demnach nie eigentlich über die Erfahrung hinaus, ſondern eröffnet nur das wahre Verſtändniß der in ihr vorliegenden Welt. Sie iſt weder, nach der auch von Kant wiederholten Definition der Metaphyſik, eine Wiſſenſchaft aus bloßen Begriffen, noch iſt ſie ein Syſtem von Folgerungen aus Sätzen a priori, deren Untauglichkeit zum metaphyſiſchen Zweck Kant dargethan hat. Sondern ſie iſt ein Wiſſen, geſchöpft aus der Anſchauung der äußern, wirklichen Welt und dem Aufſchluß, welchen über dieſe die intimſte Thatſache des Selbſtbewußtſeyns liefert, niedergelegt in deutliche Begriffe. Sie iſt demnach Erfahrungswiſſenſchaft: aber nicht einzelne Erfahrungen, ſondern das Ganze und Allgemeine aller Erfahrung iſt ihr Gegenſtand und ihre Quelle. Ich laſſe ganz und gar Kants Lehre beſtehen, daß die Welt der Erfahrung bloße Erſcheinung ſei und daß die Erkenntniſſe a priori bloß in Bezug auf dieſe gelten: ich aber füge hinzu, daß ſie gerade als Erſcheinung, die Manifeſtation Desjenigen iſt, was erſcheint, und nenne es mit ihm das Ding an ſich. Dieſes muß daher ſein Weſen und ſeinen Charakter in der Erfahrungswelt ausdrücken, mithin ſolcher aus ihm herauszudeuten ſeyn, und zwar aus dem Stoff, nicht aus der bloßen Form der Erfahrung. Demnach iſt die Philoſophie nichts Anderes, als das richtige, univerſelle Verſtändniß der Erfahrung ſelbſt, die wahre Auslegung ihres Sinnes und Gehaltes. Dieſer iſt das Metaphyſiſche, d. h. in die Erſcheinung bloß Gekleidete und in ihre Formen Verhüllte, iſt Das, was ſich zu ihr verhält, wie der Gedanke zu den Worten.

Eine ſolche Entzifferung der Welt in Beziehung auf das in ihr Erſcheinende muß ihre Bewährung aus ſich ſelbſt erhalten, durch die Uebereinſtimmung, in welche ſie die ſo verſchiedenartigen Erſcheinungen der Welt zu einander ſetzt, und welche man ohne ſie nicht wahrnimmt. — Wenn man eine Schrift findet, deren Alphabet unbekannt iſt; ſo verſucht man die Auslegung ſo lange, bis man auf eine Annahme der Bedeutung der Buchſtaben geräth, unter welcher ſie verſtändliche Worte und zuſammenhängende Perioden bilden. Dann aber bleibt kein Zweifel an der Richtigkeit der Entzifferung; weil es nicht möglich iſt, daß die Uebereinſtimmung und der Zuſammenhang, in welchen dieſe Auslegung alle Zeichen jener Schrift ſetzt, bloß zufällig wäre und man, bei einem ganz andern Werthe der Buchſtaben, ebenfalls Worte und Perioden in dieſer Zuſammenſtellung derſelben erkennen könnte. Auf ähnliche Art muß die Entzifferung der Welt ſich aus ſich ſelbſt vollkommen bewähren. Sie muß ein gleichmäßiges Licht über alle Erſcheinungen der Welt verbreiten und auch die heterogenſten in Uebereinſtimmung bringen, ſo daß auch zwiſchen den kontraſtirendeſten der Widerſpruch gelöſt wird. Dieſe Bewährung aus ſich ſelbſt iſt das Kennzeichen ihrer Aechtheit. Denn jede falſche Entzifferung wird, wenn ſie auch zu einigen Erſcheinungen paßt, den übrigen deſto greller widerſprechen. So z. B. widerſpricht der Leibnitziſche Optimismus dem augenfälligen Elend des Daſeyns; die Lehre des Spinoza, daß die Welt die allein mögliche und abſolut nothwendige Subſtanz ſei, iſt unvereinbar mit unſerer Verwunderung über ihr Seyn und Weſen; der Wolfiſchen Lehre, daß der Menſch von einem ihm fremden Willen ſeine Existentia und Essentia habe, widerſtreitet unſere moraliſche Verantwortlichkeit für die aus dieſen, im Konflikt mit den Motiven, ſtreng nothwendig hervorgehenden Handlungen; der oft wiederholten Lehre von einer fortſchreitenden Entwickelung der Menſchheit zu immer höherer Vollkommenheit, oder überhaupt von irgend einem Werden mittelſt des Weltproceſſes, ſtellt ſich die Einſicht a priori entgegen, daß bis zu jedem gegebenen Zeitpunkt bereits eine unendliche Zeit abgelaufen iſt, folglich Alles, was mit der Zeit kommen ſollte, ſchon daſeyn müßte; und ſo ließe ſich ein unabſehbares Regiſter der Widerſprüche dogmatiſcher Annahmen mit der gegebenen Wirklichkeit der Dinge zuſammenſtellen. Hingegen muß ich in Abrede ſtellen, daß auf daſſelbe irgend eine Lehre meiner Philoſophie redlicherweiſe einzutragen ſeyn würde; eben weil jede derſelben in Gegenwart der angeſchauten Wirklichkeit durchdacht worden und keine ihre Wurzel allein in abſtrakten Begriffen hat. Da es dabei dennoch ein Grundgedanke iſt, der an alle Erſcheinungen der Welt, als ihr Schlüſſel, gelegt wird; ſo bewährt ſich derſelbe als das richtige Alphabet, unter deſſen Anwendung alle Worte und Perioden Sinn und Bedeutung haben. Das gefundene Wort eines Räthſels erweiſt ſich als das rechte dadurch, daß alle Ausſagen deſſelben zu ihm paſſen. So läßt meine Lehre Uebereinſtimmung und Zuſammenhang in dem kontraſtirenden Gewirre der Erſcheinungen dieſer Welt erblicken und löſt die unzähligen Widerſprüche, welche daſſelbe, von jedem andern Standpunkt aus geſehen, darbietet: ſie gleicht daher in ſofern einem Rechenexempel, welches aufgeht; wiewohl keineswegs in dem Sinne, daß ſie kein Problem zu löſen übrig, keine mögliche Frage unbeantwortet ließe. Dergleichen zu behaupten, wäre eine vermeſſene Ableugnung der Schranken menſchlicher Erkenntniß überhaupt. Welche Fackel wir auch anzünden und welchen Raum ſie auch erleuchten mag; ſtets wird unſer Horizont von tiefer Nacht umgränzt bleiben. Denn die letzte Löſung des Räthſels der Welt müßte nothwendig bloß von den Dingen an ſich, nicht mehr von den Erſcheinungen reden. Aber gerade auf dieſe allein ſind alle unſere Erkenntnißformen angelegt: daher müſſen wir uns Alles durch ein Nebeneinander, Nacheinander und Kauſalitätsverhältniſſe faßlich machen. Aber dieſe Formen haben bloß in Beziehung auf die Erſcheinung Sinn und Bedeutung: die Dinge an ſich ſelbſt und ihre möglichen Verhältniſſe laſſen ſich durch jene Formen nicht erfaſſen. Daher muß die wirkliche, poſitive Löſung des Räthſels der Welt etwas ſeyn, das der menſchliche Intellekt zu faſſen und zu denken völlig unfähig iſt; ſo daß wenn ein Weſen höherer Art käme und ſich alle Mühe gäbe, es uns beizubringen, wir von ſeinen Eröffnungen durchaus nichts würden verſtehen können. Diejenigen ſonach, welche vorgeben, die letzten, d. i. die erſten, Gründe der Dinge, alſo ein Urweſen, Abſolutum, oder wie ſonſt man es nennen will, nebſt dem Proceß, den Gründen, Motiven, oder ſonſt was, in Folge welcher die Welt daraus hervor geht, oder quillt, oder fällt, oder producirt, ins Daſeyn geſetzt, „entlaſſen" und hinauskomplimentirt wird, zu erkennen, — treiben Poſſen, ſind Windbeutel, wo nicht gar Scharlatane.

Als einen großen Vorzug meiner Philoſophie ſehe ich es an, daß alle ihre Wahrheiten unabhängig von einander, durch die Betrachtung der realen Welt gefunden ſind, die Einheit und

Zuſammenſtimmung derſelben aber, um die ich unbeſorgt geweſen war, ſich immer nachher von ſelbſt eingefunden hat. Darum auch iſt ſie reich und hat breite Wurzeln auf dem Boden der anſchaulichen Wirklichkeit, aus welchem alle Nahrung abſtrakter Wahrheiten quillt: und darum wieder iſt ſie nicht langweilig; welche Eigenſchaft man ſonſt, nach den philoſophiſchen Schriften der letzten funfzig Jahre zu urtheilen, für eine der Philoſophie weſentliche halten könnte. Wenn hingegen alle Lehren einer Philoſophie bloß eine aus der andern und zuletzt wohl gar aus einem erſten Satze abgeleitet ſind; ſo muß ſie arm und mager, mithin auch langweilig ausfallen; da aus keinem Satze mehr folgen kann, als was er eigentlich ſchon ſelbſt beſagt: zudem hängt dann Alles von der Richtigkeit *eines* Satzes ab, und durch einen einzigen Fehler in der Ableitung wäre die Wahrheit des Ganzen gefährdet. — Noch weniger Gewährleiſtung geben die Syſteme, welche von einer intellektualen Anſchauung, d. i. einer Art Ekſtaſe oder Hellſehn, ausgehen: jede ſo gewonnene Erkenntniß muß als ſubjektiv, individuell und folglich problematiſch, abgewieſen werden. Selbſt wenn ſie wirklich vorhanden wäre, würde ſie nicht mittheilbar ſeyn: denn nur die normale Gehirnerkenntniß iſt mittheilbar: wenn ſie eine abſtrakte iſt, durch Begriffe und Worte; wenn eine bloß anſchauliche, durch Kunſtwerke.

Wenn man, wie ſo oft geſchieht, der Metaphyſik vorwirft, im Laufe ſo vieler Jahrhunderte, ſo geringe Fortſchritte gemacht zu haben; ſo ſollte man auch berückſichtigen, daß keine andere Wiſſenſchaft, gleich ihr, unter fortwährendem Drucke erwachſen, keine von außen ſo gehemmt und gehindert worden iſt, wie ſie allezeit durch die Religion jedes Landes, als welche, überall im Beſitz des Monopols metaphyſiſcher Erkenntniſſe, ſie neben ſich anſieht wie ein wildes Kraut, wie einen unberechtigten Arbeiter, wie eine Zigeunerhorde, und ſie in der Regel nur unter der Bedingung tolerirt, daß ſie ſich bequeme ihr zu dienen und nachzufolgen. Wo iſt denn je wahre Gedankenfreiheit geweſen? Geprahlt hat man genug damit: aber ſobald ſie weiter gehen wollte, als etwan in untergeordneten Dogmen von der Landesreligion abzuweichen, ergriff die Verkündiger der Toleranz ein heiliger Schauder über die Vermeſſenheit, und es hieß: keinen Schritt weiter! — Welche Fortſchritte der Metaphyſik waren unter ſolchem Drucke möglich? — Ja, nicht allein auf die Mittheilung der Gedanken, ſondern auf das Denken ſelbſt erſtreckt ſich jener Zwang, den die privilegirte Metaphyſik ausübt, dadurch, daß ihre Dogmen dem zarten, bildſamen, vertrauensvollen und gedankenloſen Kindesalter, unter ſtudirtem, feierlich ernſten Mienenſpiel ſo feſt eingeprägt werden, daß ſie, von Dem an, mit dem Gehirn verwachſen und faſt die Natur angeborener Gedanken annehmen, wofür manche Philoſophen ſie daher gehalten haben, noch mehrere aber ſie zu halten vorgeben. Nichts kann jedoch der Auffaſſung auch nur des Problems der Metaphyſik ſo feſt entgegenſtehen, wie eine ihm vorhergängige, aufgedrungene und dem Geiſte früh eingeimpfte Löſung deſſelben: denn der nothwendige Ausgangspunkt zu allem ächten Philoſophiren iſt die tiefe Empfindung des Sokratiſchen: „Dies Eine weiß ich, daß ich nichts weiß.“ Die Alten ſtanden auch in dieſer Rückſicht im Vortheil gegen uns; da ihre Landesreligionen zwar die Mittheilung des Gedachten etwas beſchränkten, aber die Freiheit des Denkens ſelbſt nicht beeinträchtigten, weil ſie nicht förmlich und feierlich den Kindern eingeprägt, wie auch überhaupt nicht ſo ernſthaft genommen wurden. Daher ſind die Alten noch unſere Lehrer in der Metaphyſik.

Bei jenem Vorwurf der geringen Fortſchritte der Metaphyſik und ihres, trotz ſo anhaltendem Bemühen, noch immer nicht erreichten Zieles, ſoll man ferner erwägen, daß ſie unterweilen immerfort den unſchätzbaren Dienſt geleiſtet hat, den unendlichen Anſprüchen der privilegirten Metaphyſik Gränzen zu ſetzen und dabei zugleich doch dem, gerade durch dieſe als unausbleibliche Reaktion hervorgerufenen, eigentlichen Naturalismus und Materialismus entgegenzuarbeiten. Man bedenke, wohin es mit den Anmaaßungen der Prieſterſchaft jeder Religion kommen würde, wenn der Glaube an ihre Lehren ſo feſt und blind wäre, wie jene eigentlich wünſcht. Man ſehe dabei zurück auf alle Kriege, Unruhen, Rebellionen und Revolutionen in Europa vom achten bis zum achtzehnten Jahrhundert: wie wenige wird man finden, die nicht zum Kern, oder zum Vorwand, irgend eine Glaubensſtreitigkeit, alſo metaphyſiſche Probleme, gehabt haben, welche der Anlaß wurden, die Völker auf einander zu hetzen. Iſt doch jenes ganze Jahrtauſend ein fortwährendes Morden, bald auf dem Schlachtfeld, bald auf dem Schafott, bald auf den Gaſſen, — in metaphyſiſchen Angelegenheiten! Ich wollte, ich hätte ein authentiſches Verzeichniß aller Verbrechen, die wirklich das Chriſtenthum verhindert, und aller guten Handlungen, die es wirklich erzeugt hat, um ſie auf die andere Waagſchaale legen zu können.

Was endlich die Verpflichtungen der Metaphyſik betrifft, ſo hat ſie nur eine einzige: denn es iſt eine, die keine andere neben ſich duldet: die Verpflichtung wahr zu ſeyn. Wollte man neben dieſer ihr noch andere auflegen, wie etwan die, ſpiritualiſtiſch, optimiſtiſch, monotheiſtiſch, ja auch nur die, moraliſch zu ſeyn; ſo kann man nicht zum voraus wiſſen, ob dieſe nicht der Erfüllung jener erſten entgegenſtände, ohne welche alle ihre ſonſtigen Leiſtungen offenbar werthlos ſeyn müßten. Eine gegebene Philoſophie hat demnach keinen andern Maaßſtab ihrer Schätzung, als den der Wahrheit. – Uebrigens iſt die Philoſophie weſentlich Weltweisheit: ihr Problem iſt die Welt: mit dieſer allein hat ſie es zu thun und läßt die Götter in Ruhe, erwartet aber dafür, auch von ihnen in Ruhe gelaſſen zu werden.

Ergänzungen
zum
# zweiten Buch.

„Ihr folget falſcher Spur,
Denkt nicht, wir ſcherzen!
Iſt nicht der Kern der Natur
Menſchen im Herzen?“
Goethe.

Zum zweiten Buch.

Kapitel 18*).

Von der Erkennbarkeit des Dinges an ſich.

Zu dieſem Buche, welches den eigenthümlichſten und wichtigſten Schritt meiner Philoſophie, nämlich den von **Kant** als unmöglich aufgegebenen Uebergang von der Erſcheinung zum Dinge an ſich, enthält, habe ich die weſentlichſte Ergänzung ſchon 1836 veröffentlicht, unter dem Titel „Ueber den Willen in der Natur" (zweite Auflage, 1854). Man würde ſehr irren, wenn man die fremden Ausſprüche, an welche ich dort meine Erläuterungen geknüpft habe, für den eigentlichen Stoff und Gegenſtand jener dem Umfang nach kleinen, dem Inhalt nach wichtigen Schrift halten wollte: vielmehr ſind dieſe bloß der Anlaß, von welchem ausgehend ich daſelbſt jene Grundwahrheit meiner Lehre mit ſo großer Deutlichkeit, wie ſonſt nirgends, erörtert und bis zur empiriſchen Naturerkenntniß herabgeführt habe. Und zwar iſt dies am erſchöpfendeſten und ſtringenteſten unter der Rubrik „Phyſiſche Aſtronomie" geſchehen; ſo daß ich nicht hoffen darf, jemals einen richtigeren und genaueren Ausdruck jenes Kernes meiner Lehre zu finden, als der daſelbſt niedergelegte iſt. Wer meine Philoſophie gründlich kennen und ernſtlich prüfen will, hat daher vor Allem die beſagte Rubrik zu berückſichtigen. Ueberhaupt alſo würde Alles in jener kleinen Schriſt Geſagte den Hauptinhalt gegenwärtiger Ergänzungen ausmachen, wenn es nicht, als ihnen vorangegangen, ausgeſchloſſen bleiben müßte; wogegen ich es nun aber hier als bekannt vorausſetze, indem ſonſt gerade das Beſte fehlen würde.

---

*) Dieſes Kapitel ſteht in Beziehung zu §. 18 des erſten Bandes.

Zunächſt will ich jetzt, von einem allgemeinern Standpunkt aus, über den Sinn, in welchem von einer Erkenntniß des Dinges an ſich die Rede ſeyn kann und über die nothwendige Beſchränkung deſſelben einige Betrachtungen voranſchicken.

Was iſt Erkenntniß? — Sie iſt zunächſt und weſentlich Vorſtellung. — Was iſt Vorſtellung? — Ein ſehr komplicirter phyſiologiſcher Vorgang im Gehirne eines Thieres, deſſen Reſultat das Bewußtſeyn eines Bildes ebendaſelbſt iſt. — Offenbar kann die Beziehung eines ſolchen Bildes auf etwas von dem Thiere, in deſſen Gehirn es daſteht, gänzlich Verſchiedenes nur eine ſehr mittelbare ſeyn. — Dies iſt vielleicht die einfachſte und faßlichſte Art, die tiefe Kluft zwiſchen dem Idealen und Realen aufzudecken. Dieſe nämlich gehört zu den Dingen, deren man, wie der Bewegung der Erde, nicht unmittelbar inne wird: darum hatten die Alten ſie, wie eben auch dieſe, nicht bemerkt. Hingegen, von Carteſius zuerſt, ein Mal nachgewieſen, hat ſie ſeitdem den Philoſophen keine Ruhe gegönnt. Nachdem aber zuletzt Kant die völlige Diverſität des Idealen und Realen am allergründlichſten dargethan, war es ein ſo kecker, wie abſurder, jedoch auf die Urtheilskraft des philoſophiſchen Publikums in Deutſchland ganz richtig berechneter und daher von glänzendem Erfolg gekrönter Verſuch, durch, auf angebliche intellektuale Anſchauung ſich berufende, Machtſprüche, die abſolute Identität Beider behaupten zu wollen. — In Wahrheit hingegen iſt ein ſubjektives und ein objektives Daſeyn, ein Seyn für ſich und ein Seyn für Andere, ein Bewußtſeyn des eigenen Selbſt und ein Bewußtſeyn von andern Dingen, uns unmittelbar gegeben, und Beide ſind es auf ſo grundverſchiedene Weiſe, daß keine andere Verſchiedenheit dieſer gleich kommt. Von ſich weiß Jeder unmittelbar, von allem Andern nur ſehr mittelbar. Dies iſt die Thatſache und das Problem.

Hingegen ob, durch fernere Vorgänge im Innern eines Gehirns, aus den darin entſtandenen anſchaulichen Vorſtellungen oder Bildern Allgemeinbegriffe (Universalia) abſtrahirt werden, zum Behuf fernerer Kombinationen, wodurch das Erkennen ein vernünftiges wird und nunmehr Denken heißt, — dies iſt hier nicht mehr das Weſentliche, ſondern von untergeordneter Bedeutung. Denn alle ſolche Begriffe entlehnen ihren Inhalt allein aus der anſchaulichen Vorſtellung, welche daher Urerkenntniß iſt und alſo bei Unterſuchung des Verhältniſſes zwiſchen dem Idealen und dem Realen allein in Betracht kommt. Demnach zeugt es von gänzlicher Unkenntniß des Problems, oder iſt wenigſtens ſehr ungeſchickt, jenes Verhältniß bezeichnen zu wollen als das zwiſchen Seyn und Denken. Das Denken hat zunächſt bloß zum Anſchauen ein Verhältniß, das Anſchauen aber hat eines zum Seyn an ſich des Angeſchauten, und dieſes Letztere iſt das große Problem, welches uns hier beſchäftigt. Das empiriſche Seyn hingegen, wie es vorliegt, iſt nichts Anderes, als eben nur das Gegebenſeyn in der Anſchauung: dieſer ihr Verhältniß zum Denken iſt aber kein Räthſel; da die Begriffe, alſo der unmittelbare Stoff des Denkens, offenbar aus der Anſchauung abſtrahirt ſind; woran kein vernünftiger Menſch zweifeln kann. Beiläufig geſagt, kann man, wie wichtig die Wahl der Ausdrücke in der Philoſophie ſei, daran ſehen, daß jener oben gerügte, ungeſchickte Ausdruck und das aus ihm entſtandene Mißverſtändniß die Grundlage der ganzen Hegelſchen Afterphiloſophie geworden iſt, welche das Deutſche Publikum fünfundzwanzig Jahre hindurch beſchäftigt hat. —

Wollte man nun aber ſagen: „die Anſchauung iſt ſchon die Erkenntniß des Dinges an ſich: denn ſie iſt die Wirkung des außer uns Vorhandenen, und wie dies wirkt, ſo iſt es: ſein Wirken iſt eben ſein Seyn“; ſo ſteht dem entgegen: 1) daß das Geſetz der Kauſalität, wie genugſam bewieſen, ſubjektiven Urſprungs iſt, ſo gut wie die Sinnesempfindung, von der die Anſchauung ausgeht: 2) daß ebenfalls Zeit und Raum, in denen das Objekt ſich darſtellt, ſubjektiven Urſprungs ſind: 3) daß wenn das Seyn des Objekts eben in ſeinem Wirken beſteht, dies beſagt, daß es bloß in den Veränderungen, die es in Andern hervorbringt, beſteht, mithin ſelbſt und an ſich gar nichts iſt. — Bloß von der Materie iſt es wahr, wie ich im Text geſagt und in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, am Schluſſe des §. 21, ausgeführt habe, daß ihr Seyn in ihrem Wirken beſteht, daß ſie durch und durch nur Kauſalität, alſo die objektiv angeſchaute Kauſalität ſelbſt iſt: daher iſt ſie aber eben auch nichts an ſich (ἡ ὕλη το ἀληθινον ψευδος, materia mendacium verax), ſondern iſt, als Ingrediens des angeſchauten Objekts, ein bloßes Abſtraktum, welches für ſich allein in keiner Erfahrung gegeben werden kann. Weiter unten wird ſie, in einem eigenen Kapitel, ausführlich betrachtet werden. — Das angeſchaute Objekt aber muß etwas an ſich ſelbſt ſeyn und nicht bloß etwas für Andere: denn ſonſt wäre es ſchlechthin nur Vorſtellung, und wir hätten einen abſoluten Idealismus, der am Ende theoretiſcher Egoismus würde, bei welchem alle Realität wegfällt und die Welt zum bloßen ſubjektiven Phantasma wird. Wenn wir inzwiſchen, ohne weiter zu fragen, bei der Welt als Vorſtellung ganz und gar ſtehen bleiben; ſo iſt es freilich einerlei, ob ich die Objekte für Vorſtellungen in meinem Kopfe, oder für in Zeit und Raum ſich darſtellende Erſcheinungen erkläre: weil eben Zeit und Raum ſelbſt nur in meinem Kopfe ſind. In dieſem Sinne ließe ſich alsdann eine Identität des Idealen und Realen immerhin behaupten: jedoch wäre, nachdem Kant dageweſen, nichts Neues damit geſagt. Ueberdies aber wäre dadurch das Weſen der Dinge und der erſcheinenden Welt offenbar nicht erſchöpft; ſondern man ſtände damit noch immer erſt auf der idealen Seite. Die reale Seite muß etwas von der Welt als Vorſtellung toto genere Verſchiedenes ſeyn, nämlich Das, was die Dinge an ſich ſelbſt ſind: und dieſe gänzliche Diverſität des Idealen und Realen iſt es, welche Kant am gründlichſten nachgewieſen hat.

Locke nämlich hatte den Sinnen die Erkenntniß der Dinge, wie ſie an ſich ſind, abgeſprochen; Kant aber ſprach ſie auch dem anſchauenden Verſtande ab, unter welchem Namen ich hier Das, was er die reine Sinnlichkeit nennt, und das die empiriſche Anſchauung vermittelnde Geſetz der Kauſalität, ſofern es a priori gegeben iſt, zuſammenfaſſe. Nicht nur haben Beide Recht, ſondern auch ganz unmittelbar läßt ſich einſehen, daß ein Widerſpruch in der Behauptung liegt, ein Ding werde erkannt nach dem, was es an und für ſich, d. h. außer der Erkenntniß, ſei. Denn jedes Erkennen iſt, wie geſagt, weſentlich ein Vorſtellen: aber mein Vorſtellen, eben weil es meines iſt, kann niemals identiſch ſeyn mit dem Weſen an ſich des Dinges außer mir. Das An- und Fürſichſeyn jedes Dinges muß nothwendig ein *ſubjektives* ſeyn: in der Vorſtellung eines Andern hingegen ſteht es eben ſo nothwendig als ein *objektives* da; ein Unterſchied, der nie ganz ausgeglichen werden kann. Denn durch denſelben iſt die ganze Art ſeines Daſeyns von Grund aus verändert: als objektives ſetzt es ein fremdes Subjekt, als deſſen Vorſtellung es exiſtirt, voraus, und iſt zudem, wie *Kant* nachgewieſen hat, in Formen eingegangen, die ſeinem eigenen Weſen fremd ſind, weil ſie eben jenem fremden Subjekt, deſſen Erkennen erſt durch dieſelben möglich wird, angehören. Wenn ich, in dieſe Betrachtung vertieft, etwan lebloſe Körper von leicht überſehbarer Größe und regelmäßiger, faßlicher Form anſchaue und nun verſuche, dies räumliche Daſeyn, in ſeinen drei Dimenſionen, als das Seyn an ſich, folglich als das den Dingen ſubjektive Daſeyn derſelben aufzufaſſen; ſo wird mir die Unmöglichkeit der Sache geradezu fühlbar, indem ich jene objektiven Formen nimmermehr als das den Dingen ſubjektive Seyn denken kann, vielmehr mir unmittelbar bewußt werde, daß was ich da vorſtelle ein in meinem Gehirn zu Stande gebrachtes und nur für mich als erkennendes Subjekt exiſtirendes Bild iſt, welches nicht das letzte, mithin ſubjektive Seyn an ſich und für ſich auch nur dieſer lebloſen Körper ausmachen kann. Andererſeits aber darf ich nicht annehmen, daß auch nur dieſe lebloſen Körper ganz allein in meiner Vorſtellung exiſtirten; ſondern muß ihnen, da ſie unergründliche Eigenſchaften und vermöge dieſer Wirkſamkeit haben, ein *Seyn an ſich*, irgend einer Art, zugeſtehen. Aber eben dieſe Unergründlichkeit der Eigenſchaften, wie ſie zwar einerſeits auf ein von unſerm Erkennen unabhängig Vorhandenes deutet, giebt andererſeits den empiriſchen Beleg dazu, daß unſer Erkennen, weil es nur im *Vorſtellen* mittelſt ſubjektiver Formen beſteht, ſtets bloße *Erſcheinungen*, nicht das Weſen an ſich der Dinge liefert. Hieraus nämlich iſt es zu erklären, daß in Allem, was wir erkennen, uns ein gewiſſes Etwas, als ganz unergründlich, verborgen bleibt und wir geſtehen müſſen, daß wir ſelbſt die gemeinſten und einfachſten Erſcheinungen nicht von Grund aus verſtehen können. Denn nicht etwan bloß die hochſten Produktionen der Natur, die lebenden Weſen, oder die komplicirten Phänomene der unorganiſchen Welt bleiben uns unergründlich; ſondern ſelbſt jeder Bergkryſtall, jeder Schwefelkies, iſt vermöge ſeiner kryſtallographiſchen, optiſchen, chemiſchen, elektriſchen Eigenſchaften, für die eindringende Betrachtung und Unterſuchung, ein Abgrund von Unbegreiflichkeiten und Geheimniſſen. Dem könnte nicht ſo ſeyn, wenn wir die Dinge erkennten, wie ſie an ſich ſelbſt ſind: denn da müßten wenigſtens die einfacheren Erſcheinungen, zu deren Eigenſchaften nicht Unkenntniß uns den Weg verſperrt, von Grund aus uns verſtändlich ſeyn und ihr ganzes Seyn und Weſen in die Erkenntniß übergehen können. Es liegt alſo nicht am Mangelhaften unſerer Bekanntſchaft mit den Dingen, ſondern am Weſen des Erkennens ſelbſt. Denn wenn ſchon unſere Anſchauung, mithin die ganze empiriſche Auffaſſung der ſich uns darſtellenden Dinge, weſentlich und hauptſächlich durch unſer Erkenntnißvermögen beſtimmt und durch deſſen Formen und Funktionen bedingt iſt; ſo kann es nicht anders ausfallen, als daß die Dinge auf eine von ihrem ſelbſt-eigenen Weſen ganz verſchiedene Weiſe ſich darſtellen und daher wie in einer Maſke erſcheinen, welche das darunter Verſteckte immer nur vorausſetzen, aber nie erkennen läßt; weshalb es dann als unergründliches Geheimniß durchblinkt, und nie die Natur irgend eines Dinges ganz und ohne Rückhalt in die Erkenntniß übergehen kann, noch viel weniger aber irgend ein Reales ſich a priori konſtruiren läßt, wie ein Mathematiſches. Alſo iſt die empiriſche Unerforſchlichkeit aller Naturweſen ein Beleg a posteriori der Idealität und bloßen Erſcheinungswirklichkeit ihres empiriſchen Daſeyns.

Dieſem allen zufolge wird man auf dem Wege der objektiven Erkenntniß, mithin von der Vorſtellung ausgehend, nie über die Vorſtellung, d. i. die Erſcheinung, hinausgelangen, wird alſo bei der Außenſeite der Dinge ſtehen bleiben, nie aber in ihr Inneres dringen und erforſchen können, was ſie an ſich ſelbſt, d. h. für ſich ſelbſt, ſeyn mögen. So weit ſtimme ich mit Kant überein. Nun aber habe ich, als Gegengewicht dieſer Wahrheit, jene andere hervorgehoben, daß wir nicht bloß das erkennende Subjekt ſind, ſondern andererſeits auch ſelbſt zu den zu erkennenden Weſen gehören, ſelbſt das Ding an ſich ſind; daß mithin zu jenem ſelbſt-eigenen und inneren Weſen der Dinge, bis zu welchem wir von Außen nicht dringen können, uns ein Weg von Innen offen ſteht, gleichſam ein unterirdiſcher Gang, eine geheime Verbindung, die uns, wie durch Verrath, mit Einem Male in die Feſtung verſetzt, welche durch Angriff von außen zu nehmen unmöglich war. — Das Ding an ſich kann, eben als ſolches, nur ganz unmittelbar ins Bewußtſeyn kommen, nämlich dadurch, daß es ſelbſt ſich ſeiner bewußt wird: es objektiv erkennen wollen, heißt etwas Widerſprechendes verlangen. Alles Objektive iſt Vorſtellung, mithin Erſcheinung, ja bloßes Gehirnphänomen.

Kants Hauptreſultat läßt ſich im Weſentlichen ſo reſumiren: „Alle Begriffe, denen nicht eine Anſchauung in Raum und Zeit (ſinnliche Anſchauung) zum Grunde liegt, d. h. alſo die nicht aus einer ſolchen Anſchauung geſchöpft werden, ſind ſchlechterdings leer, d. h. geben keine Erkenntniß. Da nun aber die Anſchauung nur Erſcheinungen, nicht Dinge an ſich, liefern kann; ſo haben wir auch von Dingen an ſich gar keine Erkenntniß." — Ich gebe dies von Allem zu, nur nicht von der Erkenntniß, die Jeder von ſeinem eigenen Wollen hat: dieſe iſt weder eine Anſchauung (denn alle Anſchauung iſt räumlich) noch iſt ſie leer; vielmehr iſt ſie realer, als irgend eine andere. Auch iſt ſie nicht a priori, wie die bloß formale, ſondern ganz und gar a posteriori; daher eben wir ſie auch nicht, im einzelnen Fall, anticipiren können, ſondern hiebei oft des Irrthums über uns ſelbſt überführt werden. — In der That iſt unſer Wollen die einzige Gelegenheit, die wir haben, irgend einen ſich äußerlich darſtellenden Vorgang zugleich aus ſeinem Innern zu verſtehen, mithin das einzige uns unmittelbar Bekannte und nicht, wie alles Uebrige, bloß in der Vorſtellung Gegebene. Hier alſo liegt das Datum, welches allein tauglich iſt, der Schlüſſel zu allem Andern zu werden, oder, wie ich geſagt habe, die einzige, enge Pforte zur Wahrheit. Demzufolge müſſen wir die Natur verſtehen lernen aus uns ſelbſt, nicht umgekehrt uns ſelbſt aus der Natur. Das uns unmittelbar Bekannte muß uns die Auslegung zu dem nur mittelbar Bekannten geben; nicht umgekehrt. Verſteht man etwan das Fortrollen einer Kugel auf erhaltenen Stoß gründlicher, als ſeine eigene Bewegung auf ein wahrgenommenes Motiv? Mancher mag es wähnen: aber ich ſage: es iſt umgekehrt. Wir werden jedoch zu der Einſicht gelangen, daß in den beiden ſo eben erwähnten Vorgängen das Weſentliche identiſch iſt, wiewohl ſo identiſch, wie der tiefſte noch hörbare Ton der Harmonie mit dem zehn Oktaven höher liegenden gleichnamigen derſelbe iſt.

Inzwiſchen iſt wohl zu beachten, und ich habe es immer feſtgehalten, daß auch die innere Wahrnehmung, welche wir von unſerm eigenen Willen haben, noch keineswegs eine erſchöpfende und adäquate Erkenntniß des Dinges an ſich liefert. Dies würde der Fall ſeyn, wenn ſie eine ganz unmittelbare wäre: weil ſie nun aber dadurch vermittelt iſt, daß der Wille, mit und mittelſt der Korporiſation, ſich auch einen Intellekt (zum Behuf ſeiner Beziehungen zur Außenwelt) ſchafft und durch dieſen nunmehr im Selbſtbewußtſeyn (dem nothwendigen Widerſpiel der Außenwelt) ſich als Willen erkennt; ſo iſt dieſe Erkenntniß des Dinges an ſich nicht vollkommen adäquat. Zunächſt iſt ſie an die Form der Vorſtellung gebunden, iſt Wahrnehmung und zerfällt, als ſolche, in Subjekt und Objekt. Denn auch im Selbſtbewußtſeyn iſt das Ich nicht ſchlechthin einfach, ſondern beſteht aus einem Erkennenden, Intellekt, und einem Erkannten, Wille: jener wird nicht erkannt, und dieſer iſt nicht erkennend, wenn gleich Beide in das Bewußtſeyn Eines Ich zuſammenfließen. Aber eben deshalb iſt dieſes Ich ſich nicht durch und durch intim, gleichſam durchleuchtet, ſondern iſt opak und bleibt daher ſich ſelber ein Räthſel. Alſo auch in der innern Erkenntniß findet noch ein Unterſchied Statt zwiſchen dem Seyn an ſich ihres Objekts und der Wahrnehmung deſſelben im erkennenden Subjekt. Jedoch iſt die innere Erkenntniß von zwei Formen frei, welche der äußern anhängen, nämlich von der des Raums und von der alle Sinnesanſchauung vermittelnden Form der Kauſalität. Hingegen bleibt noch die Form der Zeit, wie auch die des Erkanntwerdens und Erkennens überhaupt. Demnach hat in dieſer innern Erkenntniß das Ding an ſich ſeine Schleier zwar großen Theils abgeworfen, tritt aber doch noch nicht ganz nackt auf. In Folge der ihm noch anhängenden Form der Zeit erkennt Jeder ſeinen Willen nur in deſſen ſucceſſiven einzelnen Akten, nicht aber im Ganzen, an und für ſich: daher eben Keiner ſeinen Charakter a priori kennt, ſondern ihn erſt erfahrungsmäßig und ſtets unvollkommen kennen lernt.

Aber dennoch iſt die Wahrnehmung, in der wir die Regungen und Akte des eigenen Willens erkennen, bei Weitem unmittelbarer, als jede andere: ſie iſt der Punkt, wo das Ding an ſich am unmittelbarſten in die Erſcheinung tritt, und in größter Nähe vom erkennenden Subjekt beleuchtet wird; daher eben der alſo intim erkannte Vorgang der Ausleger jedes anderen zu werden einzig und allein geeignet iſt.

Denn bei jedem Hervortreten eines Willensaktes aus der dunkeln Tiefe unſers Innern in das erkennende Bewußtſeyn geſchieht ein unmittelbarer Uebergang des außer der Zeit liegenden Dinges an ſich in die Erſcheinung. Demnach iſt zwar der Willensakt nur die nächſte und deutlichſte Erſcheinung des Dinges an ſich; doch folgt hieraus, daß wenn alle übrigen Erſcheinungen eben ſo unmittelbar und innerlich von uns erkannt werden könnten, wir ſie für eben das anſprechen müßten, was der Wille in uns iſt. In dieſem Sinne alſo lehre ich, daß das innere Weſen eines jeden Dinges Wille iſt, und nenne den Willen das Ding an ſich. Hiedurch wird Kants Lehre von der Unerkennbarkeit des Dinges an ſich dahin modifizirt, daß daſſelbe nur nicht ſchlechthin und von Grund aus erkennbar ſei, daß jedoch die bei Weitem unmittelbarſte ſeiner Erſcheinungen, welche durch dieſe Unmittelbarkeit ſich von allen übrigen toto genere unterſcheidet, es für uns vertritt, und wir ſonach die ganze Welt der Erſcheinungen zurückzuführen haben auf diejenige, in welcher das Ding an ſich in der allerleichteſten Verhüllung ſich darſtellt und nur noch in ſofern Erſcheinung bleibt, als mein Intellekt, der allein das der Erkenntniß Fähige iſt, von mir als dem Wollenden noch immer unterſchieden bleibt und auch die Erkenntnißform der Zeit, ſelbſt bei der innern Perception, nicht ablegt.

Demzufolge läßt, auch nach dieſem letzten und äußerſten Schritt, ſich noch die Frage aufwerfen, was denn jener Wille, der ſich in der Welt und als die Welt darſtellt, zuletzt ſchlechthin an ſich ſelbſt ſei? d. h. was er ſei, ganz abgeſehen davon, daß er ſich als Wille darſtellt, oder überhaupt erſcheint, d. h. überhaupt erkannt wird. — Dieſe Frage iſt nie zu beantworten: weil, wie geſagt, das Erkanntwerden ſelbſt ſchon dem Anſichſeyn widerſpricht und jedes Erkannte ſchon als ſolches nur Erſcheinung iſt. Aber die Möglichkeit dieſer Frage zeigt an, daß das Ding an ſich, welches wir am unmittelbarſten im Willen erkennen, ganz außerhalb aller möglichen Erſcheinung, Beſtimmungen, Eigenſchaften, Daſeynsweiſen haben mag, welche für uns ſchlechthin unerkennbar und unfaßlich ſind, und welche eben dann als das Weſen des Dinges an ſich übrig bleiben, wann ſich dieſes, wie im vierten Buche dargelegt wird, als *Wille* frei aufgehoben hat, daher ganz aus der Erſcheinung herausgetreten und für unſere Erkenntniß, d. h. hinſichtlich der Welt der Erſcheinungen, ins leere Nichts übergegangen iſt. Wäre der Wille das Ding an ſich ſchlechthin und abſolut; ſo wäre auch dieſes Nichts ein *abſolutes*; ſtatt daß es ſich eben dort uns ausdrücklich nur als ein *relatives* ergiebt.

Indem ich nun daran gehe, die, ſowohl in unſerm zweiten Buche, als auch in der Schrift „Ueber den Willen in der Natur" gelieferte Begründung der Lehre, daß in ſämmtlichen Erſcheinungen dieſer Welt ſich, auf verſchiedenen Stufen, eben Das objektivirt, was in der unmittelbarſten Erkenntniß ſich als Wille kund giebt, noch durch einige dahin gehörige Betrachtungen zu ergänzen, will ich damit anfangen, eine Reihe pſychologiſcher Thatſachen vorzuführen, welche darthun, daß zunächſt in unſerm eigenen Bewußtſeyn der *Wille* ſtets als das Primäre und Fundamentale auftritt und durchaus den Vorrang behauptet vor dem Intellekt, welcher ſich dagegen durchweg als das Sekundäre, Untergeordnete und Bedingte erweiſt. Dieſe Nachweiſung iſt um ſo nöthiger, als alle mir vorhergegangenen Philoſophen, vom erſten bis zum letzten, das eigentliche Weſen, oder den Kern des Menſchen in das *erkennende* Bewußtſeyn ſetzen, und demnach das Ich, oder bei Vielen deſſen transſcendente Hypoſtaſe, genannt Seele, als zunächſt und weſentlich *erkennend*, ja *denkend*, und erſt in Folge hievon, ſekundärer und abgeleiteter Weiſe, als *wollend* aufgefaßt und dargeſtellt haben. Dieſer uralte und ausnahmsloſe Grundirrthum, dieſes enorme πρωτον ψευδος und fundamentale ὑστερον προτερον iſt, vor allen Dingen, zu beſeitigen und dagegen die naturgemäße Beſchaffenheit der Sache zum völlig deutlichen Bewußtſeyn zu bringen. Da aber Dieſes, nach Jahrtauſenden des Philoſophirens, hier zum erſten Male geſchieht, wird einige Ausführlichkeit dabei an ihrer Stelle ſeyn. Das auffallende Phänomen, daß in dieſem grundweſentlichen

Punkte alle Philoſophen geirrt, ja, die Wahrheit auf den Kopf geſtellt haben, möchte, zumal bei denen der Chriſtlichen Jahrhunderte, zum Theil daraus zu erklären ſeyn, daß ſie ſämmtlich die Abſicht hatten, den Menſchen als vom Thiere möglichſt weit verſchieden darzuſtellen, dabei jedoch dunkel fühlten, daß die Verſchiedenheit Beider im Intellekt liegt, nicht im Willen; woraus ihnen unbewußt die Neigung hervorgieng, den Intellekt zum Weſentlichen und zur Hauptſache zu machen, ja, das Wollen als eine bloße Funktion des Intellekts darzuſtellen. — Daher iſt auch der Begriff einer Seele nicht nur, wie durch die Kritik der reinen Vernunft feſtſteht, als transſcendente Hypoſtaſe, unſtatthaft; ſondern er wird zur Quelle unheilbarer Irrthümer, dadurch, daß er, in ſeiner „einfachen Subſtanz", eine untheilbare Einheit der Erkenntniß und des Willens vorweg feſtſtellt, deren Trennung gerade der Weg zur Wahrheit iſt. Jener Begriff darf daher in der Philoſophie nicht mehr vorkommen, ſondern iſt den Deutſchen Medicinern und Phyſiologen zu überlaſſen, welche, nachdem ſie Skalpel und Spatel weggelegt haben, mit ihren bei der Konfirmation überkommenen Begriffen zu philoſophiren unternehmen. Sie mögen allenfalls ihr Glück damit in England verſuchen. Die franzöſiſchen Phyſiologen und Zootomen haben ſich (bis vor Kurzem) von jenem Vorwurf durchaus frei gehalten.

Die nächſte, allen jenen Philoſophen ſehr unbequeme Folge ihres gemeinſchaftlichen Grundirrthums iſt dieſe: da im Tode das erkennende Bewußtſeyn augenfällig untergeht; ſo müſſen ſie entweder den Tod als Vernichtung des Menſchen gelten laſſen, wogegen unſer Inneres ſich auflehnt; oder ſie müſſen zu der Annahme einer Fortdauer des erkennenden Bewußtſeyns greifen, zu welcher ein ſtarker Glaube gehört, da Jedem ſeine eigene Erfahrung die durchgängige und gänzliche Abhängigkeit des erkennenden Bewußtſeyns vom Gehirn ſattſam bewieſen hat, und man eben ſo leicht eine Verdauung ohne Magen glauben kann, wie ein erkennendes Bewußtſeyn ohne Gehirn. Aus dieſem Dilemma führt allein meine Philoſophie, als welche zuerſt das eigentliche Weſen des Menſchen nicht in das Bewußtſeyn, ſondern in den Willen ſetzt, der nicht weſentlich mit Bewußtſeyn verbunden iſt, ſondern ſich zum Bewußtſeyn, d. h. zur Erkenntniß, verhält wie Subſtanz zu Accidenz, wie ein Beleuchtetes zum Licht, wie die

Saite zum Reſonanzboden, und der von Innen in das Bewußtſeyn fällt, wie die Körperwelt von Außen. Nunmehr können wir die Unzerſtörbarkeit dieſes unſers eigentlichen Kernes und wahren Weſens faſſen, troß dem offenbaren Untergehen des Bewußtſeyns im Tode und dem entſprechenden Nichtvorhandenſeyn deſſelben vor der Geburt. Denn der Intellekt iſt ſo vergänglich, wie das Gehirn, deſſen Produkt, oder vielmehr Aktion er iſt. Das Gehirn aber iſt, wie der geſammte Organismus, Produkt oder Erſcheinung, kurz Sekundäres, des Willens, welcher allein das Unvergängliche iſt.

Kapitel 19 *).

Vom Primat des Willens im Selbſtbewußtſeyn.

Der Wille, als das Ding an ſich, macht das innere, wahre und unzerſtörbare Weſen des Menſchen aus: an ſich ſelbſt iſt er jedoch bewußtlos. Denn das Bewußtſeyn iſt bedingt durch den Intellekt, und dieſer iſt ein bloßes Accidenz unſers Weſens: denn er iſt eine Funktion des Gehirns, welches, nebſt den ihm anhängenden Nerven und Rückenmark, eine bloße Frucht, ein Produkt, ja, in ſofern ein Paraſit des übrigen Organismus iſt, als es nicht direkt eingreift in deſſen inneres Getriebe, ſondern dem Zweck der Selbſterhaltung bloß dadurch dient, daß es die Verhältniſſe deſſelben zur Außenwelt regulirt. Der Organismus ſelbſt hingegen iſt die Sichtbarkeit, Objektität, des individuellen Willens, das Bild deſſelben, wie es ſich darſtellt in eben jenem Gehirn (welches wir, im erſten Buch, als die Bedingung der objektiven Welt überhaupt, kennen gelernt haben), daher eben auch vermittelt durch deſſen Erkenntnißformen, Raum, Zeit und Kauſalität, folglich ſich darſtellend als ein Ausgedehntes, ſucceſſiv Agirendes und Materielles, d. h. Wirkendes. Sowohl direkt empfunden, als mittelſt der Sinne angeſchaut werden die Glieder nur im

---

*) Dieſes Kapitel ſteht in Beziehung zu §. 19 des erſten Bandes.

Gehirn. — Dieſem zufolge kann man ſagen: der Intellekt iſt das ſekundäre Phänomen, der Organismus das primäre, nämlich die unmittelbare Erſcheinung des Willens; — der Wille iſt metaphyſiſch, der Intellekt phyſiſch; — der Intellekt iſt, wie ſeine Objekte, bloße Erſcheinung; Ding an ſich iſt allein der Wille: — ſodann in einem mehr und mehr *bildlichen* Sinne, mithin gleichnißweiſe: der Wille iſt die Subſtanz des Menſchen, der Intellekt das Accidenz: — der Wille iſt die Materie, der Intellekt die Form: — der Wille iſt die Wärme, der Intellekt das Licht.

Dieſe Theſis wollen wir nun zunächſt durch folgende, dem innern Leben des Menſchen angehörende Thatſachen dokumentiren und zugleich erläutern; bei welcher Gelegenheit für die Kenntniß des innern Menſchen vielleicht mehr abfallen wird, als in vielen ſyſtematiſchen Pſychologien zu finden iſt.

1) Nicht nur das Bewußtſeyn von anderen Dingen, d. i. die Wahrnehmung der Außenwelt, ſondern auch das *Selbſtbewußtſeyn* enthält, wie ſchon oben erwähnt, ein Erkennendes und ein Erkanntes: ſonſt wäre es kein *Bewußtſeyn*. Denn *Bewußtſeyn* beſteht im Erkennen: aber dazu gehört ein Erkennendes und ein Erkanntes; daher auch das Selbſtbewußtſeyn nicht Statt haben könnte, wenn nicht auch in ihm dem Erkennenden gegenüber ein davon Verſchiedenes Erkanntes wäre. Wie nämlich kein Objekt ohne Subjekt ſeyn kann, ſo auch kein Subjekt ohne Objekt, d. h. kein Erkennendes ohne ein von ihm Verſchiedenes, welches erkannt wird. Daher iſt ein Bewußtſeyn, welches durch und durch reine Intelligenz wäre, unmöglich. Die Intelligenz gleicht der Sonne, welche den Raum nicht erleuchtet, wenn nicht ein Gegenſtand da iſt, von dem ihre Strahlen zurückgeworfen werden. Das Erkennende ſelbſt kann, eben als ſolches, nicht erkannt werden: ſonſt wäre es das *Erkannte* eines andern Erkennenden. Als das *Erkannte* im Selbſtbewußtſeyn finden wir nun aber ausſchließlich den *Willen*. Denn nicht nur das Wollen und Beſchließen, im engſten Sinne, ſondern auch alles Streben, Wünſchen, Fliehen, Hoffen, Fürchten, Lieben, Haſſen, kurz, Alles was das eigene Wohl und Wehe, Luſt und Unluſt, unmittelbar ausmacht, iſt offenbar nur Affektion des Willens, iſt Regung, Modifikation des Wollens und Nichtwollens, iſt eben Das, was, wenn es nach außen wirkt, ſich als eigentlicher

Willensakt darſtellt *). Nun aber iſt in aller Erkenntniß das Erkannte das Erſte und Weſentliche, nicht das Erkennende; ſofern Jenes der πρωτοτυπος, dieſes der εκτυπος iſt. Daher muß auch im Selbſtbewußtſeyn das Erkannte, mithin der Wille, das Erſte und Urſprüngliche ſeyn; das Erkennende hingegen nur das Sekundäre, das Hinzugekommene, der Spiegel. Sie verhalten ſich ungefähr wie der ſelbſtleuchtende Körper zum reflektirenden; oder auch wie die vibrirende Saite zum Reſonanzboden, wo dann der alſo entſtehende Ton das Bewußtſeyn wäre. — Als ein ſolches Sinnbild des Bewußtſeyns können wir auch die Pflanze betrachten. Dieſe hat bekanntlich zwei Pole, Wurzel und Krone: jene ins Finſtere, Feuchte, Kalte, dieſe ins Helle, Trockene, Warme ſtrebend, ſodann, als den Indifferenzpunkt beider Pole, da wo ſie auseinandertreten, hart am Boden, den Wurzelſtock (rhizoma, le collet). Die Wurzel iſt das Weſentliche, Urſprüngliche, Perennirende, deſſen Abſterben das der Krone nach ſich zieht, iſt alſo das Primäre; die Krone hingegen iſt das Oſtenſible, aber Entſproſſene und, ohne daß die Wurzel ſtirbt, Vergehende, alſo das Sekundäre. Die Wurzel ſtellt den Willen, die Krone den Intellekt vor, und der Indifferenzpunkt Beider, der Wurzelſtock, wäre das Ich, welches, als gemeinſchaftlicher Endpunkt, Beiden angehört. Dieſes Ich iſt das pro tempore identiſche Subjekt des Erkennens und Wollens, deſſen Identität ich ſchon in meiner allererſten Abhandlung (Ueber den Satz vom Grunde) und in meinem erſten philoſophiſchen Erſtaunen, das Wunder κατ᾽ εξοχην genannt habe. Es iſt der zeitliche Anfangs- und Anknüpfungspunkt der geſammten Erſcheinung, d. h. der Objektivation des Willens: es bedingt zwar die Erſcheinung, aber iſt auch durch ſie bedingt. — Das hier aufgeſtellte Gleichniß läßt

---

*) Merkwürdig iſt es, daß ſchon Auguſtinus dieſes erkannt hat. Namlich im vierzehnten Buche De civ. Dei, c. 6, redet er von den affectionibus animi, welche er, im vorhergehenden Buche, unter vier Kategorien, cupiditas, timor, laetitia, tristitia, gebracht hat, und ſagt: voluntas est quippe in omnibus, imo omnes nihil aliud, quam voluntates sunt: nam quid est cupiditas et laetitia, nisi voluntas in eorum consensionem, quae volumus? et quid est metus atque tristitia, nisi voluntas in dissensionem ab his, quae nolumus? cet.

ſich ſogar bis auf die individuelle Beſchaffenheit der Menſchen durchführen. Wie nämlich eine große Krone nur einer großen Wurzel zu entſprießen pflegt; ſo finden die größten intellektuellen Fähigkeiten ſich nur bei heftigem, leidenſchaftlichem Willen. Ein Genie von phlegmatiſchem Charakter und ſchwachen Leidenſchaften würde den Saftpflanzen, die bei anſehnlicher, aus dicken Blättern beſtehender Krone, ſehr kleine Wurzeln haben, gleichen; wird jedoch nicht gefunden werden. Daß Heftigkeit des Willens und Leidenſchaftlichkeit des Charakters eine Bedingung der erhöhten Intelligenz iſt, ſtellt ſich phyſiologiſch dadurch dar, daß die Thätigkeit des Gehirns bedingt iſt durch die Bewegung, welche die großen, nach der basis cerebri laufenden Arterien ihm mit jedem Pulsſchlage mittheilen; daher ein energiſcher Herzſchlag, ja ſogar, nach *Bichat*, ein kurzer Hals, ein Erforderniß großer Gehirnthätigkeit iſt. Wohl aber findet ſich das Gegentheil des Obigen: heftige Begierden, leidenſchaftlicher, ungeſtümer Charakter, bei ſchwachem Intellekt, d. h. bei kleinem und übel konformirtem Gehirn, in dicker Schaale; eine ſo häufige, als widrige Erſcheinung: man könnte ſie allenfalls den Runkelrüben vergleichen.

2) Um nun aber das Bewußtſeyn nicht bloß bildlich zu beſchreiben, ſondern gründlich zu erkennen, haben wir zuvörderſt aufzuſuchen, was in jedem Bewußtſeyn ſich auf gleiche Weiſe vorfindet und daher, als das Gemeinſame und Konſtante, auch das Weſentliche ſeyn wird. Sodann werden wir betrachten, was *ein* Bewußtſeyn von dem andern unterſcheidet, welches demnach das Hinzugekommene und Sekundäre ſeyn wird.

Das Bewußtſeyn iſt uns ſchlechterdings nur als Eigenſchaft animaliſcher Weſen bekannt: folglich dürfen, ja können wir es nicht anders, denn als *animaliſches Bewußtſeyn* denken; ſo daß dieſer Ausdruck ſchon tautologiſch iſt. — Was nun alſo in *jedem* thieriſchen Bewußtſeyn, auch dem unvollkommenſten und ſchwächſten, ſich ſtets vorfindet, ja ihm zum Grunde liegt, iſt das unmittelbare Innewerden eines *Verlangens* und der wechſelnden Befriedigung und Nichtbefriedigung deſſelben, in ſehr verſchiedenen Graden. Dies wiſſen wir gewiſſermaaßen a priori. Denn ſo wunderſam verſchieden auch die zahlloſen Arten der Thiere ſeyn mögen, ſo fremd uns auch eine neue, noch nie geſehene Geſtalt derſelben entgegentritt; ſo nehmen wir doch vorweg das Innerſte ihres Weſens, mit Sicherheit, als wohlbekannt, ja uns völlig vertraut an. Wir wiſſen nämlich, daß das Thier will, ſogar auch was es will, nämlich Daſeyn, Wohlſeyn, Leben und Fortpflanzung: und indem wir hierin Identität mit uns völlig ſicher vorausſetzen, nehmen wir keinen Anſtand, alle Willensaffektionen, die wir an uns ſelbſt kennen, auch ihm unverändert beizulegen, und ſprechen, ohne Zaudern, von ſeiner Begierde, Abſcheu, Furcht, Zorn, Haß, Liebe, Freude, Trauer, Sehnſucht u. ſ. f. Sobald hingegen Phänomene der bloßen Erkenntniß zur Sprache kommen, gerathen wir in Ungewißheit. Daß das Thier begreife, denke, urtheile, wiſſe, wagen wir nicht zu ſagen: nur Vorſtellungen überhaupt legen wir ihm ſicher bei; weil ohne ſolche ſein Wille nicht in jene obigen Bewegungen gerathen könnte. Aber hinſichtlich der beſtimmten Erkenntnißweiſe der Thiere und der genauen Gränzen derſelben in einer gegebenen Species, haben wir nur unbeſtimmte Begriffe und machen Konjekturen; daher auch unſere Verſtändigung mit ihnen oft ſchwierig iſt und nur in Folge von Erfahrung und Uebung künſtlich zu Stande kommt. Hier alſo liegen Unterſchiede des Bewußtſeyns. Hingegen ein Verlangen, Begehren, Wollen, oder Verabſcheuen, Fliehen, Nichtwollen, iſt jedem Bewußtſeyn eigen: der Menſch hat es mit dem Polypen gemein. Dieſes iſt demnach das Weſentliche und die Baſis jedes Bewußtſeyns. Die Verſchiedenheit der Aeußerungen deſſelben, in den verſchiedenen Geſchlechtern thieriſcher Weſen, beruht auf der verſchiedenen Ausdehnung ihrer Erkenntnißſphären, als worin die Motive jener Aeußerungen liegen. Alle Handlungen und Gebehrden der Thiere, welche Bewegungen des Willens ausdrücken, verſtehen wir unmittelbar aus unſerm eigenen Weſen; daher wir, ſo weit, auf mannigfaltige Weiſe mit ihnen ſympathiſiren. Hingegen die Kluft zwiſchen uns und ihnen entſteht einzig und allein durch die Verſchiedenheit des Intellekts. Eine vielleicht nicht viel geringere, als zwiſchen einem ſehr klugen Thiere und einem ſehr beſchränkten Menſchen iſt, liegt zwiſchen einem Dummkopf und einem Genie; daher auch hier die andererſeits aus der Gleichheit der Neigungen und Affekte entſpringende und Beide wieder aſſimilirende Aehnlichkeit zwiſchen ihnen bisweilen überraſchend hervortritt und Erſtaunen erregt. — Dieſe Betrachtung macht deutlich, daß der Wille in allen thieriſchen Weſen das Primäre und Subſtantiale iſt, der Intellekt hingegen ein Sekundäres, Hinzugekommenes, ja, ein bloßes Werkzeug zum Dienſte des Erſteren, welches, nach den Erforderniſſen dieſes Dienſtes, mehr oder weniger vollkommen und komplicirt iſt. Wie, den Zwecken des Willens einer Thiergattung gemäß, ſie mit Huf, Klaue, Hand, Flügeln, Geweih oder Gebiß verſehen auftritt, ſo auch mit einem mehr oder weniger entwickelten Gehirn, deſſen Funktion die zu ihrem Beſtand erforderliche Intelligenz iſt. Je komplicirter nämlich, in der aufſteigenden Reihe der Thiere, die Organiſation wird, deſto vielfacher werden auch ihre Bedürfniſſe, und deſto mannigfaltiger und ſpecieller beſtimmt die Objekte, welche zur Befriedigung derſelben taugen, deſto verſchlungener und entfernter mithin die Wege, zu dieſen zu gelangen, welche jetzt alle erkannt und gefunden werden müſſen: in demſelben Maaße müſſen daher auch die Vorſtellungen des Thieres vielſeitiger, genauer, beſtimmter und zuſammenhängender, wie auch ſeine Aufmerkſamkeit geſpannter, anhaltender und erregbarer werden, folglich ſein Intellekt entwickelter und vollkommener ſeyn. Demgemäß ſehen wir das Organ der Intelligenz, alſo das Cerebralſyſtem, ſammt den Sinneswerkzeugen, mit der Steigerung der Bedürfniſſe und der Komplikation des Organismus gleichen Schritt halten, und die Zunahme des vorſtellenden Theiles des Bewußtſeyns (im Gegenſatz des wollenden) ſich körperlich darſtellen im immer größer werdenden Verhältniß des Gehirns überhaupt zum übrigen Nervenſyſtem, und ſodann des großen Gehirns zum kleinen; da (nach Flourens) Erſteres die Werkſtätte der Vorſtellungen, Letzteres der Lenker und Ordner der Bewegungen iſt. Der letzte Schritt, den die Natur in dieſer Hinſicht gethan hat, iſt nun aber unverhältnißmäßig groß. Denn im Menſchen erreicht nicht nur die bis hieher allein vorhandene anſchauende Vorſtellungskraft den höchſten Grad der Vollkommenheit; ſondern die abſtrakte Vorſtellung, das Denken, d. i. die Vernunft, und mit ihr die Beſonnenheit, kommt hinzu. Durch dieſe bedeutende Steigerung des Intellekts, alſo des ſekundären Theiles des Bewußtſeyns, erhält derſelbe über den primären jetzt in ſofern ein Uebergewicht, als er fortan der vorwaltend thätige wird. Während nämlich beim Thiere das unmittelbare Innewerden ſeines befriedigten oder unbefriedigten Begehrens bei Weitem das Hauptſächliche ſeines Bewußtſeyns ausmacht, und zwar um ſo mehr, je tiefer das Thier ſteht, ſo daß die unterſten Thiere nur durch die Zugabe einer dumpfen Vorſtellung ſich von den Pflanzen unterſcheiden; ſo tritt beim Menſchen das Gegentheil ein. So heftig, ſelbſt heftiger als die irgend eines Thieres, ſeine Begehrungen, als welche zu Leidenſchaften anwachſen, auch ſind; ſo bleibt dennoch ſein Bewußtſeyn fortwährend und vorwaltend mit Vorſtellungen und Gedanken beſchäftigt und erfüllt. Ohne Zweifel hat hauptſächlich dieſes den Anlaß gegeben zu jenem Grundirrthum aller Philoſophen, vermöge deſſen ſie als das Weſentliche und Primäre der ſogenannten Seele, d. h. des innern oder geiſtigen Lebens des Menſchen, das Denken ſetzen, es allemal voranſtellend, das Wollen aber, als ein bloßes Ergebniß deſſelben, erſt ſekundär hinzukommen und nachfolgen laſſen. Wenn aber das Wollen bloß aus dem Erkennen hervorgienge; wie könnten denn die Thiere, ſogar die unteren, bei ſo äußerſt geringer Erkenntniß, einen oft ſo unbezwinglich heftigen Willen zeigen? Weil demnach jener Grundirrthum der Philoſophen gleichſam das Accidenz zur Subſtanz macht, führt er ſie auf Abwege, aus denen nachher kein Herauslenken mehr iſt. — Jenes beim Menſchen nun alſo eintretende relative Ueberwiegen des *erkennenden* Bewußtſeyns über das *begehrende*, mithin des ſekundären Theiles über den primären, kann in einzelnen, abnorm begünſtigten Individuen ſo weit gehen, daß, in den Zeitpunkten der höchſten Steigerung, der ſekundäre oder erkennende Theil des Bewußtſeyns ſich vom wollenden ganz ablöſt und für ſich ſelbſt in freie, d. h. vom Willen nicht angeregte, alſo ihm nicht mehr dienende Thätigkeit geräth, wodurch er rein objektiv und zum klaren Spiegel der Welt wird, woraus dann die Konceptionen des Genies hervorgehen, welche der Gegenſtand unſers dritten Buches ſind.

3) Wenn wir die Stufenreihe der Thiere abwärts durchlaufen, ſehen wir den Intellekt immer ſchwächer und unvollkommener werden: aber keineswegs bemerken wir eine entſprechende Degradation des Willens. Vielmehr behält dieſer überall ſein identiſches Weſen und zeigt ſich als große Anhänglichkeit am Leben, Sorge für Individuum und Gattung, Egoismus und Rückſichtsloſigkeit gegen alle Andern, nebſt den hieraus entſpringenden

Affekten. Selbſt im kleinſten Inſekt iſt der Wille vollkommen und ganz vorhanden: es will was es will, ſo entſchieden und vollkommen wie der Menſch. Der Unterſchied liegt bloß in dem was es will, d. h. in den Motiven, welche aber Sache des Intellekts ſind. Dieſer freilich, als Sekundäres und an körperliche Organe Gebundenes, hat unzählige Grade der Vollkommenheit und iſt überhaupt weſentlich beſchränkt und unvollkommen. Hingegen der Wille, als Urſprüngliches und Ding an ſich, kann nie unvollkommen ſeyn: ſondern jeder Willensakt iſt ganz was er ſeyn kann. Vermöge der Einfachheit, die dem Willen als dem Ding an ſich, dem Metaphyſiſchen in der Erſcheinung, zukommt, läßt ſein Weſen keine Grade zu, ſondern iſt ſtets ganz es ſelbſt: bloß ſeine Erregung hat Grade, von der ſchwächſten Neigung bis zur Leidenſchaft, und eben auch ſeine Erregbarkeit, alſo ſeine Heftigkeit, vom phlegmatiſchen bis zum choleriſchen Temperament. Der Intellekt hingegen hat nicht bloß Grade der Erregung, von der Schläfrigkeit bis zur Laune und Begeiſterung, ſondern auch Grade ſeines Weſens ſelbſt, der Vollkommenheit deſſelben, welche demnach ſtufenweiſe ſteigt, vom niedrigſten, nur dumpf wahrnehmenden Thiere bis zum Menſchen, und da wieder vom Dummkopf bis zum Genie. Der Wille allein iſt überall ganz er ſelbſt. Denn ſeine Funktion iſt von der größten Einfachheit: ſie beſteht im Wollen und Nichtwollen, welches mit der größten Leichtigkeit, ohne Anſtrengung von Statten geht und keiner Uebung bedarf: während hingegen das Erkennen mannigfaltige Funktionen hat und nie ganz ohne Anſtrengung vor ſich geht, als welcher es zum Fixiren der Aufmerkſamkeit und zum Deutlichmachen des Objekts, weiter aufwärts noch gar zum Denken und Ueberlegen, bedarf; daher es auch großer Vervollkommnung durch Uebung und Bildung fähig iſt. Hält der Intellekt dem Willen ein einfaches Anſchauliches vor; ſo ſpricht dieſer ſofort ſein Genehm oder Nichtgenehm darüber aus: und eben ſo, wenn der Intellekt mühſam gegrübelt und abgewogen hat, um aus zahlreichen Datis, mittelſt ſchwieriger Kombinationen, endlich das Reſultat herauszubringen, welches dem Intereſſe des Willens am meiſten gemäß ſcheint; da hat dieſer unterdeſſen müßig geruht und tritt, nach erlangtem Reſultat, herein, wie der Sultan in den Diwan, um wieder nur ſein eintöniges Genehm oder Nichtgenehm auszuſprechen.

welches zwar dem Grade nach verſchieden ausfallen kann, dem Weſen nach ſtets das ſelbe bleibt.

Dieſe grundverſchiedene Natur des Willens und des Intellekts, die jenem weſentliche Einfachheit und Urſprünglichkeit, im Gegenſatz der komplicirten und ſekundären Beſchaffenheit dieſes, wird uns noch deutlicher, wenn wir ihr ſonderbares Wechſelſpiel in unſerm Innern beobachten und nun im Einzelnen zuſehen, wie die Bilder und Gedanken, welche im Intellekt aufſteigen, den Willen in Bewegung ſetzen, und wie ganz geſondert und verſchieden die Rollen Beider ſind. Dies können wir nun zwar ſchon wahrnehmen bei wirklichen Begebenheiten, die den Willen lebhaft erregen, während ſie zunächſt und an ſich ſelbſt bloß Gegenſtände des Intellekts ſind. Allein theils iſt es hiebei nicht ſo augenfällig, daß auch dieſe Wirklichkeit als ſolche zunächſt nur im Intellekt vorhanden iſt; theils geht der Wechſel dabei meiſtens nicht ſo raſch vor ſich, wie es nöthig iſt, wenn die Sache leicht überſehbar und dadurch recht faßlich werden ſoll. Beides iſt hingegen der Fall, wenn es bloße Gedanken und Phantaſien ſind, die wir auf den Willen einwirken laſſen. Wenn wir z. B., mit uns ſelbſt allein, unſere perſönlichen Angelegenheiten überdenken und nun etwan das Drohende einer wirklich vorhandenen Gefahr und die Möglichkeit eines unglücklichen Ausganges uns lebhaft vergegenwärtigen; ſo preßt alsbald Angſt das Herz zuſammen und das Blut ſtockt in den Adern. Geht dann aber der Intellekt zur Möglichkeit des entgegengeſetzten Ausganges über und läßt die Phantaſie das lang gehoffte, dadurch erreichte Glück ausmalen: ſo gerathen alsbald alle Pulſe in freudige Bewegung und das Herz fühlt ſich federleicht; bis der Intellekt aus ſeinem Traum erwacht. Darauf nun führe etwan irgend ein Anlaß die Erinnerung an eine längſt ein Mal erlittene Beleidigung oder Beeinträchtigung herbei: ſogleich durchſtürmt Zorn und Groll die eben noch ruhige Bruſt. Dann aber ſteige, zufällig angeregt, das Bild einer längſt verlorenen Geliebten auf, an welches ſich der ganze Roman, mit ſeinen Zauberſcenen, knüpft; da wird alsbald jener Zorn der tiefen Sehnſucht und Wehmuth Platz machen. Endlich falle uns noch irgend ein ehemaliger beſchämender Vorfall ein: wir ſchrumpfen zuſammen, möchten verſinken, die Schaamröthe ſteigt auf, und wir ſuchen oft durch irgend eine laute Aeußerung uns gewaltſam davon abzulenken und zu zerſtreuen, gleichſam die böſen Geiſter verſcheuchend. — Man ſieht, der Intellekt ſpielt auf und der Wille muß dazu tanzen: ja, jener läßt ihn die Rolle eines Kindes ſpielen, welches von ſeiner Wärterin, durch Vorſchwätzen und Erzählen abwechſelnd erfreulicher und trauriger Dinge, beliebig in die verſchiedenſten Stimmungen verſetzt wird. Dies beruht darauf, daß der Wille an ſich erkenntnißlos, der ihm zugeſellte Verſtand aber willenlos iſt. Daher verhält ſich jener wie ein Körper, welcher bewegt wird, dieſer wie die ihn in Bewegung ſetzenden Urſachen: denn er iſt das Medium der Motive. Bei dem Allen jedoch wird das Primat des Willens wieder deutlich, wenn dieſer dem Intellekt, deſſen Spiel er, wie gezeigt, ſobald er ihn walten läßt, wird, ein Mal ſeine Oberherrſchaft in letzter Inſtanz fühlbar macht, indem er ihm gewiſſe Vorſtellungen verbietet, gewiſſe Gedankenreihen gar nicht aufkommen läßt, weil er weiß, d. h. von eben demſelben Intellekt erfährt, daß ſie ihn in irgend eine der oben dargeſtellten Bewegungen verſetzen würden: er zügelt jetzt den Intellekt und zwingt ihn ſich auf andere Dinge zu richten. So ſchwer dies oft ſeyn mag, muß es doch gelingen, ſobald es dem Willen Ernſt damit iſt: denn das Widerſtreben dabei geht nicht vom Intellekt aus, als welcher ſtets gleichgültig bleibt; ſondern vom Willen ſelbſt, der zu einer Vorſtellung, die er in einer Hinſicht verabſcheuet, in anderer Hinſicht eine Neigung hat. Sie iſt ihm nämlich an ſich intereſſant, eben weil ſie ihn bewegt; aber zugleich ſagt ihm die abſtrakte Erkenntniß, daß ſie ihn zwecklos in quaalvolle, oder unwürdige Erſchütterung verſetzen wird: dieſer letztern Erkenntniß gemäß entſcheidet er ſich jetzt und zwingt den Intellekt zum Gehorſam. Man nennt dies „Herr über ſich ſeyn": offenbar iſt hier der Herr der Wille, der Diener der Intellekt; da jener in letzter Inſtanz ſtets das Regiment behält, mithin den eigentlichen Kern, das Weſen an ſich des Menſchen ausmacht. In dieſer Hinſicht würde der Titel Ἡγεμονικὸν dem Willen gebüren: jedoch ſcheint derſelbe wiederum dem Intellekt zuzukommen, ſofern dieſer der Leiter und Führer iſt, wie der Lohnbediente, der vor dem Fremden hergeht. In Wahrheit aber iſt das treffendeſte Gleichniß für das Verhältniß Beider der ſtarke Blinde, der den ſehenden Gelähmten auf den Schultern trägt.

Das hier dargelegte Verhältniß des Willens zum Intellekt iſt ferner auch darin zu erkennen, daß der Intellekt den Beſchlüſſen des Willens urſprünglich ganz fremd iſt. Er liefert ihm die Motive: aber wie ſie gewirkt haben, erfährt er erſt hinterher, völlig a posteriori; wie wer ein chemiſches Experiment macht, die Reagenzien heranbringt und dann den Erfolg abwartet. Ja, der Intellekt bleibt von den eigentlichen Entſcheidungen und geheimen Beſchlüſſen des eigenen Willens ſo ſehr ausgeſchloſſen, daß er ſie bisweilen, wie die eines fremden, nur durch Belauſchen und Ueberraſchen erfahren kann, und ihn auf der That ſeiner Aeußerungen ertappen muß, um nur hinter ſeine wahren Abſichten zu kommen. Z. B. ich habe einen Plan entworfen, dem aber bei mir ſelbſt noch ein Skrupel entgegenſteht, und deſſen Ausführbarkeit andererſeits, ihrer Möglichkeit nach, völlig ungewiß iſt, indem ſie von äußern, noch unentſchiedenen Umſtänden abhängt; daher es vor der Hand jedenfalls unnöthig wäre, darüber einen Entſchluß zu faſſen; weshalb ich die Sache für jetzt auf ſich beruhen laſſe. Da weiß ich nun oft nicht, wie feſt ich ſchon mit jenem Plan im Geheimen verbrüdert bin und wie ſehr ich, trotz dem Skrupel, ſeine Ausführung wünſche: d. h. mein Intellekt weiß es nicht. Aber jetzt komme nur eine der Ausführbarkeit günſtige Nachricht: ſogleich ſteigt in meinem Innern eine jubelnde, unaufhaltſame Freudigkeit auf, die ſich über mein ganzes Weſen verbreitet und es in dauernden Beſitz nimmt, zu meinem eigenen Erſtaunen. Denn jetzt erſt erfährt mein Intellekt, wie feſt bereits mein Wille jenen Plan ergriffen hatte und wie gänzlich dieſer ihm gemäß war, während der Intellekt ihn noch für ganz problematiſch und jenem Skrupel ſchwerlich gewachſen gehalten hatte. — Oder, in einem andern Fall, ich bin mit großem Eifer eine gegenſeitige Verbindlichkeit eingegangen, die ich meinen Wünſchen ſehr angemeſſen glaubte. Wie nun, beim Fortgang der Sache, die Nachtheile und Beſchwerden fühlbar werden, werfe ich auf mich den Verdacht, daß ich was ich ſo eifrig betrieben wohl gar bereue: jedoch reinige ich mich davon, indem ich mir die Verſicherung gebe, daß ich, auch ungebunden, auf dem ſelben Wege fortfahren würde. Jetzt aber löſt ſich unerwartet die Verbindlichkeit von der andern Seite auf, und mit Erſtaunen nehme ich wahr, daß dies zu meiner großen Freude und Erleichterung geſchieht. — Oft wiſſen wir nicht was wir wünſchen, oder was wir fürchten. Wir können Jahre lang einen Wunſch hegen, ohne ihn uns einzugeſtehen, oder auch nur zum klaren Bewußtſeyn kommen zu laſſen; weil der Intellekt nichts davon erfahren ſoll; indem die gute Meinung, welche wir von uns ſelbſt haben, dabei zu leiden hätte: wird er aber erfüllt, ſo erfahren wir an unſerer Freude, nicht ohne Beſchämung, daß wir Dies gewünſcht haben: z. B. den Tod eines nahen Anverwandten, den wir beerben. Und was wir eigentlich fürchten, wiſſen wir bisweilen nicht; weil uns der Muth fehlt, es uns zum klaren Bewußtſeyn zu bringen. — Sogar ſind wir oft über das eigentliche Motiv, aus dem wir etwas thun oder unterlaſſen ganz im Irrthum, — bis etwan endlich ein Zufall uns das Geheimniß aufdeckt und wir erkennen, daß was wir für das Motiv gehalten, es nicht war, ſondern ein anderes, welches wir uns nicht hatten eingeſtehen wollen, weil es der guten Meinung, die wir von uns ſelbſt hegen, keineswegs entſpricht. Z. B. wir unterlaſſen etwas, aus rein moraliſchen Gründen, wie wir glauben; erfahren jedoch hinterher, daß bloß die Furcht uns abhielt, indem wir es thun, ſobald alle Gefahr beſeitigt iſt. In einzelnen Fällen kann es hiemit ſo weit gehen, daß ein Menſch das eigentliche Motiv ſeiner Handlung nicht ein Mal muthmaaßt, ja, durch ein ſolches bewogen zu werden ſich nicht für fähig hält: dennoch iſt es das eigentliche Motiv ſeiner Handlung. — Beiläufig haben wir an allem Dieſen eine Beſtätigung und Erläuterung der Regel des Larochefoucauld: l'amour-propre est plus habile que le plus habile homme du monde; ja, ſogar einen Kommentar zum Sokratiſchen γνῶθι σαυτόν und deſſen Schwierigkeit. — Wenn nun hingegen, wie alle Philoſophen wähnten, der Intellekt unſer eigentliches Weſen ausmachte und die Willensbeſchlüſſe ein bloßes Ergebniß der Erkenntniß wären; ſo müßte für unſern moraliſchen Werth gerade nur das Motiv, aus welchem wir zu handeln wähnen, entſcheidend ſeyn; auf analoge Art, wie die Abſicht, nicht der Erfolg, hierin entſcheidend iſt. Eigentlich aber wäre alsdann der Unterſchied zwiſchen gewähntem und wirklichem Motiv unmöglich. — Alle hier dargeſtellten Fälle alſo, dazu jeder Aufmerkſame Analoga an ſich ſelbſt beobachten kann, laſſen uns ſehen, wie der Intellekt dem Willen ſo fremd iſt, daß er von dieſem bisweilen ſogar myſtifizirt wird: denn er liefert ihm zwar die Motive, aber in die geheime Werkſtätte ſeiner Beſchlüſſe dringt er nicht. Er iſt zwar ein Vertrauter des Willens, jedoch ein Vertrauter, der nicht Alles erfährt. Eine Beſtätigung hievon giebt auch noch die Thatſache, welche faſt Jeder an ſich zu beobachten ein Mal Gelegenheit haben wird, daß bisweilen der Intellekt dem Willen nicht recht traut. Nämlich wenn wir irgend einen großen und kühnen Entſchluß gefaßt haben, — der als ſolcher doch eigentlich nur ein vom Willen dem Intellekt gegebenes Verſprechen iſt; — ſo bleibt oft in unſerm Innern ein leiſer, nicht eingeſtandener Zweifel, ob es auch ganz ernſtlich damit gemeint ſei, ob wir auch bei der Ausführung nicht wanken oder zurückweichen, ſondern Feſtigkeit und Beharrlichkeit genug haben werden, es zu vollbringen. Es bedarf daher der That, um uns ſelbſt von der Aufrichtigkeit des Entſchluſſes zu überzeugen. —

Alle dieſe Thatſachen bezeugen die gänzliche Verſchiedenheit des Willens vom Intellekt, das Primat des Erſteren und die untergeordnete Stellung des Letzteren.

4) Der Intellekt ermüdet; der Wille iſt unermüdlich. — Nach anhaltender Kopfarbeit fühlt man die Ermüdung des Gehirnes, wie die des Armes, nach anhaltender Körperarbeit. Alles Erkennen iſt mit Anſtrengung verknüpft: Wollen hingegen iſt unſer ſelbſteigenes Weſen, deſſen Aeußerungen ohne alle Mühe und völlig von ſelbſt vor ſich gehen. Daher, wenn unſer Wille ſtark aufgeregt iſt, wie in allen Affekten, alſo im Zorn, Furcht, Begierde, Betrübniß u. ſ. w., und man fordert uns jetzt zum Erkennen, etwan in der Abſicht der Berichtigung der Motive jener Affekte, auf; ſo bezeugt die Gewalt, die wir uns dazu anthun müſſen, den Uebergang aus der urſprünglichen, natürlichen und ſelbſteigenen, in die abgeleitete, mittelbare und erzwungene Thätigkeit. — Denn der Wille allein iſt αυτοματος und daher ακαματος και αγηρατος ἤματα παντα (lassitudinis et senii expers in sempiternum). Er allein iſt unaufgefordert, daher oft zu früh und zu ſehr, thätig, und kennt kein Ermüden. Säuglinge, die kaum die erſte ſchwache Spur von Intelligenz zeigen, ſind ſchon voller Eigenwillen: durch unbändiges, zweckloſes Toben und Schreien zeigen ſie den Willensdrang, von dem

ſie ſtrotzen, während ihr Wollen noch kein Objekt hat, d. h. ſie wollen, ohne zu wiſſen was ſie wollen. Hieher gehört auch was *Cabanis* bemerkt: Toutes ces passions, qui se succèdent d'une manière si rapide, et se peignent avec tant de naïveté, sur le visage mobile des enfans. Tandis que les faibles muscles de leurs bras et de leurs jambes savent encore à peine former quelques mouvemens indécis, les muscles de la face expriment déja par des mouvemens distincts presque toute la suite des affections générales propres à la nature humaine: et l'observateur attentif reconnait facilement dans ce tableau les traits caractéristiques de l'homme futur. (Rapports du physique et moral, Vol. I, p. 123.) — Der Intellekt hingegen entwickelt ſich langſam, der Vollendung des Gehirns und der Reife des ganzen Organismus folgend, welche ſeine Bedingungen ſind; eben weil er nur eine ſomatiſche Funktion iſt. Weil das Gehirn ſchon mit dem ſiebenten Jahre ſeine volle Größe erlangt hat, werden die Kinder, von dem an, ſo auffallend intelligent, wißbegierig und vernünftig. Danach aber kommt die Pubertät: ſie ertheilt dem Gehirn gewiſſermaaßen einen Widerhalt, oder einen Reſonanzboden, und hebt mit Einem Male den Intellekt um eine große Stufe, gleichſam um eine Oktave, entſprechend ihrem Herabſetzen der Stimme um eine ſolche. Aber zugleich widerſtreben jetzt die auftretenden thieriſchen Begierden und Leidenſchaften der Vernünftigkeit, welche vorher herrſchte, und Dies nimmt zu. Von der Unermüdlichkeit des Willens zeugt ferner der Fehler, welcher, mehr oder weniger, wohl allen Menſchen von Natur eigen iſt und nur durch Bildung bezwungen wird: die *Voreiligkeit*. Sie beſteht darin, daß der Wille vor der Zeit an ſein Geſchäft eilt. Dieſes nämlich iſt das rein Aktive und Exekutive, welches erſt eintreten ſoll, nachdem das Explorative und Deliberative, alſo das Erkennende, ſein Geſchäft völlig und ganz beendigt hat. Aber ſelten wird dieſe Zeit wirklich abgewartet. Kaum ſind über die vorliegenden Umſtände, oder die eingetretene Begebenheit, oder die mitgetheilte fremde Meinung, einige wenige Data von der Erkenntniß obenhin aufgefaßt und flüchtig zuſammengerafft; ſo tritt ſchon aus der Tiefe des Gemüths der ſtets bereite und nie müde Wille unaufgefordert hervor, und zeigt ſich als Schreck, Furcht, Hoffnung, Freude, Begierde, Neid, Betrübniß, Eifer, Zorn, Wuth, und treibt zu raſchen Worten oder Thaten, auf welche meiſtens Reue folgt, nachdem die Zeit gelehrt hat, daß das Hegemonikon, der Intellekt, mit ſeinem Geſchäft des Auffaſſens der Umſtände, Ueberlegens ihres Zuſammenhanges und Beſchließens des Rathſamen, nicht hat auch nur halb zu Ende kommen können, weil der Wille es nicht abwartete, ſondern lange vor ſeiner Zeit vorſprang mit „jetzt iſt die Reihe an mir!“ und ſofort die Aktive ergriff, ohne daß der Intellekt Widerſtand leiſtete, als welcher ein bloßer Sklave und Leibeigener des Willens, nicht aber, wie dieſer, αὐτόματος, noch aus eigener Kraft und eigenem Drange thätig iſt; daher er vom Willen leicht bei Seite geſchoben und durch einen Wink deſſelben zur Ruhe gebracht wird; während er ſeinerſeits, mit der äußerſten Anſtrengung, kaum vermag, den Willen auch nur zu einer kurzen Pauſe zu bringen, um zum Worte zu kommen. Dieſerhalb ſind die Leute ſo ſelten und werden faſt nur unter Spaniern, Türken und allenfalls Engländern gefunden, welche, auch unter den provocirendeſten Umſtänden, den Kopf oben behalten, die Auffaſſung und Unterſuchung der Sachlage imperturbirt fortſetzen und, wo Andre ſchon außer ſich wären, con mucho sosiego, eine fernere Frage thun; welches etwas ganz Anderes iſt, als die auf Phlegma und Stumpfheit beruhende Gelaſſenheit vieler Deutſchen und Holländer. Eine unübertreffliche Veranſchaulichung der belobten Eigenſchaft pflegte Iffland zu geben, als Hetmann der Koſaken, im Benjowski, wann die Verſchworenen ihn in ihr Zelt gelockt haben und nun ihm eine Büchſe vor den Kopf halten, mit dem Bedeuten, ſie würde abgedrückt, ſobald er einen Schrei thäte: Iffland blies in die Mündung der Büchſe, um zu erproben, ob ſie auch geladen ſei. — Von zehn Dingen, die uns ärgern, würden neun es nicht vermögen, wenn wir ſie recht gründlich, aus ihren Urſachen, verſtänden und daher ihre Nothwendigkeit und wahre Beſchaffenheit erkennten: dies aber würden wir viel öfter, wenn wir ſie früher zum Gegenſtand der Ueberlegung, als des Eifers und Verdruſſes machten. — Denn was, für ein unbändiges Roß, Zügel und Gebiß iſt, das iſt für den Willen im Menſchen der Intellekt: an dieſem Zügel muß er gelenkt werden, mittelſt Belehrung, Ermahnung, Bildung u. ſ. w.; da er an ſich ſelbſt ein ſo wilder, ungeſtümer Drang iſt, wie die Kraft, die im herabſtürzenden Waſſerfall erſcheint, — ja, wie wir wiſſen, im tiefſten Grunde, identiſch mit dieſer. Im höchſten Zorn, im Rauſch, in der Verzweiflung, hat er das Gebiß zwiſchen die Zähne genommen, iſt durchgegangen und folgt ſeiner urſprünglichen Natur. In der Mania sine delirio hat er Zaum und Gebiß ganz verloren, und zeigt nun am deutlichſten ſein urſprüngliches Weſen und daß der Intellekt ſo verſchieden von ihm iſt, wie der Zaum vom Pferde: auch kann man ihn, in dieſem Zuſtande, der Uhr vergleichen, welche, nach Wegnahme einer gewiſſen Schraube, unaufhaltſam abſchnurrt.

Alſo auch dieſe Betrachtung zeigt uns den Willen als das Urſprüngliche und daher Metaphyſiſche, den Intellekt hingegen als ein Sekundäres und Phyſiſches. Denn als ſolches iſt dieſer, wie alles Phyſiſche, der Vis inertiae unterworfen, mithin erſt thätig, wenn er getrieben wird von einem Andern, vom Willen, der ihn beherrſcht, lenkt, zur Anſtrengung aufmuntert, kurz, ihm die Thätigkeit verleiht, die ihm urſprünglich nicht einwohnt. Daher ruht er willig, ſobald es ihm geſtattet wird, bezeugt ſich oft träge und unaufgelegt zur Thätigkeit: durch fortgeſetzte Anſtrengung ermüdet er bis zur gänzlichen Abſtumpfung, wird erſchöpft, wie die Volta'ſche Säule durch wiederholte Schläge. Darum erfordert jede anhaltende Geiſtesarbeit Pauſen und Ruhe: ſonſt erfolgt Stumpfheit und Unfähigkeit; freilich zunächſt nur einſtweilige. Wird aber dieſe Ruhe dem Intellekt anhaltend verſagt, wird er übermäßig und unausgeſetzt angeſpannt; ſo iſt die Folge eine bleibende Abſtumpfung deſſelben, welche im Alter übergehen kann in gänzliche Unfähigkeit, in Kindiſchwerden, in Blödſinn und Wahnſinn. Nicht dem Alter an und für ſich, ſondern der lange fortgeſetzten tyranniſchen Ueberanſtrengung des Intellekts, oder Gehirns, iſt es zuzuſchreiben, wenn dieſe Uebel in den letzten Jahren des Lebens ſich einfinden. Daraus iſt es zu erklären, daß Swift wahnſinnig, Kant kindiſch wurde, Walter Scott, auch Wordsworth, Southey und viele minorum gentium ſtumpf und unfähig. Goethe iſt bis an ſein Ende klar, geiſteskräftig und geiſtesthätig geblieben; weil er, der ſtets Welt- und Hofmann war, niemals ſeine geiſtigen Beſchäftigungen mit Selbſtzwang getrieben hat. Das Selbe gilt von Wieland und dem einundneunzigjährigen Knebel, wie auch von Voltaire. Dieſes

Alles nun aber beweiſt, wie ſehr ſekundär, phyſiſch und ein bloßes Werkzeug der Intellekt iſt. Eben deshalb auch bedarf er, auf faſt ein Drittel ſeiner Lebenszeit, der gänzlichen Suspenſion ſeiner Thätigkeit, im Schlafe, d. h. der Ruhe des Gehirns, deſſen bloße Funktion er iſt, welches ihm daher eben ſo vorhergängig iſt, wie der Magen der Verdauung, oder die Körper ihrem Stoß, und mit welchem er, im Alter, verwelkt und verſiegt. — Der Wille hingegen, als das Ding an ſich, iſt nie träge, abſolut unermüdlich, ſeine Thätigkeit iſt ſeine Eſſenz, er hört nie auf zu wollen, und wann er, während des tiefen Schlafs, vom Intellekt verlaſſen iſt und daher nicht, auf Motive, nach außen wirken kann, iſt er als Lebenskraft thätig, beſorgt deſto ungeſtörter die innere Oekonomie des Organismus und bringt auch, als vis naturae medicatrix, die eingeſchlichenen Unregelmäßigkeiten deſſelben wieder in Ordnung. Denn er iſt nicht, wie der Intellekt, eine Funktion des Leibes; ſondern der Leib iſt ſeine Funktion: daher iſt er dieſem ordine rerum vorgängig, als deſſen metaphyſiſches Subſtrat, als das Anſich der Erſcheinung deſſelben. Seine Unermüdlichkeit theilt er, auf die Dauer des Lebens, dem Herzen mit, dieſem primum mobile des Organismus, welches deshalb ſein Symbol und Synonym geworden iſt. Auch ſchwindet er nicht, im Alter, ſondern will noch immer was er gewollt hat, ja wird feſter und unbiegſamer, als er in der Jugend geweſen, unverſöhnlicher, eigenſinniger, unlenkſamer, weil der Intellekt unempfänglicher geworden: daher dann nur durch Benutzung der Schwäche dieſes ihm allenfalls beizukommen iſt.

Auch die durchgängige Schwäche und Unvollkommenheit des Intellekts, wie ſie in der Urtheilsloſigkeit, Beſchränktheit, Verkehrtheit, Thorheit der allermeiſten Menſchen zu Tage liegt, wäre ganz unerklärlich, wenn der Intellekt nicht ein Sekundäres, Hinzugekommenes, bloß Inſtrumentales, ſondern das unmittelbare und urſprüngliche Weſen der ſogenannten Seele, oder überhaupt des innern Menſchen wäre; wie alle bisherigen Philoſophen es angenommen haben. Denn wie ſollte das urſprüngliche Weſen, in ſeiner unmittelbaren und eigenthümlichen Funktion, ſo häufig irren und fehlen? — Das wirklich Urſprüngliche im menſchlichen Bewußtſeyn, das Wollen, geht eben auch allemal vollkommen von Statten: jedes Weſen will unabläſſig, tüchtig und entſchieden. Das Unmoraliſche im Willen als eine Unvollkommenheit deſſelben anzuſehen, wäre ein grundfalſcher Geſichtspunkt: vielmehr hat die Moralität eine Quelle, welche eigentlich ſchon über die Natur hinaus liegt, daher ſie mit den Ausſagen derſelben in Widerſpruch ſteht. Darum eben tritt ſie dem natürlichen Willen, als welcher an ſich ſchlechthin egoiſtiſch iſt, geradezu entgegen, ja, die Fortſetzung ihres Weges führt zur Aufhebung deſſelben. Hierüber verweiſe ich auf unſer viertes Buch und auf meine Preisſchrift „Ueber das Fundament der Moral“.

5) Daß der Wille das Reale und Eſſentiale im Menſchen, der Intellekt aber nur das Sekundäre, Bedingte, Hervorgebrachte ſei, wird auch daran erſichtlich, daß dieſer ſeine Funktion nur ſo lange ganz rein und richtig vollziehen kann, als der Wille ſchweigt und pauſirt; hingegen durch jede merkliche Erregung deſſelben die Funktion des Intellekts geſtört, und durch ſeine Einmiſchung ihr Reſultat verfälſcht wird: nicht aber wird auch umgekehrt der Intellekt auf ähnliche Weiſe dem Willen hinderlich. So kann der Mond nicht wirken, wann die Sonne am Himmel ſteht; doch hindert jener dieſe nicht.

Ein großer Schreck benimmt uns oft die Beſinnung dermaaßen, daß wir verſteinern, oder aber das Verkehrteſte thun, z. B. bei ausgebrochenem Feuer gerade in die Flammen laufen. Der Zorn läßt uns nicht mehr wiſſen was wir thun, noch weniger was wir ſagen. Der Eifer, deshalb blind genannt, macht uns unfähig die fremden Argumente zu erwägen, oder ſelbſt unſere eigenen hervorzuſuchen und geordnet aufzuſtellen. Die Freude macht unüberlegt, rückſichtslos und verwegen: faſt eben ſo wirkt die Begierde. Die Furcht verhindert uns die noch vorhandenen, oft nahe liegenden Rettungsmittel zu ſehen und zu ergreifen. Deshalb ſind zum Beſtehen plötzlicher Gefahren, wie auch zum Streit mit Gegnern und Feinden, Kaltblütigkeit und Geiſtesgegenwart die weſentlichſte Befähigung. Jene beſteht im Schweigen des Willens, damit der Intellekt agiren könne; dieſe in der ungeſtörten Thätigkeit des Intellekts, unter dem Andrang der auf den Willen wirkenden Begebenheiten: daher eben iſt jene ihre Bedingung, und Beide ſind nahe verwandt, ſind ſelten, und ſtets nur komparativ vorhanden. Sie ſind aber von unſchätzbarem Vortheil, weil ſie den Gebrauch des Intellekts, gerade zu den Zeiten, wo man ſeiner am meiſten bedarf, geſtatten und dadurch entſchiedene Ueberlegenheit verleihen. Wer ſie nicht hat, erkennt erſt nach verſchwundener Gelegenheit was zu thun, oder zu ſagen geweſen. Sehr treffend ſagt man von Dem, der in Affekt geräth, d. h. deſſen Wille ſo ſtark aufgeregt iſt, daß er die Reinheit der Funktion des Intellekts aufhebt, er ſei entrüſtet: denn die richtige Erkenntniß der Umſtände und Verhältniſſe iſt unſere Wehr und Waffe im Kampf mit den Dingen und den Menſchen. In dieſem Sinne ſagt Balthazar Gracian: es la passion enemiga declarada de la cordura (die Leidenſchaft iſt der erklärte Feind der Klugheit). — Wäre nun der Intellekt nicht etwas vom Willen völlig Verſchiedenes, ſondern, wie man es bisher anſah, Erkennen und Wollen in der Wurzel Eins und gleich urſprüngliche Funktionen eines ſchlechthin einfachen Weſens; ſo müßte mit der Aufregung und Steigerung des Willens, darin der Affekt beſteht, auch der Intellekt mit geſteigert werden: allein er wird, wie wir geſehen haben, vielmehr dadurch gehindert und deprimirt, weshalb die Alten den Affekt animi perturbatio nannten. Wirklich gleicht der Intellekt der Spiegelfläche des Waſſers, dieſes ſelbſt aber dem Willen, deſſen Erſchütterung daher die Reinheit jenes Spiegels und die Deutlichkeit ſeiner Bilder ſogleich aufhebt. Der Organismus iſt der Wille ſelbſt, iſt verkörperter, d. h. objektiv im Gehirn angeſchauter Wille: deshalb werden durch die freudigen und überhaupt die rüſtigen Affekte manche ſeiner Funktionen, wie Reſpiration, Blutumlauf, Gallenabſonderung, Muskelkraft, erhöht und beſchleunigt. Der Intellekt hingegen iſt die bloße Funktion des Gehirns, welches vom Organismus nur paraſitiſch genährt und getragen wird: deshalb muß jede Perturbation des Willens, und mit ihm des Organismus, die für ſich beſtehende und keine andern Bedürfniſſe, als nur die der Ruhe und Nahrung kennende Funktion des Gehirnes ſtören oder lähmen.

Dieſer ſtörende Einfluß der Thätigkeit des Willens auf den Intellekt iſt aber nicht allein in den durch die Affekten herbeigeführten Perturbationen nachzuweiſen, ſondern ebenfalls in manchen andern, allmäligeren und daher anhaltenderen Verfälſchungen des Denkens durch unſere Neigungen. Die Hoffnung läßt uns was wir wünſchen, die Furcht was wir beſorgen, als wahrſcheinlich und nahe erblicken und beide vergrößern ihren Gegenſtand. Plato (nach Aelian, V. H., 13, 28) hat ſehr ſchön die Hoffnung den Traum des Wachenden genannt. Ihr Weſen liegt darin, daß der Wille ſeinen Diener, den Intellekt, wann dieſer nicht vermag das Gewünſchte herbeizuſchaffen, nöthigt, es ihm wenigſtens vorzumalen, überhaupt die Rolle des Tröſters zu übernehmen, ſeinen Herrn, wie die Amme das Kind, mit Mährchen zu beſchwichtigen und dieſe aufzuſtutzen, daß ſie Schein gewinnen; wobei nun der Intellekt ſeiner eigenen Natur, die auf Wahrheit gerichtet iſt, Gewalt anthun muß, indem er ſich zwingt, Dinge, die weder wahr noch wahrſcheinlich, oft kaum möglich ſind, ſeinen eigenen Geſetzen zuwider, für wahr zu halten, um nur den unruhigen und unbändigen Willen auf eine Weile zu beſchwichtigen, zu beruhigen und einzuſchläfern. Hier ſieht man deutlich, wer Herr und wer Diener iſt. — Wohl Manche mögen die Beobachtung gemacht haben, daß wenn eine für ſie wichtige Angelegenheit mehrere Entwickelungen zuläßt, und ſie nun dieſe alle, in ein, ihrer Meinung nach, vollſtändiges disjunktives Urtheil gebracht haben, dennoch der Ausgang ein ganz anderer und ihnen völlig unerwarteter wird: aber vielleicht werden ſie nicht darauf geachtet haben, daß dieſer dann faſt immer der für ſie ungünſtigſte war. Dies iſt daraus zu erklären, daß, während ihr Intellekt die Möglichkeiten vollſtändig zu überſchauen vermeinte, die ſchlimmſte von allen ihm ganz unſichtbar blieb; weil der Wille ſie gleichſam mit der Hand verdeckt hielt, d. h. den Intellekt ſo bemeiſterte, daß er auf den allerſchlimmſten Fall zu blicken gar nicht fähig war, obwohl dieſer, da er wirklich wurde, auch wohl der wahrſcheinlichſte geweſen. Jedoch in entſchieden melancholiſchen, oder aber durch dieſe nämliche Erfahrung gewitzigten Gemüthern kehrt ſich der Hergang wohl auch um, indem hier die Beſorgniß die Rolle ſpielt, welche dort die Hoffnung. Der erſte Schein einer Gefahr verſetzt ſie in grundloſe Angſt. Fängt der Intellekt an, die Sachen zu unterſuchen; ſo wird er als inkompetent, ja, als trügeriſcher Sophiſt abgewieſen, weil dem Herzen zu glauben ſei, deſſen Zagen jetzt geradezu als Argument für die Realität und Größe der Gefahr geltend gemacht wird. So darf dann der Intellekt die guten Gegengründe gar nicht ſuchen, welche er, ſich ſelber überlaſſen, bald erkennen würde; ſondern wird genöthigt, ſogleich den unglücklichſten Ausgang ihnen vorzuſtellen, wenn auch er ſelbſt ihn kaum als möglich denken kann:

> Such as we know is false, yet dread in sooth,
> Because the worst is ever nearest truth *).
>
> (Byron, Lara. C. 1.)

Liebe und Haß verfälſchen unſer Urtheil gänzlich: an unſern Feinden ſehen wir nichts, als Fehler, an unſern Lieblingen lauter Vorzüge, und ſelbſt ihre Fehler ſcheinen uns liebenswürdig. Eine ähnliche geheime Macht übt unſer *Vortheil*, welcher Art er auch ſei, über unſer Urtheil aus: was ihm gemäß iſt, erſcheint uns alsbald billig, gerecht, vernünftig; was ihm zuwider läuft, ſtellt ſich uns, im vollen Ernſt, als ungerecht und abſcheulich, oder zweckwidrig und abſurd dar. Daher ſo viele Vorurtheile des Standes, des Gewerbes, der Nation, der Sekte, der Religion. Eine gefaßte Hypotheſe giebt uns Luchsaugen für alles ſie Beſtätigende, und macht uns blind für alles ihr Widerſprechende. Was unſerer Partei, unſerm Plane, unſerm Wunſche, unſerer Hoffnung entgegenſteht, können wir oft gar nicht faſſen und begreifen, während es allen Andern klar vorliegt: das jenen Günſtige hingegen ſpringt uns von ferne in die Augen. Was dem Herzen widerſtrebt, läßt der Kopf nicht ein. Manche Irrthümer halten wir unſer Leben hindurch feſt, und hüten uns, jemals ihren Grund zu prüfen, bloß aus einer uns ſelber unbewußten Furcht, die Entdeckung machen zu können, daß wir ſo lange und ſo oft das Falſche geglaubt und behauptet haben. — So wird denn täglich unſer Intellekt durch die Gaukeleien der Neigung bethört und beſtochen. Sehr ſchön hat dies *Bako von Verulam* ausgedrückt in den Worten: Intellectus *luminis sicci* non est; sed recipit infusionem a voluntate et affectibus: id quod generat ad quod vult scientias: quod enim mavult homo, id potius credit. Innumeris modis, iisque interdum imperceptibilibus, affectus intellectum imbuit et inficit (Org. nov., I, 14). Offenbar iſt es auch Dieſes, was allen neuen Grundanſichten in den Wiſſenſchaften und allen Widerlegungen ſanktionirter Irrthümer entgegenſteht: denn nicht leicht wird Einer die Richtigkeit Deſſen einſehen, was ihn unglaublicher Gedankenloſigkeit überführt. Hieraus allein iſt es erklärlich, daß die ſo klaren und einfachen Wahrheiten der Goethe'ſchen Farbenlehre von den Phyſikern noch immer geleugnet werden; wodurch denn ſelbſt Goethe hat erfahren müſſen, einen wie viel ſchwereren Stand man hat, wenn man den Menſchen Belehrung, als wenn man ihnen Unterhaltung verheißt; daher es viel glücklicher iſt, zum Poeten, als zum Philoſophen geboren zu ſeyn. Je hartnäckiger nun aber andererſeits ein Irrthum feſtgehalten wurde, deſto beſchämender wird nachher die Ueberführung. Bei einem umgeſtoßenen Syſtem, wie bei einer geſchlagenen Armee, iſt der Klügſte, wer zuerſt davonläuft.

---

*) Etwas, das wir als falſch erkennen, dennoch ernſtlich fürchten; weil das Schlimmſte ſtets der Wahrheit am nächſten liegt.

Von jener geheimen und unmittelbaren Gewalt, welche der Wille über den Intellekt ausübt, iſt ein kleinliches und lächerliches, aber frappantes Beiſpiel dieſes, daß wir, bei Rechnungen, uns viel öfter zu unſerm Vortheil als zu unſerm Nachtheil verrechnen, und zwar ohne die mindeſte unredliche Abſicht, bloß durch den unbewußten Hang, unſer Debet zu verkleinern und unſer Credit zu vergrößern.

Hieher gehört endlich noch die Thatſache, daß, bei einem zu ertheilenden Rath, die geringſte Abſicht des Berathers meiſtens ſeine auch noch ſo große Einſicht überwiegt; daher wir nicht annehmen dürfen, daß er aus dieſer ſpreche, wo wir jene vermuthen. Wie wenig, ſelbſt von ſonſt redlichen Leuten, vollkommene Aufrichtigkeit zu erwarten ſteht, ſobald ihr Intereſſe irgendwie dabei im Spiel iſt, können wir eben daran ermeſſen, daß wir ſo oft uns ſelbſt belügen, wo Hoffnung uns beſticht, oder Furcht bethört, oder Argwohn uns quält, oder Eitelkeit uns ſchmeichelt, oder eine Hypotheſe uns verblendet, oder ein nahe liegender kleiner Zweck dem größeren, aber entfernteren, Abbruch thut: denn daran ſehen wir den unmittelbaren und unbewußten nachtheiligen Einfluß des Willens auf die Erkenntniß. Demnach darf es uns nicht wundern, wenn, bei Fragen um Rath, der Wille des Befragten unmittelbar die Antwort diktirt, ehe die Frage auch nur bis zum Forum ſeines Urtheils durchdringen konnte.

Nur mit Einem Worte will ich hier auf Dasjenige deuten, was im folgenden Buche ausführlich erörtert wird, daß nämlich die vollkommenſte Erkenntniß, alſo die rein objektive, d. h. die geniale Auffaſſung der Welt, bedingt iſt durch ein ſo tiefes Schweigen des Willens, daß, ſo lange ſie anhält, ſogar die Individualität aus dem Bewußtſeyn verſchwindet und der Menſch als reines Subjekt des Erkennens, welches das Korrelat der Idee iſt, übrig bleibt.

Der durch alle jene Phänomene belegte, ſtörende Einfluß des Willens auf den Intellekt, und dagegen die Zartheit und Hinfälligkeit dieſes, vermöge deren er unfähig wird, richtig zu operiren, ſobald der Wille irgendwie in Bewegung geräth, giebt uns alſo einen abermaligen Beweis davon, daß der Wille das Radikale unſers Weſens ſei und mit urſprünglicher Gewalt wirke, während der Intellekt, als ein Hinzugekommenes und vielfach Bedingtes, nur ſekundär und bedingterweiſe wirken kann.

Eine der dargelegten Störung und Trübung der Erkenntniß durch den Willen entſprechende, unmittelbare Störung dieſes durch jene giebt es nicht: ja, wir können uns von einer ſolchen nicht wohl einen Begriff machen. Daß falſch aufgefaßte Motive den Willen irre leiten, wird Niemand dahin auslegen wollen; da dies ein Fehler des Intellekts in ſeiner eigenen Funktion iſt, der rein auf ſeinem Gebiete begangen wird, und der Einfluß deſſelben auf den Willen ein völlig mittelbarer iſt. Scheinbarer wäre es, die Unſchlüſſigkeit dahin zu ziehen, als bei welcher, durch den Widerſtreit der Motive, die der Intellekt dem Willen vorhält, dieſer in Stillſtand geräth, alſo gehemmt iſt. Allein bei näherer Betrachtung wird es ſehr deutlich, daß die Urſache dieſer Hemmung nicht in der Thätigkeit des Intellekts als ſolcher liegt, ſondern ganz allein in den durch dieſelbe vermittelten äußeren Gegenſtänden, als welche dieſes Mal zu dem hier betheiligten Willen gerade in dem Verhältniß ſtehen, daß ſie ihn nach verſchiedenen Richtungen mit ziemlich gleicher Stärke ziehen: dieſe eigentliche Urſache wirkt bloß durch den Intellekt, als das Medium der Motive, hindurch; wiewohl freilich nur unter der Vorausſetzung, daß er ſcharf genug ſei, die Gegenſtände und ihre vielfachen Beziehungen genau aufzufaſſen. Unentſchloſſenheit, als Charakterzug, iſt eben ſo ſehr durch Eigenſchaften des Willens als des Intellekts bedingt. Aeußerſt beſchränkten Köpfen iſt ſie freilich nicht eigen; weil ihr ſchwacher Verſtand ſie theils nicht ſo vielfache Eigenſchaften und Verhältniſſe an den Dingen entdecken läßt, theils auch der Anſtrengung des Nachdenkens und Grübelns über jene und demnächſt über die muthmaaßlichen Folgen jedes Schrittes ſo wenig gewachſen iſt, daß ſie lieber nach dem erſten Eindrucke, oder nach irgend einer einfachen Verhaltungsregel, ſich ſofort entſchließen. Das Umgekehrte hievon findet Statt bei Leuten von bedeutendem Verſtande: ſobald daher bei dieſen eine zarte Vorſorge für das eigene Wohl, d. h. ein ſehr empfindlicher Egoismus, der durchaus nicht zu kurz kommen und ſtets geborgen ſeyn will, hinzukommt; ſo führt dies eine gewiſſe Aengſtlichkeit bei jedem Schritt und dadurch die Unentſchloſſenheit herbei. Dieſe Eigenſchaft deutet alſo durchaus nicht auf Mangel an Verſtand, wohl aber an Muth. Sehr eminente Köpfe jedoch überſehen die Verhältniſſe und deren wahrſcheinliche Entwickelungen mit ſolcher Schnelligkeit und Sicherheit, daß ſie, wenn nur noch von einigem Muth unterſtützt, dadurch diejenige raſche Entſchloſſenheit und Feſtigkeit erlangen, welche ſie befähigt, eine bedeutende Rolle in den Welthändeln zu ſpielen, falls Zeit und Umſtände hiezu Gelegenheit bieten.

Die einzige entſchiedene, unmittelbare Hemmung und Störung, die der Wille vom Intellekt als ſolchem erleiden kann, möchte wohl die ganz exceptionelle ſeyn, welche die Folge einer abnorm überwiegenden Entwickelung des Intellekts, alſo derjenigen hohen Begabung iſt, die man als Genie bezeichnet. Eine ſolche nämlich iſt der Energie des Charakters und folglich der Thatkraft entſchieden hinderlich. Daher eben ſind es nicht die eigentlich großen Geiſter, welche die hiſtoriſchen Charaktere abgeben, indem ſie, die Maſſe der Menſchheit zu lenken und zu beherrſchen fähig, die Welthändel durchkämpften; ſondern hiezu taugen Leute von viel geringerer Kapacität des Geiſtes, aber großer Feſtigkeit, Entſchiedenheit und Beharrlichkeit des Willens, wie ſie bei ſehr hoher Intelligenz gar nicht beſtehen kann; bei welcher demnach wirklich der Fall eintritt, daß der Intellekt den Willen direkt hemmt.

6) Im Gegenſatz der dargelegten Hinderniſſe und Hemmungen, welche der Intellekt vom Willen erleidet, will ich jetzt an einigen Beiſpielen zeigen, wie, auch umgekehrt, die Funktionen des Intellekts durch den Antrieb und Sporn des Willens bis-

weilen befördert und erhöht werden; damit wir auch hieran die primäre Natur des Einen und die ſekundäre des Andern erkennen, und ſichtbar werde, daß der Intellekt zum Willen im Verhältniſſe eines Werkzeuges ſteht.

Ein ſtark wirkendes Motiv, wie der ſehnſüchtige Wunſch, die dringende Noth, ſteigert bisweilen den Intellekt zu einem Grade, deſſen wir ihn vorher nie fähig geglaubt hatten. Schwierige Umſtände, welche uns die Nothwendigkeit gewiſſer Leiſtungen auflegen, entwickeln ganz neue Talente in uns, deren Keime uns verborgen geblieben waren und zu denen wir uns keine Fähigkeit zutrauten. — Der Verſtand des ſtumpfeſten Menſchen wird ſcharf, wann es ſehr angelegene Objekte ſeines Wollens gilt: er merkt, beachtet und unterſcheidet jetzt mit großer Feinheit auch die kleinſten Umſtände, welche auf ſein Wünſchen oder Fürchten Bezug haben. Dies trägt viel bei zu der oft mit Ueberraſchung bemerkten Schlauheit der Dummen. Eben deshalb ſagt Jeſaias mit Recht vexatio dat intellectum, welches daher auch ſprichwörtlich gebraucht wird: ihm verwandt iſt das deutſche Sprichwort „die Noth iſt die Mutter der Künſte", — wobei jedoch die ſchönen Künſte auszunehmen ſind; weil der Kern jedes ihrer Werke, nämlich die Konception, aus einer völlig willenloſen und nur dadurch rein objektiven Anſchauung hervorgehen muß, wenn ſie ächt ſeyn ſollen. — Selbſt der Verſtand der Thiere wird durch die Noth bedeutend geſteigert, ſo daß ſie in ſchwierigen Fällen Dinge leiſten, über die wir erſtaunen: z. B. faſt alle berechnen, daß es ſicherer iſt, nicht zu fliehen, wann ſie ſich ungeſehen glauben: daher liegt der Haſe ſtill in der Furche des Feldes und läßt den Jäger dicht an ſich vorbeigehen; Inſekten, wenn ſie nicht entrinnen können, ſtellen ſich todt u. ſ. f. Genauer kann man dieſen Einfluß kennen lernen durch die ſpecielle Selbſtbildungsgeſchichte des Wolfes, unter dem Sporn der großen Schwierigkeit ſeiner Stellung im civiliſirten Europa: ſie iſt zu finden im zweiten Briefe des vortrefflichen Buches von Leroy, Lettres sur l'intelligence et la perfectibilité des animaux. Gleich darauf folgt, im dritten Briefe, die hohe Schule des Fuchſes, welcher, in gleich ſchwieriger Lage, viel geringere Körperkräfte hat, die bei ihm durch größern Verſtand erſetzt ſind, der aber doch erſt durch den beſtändigen Kampf mit der Noth einerſeits und der

Gefahr andererſeits, alſo unter dem Sporn des Willens, den hohen Grad von Schlauheit erreicht, welcher ihn, beſonders im Alter, auszeichnet. Bei allen dieſen Steigerungen des Intellekts ſpielt der Wille die Rolle des Reiters, der durch den Sporn das Pferd über das natürliche Maaß ſeiner Kräfte hinaus treibt.

Eben ſo wird auch das Gedächtniß durch den Drang des Willens geſteigert. Selbſt wenn es ſonſt ſchwach iſt, bewahrt es vollkommen was für die herrſchende Leidenſchaft Werth hat. Der Verliebte vergißt keine ihm günſtige Gelegenheit, der Ehrgeizige keinen Umſtand, der zu ſeinen Plänen paßt, der Geizige nie den erlittenen Verluſt, der Stolze nie die erlittene Ehrenkränkung, der Eitele behält jedes Wort des Lobes und auch die kleinſte ihm widerfahrene Auszeichnung. Auch dies erſtreckt ſich auf die Thiere: das Pferd bleibt vor dem Wirthshauſe ſtehen, in welchem es längſt ein Mal gefüttert worden: Hunde haben ein treffliches Gedächtniß für alle Gelegenheiten, Zeiten und Orte, die gute Biſſen abgeworfen haben; und Füchſe für die verſchiedenen Verſtecke, in denen ſie einen Raub niedergelegt haben.

Zu feineren Bemerkungen in dieſer Hinſicht giebt die Selbſtbeobachtung Gelegenheit. Bisweilen iſt mir, durch eine Störung, ganz entfallen, worüber ich ſoeben nachdachte, oder ſogar, welche Nachricht es geweſen, die mir ſoeben zu Ohren gekommen war. Hatte nun die Sache irgendwie ein auch noch ſo entferntes, perſönliches Intereſſe; ſo iſt von der Einwirkung, die ſie dadurch auf den Willen hatte, der Nachklang geblieben: ich bin mir nämlich noch genau bewußt, wie weit ſie mich angenehm, oder unangenehm affizirte, und auch auf welche ſpecielle Weiſe dies geſchah, nämlich ob ſie, wenn auch in ſchwachem Grade, mich kränkte, oder ängſtigte, oder erbitterte, oder betrübte, oder aber die dieſen entgegengeſetzten Affektionen hervorrief. Alſo bloß die Beziehung der Sache auf meinen Willen hat ſich, nachdem ſie ſelbſt mir entſchwunden iſt, im Gedächtniß erhalten, und oft wird dieſe nun wieder der Leitfaden, um auf die Sache ſelbſt zurückzukommen. Auf analoge Art wirkt bisweilen auf uns der Anblick eines Menſchen, indem wir uns nur im Allgemeinen erinnern, mit ihm zu thun gehabt zu haben, ohne jedoch zu wiſſen, wo, wann und was es geweſen, noch wer er ſei; hingegen ruft ſein

Anblick noch ziemlich genau die Empfindung zurück, welche ehemals ſeine Angelegenheit in uns erregt hat, nämlich ob ſie unangenehm oder angenehm, auch in welchem Grad und in welcher Art ſie es geweſen: alſo bloß den Anklang des *Willens* hat das Gedächtniß aufbewahrt, nicht aber Das, was ihn hervorrief. Man könnte Das, was dieſem Hergange zum Grunde liegt, das Gedächtniß des Herzens nennen: daſſelbe iſt viel intimer, als das des Kopfes. Im Grunde jedoch geht es mit dem Zuſammenhange Beider ſo weit, daß, wenn man der Sache tief nachdenkt, man zu dem Ergebniß gelangen wird, daß das Gedächtniß überhaupt der Unterlage eines Willens bedarf, als eines Anknüpfungspunktes, oder vielmehr eines Fadens, auf welchen ſich die Erinnerungen reihen, und der ſie feſt zuſammenhält, oder daß der Wille gleichſam der Grund iſt, auf welchem die einzelnen Erinnerungen kleben, und ohne den ſie nicht haften könnten; und daß daher an einer reinen Intelligenz, d. h. an einem bloß erkennenden und ganz willenloſen Weſen, ſich ein Gedächtniß nicht wohl denken läßt. Demnach iſt die oben dargelegte Steigerung des Gedächtniſſes durch den Sporn der herrſchenden Leidenſchaft nur der höhere Grad Deſſen, was bei allem Behalten und Erinnern Statt findet; indem deſſen Baſis und Bedingung ſtets der Wille iſt. — Alſo auch an allem Dieſen wird ſichtbar, wie ſehr viel innerlicher uns der Wille iſt, als der Intellekt. Dies zu beſtätigen können auch noch folgende Thatſachen dienen.

Der Intellekt gehorcht oft dem Willen: z. B. wenn wir uns auf etwas beſinnen wollen, und dies nach einiger Anſtrengung gelingt: — eben ſo, wenn wir jetzt etwas genau und bedächtig überlegen wollen, u. dgl. m. Bisweilen wieder verſagt der Intellekt dem Willen den Gehorſam, z. B. wenn wir vergebens uns auf etwas zu fixiren ſtreben, oder wenn wir vom Gedächtniß etwas ihm Anvertrautes vergeblich zurückfordern: der Zorn des Willens gegen den Intellekt, bei ſolchen Anläſſen, macht ſein Verhältniß zu dieſem und die Verſchiedenheit Beider ſehr kenntlich. Sogar bringt der durch dieſen Zorn gequälte Intellekt das von ihm Verlangte bisweilen nach Stunden, oder gar am folgenden Morgen, ganz unerwartet und zur Unzeit, dienſteifrig nach. — Hingegen gehorcht eigentlich nie der Wille dem Intellekt; ſondern dieſer iſt bloß der Miniſterrath jenes Souverains: er legt ihm allerlei vor, wonach dieſer erwählt was ſeinem Weſen gemäß iſt, wiewohl ſich dabei mit Nothwendigkeit beſtimmend; weil dies Weſen unveränderlich feſt ſteht und die Motive jetzt vorliegen. Darum eben iſt keine Ethik möglich, die den Willen ſelbſt modelte und beſſerte. Denn jede Lehre wirkt bloß auf die Erkenntniß: dieſe aber beſtimmt nie den Willen ſelbſt, d. h. den Grund-Charakter des Wollens, ſondern bloß deſſen Anwendung auf die vorliegenden Umſtände. Eine berichtigte Erkenntniß kann das Handeln nur in ſo weit modifiziren, als ſie die dem Willen zugänglichen Objekte ſeiner Wahl genauer nachweiſt und richtiger beurtheilen läßt; wodurch er nunmehr ſein Verhältniß zu den Dingen richtiger ermißt, deutlicher ſieht, was er will, und demzufolge dem Irrthum bei der Wahl weniger unterworfen iſt. Aber über das Wollen ſelbſt, über die Hauptrichtung, oder die Grundmaxime deſſelben hat der Intellekt keine Macht. Zu glauben, daß die Erkenntniß wirklich und von Grund aus den Willen beſtimme, iſt wie glauben, daß die Laterne, die Einer bei Nacht trägt, das primum mobile ſeiner Schritte ſei. — Wer, durch Erfahrung oder fremde Ermahnung belehrt, einen Grundfehler ſeines Charakters erkennt und beklagt, faßt wohl den feſten und redlichen Vorſatz, ſich zu beſſern und ihn abzulegen: trotz Dem aber erhält, bei nächſter Gelegenheit, der Fehler freien Lauf. Neue Reue, neuer Vorſatz, neues Vergehen. Wann dies einige Male ſo durchgemacht iſt, wird er inne, daß er ſich nicht beſſern kann, daß der Fehler in ſeiner Natur und Perſönlichkeit liegt, ja mit dieſer Eins iſt. Jetzt wird er ſeine Natur und Perſönlichkeit mißbilligen und verdammen, ein ſchmerzliches Gefühl haben, welches bis zur Gewiſſenspein ſteigen kann: aber jene zu ändern vermag er nicht. Hier ſehen wir Das, was verdammt, und Das, was verdammt wird, deutlich auseinandertreten: wir ſehen Jenes, als ein bloß theoretiſches Vermögen, den zu lobenden und daher wünſchenswerthen Lebenswandel verzeichnen und aufſtellen; das Andere aber, als ein Reales und unabänderlich Vorhandenes, Jenem zum Trotz, einen ganz andern Gang gehen; und dann wieder das Erſte mit ohnmächtigen Klagen über die Beſchaffenheit des Andern zurückbleiben, mit welchem es ſich durch eben dieſe Betrübniß wieder identifizirt. Wille und Intellekt treten hier ſehr deutlich auseinander. Dabei zeigt ſich der Wille als das Stärkere, Unbezwingbare, Unveränderliche, Primitive, und zugleich auch als das Weſentliche, darauf es ankommt; indem der Intellekt die Fehler deſſelben bejammert und keinen Troſt findet an der Richtigkeit der Erkenntniß, als ſeiner eigenen Funktion. Dieſer zeigt ſich alſo als ganz ſekundär, nämlich theils als Zuſchauer fremder Thaten, die er mit ohnmächtigem Lobe und Tadel begleitet, und theils als von außen beſtimmbar, indem er, durch die Erfahrung belehrt, ſeine Vorſchriften abfaßt und ändert. Specielle Erläuterungen dieſes Gegenſtandes findet man in den Parergis, Bd. 2, §. 118. — Demgemäß wird auch, bei der Vergleichung unſerer Denkungsart in verſchiedenen Lebensaltern, ſich uns ein ſonderbares Gemiſch von Beharrlichkeit und Veränderlichkeit darbieten. Einerſeits iſt die moraliſche Tendenz des Mannes und Greiſes noch die ſelbe, welche die des Knaben war: andererſeits iſt ihm Vieles ſo entfremdet, daß er ſich nicht mehr kennt und ſich wundert, wie er einſt Dieſes und Jenes thun oder ſagen gekonnt. In der erſten Lebenshälfte lacht meiſtens das Heute über das Geſtern, ja ſieht wohl gar verächtlich darauf hinab; in der zweiten hingegen mehr und mehr mit Neid darauf zurück. Bei näherer Unterſuchung aber wird man finden, daß das Veränderliche der Intellekt war, mit ſeinen Funktionen der Einſicht und Erkenntniß, als welche, täglich neuen Stoff von außen ſich aneignend, ein ſtets verändertes Gedankenſyſtem darſtellen; während zudem auch er ſelbſt, mit dem Aufblühen und Welken des Organismus, ſteigt und ſinkt. Als das Unabänderliche im Bewußtſeyn hingegen weiſt ſich gerade die Baſis deſſelben aus, der Wille, alſo die Neigungen, Leidenſchaften, Affekte, der Charakter; wobei jedoch die Modifikationen in Rechnung zu bringen ſind, welche von den körperlichen Fähigkeiten zum Genuſſe und hiedurch vom Alter abhängen. So z. B. wird die Gier nach ſinnlichem Genuß im Knabenalter als Naſchhaftigkeit auftreten, im Jünglings- und Mannesalter als Hang zur Wolluſt, und im Greiſenalter wieder als Naſchhaftigkeit.

7) Wenn, der allgemeinen Annahme gemäß, der Wille aus der Erkenntniß hervorgienge, als ihr Reſultat oder Produkt; ſo müßte, wo viel Wille iſt, auch viel Erkenntniß, Einſicht, Verſtand ſeyn. Dem iſt aber ganz und gar nicht ſo: vielmehr finden wir, in vielen Menſchen, einen ſtarken, d. h. entſchiedenen, ent-

ſchloſſenen, beharrlichen, unbiegſamen, eigenſinnigen und heftigen Willen, verbunden mit einem ſehr ſchwachen und unfähigen Verſtande; wodurch eben wer mit ihnen zu thun hat zur Verzweiflung gebracht wird, indem ihr Wille allen Gründen und Vorſtellungen unzugänglich bleibt und ihm nicht beizukommen iſt; ſo daß er gleichſam in einem Sack ſteckt, von wo aus er blindlings will. Die Thiere haben, bei oft heftigem, oft ſtarrſinnigem Willen, noch viel weniger Verſtand; die Pflanzen endlich bloßen Willen ohne alle Erkenntniß.

Entſpränge das Wollen bloß aus der Erkenntniß; ſo müßte unſer Zorn ſeinem jedesmaligen Anlaß, oder wenigſtens unſerm Verſtändniß deſſelben, genau angemeſſen ſeyn; indem auch er nichts weiter, als das Reſultat der gegenwärtigen Erkenntniß wäre. So fällt es aber ſehr ſelten aus: vielmehr geht der Zorn meiſtens weit über den Anlaß hinaus. Unſer Wüthen und Raſen, der furor brevis, oft bei geringen Anläſſen und ohne Irrthum hinſichtlich derſelben, gleicht dem Toben eines böſen Dämons, welcher, eingeſperrt, nur auf die Gelegenheit wartete, losbrechen zu dürfen, und nun jubelt ſie gefunden zu haben. Dem könnte nicht ſo ſeyn, wenn der Grund unſers Weſens ein Erkennendes und das Wollen ein bloßes Reſultat der Erkenntniß wäre: denn wie käme in das Reſultat, was nicht in den Elementen deſſelben lag? Kann doch die Konkluſion nicht mehr enthalten, als die Prämiſſen. Der Wille zeigt ſich alſo auch hier als ein von der Erkenntniß ganz verſchiedenes Weſen, welches ſich ihrer nur zur Kommunikation mit der Außenwelt bedient, dann aber den Geſetzen ſeiner eigenen Natur folgt, ohne von jener mehr als den Anlaß zu nehmen.

Der Intellekt, als bloßes Werkzeug des Willens, iſt von ihm ſo verſchieden, wie der Hammer vom Schmid. So lange, bei einer Unterredung, der Intellekt allein thätig iſt, bleibt ſolche kalt. Es iſt faſt als wäre der Menſch ſelbſt nicht dabei. Auch kann er dann ſich eigentlich nicht kompromittiren, ſondern höchſtens blamiren. Erſt wann der Wille ins Spiel kommt, iſt der Menſch wirklich dabei: jetzt wird er warm, ja, es geht oft heiß her. Immer iſt es der Wille, dem man die Lebenswärme zuſchreibt: hingegen ſagt man der kalte Verſtand, oder eine Sache kalt unterſuchen, d. h. ohne Einfluß des Willens denken. —

Verſucht man das Verhältniß umzukehren und den Willen als Werkzeug des Intellekts zu betrachten; ſo iſt es, als machte man den Schmid zum Werkzeug des Hammers.

Nichts iſt verdrießlicher, als wenn man, mit Gründen und Auseinanderſetzungen gegen einen Menſchen ſtreitend, ſich alle Mühe giebt, ihn zu überzeugen, in der Meinung, es bloß mit ſeinem *Verſtande* zu thun zu haben, — und nun endlich entdeckt, daß er nicht verſtehen *will*; daß man alſo es mit ſeinem *Willen* zu thun hatte, welcher ſich der Wahrheit verſchließt und muthwillig Mißverſtändniſſe, Schikanen und Sophismen ins Feld ſtellt, ſich hinter ſeinem Verſtande und deſſen vorgeblichem Nichteinſehen verſchanzend. Da iſt ihm freilich ſo nicht beizukommen: *denn Gründe und Beweiſe, gegen den Willen angewandt*, ſind wie die Stöße eines Hohlſpiegelphantoms gegen einen feſten Körper. Daher auch der ſo oft wiederholte Ausſpruch: Stat pro ratione voluntas. — Belege zu dem Geſagten liefert das gemeine Leben zur Genüge. Aber auch auf dem Wege der Wiſſenſchaften ſind ſie leider zu finden. Die Anerkennung der wichtigſten Wahrheiten, der ſeltenſten Leiſtungen, wird man vergeblich von Denen erwarten, die ein Intereſſe haben, ſie nicht gelten zu laſſen, welches nun entweder daraus entſpringt, daß ſolche Dem widerſprechen, was ſie ſelbſt täglich lehren, oder daraus, daß ſie es nicht benutzen und nachlehren dürfen, oder, wenn auch dies Alles nicht, ſchon weil allezeit die Loſung der Mediokren ſeyn wird: Si quelqu'un excelle parmi nous, qu'il aille exceller ailleurs; wie *Helvetius* den Ausſpruch der Epheſer, in Cicero's fünftem Tuskulaniſchen Buche (c. 36), allerliebſt wiedergegeben hat; oder, wie ein Spruch des Abyſſiniers *Fit Arari* es giebt: „Der Demant iſt unter den Quarzen verfehmt". Wer alſo von dieſer ſtets zahlreichen Schaar eine gerechte Würdigung ſeiner Leiſtungen erwartet, wird ſich ſehr getäuſcht finden und vielleicht ihr Betragen eine Weile gar nicht begreifen können; bis auch er endlich dahinter kommt, daß, während er ſich an die *Erkenntniß* wendete, er es mit dem *Willen* zu thun hatte, alſo ganz in dem oben beſchriebenen Fall ſich befindet, ja, eigentlich Dem gleicht, der ſeine Sache vor einem Gerichte führt, deſſen Beiſitzer ſämmtlich beſtochen ſind. In einzelnen Fällen jedoch wird er davon, daß ihr *Wille*, nicht ihre

Einſicht, ihm entgegenſtand, ſogar den vollgültigſten Beweis erhalten: wenn nämlich Einer und der Andere von ihnen ſich zum Plagiat entſchließt. Da wird er mit Erſtaunen ſehen, wie feine Kenner ſie ſind, welchen richtigen Takt ſie für fremdes Verdienſt haben und wie treffend ſie das Beſte herauszufinden wiſſen; den Sperlingen gleich, welche die reifſten Kirſchen nicht verfehlen. —

Das Widerſpiel des hier dargeſtellten ſiegreichen Widerſtrebens des Willens gegen die Erkenntniß tritt ein, wenn man, bei der Darlegung ſeiner Gründe und Beweiſe, den Willen der Angeredeten für ſich hat: da iſt Alles gleich überzeugt, da ſind alle Argumente ſchlagend und die Sache iſt ſofort klar, wie der Tag. Das wiſſen die Volksredner. — Im einen, wie im andern Fall, zeigt ſich der Wille als das Urkräftige, gegen welches der Intellekt nichts vermag.

8) Jetzt aber wollen wir die individuellen Eigenſchaften, alſo Vorzüge und Fehler, einerſeits des Willens und Charakters, andererſeits des Intellekts, in Betrachtung nehmen, um auch an ihrem Verhältniß zu einander und an ihrem relativen Werth die gänzliche Verſchiedenheit beider Grundvermögen deutlich zu machen. Geſchichte und Erfahrung lehren, daß Beide völlig unabhängig von einander auftreten. Daß die größte Trefflichkeit des Kopfes mit einer gleichen des Charakters nicht leicht im Verein gefunden wird, erklärt ſich genugſam aus der unausſprechlich großen Seltenheit Beider; während ihre Gegentheile durchgängig an der Tagesordnung ſind: daher man dieſe auch täglich im Verein antrifft. Inzwiſchen ſchließt man nie von einem vorzüglichen Kopf auf einen guten Willen, noch von dieſem auf jenen, noch vom Gegentheil auf das Gegentheil: ſondern jeder Unbefangene nimmt ſie als völlig geſonderte Eigenſchaften, deren Vorhandenſeyn jedes für ſich, durch Erfahrung auszumachen iſt. Große Beſchränktheit des Kopfes kann mit großer Güte des Herzens zuſammenbeſtehen, und ich glaube nicht, daß Balthazar Gracian (Discreto, p. 406) Recht hat zu ſagen: No ay simple, que no sea malicioso (Es giebt keinen Tropf, der nicht boshaft wäre), obwohl er das Spaniſche Sprichwort: Nunca la necedad anduvo sin malicia (Nie geht die Dummheit ohne die Bosheit), für ſich hat. Jedoch mag es ſeyn, daß manche Dumme, aus dem ſelben Grunde wie

manche Bucklichte, boshaft werden, nämlich aus Erbitterung über die von der Natur erlittene Zurückſetzung und indem ſie gelegentlich was ihnen an Verſtande abgeht durch Heimtücke zu erſetzen vermeinen, darin einen kurzen Triumph ſuchend. Hieraus wird beiläufig auch begreiflich, warum, einem ſehr überlegenen Kopfe gegenüber, faſt Jeder leicht boshaft wird. Andererſeits wieder ſtehen die Dummen ſehr oft im Ruf beſonderer Herzensgüte, der ſich jedoch ſo ſelten beſtätigt, daß ich mich habe wundern müſſen, wie ſie ihn erlangten, bis ich den Schlüſſel dazu in Folgendem gefunden zu haben mir ſchmeicheln durfte. Jeder wählt, durch einen geheimen Zug bewogen, zu ſeinem nähern Umgange am liebſten Jemanden, dem er an Verſtande ein wenig überlegen iſt: denn nur bei dieſem fühlt er ſich behaglich, weil, nach Hobbes, omnis animi voluptas, omnisque alacritas in eo sita est, quod quis habeat, quibuscum conferens se, possit magnifice sentire de se ipso (de Cive, I, 5). Aus dem ſelben Grunde flieht Jeder Den, der ihm überlegen iſt; weshalb Lichtenberg ganz richtig bemerkt: „Gewiſſen Menſchen iſt ein Mann von Kopf ein fataleres Geſchöpf, als der deklarirteſte Schurke“: dem entſprechend ſagt Helvetius: Les gens médiocres ont un instinct sûr et prompt, pour connaître et fuir les gens d'esprit; und Dr. Johnſon verſichert uns, daß there is nothing by which a man exasperates most people more, than by displaying a superior ability of brilliancy in conversation. They seem pleased at the time; but their envy makes them curse him at their hearts*) (Boswell; aet. anno 74). Um dieſe ſo allgemein und ſorgfältig verhehlte Wahrheit noch ſchonungsloſer an das Licht zu ziehen, füge ich Merks, des berühmten Jugendfreundes Goethe's, Ausdruck derſelben hinzu, aus ſeiner Erzählung Lindor: „Er beſaß Talente, die ihm die Natur gegeben und die er ſich durch Kenntniſſe erworben hatte, und dieſe brachten zuwege, daß er in den meiſten Geſellſchaften die werthen Anweſenden weit hinter ſich ließ. Wenn das Publikum, in dem Moment von Augenweide an einem außerordentlichen Menſchen, dieſe Vorzüge auch hinunterſchluckt, ohne ſie gerade ſogleich arg auszulegen; ſo bleibt doch ein gewiſſer Eindruck von dieſer Erſcheinung zurück, der, wenn er oft wiederholt wird, für Denjenigen, der daran Schuld iſt, bei ernſthaften Gelegenheiten künftig unangenehme Folgen haben kann. Ohne daß ſich es Jeder mit Bewußtſeyn hinters Ohr ſchreibt, daß er dies Mal beleidigt war, ſo ſtellt er ſich doch, bei einer Beförderung dieſes Menſchen, nicht ungern ſtummer Weiſe in den Weg.“ — Dieſerhalb alſo iſolirt große geiſtige Ueberlegenheit mehr, als alles Andere, und macht, wenigſtens im Stillen, verhaßt. Das Gegentheil nun iſt es, was die Dummen ſo allgemein beliebt macht; zumal da Mancher nur bei ihnen finden kann, was er, nach dem oben erwähnten Geſetze ſeiner Natur, ſuchen muß. Dieſen wahren Grund einer ſolchen Zuneigung wird jedoch Keiner ſich ſelber, geſchweige Andern, geſtehen, und wird daher, als plauſibeln Vorwand für dieſelbe, ſeinem Auserwählten eine beſondere Herzensgüte andichten, die, wie geſagt, höchſt ſelten und nur zufällig ein Mal neben der geiſtigen Beſchränktheit wirklich vorhanden iſt. — Der Unverſtand iſt demnach keineswegs der Güte des Charakters günſtig oder verwandt. Aber andererſeits läßt ſich nicht behaupten, daß der große Verſtand dies ſei: vielmehr iſt ohne einen ſolchen noch kein Böſewicht im Großen geweſen. Ja ſogar die höchſte intellektuelle Eminenz kann zuſammenbeſtehen mit der ärgſten moraliſchen Verworfenheit. Ein Beiſpiel hievon gab Bako v. Verulam: undankbar, herrſchſüchtig, boshaft und niederträchtig, gieng er endlich ſo weit, daß er, als Lord Großkanzler und höchſter Richter des Reichs, ſich bei Civilproceſſen oft beſtechen ließ: angeklagt vor ſeinen Pairs bekannte er ſich ſchuldig, wurde von ihnen ausgeſtoßen aus dem Hauſe der Lords und zu vierzigtauſend Pfund Strafe, nebſt Einſperrung in den Tower verurtheilt. (Siehe die Recenſion der neuen Ausgabe der Werke Bako's in der Edinburgh Review, Auguſt 1837.) Deshalb nennt ihn auch Pope the wisest, brightest, meanest of mankind *). Essay on man, IV, 282. Ein ähnliches Beiſpiel liefert der Hiſtoriker Guicciardini, von welchem Roſini, in

---

*) Durch nichts erbittert Einer die meiſten Menſchen mehr, als dadurch, daß er ſeine Ueberlegenheit in der Konverſation zu glänzen an den Tag legt. Für den Augenblick ſcheinen ſie Wohlgefallen daran zu haben: aber in ihrem Herzen verfluchen ſie ihn, aus Neid.

---

*) Den weiſeſten, glänzendeſten, niederträchtigſten der Menſchen.

den, ſeinem Geſchichtsroman Luiſa Strozzi beigegebenen, aus guten, gleichzeitigen Quellen geſchöpften Notizie storiche ſagt: Da coloro, che pongono l'ingegno e il sapere al di sopra di tutte le umane qualità, questo uomo sarà riguardato come fra i più grandi del suo secolo: ma da quelli, che reputano la virtù dovere andare innanzi a tutto, non potrà esecrarsi abbastanza la sua memoria. Esso fu il più crudele fra i cittadini a perseguitare, uccidere e confinare etc. *)

Wenn nun von einem Menſchen geſagt wird: „er hat ein gutes Herz, wiewohl einen ſchlechten Kopf"; von einem andern aber: „er hat einen ſehr guten Kopf, jedoch ein ſchlechtes Herz"; ſo fühlt Jeder, daß beim Erſteren das Lob den Tadel weit überwiegt; beim Andern umgekehrt. Dem entſprechend ſehen wir, wenn Jemand eine ſchlechte Handlung begangen hat, ſeine Freunde und ihn ſelbſt bemüht, die Schuld vom Willen auf den Intellekt zu wälzen und Fehler des Herzens für Fehler des Kopfes auszugeben; ſchlechte Streiche werden ſie Verirrungen nennen, werden ſagen, es ſei bloßer Unverſtand geweſen, Unüberlegtheit, Leichtſinn, Thorheit; ja, ſie werden zur Noth Paroxysmus, momentane Geiſtesſtörung und, wenn es ein ſchweres Verbrechen betrifft, ſogar Wahnſinn vorſchützen, um nur den Willen von der Schuld zu befreien. Und eben ſo wir ſelbſt, wenn wir einen Unfall oder Schaden verurſacht haben, werden, vor Andern und vor uns ſelbſt, ſehr gern unſere stultitia anklagen, um nur dem Vorwurf der malitia auszuweichen. Dem entſprechend iſt, bei gleich ungerechtem Urtheil des Richters, der Unterſchied, ob er geirrt habe, oder beſtochen geweſen ſei, ſo himmelweit. Alles Dieſes bezeugt genugſam, daß der Wille allein das Wirkliche und das Weſentliche, der Kern des Menſchen iſt, der Intellekt aber bloß ſein Werkzeug, welches immerhin fehlerhaft ſeyn mag, ohne daß er dabei betheiligt wäre. Die Anklage des Unverſtan-

---

*) Von Denen, welche Geiſt und Gelehrſamkeit über alle andern menſchlichen Eigenſchaften ſtellen, wird dieſer Mann den größeſten ſeines Jahrhunderts beigezählt werden: aber von Denen, welche die Tugend allem Andern vorgehen laſſen, wird ſein Andenken nie genug verflucht werden können. Er war der grauſamſte unter den Bürgern, im Verfolgen, Tödten und Verbannen.

des iſt, vor dem moraliſchen Richterſtuhle, ganz und gar keine; vielmehr giebt ſie hier ſogar Privilegien. Und eben ſo vor den weltlichen Gerichten iſt es, um einen Verbrecher von aller Strafe zu befreien, überall hinreichend, daß man die Schuld von ſeinem Willen auf ſeinen *Intellekt* wälze, indem man entweder unvermeidlichen Irrthum, oder Geiſtesſtörung nachweiſt: denn da hat es nicht mehr auf ſich, als wenn Hand oder Fuß wider Willen ausgeglitten wären. Dies habe ich ausführlich erörtert in dem meiner Preisſchrift über die Freiheit des Willens beigegebenen Anhang „über die intellektuale Freiheit", wohin ich, um mich nicht zu wiederholen, hier verweiſe.

Ueberall berufen ſich Die, welche irgend eine Leiſtung zu Tage fördern, im Fall ſolche ungenügend ausfällt, auf ihren guten Willen, an dem es nicht gefehlt habe. Hiedurch glauben ſie das Weſentliche, das, wofür ſie eigentlich verantwortlich ſind, und ihr eigentliches Selbſt ſicher zu ſtellen: das Unzureichende der Fähigkeiten hingegen ſehen ſie an als den Mangel an einem tauglichen Werkzeug.

Iſt Einer *dumm*, ſo entſchuldigt man ihn damit, daß er nicht dafür kann: aber wollte man Den, der *ſchlecht* iſt, eben damit entſchuldigen; ſo würde man ausgelacht werden. Und doch iſt das Eine, wie das Andere, angeboren. Dies beweiſt, daß der Wille der eigentliche Menſch iſt, der Intellekt bloß ſein Werkzeug.

Immer alſo iſt es nur unſer *Wollen* was als von uns abhängig, d. h. als Aeußerung unſers eigentlichen Weſens betrachtet wird und wofür man uns daher verantwortlich macht. Dieſerhalb eben iſt es abſurd und ungerecht, wenn man uns für unſern Glauben, alſo für unſere Erkenntniß, zur Rede ſtellen will: denn wir ſind genöthigt dieſe, obſchon ſie in uns waltet, anzuſehen als etwas, das ſo wenig in unſerer Gewalt ſteht, wie die Vorgänge der Außenwelt. Auch hieran alſo wird deutlich, daß der *Wille* allein das Innere und Eigene des Menſchen iſt, der *Intellekt* hingegen, mit ſeinen, geſetzmäßig wie die Außenwelt vor ſich gehenden Operationen, zu jenem ſich als ein Aeußeres, ein bloßes Werkzeug verhält.

Hohe Geiſtesgaben hat man allezeit angeſehen als ein Geſchenk der Natur, oder der Götter: ebendeshalb hat man ſie

Gaben, Begabung, ingenii dotes, gifts (a man highly gifted) genannt, ſie betrachtend als etwas vom Menſchen ſelbſt Verſchiedenes, ihm durch Begünſtigung Zugefallenes. Nie hingegen hat man es mit den moraliſchen Vorzügen, obwohl auch ſie angeboren ſind, eben ſo genommen: vielmehr hat man dieſe ſtets angeſehen als etwas vom Menſchen ſelbſt Ausgehendes, ihm weſentlich Angehöriges, ja, ſein eigenes Selbſt Ausmachendes. Hieraus nun folgt abermals, daß der Wille das eigentliche Weſen des Menſchen iſt, der Intellekt hingegen ſekundär, ein Werkzeug, eine Ausſtattung.

Dieſem entſprechend verheißen alle Religionen für die Vorzüge des Willens, oder Herzens, einen Lohn jenſeit des Lebens, in der Ewigkeit; keine aber für die Vorzüge des Kopfes, des Verſtandes. Die Tugend erwartet ihren Lohn in jener Welt; die Klugheit hofft ihn in dieſer; das Genie weder in dieſer, noch in jener: es iſt ſein eigener Lohn. Demnach iſt der Wille der ewige Theil, der Intellekt der zeitliche.

Verbindung, Gemeinſchaft, Umgang zwiſchen Menſchen, gründet ſich, in der Regel, auf Verhältniſſe, die den Willen, ſelten auf ſolche, die den Intellekt betreffen: die erſtere Art der Gemeinſchaft kann man die materiale, die andere die formale nennen. Jener Art ſind die Bande der Familie und Verwandtſchaft, ferner alle auf irgend einem gemeinſchaftlichen Zwecke, oder Intereſſe, wie das des Gewerbes, Standes, der Korporation, Partei, Faktion u. ſ. w. beruhenden Verbindungen. Bei dieſen nämlich kommt es bloß auf die Geſinnung, die Abſicht an; wobei die größte Verſchiedenheit der intellektuellen Fähigkeiten und ihrer Ausbildung beſtehen kann. Daher kann Jeder mit Jedem nicht nur in Frieden und Einigkeit leben, ſondern auch zum gemeinſamen Wohl Beider mit ihm zuſammen wirken und ihm verbündet ſeyn. Auch die Ehe iſt ein Bund der Herzen, nicht der Köpfe. Anders aber verhält es ſich mit der bloß formalen Gemeinſchaft, als welche nur Gedankenaustauſch bezweckt: dieſe verlangt eine gewiſſe Gleichheit der intellektuellen Fähigkeiten und der Bildung. Große Unterſchiede hierin ſetzen zwiſchen Menſch und Menſch eine unüberſteigbare Kluft: eine ſolche liegt z. B. zwiſchen einem großen Geiſt und einem Dummkopf, zwiſchen einem Gelehrten und einem Bauern, zwiſchen einem Hofmann und einem Matroſen. Dergleichen heterogene Weſen haben daher Mühe ſich zu verſtändigen, ſo lange es auf die Mittheilung von Gedanken, Vorſtellungen und Anſichten ankommt. Nichtsdeſtoweniger kann enge materiale Freundſchaft zwiſchen ihnen Statt finden, und ſie können treue Verbündete, Verſchworene und Verpflichtete ſeyn. Denn in Allem, was allein den Willen betrifft, wohin Freundſchaft, Feindſchaft, Redlichkeit, Treue, Falſchheit und Verrath gehört, ſind ſie völlig homogen, aus demſelben Teig geformt, und weder Geiſt noch Bildung machen darin einen Unterſchied: ja, oft beſchämt hier der Rohe den Gelehrten, der Matroſe den Hofmann. Denn bei den verſchiedenſten Graden der Bildung beſtehen die ſelben Tugenden und Laſter, Affekte und Leidenſchaften, und, wenn auch in ihren Aeußerungen etwas modificirt, erkennen ſie ſich doch, ſelbſt in den heterogenſten Individuen ſehr bald gegenſeitig, wonach die gleichgeſinnten zuſammentreten, die entgegengeſetzten ſich anfeinden.

Glänzende Eigenſchaften des Geiſtes erwerben Bewunderung, aber nicht Zuneigung: dieſe bleibt den moraliſchen, den Eigenſchaften des Charakters, vorbehalten. Zu ſeinem Freunde wird wohl Jeder lieber den Redlichen, den Gutmüthigen, ja ſelbſt den Gefälligen, Nachgiebigen und leicht Beiſtimmenden wählen, als den bloß Geiſtreichen. Vor dieſem wird ſogar durch unbedeutende, zufällige, äußere Eigenſchaften, welche gerade der Neigung eines Andern entſprechen, Mancher den Vorzug gewinnen. Nur wer ſelbſt viel Geiſt hat, wird den Geiſtreichen zu ſeiner Geſellſchaft wünſchen; ſeine Freundſchaft hingegen wird ſich nach den moraliſchen Eigenſchaften richten: denn auf dieſen beruht ſeine eigentliche Hochſchätzung eines Menſchen, in welcher ein einziger guter Charakterzug große Mängel des Verſtandes bedeckt und auslöſcht. Die erkannte Güte eines Charakters macht uns geduldig und nachgiebig gegen Schwächen des Verſtandes, wie auch gegen die Stumpfheit und das kindiſche Weſen des Alters. Ein entſchieden edler Charakter, bei gänzlichem Mangel intellektueller Vorzüge und Bildung, ſteht da, wie Einer, dem nichts abgeht; hingegen wird der größte Geiſt, wenn mit ſtarken moraliſchen Fehlern behaftet, noch immer tadelhaft erſcheinen. — Denn wie Fackeln und Feuerwerk vor der Sonne blaß und unſcheinbar werden, ſo wird Geiſt, ja Genie, und ebenfalls die Schönheit, überſtrahlt und verdunkelt von der Güte des Herzens. Wo dieſe in hohem Grade hervortritt, kann ſie den Mangel jener Eigenſchaften ſo ſehr erſetzen, daß man ſolche vermißt zu haben ſich ſchämt. Sogar der beſchränkteſte Verſtand, wie auch die groteſke Häßlichkeit, werden, ſobald die ungemeine Güte des Herzens ſich in ihrer Begleitung kund gethan, gleichſam verklärt, umſtrahlt von einer Schönheit höherer Art, indem jetzt aus ihnen eine Weisheit ſpricht, vor der jede andere verſtummen muß. Denn die Güte des Herzens iſt eine transſcendente Eigenſchaft, gehört einer über dieſes Leben hinausreichenden Ordnung der Dinge an und iſt mit jeder andern Vollkommenheit inkommenſurabel. Wo ſie in hohem Grade vorhanden iſt, macht ſie das Herz ſo groß, daß es die Welt umfaßt, ſo daß jetzt Alles in ihm, nichts mehr außerhalb liegt; da ſie ja alle Weſen mit dem eigenen identificirt. Alsdann verleiht ſie auch gegen Andere jene gränzenloſe Nachſicht, die ſonſt Jeder nur ſich ſelber widerfahren läßt. Ein ſolcher Menſch iſt nicht fähig, ſich zu erzürnen: ſogar wenn etwan ſeine eigenen, intellektuellen oder körperlichen Fehler den boshaften Spott und Hohn Anderer hervorgerufen haben, wirft er, in ſeinem Herzen, nur ſich ſelber vor, zu ſolchen Aeußerungen der Anlaß geweſen zu ſeyn, und fährt daher, ohne ſich Zwang anzuthun, fort, Jene auf das liebreichſte zu behandeln, zuverſichtlich hoffend, daß ſie von ihrem Irrthum hinſichtlich ſeiner zurückkommen und auch in ihm ſich ſelber wiedererkennen werden. — Was iſt dagegen Witz und Genie? was Bako von Verulam?

Auf das ſelbe Ergebniß, welches wir hier aus der Betrachtung unſerer Schätzung Anderer erhalten haben, führt auch die der Schätzung des eigenen Selbſt. Wie iſt doch die in moraliſcher Hinſicht eintretende Selbſtzufriedenheit ſo grundverſchieden von der in intellektualer Hinſicht! Die erſtere entſteht, indem wir, beim Rückblick auf unſern Wandel, ſehen, daß wir mit ſchweren Opfern Treue und Redlichkeit geübt, daß wir Manchem geholfen, Manchem verziehen haben, beſſer gegen Andere geweſen ſind, als dieſe gegen uns, ſo daß wir mit König Lear ſagen dürfen: „Ich bin ein Mann, gegen den mehr geſündigt worden, als er geſündigt hat"; und vollends wenn vielleicht gar irgend eine edle That in unſerer Rückerinnerung glänzt! Ein tiefer Ernſt wird die ſtille Freude begleiten, die eine ſolche Muſierung uns giebt: und wenn wir dabei Andere gegen uns zurückſtehen ſehen; ſo wird uns dies in keinen Jubel verſetzen, vielmehr werden wir es bedauern und werden aufrichtig wünſchen, ſie wären alle wie wir. — Wie ganz anders wirkt hingegen die Erkenntniß unſerer intellektuellen Ueberlegenheit! Ihr Grundbaß iſt ganz eigentlich der eben angeführte Ausſpruch des Hobbes: Omnis animi voluptas, omnisque alacritas in eo sita est, quod quis habeat, quibuscum conferens se, possit magnifice sentire de se ipso. Uebermüthige, triumphirende Eitelkeit, ſtolzes, höhniſches Herabſehen auf Andere, wonnevoller Kitzel des Bewußtſeyns entſchiedener und bedeutender Ueberlegenheit, dem Stolz auf körperliche Vorzüge verwandt, — das iſt hier das Ergebniß. — Dieſer Gegenſatz zwiſchen beiden Arten der Selbſtzufriedenheit zeigt an, daß die eine unſer wahres inneres und ewiges Weſen, die andere einen mehr äußerlichen, nur zeitlichen, ja faſt nur körperlichen Vorzug betrifft. Iſt doch in der That der Intellekt die bloße Funktion des Gehirns, der Wille hingegen Das, deſſen Funktion der ganze Menſch, ſeinem Seyn und Weſen nach, iſt.

Erwägen wir, nach Außen blickend, daß ὁ βίος βραχύς, ἡ δὲ τέχνη μακρά (vita brevis, ars longa), und betrachten, wie die größten und ſchönſten Geiſter, oft wann ſie kaum den Gipfel ihrer Leiſtungsfähigkeit erreicht haben, imgleichen große Gelehrte, wann ſie eben erſt zu einer gründlichen Einſicht ihrer Wiſſenſchaft gelangt ſind, vom Tode hinweggerafft werden: ſo beſtätigt uns auch Dieſes, daß der Sinn und Zweck des Lebens kein intellektualer, ſondern ein moraliſcher iſt.

Der durchgreifende Unterſchied zwiſchen den geiſtigen und den moraliſchen Eigenſchaften giebt ſich endlich auch dadurch zu erkennen, daß der Intellekt höchſt bedeutende Veränderungen durch die Zeit erleidet, während der Wille und Charakter von dieſer unberührt bleibt. — Das Neugeborene hat noch gar keinen Gebrauch ſeines Verſtandes, erlangt ihn jedoch, innerhalb der erſten zwei Monate, bis zur Anſchauung und Apprehenſion der Dinge in der Außenwelt: welchen Vorgang ich in der Abhandlung „Ueber das Sehn und die Farben", S. 10 der zweiten Auflage, näher dargelegt habe. Dieſem erſten und wichtigſten Schritte folgt viel langſamer, nämlich meiſtens erſt im dritten Jahre, die Ausbildung der Vernunft, bis zur Sprache und dadurch zum Denken. Dennoch bleibt die frühe Kindheit unwiderruflich der Albernheit und Dummheit preisgegeben: zunächſt weil dem Gehirn noch die phyſiſche Vollendung fehlt, welche es ſowohl ſeiner Größe als ſeiner Textur nach, erſt im ſiebenten Jahre erreicht. Sodann aber iſt zu ſeiner energiſchen Thätigkeit noch der Antagonismus des Genitalſyſtems erfordert; daher jene erſt mit der Pubertät anfängt. Durch dieſelbe aber hat alsdann der Intellekt erſt die bloße Fähigkeit zu ſeiner pſychiſchen Ausbildung erlangt: dieſe ſelbſt kann allein durch Uebung, Erfahrung und Belehrung gewonnen werden. Sobald daher der Geiſt ſich der kindiſchen Albernheit entwunden hat, geräth er in die Schlingen zahlloſer Irrthümer, Vorurtheile, Chimären, mitunter von der abſurdeſten und kraſſeſten Art, die er eigenſinnig feſthält, bis die Erfahrung ſie ihm nach und nach entwindet, manche auch unvermerkt abhanden kommen: dieſes Alles geſchieht erſt im Laufe vieler Jahre; ſo daß man ihm zwar die Mündigkeit bald nach dem zwanzigſten Jahre zugeſteht, die vollkommene Reife jedoch erſt ins vierzigſte Jahr, das Schwabenalter, verſetzt hat. Allein während dieſe pſychiſche, auf Hülfe von außen beruhende Ausbildung noch im Wachſen iſt, fängt die innere phyſiſche Energie des Gehirns bereits an wieder zu ſinken. Dieſe nämlich hat, vermöge ihrer Abhängigkeit vom Blutandrang und der Einwirkung des Pulsſchlages auf das Gehirn, und dadurch wieder vom Uebergewicht des arteriellen Syſtems über das venöſe, wie auch von der friſchen Zartheit der Gehirnfaſern, zudem auch durch die Energie des Genitalſyſtems, ihren eigentlichen Kulminationspunkt um das dreißigſte Jahr: ſchon nach dem fünfunddreißigſten wird eine leiſe Abnahme derſelben merklich, die durch das allmälig herankommende Uebergewicht des venöſen Syſtems über das arterielle, wie auch durch die immer feſter und ſpröder werdende Konſiſtenz der Gehirnfaſern, mehr und mehr eintritt und viel merklicher ſeyn würde, wenn nicht andererſeits die pſychiſche Vervollkommnung, durch Uebung, Erfahrung, Zuwachs der Kenntniſſe und erlangte Fertigkeit im Handhaben derſelben, ihr entgegenwirkte; welcher Antagonismus glücklicherweiſe bis ins ſpäte Alter fortdauert, indem mehr und mehr das Gehirn einem ausgeſpielten Inſtrumente zu vergleichen iſt. Aber dennoch ſchreitet die Abnahme der urſprünglichen, ganz auf organiſchen Bedingungen beruhenden Energie des Intellekts zwar langſam, aber unaufhaltſam weiter: das Vermögen urſprünglicher Konception, die Phantaſie, die Bildſamkeit, das Gedächtniß, werden merklich ſchwächer, und ſo geht es Schritt vor Schritt abwärts, bis hinab in das geſchwätzige, gedächtnißloſe, halb bewußtloſe, endlich ganz kindiſche Alter.

Der Wille hingegen wird von allem dieſem Werden, Wechſel und Wandel nicht mitgetroffen, ſondern iſt, vom Anfang bis zum Ende, unveränderlich der ſelbe. Das Wollen braucht nicht, wie das Erkennen, erlernt zu werden, ſondern geht ſogleich vollkommen von Statten. Das Neugeborene bewegt ſich ungeſtüm, tobt und ſchreit: es will auf das heftigſte; obſchon es noch nicht weiß, was es will. Denn das Medium der Motive, der Intellekt, iſt noch ganz unentwickelt: der Wille iſt über die Außenwelt, wo ſeine Gegenſtände liegen, im Dunkeln, und tobt jetzt wie ein Gefangener gegen die Wände und Gitter ſeines Kerkers. Doch allmälig wird es Licht: alsbald geben die Grundzüge des allgemeinen menſchlichen Wollens und zugleich die hier vorhandene individuelle Modifikation derſelben ſich kund. Der ſchon hervortretende Charakter zeigt ſich zwar erſt in ſchwachen und ſchwankenden Zügen, wegen der mangelhaften Dienſtleiſtung des Intellekts, der ihm die Motive vorzuhalten hat; aber für den aufmerkſamen Beobachter kündigt er bald ſeine vollſtändige Gegenwart an, und in Kurzem wird ſie unverkennbar. Die Charakterzüge treten hervor, welche auf das ganze Leben bleibend ſind: die Hauptrichtungen des Willens, die leicht erregbaren Affekte, die vorherrſchende Leidenſchaft, ſprechen ſich aus. Daher verhalten die Vorfälle in der Schule ſich zu denen des künftigen Lebenslaufes meiſtens wie das ſtumme Vorſpiel, welches dem im Hamlet bei Hofe aufzuführenden Drama vorhergeht und deſſen Inhalt pantomiſch verkündet, zu dieſem ſelbſt. Keineswegs aber laſſen ſich eben ſo aus den im Knaben ſich zeigenden intellektuellen Fähigkeiten die künftigen prognoſticiren: vielmehr werden die ingenia praecocia, die Wunderkinder, in der Regel Flachköpfe; das Genie hingegen iſt in der Kindheit oft von langſamen Begriffen und faßt ſchwer, eben weil es tief faßt. Dieſem entſpricht es, daß Jeder lachend und ohne Rückhalt die Albernheiten und Dummheiten ſeiner Kindheit erzählt, z. B. Goethe, wie er alles

Kochgeſchirr zum Fenſter hinausgeworfen (Dichtung und Wahrheit, Bd. 1, S. 7): denn man weiß, daß alles Dieſes nur das Veränderliche betrifft. Hingegen die ſchlechten Züge, die boshaften und hinterliſtigen Streiche ſeiner Jugend wird ein kluger Mann nicht zum Beſten geben: denn er fühlt, daß ſie auch von ſeinem gegenwärtigen Charakter noch Zeugniß ablegen. Man hat mir erzählt, daß der Kranioſkop und Menſchenforſcher Gall, wann er mit einem ihm noch unbekannten Mann in Verbindung zu treten hatte, dieſen auf ſeine Jugendjahre und Jugendſtreiche zu ſprechen brachte, um, wo möglich, daraus die Züge ſeines Charakters ihm abzulauſchen; weil dieſer auch jetzt noch derſelbe ſeyn mußte. Eben hierauf beruht es, daß, während wir auf die Thorheiten und den Unverſtand unſerer Jugendjahre gleichgültig, ja mit lächelndem Wohlgefallen zurückſehen, die ſchlechten Charakterzüge eben jener Zeit, die damals begangenen Bosheiten und Frevel, ſelbſt im ſpäten Alter als unauslöſchliche Vorwürfe daſtehen und unſer Gewiſſen beängſtigen. — Wie nun alſo der Charakter ſich fertig einſtellt, ſo bleibt er auch bis ins ſpäte Alter unverändert. Der Angriff des Alters, welcher die intellektuellen Kräfte allmälig verzehrt, läßt die moraliſchen Eigenſchaften unberührt. Die Güte des Herzens macht den Greis noch verehrt und geliebt, wann ſein Kopf ſchon die Schwächen zeigt, die ihn dem Kindesalter wieder zu nähern anfangen. Sanftmuth, Geduld, Redlichkeit, Wahrhaftigkeit, Uneigennützigkeit, Menſchenfreundlichkeit u. ſ. w. erhalten ſich durch das ganze Leben und gehen nicht durch Altersſchwäche verloren: in jedem hellen Augenblick des abgelebten Greiſes treten ſie unvermindert hervor, wie die Sonne aus Winterwolken. Und andererſeits bleibt Bosheit, Tücke, Habſucht, Hartherzigkeit, Falſchheit, Egoismus und Schlechtigkeit jeder Art auch bis ins ſpäteſte Alter unvermindert. Wir würden Dem nicht glauben, ſondern ihn auslachen, der uns ſagte: „In frühern Jahren war ich ein boshafter Schurke, jetzt aber bin ich ein redlicher und edelmüthiger Mann." Recht ſchön hat daher Walter Scott in Nigels fortunes am alten Wucherer gezeigt, wie brennender Geiz, Egoismus und Ungerechtigkeit noch in voller Blüthe ſtehen, gleich den Giftpflanzen im Herbſt, und ſich noch heftig äußern, nachdem der Intellekt ſchon kindiſch geworden. Die einzigen Veränderungen, welche in unſern Neigungen vorgehen, ſind ſolche, welche unmittelbare Folgen der Abnahme unſerer Körperkräfte und damit der Fähigkeiten zum Genießen ſind: ſo wird die Wolluſt der Völlerei Platz machen, die Prachtliebe dem Geiz, und die Eitelkeit der Ehrſucht; eben wie der Mann, welcher, ehe er noch einen Bart hatte, einen falſchen anklebte, ſpäterhin ſeinen grau gewordenen Bart braun färben wird. Während alſo alle organiſchen Kräfte, die Muskelſtärke, die Sinne, das Gedächtniß, Witz, Verſtand, Genie, ſich abnutzen und im Alter ſtumpf werden, bleibt der Wille allein unverſehrt und unverändert: der Drang und die Richtung des Wollens bleibt die ſelbe. Ja, in manchen Stücken zeigt ſich im Alter der Wille noch entſchiedener: ſo, in der Anhänglichkeit am Leben, welche bekanntlich zunimmt; ſodann in der Feſtigkeit und Beharrlichkeit bei Dem, was er ein Mal ergriffen hat, im Eigenſinn; welches daraus erklärlich iſt, daß die Empfänglichkeit des Intellekts für andere Eindrücke und dadurch die Beweglichkeit des Willens durch hinzuſtrömende Motive abgenommen hat: daher die Unverſöhnlichkeit des Zorns und Haſſes alter Leute:

The young man's wrath is like light straw on fire;
But like red-hot steel is the old man's ire. (Old Ballad.) *)

Aus allen dieſen Betrachtungen wird es dem tiefern Blicke unverkennbar, daß, während der Intellekt eine lange Reihe allmäliger Entwickelungen zu durchlaufen hat, dann aber, wie alles Phyſiſche, dem Verfall entgegengeht, der Wille hieran keinen Theil nimmt, als nur ſofern er Anfangs mit der Unvollkommenheit ſeines Werkzeuges, des Intellekts, und zuletzt wieder mit deſſen Abgenutztheit zu kämpfen hat, ſelbſt aber als ein Fertiges auftritt und unverändert bleibt, den Geſetzen der Zeit und des Werdens und Vergehns in ihr nicht unterworfen. Hiedurch alſo giebt er ſich als das Metaphyſiſche, nicht ſelbſt der Erſcheinungswelt Angehörige, zu erkennen.

9) Die allgemein gebrauchten und durchgängig ſehr wohl verſtandenen Ausdrücke Herz und **Kopf** ſind aus einem richtigen Gefühl des hier in Rede ſtehenden fundamentalen Unterſchiedes entſprungen: daher ſie auch treffend und bezeichnend ſind und in allen Sprachen ſich wiederfinden. Nec cor nec caput habet,

---

*) Dem Strohfeu'r gleich, iſt Jünglings Zorn nicht ſchlimm:
Rothglüh'ndem Eiſen gleicht des Alten Grimm.

ſagt Seneka vom Kaiſer Klaudius. (Ludus de morte Claudii Caesaris, c. 8.) Mit vollem Recht iſt das Herz, dieſes primum mobile des thieriſchen Lebens, zum Symbol, ja zum Synonym des Willens, als des Urkerns unſerer Erſcheinung, gewählt worden und bezeichnet dieſen, im Gegenſatz des Intellekts, der mit dem Kopf geradezu identiſch iſt. Alles was, im weiteſten Sinne, Sache des Willens iſt, wie Wunſch, Leidenſchaft, Freude, Schmerz, Güte, Bosheit, auch was man unter „Gemüth" zu verſtehen pflegt, und was Homer durch φίλον ἦτορ ausdrückt, wird dem Herzen beigelegt. Demnach ſagt man: er hat ein ſchlechtes Herz; — er hängt ſein Herz an dieſe Sache; — es geht ihm vom Herzen; — es war ihm ein Stich ins Herz; — es bricht ihm das Herz; — ſein Herz blutet; — das Herz hüpft vor Freude; — wer kann dem Menſchen ins Herz ſehen? — es iſt herzzerreißend, herzzermalmend, herzbrechend, herzerhebend, herzrührend; — er iſt herzensgut, — hartherzig, — herzlos, herzhaft, feigherzig u. a. m. Ganz ſpeciell aber heißen Liebeshändel Herzensangelegenheiten, affaires de coeur; weil der Geſchlechtstrieb der Brennpunkt des Willens iſt und die Auswahl in Bezug auf denſelben die Hauptangelegenheit des natürlichen menſchlichen Wollens ausmacht, wovon ich den Grund in einem ausführlichen Kapitel zum vierten Buche nachweiſen werde. Byron, im „Don Juan", C. 11, v. 34, ſatyriſirt darüber, daß den Damen die Liebe, ſtatt Sache des Herzens, Sache des Kopfes ſei. — Hingegen bezeichnet der Kopf Alles, was Sache der Erkenntniß iſt. Daher: ein Mann von Kopf, ein kluger Kopf, feiner Kopf, ſchlechter Kopf, den Kopf verlieren, den Kopf oben behalten u. ſ. w. Herz und Kopf bezeichnet den ganzen Menſchen. Aber der Kopf iſt ſtets das Zweite, das Abgeleitete: denn er iſt nicht das Centrum, ſondern die höchſte Efflorescenz des Leibes. Wann ein Held ſtirbt, balſamirt man ſein Herz ein, nicht ſein Gehirn: hingegen bewahrt man gern den Schädel der Dichter, Künſtler und Philoſophen. So wurde in der Academia di S. Luca zu Rom Rafaels Schädel aufbewahrt, iſt jedoch kürzlich als unächt nachgewieſen worden: in Stockholm wurde 1820 der Schädel des Carteſius in Auktion verkauft *).

---

*) Times vom 18. Oktober 1845; nach dem Athenaeum.

Ein gewiſſes Gefühl des wahren Verhältniſſes zwiſchen Willen, Intellekt, Leben, iſt auch in der Lateiniſchen Sprache ausgedrückt. Der Intellekt iſt mens, νους; der Wille hingegen iſt animus: welches von anima kommt, und dieſes von ανεμων. Anima iſt das Leben ſelbſt, der Athem, ψυχη: animus aber iſt das belebende Princip und zugleich der Wille, das Subjekt der Neigungen, Abſichten, Leidenſchaften und Affekte: daher auch est mihi animus, — fert animus, — für „ich habe Luſt", auch animi causa u. a. m., es iſt das Griechiſche θυμος, alſo Gemüth, nicht aber Kopf. Animi perturbatio iſt der Affekt, mentis perturbatio würde Verrücktheit bedeuten. Das Prädikat immortalis wird dem animus beigelegt, nicht der mens. Alles dies iſt die aus der großen Mehrzahl der Stellen hervorgehende Regel; wenn gleich, bei ſo nahe verwandten Begriffen, es nicht fehlen kann, daß die Worte bisweilen verwechſelt werden. Unter ψυχη ſcheinen die Griechen zunächſt und urſprünglich die Lebenskraft verſtanden zu haben, das belebende Princip; wobei ſogleich die Ahndung aufſtieg, daß es ein Metaphyſiſches ſeyn müſſe, folglich vom Tode nicht mitgetroffen würde. Dies beweiſen, unter Anderm, die von Stobäos aufbewahrten Unterſuchungen des Verhältniſſes zwiſchen νους und ψυχη. (Ecl., Lib. I, c. 51, §. 7, 8.)

10) Worauf beruht die Identität der Perſon? — Nicht auf der Materie des Leibes: ſie iſt nach wenigen Jahren eine andere. Nicht auf der Form deſſelben: ſie ändert ſich im Ganzen und in allen Theilen; bis auf den Ausdruck des Blickes, an welchem man daher auch nach vielen Jahren einen Menſchen noch erkennt; welches beweiſt, daß trotz allen Veränderungen, die an ihm die Zeit hervorbringt, doch etwas in ihm davon völlig unberührt bleibt: es iſt eben Dieſes, woran wir, auch nach dem längſten Zwiſchenraume, ihn wiedererkennen und den Ehemaligen unverſehrt wiederfinden; eben ſo auch uns ſelbſt: denn wenn man auch noch ſo alt wird; ſo fühlt man doch im Innern ſich ganz und gar als den ſelben, der man war, als man jung, ja, als man noch ein Kind war. Dieſes, was unverändert ſtets ganz das Selbe bleibt und nicht mitaltert, iſt eben der Kern unſers Weſens, welcher nicht in der Zeit liegt. — Man nimmt an, die Identität der Perſon beruhe auf der des Bewußtſeyns. Verſteht man aber unter dieſer bloß die zuſammenhängende Erinnerung des Lebens-

laufs; ſo iſt ſie nicht ausreichend. Wir wiſſen von unſerm Lebenslauf allenfalls etwas mehr, als von einem ehemals geleſenen Roman; dennoch nur das Allerwenigſte. Die Hauptbegebenheiten, die intereſſanten Scenen haben ſich eingeprägt: im Uebrigen ſind tauſend Vorgänge vergeſſen, gegen einen, der behalten werden. Je älter wir werden, deſto ſpurloſer geht Alles vorüber. Hohes Alter, Krankheit, Gehirnverletzung, Wahnſinn, können das Gedächtniß ganz rauben. Aber die Identität der Perſon iſt damit nicht verloren gegangen. Sie beruht auf dem identiſchen Willen und dem unveränderlichen Charakter deſſelben. Er eben auch iſt es, der den Ausdruck des Blicks unveränderlich macht. Im Herzen ſteckt der Menſch, nicht im Kopf. Zwar ſind wir, in Folge unſerer Relation mit der Außenwelt, gewohnt, als unſer eigentliches Selbſt das Subjekt des Erkennens, das erkennende Ich, zu betrachten, welches am Abend ermattet, im Schlafe verſchwindet, am Morgen mit erneuerten Kräften heller ſtrahlt. Dieſes iſt jedoch die bloße Gehirnfunktion und nicht unſer eigenſtes Selbſt. Unſer wahres Selbſt, der Kern unſers Weſens, iſt Das, was hinter jenem ſteckt und eigentlich nichts Anderes kennt, als wollen und nichtwollen, zufrieden und unzufrieden ſeyn, mit allen Modifikationen der Sache, die man Gefühle, Affekte und Leidenſchaften nennt. Dies iſt Das, was jenes Andere hervorbringt; nicht mitſchläft, wann jenes ſchläft, und eben ſo, wann daſſelbe im Tode untergeht, unverſehrt bleibt. — Alles hingegen, was der Erkenntniß angehört, iſt der Vergeſſenheit ausgeſetzt: ſelbſt die Handlungen von moraliſcher Bedeutſamkeit ſind uns, nach Jahren, bisweilen nicht vollkommen erinnerlich, und wir wiſſen nicht mehr genau und ins Einzelne, wie wir in einem kritiſchen Fall gehandelt haben. Aber der Charakter ſelbſt, von dem die Thaten bloß Zeugniß ablegen, kann von uns nicht vergeſſen werden: er iſt jetzt noch ganz derſelbe, wie damals. Der Wille ſelbſt, allein und für ſich, beharrt: denn er allein iſt unveränderlich, unzerſtörbar, nicht alternd, nicht phyſiſch, ſondern metaphyſiſch, nicht zur Erſcheinung gehörig, ſondern das Erſcheinende ſelbſt. Wie auf ihm auch die Identität des Bewußtſeyns, ſo weit ſie geht, beruht, habe ich oben, Kapitel 15, nachgewieſen, brauche mich alſo hier nicht weiter damit aufzuhalten.

11) **Ariſtoteles** ſagt beiläufig, im Buch über die Vergleichung des Wünſchenswerthen: „gut leben iſt beſſer als leben“ (βελτιον του ζην το ευ ζην, Top. III, 2). Hieraus ließe ſich, mittelſt zweimaliger Kontrapoſition, folgern: nicht leben iſt beſſer als ſchlecht leben. Dies iſt dem Intellekt auch einleuchtend: dennoch leben die Allermeiſten ſehr ſchlecht, lieber als gar nicht. Dieſe Anhänglichkeit an das Leben kann alſo nicht im Objekt derſelben ihren Grund haben, da das Leben, wie im vierten Buche gezeigt worden, eigentlich ein ſtetes Leiden, oder wenigſtens, wie weiter unten, Kapitel 28 dargethan wird, ein Geſchäft iſt, welches die Koſten nicht deckt: alſo kann jene Anhänglichkeit nur im Subjekt derſelben gegründet ſeyn. Sie iſt aber nicht im Intellekt begründet, iſt keine Folge der Ueberlegung, und überhaupt keine Sache der Wahl; ſondern dies Lebenwollen iſt etwas, das ſich von ſelbſt verſteht: es iſt ein prius des Intellekts ſelbſt. Wir ſelbſt ſind der Wille zum Leben: daher müſſen wir leben, gut oder ſchlecht. Nur daraus, daß dieſe Anhänglichkeit an ein Leben, welches ihrer ſo wenig werth iſt, ganz a priori und nicht a posteriori iſt, erklärt ſich die allem Lebenden einwohnende, überſchwängliche Todesfurcht, welche Rochefoucauld mit ſeltener Freimüthigkeit und Naivetät, in ſeiner letzten Reflexion, ausgeſprochen hat, und auf der auch die Wirkſamkeit aller Trauerſpiele und Heldenthaten zuletzt beruht, als welche wegfallen würde, wenn wir das Leben nur nach ſeinem objektiven Werthe ſchätzten. Auf dieſen unausſprechlichen horror mortis gründet ſich auch der Lieblingsſatz aller gewöhnlichen Köpfe, daß wer ſich das Leben nimmt verrückt ſeyn müſſe, nicht weniger jedoch das mit einer gewiſſen Bewunderung verknüpfte Erſtaunen, welches dieſe Handlung, ſelbſt in denkenden Köpfen, jedes Mal hervorruft, weil dieſelbe der Natur alles Lebenden ſo ſehr entgegenläuft, daß wir Den, welcher ſie zu vollbringen vermochte, in gewiſſem Sinne bewundern müſſen, ja ſogar eine gewiſſe Beruhigung darin finden, daß, auf die ſchlimmſten Fälle, dieſer Ausweg wirklich offen ſteht, als woran wir zweifeln könnten, wenn es nicht die Erfahrung beſtätigte. Denn der Selbſtmord geht von einem Beſchluſſe des Intellekts aus: unſer Lebenwollen aber iſt ein prius des Intellekts. — Auch dieſe Betrachtung alſo, welche Kapitel 28 aus-

führlich zur Sprache kommt, beſtätigt das Primat des Willens im Selbſtbewußtſeyn.

12) Hingegen beweiſt nichts deutlicher die ſekundäre, abhängige, bedingte Natur des Intellekts, als ſeine periodiſche Intermittenz. Im tiefen Schlaf hört alles Erkennen und Vorſtellen gänzlich auf. Allein der Kern unſers Weſens, das Metaphyſiſche deſſelben, welches die organiſchen Funktionen als ihr primum mobile nothwendig vorausſetzen, darf nie pauſiren, wenn nicht das Leben aufhören ſoll, und iſt auch, als ein Metaphyſiſches, mithin Unkörperliches, keiner Ruhe bedürftig. Daher haben die Philoſophen, welche als dieſen metaphyſiſchen Kern eine Seele, d. h. ein urſprünglich und weſentlich erkennendes Weſen aufſtellten, ſich zu der Behauptung genöthigt geſehen, daß dieſe Seele in ihrem Vorſtellen und Erkennen ganz unermüdlich ſei, ſolches mithin auch im tiefſten Schlafe fortſetze; nur daß uns, nach dem Erwachen, keine Erinnerung davon bliebe. Das Falſche dieſer Behauptung einzuſehen wurde aber leicht, ſobald man, in Folge der Lehre Kants, jene Seele bei Seite geſetzt hatte. Denn Schlaf und Erwachen zeigen dem unbefangenen Sinn auf das deutlichſte, daß das Erkennen eine ſekundäre und durch den Organismus bedingte Funktion iſt, ſo gut wie irgend eine andere. Unermüdlich iſt allein das Herz; weil ſein Schlag und der Blutumlauf nicht unmittelbar durch Nerven bedingt, ſondern eben die urſprüngliche Aeußerung des Willens ſind. Auch alle andern, bloß durch Gangliennerven, die nur eine ſehr mittelbare und entfernte Verbindung mit dem Gehirn haben, gelenkte, phyſiologiſche Funktionen werden im Schlafe fortgeſetzt, wiewohl die Sekretionen langſamer geſchehen: ſelbſt der Herzſchlag wird, wegen ſeiner Abhängigkeit von der Reſpiration, als welche durch das Cerebralſyſtem (medulla oblongata) bedingt iſt, mit dieſer ein wenig langſamer. Der Magen iſt vielleicht im Schlaf am thätigſten, welches ſeinem ſpeciellen, gegenſeitige Störungen veranlaſſenden Conſenſus mit dem jetzt feiernden Gehirn zuzuſchreiben iſt. Das Gehirn allein, und mit ihm das Erkennen, pauſirt im tiefen Schlafe ganz. Denn es iſt bloß das Miniſterium des Aeußern, wie das Gangliensyſtem das Miniſterium des Innern iſt. Das Gehirn, mit ſeiner Funktion des

Erkennens, iſt nichts weiter, als eine vom Willen, zu ſeinen draußen liegenden Zwecken, aufgeſtellte Vedette, welche oben, auf der Warte des Kopfes, durch die Fenſter der Sinne umherſchaut, aufpaßt, von wo Unheil drohe und wo Nutzen abzuſehen ſei, und nach deren Bericht der Wille ſich entſcheidet. Dieſe Vedette iſt dabei, wie jeder im aktiven Dienſt Begriffene, in einem Zuſtande der Spannung und Anſtrengung, daher ſie es gern ſieht, wenn ſie, nach verrichteter Wacht, wieder eingezogen wird; wie jede Wache gern wieder vom Poſten abzieht. Dies Abziehn iſt das Einſchlafen, welches daher ſo ſüß und angenehm iſt und zu welchem wir ſo willfährig ſind: hingegen iſt das Aufgerütteltwerden unwillkommen, weil es die Vedette plötzlich wieder auf den Poſten ruft: man fühlt dabei ordentlich die nach der wohlthätigen Syſtole wieder eintretende beſchwerliche Diaſtole, das Wiederauseinanderfahren des Intellekts vom Willen. Einer ſogenannten Seele, die urſprünglich und von Hauſe aus ein erkennendes Weſen wäre, müßte, im Gegentheil, beim Erwachen zu Muthe ſeyn, wie dem Fiſch, der wieder ins Waſſer kommt. Im Schlafe, wo bloß das vegetative Leben fortgeſetzt wird, wirkt der Wille allein nach ſeiner urſprünglichen und weſentlichen Natur, ungeſtört von außen, ohne Abzug ſeiner Kraft durch die Thätigkeit des Gehirns und Anſtrengung des Erkennens, welches die ſchwerſte organiſche Funktion, für den Organismus aber bloß Mittel, nicht Zweck iſt: daher iſt im Schlafe die ganze Kraft des Willens auf Erhaltung und, wo es nöthig iſt, Ausbeſſerung des Organismus gerichtet; weshalb alle Heilung, alle wohlthätigen Kriſen, im Schlaf erfolgen; indem die vis naturae medicatrix erſt dann freies Spiel hat, wann ſie von der Laſt der Erkenntnißfunktion befreiet iſt. Der Embryo, welcher gar erſt den Leib noch zu bilden hat, ſchläft daher fortwährend und das Neugeborene den größten Theil ſeiner Zeit. In dieſem Sinne erklärt auch Burdach (Phyſiologie, Bd. 3, S. 484) ganz richtig den Schlaf für den urſprünglichen Zuſtand.

In Hinſicht auf das Gehirn ſelbſt erkläre ich mir die Nothwendigkeit des Schlafes näher durch eine Hypotheſe, welche zuerſt aufgeſtellt zu ſeyn ſcheint in Neumanns Buch „Von den Krankheiten des Menſchen", 1834, Bd. 4, §. 216. Es iſt dieſe, daß die Nutrition des Gehirns, alſo die Erneuerung ſeiner Subſtanz aus dem Blute, während des Wachens nicht vor ſich gehen kann; indem die ſo höchſt eminente, organiſche Funktion des Erkennens und Denkens von der ſo niedrigen und materiellen der Nutrition geſtört oder aufgehoben werden würde. Hieraus erklärt ſich, daß der Schlaf nicht ein rein negativer Zuſtand, bloßes Pauſiren der Gehirnthätigkeit, iſt, ſondern zugleich einen poſitiven Charakter zeigt. Dieſer giebt ſich ſchon dadurch kund, daß zwiſchen Schlaf und Wachen kein bloßer Unterſchied des Grades, ſondern eine feſte Gränze iſt, welche, ſobald der Schlaf eintritt, ſich durch Traumbilder ankündigt, die unſern dicht vorhergegangenen Gedanken völlig heterogen ſind. Ein fernerer Beleg deſſelben iſt, daß wann wir beängſtigende Träume haben, wir vergeblich bemüht ſind, zu ſchreien, oder Angriffe abzuwehren, oder den Schlaf abzuſchütteln; ſo daß es iſt, als ob das Bindeglied zwiſchen dem Gehirn und den motoriſchen Nerven, oder zwiſchen dem großen und kleinen Gehirn (als dem Regulator der Bewegungen) ausgehoben wäre: denn das Gehirn bleibt in ſeiner Iſolation, und der Schlaf hält uns wie mit ehernen Klauen feſt. Endlich iſt der poſitive Charakter des Schlafes daran erſichtlich, daß ein gewiſſer Grad von Kraft zum Schlafen erfordert iſt; weshalb zu große Ermüdung, wie auch natürliche Schwäche, uns verhindern ihn zu erfaſſen, capere somnum. Dies iſt daraus zu erklären, daß der Nutritionsproceß eingeleitet werden muß, wenn Schlaf eintreten ſoll: das Gehirn muß gleichſam anbeißen. Auch das vermehrte Zuſtrömen des Blutes ins Gehirn, während des Schlafes, iſt aus dem Nutritionsproceß erklärlich; wie auch die, weil ſie dieſes befördert, inſtinktmäßig angenommene Lage der über den Kopf zuſammengelegten Arme; desgleichen, warum Kinder, ſo lange das Gehirn noch wächſt, ſehr vielen Schlafes bedürfen, im Greiſenalter hingegen, wo eine gewiſſe Atrophie des Gehirns, wie aller Theile, eintritt, der Schlaf karg wird; endlich ſogar, warum übermäßiger Schlaf eine gewiſſe Dumpfheit des Bewußtſeyns bewirkt, nämlich in Folge einer einſtweiligen Hypertrophie des Gehirns, welche bei habituellem Uebermaaß des Schlafes, auch zu einer dauernden werden und Blödſinn erzeugen kann: ανιη και πολυς ὑπνος (noxae est etiam multus somnus). Od. 15, 394. — Das Bedürfniß des Schlafes ſteht demgemäß in geradem Verhältniß zur Intenſität des Gehirnlebens, alſo zur Klarheit des Bewußtſeyns. Solche Thiere, deren Gehirnleben ſchwach und dumpf iſt, ſchlafen wenig und leicht, z. B. Reptilien und Fiſche: wobei ich erinnere, daß der Winterſchlaf faſt nur dem Namen nach ein Schlaf iſt, nämlich nicht eine Inaktion des Gehirns allein, ſondern des ganzen Organismus, alſo eine Art Scheintod. Thiere von bedeutender Intelligenz ſchlafen tief und lange. Auch Menſchen bedürfen um ſo mehr Schlaf, je entwickelter, der Quantität und Qualität nach, und je thätiger ihr Gehirn iſt. Montaigne erzählt von ſich, daß er ſtets ein Langſchläfer geweſen, einen großen Theil ſeines Lebens verſchlafen habe und noch im höhern Alter acht bis neun Stunden in Einem Zuge ſchlafe (Liv. III, ch. 13). Auch von Carteſius wird uns berichtet, daß er viel geſchlafen habe (Baillet, Vie de Descartes, 1693, p. 288). Kant hatte ſich zum Schlaf ſieben Stunden ausgeſetzt: aber damit auszukommen wurde ihm ſo ſchwer, daß er ſeinem Bedienten befohlen hatte, ihn wider Willen und ohne auf ſeine Gegenreden zu hören, zur beſtimmten Zeit zum Aufſtehen zu zwingen (Jachmann, Immanuel Kant, S. 162). Denn je vollkommener wach Einer iſt, d. h. je klärer und aufgeweckter ſein Bewußtſeyn, deſto größer iſt für ihn die Nothwendigkeit des Schlafes, alſo deſto tiefer und länger ſchläft er. Vieles Denken, oder angeſtrengte Kopfarbeit wird demnach das Bedürfniß des Schlafes vermehren. Daß auch fortgeſetzte Muskelanſtrengung, ſchläfrig macht, iſt daraus zu erklären, daß bei dieſer das Gehirn fortdauernd, mittelſt der medulla oblongata, des Rückenmarks und der motoriſchen Nerven, den Muskeln den Reiz ertheilt, der auf ihre Irritabilität wirkt, daſſelbe alſo dadurch ſeine Kraft erſchöpft: die Ermüdung, welche wir in Armen und Beinen ſpüren, hat demnach ihren eigentlichen Sitz im Gehirn; eben wie der Schmerz, den eben dieſe Theile fühlen, eigentlich im Gehirn empfunden wird: denn es verhält ſich mit den motoriſchen, wie mit den ſenſibeln Nerven. Die Muskeln, welche nicht vom Gehirn aktuirt werden, z. B. die des Herzens, ermüden eben deshalb nicht. Aus dem ſelben Grunde iſt es erklärlich, daß man ſowohl während, als nach großer Muskelanſtrengung nicht ſcharf denken kann. Daß man im Sommer viel weniger Energie des Geiſtes hat, als im Winter, iſt zum Theil daraus erklärlich, daß man im Sommer weniger ſchläft: denn je tiefer man geſchlafen hat, deſto vollkommener wach, deſto „aufgeweckter" iſt man nachher. Dies darf uns jedoch nicht verleiten, den Schlaf über die Gebühr zu verlängern; weil er alsdann an Intenſion, d. h. Tiefe und Feſtigkeit, verliert, was er an Extenſion gewinnt; wodurch er zum bloßen Zeitverluſt wird. Dies meint auch Goethe, wenn er (im zweiten Theil des „Fauſt") vom Morgenſchlummer ſagt: „Schlaf iſt Schaale: wirf ſie fort." — Ueberhaupt alſo beſtätigt das Phänomen des Schlafes ganz vorzüglich, daß Bewußtſeyn, Wahrnehmen, Erkennen, Denken, nichts Urſprüngliches in uns iſt, ſondern ein bedingter, ſekundärer Zuſtand. Es iſt ein Aufwand der Natur, und zwar ihr höchſter, den ſie daher, je höher er getrieben worden, deſto weniger ohne Unterbrechung fortführen kann. Es iſt das Produkt, die Effloreſcenz des cerebralen Nervenſyſtems, welches ſelbſt, wie ein Paraſit, vom übrigen Organismus genährt wird. Dies hängt auch mit Dem zuſammen, was in unſerm dritten Buche gezeigt wird, daß das Erkennen um ſo reiner und vollkommener iſt, je mehr es ſich vom Willen losgemacht und geſondert hat, wodurch die rein objektive, die äſthetiſche Auffaſſung eintritt; eben wie ein Extrakt um ſo reiner iſt, je mehr er ſich von dem, woraus er abgezogen worden, geſondert und von allem Bodenſatz geläutert hat. — Den Gegenſatz zeigt der *Wille*, deſſen unmittelbarſte Aeußerung das ganze organiſche Leben und zunächſt das unermüdliche Herz iſt.

Dieſe letzte Betrachtung iſt ſchon dem Thema des folgenden Kapitels verwandt, zu dem ſie daher den Uebergang macht: ihr gehört jedoch noch folgende Bemerkung an. Im magnetiſchen Somnambulismus verdoppelt ſich das Bewußtſeyn: zwei, jede in ſich ſelbſt zuſammenhängende, von einander aber völlig geſchiedene Erkenntnißreihen entſtehen; das wachende Bewußtſeyn weiß nichts vom ſomnambulen. Aber der Wille behält in beiden denſelben Charakter und bleibt durchaus identiſch: er äußert in beiden dieſelben Neigungen und Abneigungen. Denn die Funktion läßt ſich verdoppeln, nicht das Weſen an ſich.

Kapitel 20 *).

Objektivation des Willens im thieriſchen Organismus.

Ich verſtehe unter Objektivation das Sichdarſtellen in der realen Körperwelt. Inzwiſchen iſt dieſe ſelbſt, wie im erſten Buch und deſſen Ergänzungen ausführlich dargethan, durchaus bedingt durch das erkennende Subjekt, alſo den Intellekt, mithin außerhalb ſeiner Erkenntniß, ſchlechterdings als ſolche undenkbar: denn ſie iſt zunächſt nur anſchauliche Vorſtellung und als ſolche Gehirnphänomen. Nach ihrer Aufhebung würde das Ding an ſich übrig bleiben. Daß dieſes der Wille ſei, iſt das Thema des zweiten Buchs, und wird daſelbſt zuvörderſt am menſchlichen und thieriſchen Organismus nachgewieſen.

Die Erkenntniß der Außenwelt kann auch bezeichnet werden als das Bewußtſeyn anderer Dinge, im Gegenſatz des Selbſtbewußtſeyns. Nachdem wir nun in dieſem letztern den Willen als das eigentliche Objekt oder den Stoff deſſelben gefunden haben, werden wir jetzt, in derſelben Abſicht, das Bewußtſeyn von andern Dingen, alſo die objektive Erkenntniß, in Betracht nehmen. Hier iſt nun meine Theſis dieſe: was im Selbſtbewußtſeyn, alſo ſubjektiv, der Intellekt iſt, das ſtellt im Bewußtſeyn anderer Dinge, alſo objektiv, ſich als das Gehirn dar: und was im Selbſtbewußtſeyn, alſo ſubjektiv, der Wille iſt, das ſtellt im Bewußtſeyn anderer Dinge, alſo objektiv, ſich als der geſammte Organismus dar.

Zu den für dieſen Satz, ſowohl in unſerm zweiten Buche, als in den beiden erſten Kapiteln der Abhandlung „Ueber den Willen in der Natur", gelieferten Beweiſen füge ich die folgenden Ergänzungen und Erläuterungen.

Zur Begründung des erſten Theiles jener Theſis iſt das Meiſte ſchon im vorhergehenden Kapitel beigebracht, indem an der Nothwendigkeit des Schlafes, an den Veränderungen durch das Alter, und an den Unterſchieden der anatomiſchen Kon-

---

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §. 20 des erſten Bandes.

formation nachgewieſen wurde, daß der Intellekt, als ſekundärer Natur, durchgängig abhängt von einem einzelnen Organ, dem Gehirn, deſſen Funktion er iſt, wie das Greifen Funktion der Hand; daß er mithin phyſiſch iſt, wie die Verdauung, nicht metaphyſiſch, wie der Wille. Wie gute Verdauung einen geſunden, ſtarken Magen, wie Athletenkraft muskulöſe, ſehnige Arme erfordert; ſo erfordert außerordentliche Intelligenz ein ungewöhnlich entwickeltes, ſchön gebautes, durch feine Textur ausgezeichnetes und durch energiſchen Pulsſchlag belebtes Gehirn. Hingegen iſt die Beſchaffenheit des Willens von keinem Organ abhängig und aus keinem zu prognoſticiren. Der größte Irrthum in Galls Schädellehre iſt, daß er auch für moraliſche Eigenſchaften Organe des Gehirns aufſtellt. — Kopfverletzungen mit Verluſt von Gehirnſubſtanz wirken, in der Regel, ſehr nachtheilig auf den Intellekt: ſie haben gänzlichen oder theilweiſen Blödſinn zur Folge, oder Vergeſſenheit der Sprache, auf immer oder auf eine Zeit, bisweilen jedoch von mehreren gewußten Sprachen nur einer, bisweilen wieder bloß der Eigennamen, imgleichen den Verluſt anderer beſeſſener Kenntniſſe u. dgl. m. Hingegen leſen wir nie, daß nach einem Unglücksfall ſolcher Art der Charakter eine Veränderung erlitten hätte, daß der Menſch etwan moraliſch ſchlechter oder beſſer geworden wäre, oder gewiſſe Neigungen oder Leidenſchaften verloren, oder auch neue angenommen hätte; niemals. Denn der Wille hat ſeinen Sitz nicht im Gehirn, und überdies iſt er, als das Metaphyſiſche, das prius des Gehirns, wie des ganzen Leibes, daher nicht durch Verletzungen des Gehirns veränderlich. — Nach einem von Spallanzani gemachten und von Voltaire wiederholten Verſuch*) bleibt eine Schnecke, der man den Kopf abgeſchnitten, am Leben, und nach einigen Wochen wächſt ihr ein neuer Kopf, nebſt Fühlhörnern: mit dieſem ſtellt ſich Bewußtſeyn und Vorſtellung wieder ein; während bis dahin das Thier, durch ungeregelte Bewegungen, bloßen blinden Willen zu erkennen gab. Auch hier alſo finden wir den Willen als die Subſtanz, welche beharrt, den Intellekt hingegen bedingt durch ſein Organ, als das wechſelnde Accidenz. Er läßt ſich bezeichnen als der Regulator des Willens.

---

*) Spallanzani, Risultati di esperienze sopra la riproduzione della testa nelle lumache terrestri: in den Memorie di matematica e fisica della Società Italiana, Tom. I, p. 581. — Voltaire, Les colimaçons du révérend père l'escarbotier.

Vielleicht iſt es Tiedemann, welcher zuerſt das cerebrale Nervenſyſtem mit einem Paraſiten verglichen hat (Tiedemann und Treviranus Journal für Phyſiologie, Bd. 1, S. 62). Der Vergleich iſt treffend, ſofern das Gehirn, nebſt ihm anhängenden Rückenmark und Nerven, dem Organismus gleichſam eingepflanzt iſt und von ihm genährt wird, ohne ſelbſt ſeinerſeits zur Erhaltung der Oekonomie deſſelben direkt etwas beizutragen; daher das Leben auch ohne Gehirn beſtehen kann, wie bei den hirnloſen Mißgeburten, auch bei Schildkröten, die nach abgeſchnittenem Kopfe noch drei Wochen leben: nur muß dabei die medulla oblongata, als Organ der Reſpiration, verſchont ſeyn. Sogar eine Henne, der Flourens das ganze große Gehirn weggeſchnitten hatte, lebte noch zehn Monate und gedieh. Selbſt beim Menſchen führt die Zerſtörung des Gehirns nicht direkt, ſondern erſt durch Vermittelung der Lunge und dann des Herzens den Tod herbei (Bichat. Sur la vie et la mort, part. II, art. 11, §. 1). Dagegen beſorgt das Gehirn die Lenkung der Verhältniſſe zur Außenwelt: dies allein iſt ſein Amt, und hiedurch trägt es ſeine Schuld an den es ernährenden Organismus ab; da deſſen Exiſtenz durch die äußern Verhältniſſe bedingt iſt. Demgemäß bedarf es, unter allen Theilen allein, des Schlafes: weil nämlich ſeine Thätigkeit von ſeiner Erhaltung völlig geſondert iſt, jene bloß Kräfte und Subſtanz verzehrt, dieſe vom übrigen Organismus, als ſeiner Amme, geleiſtet wird: indem alſo ſeine Thätigkeit zu ſeinem Beſtande nichts beiträgt, wird ſie erſchöpft, und erſt wann ſie pauſirt, im Schlaf, geht ſeine Ernährung ungehindert von Statten.

Der zweite Theil unſerer obigen Theſis wird einer ausführlicheren Erörterung bedürfen, ſelbſt nach Allem, was ich bereits in den angeführten Schriften darüber geſagt habe. — Schon oben, Kapitel 18, habe ich nachgewieſen, daß das Ding an ſich, welches jeder, alſo auch unſerer eigenen Erſcheinung zum Grunde liegen muß, im Selbſtbewußtſeyn die eine ſeiner Erſcheinungsformen, den Raum, abſtreift, und allein, die andere die Zeit, beibehält; weshalb es hier ſich unmittelbarer als irgendwo kund giebt, und wir es, nach dieſer ſeiner unverhüllteſten Erſcheinung, als Willen anſprechen. Nun aber kann, in der bloßen Zeit allein, ſich keine beharrende Subſtanz, dergleichen die Materie iſt, darſtellen; weil eine ſolche, wie §. 4 des erſten Bandes dargethan, nur durch die innige Vereinigung des Raumes mit der Zeit möglich wird. Daher wird, im Selbſtbewußtſeyn, der Wille nicht als das bleibende Subſtrat ſeiner Regungen wahrgenommen, mithin nicht als beharrende Subſtanz angeſchaut; ſondern bloß ſeine einzelnen Akte, Bewegungen und Zuſtände, dergleichen die Entſchließungen, Wünſche und Affekte ſind, werden, ſucceſſiv und während der Zeit ihrer Dauer, unmittelbar, jedoch nicht anſchaulich, erkannt. Die Erkenntniß des Willens im Selbſtbewußtſeyn iſt demnach keine Anſchauung deſſelben, ſondern ein ganz unmittelbares Innewerden ſeiner ſucceſſiven Regungen. Hingegen für die nach außen gerichtete, durch die Sinne vermittelte und im Verſtande vollzogene Erkenntniß, die neben der Zeit auch den Raum zur Form hat, welche Beide ſie, durch die Verſtandesfunktion der Kauſalität, aufs Innigſte verknüpft, wodurch ſie eben zur Anſchauung wird, ſtellt ſich Daſſelbe, was in der innern unmittelbaren Wahrnehmung als Wille gefaßt wurde, anſchaulich dar, als organiſcher Leib, deſſen einzelne Bewegungen die Akte, deſſen Theile und Formen die bleibenden Beſtrebungen, den Grundcharakter des individuell gegebenen Willens veranſchaulichen, ja, deſſen Schmerz und Wohlbehagen ganz unmittelbare Affektionen dieſes Willens ſelbſt ſind.

Zunächſt werden wir dieſer Identität des Leibes mit dem Willen inne in den einzelnen Aktionen Beider; da in dieſen was im Selbſtbewußtſeyn als unmittelbarer, wirklicher Willensakt erkannt wird, zugleich und ungetrennt ſich äußerlich als Bewegung des Leibes darſtellt, und Jeder ſeine, durch momentan eintretende Motive eben ſo momentan eintretenden Willensbeſchlüſſe alsbald in eben ſo vielen Aktionen ſeines Leibes ſo treu abgebildet erblickt, wie dieſe ſelbſt in ſeinem Schatten; woraus dem Unbefangenen auf die einfachſte Weiſe die Einſicht entſpringt, daß ſein Leib bloß die äußerliche Erſcheinung ſeines Willens iſt, d. h. die Art und Weiſe wie, in ſeinem anſchauenden Intellekt, ſein Wille ſich darſtellt; oder ſein Wille ſelbſt, unter der Form der Vorſtellung. Nur wenn wir dieſer urſprünglichen und einfachen

Belehrung uns gewaltſam entziehen, können wir, auf eine kurze Weile, den Hergang unſerer eigenen Leibesaktion als ein Wunder anſtaunen, welches dann darauf beruht, daß zwiſchen dem Willensakt und der Leibesaktion wirklich keine Kauſalverbindung iſt: denn ſie ſind eben unmittelbar identiſch, und ihre ſcheinbare Verſchiedenheit entſteht allein daraus, daß hier das Eine und Selbe in zwei verſchiedenen Erkenntnißweiſen, der innern und der äußern, wahrgenommen wird. — Das wirkliche Wollen iſt nämlich vom Thun unzertrennlich, und ein Willensakt im engſten Sinn iſt nur der, welchen die That dazu ſtämpelt. Hingegen bloße Willensbeſchlüſſe ſind, bis zur Ausführung, nur Vorſätze und daher Sache des Intellekts allein: ſie haben als ſolche ihre Stelle bloß im Gehirn und ſind nichts weiter, als abgeſchloſſene Berechnungen der relativen Stärke der verſchiedenen, ſich entgegenſtehenden Motive, haben daher zwar große Wahrſcheinlichkeit, aber nie Unfehlbarkeit. Sie können nämlich ſich als falſch ausweiſen, nicht nur mittelſt Aenderung der Umſtände, ſondern auch dadurch, daß die Abſchätzung der reſpektiven Wirkung der Motive auf den eigentlichen Willen irrig war, welches ſich alsdann zeigt, indem die That dem Vorſatz untreu wird: daher eben iſt vor der Ausführung kein Entſchluß gewiß. Alſo iſt allein im wirklichen Handeln der Wille ſelbſt thätig, mithin in der Muskelaktion, folglich in der Irritabilität: alſo objektivirt ſich in dieſer der eigentliche Wille. Das große Gehirn iſt der Ort der Motive, woſelbſt, durch dieſe, der Wille zur Willkür wird, d. h. eben durch Motive näher beſtimmt wird. Dieſe Motive ſind Vorſtellungen, welche auf Anlaß äußerer Reize der Sinnesorgane, mittelſt der Funktionen des Gehirns entſtehen und auch zu Begriffen, dann zu Beſchlüſſen verarbeitet werden. Wann es zum wirklichen Willensakt kommt, wirken dieſe Motive, deren Werkſtätte das große Gehirn iſt, unter Vermittelung des kleinen Gehirns, auf das Rückenmark und die von dieſem ausgehenden motoriſchen Nerven, welche dann auf die Muskeln wirken, jedoch bloß als Reize der Irritabilität derſelben; da auch galvaniſche, chemiſche und ſelbſt mechaniſche Reize die ſelbe Kontraktion, die der motoriſche Nerv hervorruft, bewirken können. Alſo was im Gehirn Motiv war, wirkt, wenn es durch die Nervenleitung zum Muskel gelangt, als bloßer Reiz. Die Senſibilität an ſich iſt völlig unvermögend einen Muskel zu kontrahiren: dies kann nur dieſer ſelbſt, und ſeine Fähigkeit hiezu heißt *Irritabilität*, d. h. *Reizbarkeit*: ſie iſt ausſchließliche Eigenſchaft des Muskels; wie Senſibilität ausſchließliche Eigenſchaft des Nerven iſt. Dieſer giebt zwar dem Muskel den *Anlaß* zu ſeiner Kontraktion; aber keineswegs iſt er es, welcher, irgendwie mechaniſch, den Muskel zuſammenzöge: ſondern dies geſchieht ganz allein vermöge der *Irritabilität*, welche des Muskels ſelbſt-eigene Kraft iſt. Dieſe iſt, von außen aufgefaßt, eine Qualitas occulta; und nur das Selbſtbewußtſeyn revelirt ſie als den *Willen*. In der hier kurz dargelegten Kauſalkette, von der Einwirkung des außen liegenden Motivs bis zur Kontraktion des Muskels, tritt nicht etwan der Wille als letztes Glied derſelben mit ein; ſondern er iſt das metaphyſiſche Subſtrat der Irritabilität des Muskels: er ſpielt alſo hier genau dieſelbe Rolle, welche, in einer phyſikaliſchen oder chemiſchen Kauſalkette, die dabei dem Vorgange zum Grunde liegenden geheimnißvollen Naturkräfte ſpielen, welche als ſolche nicht ſelbſt als Glieder in der Kauſalkette begriffen ſind, ſondern allen Gliedern derſelben die Fähigkeit zu wirken verleihen; wie ich dies in §. 26 des erſten Bandes ausführlich dargelegt habe. Daher würden wir eine dergleichen geheimnißvolle Naturkraft eben auch der Kontraktion des Muskels unterlegen; wenn dieſe uns nicht durch eine ganz anderweitige Erkenntnißquelle, das Selbſtbewußtſeyn, aufgeſchloſſen wäre, als *Wille*. Dieſerhalb erſcheint, wie oben geſagt, unſere eigene Muskelbewegung, wenn wir vom Willen ausgehen, uns als ein Wunder; weil zwar von dem außen liegenden Motiv bis zur Muskelaktion eine ſtrenge Kauſalkette fortgeht, der Wille ſelbſt aber nicht als Glied in ihr begriffen iſt, ſondern als das metaphyſiſche Subſtrat der Möglichkeit einer Aktuirung des Muskels durch Gehirn und Nerv, auch der gegenwärtigen Muskelaktion zum Grunde liegt; daher dieſe eigentlich nicht ſeine *Wirkung*, ſondern ſeine *Erſcheinung* iſt. Als ſolche tritt ſie ein in der, vom *Willen* an ſich ſelbſt ganz verſchiedenen, Welt der Vorſtellung, deren Form das Kauſalitätsgeſetz iſt; wodurch ſie, wenn man vom *Willen* ausgeht, für die aufmerkſame Reflexion, das Anſehn eines Wunders erhält, für die tiefere Forſchung aber die unmittelbarſte Beglaubigung der großen Wahrheit liefert, daß was in der Erſcheinung als Körper und ihr Wirken auftritt, an ſich *Wille* iſt. — Wenn nun etwan der motoriſche Nerv, der zu meiner Hand leitet, durchſchnitten iſt; ſo kann mein Wille ſie nicht mehr bewegen. Dies liegt aber nicht daran, daß die Hand aufgehört hätte, wie jeder Theil meines Leibes, die Objektität, die bloße Sichtbarkeit, meines Willens zu ſeyn, oder mit andern Worten, daß die Irritabilität verſchwunden wäre; ſondern daran, daß die Einwirkung des Motivs, in Folge deren allein ich meine Hand bewegen kann, nicht zu ihr gelangen und als Reiz auf ihre Muskeln wirken kann, da die Leitung vom Gehirn zu ihr unterbrochen iſt. Alſo iſt eigentlich mein Wille, in dieſem Theil, nur der Einwirkung des Motivs entzogen. In der Irritabilität objektivirt ſich der Wille unmittelbar, nicht in der Senſibilität.

Um über dieſen wichtigen Punkt allen Mißverſtändniſſen, beſonders ſolchen, die von der rein empiriſch betriebenen Phyſiologie ausgehen, vorzubeugen, will ich den ganzen Hergang etwas gründlicher auseinanderſetzen. — Meine Lehre beſagt, daß der ganze Leib der Wille ſelbſt iſt, ſich darſtellend in der Anſchauung des Gehirns, folglich eingegangen in deſſen Erkenntnißformen. Hieraus folgt, daß der Wille im ganzen Leibe überall gleichmäßig gegenwärtig ſei; wie dies auch nachweislich der Fall iſt; da die organiſchen Funktionen nicht weniger als die animaliſchen ſein Werk ſind. Wie nun aber iſt es hiemit zu vereinigen, daß die willkürlichen Aktionen, dieſe unleugbaren Aeußerungen des Willens, doch offenbar vom *Gehirn* ausgehen, ſodann erſt durch das Mark, in die Nervenſtämme gelangen, welche endlich die Glieder in Bewegung ſetzen, und deren Lähmung, oder Durchſchneidung, daher die Möglichkeit der willkürlichen Bewegung aufhebt? Danach ſollte man denken, daß der Wille, eben wie der Intellekt, ſeinen Sitz allein im Gehirn habe und, eben wie dieſer, eine bloße Funktion des Gehirns ſei.

Dieſem iſt jedoch nicht ſo; ſondern der ganze Leib iſt und bleibt die Darſtellung des Willens in der Anſchauung, alſo der, vermöge der Gehirnfunktionen, objektiv angeſchaute Wille ſelbſt. Jener Hergang, bei den Willensakten, beruht aber darauf, daß der Wille, welcher, nach meiner Lehre, in jeder Erſcheinung der Natur, auch der vegetabiliſchen und unorganiſchen, ſich äußert, im menſchlichen und thieriſchen Leibe als ein bewußter Wille auftritt. Ein Bewußtſeyn aber iſt weſentlich ein einheitliches und erfordert daher ſtets einen centralen Einheitspunkt. Die Nothwendigkeit des Bewußtſeyns wird, wie ich oft auseinandergeſetzt habe, dadurch herbeigeführt, daß, in Folge der geſteigerten Komplikation und dadurch der mannigfaltigeren Bedürfniſſe eines Organismus, die Akte ſeines Willens durch Motive gelenkt werden müſſen, nicht mehr, wie auf den tieferen Stufen, durch bloße Reize. Zu dieſem Behuf mußte er hier mit einem erkennenden Bewußtſeyn, alſo mit einem Intellekt, als dem Medio und Ort der Motive, verſehen auftreten. Dieſer Intellekt, wenn ſelbſt objektiv angeſchaut, ſtellt ſich dar als das Gehirn, nebſt Dependenzien, alſo Rückenmark und Nerven. Er nun iſt es, in welchem, auf Anlaß äußerer Eindrücke, die Vorſtellungen entſtehen, welche zu Motiven für den Willen werden. Im vernünftigen Intellekt aber erfahren ſie hiezu überdies noch eine weitere Verarbeitung durch Reflexion und Ueberlegung. Ein ſolcher Intellekt nun alſo muß zuvörderſt alle Eindrücke, nebſt deren Verarbeitung durch ſeine Funktionen, ſei es zu bloßer Anſchauung, oder zu Begriffen, in einen Punkt vereinigen, der gleichſam der Brennpunkt aller ſeiner Strahlen wird, damit jene Einheit des Bewußtſeyns entſtehe, welche das theoretiſche Ich iſt, der Träger des ganzen Bewußtſeyns, in welchem ſelbſt es mit dem wollenden Ich, deſſen bloße Erkenntnißfunktion es iſt, als identiſch ſich darſtellt. Jener Einheitspunkt des Bewußtſeyns, oder das theoretiſche Ich, iſt eben Kants ſynthetiſche Einheit der Apperception, auf welche alle Vorſtellungen ſich wie auf eine Perlenſchnur reihen und vermöge deren das „Ich denke", als Faden der Perlenſchnur, „alle unſere Vorſtellungen muß begleiten können". — Dieſer Sammelplatz der Motive alſo, woſelbſt ihr Eintritt in den einheitlichen Fokus des Bewußtſeyns Statt hat, iſt das Gehirn. Hier werden ſie im vernunftloſen Bewußtſeyn bloß angeſchauet, im vernünftigen durch Begriffe verdeutlicht, alſo noch allererſt in abstracto gedacht und verglichen; worauf der Wille ſich, ſeinem individuellen und unwandelbaren Charakter gemäß, entſcheidet, und ſo der Entſchluß hervorgeht, welcher nunmehr, mittelſt des Cerebellums, des Marks und der Nervenſtämme, die äußeren Glieder in Bewegung ſetzt. Denn, wenn gleich auch in dieſen der Wille ganz unmittelbar gegenwärtig iſt, indem ſie ſeine bloße Erſcheinung ſind; ſo bedurfte er, wo er nach Motiven, oder gar nach Ueberlegung, ſich zu bewegen hat, eines ſolchen Apparats, zur Auffaſſung und Verarbeitung der Vorſtellungen zu ſolchen Motiven, in deren Gemäßheit ſeine Akte hier als Entſchlüſſe auftreten: — eben wie die Ernährung des Bluts, durch den Chylus, eines Magens und der Gedärme bedarf, in welchen dieſer bereitet wird und dann als ſolcher ihm zufließt durch den ductus thoracicus, welcher hier die Rolle ſpielt, die dort das Rückenmark hat. — Am einfachſten und allgemeinſten läßt die Sache ſich ſo faſſen: der Wille iſt in allen Muskelfaſern des ganzen Leibes als Irritabilität unmittelbar gegenwärtig, als ein fortwährendes Streben zur Thätigkeit überhaupt. Soll nun aber dieſes Streben ſich realiſiren, alſo ſich als Bewegung äußern; ſo muß dieſe Bewegung, eben als ſolche, irgend eine Richtung haben: dieſe Richtung aber muß durch irgend etwas beſtimmt werden: d. h. ſie bedarf eines Lenkers: dieſer nun iſt das Nervenſyſtem. Denn der bloßen Irritabilität, wie ſie in der Muskelfaſer liegt und an ſich purer Wille iſt, ſind alle Richtungen gleichgültig: alſo beſtimmt ſie ſich nach keiner, ſondern verhält ſich wie ein Körper, der nach allen Richtungen gleichmäßig gezogen wird; er ruht. Indem die Nerventhätigkeit als Motiv (bei Reflexbewegungen als Reiz) hinzutritt, erhält die ſtrebende Kraft, d. i. die Irritabilität, eine beſtimmte Richtung und liefert jetzt die Bewegungen. — Diejenigen äußeren Willensakte jedoch, welche keiner Motive, alſo auch nicht der Verarbeitung bloßer Reize zu Vorſtellungen im Gehirn, daraus eben Motive werden, bedürfen, ſondern unmittelbar auf Reize, meiſtens innere, erfolgen, ſind die Reflexbewegungen, ausgehend vom bloßen Rückenmark, wie z. B. die Spasmen und Krämpfe, in denen der Wille ohne Theilnahme des Gehirns wirkt. — Auf analoge Weiſe betreibt der Wille das organiſche Leben, ebenfalls auf Nervenreiz, welcher nicht vom Gehirn ausgeht. Nämlich der Wille erſcheint in jedem Muskel als Irritabilität und iſt folglich für ſich im Stande, dieſen zu kontrahiren; jedoch nur überhaupt: damit eine beſtimmte Kontraktion, in einem gegebenen Augenblick, erfolge, bedarf es, wie überall, einer Urſache, die hier ein Reiz ſeyn muß. Dieſen giebt überall der

Nerv, welcher in den Muskel geht. Hängt dieſer Nerv mit dem Gehirn zuſammen; ſo iſt die Kontraktion ein bewußter Willensakt, d. h. geſchieht auf Motive, welche, in Folge äußerer Einwirkung, im Gehirn, als Vorſtellungen, entſtanden ſind. Hängt der Nerv nicht mit dem Gehirn zuſammen, ſondern mit dem sympathicus maximus; ſo iſt die Kontraktion unwillkürlich und unbewußt, nämlich ein dem organiſchen Leben dienender Akt, und der Nervenreiz dazu wird veranlaßt durch innere Einwirkung, z. B. durch den Druck der eingenommenen Nahrung auf den Magen, oder des Chymus auf die Gedärme, oder des einſtrömenden Blutes auf die Wände des Herzens: er iſt demnach Magenverdauung, oder motus peristalticus, oder Herzſchlag u. ſ. w.

Gehen wir nun aber, in dieſem Hergang, noch einen Schritt weiter zurück; ſo finden wir, daß die Muskeln das Produkt und Verdichtungswerk des Blutes, ja gewiſſermaaßen nur feſtgewordenes, gleichſam geronnenes oder kryſtalliſirtes Blut ſind, indem ſie den Faſerſtoff (Fibrine, Cruor) und den Färbeſtoff deſſelben faſt unverändert in ſich aufgenommen haben (Burdach, Phyſiologie, Bd. 5, S. 686). Die Kraft aber, welche aus dem Blute den Muskel bildete, darf nicht als verſchieden angenommen werden von der, die nachher, als Irritabilität, auf Nervenreiz, welchen das Gehirn liefert, denſelben bewegt; wo ſie alsdann dem Selbſtbewußtſeyn ſich als Dasjenige kund giebt, was wir Willen nennen. Zudem beweiſt den nahen Zuſammenhang zwiſchen dem Blut und der Irritabilität auch dieſes, daß wo, wegen Unvollkommenheit des kleinen Blutumlaufs, ein Theil des Blutes unoxydirt zum Herzen zurückkehrt, die Irritabilität ſogleich ungemein ſchwach iſt; wie bei den Batrachiern. Auch iſt die Bewegung des Blutes, eben wie die des Muskels, eine ſelbſtſtändige und urſprüngliche, ſie bedarf nicht ein Mal, wie die Irritabilität, des Nerveneinfluſſes, und iſt ſelbſt vom Herzen unabhängig; wie dies am deutlichſten der Rücklauf des Blutes durch die Venen zum Herzen kund giebt, da bei dieſem nicht, wie beim Arterienlauf, eine vis a tergo es propellirt, und auch alle ſonſtigen mechaniſchen Erklärungen, wie etwan durch eine Saugekraft der rechten Herzkammer, durchaus zu kurz kommen. (Siehe Burdachs Phyſiologie, Bd. 4, §. 763, und Röſch „Ueber die

Bedeutung des Bluts", S. 11 fg.) Merkwürdig iſt es zu ſehen, wie die Franzoſen, welche nichts, als mechaniſche Kräfte kennen, mit unzureichenden Gründen auf beiden Seiten, gegen einander ſtreiten, und Bichat den Rücklauf des Blutes durch die Venen dem Druck der Wände der Kapillargefäße, Magendie dagegen dem noch immer fortwirkenden Impuls des Herzens zuſchreibt (Précis de physiologie par Magendie, Vol. 2, p. 389). Daß die Bewegung des Blutes auch vom Nervenſyſtem, wenigſtens vom cerebralen, unabhängig iſt, bezeugen die Fötus, welche (nach Müllers Phyſiologie) ohne Gehirn und Rückenmark, doch Blutumlauf haben. Und auch Flourens ſagt: Le mouvement du coeur, pris en soi, et abstraction faite de tout ce qui n'est pas essentiellement lui, comme sa durée, son énergie, ne dépend ni immédiatement, ni coinstantanément, du système nerveux central, et conséquemment c'est dans tout autre point de ce système que dans les centres nerveux eux-mêmes, qu'il faut chercher le principe primitif et immédiat de ce mouvement (Annales des sciences naturelles p. Andouin et Bronguiard, 1828, Vol. 13). — Auch Cuvier ſagt: La circulation survit à la déstruction de tout l'encéphale et de toute la moëlle épiniaire (Mém. d. l'acad. d. sc., 1823, Vol. 6: Hist. d. l'acad. p. Cuvier, p. CXXX). Cor primum vivens et ultimum moriens, ſagt Haller. Der Herzſchlag hört im Tode zuletzt auf. — Die Gefäße ſelbſt hat das Blut gemacht; da es im Ei früher als ſie erſcheint: ſie ſind nur ſeine freiwillig eingeſchlagenen, dann gebahnten, endlich allmälig kondenſirten und umſchloſſenen Wege; wie dies ſchon Kaspar Wolff gelehrt hat: „Theorie der Generation", §. 30—35. Auch die von der des Blutes unzertrennliche Bewegung des Herzens iſt, wenn gleich durch das Bedürfniß Blut in die Lunge zu ſenden veranlaßt, doch eine urſprüngliche, ſofern ſie vom Nervenſyſtem und der Senſibilität unabhängig iſt: wie Burdach dies ausführlich darthut. „Im Herzen", ſagt er, „erſcheint, mit dem Maximum von Irritabilität, ein Minimum von Senſibilität" (l. c., §. 769). Das Herz gehört ſowohl dem Muskel- als dem Blut- oder Gefäß-Syſtem an; woran abermals erſichtlich iſt, daß Beide nahe verwandt, ja ein Ganzes ſind. Da nun das metaphyſiſche Subſtrat der Kraft, die den Muskel bewegt, alſo der Irritabilität, der Wille iſt; ſo muß daſſelbe es auch von der ſeyn, welche der Bewegung und den Bildungen des Blutes zum Grunde liegt, als durch welche der Muskel hervorgebracht worden. Der Lauf der Arterien beſtimmt zudem die Geſtalt und Größe aller Glieder: folglich iſt die ganze Geſtalt des Leibes durch den Lauf des Blutes beſtimmt. Ueberhaupt alſo hat das Blut, wie es alle Theile des Leibes ernährt, auch ſchon, als Urflüſſigkeit des Organismus, dieſelben urſprünglich aus ſich erzeugt und gebildet; und die Ernährung der Theile, welche eingeſtändlich die Hauptfunktion des Blutes ausmacht, iſt nur die Fortſetzung jener urſprünglichen Erzeugung derſelben. Dieſe Wahrheit findet man gründlich und vortreflich auseinandergeſetzt in der oben erwähnten Schrift von Röſch: „Ueber die Bedeutung des Blutes“, 1839. Er zeigt, daß das Blut das urſprünglich Belebte und die Quelle ſowohl des Daſeyns, als der Erhaltung aller Theile iſt; daß aus ihm ſich alle Organe ausgeſchieden haben, und zugleich mit ihnen zur Lenkung ihrer Funktionen das Nervenſyſtem, welches theils als plaſtiſches, dem Leben der einzelnen Theile im Innern, theils als cerebrales der Relation zur Außenwelt ordnend und leitend vorſteht. „Das Blut“, ſagt er S. 25, „war Fleiſch und Nerv zugleich, und in demſelben Augenblick, da der Muskel ſich vom ihm löſte, blieb der Nerv, eben ſo getrennt, dem Fleiſche gegenüberſtehen.“ Hiebei verſteht es ſich von ſelbſt, daß das Blut, ehe jene feſten Theile von ihm ausgeſchieden ſind, auch eine etwas andere Beſchaffenheit hat als nachdem: es iſt alsdann, wie Röſch es bezeichnet, die chaotiſche, belebte, ſchleimige Urflüſſigkeit, gleichſam eine organiſche Emulſion, in welcher alle nachherigen Theile implicite enthalten ſind: auch die rothe Farbe hat es nicht gleich Anfangs. Dies beſeitigt den Einwurf, den man daraus nehmen könnte, daß Gehirn und Rückenmark ſich zu bilden anfangen, ehe die Cirkulation des Blutes ſichtbar iſt und das Herz entſteht. In dieſem Sinne ſagt auch Schultz (Syſtem der Cirkulation, S. 297): „Wir glauben nicht, daß die Anſicht Baumgärtners, nach welcher ſich das Nervenſyſtem früher, als das Blut bildet, ſich wird durchführen laſſen; da Baumgärtner die Entſtehung des Blutes nur von der Bildung der Bläschen an rechnet, während ſchon viel früher, im Embryo und in der Thierreihe Blut in Form von reinem Plasma erſcheint." — Nimmt doch das Blut der wirbelloſen Thiere nie die rothe Farbe an; weshalb wir dennoch nicht, wie Ariſtoteles, es ihnen abſprechen. — Es verdient wohl, angemerkt zu werden, daß, nach dem Berichte Juſtinus Kerner's (Geſchichte zweier Somnambulen, S. 78) eine im höchſten Grade hellſehende Somnambule ſagt: „Ich bin ſo tief in mir, als je ein Menſch in ſich geführt werden kann: die Kraft meines irdiſchen Lebens ſcheint mir im Blute ihren Urſprung zu haben, wodurch ſie ſich, durch das Auslaufen in die Adern, vermittelſt der Nerven, dem ganzen Körper, das Edelſte deſſelben aber, über ſich, dem Gehirn mittheilt."

Aus dieſem Allen geht hervor, daß der Wille ſich am unmittelbarſten im *Blute* objektivirt, als welches den Organismus urſprünglich ſchafft und formt, ihn durch Wachsthum vollendet und nachher ihn fortwährend erhält, ſowohl durch regelmäßige Erneuerung aller, als durch außerordentliche Herſtellung etwan verletzter Theile. Das erſte Produkt des Blutes ſind ſeine eigenen Gefäße und dann die Muskeln, in deren Irritabilität der Wille ſich dem Selbſtbewußtſeyn kund giebt, hiemit aber auch das Herz, als welches zugleich Gefäß und Muskel, und deshalb das wahre Centrum und primum mobile des ganzen Lebens iſt. Zum individuellen Leben und Beſtehn in der Außenwelt bedarf nun aber der Wille zweier Hülfsſyſteme: nämlich *eines* zur Lenkung und Ordnung ſeiner innern und äußern Thätigkeit, und eines *andern* zur ſteten Erneuerung der Maſſe des Bluts; alſo eines Lenkers und eines Erhalters. Daher ſchafft er ſich das Nerven- und das Eingeweide-Syſtem: alſo, zu den functiones vitales, welche die urſprünglichſten und weſentlichſten ſind, geſellen ſich ſubſidiariſch die functiones animales und die functiones naturales. Im *Nervenſyſtem* objektivirt der Wille ſich demnach nur mittelbar und ſekundär; ſofern nämlich dieſes als ein bloßes Hülfsorgan auftritt, als eine Veranſtaltung, mittelſt welcher die theils inneren, theils äußeren Veranlaſſungen, auf welche der Wille ſich, ſeinen Zwecken gemäß, zu äußern hat, zu ſeiner Kunde gelangen: die *inneren* empfängt das *plaſtiſche* Nervenſyſtem, alſo der ſympathiſche Nerv, dieſes cerebrum abdominale, als bloße Reize, und der Wille reagirt darauf an Ort und Stelle, ohne Bewußtſeyn des Gehirns; die *äußeren* empfängt das Gehirn, als Motive, und der Wille reagirt durch bewußte, nach außen gerichtete Handlungen. Mithin macht das ganze Nervenſyſtem gleichſam die Fühlhörner des Willens aus, die er nach innen und außen ſtreckt. Die Gehirn- und Rückenmarks-Nerven zerfallen, an ihren Wurzeln, in ſenſibele und motoriſche. Die ſenſibeln empfangen die Kunde von außen, welche nun ſich im Heerde des Gehirns ſammelt und daſelbſt verarbeitet wird, woraus Vorſtellungen, zunächſt als Motive, entſtehen. Die motoriſchen Nerven aber hinterbringen, wie Kouriere, das Reſultat der Gehirnfunktion dem Muskel, auf welchen daſſelbe als Reiz wirkt und deſſen Irritabilität die unmittelbare Erſcheinung des Willens iſt. Vermuthlich zerfallen die plaſtiſchen Nerven ebenfalls in ſenſibele und motoriſche, wiewohl auf einer untergeordneten Skala. — Die Rolle, welche im Organismus die Ganglien ſpielen, haben wir als eine diminutive Gehirnrolle zu denken, wodurch die eine zur Erläuterung der andern wird. Die Ganglien liegen überall, wo die organiſchen Funktionen des vegetativen Syſtems einer Aufſicht bedürfen. Es iſt als ob daſelbſt der Wille, um ſeine Zwecke durchzuſetzen, nicht mit ſeinem direkten und einfachen Wirken ausreichen konnte, ſondern einer Leitung und deshalb einer Kontrole deſſelben bedurfte; wie wenn man, bei einer Verrichtung, nicht mit ſeiner bloßen Beſinnung ausreicht, ſondern was man thut allemal notiren muß. Hiezu reichen, für das Innere des Organismus, bloße Nervenknoten aus; eben weil alles im eigenen Bereich deſſelben vorgeht. Hingegen für das Aeußere bedurfte es einer ſehr komplicirten Veranſtaltung derſelben Art: dieſe iſt das Gehirn mit ſeinen Fühlfäden, welche es in die Außenwelt ſtreckt, den Sinnesnerven. Aber ſelbſt in den mit dieſem großen Nervencentro kommunizirenden Organen braucht, in ſehr einfachen Fällen, die Angelegenheit nicht vor die oberſte Behörde gebracht zu werden; ſondern eine untergeordnete reicht aus, das Nöthige zu verfügen: eine ſolche iſt das Rückenmark, in den von Marſhall Hall entdeckten Reflexbewegungen, wie das Nieſen, Gähnen, Erbrechen, die zweite Hälfte des Schlingens u. a. m. Der Wille ſelbſt iſt im ganzen Organismus gegenwärtig, da dieſer ſeine bloße Sichtbarkeit iſt: das Nervenſyſtem iſt überall bloß da, um eine Direktion ſeines Thuns möglich zu machen, durch eine Kontrole deſſelben, gleichſam dem Willen als Spiegel zu dienen, damit er ſehe was er thue; wie wir beim Raſiren uns eines Spiegels bedienen. Dadurch entſtehen kleine Senſoria im Innern, für ſpecielle und deshalb einfache Verrichtungen, die Ganglien: das Hauptſenſorium aber, das Gehirn, iſt der große und künſtliche Apparat für die komplicirten und vielſeitigen, auf die unaufhörlich und unregelmäßig wechſelnde Außenwelt bezüglichen Verrichtungen. Wo im Organismus Nervenfäden in ein Ganglion zuſammenlaufen, da iſt gewiſſermaaßen ein eigenes Thier vorhanden und abgeſchloſſen, welches mittelſt des Ganglions, eine Art von ſchwacher Erkenntniß hat, deren Sphäre jedoch beſchränkt iſt auf die Theile, aus denen dieſe Nerven unmittelbar kommen. Was nun aber dieſe Theile auf ſolche quasi Erkenntniß aktuirt, iſt offenbar Wille, ja, wir vermögen gar nicht es anders auch nur zu denken. Hierauf beruht die vita propria jedes Theils, wie auch, bei Inſekten, als welche, ſtatt des Rückenmarks, einen doppelten Nervenſtrang mit Ganglien in regelmäßigen Entfernungen haben, die Fähigkeit jedes Theils, nach Trennung vom Kopf und übrigen Rumpf, noch tagelang zu leben; endlich auch die, in letzter Inſtanz, nicht vom Gehirn aus motivirten Handlungen, d. i. Inſtinkt und Kunſttrieb. Marſhall Hall, deſſen Entdeckung der Reflexbewegungen ich eben erwähnte, hat in derſelben uns eigentlich die Theorie der unwillkürlichen Bewegungen geliefert. Dieſe ſind theils normale oder phyſiologiſche: dahin gehören die Verſchließung der Ein- und Ausgänge des Leibes, alſo der sphincteres vesicae et ani (ausgehend von Rückenmarksnerven), der Augenlider im Schlaf (vom fünften Nervenpaare aus), des Larynx (vom N. vagus aus), wenn Speiſen an ihm vorübergehen, oder Kohlenſäure eindringen will, ſodann das Schlucken, vom Pharynx an, das Gähnen, Nieſen, die Reſpiration, im Schlafe ganz, im Wachen zum Theil, endlich die Erektion, Ejakulation, wie auch die Konception u. a. m.: theils ſind ſie abnormale und pathologiſche: dahin gehören das Stottern, der Schluchzen, das Erbrechen, wie auch die Krämpfe und Konvulſionen aller Art, zumal in der Epilepſie, im Tetanus, in der Hydrophobie und ſonſt, endlich die durch galvaniſchen oder andern Reiz hervorgerufenen, ohne Gefühl und Bewußtſeyn geſchehenden Zuckungen paralyſirter, d. h. außer Verbindung mit dem Gehirn geſetzter Glieder, eben ſo die Zuckungen enthaupteter Thiere, endlich alle Bewegungen und Aktionen hirnlos geborner Kinder. Alle Krämpfe ſind eine Rebellion der Nerven der Glieder gegen die Souveränität des Gehirns: hingegen ſind die normalen Reflexbewegungen die legitime Autokratie untergeordneter Beamten. Dieſe ſämmtlichen Bewegungen alſo ſind unwillkürlich, weil ſie nicht vom Gehirn ausgehen und daher nicht auf Motive geſchehen, ſondern auf bloße Reize. Die ſie veranlaſſenden Reize gelangen bloß zum Rückenmark, oder zur medulla oblongata, und von da aus geſchieht unmittelbar die Reaktion, welche die Bewegung bewirkt. Das ſelbe Verhältniß, welches das Gehirn zu Motiv und Handlung hat, hat das Rückenmark zu jenen unwillkürlichen Bewegungen, und was der sentient and voluntary nerv für jenes, iſt für dieſes der incident and motor nerv. Daß dennoch, in den Einen wie in den Andern, das eigentlich Bewegende der Wille iſt, fällt um ſo deutlicher in die Augen, als die unwillkürlich bewegten Muskeln großentheils die ſelben ſind, welche, unter andern Umſtänden, vom Gehirn aus bewegt werden, in den willkürlichen Aktionen, wo ihr primum mobile uns durch das Selbſtbewußtſeyn als Wille intim bekannt iſt. Marſhall Halls vortreffliches Buch On the diseases of the nervous system iſt überaus geeignet, den Unterſchied zwiſchen Willkür und Wille deutlich zu machen und die Wahrheit meiner Grundlehre zu beſtätigen.

Erinnern wir uns jetzt, zur Veranſchaulichung alles hier Geſagten, an diejenige Entſtehung eines Organismus, welche unſerer Beobachtung am zugänglichſten iſt. Wer macht das Hühnchen im Ei? etwan eine von außen kommende und durch die Schaale dringende Macht und Kunſt? O nein! das Hühnchen macht ſich ſelbſt, und eben die Kraft, welche dieſes über allen Ausdruck komplicirte, wohlberechnete und zweckmäßige Werk ausführt und vollendet, durchbricht, ſobald es fertig iſt, die Schaale, und vollzieht nunmehr, unter der Benennung Wille, die äußeren Handlungen des Hühnchens. Beides zugleich konnte ſie nicht leiſten: vorher mit Ausarbeitung des Organismus beſchäftigt, hatte ſie keine Beſorgung nach außen. Nachdem nun aber jener vollendet iſt, tritt dieſe ein, unter Leitung des Gehirns und ſeiner Fühlfäden, der Sinne, als eines zu dieſem Zweck vorhin bereiteten Werkzeuges, deſſen Dienſt erſt anfängt, wann es im Selbſtbewußtſeyn als Intellekt aufwacht, der die Laterne der Schritte des Willens, ſein ἡγεμονικόν, und zugleich der Träger der objektiven Außenwelt iſt, ſo beſchränkt auch der Horizont dieſer im Bewußtſeyn eines Huhnes ſeyn mag. Was aber jetzt das Huhn, unter Vermittelung dieſes Organs, in der Außenwelt zu leiſten vermag, iſt, als durch ein Sekundäres vermittelt, unendlich geringfügiger, als was es in ſeiner Urſprünglichkeit leiſtete, da es ſich ſelbſt machte.

Wir haben oben das cerebrale Nervenſyſtem als ein *Hülfsorgan* des Willens kennen gelernt, in welchem dieſer ſich daher *ſekundär* objektivirt. Wie alſo das Cerebralſyſtem, obgleich nicht direkt eingreifend in den Kreis der Lebensfunktionen des Organismus, ſondern nur deſſen Relationen nach außen lenkend, dennoch den Organismus zur Baſis hat und zum Lohn ſeiner Dienſte von ihm genährt wird, wie alſo das cerebrale oder animale Leben als Produkt des organiſchen Lebens anzuſehen iſt; ſo gehört das Gehirn und deſſen Funktion, das Erkennen, alſo der Intellekt, mittelbar und ſekundär zur Erſcheinung des *Willens*: auch in ihm objektivirt ſich der Wille und zwar als Wille zur Wahrnehmung der Außenwelt, alſo als ein *Erkennenwollen*. So groß und fundamental daher auch der Unterſchied des Wollens vom Erkennen in uns iſt; ſo bleibt dennoch das letzte Subſtrat Beider das ſelbe, nämlich der *Wille*, als das Weſen an ſich der ganzen Erſcheinung: das Erkennen aber, der Intellekt, welcher im Selbſtbewußtſeyn ſich durchaus als das Sekundäre darſtellt, iſt nicht nur als ſein Accidenz, ſondern auch als ſein Werk anzuſehen und alſo durch einen Umweg, doch wieder auf ihn zurückzuführen. Wie der Intellekt phyſiologiſch ſich ergiebt als die Funktion eines Organs des Leibes; ſo iſt er metaphyſiſch anzuſehen als ein Werk des Willens, deſſen Objektivation, oder Sichtbarkeit, der ganze Leib iſt. Alſo der Wille zu *erkennen*, objektiv angeſchaut, iſt das Gehirn; wie der Wille zu *gehen*, objektiv angeſchaut, der Fuß iſt; der Wille zu *greifen*, die Hand; der Wille zu *verdauen*, der Magen; zu *zeugen*, die Genitalien u. ſ. f. Dieſe ganze Objektivation iſt freilich zuletzt nur für das Gehirn da, als ſeine Anſchauung: in dieſer ſtellt ſich der Wille als organiſcher Leib dar. Aber ſofern das Gehirn *erkennt*, wird es *ſelbſt* nicht erkannt; ſondern iſt das *Erkennende*, das Subjekt aller Erkenntniß. Sofern es aber in der objektiven Anſchauung, d. h. im Bewußtſeyn *anderer Dinge*, alſo ſekundär, *erkannt wird*, gehört es, als Organ des Leibes, zur Objektivation des Willens. Denn der ganze Proceß iſt die *Selbſterkenntniß des Willens*, geht von dieſem aus und läuft auf ihn zurück, und macht Das aus, was *Kant* die *Erſcheinung*, im Gegenſatz des Dinges an ſich benannt hat. Was daher *erkannt*, was *Vorſtellung wird*, iſt der *Wille*: und dieſe Vorſtellung iſt, was wir den Leib nennen, der als ein räumlich Ausgedehntes und ſich in der Zeit Bewegendes nur mittelſt der Funktionen des Gehirns, alſo nur in dieſem, exiſtirt. Was hingegen *erkennt*, was jene *Vorſtellung hat*, iſt das *Gehirn*, welches jedoch ſich ſelbſt nicht erkennt, ſondern nur als Intellekt, d. h. als *Erkennendes*, alſo nur ſubjektiv ſich ſeiner bewußt wird. Was von Innen geſehen das Erkenntnißvermögen iſt, das iſt, von Außen geſehen, das Gehirn. Dieſes Gehirn iſt ein Theil eben jenes Leibes, weil es ſelbſt zur Objektivation des *Willens* gehört, nämlich das *Erkennenwollen* deſſelben, ſeine Richtung auf die Außenwelt, in ihm objektivirt iſt. Demnach iſt allerdings das Gehirn, mithin der Intellekt, unmittelbar durch den Leib bedingt, und dieſer wiederum durch das Gehirn, — jedoch nur mittelbar, nämlich als Räumliches und Körperliches, in der Welt der Anſchauung, nicht aber an ſich ſelbſt, d. h. als Wille. Das Ganze alſo iſt zuletzt der Wille, der ſich ſelber Vorſtellung wird, und iſt jene Einheit, die wir durch Ich ausdrücken. Das Gehirn ſelbſt iſt, ſofern es *vorgeſtellt wird*, — alſo im Bewußtſeyn anderer Dinge, mithin ſekundär, — ſelbſt nur Vorſtellung. An ſich aber und ſofern es *vorſtellt*, iſt es der Wille, weil dieſer das reale Subſtrat der ganzen Erſcheinung iſt: ſein Erkennenwollen objektivirt ſich als Gehirn und deſſen Funktionen. — Als ein zwar unvollkommenes, aber doch einigermaaßen das Weſen der menſchlichen Erſcheinung, wie wir es hier betrachten, veranſchaulichendes Gleichniß kann man allenfalls die Volta'ſche Säule anſehen: die Metalle, nebſt Flüſſigkeit, wären der Leib; die chemiſche Aktion, als Baſis des ganzen Wirkens, wäre der Wille, und die daraus hervorgehende elektriſche Spannung, welche

Schlag und Funken hervorruft, der Intellekt. Aber omne simile claudicat.

In der Pathologie hat ſich in neueſter Zeit endlich die phyſiatriſche Anſicht geltend gemacht, welcher zufolge die Krankheiten ſelbſt ein Heilproceß der Natur ſind, den ſie einleitet, um eine irgendwie im Organismus eingeriſſene Unordnung durch Ueberwindung der Urſachen derſelben zu beſeitigen, wobei ſie, im entſcheidenden Kampf, der Kriſis, entweder den Sieg davonträgt und ihren Zweck erreicht, oder aber unterliegt. Ihre ganze Rationalität gewinnt dieſe Anſicht erſt von unſerm Standpunkt aus, welche in der Lebenskraft, die hier als vis naturae medicatrix auftritt, den Willen erkennen läßt, der im geſunden Zuſtand allen organiſchen Funktionen zum Grunde liegt, jetzt aber, bei eingetretenen, ſein ganzes Werk bedrohenden Unordnungen, ſich mit diktatoriſcher Gewalt bekleidet, um durch ganz außerordentliche Maaßregeln und völlig abnorme Operationen (die Krankheit) die rebelliſchen Potenzen zu dämpfen und Alles ins Gleis zurückzuführen. Daß hingegen, wie Brandis, in den Stellen ſeines Buches „Ueber die Anwendung der Kälte“, die ich im erſten Abſchnitt meiner Abhandlung „Ueber den Willen in der Natur“ angeführt habe, ſich wiederholt ausdrückt, der Wille ſelbſt krank ſei, iſt ein grobes Mißverſtändniß. Wenn ich dieſes erwäge und zugleich bemerke, daß Brandis in ſeinem frühern Buch „Ueber die Lebenskraft“, von 1795, keine Ahndung davon verräth, daß dieſe Kraft an ſich der Wille ſei, vielmehr daſelbſt S. 13 ſagt: „Unmöglich kann die Lebenskraft das Weſen ſeyn, welches wir nur durch unſer Bewußtſeyn kennen, da die meiſten Bewegungen ohne unſer Bewußtſeyn vorgehen. Die Behauptung, daß dieſes Weſen, deſſen einziger uns bekannter Charakter Bewußtſeyn iſt, auch ohne Bewußtſeyn auf den Körper wirke, iſt wenigſtens ganz willkürlich und unbewieſen“; und S. 14: „Gegen die Meinung, daß alle lebendige Bewegung Wirkung der Seele ſei, ſind, wie ich glaube, Haller’s Einwürfe unwiderleglich“; — wenn ich ferner bedenke, daß er ſein Buch „Ueber die Anwendung der Kälte“, worin der Wille mit einem Male ſo entſchieden als Lebenskraft auftritt, im ſiebzigſten Jahre geſchrieben hat, einem Alter, in welchem wohl noch Niemand originelle Grundgedanken zuerſt gefaßt hat; — wenn ich dabei noch berückſichtige, daß er ſich gerade meiner Ausdrücke „Wille und Vorſtellung“, nicht aber der ſonſt viel gebräuchlicheren „Begehrungs- und Erkenntniß-Vermögen“ bedient: — bin ich, meiner frühern Vorausſetzung entgegen, jetzt der Ueberzeugung, daß er ſeinen Grundgedanken von mir entlehnt und, mit der heut zu Tage in der gelehrten Welt üblichen Redlichkeit, davon geſchwiegen hat. Das Nähere hierüber findet man in der zweiten Auflage der Schrift „Ueber den Willen in der Natur“, S. 14.

Die Theſis, welche uns in gegenwärtigem Kapitel beſchäftigt, zu beſtätigen und zu erläutern, iſt nichts geeigneter, als Bichats mit Recht berühmtes Buch Sur la vie et la mort. Seine und meine Betrachtungen unterſtützen ſich wechſelſeitig, indem die ſeinigen der phyſiologiſche Kommentar der meinigen, und dieſe der philoſophiſche Kommentar der ſeinigen ſind und man uns beiderſeits zuſammengeleſen am beſten verſtehen wird. Vornehmlich iſt hier von der erſten Hälfte ſeines Werkes, betitelt Recherches physiologiques sur la vie, die Rede. Seinen Auseinanderſetzungen legt er den Gegenſatz von organiſchem und animaliſchem Leben zum Grunde, welcher dem meinigen von Willen und Intellekt entſpricht. Wer auf den Sinn, nicht auf die Worte ſieht, wird ſich nicht dadurch irre machen laſſen, daß er den Willen dem animaliſchen Leben zuſchreibt; da er darunter, wie gewöhnlich, bloß die bewußte Willkür verſteht, welche allerdings vom Gehirn ausgeht, wo ſie jedoch, wie oben gezeigt worden, noch kein wirkliches Wollen, ſondern die bloße Ueberlegung und Berechnung der Motive iſt, deren Konkluſion, oder Facit, zuletzt als Willensakt hervortritt. Alles was ich dem eigentlichen Willen zuſchreibe, legt er dem organiſchen Leben bei, und Alles was ich als Intellekt faſſe, iſt bei ihm das animale Leben: dieſes hat bei ihm ſeinen Sitz allein im Gehirn nebſt Anhängen; jenes hingegen im ganzen übrigen Organismus. Der durchgängige Gegenſatz, in welchem er Beide gegen einander nachweiſt, entſpricht dem, welcher bei mir zwiſchen Willen und Intellekt vorliegt. Er geht dabei, als Anatom und Phyſiolog, vom Objektiven, d. h. vom Bewußtſeyn anderer Dinge, aus; ich, als Philoſoph, vom Subjektiven, dem Selbſtbewußtſeyn: und da iſt es nun eine Freude zu ſehen, wie wir, gleich den zwei Stimmen im Duetto, in Harmonie mit einander fortſchreiten, obgleich Jeder etwas Anderes vernehmen läßt. Daher leſe, wer mich verſtehen will, ihn; und wer ihn gründlicher verſtehen will, als er ſich ſelbſt verſtand, leſe mich. Da zeigt uns Bichat, im Artikel 4, daß das organiſche Leben früher anfängt und ſpäter erliſcht als das animale, folglich, da dieſes auch im Schlafe feiert, beinahe eine doppelt ſo lange Dauer hat; dann, im Artikel 8 und 9, daß das organiſche Leben Alles ſogleich und von ſelbſt vollkommen leiſtet, das animale hingegen einer langen Uebung und Erziehung bedarf. Aber am intereſſanteſten iſt er im ſechsten Artikel, wo er darthut, daß das animale Leben gänzlich auf die intellektuellen Operationen beſchränkt iſt, daher kalt und antheilslos vor ſich geht, während die Affekte und Leidenſchaften ihren Sitz im organiſchen Leben haben, wenn gleich die Anläſſe dazu im animalen, d. h. cerebralen Leben liegen: hier hat er zehn köſtliche Seiten, die ich ganz abſchreiben möchte. S. 50 ſagt er: Il est sans doute étonnant, que les passions n'ayent jamais leur terme ni leur origine dans les divers organes de la vie animale; qu'au contraire les parties servant aux fonctions internes, soient constamment affectées par elles, et même les déterminent suivant l'état où elles se trouvent. Tel est cependant ce que la stricte observation nous prouve. Je dis d'abord que l'effet de toute espèce de passion, constamment étranger à la vie animale, est de faire naitre un changement, une altération quelconque dans la vie organique. Dann führt er aus, wie der Zorn auf Blutumlauf und Herzſchlag wirkt, dann wie die Freude, und endlich wie die Furcht; hierauf, wie die Lunge, der Magen, die Gedärme, Leber, Drüſen und Pankreas von eben jenen und den verwandten Gemüthsbewegungen affizirt werden, und wie der Gram die Nutrition vermindert; ſodann aber, wie das animale, d. h. das Gehirnleben, von dem Allen unberührt bleibt und ruhig ſeinen Gang fortgeht. Er beruft ſich auch darauf, daß wir, um intellektuelle Operationen zu bezeichnen, die Hand zum Kopfe führen, dieſe hingegen an das Herz, den Magen, die Gedärme legen, wenn wir unſere Liebe, Freude, Trauer oder Haß ausdrücken wollen, und bemerkt, daß es ein ſchlechter Schauſpieler ſeyn müßte, der, wenn er von ſeinem Gram redete, den Kopf, und wenn von ſeiner Geiſtesanſtrengung, das Herz berührte; wie auch daß, während die Gelehrten die ſogenannte Seele im Kopfe wohnen ließen, das Volk den wohlgefühlten Unterſchied zwiſchen Intellekt und Willensaffektionen allemal durch richtige Ausdrücke bezeichne, indem es z. B. von einem tüchtigen, geſcheuten, feinen Kopfe rede, hingegen ſage: ein gutes Herz, ein gefühlvolles Herz; ſo auch „der Zorn kocht in meinen Adern, bewegt mir die Galle, — vor Freude hüpfen mir die Eingeweide, die Eiferſucht vergiftet mein Blut", u. ſ. w. Les chants sont le langage des passions, de la vie organique, comme la parole ordinaire est celui de l'entendement, de la vie animale: la déclamation tient le milieu, elle anime la langue froide du cerveau, par la langue expressive des organes intérieurs, du coeur, du foie, de l'estomac etc. — Sein Reſultat iſt: La vie organique est le terme où aboutissent, et le centre d'où partent les passions. Nichts iſt mehr als dieſes vortreffliche und gründliche Buch geeignet, zu beſtätigen und deutlich zu machen, daß der Leib nur der verkörperte (d. h. mittelſt der Gehirnfunktionen, alſo Zeit, Raum und Kauſalität, angeſchaute) Wille ſelbſt iſt, woraus folgt, daß der Wille das Primäre und Urſprüngliche, der Intellekt hingegen, als bloße Gehirnfunktion, das Sekundäre und Abgeleitete iſt. Aber das Bewunderungswürdigſte und für mich Erfreulichſte im Gedankengange Bichats iſt, daß dieſer große Anatom, auf dem Wege ſeiner rein phyſiologiſchen Betrachtungen, ſogar dahin gelangt, die Unveränderlichkeit des moraliſchen Charakters daraus zu erklären, daß nur das animale Leben, alſo die Funktion des Gehirns, dem Einfluß der Erziehung, Uebung, Bildung und Gewohnheit unterworfen iſt, der moraliſche Charakter aber dem von außen nicht modifikabeln organiſchen Leben, d. h. dem aller übrigen Theile, angehört. Ich kann mich nicht entbrechen, die Stelle herzuſetzen: ſie ſteht Artikel 9, §. 2. Telle est donc la grande différence des deux vies de l'animal (cerebrales oder animales, und organiſches Leben) par rapport à l'inégalité de perfection des divers systèmes de fonctions, dont chacune résulte; savoir, que dans l'une la prédominance ou l'infériorité d'un système, relativement aux autres, tient presque toujours à l'activité ou à l'inertie plus grandes de ce système, à l'habitude

d'agir ou de ne pas agir; que dans l'autre, au contraire, cette prédominance ou cette infériorité sont immédiatement liées à la texture des organes, et jamais à leur éducation. Voilà pourquoi le tempérament physique et le caractère moral ne sont point susceptibles de changer par l'éducation, qui modifie si prodigieusement les actes de la vie animale; car, comme nous l'avons vu, tous deux appartiennent à la vie organique. Le caractère est, si je puis m'exprimer ainsi, la physionomie des passions; le tempérament est celle des fonctions internes: or les unes et les autres étant toujours les mêmes, ayant une direction que l'habitude et l'exercice ne dérangent jamais, il est manifeste que le tempérament et le caractère doivent être aussi soustraits à l'empire de l'éducation. Elle peut modérer l'influence du second, perfectionner assez le jugement et la réflexion, pour rendre leur empire supérieur au sien, fortifier la vie animale, afin qu'elle résiste aux impulsions de l'organique. Mais vouloir par elle dénaturer le caractère, adoucir ou exalter les passions dont il est l'expression habituelle, agrandir ou resserrer leur sphère, c'est une entreprise analogue à celle d'un médecin qui essaierait d'élever ou d'abaisser de quelques degrés, et pour toute la vie, la force de contraction ordinaire au coeur dans l'état de santé, de précipiter ou de ralentir habituellement le mouvement naturel aux artères, et qui est nécessaire à leur action etc. Nous observerions à ce médecin, que la circulation, la respiration etc. ne sont point sous le domaine de la volonté (Willkür), qu'elles ne peuvent être modifiées par l'homme, sans passer à l'état maladif etc. Faisons la même observation à ceux qui croient qu'on change le caractère, et par-là même les passions, puisque celles-ci sont un produit de l'action de tous les organes internes, ou qu'elles y ont au moins spécialement leur siège. Der mit meiner Philoſophie vertraute Leſer mag ſich denken, wie groß meine Freude geweſen iſt, als ich in den auf einem ganz andern Felde gewonnenen Ueberzeugungen des der Welt ſo früh entriſſenen, außerordentlichen Mannes gleichſam die Rechnungsprobe zu den meinigen entdeckte.

Einen ſpeciellen Beleg zu der Wahrheit, daß der Organismus die bloße Sichtbarkeit des Willens iſt, giebt uns auch noch die Thatſache, daß wenn Hunde, Katzen, Haushähne, auch wohl noch andere Thiere, im heftigſten Zorn beißen, die Wunde tödtlich werden, ja, wenn von einem Hunde kommend, Hydrophobie im Menſchen, den ſie traf, hervorbringen kann, ohne daß der Hund toll ſei, oder es nachher werde. Denn der äußerſte Zorn iſt eben nur der entſchiedenſte und heftigſte Wille zur Vernichtung ſeines Gegenſtandes: dies erſcheint nun eben darin, daß alsdann augenblicklich der Speichel eine verderbliche, gewiſſermaaßen magiſch wirkende Kraft annimmt, und zeugt davon, daß Wille und Organismus in Wahrheit Eins ſind. Eben Dies geht auch aus der Thatſache hervor, daß heftiger Aerger der Muttermilch ſchleunig eine ſo verderbliche Beſchaffenheit geben kann, daß der Säugling alsbald unter Zuckungen ſtirbt. (Most, Ueber ſympathetiſche Mittel, S. 16.)

Anmerkung zu dem über Bichat Geſagten.

Bichat hat, wie eben dargelegt, einen tiefen Blick in die menſchliche Natur gethan und in Folge deſſelben eine überaus bewunderungswürdige Auseinanderſetzung gegeben, welche zu dem Tiefgedachteſten der ganzen Franzöſiſchen Litteratur gehört. Dagegen tritt jetzt, ſechzig Jahre ſpäter, plötzlich Herr Flourens polemiſirend auf, in ſeiner Schrift „De la vie et de l'intelligence", und entblödet ſich nicht, Alles, was Bichat über dieſen wichtigen und ihm ganz eigenthümlichen Gegenſtand zu Tage gefördert hat, ohne Umſtände für falſch zu erklären. Und was ſtellt er gegen ihn ins Feld? Gegengründe? Nein, Gegenbehauptungen *) und Auktoritäten, und zwar ſo unſtatthafte, wie wunderliche: nämlich Karteſius — und Gall! — Herr Flourens iſt nämlich ſeines Glaubens ein Karteſianer, und ihm iſt, noch

---

*) „Tout ce qui est relatif à l'entendement appartient à la vie animale", dit Bichat, et jusque-là point de doute: „tout ce qui est relatif aux passions appartient à la vie organique, — et ceci est absolument faux." — Ei?! — decrevit Florentius magnus.

im Jahre 1858, Descartes „le philosophe par excellence". — Nun iſt allerdings Karteſius ein großer Mann, jedoch nur als Bahnbrecher: an ſeinen ſämmtlichen Dogmen hingegen iſt kein wahres Wort; und ſich heut zu Tage auf dieſe als Auktorität zu berufen, iſt geradezu lächerlich. Denn im 19. Jahrhundert iſt ein Karteſianer in der Philoſophie eben Das, was ein Ptolemäianer in der Aſtronomie, oder ein Stahlianer in der Chemie ſeyn würde. Für Herrn Flourens nun aber ſind die Dogmen des Karteſius Glaubensartikel. Karteſius hat gelehrt: les volontés sont des pensées: alſo iſt es ſo; wenn gleich Jeder in ſeinem Innern fühlt, daß Wollen und Denken verſchieden ſind, wie weiß und ſchwarz; daher ich oben im neunzehnten Kapitel Dieſes habe ausführlich, gründlich und ſtets am Leitfaden der Erfahrung darthun und verdeutlichen können. Vor Allem aber giebt es, nach Karteſius, dem Orakel des Herrn Flourens, zwei grundverſchiedene Subſtanzen, Leib und Seele: folglich ſagt Herr Flourens, als rechtgläubiger Karteſianer: Le premier point est de séparer, même par les mots, ce qui est du corps de ce qui est de l'âme (I, 72). Er belehrt uns ferner, daß dieſe âme réside uniquement et exclusivement dans le cerveau (II, 137); von wo aus ſie, nach einer Stelle des Karteſius, die spiritus animales als Kouriere nach den Muskeln ſendet, ſelbſt jedoch nur vom Gehirn affizirt werden kann, daher die Leidenſchaften ihren Sitz (siège) im Herzen, als welches von ihnen alterirt wird, haben, jedoch ihre Stelle (place) im Gehirn. So, ſo ſpricht wirklich das Orakel des Herrn Flourens, welcher davon ſo ſehr erbaut iſt, daß er es ſogar zwei Mal (I, 33, und II, 135) nachbetet, zu unfehlbarer Beſiegung des unwiſſenden Bichat, als welcher weder Seele, noch Leib, ſondern bloß ein animales und ein organiſches Leben kennt, und den er dann hier herablaſſend belehrt, daß man gründlich unterſcheiden müſſe die Theile, wo die Leidenſchaften ihren Sitz haben (siégent), von denen, welche ſie affiziren. Danach wirken alſo die Leidenſchaften an einer Stelle, während ſie an einer andern ſind. Körperliche Dinge pflegen nur wo ſie ſind zu wirken: aber mit ſo einer immateriellen Seele mag es ein anderes Bewandniß haben. Was mag überhaupt er und ſein Orakel ſich bei dieſer Unterſcheidung von place und siège, von ſieger und affecter wohl ſo eigentlich gedacht haben? — Der Grundirrthum des Herrn Flourens und ſeines Karteſius entſpringt eigentlich daraus, daß ſie die Motive, oder Anläſſe der Leidenſchaften, welche, als Vorſtellungen, allerdings im Intellekt, d. i. dem Gehirn, liegen, verwechſeln mit den Leidenſchaften ſelbſt, die, als Willensbewegungen, im ganzen Leibe, welcher (wie wir wiſſen) der angeſchaute Wille ſelbſt iſt, liegen. — Herrn Flourens zweite Auktorität iſt, wie geſagt, Gall. Ich freilich habe am Anfang dieſes zwanzigſten Kapitels (und zwar bereits in der frühern Auflage) geſagt: „Der größte Irrthum in Galls Schädellehre iſt, daß er auch für moraliſche Eigenſchaften Organe des Gehirns aufſtellt.“ Aber was ich tadle und verwerfe, iſt gerade was Herr Flourens lobt und bewundert: denn er trägt ja das les volontés sont des pensées des Karteſius im Herzen. Demgemäß ſagt er, S. 144: Le premier service que Gall a rendu à la physiologie (?) a été de rammener le moral à l'intellectuel, et de faire voir que les facultés morales et les facultés intellectuelles sont des facultés du même ordre, et de les placer toutes, autant les unes que les autres, uniquement et exclusivement dans le cerveau. Gewiſſermaaßen meine ganze Philoſophie, beſonders aber das neunzehnte Kapitel dieſes Bandes beſteht in der Widerlegung dieſes Grundirrthums. Herr Flourens hingegen wird nicht müde, eben dieſen als eine große Wahrheit und den Gall als ihren Entdecker zu preiſen: z. B. S. 147: Si j'en étais à classer les services que nous a rendu Gall, je dirais que le premier a été de rammener les qualités morales au cerveau. — S. 153: Le cerveau seul est l'organe de l'âme, et de l'âme dans toute la plénitude de ses fonctions (man ſieht, die Karteſianiſche einfache Seele ſteckt, als Kern der Sache, noch immer dahinter); il est le siège de toutes les facultés morales, comme de toutes les facultés intellectuelles. — — — Gall a rammené le moral à l'intellectuel, il a rammené les qualités morales au même siège, au même organe, que les facultés intellectuelles. — O wie müſſen Bichat und ich uns ſchämen vor ſolcher Weisheit! — Aber, ernſtlich zu reden, was kann niederſchlagender, oder vielmehr empörender ſeyn, als das Richtige und Tiefgedachte verworfen und dagegen das Falſche und Verkehrte präkoniſirt zu ſehen; zu erleben, daß tief verborgene, ſchwer und ſpät errungene, wichtige Wahrheiten wieder herabgeriſſen und der alte, platte, ſpät beſiegte Irrthum abermals an ihre Stelle geſetzt werden ſoll; ja, fürchten zu müſſen, daß durch ſolches Verfahren die ſo ſchweren Fortſchritte des menſchlichen Wiſſens wieder rückgängig gemacht werden! Aber beruhigen wir uns: denn magna est vis veritatis et praevalebit. — Herr Flourens iſt unſtreitig ein Mann von vielem Verdienſt, hat ſich jedoch daſſelbe hauptſächlich auf dem experimentalen Wege erworben. Nun aber ſind gerade die wichtigſten Wahrheiten nicht durch Experimente herauszubringen, ſondern allein durch Nachdenken und Penetration. So hat denn auch Bichat durch ſein Nachdenken und durch ſeinen Tiefblick hier eine Wahrheit zu Tage gefördert, welche zu denen gehört, die den experimentalen Bemühungen des Herrn Flourens unerreichbar bleiben, ſelbſt wenn er, als ächter und konſequenter Karteſianer, noch hundert Thiere mehr zu Tode martert. Er hätte aber hievon bei Zeiten etwas merken und denken ſollen: „Hüte dich, Bock, denn es brennt.“ Nun aber die Vermeſſenheit und Süffiſance, wie nur die mit falſchem Dünkel verbundene Oberflächlichkeit ſie verleiht, mit der jedoch Herr Flourens einen Denker, wie Bichat, durch bloße Gegenbehauptungen, Alte-Weiber-Ueberzeugungen und futile Auktoritäten zu widerlegen, ſogar ihn zurechtzuweiſen, zu meiſtern, ja, faſt zu verſpotten unternimmt, hat ihren Urſprung im Akademienweſen und deſſen Fauteuils, auf welchen thronend und ſich gegenſeitig als illustre confrère begrüßend die Herren gar nicht umhin können, ſich den Beſten, die je geweſen, gleich zu ſetzen, ſich für Orakel zu halten und demgemäß zu dekretiren, was falſch und was wahr ſeyn ſoll. Dies bewegt und berechtigt mich, ein Mal gerade heraus zu ſagen, daß die wirklich überlegenen und privilegirten Geiſter, welche dann und wann ein Mal zur Erleuchtung der übrigen geboren werden, und zu welchen allerdings auch Bichat gehört, es „von Gottes Gnaden“ ſind und demnach zu den Akademien (in welchen ſie meiſtens nur den einundvierzigſten Fauteuil eingenommen haben) und zu deren illustres confrères ſich verhalten wie geborene Fürſten zu den zahlreichen und aus der Menge gewählten Repräſentanten des Volkes. Daher ſollte eine geheime Scheu (a secret awe) die Herren Akademiker warnen, ehe ſie ſich an einen ſolchen rieben, — es wäre denn, ſie hätten die triſtigſten Gründe aufzuweiſen, nicht aber bloße Gegenbehauptungen und Berufungen auf placita des Karteſius, als welches heut zu Tage durchaus lächerlich iſt.

Kapitel 21.

Rückblick und allgemeinere Betrachtung.

Wäre nicht, wie die beiden vorhergehenden Kapitel darthun, der Intellekt ſekundärer Natur; ſo würde nicht Alles, was ohne denſelben, d. h. ohne Dazwiſchenkunft der Vorſtellung, zu Stande kommt, wie z. B. die Zeugung, die Entwickelung und Erhaltung des Organismus, die Heilung der Wunden, der Erſatz oder die vikarirende Ergänzung verſtümmelter Theile, die heilbringende Kriſis in Krankheiten, die Werke thieriſcher Kunſttriebe und das Schaffen des Inſtinkts überhaupt, ſo unendlich beſſer und vollkommener ausfallen, als Das, was mit Hülfe des Intellekts geſchieht, nämlich alle bewußten und beabſichtigten Leiſtungen und Werke der Menſchen, als welche, gegen jene andern gehalten, bloße Stümperei ſind. Ueberhaupt bedeutet Natur das ohne Vermittelung des Intellekts Wirkende, Treibende, Schaffende. Daß nun eben dieſes identiſch ſei mit Dem, was wir in uns als Willen finden, iſt das allgemeine Thema dieſes zweiten Buchs, wie auch der Abhandlung „Ueber den Willen in der Natur". Die Möglichkeit dieſer Grunderkenntniß beruht darauf, daß daſſelbe in uns unmittelbar vom Intellekt, der hier als Selbſtbewußtſeyn auftritt, beleuchtet wird; ſonſt wir es eben ſo wenig in uns, als außer uns näher kennen lernen würden und ewig vor unerforſchlichen Naturkräften ſtehen bleiben müßten. Die Beihülfe des Intellekts haben wir wegzudenken, wenn wir das Weſen des Willens an ſich ſelbſt erfaſſen und dadurch, ſo weit es möglich iſt, ins Innere der Natur dringen wollen.

Dieſerhalb iſt, beiläufig geſagt, mein direkter Antipode unter den Philoſophen Anaxagoras; da er zum Erſten und Urſprünglichen, wovon Alles ausgeht, einen νοῦς, eine Intelligenz, ein

Vorſtellendes, beliebig annahm, und als der Erſte gilt, der eine ſolche Anſicht aufgeſtellt hat. Derſelben gemäß wäre die Welt früher in der bloßen Vorſtellung, als an ſich ſelbſt vorhanden geweſen; während bei mir der erkenntnißloſe Wille es iſt, der die Realität der Dinge begründet, deren Entwickelung ſchon ſehr weit gediehen ſeyn muß, ehe es endlich, im animalen Bewußtſeyn, zur Vorſtellung und Intelligenz kommt; ſo daß bei mir das Denken als das Allerletzte auftritt. Inzwiſchen hat, nach dem Zeugniß des Ariſtoteles (Metaph., I, 4), Anaxagoras ſelbſt mit ſeinem νοῦς nicht viel anzufangen gewußt, ſondern ihn nur aufgeſtellt und dann eben ſtehen laſſen, wie einen gemalten Heiligen am Eingang, ohne zu ſeinen Entwickelungen der Natur ſich deſſelben zu bedienen, es ſei denn in Nothfällen, wann er ſich ein Mal nicht anders zu helfen wußte. — Alle Phyſikotheologie iſt eine Ausführung des, der (Anfangs dieſes Kapitels ausgeſprochenen) Wahrheit entgegenſtehenden, Irrthums, daß nämlich die vollkommenſte Art der Entſtehung der Dinge die durch Vermittelung eines Intellekts ſei. Daher eben ſchiebt dieſelbe aller tiefern Ergründung der Natur einen Riegel vor.

Seit Sokrates' Zeit und bis auf die unſerige finden wir als einen Hauptgegenſtand des unaufhörlichen Disputirens der Philoſophen jenes ens rationis, genannt Seele. Wir ſehen die Meiſten die Unſterblichkeit, welches ſagen will, die metaphyſiſche Weſenheit, derſelben behaupten, Andere jedoch, geſtützt auf Thatſachen, welche die gänzliche Abhängigkeit des Intellekts von körperlichen Organen unwiderſprechlich darthun, den Widerſpruch dagegen unermüdet aufrecht erhalten. Jene Seele wurde von Allen und vor Allem als ſchlechthin einfach genommen: denn gerade hieraus wurde ihr metaphyſiſches Weſen, ihre Immaterialität und Unſterblichkeit bewieſen; obgleich dieſe gar nicht ein Mal nothwendig daraus folgt; denn, wenn wir auch die Zerſtörung eines geformten Körpers uns nur durch Zerlegung in ſeine Theile denken können; ſo folgt daraus nicht, daß die Zerſtörung eines einfachen Weſens, von dem wir ohnehin keinen Begriff haben, nicht auf irgend eine andere Art, etwan durch allmäliges Schwinden, möglich ſei. Ich hingegen gehe davon aus, daß ich die vorausgeſetzte Einfachheit unſers ſubjektiv bewußten Weſens, oder des Ichs, aufhebe, indem ich nachweiſe, daß die Aeußerungen, aus welchen man dieſelbe folgerte, zwei ſehr verſchiedene Quellen haben, und daß allerdings der Intellekt phyſiſch bedingt, die Funktion eines materiellen Organs, daher von dieſem abhängig, und ohne daſſelbe ſo unmöglich ſei, wie das Greifen ohne die Hand, daß er demnach zur bloßen Erſcheinung gehöre und alſo das Schickſal dieſer theile, — daß hingegen der Wille an kein ſpecielles Organ gebunden, ſondern überall gegenwärtig, überall das eigentlich Bewegende und Bildende, mithin das Bedingende des ganzen Organismus ſei, daß er in der That das metaphyſiſche Subſtrat der geſammten Erſcheinung ausmache, folglich nicht, wie der Intellekt, ein Posterius, ſondern das Prius derſelben, und dieſe von ihm, nicht er von ihr, abhängig ſei. Der Leib aber wird ſogar zu einer bloßen Vorſtellung herabgeſetzt, indem er nur die Art iſt, wie in der Anſchauung des Intellekts, oder Gehirns, der Wille ſich darſtellt. Der Wille hingegen, welcher in allen früheren, ſonſt noch ſo verſchiedenen Syſtemen als eines der letzten Ergebniſſe auftritt, iſt bei mir das Allererſte. Der Intellekt wird, als bloße Funktion des Gehirns, vom Untergang des Leibes mitgetroffen; hingegen keineswegs der Wille. Aus dieſer Heterogeneität Beider, nebſt der ſekundären Natur des Intellekts, wird es begreiflich, daß der Menſch, in der Tiefe ſeines Selbſtbewußtſeyns, ſich ewig und unzerſtörbar fühlt, dennoch aber keine Erinnerung, weder a parte ante noch a parte post, über ſeine Lebensdauer hinaus haben kann. Ich will hier nicht der Erörterung der wahren Unzerſtörbarkeit unſers Weſens, als welche ihre Stelle im vierten Buche hat, vorgreifen, ſondern habe nur die Stelle, an welche ſie ſich knüpft, bezeichnen wollen.

Daß nun aber, in einem allerdings einſeitigen, jedoch von unſerm Standpunkt aus wahren Ausdrucke, der Leib eine bloße Vorſtellung genannt wird, beruht darauf, daß ein Daſeyn im Raum, als ein ausgedehntes, und in der Zeit, als ein ſich änderndes, in Beiden aber durch Kauſalnexus näher beſtimmtes, nur möglich iſt in der Vorſtellung, als auf deren Formen jene Beſtimmungen ſämmtlich beruhen, alſo in einem Gehirn, in welchem demnach ein ſolches Daſeyn als ein objektives, d. h. ein fremdes, auftritt. Daher kann ſelbſt unſer eigener Leib dieſe Art von Daſeyn nur in einem Gehirn haben. Denn die Erkenntniß, welche ich von meinem Leibe als einem Ausgedehnten, Raumerfüllenden und Beweglichen habe, iſt bloß *mittelbar*: ſie iſt ein Bild in meinem Gehirn, welches mittelſt Sinne und Verſtand zu Stande kommt. *Unmittelbar* gegeben iſt mir der Leib allein in der Muskelaktion und im Schmerz oder Behagen, welche Beide zunächſt und unmittelbar dem Willen angehören. — Das Zuſammenbringen aber dieſer beiden verſchiedenen Erkenntnißweiſen meines eigenen Leibes vermittelt nachher die fernere Einſicht, daß alle andern Dinge, welche ebenfalls das beſchriebene objektive Daſeyn, welches zunächſt nur in meinem Gehirn iſt, haben, deshalb nicht außer demſelben gar nicht vorhanden ſeien, ſondern ebenfalls *an ſich* zuletzt eben Das ſeyn müſſen, was ſich dem Selbſtbewußtſeyn als *Wille* kund giebt.

Kapitel 22 *).

Objektive Anſicht des Intellekts.

Es giebt zwei von Grund aus verſchiedene Betrachtungsweiſen des Intellekts, welche auf der Verſchiedenheit des Standpunkts beruhen und, ſo ſehr ſie auch, in Folge dieſer, einander entgegengeſetzt ſind, dennoch in Uebereinſtimmung gebracht werden müſſen. — Die eine iſt die *ſubjektive*, welche, von *innen* ausgehend und das *Bewußtſeyn* als das Gegebene nehmend, uns darlegt, durch welchen Mechanismus in demſelben die Welt ſich darſtellt, und wie aus den Materialien, welche Sinne und Verſtand liefern, ſie ſich darin aufbaut. Als den Urheber dieſer Betrachtungsweiſe haben wir *Locke* anzuſehen: *Kant* brachte ſie zu ungleich höherer Vollendung, und ebenfalls iſt unſer erſtes Buch, nebſt den Ergänzungen dazu, ihr gewidmet.

Die dieſer entgegengeſetzte Betrachtungsweiſe des Intellekts iſt die *objektive*, welche von *außen* anhebt, nicht das eigene Bewußtſeyn, ſondern die in der äußern Erfahrung gegebenen, ſich ihrer ſelbſt und der Welt bewußten Weſen zu ihrem Gegenſtande nimmt, und nun unterſucht, welches Verhältniß der Intellekt derſelben zu ihren übrigen Eigenſchaften hat, wodurch er möglich, wodurch er nothwendig geworden, und was er ihnen leiſtet. Der Standpunkt dieſer Betrachtungsweiſe iſt der empiriſche: ſie nimmt die Welt und die darin vorhandenen thieriſchen Weſen als ſchlechthin gegeben, indem ſie von ihnen ausgeht. Sie iſt demnach zunächſt zoologiſch, anatomiſch, phyſiologiſch, und wird erſt durch die Verbindung mit jener erſtern und von dem dadurch gewonnenen höhern Standpunkt aus philoſophiſch. Die bis jetzt allein gegebene Grundlage zu ihr verdanken wir den Zootomen und Phyſiologen, zumeiſt den Franzöſiſchen. Beſonders iſt hier Cabanis zu nennen, deſſen vortreffliches Werk, Des rapports du physique au moral, auf dem phyſiologiſchen Wege, für dieſe Betrachtungsweiſe bahnbrechend geweſen iſt. Gleichzeitig wirkte der berühmte Bichat, deſſen Thema jedoch ein viel umfaſſenderes war. Selbſt Gall iſt hier zu nennen; wenn gleich ſein Hauptzweck verfehlt wurde. Unwiſſenheit und Vorurtheil haben gegen dieſe Betrachtungsweiſe die Anklage des Materialismus erhoben; weil dieſelbe, ſich rein an die Erfahrung haltend, die immaterielle Subſtanz, Seele, nicht kennt. Die neueſten Fortſchritte in der Phyſiologie des Nervenſyſtems, durch Charles Bell, Magendie, Marſhal Hall u. a., haben den Stoff dieſer Betrachtungsweiſe ebenfalls bereichert und berichtigt. Eine Philoſophie, welche, wie die Kantiſche, dieſen Geſichtspunkt für den Intellekt gänzlich ignorirt, iſt einſeitig und eben dadurch unzureichend. Sie läßt zwiſchen unſerm philoſophiſchen und unſerm phyſiologiſchen Wiſſen eine unüberſehbare Kluft, bei der wir nimmermehr Befriedigung finden können.

---

*) Dies Kapitel bezieht ſich auf die letztere Hälfte des §. 27 des erſten Bandes.

Obwohl ſchon Das, was ich in den beiden vorhergegangenen Kapiteln über das Leben und die Thätigkeit des Gehirns geſagt habe, dieſer Betrachtungsweiſe angehört, imgleichen, in der Abhandlung über den Willen in der Natur, alle unter der Rubrik „Pflanzenphyſiologie“ gegebenen Erörterungen und auch ein Theil der unter der Rubrik „vergleichende Anatomie“ befindlichen ihr gewidmet ſind, wird die hier folgende Darlegung ihrer Reſultate im Allgemeinen keineswegs überflüſſig ſeyn.

Des grellen Kontraſtes zwiſchen den beiden im Obigen einander entgegengeſetzten Betrachtungsweiſen des Intellekts wird man am lebhafteſten inne werden, wenn man, die Sache auf die Spitze ſtellend, ſich vergegenwärtigt, daß was die eine als beſonnenes Denken und lebendiges Anſchauen unmittelbar aufnimmt und zu ihrem Stoffe macht, für die andere nichts weiter iſt, als die phyſiologiſche Funktion eines Eingeweides, des Gehirns: ja, daß man berechtigt iſt, zu behaupten, die ganze objektive Welt, ſo gränzenlos im Raum, ſo unendlich in der Zeit, ſo unergründlich in der Vollkommenheit, ſei eigentlich nur eine gewiſſe Bewegung oder Affektion der Breimaſſe im Hirnſchädel. Da frägt man erſtaunt: was iſt dieſes Gehirn, deſſen Funktion ein ſolches Phänomen aller Phänomene hervorbringt? Was iſt die Materie, die zu einer ſolchen Breimaſſe raffinirt und potenzirt werden kann, daß die Reizung einiger ihrer Partikeln zum bedingenden Träger des Daſeyns einer objektiven Welt wird? Die Scheu vor ſolchen Fragen trieb zur Hypoſtaſe der einfachen Subſtanz einer immateriellen Seele, die im Gehirn bloß wohnte. Wir ſagen unerſchrocken: auch dieſe Breimaſſe iſt, wie jeder vegetabiliſche oder animaliſche Theil, ein organiſches Gebilde, gleich allen ihren geringeren Anverwandten, in der ſchlechtern Behauſung der Köpfe unſerer unvernünftigen Brüder, bis zum geringſten, kaum noch apprehendirenden, herab; jedoch iſt jene organiſche Breimaſſe das letzte Produkt der Natur, welches alle übrigen ſchon vorausſetzt. An ſich ſelbſt aber und außerhalb der Vorſtellung iſt auch das Gehirn, wie alles Andere, Wille. Denn Für-ein-Anderes-daſeyn iſt vorgeſtelltwerden, Anſichſeyn iſt wollen: hierauf eben beruht es, daß wir auf dem rein objektiven Wege nie zum Innern der Dinge gelangen: ſondern, wenn wir von außen und empiriſch ihr Inneres zu finden verſuchen, dieſes Innere, unter unſern Händen, ſtets wieder zu einem Aeußern wird, — das Mark des Baumes, ſo gut wie ſeine Rinde, das Herz des Thieres, ſo gut wie ſein Fell, die Keimhaut und der Dotter des Eies, ſo gut wie ſeine Schaale. Hingegen auf dem ſubjektiven Wege iſt das Innere uns jeden Augenblick zugänglich: da finden wir es als den Willen zunächſt in uns ſelbſt, und müſſen, am Leitfaden der Analogie mit unſerm eigenen Weſen, die übrigen enträthſeln können, indem wir zu der Einſicht gelangen, daß ein Seyn an ſich, unabhängig vom

Erkanntwerden, d. h. Sichdarſtellen in einem Intellekt, nur als ein *Wollen* denkbar iſt.

Gehen wir nun, in der *objektiven* Auffaſſung des Intellekts, ſo weit wir irgend können, zurück; ſo werden wir finden, daß die Nothwendigkeit, oder das Bedürfniß der *Erkenntniß überhaupt* entſteht aus der Vielheit und dem *getrennten* Daſeyn der Weſen, alſo aus der Individuation. Denn denkt man ſich, es ſei nur *ein einziges* Weſen vorhanden; ſo bedarf ein ſolches keiner Erkenntniß: weil nichts da iſt, was von ihm ſelbſt verſchieden wäre, und deſſen Daſeyn es daher erſt mittelbar, durch Erkenntniß, d. h. Bild und Begriff, in ſich aufzunehmen hätte. Es wäre eben *ſelbſt* ſchon Alles in Allem, mithin bliebe ihm nichts zu erkennen, d. h. nichts Fremdes, das als Gegenſtand, Objekt, aufgefaßt werden könnte, übrig. Bei der Vielheit der Weſen hingegen befindet jedes Individuum ſich in einem Zuſtande der Iſolation von allen übrigen, und daraus entſteht die Nothwendigkeit der Erkenntniß. Das Nervenſyſtem, mittelſt deſſen das thieriſche Individuum zunächſt ſich ſeiner ſelbſt bewußt wird, iſt durch ſeine Haut begränzt: jedoch, im Gehirn bis zum Intellekt geſteigert, überſchreitet es dieſe Gränze, mittelſt ſeiner Erkenntnißform der Kauſalität, und ſo entſteht ihm die Anſchauung, als ein Bewußtſeyn *anderer* Dinge, als ein Bild von Weſen in Raum und Zeit, die ſich verändern, gemäß der Kauſalität. — In dieſem Sinne wäre es richtiger zu ſagen: „nur das Verſchiedene wird vom Verſchiedenen erkannt“, als, wie *Empedokles* ſagte, „nur das Gleiche vom Gleichen“, welches ein gar ſchwankender und vieldeutiger Satz war; obgleich ſich auch wohl Geſichtspunkte faſſen laſſen, von welchen aus er wahr iſt; wie, beiläufig geſagt, ſchon der des *Helvetius*, wenn er ſo ſchön wie treffend bemerkt: Il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit: c'est une corde qui ne frémit qu'à l'unison; — welches zuſammentrifft mit dem Xenophaniſchen σοφον ειναι δει τον επιγνωσομενον τον σοφον (sapientem esse oportet eum, qui sapientem agniturus sit), und ein großes Herzeleid iſt. — Nun aber wieder von der andern Seite wiſſen wir, daß, umgekehrt, die Vielheit des Gleichartigen erſt möglich wird durch Zeit und Raum, alſo durch die Formen unſerer Erkenntniß. Der Raum entſteht erſt, indem das erkennende Subjekt nach außen ſteht: er iſt die Art und Weiſe, wie das Subjekt etwas als von ſich verſchieden auffaßt. Soeben aber ſahen wir die Erkenntniß überhaupt durch Vielheit und Verſchiedenheit bedingt. Alſo die Erkenntniß und die Vielheit, oder Individuation, ſtehen und fallen mit einander, indem ſie ſich gegenſeitig bedingen. — Hieraus iſt zu ſchließen, daß jenſeit der Erſcheinung, im Weſen an ſich aller Dinge, welchem Zeit und Raum, und deshalb auch die Vielheit, fremd ſeyn muß, auch keine Erkenntniß vorhanden ſeyn kann. Ein „Erkennen der Dinge an ſich", im ſtrengſten Sinne des Worts, wäre demnach ſchon darum unmöglich, weil wo das Weſen an ſich der Dinge anfängt, das Erkennen wegfällt, und alle Erkenntniß ſchon grundweſentlich bloß auf Erſcheinungen geht. Denn ſie entſpringt aus einer Beſchränkung, durch welche ſie nöthig gemacht wird, um die Schranken zu erweitern.

Für die objektive Betrachtung iſt das Gehirn die Efflorescenz des Organismus; daher erſt wo dieſer ſeine höchſte Vollkommenheit und Komplikation erlangt hat, es in ſeiner größten Entwickelung auftritt. Den Organismus aber haben wir im vorhergehenden Kapitel als die Objektivation des Willens kennen gelernt: zu dieſer muß daher auch das Gehirn, als ſein Theil, gehören. Ferner habe ich daraus, daß der Organismus nur die Sichtbarkeit des Willens, alſo an ſich dieſer ſelbſt iſt, abgeleitet, daß jede Affektion des *Organismus* zugleich und unmittelbar den *Willen* affizirt, d. h. angenehm oder ſchmerzlich empfunden wird. Jedoch tritt, durch die Steigerung der Senſibilität, bei höherer Entwickelung des Nervenſyſtems, die Möglichkeit ein, daß in den edleren, d. h. den *objektiven* Sinnesorganen (Geſicht, Gehör) die ihnen angemeſſenen, höchſt zarten Affektionen empfunden werden, ohne an ſich ſelbſt und unmittelbar den Willen zu affiziren, d. h. ohne ſchmerzlich oder angenehm zu ſeyn, daß ſie mithin als an ſich gleichgültige, bloß *wahrgenommene* Empfindungen ins Bewußtſeyn treten. Im Gehirn erreicht nun aber dieſe Steigerung der Senſibilität einen ſo hohen Grad, daß auf empfangene Sinneseindrücke ſogar eine Reaktion entſteht, welche nicht unmittelbar vom Willen ausgeht, ſondern zunächſt eine Spontaneität der Verſtandesfunktion iſt, als welche von der unmittelbar wahrgenommenen Sinnesempfindung den Uebergang zu deren *Urſache* macht, wodurch, indem dabei das Gehirn zugleich die Form des Raumes hervorbringt, die Anſchauung eines äußern Objektes entſteht. Man kann daher den Punkt, wo von der Empfindung auf der Retina, welche noch eine bloße Affektion des Leibes und inſofern des Willens iſt, der Verſtand den Uebergang macht zur Urſache jener Empfindung, die er mittelſt ſeiner Form des Raumes als ein Aeußeres und von der eigenen Perſon Verſchiedenes projicirt, — als die Gränze betrachten zwiſchen der Welt als Wille und der Welt als Vorſtellung, oder auch als die Geburtsſtätte dieſer letzteren. Beim Menſchen geht nun aber die, in letzter Inſtanz freilich doch vom Willen verliehene, Spontaneität der Gehirnthätigkeit noch weiter, als zur bloßen Anſchauung und unmittelbaren Auffaſſung der Kauſalverhältniſſe; nämlich bis zum Bilden abſtrakter Begriffe aus jenen Anſchauungen, und zum Operiren mit dieſen, d. h. zum Denken, als worin ſeine Vernunft beſteht. Die Gedanken ſind daher von den Affektionen des Leibes, welche, weil dieſer die Objektivation des Willens iſt, ſelbſt in den Sinnesorganen, durch Steigerung, ſogleich in Schmerz übergehen können, am entfernteſten. Vorſtellung und Gedanke können, dem Geſagten zufolge, auch als die Efflorescenz des Willens angeſehen werden, ſofern ſie aus der höchſten Vollendung und Steigerung des Organismus entſpringen, dieſer aber, an ſich ſelbſt und außerhalb der Vorſtellung, der Wille iſt. Allerdings ſetzt, in meiner Erklärung, das Daſeyn des Leibes die Welt der Vorſtellung voraus; ſofern auch er, als Körper oder reales Objekt, nur in ihr iſt: und andererſeits ſetzt die Vorſtellung ſelbſt eben ſo ſehr den Leib voraus; da ſie nur durch die Funktion eines Organs deſſelben entſteht. Das der ganzen Erſcheinung zum Grunde Liegende, das allein an ſich ſelbſt Seiende und Urſprüngliche darin, iſt ausſchließlich der Wille: denn er iſt es, welcher eben durch dieſen Proceß die Form der Vorſtellung annimmt, d. h. in das ſekundäre Daſeyn einer gegenſtändlichen Welt, oder die Erkennbarkeit, eingeht. — Die Philoſophen vor **Kant**, wenige ausgenommen, haben die Erklärung des Hergangs unſers Erkennens von der verkehrten Seite angegriffen. Sie giengen nämlich dabei aus von einer ſogenannten Seele, einem Weſen, deſſen innere Natur und eigenthümliche Funktion im Denken beſtände, und zwar ganz eigentlich im abſtrakten Denken, mit bloßen Begriffen, die ihr um ſo vollkommener angehörten, als ſie von aller Anſchaulichkeit ferner lagen. (Hier bitte ich, die Anmerkung am Ende des §. 6 meiner Preisſchrift über das Fundament der Moral nachzuſehen.) Dieſe Seele ſei unbegreiflicher Weiſe in den Leib gerathen, woſelbſt ſie in ihrem reinen Denken nur Störungen erleide, ſchon durch die Sinneseindrücke und Anſchauungen, noch mehr durch die Gelüſte, welche dieſe erregen, endlich durch die Affekte, ja Leidenſchaften, zu welchen wieder dieſe ſich entwickeln; während das ſelbſteigene und urſprüngliche Element dieſer Seele lauteres, abſtraktes Denken ſei, welchem überlaſſen ſie nur Univerſalia, angeborene Begriffe und aeternas veritates zu ihren Gegenſtänden habe und alles Anſchauliche tief unter ſich liegen laſſe. Daher ſtammt denn auch die Verachtung, mit welcher noch jetzt von den Philoſophieprofeſſoren die „Sinnlichkeit“ und das „Sinnliche“ erwähnt, ja, zur Hauptquelle der Immoralität gemacht werden; während gerade die Sinne, da ſie im Verein mit den aprioriſchen Funktionen des Intellekts, die Anſchauung hervorbringen, die lautere und unſchuldige Quelle aller unſerer Erkenntniſſe ſind, von welcher alles Denken ſeinen Gehalt erſt erborgt. Man könnte wahrlich glauben, jene Herren dächten bei der Sinnlichkeit ſtets nur an den vorgeblichen ſechsten Sinn der Franzoſen. — Beſagtermaaßen alſo machte man, beim Proceß des Erkennens, das allerletzte Produkt deſſelben, das abſtrakte Denken, zum Erſten und Urſprünglichen, griff demnach, wie geſagt, die Sache am verkehrten Ende an. — Wie nun, meiner Darſtellung zufolge, der Intellekt aus dem Organismus und dadurch aus dem Willen entſpringt, mithin ohne dieſen nicht ſeyn könnte; ſo fände er ohne ihn auch keinen Stoff und Beſchäftigung: weil alles Erkennbare eben nur die Objektivation des Willens iſt.

Aber nicht nur die Anſchauung der Außenwelt, oder das Bewußtſeyn anderer Dinge, iſt durch das Gehirn und ſeine Funktionen bedingt, ſondern auch das Selbſtbewußtſeyn. Der Wille an ſich ſelbſt iſt bewußtlos und bleibt es im größten Theile ſeiner Erſcheinungen. Die ſekundäre Welt der Vorſtellung muß hinzutreten, damit er ſich ſeiner bewußt werde; wie das Licht erſt durch die es zurückwerfenden Körper ſichtbar wird und außerdem ſich wirkungslos in die Finſterniß verliert. Indem der Wille, zum Zweck der Auffaſſung ſeiner Beziehungen zur Außenwelt, im thieriſchen Individuo, ein Gehirn hervorbringt, entſteht erſt in dieſem das Bewußtſeyn des eigenen Selbſt, mittelſt des Subjekts des Erkennens, welches die Dinge als daſeiend, das Ich als wollend auffaßt. Nämlich die im Gehirn aufs Höchſte geſteigerte, jedoch in die verſchiedenen Theile deſſelben ausgebreitete Senſibilität muß zuvörderſt alle Strahlen ihrer Thätigkeit zuſammenbringen, ſie gleichſam in einen Brennpunkt koncentriren, der jedoch nicht, wie bei Hohlſpiegeln nach außen, ſondern, wie bei Konverſpiegeln, nach innen fällt: mit dieſem Punkte nun beſchreibt ſie zunächſt die Linie der Zeit, auf der daher Alles, was ſie vorſtellt, ſich darſtellen muß und welche die erſte und weſentlichſte Form alles Erkennens, oder die Form des inneren Sinnes iſt. Dieſer Brennpunkt der geſammten Gehirnthätigkeit iſt Das, was Kant die ſynthetiſche Einheit der Apperception nannte: erſt mittelſt deſſelben wird der Wille ſich ſeiner ſelbſt bewußt, indem dieſer Fokus der Gehirnthätigkeit, oder das Erkennende, ſich mit ſeiner eigenen Baſis, daraus er entſprungen iſt, dem Wollenden, als identiſch auffaßt und ſo das Ich entſteht. Dieſer Fokus der Gehirnthätigkeit bleibt dennoch zunächſt ein bloßes Subjekt des Erkennens und als ſolches fähig, der kalte und antheilsloſe Zuſchauer, der bloße Lenker und Berather des Willens zu ſeyn, wie auch, ohne Rückſicht auf dieſen und ſein Wohl oder Weh, die Außenwelt rein objektiv aufzufaſſen. Aber ſobald er ſich nach innen richtet, erkennt er als die Baſis ſeiner eigenen Erſcheinung den Willen, und fließt daher mit dieſem in das Bewußtſeyn eines Ich zuſammen. Jener Brennpunkt der Gehirnthätigkeit (oder das Subjekt der Erkenntniß) iſt, als untheilbarer Punkt, zwar einfach, deshalb aber doch keine Subſtanz (Seele), ſondern ein bloßer Zuſtand. Das, deſſen Zuſtand er ſelbſt iſt, kann nur indirekt, gleichſam durch Reflex, von ihm erkannt werden: aber das Aufhören des Zuſtandes darf nicht angeſehen werden als die Vernichtung deſſen, von dem es ein Zuſtand iſt. Dieſes erkennende und bewußte Ich verhält ſich zum Willen, welcher die Baſis der Erſcheinung deſſelben iſt, wie das Bild im Fokus des Hohlſpiegels zu dieſem ſelbſt, und hat, wie jenes, nur eine bedingte, ja eigentlich bloß ſcheinbare Realität. Weit entfernt, das ſchlechthin Erſte zu ſeyn (wie z. B. Fichte lehrte), iſt es im Grunde tertiär, indem es den Organismus vorausſetzt, dieſer aber den

Willen. — Ich gebe zu, daß alles hier Geſagte doch eigentlich nur Bild und Gleichniß, auch zum Theil hypothetiſch ſei: allein wir ſtehen bei einem Punkte, bis zu welchem kaum die Gedanken, geſchweige die Beweiſe reichen. Ich bitte daher, es mit Dem zu vergleichen, was ich im zwanzigſten Kapitel über dieſen Gegenſtand ausführlich beigebracht habe.

Obgleich nun das Weſen an ſich jedes Daſeienden in ſeinem Willen beſteht, und die Erkenntniß, nebſt dem Bewußtſeyn, nur als ein Sekundäres, auf den höheren Stufen der Erſcheinung hinzukommt; ſo finden wir doch, daß der Unterſchied, den die Anweſenheit und der verſchiedene Grad des Bewußtſeyns und Intellekts zwiſchen Weſen und Weſen ſetzt, überaus groß und folgenreich iſt. Das ſubjektive Daſeyn der Pflanze müſſen wir uns denken als ein ſchwaches Analogon, einen bloßen Schatten von Behagen und Unbehagen: und ſelbſt in dieſem äußerſt ſchwachen Grade weiß die Pflanze allein von ſich, nicht von irgend etwas außer ihr. Hingegen ſchon das ihr am nächſten ſtehende, unterſte Thier iſt durch geſteigerte und genauer ſpecificirte Bedürfniſſe veranlaßt, die Sphäre ſeines Daſeyns über die Gränze ſeines Leibes hinaus zu erweitern. Dies geſchieht durch die Erkenntniß: es hat eine dumpfe Wahrnehmung ſeiner nächſten Umgebung, aus welcher ihm Motive für ſein Thun, zum Zweck ſeiner Erhaltung, erwachſen. Hiedurch tritt ſonach das Medium der Motive ein: und dieſes iſt — die in Zeit und Raum objektiv daſtehende Welt, die Welt als Vorſtellung; ſo ſchwach, dumpf und kaum dämmernd auch dieſes erſte und niedrigſte Exemplar derſelben ſeyn mag. Aber deutlicher und immer deutlicher, immer weiter und immer tiefer, prägt ſie ſich aus, in dem Maaße, wie in der aufſteigenden Reihe thieriſcher Organiſationen das Gehirn immer vollkommener producirt wird. Dieſe Steigerung der Gehirnentwickelung, alſo des Intellekts und der Klarheit der Vorſtellung, auf jeder dieſer immer höheren Stufen, wird aber herbeigeführt durch das ſich immer mehr erhöhende und komplicirende Bedürfniß dieſer Erſcheinungen des Willens. Dieſes muß immer erſt den Anlaß dazu geben: denn ohne Noth bringt die Natur (d. h. der in ihr ſich objektivirende Wille) nichts, am wenigſten die ſchwierigſte ihrer Produktionen, ein vollkommneres Gehirn hervor; in Folge ihrer lex parsimoniae: natura nihil agit frustra et nihil facit supervacaneum. Jedes Thier hat ſie ausgeſtattet mit den Organen, die zu ſeiner Erhaltung, den Waffen, die zu ſeinem Kampfe nothwendig ſind; wie ich dies in der Schrift „Vom Willen in der Natur“ unter der Rubrik „Vergleichende Anatomie“ ausführlich dargeſtellt habe: nach dem nämlichen Maaßſtabe daher ertheilte ſie jedem das wichtigſte der nach außen gerichteten Organe, das Gehirn, mit ſeiner Funktion, dem Intellekt. Je komplicirter nämlich, durch höhere Entwickelung, ſeine Organiſation wurde, deſto mannigfaltiger und ſpecieller beſtimmt wurden auch ſeine Bedürfniſſe, folglich deſto ſchwieriger und von der Gelegenheit abhängiger die Herbeiſchaffung des ſie Befriedigenden. Da bedurfte es alſo eines weitern Geſichtskreiſes, einer genauern Auffaſſung, einer richtigern Unterſcheidung der Dinge in der Außenwelt, in allen ihren Umſtänden und Beziehungen. Demgemäß ſehen wir die Vorſtellungskräfte und ihre Organe, Gehirn, Nerven und Sinneswerkzeuge, immer vollkommener hervortreten, je höher wir in der Stufenleiter der Thiere aufwärts gehen: und in dem Maaße, wie das Cerebralſyſtem ſich entwickelt, ſtellt ſich die Außenwelt immer deutlicher, vielſeitiger, vollkommener, im Bewußtſeyn dar. Die Auffaſſung derſelben erfordert jetzt immer mehr Aufmerkſamkeit, und zuletzt in dem Grade, daß bisweilen ihre Beziehung auf den Willen momentan aus den Augen verloren werden muß, damit ſie deſto reiner und richtiger vor ſich gehe. Ganz entſchieden tritt dies erſt beim Menſchen ein: bei ihm allein findet eine *reine Sonderung des Erkennens vom Wollen* Statt. Dies iſt ein wichtiger Punkt, den ich hier bloß berühre, um ſeine Stelle zu bezeichnen und weiter unten ihn wieder aufnehmen zu können. — Aber auch dieſen letzten Schritt in der Ausdehnung und Vervollkommnung des Gehirns, und damit in der Erhöhung der Erkenntnißkräfte, thut die Natur, wie alle übrigen, bloß in Folge der erhöhten *Bedürfniſſe*, alſo zum Dienſte des *Willens*. Was dieſer im Menſchen bezweckt und erreicht, iſt zwar im Weſentlichen das Selbe und nicht mehr, als was auch im Thiere ſein Ziel iſt: Ernährung und Fortpflanzung. Aber durch die Organiſation des Menſchen wurden die Erforderniſſe zur Erreichung jenes Ziels ſo ſehr vermehrt, geſteigert und ſpecificirt, daß, zur Erreichung des Zwecks, eine ungleich beträchtlichere Erhöhung des Intellekts, als die bisherigen Stufen darboten, nothwendig, oder wenigſtens das leichteſte Mittel war. Da nun aber der Intellekt, ſeinem Weſen zufolge, ein Werkzeug von höchſt vielſeitigem Gebrauch und auf die verſchiedenartigſten Zwecke gleich anwendbar iſt; ſo konnte die Natur, ihrem Geiſt der Sparſamkeit getreu, alle Forderungen der ſo mannigfach gewordenen Bedürfniſſe nunmehr ganz allein durch ihn decken: daher ſtellte ſie den Menſchen, ohne Bekleidung, ohne natürliche Schutzwehr, oder Angriffswaffe, ja mit verhältnißmäßig geringer Muskelkraft, bei großer Gebrechlichkeit und geringer Ausdauer gegen widrige Einflüſſe und Mangel, hin, im Verlaß auf jenes eine große Werkzeug, zu welchem ſie nur noch die Hände, von der nächſten Stufe unter ihm, dem Affen, beizubehalten hatte. Durch den alſo hier auftretenden überwiegenden Intellekt iſt aber nicht nur die Auffaſſung der Motive, die Mannigfaltigkeit derſelben und überhaupt der Horizont der Zwecke unendlich vermehrt, ſondern auch die Deutlichkeit, mit welcher der Wille ſich *ſeiner ſelbſt* bewußt wird, aufs höchſte geſteigert, in Folge der eingetretenen Klarheit des ganzen Bewußtſeyns, welche, durch die Fähigkeit des abſtrakten Erkennens unterſtützt, jetzt bis zur vollkommenen Beſonnenheit geht. Dadurch aber, wie auch durch die als Träger eines ſo erhöhten Intellekts nothwendig vorausgeſetzte Vehemenz des Willens, iſt eine Erhöhung aller *Affekte* eingetreten, ja die Möglichkeit der *Leidenſchaften*, welche das Thier eigentlich nicht kennt. Denn die Heftigkeit des Willens hält mit der Erhöhung der Intelligenz gleichen Schritt, eben weil dieſe eigentlich immer aus den geſteigerten Bedürfniſſen und dringendern Forderungen des Willens entſpringt: zudem aber unterſtützen beide ſich wechſelſeitig. Die Heftigkeit des Charakters nämlich hängt zuſammen mit größerer Energie des Herzſchlags und Blutumlaufs, welche phyſiſch die Thätigkeit des Gehirns erhöht. Andererſeits wieder erhöht die Klarheit der Intelligenz, mittelſt der lebhafteren Auffaſſung der äußern Umſtände, die durch dieſe hervorgerufenen Affekte. Daher z. B. laſſen junge Kälber ſich ruhig auf einen Wagen packen und fortſchleppen: junge Löwen aber, wenn nur von der Mutter getrennt, bleiben fortwährend unruhig und brüllen unabläſſig, vom Morgen bis zum Abend; Kinder, in einer ſolchen Lage, würden ſich faſt zu Tode ſchreien und quälen. Die Lebhaftigkeit und Heftigkeit des Affen ſteht mit ſeiner ſchon ſehr entwickelten Intelligenz in genauer Verbindung. Auf eben dieſem Wechſelverhältniß beruht es, daß der Menſch überhaupt viel größerer Leiden fähig iſt, als das Thier; aber auch größerer Freudigkeit, in den befriedigten und frohen Affekten. Eben ſo macht der erhöhte Intellekt ihm die Langeweile fühlbarer, als dem Thier, wird aber auch, wenn er individuell ſehr vollkommen iſt, zu einer unerſchöpflichen Quelle der Kurzweil. Im Ganzen alſo verhält ſich die Erſcheinung des Willens im Menſchen zu der im Thier der obern Geſchlechter wie ein angeſchlagener Ton zu ſeiner zwei bis drei Oktaven tiefer gegriffenen Quinte. Aber auch zwiſchen den verſchiedenen Thierarten ſind die Unterſchiede des Intellekts und dadurch des Bewußtſeyns groß und endlos abgeſtuft. Das bloße Analogon von Bewußtſeyn, welches wir noch der Pflanze zuſchreiben müſſen, wird ſich zu dem noch viel dumpferen ſubjektiven Weſen eines unorganiſchen Körpers ungefähr verhalten wie das Bewußtſeyn des unterſten Thieres zu jenem quasi Bewußtſeyn der Pflanze. Man kann ſich die zahlloſen Abſtufungen im Grade des Bewußtſeyns veranſchaulichen unter dem Bilde der verſchiedenen Geſchwindigkeit, welche die vom Centro ungleich entfernten Punkte einer drehenden Scheibe haben. Aber das richtigſte, ja, wie unſer drittes Buch lehrt, das natürliche Bild jener Abſtufung liefert die Tonleiter, in ihrem ganzen Umfang, vom tiefſten noch hörbaren bis zum höchſten Ton. Nun aber iſt es der Grad des Bewußtſeyns, welcher den Grad des Daſeyns eines Weſens beſtimmt. Denn alles unmittelbare Daſeyn iſt ein ſubjektives: das objektive Daſeyn iſt im Bewußtſeyn eines Andern vorhanden, alſo nur für dieſes, mithin ganz mittelbar. Durch den Grad des Bewußtſeyns ſind die Weſen ſo verſchieden, wie ſie durch den Willen gleich ſind, ſofern dieſer das Gemeinſame in ihnen allen iſt.

Was wir aber jetzt zwiſchen Pflanze und Thier, und dann zwiſchen den verſchiedenen Thiergeſchlechtern betrachtet haben, findet auch noch zwiſchen Menſch und Menſch Statt. Auch hier nämlich begründet das Sekundäre, der Intellekt, mittelſt der von ihm abhängigen Klarheit des Bewußtſeyns und Deutlichkeit des Erkennens, einen fundamentalen und unabſehbar großen Unterſchied in der ganzen Weiſe des Daſeyns, und dadurch im Grade deſſelben. Je höher geſteigert das Bewußtſeyn iſt, deſto deutlicher und zuſammenhängender die Gedanken, deſto klärer die Anſchauungen, deſto inniger die Empfindungen. Dadurch gewinnt Alles mehr Tiefe: die Rührung, die Wehmuth, die Freude und der Schmerz. Die gewöhnlichen Flachköpfe ſind nicht ein Mal rechter Freude fähig: ſie leben in Dumpfheit dahin. Während dem Einen ſein Bewußtſeyn nur das eigene Daſeyn, nebſt den Motiven, welche zum Zweck der Erhaltung und Erheiterung deſſelben apprehendirt werden müſſen, in einer dürftigen Auffaſſung der Außenwelt vergegenwärtigt, iſt es dem Andern eine camera obscura, in welcher ſich der Makrokosmos darſtellt:

„Er fühlet, daß er eine kleine Welt
In ſeinem Gehirne brütend hält,
Daß die fängt an zu wirken und zu leben,
Daß er ſie gerne möchte von ſich geben.“

Die Verſchiedenheit der ganzen Art des Daſeyns, welche die Extreme der Gradation der intellektuellen Fähigkeiten zwiſchen Menſch und Menſch feſtſtellen, iſt ſo groß, daß die zwiſchen König und Tagelöhner dagegen gering erſcheint. Und auch hier iſt, wie bei den Thiergeſchlechtern, ein Zuſammenhang zwiſchen der Vehemenz des Willens und der Steigerung des Intellekts nachweisbar. Genie iſt durch ein leidenſchaftliches Temperament bedingt, und ein phlegmatiſches Genie iſt undenkbar: es ſcheint, daß ein überaus heftiger, alſo gewaltig verlangender Wille daſeyn mußte, wenn die Natur einen abnorm erhöhten Intellekt, als jenem angemeſſen, dazugeben ſollte; während die bloß phyſiſche Rechenſchaft hierüber auf die größere Energie, mit der die Arterien des Kopfes das Gehirn bewegen und die Turgescenz deſſelben vermehren, hinweiſt. Freilich aber iſt die Quantität, Qualität und Form des Gehirns ſelbſt die andere und ungleich ſeltenere Bedingung des Genies. Andererſeits ſind die Phlegmatici in der Regel von ſehr mittelmäßigen Geiſteskräften: und eben ſo ſtehen die nordlichen, kaltblütigen und phlegmatiſchen Völker, im Allgemeinen, den ſüdlichen, lebhaften und leidenſchaftlichen an Geiſt merklich nach; obgleich, wie Bako*) überaus treffend bemerkt hat, wenn ein Mal ein Nordländer von der Natur hochbegabt wird, dies alsdann einen Grad erreichen kann, bis zu welchem kein Südländer je gelangt. Demnach iſt es ſo verkehrt als gewöhnlich, zum Maaßſtab der Vergleichung der Geiſteskräfte verſchiedener Nationen die großen Geiſter derſelben zu nehmen: denn das heißt, die Regel durch die Ausnahmen begründen wollen. Vielmehr iſt es die große Pluralität jeder Nation, die man zu betrachten hat: denn eine Schwalbe macht keinen Sommer. — Noch iſt hier zu bemerken, daß eben die Leidenſchaftlichkeit, welche Bedingung des Genies iſt, mit ſeiner lebhaften Auffaſſung der Dinge verbunden, im praktiſchen Leben, wo der Wille ins Spiel kommt, zumal bei plötzlichen Ereigniſſen, eine ſo große Aufregung der Affekte herbeiführt, daß ſie den Intellekt ſtört und verwirrt; während der Phlegmatikus auch dann noch den vollen Gebrauch ſeiner, wenngleich viel geringern, Geiſteskräfte behält und damit alsdann viel mehr leiſtet, als das größte Genie vermag. Sonach begünſtigt ein leidenſchaftliches Temperament die urſprüngliche Beſchaffenheit des Intellekts, ein phlegmatiſches aber deſſen Gebrauch. Deshalb iſt das eigentliche Genie durchaus nur zu theoretiſchen Leiſtungen, als zu welchen es ſeine Zeit wählen und abwarten kann; welches gerade die ſeyn wird, wo der Wille gänzlich ruht und keine Welle den reinen Spiegel der Weltauffaſſung trübt: hingegen iſt zum praktiſchen Leben das Genie ungeſchickt und unbrauchbar, daher auch meiſtens unglücklich. In dieſem Sinn iſt Goethe's Taſſo gedichtet. Wie nun das eigentliche Genie auf der abſoluten Stärke des Intellekts beruht, welche durch eine ihr entſprechende, übermäßige Heftigkeit des Gemüths erkauft werden muß; ſo beruht hingegen die große Ueberlegenheit im praktiſchen Leben, welche Feldherren und Staatsmänner macht, auf der relativen Stärke des Intellekts, nämlich auf dem höchſten Grad deſſelben, der ohne eine zu große Erregbarkeit der Affekte, nebſt zu großer Heftigkeit des Charakters erreicht werden kann und daher auch im Sturm noch Stand hält. Viel Feſtigkeit des Willens und Unerſchütterlichkeit des Gemüths, bei einem tüchtigen und feinen Verſtande, reicht hier aus; und was darüber hinausgeht, wirkt ſchädlich: denn die zu große Entwickelung der Intelligenz ſteht der Feſtigkeit des Charakters und Entſchloſſenheit des Willens geradezu im Wege. Deshalb iſt auch dieſe Art der Eminenz nicht ſo abnorm und iſt hundert Mal weniger ſelten, als jene andere: demgemäß ſehen wir große Feldherren und große Miniſter zu allen Zeiten, ſobald nur die äußern Umſtände ihrer Wirkſamkeit günſtig ſind, auftreten. Große Dichter und Philoſophen hingegen laſſen Jahrhunderte auf ſich warten: doch kann die Menſchheit auch an dieſem ſeltenen Erſcheinen derſelben ſich genügen laſſen; da ihre Werke bleiben und nicht bloß für die Gegenwart da ſind, wie die Leiſtungen jener Anderen. — Dem oben erwähnten Geſetze der Sparſamkeit der Natur iſt es auch völlig gemäß, daß ſie die geiſtige Eminenz überhaupt höchſt Wenigen, und das Genie nur als die ſeltenſte aller Ausnahmen ertheilt, den großen Haufen des Menſchengeſchlechts aber mit nicht mehr Geiſteskräften ausſtattet, als die Erhaltung des Einzelnen und der Gattung erfordert. Denn die großen und, durch ihre Befriedigung ſelbſt, ſich beſtändig vermehrenden Bedürfniſſe des Menſchengeſchlechts machen es nothwendig, daß der bei weitem größte Theil deſſelben ſein Leben mit grob körperlichen und ganz mechaniſchen Arbeiten zubringt: wozu ſollte nun dieſem ein lebhafter Geiſt, eine glühende Phantaſie, ein ſubtiler Verſtand, ein tief eindringender Scharfſinn nutzen? Dergleichen würde die Leute nur untauglich und unglücklich machen. Daher alſo iſt die Natur mit dem koſtbarſten aller ihrer Erzeugniſſe am wenigſten verſchwenderiſch umgegangen. Von dieſem Geſichtspunkt aus ſollte man auch, um nicht unbillig zu urtheilen, ſeine Erwartungen von den geiſtigen Leiſtungen der Menſchen überhaupt feſtſtellen und z. B. auch Gelehrte, da in der Regel bloß äußere Veranlaſſungen ſie zu ſolchen gemacht haben, zunächſt betrachten als Männer, welche die Natur eigentlich zum Ackerbau beſtimmt hatte: ja, ſelbſt Philoſophieprofeſſoren ſollte man nach dieſem Maaßſtabe abſchätzen und wird dann ihre Leiſtungen allen billigen Erwartungen entſprechend finden. — Beachtenswerth iſt es, daß im Süden, wo die Noth des Lebens weniger ſchwer auf dem Menſchengeſchlechte laſtet und mehr Muße geſtattet, auch die geiſtigen Fähigkeiten, ſelbſt der Menge, ſogleich regſamer und feiner werden. — Phyſiologiſch merkwürdig iſt, daß das Uebergewicht der Maſſe des Gehirns über die des Rückenmarks und der Nerven, welches, nach Sömmering's ſcharfſinniger Entdeckung, den wahren nächſten Maaßſtab für den Grad der Intelligenz, ſowohl in den Thiergeſchlechtern, als in den menſchlichen Individuen, abgiebt, zugleich die unmittelbare Beweglichkeit, die Agilität der Glieder vermehrt; weil, durch die große Ungleichheit des Verhältniſſes, die Abhängigkeit aller motoriſchen Nerven vom Gehirn entſchiedener wird; wozu wohl noch kommt, daß an der qualitativen Vollkommenheit des großen Gehirns auch die des kleinen, dieſes nächſten Lenkers der Bewegungen, Theil nimmt; durch Beides alſo alle willkürlichen Bewegungen größere Leichtigkeit, Schnelle und Behändigkeit gewinnen, und durch die Koncentration des Ausgangspunktes aller Aktivität Das entſteht, was Lichtenberg an Garrick lobt: „daß er allgegenwärtig in den Muskeln ſeines Körpers ſchien“. Daher deutet Schwerfälligkeit im Gange des Körpers auf Schwerfälligkeit im Gange der Gedanken und wird, ſo gut wie Schlaffheit der Geſichtszüge und Stumpfheit des Blicks, als ein Zeichen von Geiſtloſigkeit betrachtet, ſowohl an Individuen, wie an Nationen. Ein anderes Symptom des angeregten phyſiologiſchen Sachverhältniſſes iſt der Umſtand, daß viele Leute, ſobald ihr Geſpräch mit ihrem Begleiter anfängt einigen Zuſammenhang zu gewinnen, ſogleich ſtillſtehen müſſen; weil nämlich ihr Gehirn, ſobald es ein Paar Gedanken an einander zu haken hat, nicht mehr ſo viel Kraft übrig behält, wie erforderlich iſt, um durch die motoriſchen Nerven die Beine in Bewegung zu erhalten: ſo knapp iſt bei ihnen Alles zugeſchnitten.

---

*) De augm. scient., L. VI, c. 3.

Aus dieſer ganzen objektiven Betrachtung des Intellekts und ſeines Urſprungs geht hervor, daß derſelbe zur Auffaſſung der Zwecke, auf deren Erreichung das individuelle Leben und die Fortpflanzung deſſelben beruht, beſtimmt iſt, keineswegs aber, das vom Erkennenden unabhängig vorhandene Weſen an ſich der Dinge und der Welt wiederzugeben. Was der Pflanze die Empfänglichkeit für das Licht iſt, in Folge deren ſie ihr Wachsthum der Richtung deſſelben entgegen lenkt, das Selbe iſt, der Art nach, die Erkenntniß des Thieres, ja, auch des Menſchen, wenn gleich, dem Grade nach, in dem Maaße geſteigert, wie die Bedürfniſſe jedes dieſer Weſen es heiſchen. Bei ihnen allen bleibt die Wahrnehmung ein bloßes Innewerden ihrer Relation zu andern Dingen, und iſt keineswegs beſtimmt, das eigentliche, ſchlechthin reale Weſen dieſer im Bewußtſeyn des Erkennenden noch ein Mal darzuſtellen. Vielmehr iſt der Intellekt, als aus dem Willen ſtammend, auch nur zum Dienſte dieſes, alſo zur Auffaſſung der Motive, beſtimmt: darauf iſt er eingerichtet, mithin von durchaus praktiſcher Tendenz. Dies gilt auch inſofern, als wir die metaphyſiſche Bedeutung des Lebens als eine ethiſche begreifen: denn auch in dieſem Sinne finden wir den Menſchen nur zum Behufe ſeines Handelns erkennend. Ein ſolches, ausſchließlich zu praktiſchen Zwecken vorhandenes Erkenntnißvermögen wird, ſeiner Natur nach, ſtets nur die Relationen der Dinge zu einander auffaſſen, nicht aber das eigene Weſen derſelben, wie es an ſich ſelbſt iſt. Nun aber den Komplex dieſer Relationen für das ſchlechthin und an ſich ſelbſt vorhandene Weſen der Welt, und die Art und Weiſe, wie ſie ſich, nach den im Gehirn präformirten Geſetzen, nothwendig darſtellen, für die ewigen Geſetze des Daſeyns aller Dinge zu halten, und nun danach Ontologie, Kosmologie und Theologie zu konſtruiren, — dies war eigentlich der uralte Grund-Irrthum, dem Kant's Lehre ein Ende gemacht hat. Hier alſo kommt unſere objektive und daher großentheils phyſiologiſche Betrachtung des Intellekts ſeiner transſcendentalen entgegen, ja, tritt, in gewiſſem Sinne, ſogar als eine Einſicht a priori in dieſelbe auf, indem ſie, von einem außerhalb derſelben genommenen Standpunkt, uns genetiſch und daher als nothwendig erkennen läßt, was jene, von Thatſachen des Bewußtſeyns ausgehend, auch nur thatſächlich darlegt. Denn in Folge unſerer objektiven Betrachtung des Intellekts iſt die Welt als Vorſtellung, wie ſie, in Raum und Zeit ausgebreitet, daſteht und nach der ſtrengen Regel der Kauſalität ſich geſetzmäßig fortbewegt, zunächſt nur ein phyſiologiſches Phänomen, eine Funktion des Gehirns, welche dieſes, zwar auf Anlaß gewiſſer äußerer Reize, aber doch ſeinen eigenen Geſetzen gemäß vollzieht. Demnach verſteht es ſich zum voraus, daß was in dieſer Funktion ſelbſt, mithin durch ſie und für ſie vorgeht, keineswegs für die Beſchaffenheit unabhängig von ihr vorhandener und ganz von ihr verſchiedener Dinge an ſich gehalten werden darf, ſondern zunächſt bloß die Art und Weiſe dieſer Funktion ſelbſt darſtellt, als welche immer nur eine ſehr untergeordnete Modifikation durch das von ihr völlig unabhängig Vorhandene, welches als Reiz ſie in Bewegung ſetzt, erhalten kann. Wie demnach Locke Alles, was mittelſt der Empfindung in die Wahrnehmung kommt, den

Sinnesorganen vindicirte, um es den Dingen an ſich abzuſprechen; ſo hat Kant, in gleicher Abſicht und auf demſelben Wege weitergehend, Alles was die eigentliche Anſchauung möglich macht, nämlich Raum, Zeit und Kauſalität, als Gehirnfunktion nachgewieſen; wenn gleich er dieſes phyſiologiſchen Ausdrucks ſich enthalten hat, zu welchem jedoch unſere jetzige, von der entgegengeſetzten, realen Seite kommende Betrachtungsweiſe uns nothwendig hinführt. Kant kam, auf ſeinem analytiſchen Wege, zu dem Reſultat, daß was wir erkennen bloße Erſcheinungen ſeien. Was dieſer räthſelhafte Ausdruck eigentlich beſage, wird aus unſerer objektiven und genetiſchen Betrachtung des Intellekts klar: es ſind die Motive, für die Zwecke eines individuellen Willens, wie ſie in dem, zu dieſem Behuf von ihm hervorgebrachten Intellekt (welcher ſelbſt, objektiv, als Gehirn erſcheint) ſich darſtellen, und welche, ſo weit man ihre Verkettung verfolgen mag, aufgefaßt, in ihrem Zuſammenhange die in Zeit und Raum ſich objektiv ausbreitende Welt liefern, welche ich die Welt als Vorſtellung nenne. Auch verſchwindet, von unſerm Geſichtspunkt aus, das Anſtößige, welches in der Kantiſchen Lehre daraus entſteht, daß, indem der Intellekt, ſtatt der Dinge, wie ſie an ſich ſind, bloße Erſcheinungen erkennt, ja, in Folge derſelben zu Paralogismen und ungegründeten Hypoſtaſen verleitet wird, mittelſt „Sophiſtikationen, nicht der Menſchen, ſondern der Vernunft ſelbſt, von denen ſelbſt der Weiſeſte ſich nicht losmachen, und vielleicht zwar nach vieler Bemuhung den Irrthum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals los werden kann", — es das Anſehen gewinnt, als ſei unſer Intellekt abſichtlich beſtimmt, uns zu Irrthümern zu verleiten. Denn die hier gegebene objektive Anſicht des Intellekts, welche eine Geneſis deſſelben enthält, macht begreiflich, daß er, ausſchließlich zu praktiſchen Zwecken beſtimmt, das bloße Medium der Motive iſt, mithin durch richtige Darſtellung dieſer ſeine Beſtimmung erfüllt, und daß, wenn wir aus dem Komplex und der Geſetzmäßigkeit der hiebei ſich uns objektiv darſtellenden Erſcheinungen das Weſen der Dinge an ſich ſelbſt zu konſtruiren unternehmen, dieſes auf eigene Gefahr und Verantwortlichkeit geſchieht. Wir haben nämlich erkannt, daß die urſprünglich erkenntnißloſe und im Finſtern treibende innere Kraft der Natur, welche, wenn ſie ſich bis zum Selbſtbewußtſeyn emporgearbeitet hat, ſich dieſem als Wille entſchleiert, dieſe Stufe nur mittelſt Produktion eines animaliſchen Gehirns und der Erkenntniß, als Funktion deſſelben, erreicht, wonach in dieſem Gehirn das Phänomen der anſchaulichen Welt entſteht. Nun aber dieſes bloße Gehirnphänomen, mit der ſeinen Funktionen unwandelbar anhängenden Geſetzmäßigkeit, für das, unabhängig von ihm, vor ihm und nach ihm vorhandene, objektive Weſen an ſich ſelbſt der Welt und der Dinge in ihr zu erklären, iſt offenbar ein Sprung, zu welchem nichts uns berechtigt. Aus dieſem mundus phaenomenon, aus dieſer, unter ſo vielfachen Bedingungen entſtehenden Anſchauung ſind nun aber alle unſere Begriffe geſchöpft, haben allen Gehalt nur von ihr, oder doch nur in Beziehung auf ſie. Daher ſind ſie, wie Kant ſagt, nur von immanentem, nicht von transſcendentem Gebrauch: d. h. dieſe unſere Begriffe, dieſes erſte Material des Denkens, folglich noch mehr die durch ihre Zuſammenſetzung entſtehenden Urtheile, ſind der Aufgabe, das Weſen der Dinge an ſich und den wahren Zuſammenhang der Welt und des Daſeyns zu denken, unangemeſſen: ja, dieſes Unternehmen iſt dem, den ſtereometriſchen Gehalt eines Körpers in Quadratzollen auszudrücken, analog. Denn unſer Intellekt, urſprünglich nur beſtimmt, einem individuellen Willen ſeine kleinlichen Zwecke vorzuhalten, faßt demgemäß bloße Relationen der Dinge auf und dringt nicht in ihr Inneres, in ihr eigenes Weſen: er iſt demnach eine bloße Flächenkraft, haftet an der Oberfläche der Dinge und faßt bloße species transitivas, nicht das wahre Weſen derſelben. Hieraus eben entſpringt es, daß wir kein einziges Ding, auch nicht das einfachſte und geringſte, durch und durch verſtehen und begreifen können; ſondern an jedem etwas uns völlig Unerklärliches übrig bleibt. — Eben weil der Intellekt ein Produkt der Natur und daher nur auf ihre Zwecke berechnet iſt, haben die Chriſtlichen Myſtiker ihn recht artig das „Licht der Natur" benannt und in ſeine Schranken zurückgewieſen: denn die Natur iſt das Objekt, zu welchem allein er das Subjekt iſt. Jenem Ausdruck liegt eigentlich ſchon der Gedanke zum Grunde, aus dem die Kritik der reinen Vernunft entſprungen iſt. Daß wir auf dem unmittelbaren Wege, d. h. durch die unkritiſche, direkte Anwendung des Intellekts und ſeiner Data, die Welt nicht begreifen können, ſondern beim Nachdenken über ſie uns immer tiefer in unauflösliche Räthſel verſtricken, rührt eben daher, daß der Intellekt, alſo die Erkenntniß ſelbſt, ſchon ein Sekundäres, ein bloßes Produkt iſt, herbeigeführt durch die Entwickelung des Weſens der Welt, die ihm folglich bis dahin vorhergängig war, und er zuletzt eintrat, als ein Durchbruch ans Licht aus der dunkeln Tiefe des erkenntnißloſen Strebens, deſſen Weſen ſich in dem zugleich dadurch entſtehenden Selbſtbewußtſeyn als Wille darſtellt. Das der Erkenntniß als ihre Bedingung Vorhergängige, wodurch ſie allererſt möglich wurde, alſo ihre eigene Baſis, kann nicht unmittelbar von ihr gefaßt werden; wie das Auge nicht ſich ſelbſt ſehen kann. Vielmehr ſind die auf der Oberfläche der Dinge ſich darſtellenden Verhältniſſe zwiſchen Weſen und Weſen allein ihre Sache, und ſind es nur mittelſt des Apparats des Intellekts, nämlich ſeiner Formen, Raum, Zeit, Kauſalität. Eben weil die Welt ohne Hülfe der Erkenntniß ſich gemacht hat, geht ihr ganzes Weſen nicht in die Erkenntniß ein, ſondern dieſe ſetzt das Daſeyn der Welt ſchon voraus; weshalb der Urſprung deſſelben nicht in ihrem Bereiche liegt. Sie iſt demnach beſchränkt auf die Verhältniſſe zwiſchen dem Vorhandenen, und damit für den individuellen Willen, zu deſſen Dienſt allein ſie entſtand, ausreichend. Denn der Intellekt iſt, wie gezeigt worden, durch die Natur bedingt, liegt in ihr, gehört zu ihr, und kann daher nicht ſich ihr als ein ganz Fremdes gegenüberſtellen, um ſo ihr ganzes Weſen ſchlechthin objektiv und von Grund aus in ſich aufzunehmen. Er kann, wenn das Glück gut iſt, Alles in der Natur verſtehen, aber nicht die Natur ſelbſt, wenigſtens nicht unmittelbar.

So entmuthigend für die Metaphyſik dieſe aus der Beſchaffenheit und dem Urſprung des Intellekts hervorgehende weſentliche Beſchränkung deſſelben auch ſeyn mag; ſo hat eben dieſe doch auch eine andere, ſehr tröſtliche Seite. Sie benimmt nämlich den unmittelbaren Ausſagen der Natur ihre unbedingte Gültigkeit, in deren Behauptung der eigentliche Naturalismus beſteht. Wenn daher auch die Natur uns jedes Lebende als aus dem Nichts hervorgehend und, nach einem ephemeren Daſeyn, auf immer dahin zurückkehrend darſtellt, und ſie ſich daran zu vergnügen ſcheint, unaufhörlich von Neuem hervorzubringen, um unaufhörlich zerſtören zu können, hingegen nichts Beſtehendes zu Tage zu fördern vermag; wenn wir demnach als das einzige Bleibende die Materie anerkennen müſſen, welche, unentſtanden und unvergänglich, Alles aus ihrem Schooße gebiert, weshalb ihr Name aus mater rerum entſtanden ſcheint, und neben ihr, als den Vater der Dinge, die Form, welche, eben ſo flüchtig, wie jene beharrlich, eigentlich jeden Augenblick wechſelt und ſich nur erhalten kann, ſo lange ſie ſich der Materie paraſitiſch anklammert (bald dieſem, bald jenem Theil derſelben), aber wenn ſie dieſen Anhalt ein Mal ganz verliert, untergeht, wie die Paläotherien und Ichthyoſauren bezeugen; ſo müſſen wir dies zwar als die unmittelbare und unverfälſchte Ausſage der Natur anerkennen; aber, wegen des oben auseinandergeſetzten Urſprungs und daraus ſich ergebender Beſchaffenheit des Intellekts, können wir dieſer Ausſage keine unbedingte Wahrheit zugeſtehen, vielmehr nur eine durchweg bedingte, welche Kant treffend als eine ſolche bezeichnet hat, indem er ſie die Erſcheinung im Gegenſatz des Dinges an ſich nannte. —

Wenn es, trotz dieſer weſentlichen Beſchränkung des Intellekts möglich wird, auf einem Umwege, nämlich mittelſt der weit verfolgten Reflexion und durch künſtliche Verknüpfung der nach außen gerichteten, objektiven Erkenntniß mit den Datis des Selbſtbewußtſeyns, zu einem gewiſſen Verſtändniß der Welt und des Weſens der Dinge zu gelangen; ſo wird dieſes doch nur ein ſehr limitirtes, ganz mittelbares und relatives, nämlich eine paraboliſche Ueberſetzung in die Formen der Erkenntniß, alſo ein quadam prodire tenus ſeyn, welches ſtets noch viele Probleme ungelöſt übrig laſſen muß. — Hingegen war der Grundfehler des alten, durch Kant zerſtörten Dogmatismus, in allen ſeinen Formen, dieſer, daß er ſchlechthin von der Erkenntniß, d. i. der Welt als Vorſtellung, ausgieng, um aus deren Geſetzen das Seyende überhaupt abzuleiten und aufzubauen, wobei er jene Welt der Vorſtellung, nebſt ihren Geſetzen, als etwas ſchlechthin Vorhandenes und abſolut Reales nahm; während das ganze Daſeyn derſelben von Grund aus relativ und ein bloßes Reſultat oder Phänomen des ihr zum Grunde liegenden Weſens an ſich iſt, — oder, mit andern Worten, daß er eine Ontologie konſtruirte, wo er bloß zu einer Dianoiologie Stoff hatte. Kant deckte das ſubjektiv Bedingte und deshalb ſchlechterdings

Immanente, d. h. zum transſcendenten Gebrauch Untaugliche, der Erkenntniß, aus der eigenen Geſetzmäßigkeit dieſer ſelbſt, auf: weshalb er ſeine Lehre ſehr treffend Kritik der Vernunft nannte. Er führte dies theils dadurch aus, daß er den beträchtlichen und durchgängigen aprioriſchen Theil aller Erkenntniß nachwies, welcher, als durchaus ſubjektiv, alle Objektivität verkümmert; theils dadurch, daß er angeblich darthat, daß die Grundſätze der als rein objektiv genommenen Erkenntniß, wenn bis ans Ende verfolgt, auf Widerſprüche leiteten. Nur aber hatte er voreilig angenommen, daß außer der objektiven Erkenntniß, d. h. außer der Welt als Vorſtellung, uns nichts gegeben ſei, als etwan noch das Gewiſſen, aus welchem er das Wenige, was noch von Metaphyſik übrig blieb, konſtruirte, nämlich die Moraltheologie, welcher er jedoch auch ſchlechterdings nur praktiſche, durchaus nicht theoretiſche Gültigkeit zugeſtand. — Er hatte überſehen, daß, wenn gleich allerdings die objektive Erkenntniß, oder die Welt als Vorſtellung, nichts, als Erſcheinungen, nebſt deren phänomenalen Zuſammenhang und Regreſſus liefert; dennoch unſer ſelbſteigenes Weſen nothwendig auch der Welt der Dinge an ſich angehört, indem es in dieſer wurzeln muß: hieraus aber müſſen, wenn auch die Wurzel nicht gerade zu Tage gezogen werden kann, doch einige Data zu erfaſſen ſeyn, zur Aufklärung des Zuſammenhangs der Welt der Erſcheinungen mit dem Weſen an ſich der Dinge. Hier alſo liegt der Weg, auf welchem ich über Kant und die von ihm gezogene Gränze hinausgegangen bin, jedoch ſtets auf dem Boden der Reflexion, mithin der Redlichkeit, mich haltend, daher ohne das windbeutelnde Vorgeben intellektualer Anſchauung, oder abſoluten Denkens, welches die Periode der Pſeudophiloſophie zwiſchen Kant und mir charakteriſirt. Kant gieng, bei ſeiner Nachweiſung des Unzulänglichen der vernünftigen Erkenntniß zur Ergründung des Weſens der Welt, von der Erkenntniß, als einer Thatſache, die unſer Bewußtſeyn liefert, aus, verfuhr alſo, in dieſem Sinne, a posteriori. Ich aber habe in dieſem Kapitel, wie auch in der Schrift „Ueber den Willen in der Natur", nachzuweiſen geſucht, was die Erkenntniß ihrem Weſen und Urſprung nach ſei, nämlich ein Sekundäres, zu individuellen Zwecken Beſtimmtes: woraus folgt, daß ſie zur Ergründung des Weſens der Welt unzulänglich ſeyn muß; bin alſo, inſofern, zum ſelben Ziel a priori gelangt. Man erkennt aber nichts ganz und vollkommen, als bis man darum herumgekommen und nun von der andern Seite zum Ausgangspunkt zurückgelangt iſt. Daher muß man, auch bei der hier in Betracht genommenen, wichtigen Grunderkenntniß, nicht bloß, wie Kant gethan, vom Intellekt zur Erkenntniß der Welt gehen, ſondern auch, wie ich hier unternommen habe, von der als vorhanden genommenen Welt zum Intellekt. Dann wird dieſe, im weitern Sinn, phyſiologiſche Betrachtung die Ergänzung jener ideologiſchen, wie die Franzoſen ſagen, richtiger transſcendentalen.

Im Obigen habe ich, um den Faden der Darſtellung nicht zu unterbrechen, die Erörterung eines Punktes, den ich berührte, hinausgeſchoben: es war dieſer, daß in dem Maaße als, in der aufſteigenden Thierreihe, der Intellekt ſich immer mehr entwickelt und vollkommener auftritt, das Erkennen ſich immer deutlicher vom Wollen ſondert und dadurch reiner wird. Das Weſentliche hierüber findet man in meiner Schrift „Ueber den Willen in der Natur" unter der Rubrik Pflanzenphyſiologie (S. 68—72 der zweiten Auflage), wohin ich, um mich nicht zu wiederholen, verweiſe und hier bloß einige Bemerkungen daran knüpfe. Indem die Pflanze weder Irritabilität noch Senſibilität beſitzt, ſondern in ihr der Wille ſich allein als Plaſticität oder Reproduktionskraft objektivirt; ſo hat ſie weder Muskel noch Nerv. Auf der niedrigſten Stufe des Thierreichs, in den Zoophyten, namentlich den Polypen, können wir die Sonderung dieſer beiden Beſtandtheile noch nicht deutlich erkennen, ſetzen jedoch ihr Vorhandenſeyn, wenn gleich in einem Zuſtande der Verſchmelzung, voraus; weil wir Bewegungen wahrnehmen, die nicht, gleich denen der Pflanze, auf bloße Reize, ſondern auf Motive, d. h. in Folge einer gewiſſen Wahrnehmung, vor ſich gehen; daher eben wir dieſe Weſen als Thiere anſprechen. In dem Maaße nun, als, in der aufſteigenden Thierreihe, das Nerven- und das Muskelſyſtem ſich immer deutlicher von einander ſondern, bis das erſtere, in den Wirbelthieren und am vollkommenſten im Menſchen, ſich in ein organiſches und ein cerebrales Nervenſyſtem ſcheidet und dieſes wieder ſich zu dem überaus zuſammengeſetzten Apparat von großem und kleinem Gehirn, verlängertem und Rücken-Mark, Cerebral- und Spinal-Nerven, ſenſibeln und motoriſchen Nervenbündeln ſteigert, davon allein das große Gehirn, nebſt den ihm anhängenden ſenſibeln Nerven und den hintern Spinalnervenbündeln zur *Aufnahme der Motive* aus der Außenwelt, alle übrigen Theile hingegen nur zur *Transmiſſion* derſelben an die Muskeln, in denen der Wille ſich direkt äußert, beſtimmt ſind; in demſelben Maaße *ſondert ſich im Bewußtſeyn* immer deutlicher das Motiv von dem *Willensakt*, den es hervorruft, alſo die *Vorſtellung vom Willen*: dadurch nun nimmt die *Objektivität* des Bewußtſeyns beſtändig zu, indem die Vorſtellungen ſich immer deutlicher und reiner darin darſtellen. Beide *Sonderungen* ſind aber eigentlich nur eine und die ſelbe, die wir hier von zwei Seiten betrachtet haben, nämlich von der objektiven und von der ſubjektiven, oder erſt im Bewußtſeyn anderer Dinge, und dann im Selbſtbewußtſeyn. Auf dem Grade dieſer Sonderung beruht, im tiefſten *Grunde*, der Unterſchied und die Stufenfolge der intellektuellen Fähigkeiten, ſowohl zwiſchen verſchiedenen Thierarten, als auch zwiſchen menſchlichen Individuen: er giebt alſo das Maaß für die intellektuelle Vollkommenheit dieſer Weſen. Denn die Klarheit des Bewußtſeyns der Außenwelt, die Objektivität der Anſchauung, hängt von ihm ab. In der oben angeführten Stelle habe ich gezeigt, daß das Thier die Dinge nur ſo weit wahrnimmt, als ſie *Motive* für ſeinen Willen ſind, und daß ſelbſt die intelligenteſten Thiere dieſe Gränze kaum überſchreiten; weil ihr Intellekt noch zu feſt am Willen haftet, aus dem er entſproſſen iſt. Hingegen faßt ſelbſt der ſtumpfeſte Menſch die Dinge ſchon einigermaaßen *objektiv* auf, indem er in ihnen nicht bloß erkennt, was ſie in Bezug auf ihn, ſondern auch Einiges von Dem, was ſie in Bezug auf ſich ſelbſt und auf andere Dinge ſind. Jedoch bei den Wenigſten erreicht dies den Grad, daß ſie im Stande wären, irgend eine Sache rein objektiv zu prüfen und zu beurtheilen: ſondern „das muß ich thun, das muß ich ſagen, das muß ich glauben" iſt das Ziel, welchem, bei jedem Anlaß, ihr Denken in gerader Linie zueilt und woſelbſt ihr Verſtand alsbald die willkommene Raſt findet. Denn dem ſchwachen Kopf iſt das Denken ſo unerträglich, wie dem ſchwachen Arm das Heben einer Laſt: daher beide eilen niederzuſetzen. Die Objektivität der Erkenntniß, und zunächſt der anſchauenden, hat unzählige Grade, die auf der Energie des Intellekts und ſeiner Sonderung vom

Willen beruhen und deren höchſter das *Genie* iſt, als in welchem die Auffaſſung der Außenwelt ſo rein und objektiv wird, daß ihm in den einzelnen Dingen ſogar mehr als dieſe ſelbſt, nämlich das Weſen ihrer ganzen *Gattung*, d. i. die Platoniſche *Idee* derſelben, ſich unmittelbar aufſchließt; welches dadurch bedingt iſt, daß hiebei der Wille gänzlich aus dem Bewußtſeyn ſchwindet. Hier iſt der Punkt, wo ſich die gegenwärtige, von phyſiologiſchen Grundlagen ausgehende Betrachtung an den Gegenſtand unſers dritten Buches, alſo an die Metaphyſik des Schönen anknüpft, woſelbſt die eigentlich äſthetiſche Auffaſſung, die im höhern Grade nur dem Genie eigenthümlich iſt, als der Zuſtand des reinen, d. h. völlig willenloſen und eben dadurch vollkommen objektiven Erkennens ausführlich betrachtet wird. Dem Geſagten zufolge iſt die Steigerung der Intelligenz, vom dumpfeſten thieriſchen Bewußtſeyn bis zu dem des Menſchen, eine fortſchreitende *Ablöſung des Intellekts vom Willen*, welche vollkommen, wiewohl nur ausnahmsweiſe, im *Genie* eintritt: daher kann man dieſes als den höchſten Grad der *Objektivität* des Erkennens definiren. Die ſo ſelten vorhandene Bedingung zu demſelben iſt ein entſchieden größeres Maaß von Intelligenz, als zum Dienſte des ihre Grundlage ausmachenden Willens erfordert iſt: dieſer demnach frei werdende Ueberſchuß iſt es erſt, der recht eigentlich die Welt gewahr wird, d. h. ſie vollkommen *objektiv* auffaßt und nun danach bildet, dichtet, denkt.

Kapitel 23[*]).

Ueber die Objektivation des Willens in der erkenntnißloſen Natur.

Daß der *Wille*, welchen wir in unſerm Innern finden, nicht, wie die bisherige Philoſophie annahm, allererſt aus der Erkenntniß hervorgeht, ja, eine bloße Modifikation dieſer, alſo ein

---

[*]) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §. 23 des erſten Bandes.

Sekundäres, Abgeleitetes und, wie die Erkenntniß ſelbſt, durch das Gehirn Bedingtes ſei; ſondern daß er das Prius derſelben, der Kern unſers Weſens und jene Urkraft ſelbſt ſei, welche den thieriſchen Leib ſchafft und erhält, indem ſie die unbewußten, ſo gut wie die bewußten Funktionen deſſelben vollzieht; — dies iſt der erſte Schritt in der Grunderkenntniß meiner Metaphyſik. So paradox es auch jetzt noch Vielen erſcheint, daß der Wille an ſich ſelbſt ein Erkenntnißloſes ſei; ſo haben doch ſchon ſogar die Scholaſtiker es irgendwie erkannt und eingeſehen; da der in ihrer Philoſophie durchaus bewanderte Jul. Cäſ. Vaninus (jenes bekannte Opfer des Fanatiſmus und der Pfaffenwuth), in ſeinem Amphitheatro, p. 181, ſagt: Voluntas potentia coeca est, ex scholasticorum opinione. — Daß nun ferner jener ſelbe Wille es ſei, welcher auch in der Pflanze die Gemme anſetzt, um Blatt oder Blume aus ihr zu entwickeln, ja, daß die regelmäßige Form des Kryſtalls nur die zurückgelaſſene Spur ſeines momentanen Strebens ſei, daß er überhaupt, als das wahre und einzige αυτοματον, im eigentlichen Sinne des Worts, auch allen Kräften der unorganiſchen Natur zum Grunde liege, in allen ihren mannigfaltigen Erſcheinungen ſpiele, wirke, ihren Geſetzen die Macht verleihe, und ſelbſt in der roheſten Maſſe ſich noch als Schwere zu erkennen gebe; — dieſe Einſicht iſt der zweite Schritt in jener Grunderkenntniß, und ſchon durch eine fernere Reflexion vermittelt. Das gröbſte aller Misverſtändniſſe aber wäre es, zu meynen, daß es ſich hiebei nur um ein Wort handle, eine unbekannte Größe damit zu bezeichnen: vielmehr iſt es die realſte aller Realerkenntniſſe, welche hier zur Sprache gebracht wird. Denn es iſt die Zurückführung jenes unſerer unmittelbaren Erkenntniß ganz Unzugänglichen, daher uns im Weſentlichen Fremden und Unbekannten, welches wir mit dem Worte Naturkraft bezeichnen, auf das uns am genaueſten und intimſten Bekannte, welches jedoch nur in unſerm eigenen Weſen uns unmittelbar zugänglich iſt; daher es von dieſem aus auf die andern Erſcheinungen übertragen werden muß. Es iſt die Einſicht, daß das Innere und Urſprüngliche in allen, wenn gleich noch ſo verſchiedenartigen Veränderungen und Bewegungen der Körper, dem Weſen nach, identiſch iſt; daß wir jedoch nur eine Gelegenheit haben, es näher und unmittelbar kennen zu lernen, nämlich in den Bewegungen unſers eigenen Leibes; in Folge welcher Erkenntniß wir es Wille nennen müſſen. Es iſt die Einſicht, daß was in der Natur wirkt und treibt und in immer vollkommeneren Erſcheinungen ſich darſtellt, nachdem es ſich ſo hoch emporgearbeitet hat, daß das Licht der Erkenntniß unmittelbar darauf fällt, — d. h. nachdem es bis zum Zuſtande des Selbſtbewußtſeyns gelangt iſt, — nunmehr daſteht als jener Wille, der das uns am genaueſten Bekannte und deshalb durch nichts Anderes ferner zu Erklärende iſt, welches vielmehr zu allem Anderen die Erklärung giebt. Er iſt demnach das Ding an ſich, ſo weit dieſes von der Erkenntniß irgend erreicht werden kann. Folglich iſt er Das, was in jedem Dinge auf der Welt, in irgend einer Weiſe, ſich äußern muß: denn er iſt das Weſen der Welt und der Kern aller Erſcheinungen.

Da meine Abhandlung „Ueber den Willen in der Natur“ dem Gegenſtande dieſes Kapitels ganz eigentlich gewidmet iſt und auch die Zeugniſſe unbefangener Empiriker für dieſen Hauptpunkt meiner Lehre beibringt; ſo habe ich hier nur noch einige Ergänzungen zu dem dort Geſagten hinzuzufügen, welche daher etwas fragmentariſch ſich aneinander reihen.

Zuvörderſt alſo, in Hinſicht auf das Pflanzenleben, mache ich auf die merkwürdigen zwei erſten Kapitel der Abhandlung des Ariſtoteles über die Pflanzen aufmerkſam. Das Intereſſanteſte darin ſind, wie ſo oft im Ariſtoteles, die von ihm angeführten Meinungen der früheren, tiefſinnigeren Philoſophen. Da ſehen wir, daß Anaxagoras und Empedokles ganz richtig gelehrt haben, die Pflanzen hätten die Bewegung ihres Wachsthums vermöge der ihnen einwohnenden Begierde (ἐπιθυμία); ja, daß ſie ihnen auch Freude und Schmerz, mithin Empfindung, beilegten; Platon aber die Begierde allein ihnen zuerkannte, und zwar wegen ihres ſtarken Nahrungstriebes (vergl. Plato im Timäos, S. 403, Bip.). Ariſtoteles hingegen, ſeiner gewöhnlichen Methode getreu, gleitet auf der Oberfläche der Dinge hin, hält ſich an vereinzelte Merkmale und durch gangbare Ausdrücke fixirte Begriffe, behauptet, daß ohne Empfindung keine Begierde ſeyn könne, jene aber hätten doch die Pflanzen nicht, iſt indeſſen, wie ſein konfuſes Gerede bezeugt, in bedeutender Verlegenheit, bis denn auch hier, „wo die Begriffe fehlen, ein Wort zur rechten Zeit ſich einſtellt", nämlich τὸ θρεπτικόν, das Ernährungsvermögen: dies hätten die Pflanzen, alſo einen Theil der ſogenannten Seele, nach ſeiner beliebten Eintheilung in anima vegetativa, sensitiva, et intellectiva. Das iſt aber eben eine ſcholaſtiſche Quidditas und beſagt: plantae nutriuntur, quia habent facultatem nutritivam; iſt mithin ein ſchlechter Erſatz für die tiefere Forſchung ſeiner von ihm kritiſirten Vorgänger. Auch ſehen wir, im zweiten Kapitel, daß Empedokles ſogar die Sexualität der Pflanzen erkannt hatte; welches Ariſtoteles dann ebenfalls bekrittelt, und ſeinen Mangel an eigentlicher Sachkenntniß hinter allgemeine Principien verbirgt, wie dieſes, daß die Pflanzen nicht beide Geſchlechter im Verein haben könnten, da ſie ſonſt vollkommener, als die Thiere ſeyn würden. — Durch ein ganz analoges Verfahren hat er das richtige aſtronomiſche Weltſyſtem der Pythagoreer verdrängt und durch ſeine abſurden Grundprincipien, die er beſonders in den Büchern de coelo darlegt, das Syſtem des Ptolemäos veranlaßt, wodurch die Menſchheit einer bereits gefundenen Wahrheit, von höchſter Wichtigkeit, wieder auf faſt 2000 Jahre verluſtig ward.

Aber den Ausſpruch eines vortrefflichen Biologen unſrer Zeit, der genau mit meiner Lehre übereinſtimmt, kann ich mich nicht entbrechen herzuſetzen. G. R. Treviranus iſt es, der in ſeinem Werke „Ueber die Erſcheinungen und Geſetze des organiſchen Lebens", 1832, Bd. 2, Abth. 1, S. 49, Folgendes ſagt: „Es läßt ſich aber eine Form des Lebens denken, wobei die Wirkung des Aeußeren auf das Innere bloße Gefühle von Luſt und Unluſt, und in deren Folge Begehrungen veranlaßt. Eine ſolche iſt das Pflanzenleben. In den höheren Formen des thieriſchen Lebens wird das Aeußere als etwas Objektives empfunden." Treviranus ſpricht hier aus reiner und unbefangener Naturauffaſſung, und iſt ſich der metaphyſiſchen Wichtigkeit ſeines Ausſpruchs ſo wenig bewußt, wie der contradictio in adjecto, die im Begriff eines „als Objektives Empfundenen" liegt, welches er ſogar noch weitläuftig ausführt. Er weiß nicht, daß alle Empfindung weſentlich ſubjektiv, alles Objektive aber Anſchauung, mithin Produkt des Verſtandes iſt. Dies thut jedoch dem Wahren und Wichtigen ſeines Ausſpruchs keinen Abbruch.

In der That iſt die Wahrheit, daß Wille auch ohne Erkenntniß beſtehen könne, am Pflanzenleben augenſcheinlich, man möchte ſagen handgreiflich erkennbar. Denn hier ſehen wir ein entſchiedenes Streben, durch Bedürfniſſe beſtimmt, mannigfaltig modifizirt und der Verſchiedenheit der Umſtände ſich anpaſſend, — dennoch offenbar ohne Erkenntniß. — Und eben weil die Pflanze erkenntnißlos iſt, trägt ſie ihre Geſchlechtstheile prunkend zur Schau, in gänzlicher Unſchuld: ſie weiß nichts davon. Sobald hingegen, in der Weſenreihe, die Erkenntniß eintritt, verlegen die Geſchlechtstheile ſich an eine verborgene Stelle. Der Menſch aber, bei welchem dies wieder weniger der Fall iſt, verhüllt ſie abſichtlich: er ſchämt ſich ihrer. —

Zunächſt nun alſo iſt die Lebenskraft identiſch mit dem Willen: allein auch alle andern Naturkräfte ſind es; obgleich dies weniger augenfällig iſt. Wenn wir daher die Anerkennung einer Begierde, d. h. eines Willens, als Baſis des Pflanzenlebens, zu allen Zeiten, mit mehr oder weniger Deutlichkeit des Begriffs, ausgeſprochen finden; ſo iſt hingegen die Zurückführung der Kräfte der unorganiſchen Natur auf die ſelbe Grundlage in dem Maaße ſeltener, als die Entfernung dieſer von unſerm eigenen Weſen größer iſt. — In der That iſt die Gränze zwiſchen dem Organiſchen und dem Unorganiſchen die am ſchärfſten gezogene in der ganzen Natur und vielleicht die einzige, welche keine Uebergänge zuläßt; ſo daß das natura non facit saltus hier eine Ausnahme zu erleiden ſcheint. Wenn auch manche Kryſtalliſationen eine der vegetabiliſchen ähnelnde äußere Geſtalt zeigen; ſo bleibt doch ſelbſt zwiſchen der geringſten Flechte, dem niedrigſten Schimmel, und allem Unorganiſchen ein grundweſentlicher Unterſchied. Im unorganiſchen Körper iſt das Weſentliche und Bleibende, alſo Das, worauf ſeine Identität und Integrität beruht, der Stoff, die Materie; das Unweſentliche und Wandelbare hingegen iſt die Form. Beim organiſchen Körper verhält es ſich gerade umgekehrt: denn eben im beſtändigen Wechſel des Stoffs, unter dem Beharren der Form, beſteht ſein Leben, d. h. ſein Daſeyn als eines Organiſchen. Sein Weſen und ſeine Identität liegt alſo allein in der Form. Daher hat der unorganiſche Körper ſeinen Beſtand durch Ruhe und Abgeſchloſſenheit von äußern Einflüſſen: hiebei allein erhält ſich ſein Daſeyn, und, wenn dieſer Zuſtand vollkommen iſt, iſt ein ſolcher Körper von endloſer Dauer. Der organiſche hingegen hat ſeinen Beſtand gerade durch die fortwährende Bewegung und ſtetes Empfangen äußerer Einflüſſe: ſobald dieſe wegfallen und die Bewegung in ihm ſtockt, iſt er todt und hört damit auf organiſch zu ſeyn, wenn auch die Spur des dageweſenen Organismus noch eine Weile beharrt. — Demnach iſt auch das in unſern Tagen ſo beliebte Gerede vom Leben des Unorganiſchen, ja ſogar des Erdkörpers, und daß dieſer, wie auch das Planetenſyſtem, ein Organismus ſei, durchaus unſtatthaft. Nur dem Organiſchen gebürt das Prädikat Leben. Jeder Organismus aber iſt durch und durch organiſch, iſt es in allen ſeinen Theilen und nirgend ſind dieſe, ſelbſt nicht in ihren kleinſten Partikeln, aus Unorganiſchem aggregativ zuſammengeſetzt. Wäre alſo die Erde ein Organismus; ſo müßten alle Berge und Felſen und das ganze Innere ihrer Maſſe organiſch ſeyn und demnach eigentlich gar nichts Unorganiſches exiſtiren, mithin der ganze Begriff deſſelben wegfallen.

Hingegen daß die Erſcheinung eines Willens ſo wenig an das Leben und die Organiſation, als an die Erkenntniß gebunden ſei, mithin auch das Unorganiſche einen Willen habe, deſſen Aeußerungen alle ſeine nicht weiter erklärlichen Grundeigenſchaften ſind, dies iſt ein weſentlicher Punkt meiner Lehre; wenn gleich die Spur eines ſolchen Gedankens bei den mir vorhergegangenen Schriftſtellern viel ſeltener zu finden iſt, als die vom Willen in den Pflanzen, wo er doch auch ſchon erkenntnißlos iſt.

Im Anſchießen des Kryſtalls ſehen wir gleichſam noch einen Anſatz, einen Verſuch zum Leben, zu welchem es jedoch nicht kommt, weil die Flüſſigkeit, aus der er, gleich einem Lebendigen, im Augenblick jener Bewegung beſteht, nicht, wie ſtets bei dieſem, in einer Haut eingeſchloſſen iſt, und er demnach weder Gefäße hat, in denen jene Bewegung ſich fortſetzen konnte, noch irgend etwas ihn von der Außenwelt abſondert. Daher ergreift die Erſtarrung alsbald jene augenblickliche Bewegung, von der nur die Spur als Kryſtall bleibt. —

Auch den „Wahlverwandtſchaften“ von Goethe liegt, wie ſchon der Titel andeutet, wenn gleich ihm unbewußt, der Gedanke zum Grunde, daß der Wille, der die Baſis unſeres eigenen Weſens ausmacht, der ſelbe iſt, welcher ſich ſchon in den niedrigſten, unorganiſchen Erſcheinungen kund giebt, weshalb die Geſetzmäßigkeit beider Erſcheinungen vollkommene Analogie zeigt.

Die Mechanik und Aſtronomie zeigen uns eigentlich, wie dieſer Wille ſich benimmt, ſo weit als er, auf der niedrigſten Stufe ſeiner Erſcheinung, bloß als Schwere, Starrheit und Trägheit auftritt. Die Hydraulik zeigt uns das Selbe da, wo die Starrheit wegfällt, und nun der flüſſige Stoff ſeiner vorherrſchenden Leidenſchaft, der Schwere, ungezügelt hingegeben iſt. Die Hydraulik kann, in dieſem Sinne, als eine Charakterſchilderung des Waſſers aufgefaßt werden, indem ſie uns die Willensäußerungen angiebt, zu welchen daſſelbe durch die Schwere bewogen wird: dieſe ſind, da bei allen nichtindividuellen Weſen kein partikularer Charakter neben dem generellen beſteht, den äußeren Einflüſſen ſtets genau angemeſſen, laſſen ſich alſo, durch Erfahrung dem Waſſer abgemerkt, leicht auf feſte Grundzüge, die man Geſetze nennt, zurückführen, welche genau angeben, wie das Waſſer, vermöge ſeiner Schwere, bei unbedingter Verſchiebbarkeit ſeiner Theile und Mangel der Elaſticität, unter allen verſchiedenen Umſtänden ſich benehmen wird. Wie es durch die Schwere zur Ruhe gebracht wird, lehrt die Hydroſtatik, wie zur Bewegung, die Hydrodynamik, die hiebei auch Hinderniſſe, welche die Adhäſion dem Willen des Waſſers entgegenſetzt, zu berückſichtigen hat: Beide zuſammen machen die Hydraulik aus. — Eben ſo lehrt uns die Chemie, wie ſich der Wille benimmt, wann die inneren Qualitäten der Stoffe, durch den herbeigeführten Zuſtand der Flüſſigkeit, freies Spiel erhalten, und nun jenes wunderbare Suchen und Fliehen, ſich Trennen und Vereinen, Fahrenlaſſen des Einen, um das Andere zu ergreifen, wovon jeder Niederſchlag zeugt, auftritt, welches Alles man als Wahlverwandſchaft (einen ganz dem bewußten Willen entlehnten Ausdruck) bezeichnet. — Aber die Anatomie und Phyſiologie läßt uns ſehen, wie ſich der Wille benimmt, um das Phänomen des Lebens zu Stande zu bringen und eine Weile zu unterhalten. — Der Poet endlich zeigt uns, wie ſich der Wille unter dem Einfluß der Motive und der Reflexion benimmt. Er ſtellt ihn daher meiſtens in der vollkommenſten ſeiner Erſcheinungen dar, in vernünftigen Weſen, deren Charakter individuell iſt, und deren Handeln und Leiden gegen einander er uns als Drama, Epos, Roman u. ſ. w. vorführt. Je regelrechter, je ſtreng naturgeſetzmäßiger die Darſtellung ſeiner Charaktere dabei ausfällt, deſto größer iſt ſein Ruhm; daher ſteht Shakeſpeare obenan. — Der hier gefaßte Geſichtspunkt entſpricht im Grunde dem Geiſt, in welchem Goethe die Naturwiſſenſchaften trieb und liebte; wiewohl er ſich der Sache nicht in abstracto bewußt war. Mehr noch, als dies aus ſeinen Schriften hervorgeht, iſt es mir aus ſeinen perſönlichen Aeußerungen bewußt.

Wenn wir den Willen da, wo ihn Niemand leugnet, alſo in den erkennenden Weſen, betrachten; ſo finden wir überall, als ſeine Grundbeſtrebung, die Selbſterhaltung eines jeden Weſens: omnis natura vult esse conservatrix sui. Alle Aeußerungen dieſer Grundbeſtrebung aber laſſen ſich ſtets zurückführen auf ein Suchen, oder Verfolgen, und ein Meiden, oder Fliehen, je nach dem Anlaß. Nun läßt eben Dieſes ſich noch nachweiſen ſogar auf der allerniedrigſten Stufe der Natur, alſo der Objektivation des Willens, da nämlich, wo die Körper nur noch als Körper überhaupt wirken, alſo Gegenſtände der Mechanik ſind, und bloß nach den Aeußerungen der Undurchdringlichkeit, Kohäſion, Starrheit, Elaſticität und Schwere in Betracht kommen. Auch hier noch zeigt ſich das Suchen als Gravitation, das Fliehen aber als Empfangen von Bewegung, und die Beweglichkeit der Körper durch Druck oder Stoß, welche die Baſis der Mechanik ausmacht, iſt im Grunde eine Aeußerung des auch ihnen einwohnenden Strebens nach Selbſterhaltung. Dieſelbe nämlich iſt, da ſie als Körper undurchdringlich ſind, das einzige Mittel, ihre Kohäſion, alſo ihren jedesmaligen Beſtand, zu retten. Der geſtoßene oder gedrückte Körper würde von dem ſtoßenden oder drückenden zermalmt werden, wenn er nicht, um ſeine Kohäſion zu retten, der Gewalt deſſelben ſich durch die Flucht entzöge, und wo dieſe ihm benommen iſt, geſchieht es wirklich. Ja, man kann die elaſtiſchen Körper als die muthigeren betrachten, welche den Feind zurückzutreiben ſuchen, oder wenigſtens ihm die weitere Verfolgung benehmen. So ſehen wir denn in dem einzigen Geheimniß, welches (neben der Schwere) die ſo klare Mechanik übrig läßt, nämlich in der Mittheilbarkeit der Bewegung, eine Aeußerung der Grundbeſtrebung des Willens in allen ſeinen Erſcheinungen, alſo des Triebes zur Selbſterhaltung, der als das Weſentliche ſich auch noch auf der unterſten Stufe erkennen läßt.

In der unorganiſchen Natur objektivirt der Wille ſich zunächſt in den allgemeinen Kräften, und erſt mittelſt dieſer in den durch Urſachen hervorgerufenen Phänomenen der einzelnen Dinge. Das Verhältniß zwiſchen Urſache, Naturkraft und Willen als Ding an ſich habe ich §. 26 des erſten Bandes hinlänglich auseinandergeſetzt. Man ſieht daraus, daß die Metaphyſik den Gang der Phyſik nie unterbricht, ſondern nur den Faden da aufnimmt, wo dieſe ihn liegen läßt, nämlich bei den urſprünglichen Kräften, an welchen alle Kauſalerklärung ihre Gränze hat. Hier erſt hebt die metaphyſiſche Erklärung aus dem Willen als Dinge an ſich an. Bei jedem phyſiſchen Phänomen, jeder *Veränderung* materieller Dinge, iſt zunächſt ihre *Urſache* nachzuweiſen, die eine eben ſolche einzelne, dicht zuvor eingetretene *Veränderung* iſt; dann aber die urſprüngliche *Naturkraft*, vermöge welcher dieſe Urſache zu wirken fähig war; und allererſt als das Weſen an ſich dieſer Kraft, im Gegenſatz ihrer Erſcheinung, iſt der *Wille* zu erkennen. Dennoch giebt dieſer ſich eben ſo unmittelbar im Fallen eines Steines kund, wie im *Thun* des Menſchen: der Unterſchied iſt nur, daß ſeine einzelne Aeußerung hier durch ein Motiv, dort durch eine mechaniſch wirkende Urſache, z. B. die Wegnahme ſeiner Stütze, hervorgerufen wird, jedoch in beiden Fällen mit gleicher Nothwendigkeit, und daß ſie dort auf einem individuellen Charakter, hier auf einer allgemeinen Naturkraft beruht. Dieſe Identität des Grundweſentlichen wird ſogar ſinnenfällig, wenn wir etwan einen aus dem Gleichgewicht gebrachten Körper, der vermöge ſeiner beſondern Geſtalt lange hin und her rollt, bis er den Schwerpunkt wiederfindet, aufmerkſam betrachten, wo dann ein gewiſſer Anſchein des Lebens ſich uns aufdringt und wir unmittelbar fühlen, daß etwas der Grundlage des Lebens Analoges auch hier wirkſam iſt. Dieſes iſt freilich die allgemeine Naturkraft, welche aber, an ſich mit dem *Willen* identiſch, hier gleichſam die Seele eines ſehr kurzen Quasi-Lebens wird. Alſo giebt das in den beiden Extremen der Erſcheinung des Willens Identiſche ſich hier ſogar der unmittelbaren Anſchauung noch leiſe kund, indem dieſe ein Gefühl in uns erregt, daß auch hier ein ganz Urſprüngliches, wie wir es nur aus den Akten unſers eigenen Willens kennen, unmittelbar zur Erſcheinung gelangt.

Auf eine ganz andere und großartige Weiſe kann man zu einer intuitiven Erkenntniß vom Daſeyn und Wirken des Willens in der unorganiſchen Natur gelangen, wenn man ſich in das Problem der drei Körper hineinſtudirt und alſo den Lauf des Mondes um die Erde etwas genauer und ſpecieller kennen lernt. Durch die verſchiedenen Kombinationen, welche der beſtändige Wechſel der Stellung dieſer drei Weltkörper gegen einander herbeiführt, wird der Gang des Mondes bald beſchleunigt, bald verlangſamt, und tritt er der Erde bald näher, bald ferner: dieſes nun aber wieder anders im Perihelio, als im Aphelio der Erde; welches Alles zuſammen in ſeinen Lauf eine ſolche Unregelmäßigkeit bringt, daß derſelbe ein wirklich kapriciöſes Anſehen erhält, indem ſogar das dritte Keppleriſche Geſetz nicht mehr unwandelbar gültig bleibt, ſondern er in gleichen Zeiten ungleiche Flächen umſchreibt. Die Betrachtung dieſes Laufes iſt ein kleines und abgeſchloſſenes Kapitel der himmliſchen Mechanik, welche von der irdiſchen ſich durch die Abweſenheit alles Stoßes und Druckes, alſo der uns ſo faßlich ſcheinenden vis a tergo, und ſogar des wirklich vollbrachten Falles, auf erhabene Weiſe unterſcheidet, indem ſie neben der vis inertiae keine andere bewegende und lenkende Kraft kennt, als bloß die Gravitation, dieſe aus dem eigenen Innern der Körper hervortretende Sehnſucht derſelben nach Vereinigung. Wenn man nun, an dieſem gegebenen Fall, ſich ihr Wirken bis ins Einzelne veranſchaulicht; ſo erkennt man deutlich und unmittelbar in der hier bewegenden Kraft eben Das, was im Selbſtbewußtſeyn uns als Wille gegeben iſt. Denn die Aenderungen im Laufe der Erde und des Mondes, je nachdem eines derſelben, durch ſeine Stellung, dem Einfluß der Sonne bald mehr, bald weniger ausgeſetzt iſt, hat augenfällige Analogie mit dem Einfluß neu eintretender Motive auf unſern Willen und mit den Modifikationen unſers Handelns danach.

Ein erläuterndes Beiſpiel anderer Art iſt folgendes. Liebig (Chemie in Anwendung auf Agrikultur, S. 501) ſagt: „Bringen wir feuchtes Kupfer in Luft, welche Kohlenſäure enthält, ſo wird, durch den Kontakt mit dieſer Säure, die Verwandſchaft des Metalls zum Sauerſtoff der Luft in dem Grade geſteigert, daß ſich beide mit einander verbinden; ſeine Oberfläche bedeckt ſich mit grünem, kohlenſauerm Kupferoxyd. — Nun aber nehmen zwei Körper, welche die Fähigkeit haben, ſich zu verbinden, in dem Moment, da ſie ſich berühren, entgegengeſetzte Elektricitätszuſtände an. Daher wird, wenn wir das Kupfer mit Eiſen berühren, durch Erregung eines beſondern Elektricitätszuſtandes, die Fähigkeit des Kupfers, eine Verbindung mit dem Sauerſtoff einzugehen, vernichtet: es bleibt auch unter den obigen Bedingungen blank." — Die Sache iſt bekannt und von techniſchem Nutzen. Ich führe ſie an, um zu ſagen, daß hier der Wille des Kupfers, durch den elektriſchen Gegenſatz zum Eiſen in Anſpruch genommen und beſchäftigt, die für ſeine chemiſche Verwandſchaft zum Oxygen und Kohlenſäure ſich darbietende Gelegenheit unbenutzt läßt. Er verhält ſich demnach gerade ſo, wie der Wille in einem Menſchen, der eine Handlung, zu der er ſonſt ſich bewogen fühlen würde, unterläßt, um eine andere, zu der ein ſtärkeres Motiv ihn auffordert, zu vollziehen.

Im erſten Bande habe ich gezeigt, daß die Naturkräfte außerhalb der Kette von Urſachen und Wirkungen liegen, indem ſie die durchgängige Bedingung, die metaphyſiſche Grundlage derſelben ausmachen und ſich daher als ewig und allgegenwärtig, d. h. von Zeit und Raum unabhängig, bewähren. Sogar in der unbeſtrittenen Wahrheit, daß das Weſentliche einer Urſache, als ſolcher, darin beſtehe, daß ſie die ſelbe Wirkung, wie jetzt, auch zu jeder künftigen Zeit hervorbringen wird, iſt ſchon enthalten, daß in der Urſache etwas liegt, das vom Laufe der Zeit unabhängig, d. h. außer aller Zeit iſt: dies iſt die in ihr ſich äußernde Naturkraft. Man kann ſelbſt, indem man die Machtloſigkeit der Zeit, den Naturkräften gegenüber, ins Auge faßt, von der bloßen Idealität dieſer Form unſerer Anſchauung gewiſſermaaßen ſich empiriſch und faktiſch überzeugen. Wenn z. B. ein Planet, durch irgend eine äußere Urſache, in eine rotirende Bewegung verſetzt iſt; ſo wird dieſe, wenn keine neu hinzukommende Urſache ſie aufhebt, endlos dauern. Dem könnte nicht ſo ſeyn, wenn die Zeit etwas an ſich ſelbſt wäre und ein objektives, reales Daſeyn hätte: denn da müßte ſie auch etwas wirken. Wir ſehen alſo hier einerſeits die Naturkräfte, welche in jener Rotation ſich äußern und ſie, wenn ein Mal angefangen, endlos fortſetzen, ohne ſelbſt zu ermüden, oder zu erſterben, ſich als ewig oder zeitlos, mithin als ſchlechthin real und an ſich ſelbſt exiſtirend bewähren; und andererſeits die Zeit, als etwas, das nur in der Art und Weiſe, wie wir jene Erſcheinung apprehendiren, beſteht, da es auf dieſe ſelbſt keine Macht und keinen Einfluß ausübt: denn was nicht wirkt, das iſt auch nicht.

Wir haben einen natürlichen Hang, jede Naturerſcheinung wo möglich mechaniſch zu erklären; ohne Zweifel weil die Mechanik die wenigſten urſprünglichen und daher unerklärlichen Kräfte zur Hülfe nimmt, hingegen viel a priori Erkennbares und daher auf den Formen unſers eigenen Intellekts Beruhendes enthält, welches, eben als ſolches, den höchſten Grad von Verſtändlichkeit und Klarheit mit ſich führt. Indeſſen hat Kant, in den Metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft, die mechaniſche Wirkſamkeit ſelbſt auf eine dynamiſche zurückgeführt. Hingegen iſt die Anwendung mechaniſcher Erklärungshypotheſen, über das nachweisbar Mechaniſche, wohin z. B. noch die Akuſtik gehört, hinaus, durchaus unberechtigt, und nimmermehr werde ich glauben, daß jemals auch nur die einfachſte chemiſche Verbindung, oder auch die Verſchiedenheit der drei Aggregationszuſtände ſich wird mechaniſch erklären laſſen, viel weniger die Eigenſchaften des Lichts, der Wärme und der Elektricität. Dieſe werden ſtets nur eine dynamiſche Erklärung zulaſſen, d. h. eine ſolche, welche die Erſcheinung aus urſprünglichen Kräften erklärt, die von denen des Stoßes, Druckes, der Schwere u. ſ. w. gänzlich verſchieden und daher höherer Art, d. h. deutlichere Objektivationen jenes Willens ſind, der in allen Dingen zur Sichtbarkeit gelangt. Ich halte dafür, daß das Licht weder eine Emanation, noch eine Vibration iſt: beide Anſichten ſind der verwandt, welche die Durchſichtigkeit durch Poren erklärt, und deren offenbare Falſchheit beweiſt, daß das Licht keinen mechaniſchen Geſetzen unterworfen iſt. Um hievon die unmittelbarſte Ueberzeugung zu erhalten, braucht man nur den Wirkungen eines Sturmwindes zuzuſehen, der Alles beugt, umwirft und zerſtreut, während deſſen aber ein Lichtſtrahl, aus einer Wolkenlücke herabſchießend, ſo ganz unerſchüttert und mehr als felſenfeſt daſteht, daß er recht unmittelbar zu erkennen giebt, er gehöre einer andern, als der mechaniſchen Ordnung der Dinge an: unbeweglich ſteht er da, wie ein Geſpenſt. Aber nun gar die von den Franzoſen ausgegangenen Konſtruktionen des Lichts aus Molekülen und Atomen ſind eine empörende Abſurdität. Als einen ſchreienden Ausdruck derſelben, wie überhaupt der ganzen Atomiſtik, kann man einen im Aprilheft der Annales de chimie et physique von 1835 befindlichen Aufſatz über Licht und Wärme, von dem ſonſt ſo ſcharfſinnigen Ampere, betrachten. Da beſteht Feſtes, Flüſſiges und Elaſtiſches aus den ſelben Atomen, und aus deren Aggregation allein entſpringen alle Unterſchiede: ja, es wird geſagt, daß zwar der Raum ins Unendliche theilbar ſei, aber nicht die Materie; weil, wenn die Theilung bis zu den Atomen gelangt ſei, die fernere Theilung in die Zwiſchenräume der Atome fallen müſſe! Da ſind dann Licht und Wärme Vibrationen der Atome, der Schall hingegen eine Vibration der aus den Atomen zuſammengeſetzten Molekülen. — In Wahrheit aber ſind die Atome eine fixe Idee der franzöſiſchen Gelehrten, daher dieſe eben von ihnen reden, als hätten ſie ſie geſehen. Außerdem müßte man ſich wundern, daß eine ſo empiriſch geſinnte Nation, eine ſolche matter of fact nation, wie die Franzoſen, ſo feſt an einer völlig transſcendenten, alle Möglichkeit der Erfahrung überfliegenden Hypotheſe halten und darauf getroſt ins weite Blaue hineinbauen kann. Dies iſt nun eben eine Folge des zurückgebliebenen Zuſtandes der von ihnen ſo ſehr vermiedenen Metaphyſik, welche durch den, bei allem guten Willen, ſeichten und mit Urtheilskraft ſehr dürftig begabten Herrn Couſin ſchlecht vertreten wird. Sie ſind, durch den frühern Einfluß Condillac's, im Grunde noch immer Lockianer. Daher iſt ihnen das Ding an ſich eigentlich die Materie, aus deren Grundeigenſchaften, wie Undurchdringlichkeit, Geſtalt, Härte und ſonſtige primary qualities, Alles in der Welt zuletzt erklärbar ſeyn muß: das laſſen ſie ſich nicht ausreden, und ihre ſtillſchweigende Vorausſetzung iſt, daß die Materie nur durch mechaniſche Kräfte bewegt werden kann. In Deutſchland hat Kant's Lehre den Abſurditäten der Atomiſtik und der durchweg mechaniſchen Phyſik auf die Dauer vorgebeugt; wenn gleich im gegenwärtigen Augenblick dieſe Anſichten auch hier graſſiren: welches eine Folge der durch Hegel herbeigeführten Seichtigkeit, Rohheit und Unwiſſenheit iſt. — Inzwiſchen iſt nicht zu leugnen, daß nicht nur die offenbar poröſe Beſchaffenheit der Naturkörper, ſondern auch zwei ſpecielle Lehren der neuern Phyſik dem Atomenunweſen ſcheinbar Vorſchub gethan haben: nämlich Hauy's Kryſtallographie, welche jeden Kryſtall auf ſeine Kerngeſtalt zurückführt, die ein Letztes, aber doch nur relativ Untheilbares iſt; ſodann Berzelius' Lehre von den chemiſchen Atomen, welche jedoch bloße Ausdrücke der Verbindungsverhältniſſe, alſo nur arithmetiſche Größen und im Grunde nicht mehr, als Rechenpfennige ſind. — Hingegen Kants, freilich nur zu dialektiſchem Behuf aufgeſtellte, die Atomen vertheidigende Theſis der zweiten Antinomie, iſt, wie ich in der Kritik ſeiner Philoſophie nachgewieſen habe, ein bloßes Sophisma, und keineswegs leitet unſer Verſtand ſelbſt uns nothwendig auf die Annahme von Atomen hin. Denn ſo wenig ich genöthigt bin, die, vor meinen Augen vorgehende, langſame, aber ſtetige und gleichförmige Bewegung eines Körpers mir zu denken als beſtehend aus unzähligen, abſolut ſchnellen, aber abgeſetzten und durch eben ſo viele abſolut kurze Zeitpunkte der Ruhe unterbrochene Bewegungen, vielmehr recht wohl weiß, daß der geworfene Stein langſamer fliegt, als die geſchoſſene Kugel, dennoch aber unterwegs keinen Augenblick ruht; eben ſo wenig bin ich genöthigt, mir die Maſſe eines Körpers als aus Atomen und deren Zwiſchenräumen, d. h. dem abſolut Dichten und dem abſolut Leeren, beſtehend zu denken: ſondern ich faſſe, ohne Schwierigkeit, jene beiden Erſcheinungen als ſtetige Continua auf, deren eines die Zeit, das andere den Raum, gleichmäßig erfüllt. Wie aber dabei dennoch eine Bewegung ſchneller als die andere ſeyn, d. h. in gleicher Zeit mehr Raum durchlaufen kann; ſo kann auch ein Körper ſpecifiſch ſchwerer als der andere ſeyn, d. h. in gleichem Raume mehr Materie enthalten: der Unterſchied beruht nämlich in beiden Fällen auf der Intenſität der wirkenden Kraft; da Kant (nach Prieſtley's Vorgang) ganz richtig die Materie in Kräfte aufgelöſt hat. — Aber ſogar wenn man die hier aufgeſtellte Analogie nicht gelten laſſen, ſondern darauf beſtehen wollte, daß die Verſchiedenheit des ſpecifiſchen Gewichts ihren Grund ſtets nur in der Poroſität haben könne; ſo würde dieſe Annahme noch immer nicht auf Atome, ſondern bloß auf eine völlig dichte und in den verſchiedenen Körpern ungleich vertheilte Materie leiten, die daher da, wo keine Poren mehr ſie durchſetzten, zwar ſchlechterdings nicht weiter komprimabel wäre, aber dennoch ſtets, wie der Raum, den ſie füllt, ins Unendliche theilbar bliebe; weil darin, daß ſie ohne Poren wäre, gar nicht liegt, daß keine mögliche Kraft die Kontinuität ihrer räumlichen Theile aufzuheben vermöchte. Denn, zu ſagen, daß dies überall nur durch Erweiterung bereits vorhandener Zwiſchenräume möglich ſei, iſt eine ganz willkürliche Behauptung.

Die Annahme der Atome beruht eben auf den beiden angeregten Phänomenen, nämlich auf der Verſchiedenheit des ſpecifiſchen Gewichts der Körper und auf der ihrer Kompreſſibilität, als welche beide durch die Annahme der Atome bequem erklärt werden. Dann aber müßten auch beide ſtets in gleichem Maaße vorhanden ſeyn; — was keineswegs der Fall iſt. Denn z. B. Waſſer hat ein viel geringeres ſpecifiſches Gewicht, als alle eigentlichen Metalle, müßte alſo weniger Atome und größere Interſtizien derſelben haben und folglich ſehr kompreſſibel ſeyn: allein es iſt beinahe ganz inkompreſſibel.

Die Vertheidigung der Atome ließe ſich dadurch führen, daß man von der Poroſität ausgienge und etwan ſagte: alle Körper haben Poren, alſo auch alle Theile eines Körpers; gienge es nun hiemit ins Unendliche fort, ſo würde von einem Körper zuletzt nichts, als Poren übrig bleiben. — Die Widerlegung wäre, daß das übrig Bleibende zwar als ohne Poren und inſofern als abſolut dicht anzunehmen ſei; jedoch darum noch nicht als aus abſolut untheilbaren Partikeln, Atomen, beſtehend: demnach wäre es wohl abſolut inkompreſſibel, aber nicht abſolut untheilbar; man müßte denn die Theilung eines Körpers als allein durch Eindringen in ſeine Poren möglich behaupten wollen; was aber ganz unerwieſen iſt. Nimmt man es jedoch an, ſo hat man zwar Atome, d. h. abſolut untheilbare Körper, alſo Körper von ſo ſtarker Kohäſion ihrer räumlichen Theile, daß keine mögliche Gewalt ſie trennen kann: ſolche Körper aber kann man alsdann ſo gut groß, wie klein annehmen, und ein Atom könnte ſo groß ſeyn, wie ein Ochs; wenn es nur jedem möglichen Angriffe widerſtände.

Denkt man ſich zwei höchſt verſchiedenartige Körper durch

Kompreſſion, wie mittelſt Hämmern, oder durch Pulveriſation, aller Poren gänzlich entledigt: — würde dann ihr ſpecifiſches Gewicht das ſelbe ſeyn? — Dies wäre das Kriterium der Dynamik.

Kapitel 24.

Von der Materie.

Bereits in den Ergänzungen zum erſten Buche iſt, im vierten Kapitel, bei Betrachtung des uns a priori bewußten Theiles unſerer Erkenntniß, die Materie zur Sprache gekommen. Jedoch konnte ſie daſelbſt nur von einem einſeitigen Standpunkte aus betrachtet werden; weil wir dort bloß ihre Beziehung zu den Formen des Intellekts, nicht aber die zum Dinge an ſich im Auge hatten, mithin wir ſie nur von der ſubjektiven Seite, d. h. ſofern ſie unſere Vorſtellung iſt, nicht aber auch von der objektiven Seite, d. h. nach dem was ſie an ſich ſeyn mag, unterſuchten. In erſterer Hinſicht war unſer Ergebniß, daß ſie die objektiv, jedoch ohne nähere Beſtimmung aufgefaßte *Wirkſamkeit* überhaupt ſei; daher ſie, auf der dort beigegebenen Tafel unſerer Erkenntniſſe a priori, die Stelle der *Kauſalität* einnimmt. Denn das Materielle iſt das *Wirkende* (Wirkliche) überhaupt und abgeſehen von der ſpecifiſchen Art ſeines Wirkens. Daher eben auch iſt die Materie, bloß als ſolche, nicht Gegenſtand der *Anſchauung*, ſondern allein des *Denkens*, mithin eigentlich eine Abſtraktion: in der Anſchauung hingegen kommt ſie nur in Verbindung mit der Form und Qualität vor, als Körper, d. h. als eine ganz *beſtimmte* Art des Wirkens. Bloß dadurch, daß wir von dieſer nähern Beſtimmung abſtrahiren, denken wir die *Materie* als ſolche, d. h. geſondert von der Form und Qualität: folglich denken wir unter dieſer das *Wirken* ſchlechthin und überhaupt, alſo die *Wirkſamkeit* in abstracto. Das näher *beſtimmte* Wirken faſſen wir alsdann als das *Accidenz* der Materie auf: aber erſt mittelſt dieſes wird dieſelbe *anſchaulich*, d. h. ſtellt ſich als Körper und Gegenſtand der Erfahrung dar. Die reine Materie hingegen, welche allein, wie ich in der Kritik der Kantiſchen Philoſophie dargethan habe, den wirklichen und berechtigten Inhalt des Begriffes der Subſtanz ausmacht, iſt die Kauſalität ſelbſt, objektiv, mithin als im Raum und daher als dieſen erfüllend, gedacht. Demgemäß beſteht das ganze Weſen der Materie im Wirken: nur durch dieſes erfüllt ſie den Raum und beharrt in der Zeit: ſie iſt durch und durch lauter Kauſalität. Mithin wo gewirkt wird, iſt Materie, und das Materielle iſt das Wirkende überhaupt. — Nun aber iſt die Kauſalität ſelbſt die Form unſers Verſtandes: denn ſie iſt, ſo gut wie Raum und Zeit, uns a priori bewußt. Alſo gehört auch die Materie, inſofern und bis hieher, dem formellen Theil unſerer Erkenntniß an, und iſt demnach die mit Raum und Zeit verbundene, daher objektivirte, d. h. als das Raum Erfüllende aufgefaßte, Verſtandesform der Kauſalität ſelbſt. (Die nähere Auseinanderſetzung dieſer Lehre findet man in der zweiten Auflage der Abhandlung über den Satz vom Grunde, S. 77.) Inſofern aber iſt die Materie eigentlich auch nicht Gegenſtand, ſondern Bedingung der Erfahrung; wie der reine Verſtand ſelbſt, deſſen Funktion ſie ſo weit iſt. Daher giebt es von der bloßen Materie auch nur einen Begriff, keine Anſchauung: ſie geht in alle äußere Erfahrung, als nothwendiger Beſtandtheil derſelben, ein, kann jedoch in keiner gegeben werden; ſondern wird nur gedacht, und zwar als das abſolut Träge, Unthätige, Formloſe, Eigenſchaftsloſe, welches jedoch der Träger aller Formen, Eigenſchaften und Wirkungen iſt. Demzufolge iſt die Materie das durch die Formen unſers Intellekts, in welchem die Welt als Vorſtellung ſich darſtellt, nothwendig herbeigeführte, bleibende Subſtrat aller vorübergehenden Erſcheinungen, alſo aller Aeußerungen der Naturkräfte und aller lebenden Weſen. Als ſolches und als aus den Formen des Intellekts entſprungen verhält ſie ſich gegen jene Erſcheinungen ſelbſt durchaus indifferent, d. h. ſie iſt eben ſo bereit, der Träger dieſer, wie jener Naturkraft zu ſeyn, ſobald nur, am Leitfaden der Kauſalität, die Bedingungen dazu eingetreten ſind; während ſie ſelbſt, eben weil ihre Exiſtenz eigentlich nur formal, d. h. im Intellekt gegründet iſt, unter allem jenem Wechſel als das ſchlechthin Beharrende, alſo das zeitlich Anfangs- und Endloſe gedacht werden muß. Hierauf beruht es, daß wir den Gedanken nicht aufgeben können, daß aus Jedem Jedes werden kann, z. B. aus Blei Gold; indem hiezu bloß erfordert wäre, daß man die Zwiſchenzuſtände herausfände und herbeiführte, welche die an ſich indifferente Materie auf jenem Wege zu durchwandern hätte. Denn a priori iſt nimmermehr einzuſehen, warum die ſelbe Materie, welche jetzt Träger der Qualität Blei iſt, nicht einſt Träger der Qualität Gold werden könnte. — Von den eigentlichen *Anſchauungen* a priori unterſcheidet die Materie, als welche bloß ein a priori *Gedachtes* iſt, ſich zwar dadurch, daß wir ſie auch ganz wegdenken können; Raum und Zeit hingegen nimmermehr: allein dies bedeutet bloß, daß wir Raum und Zeit auch ohne die Materie vorſtellen können. Denn die ein Mal in ſie hineingeſetzte und demnach als *vorhanden* gedachte Materie können wir ſchlechterdings nicht mehr wegdenken, d. h. ſie als verſchwunden und vernichtet, ſondern immer nur als in einen andern Raum verſetzt uns vorſtellen: in ſofern alſo iſt ſie mit unſerm Erkenntnißvermögen eben ſo unzertrennlich verknüpft, wie Raum und Zeit ſelbſt. Jedoch der Unterſchied, daß ſie dabei zuerſt beliebig als vorhanden geſetzt ſeyn muß, deutet ſchon an, daß ſie nicht ſo gänzlich und in jeder Hinſicht dem *formalen* Theil unſerer Erkenntniß angehört, wie Raum und Zeit, ſondern zugleich ein nur a posteriori gegebenes Element enthält. Sie iſt in der That der Anknüpfungspunkt des empiriſchen Theils unſerer Erkenntniß an den reinen und aprioriſchen, mithin der eigenthümliche Grundſtein der Erfahrungswelt.

Allererſt da, wo alle Ausſagen a priori aufhören, mithin in dem *ganz empiriſchen* Theil unſerer Erkenntniß der Körper, alſo in der Form, Qualität und beſtimmten Wirkungsart derſelben, offenbart ſich jener *Wille*, den wir als das Weſen an ſich der Dinge bereits erkannt und feſtgeſtellt haben. Allein dieſe Formen und Qualitäten erſcheinen ſtets nur als Eigenſchaften und Aeußerungen eben jener *Materie*, deren Daſeyn und Weſen auf den ſubjektiven Formen unſers Intellekts beruht: d. h. ſie werden nur an ihr, daher mittelſt ihrer ſichtbar. Denn, was immer ſich uns darſtellt iſt ſtets nur eine auf ſpeciell beſtimmte Weiſe wirkende *Materie*. Aus den inneren und nicht weiter erklärbaren Eigenſchaften einer ſolchen geht alle beſtimmte Wirkungsart gegebener Körper hervor; und doch wird die Materie ſelbſt nie wahrgenommen, ſondern eben nur jene Wirkungen und die dieſen zum Grunde liegenden beſtimmten Eigenſchaften, nach deren Abſonderung die Materie, als das dann noch übrig Bleibende, von uns nothwendig hinzugedacht wird: denn ſie iſt, laut der oben gegebenen Auseinanderſetzung, die objektivirte Urſächlichkeit ſelbſt. — Demzufolge iſt die Materie Dasjenige, wodurch der Wille, der das innere Weſen der Dinge ausmacht, in die Wahrnehmbarkeit tritt, anſchaulich, ſichtbar wird. In dieſem Sinne iſt alſo die Materie die bloße Sichtbarkeit des Willens, oder das Band der Welt als Wille mit der Welt als Vorſtellung. Dieſer gehört ſie an, ſofern ſie das Produkt der Funktionen des Intellekts iſt, jener, ſofern das in allen materiellen Weſen, d. i. Erſcheinungen, ſich Manifeſtirende der Wille iſt. Daher iſt jedes Objekt als Ding an ſich Wille, und als Erſcheinung Materie. Könnten wir eine gegebene Materie von allen ihr a priori zukommenden Eigenſchaften, d. h. von allen Formen unſerer Anſchauung und Apprehenſion entkleiden; ſo würden wir das Ding an ſich übrig behalten, nämlich Dasjenige, was, mittelſt jener Formen, als das rein Empiriſche an der Materie auftritt, welche ſelbſt aber alsdann nicht mehr als ein Ausgedehntes und Wirkendes erſcheinen würde: d. h. wir würden keine Materie mehr vor uns haben, ſondern den Willen. Eben dieſes Ding an ſich, oder der Wille, tritt, indem es zur Erſcheinung wird, d. h. in die Formen unſers Intellekts eingeht, als die Materie auf, d. h. als der ſelbſt unſichtbare, aber nothwendig vorausgeſetzte Träger nur durch ihn ſichtbarer Eigenſchaften: in dieſem Sinn alſo iſt die Materie die Sichtbarkeit des Willens. Demnach hatten auch Plotinos und Jordanus Brunus, nicht nur in ihrem, ſondern auch in unſerm Sinne Recht, wenn ſie, wie bereits Kap. 4 erwähnt wurde, den paradoxen Ausſpruch thaten, die Materie ſelbſt ſei nicht ausgedehnt, ſie ſei folglich unkörperlich. Denn die Ausdehnung verleiht der Materie der Raum, welcher unſre Anſchauungsform iſt, und die Körperlichkeit beſteht im Wirken, welches auf der Kauſalität, mithin der Form unſers Verſtandes, beruht. Hingegen alle beſtimmte Eigenſchaft, alſo alles Empiriſche an der Materie, ſelbſt ſchon die Schwere, beruht auf Dem, was nur mittelſt der Materie ſichtbar wird, auf dem Dinge an ſich, dem Willen. Die Schwere iſt jedoch die allerniedrigſte Stufe der Objektivation des Willens; daher ſie ſich an *jeder* Materie, ohne Ausnahme, zeigt, alſo von der Materie überhaupt unzertrennlich iſt. Doch gehört ſie, eben weil ſie ſchon Willensmanifeſtation iſt, der Erkenntniß a posteriori, nicht der a priori an. Daher können wir eine Materie ohne Schwere uns noch allenfalls vorſtellen, nicht aber eine ohne Ausdehnung, Repulſionskraft und Beharrlichkeit; weil ſie alsdann ohne Undurchdringlichkeit, mithin ohne Raumerfüllung, d. h. ohne *Wirkſamkeit* wäre: allein eben im *Wirken*, d. h. in der Kauſalität überhaupt, beſteht das Weſen der Materie als ſolcher: und die Kauſalität beruht auf der Form a priori unſers Verſtandes, kann daher nicht weggedacht werden.

Die Materie iſt demzufolge der *Wille* ſelbſt, aber nicht mehr an ſich, ſondern ſofern er *angeſchaut* wird, d. h. die Form der objektiven Vorſtellung annimmt: alſo was objektiv Materie iſt, iſt ſubjektiv Wille. Dem ganz entſprechend iſt, wie eben nachgewieſen, unſer Leib nur die Sichtbarkeit, Objektität, unſers Willens, und eben ſo iſt jeder Körper die Objektität des Willens auf irgend einer ihrer Stufen. Sobald der Wille ſich der objektiven Erkenntniß darſtellt, geht er ein in die Anſchauungsformen des Intellekts, in Zeit, Raum und Kauſalität: alsbald aber ſteht er, vermöge dieſer, als ein *materielles* Objekt da. Wir können Form ohne Materie vorſtellen; aber nicht umgekehrt: weil die Materie, von der Form entblößt, der *Wille* ſelbſt wäre, dieſer aber nur durch Eingehen in die Anſchauungsweiſe unſers Intellekts, und daher nur mittelſt Annahme der *Form*, objektiv wird. Der Raum iſt die Anſchauungsform der Materie, weil er der Stoff der bloßen Form iſt, die Materie aber nur in der Form erſcheinen kann.

Indem der Wille objektiv wird, d. h. in die Vorſtellung übergeht, iſt die Materie das allgemeine Subſtrat dieſer Objektivation, oder vielmehr die Objektivation ſelbſt in abstracto genommen, d. h. abgeſehen von aller Form. Die Materie iſt demnach die *Sichtbarkeit* des Willens überhaupt, während der Charakter ſeiner beſtimmten Erſcheinungen an der *Form* und Qualität ſeinen Ausdruck hat. Was daher in der Erſcheinung, d. h. für die Vorſtellung, *Materie* iſt, das iſt an ſich ſelbſt *Wille*.

Daher gilt von ihr unter den Bedingungen der Erfahrung und Anſchauung, was vom Willen an ſich ſelbſt gilt, und ſie giebt alle ſeine Beziehungen und Eigenſchaften im zeitlichen Bilde wieder. Demnach iſt ſie der Stoff der anſchaulichen Welt, wie der Wille das Weſen an ſich aller Dinge iſt. Die Geſtalten ſind unzählig, die Materie iſt Eine; eben wie der Wille Einer iſt in allen ſeinen Objektivationen. Wie dieſer ſich nie als Allgemeines, d. h. als Wille ſchlechthin, ſondern ſtets als Beſonderes, d. h. unter ſpeciellen Beſtimmungen und gegebenem Charakter, objektivirt; ſo erſcheint die Materie nie als ſolche, ſondern ſtets in Verbindung mit irgend einer Form und Qualität. In der Erſcheinung, oder Objektivation des Willens repräſentirt ſie ſeine Ganzheit, ihn ſelbſt, der in Allen Einer iſt, wie ſie in allen Körpern Eine. Wie der Wille der innerſte Kern aller erſcheinenden Weſen iſt; ſo iſt ſie die Subſtanz, welche nach Aufhebung aller Accidenzien übrig bleibt. Wie der Wille das ſchlechthin Unzerſtörbare in allem Daſeienden iſt; ſo iſt die Materie das in der Zeit Unvergängliche, welches unter allen Veränderungen beharrt. — Daß die Materie für ſich, alſo getrennt von der Form, nicht angeſchaut oder vorgeſtellt werden kann, beruht darauf, daß ſie an ſich ſelbſt und als das rein Subſtantielle der Körper eigentlich der Wille ſelbſt iſt; dieſer aber nicht an ſich ſelbſt, ſondern nur unter ſämmtlichen Bedingungen der Vorſtellung und daher nur als Erſcheinung objektiv wahrgenommen, oder angeſchaut werden kann: unter dieſen Bedingungen aber ſtellt er ſich ſofort als Körper dar, d. h. als die in Form und Qualität gehüllte Materie. Die Form aber iſt durch den Raum, und die Qualität, oder Wirkſamkeit, durch die Kauſalität bedingt: beide alſo beruhen auf den Funktionen des Intellekts. Die Materie ohne ſie wäre eben das Ding an ſich, d. i. der Wille ſelbſt. Nur daher konnten, wie geſagt, Plotinos und Jordanus Brunus, auf ganz objektivem Wege, zu dem Ausſpruch gebracht werden, daß die Materie an und für ſich ohne Ausdehnung, folglich ohne Räumlichkeit, folglich ohne Körperlichkeit ſei.

Weil alſo die Materie die Sichtbarkeit des Willens, jede Kraft aber an ſich ſelbſt Wille iſt, kann keine Kraft ohne materielles Subſtrat auftreten, und umgekehrt kein Körper ohne ihm inwohnende Kräfte ſeyn, die eben ſeine Qualität ausmachen.

Dadurch iſt er die Vereinigung von Materie und Form, welche Stoff heißt. Kraft und Stoff ſind unzertrennlich, weil ſie im Grunde Eines ſind; da, wie Kant dargethan hat, die Materie ſelbſt uns nur als der Verein zweier Kräfte, der Expanſions- und Attraktions-Kraft, gegeben iſt. Zwiſchen Kraft und Stoff beſteht alſo kein Gegenſatz: vielmehr ſind ſie geradezu Eines.

Durch den Gang unſerer Betrachtung auf dieſen Geſichtspunkt geführt und zu dieſer metaphyſiſchen Anſicht der Materie gelangt, werden wir ohne Widerſtreben eingeſtehen, daß der zeitliche Urſprung der Formen, der Geſtalten, oder Species, nicht füglich irgend wo anders geſucht werden kann, als in der Materie. Aus dieſer müſſen ſie einſt hervorgebrochen ſeyn; eben weil ſolche die bloße Sichtbarkeit des Willens iſt, welcher das Weſen an ſich aller Erſcheinungen ausmacht. Indem er zur Erſcheinung wird, d. h. dem Intellekt ſich objektiv darſtellt, nimmt die Materie, als ſeine Sichtbarkeit, mittelſt der Funktionen des Intellekts, die Form an. Daher ſagten die Scholaſtiker: materia appetit formam. Daß der Urſprung aller Geſtalten der Lebendigen ein ſolcher war, iſt nicht zu bezweifeln: es läßt ſich nicht ein Mal anders denken. Ob aber noch jetzt, da die Wege zur Perpetuirung der Geſtalten offen ſtehen und von der Natur mit gränzenloſer Sorgfalt und Eifer geſichert und erhalten werden, die generatio aequivoca Statt finde, iſt allein durch die Erfahrung zu entſcheiden; zumal da das natura nihil facit frustra, mit Hinweiſung auf die Wege der regelmäßigen Fortpflanzung, als Argument dagegen geltend gemacht werden könnte. Doch halte ich die generatio aequivoca auf ſehr niedrigen Stufen, der neueſten Einwendungen dagegen ungeachtet, für höchſt wahrſcheinlich, und zwar zunächſt bei Entozoen und Epizoen, beſonders ſolchen, welche in Folge ſpecieller Kacherien der thieriſchen Organismen auftreten; weil nämlich die Bedingungen zum Leben derſelben nur ausnahmsweiſe Statt finden, ihre Geſtalt ſich alſo nicht auf dem regelmäßigen Wege fortpflanzen kann und deshalb, bei eintretender Gelegenheit, ſtets von Neuem zu entſtehen hat. Sobald daher, in Folge gewiſſer chroniſcher Krankheiten, oder Kacherien, die Lebensbedingungen der Epizoen eingetreten ſind, entſtehen, nach Maaßgabe derſelben, pediculus capitis, oder pubis, oder corporis, ganz von ſelbſt und ohne Ei; ſo komplicirt auch der Bau dieſer Inſekten ſeyn mag: denn die Fäulniß eines lebenden thieriſchen Körpers giebt Stoff zu höheren Produktionen, als die des Heues im Waſſer, welche bloß Infuſionsthiere liefert. Oder will man lieber, daß auch die Eier der Epizoen ſtets hoffnungsvoll in der Luft ſchweben? — (Schrecklich zu denken!) Vielmehr erinnere man ſich der auch jetzt noch vorkommenden Phtheiriaſis. — Ein analoger Fall tritt ein, wann, durch beſondere Umſtände, die Lebensbedingungen einer Species, welche dem Orte bis dahin fremd war, ſich einfinden. So ſah Auguſt St. Hilaire in Braſilien, nach dem Abbrennen eines Urwaldes, ſobald die Aſche nur eben kalt geworden, eine Menge Pflanzen aus ihr hervorwachſen, deren Art weit und breit nicht zu finden war; und ganz neuerlich berichtete der Admiral Petit-Thouars, vor der Académie des sciences, daß auf den neu ſich bildenden Korallen-Inſeln in Polyneſien allmälig ein Boden ſich abſetzt, der bald trocken, bald im Waſſer liegt, und deſſen die Vegetation ſich alsbald bemächtigt, Bäume hervorbringend, welche dieſen Inſeln ganz ausſchließlich eigen ſind (Comptes rendus, 17 Janv. 1859, p. 147). — Ueberall wo Fäulniß entſteht, zeigen ſich Schimmel, Pilze und, im Flüſſigen, Infuſorien. Die jetzt beliebte Annahme, daß Sporen und Eier zu den zahlloſen Species aller jener Gattungen überall in der Luft ſchweben und lange Jahre hindurch auf eine günſtige Gelegenheit warten, iſt paradoxer, als die der generatio aequivoca. Fäulniß iſt die Zerſetzung eines organiſchen Körpers, zuerſt in ſeine näheren chemiſchen Beſtandtheile: weil nun dieſe in allen lebenden Weſen mehr oder weniger gleichartig ſind; ſo kann, in ſolchem Augenblick, der allgegenwärtige Wille zum Leben ſich ihrer bemächtigen, um jetzt, nach Maaßgabe der Umſtände, neue Weſen daraus zu erzeugen, welche alsbald, ſich zweckmäßig geſtaltend, d. h. ſein jedesmaliges Wollen objektivirend, aus ihnen ſo gerinnen, wie das Hühnchen aus der Flüſſigkeit des Eies. Wo Dies nun aber nicht geſchieht; da werden die faulenden Stoffe in ihre entfernteren Beſtandtheile zerſetzt, welches die chemiſchen Grundſtoffe ſind, und gehen nunmehr über in den großen Kreislauf der Natur. Der ſeit 10–15 Jahren geführte Krieg gegen die generatio aequivoca, mit ſeinem voreiligen Siegesgeſchrei, war das Vorſpiel zum Ableugnen der Lebenskraft, und dieſem verwandt. Man laſſe ſich nur ja nicht durch Machtſprüche und mit dreiſter Stirn gegebene Verſicherungen, daß die Sachen entſchieden, abgemacht und allgemein anerkannt wären, übertölpeln. Vielmehr geht die ganze mechaniſche und atomiſtiſche Naturanſicht ihrem Bankrott entgegen, und die Vertheidiger derſelben haben zu lernen, daß hinter der Natur etwas mehr ſteckt, als Stoß und Gegenſtoß. Die Realität der generatio aequivoca und die Richtigkeit der abenteuerlichen Annahme, daß in der Atmoſphäre überall und jederzeit Billionen Keime aller möglichen Schimmelpilze und Eier aller möglichen Infuſorien herumſchweben, bis ein Mal Eines und das Andere zufällig das ihm gemäße Medium findet, hat ganz neuerlich (1859) Pouchet vor der franzöſiſchen Akademie, zum großen Verdruß der übrigen Mitglieder derſelben, gründlich und ſiegreich dargethan.

Unſere Verwunderung bei dem Gedanken des Urſprungs der Formen aus der Materie gleicht im Grunde der des Wilden, der zum erſten Mal einen Spiegel erblickt und über ſein eigenes Bild, das ihm daraus entgegentritt, erſtaunt. Denn unſer eigenes Weſen iſt der Wille, deſſen bloße Sichtbarkeit die Materie iſt, welche jedoch nie anders als mit dem Sichtbaren, d. h. unter der Hülle der Form und Qualität, auftritt, daher nie unmittelbar wahrgenommen, ſondern ſtets nur hinzugedacht wird, als das in allen Dingen, unter aller Verſchiedenheit der Qualität und Form, Identiſche, welches gerade das eigentlich Subſtantielle in ihnen allen iſt. Eben deshalb iſt ſie mehr ein metaphyſiſches, als ein bloß phyſiſches Erklärungsprincip der Dinge, und alle Weſen aus ihr entſpringen laſſen, heißt wirklich ſie aus einem ſehr Geheimnißvollen erklären; wofür es nur Der nicht erkennt, welcher Angreifen mit Begreifen verwechſelt. In Wahrheit iſt zwar keineswegs die letzte und erſchöpfende Erklärung der Dinge, wohl aber der zeitliche Urſprung, wie der unorganiſchen Formen, ſo auch der organiſchen Weſen allerdings in der Materie zu ſuchen. — Jedoch ſcheint es, daß die Urerzeugung organiſcher Formen, die Hervorbringung der Gattungen ſelbſt, der Natur faſt ſo ſchwer fällt auszuführen, wie uns zu begreifen: dahin nämlich deutet die durchweg ſo ganz übermäßige Vorſorge derſelben für die Erhaltung der ein Mal vorhandenen Gattungen. Auf der gegenwärtigen Oberfläche dieſes Planeten hat dennoch der Wille zum Leben die Skala ſeiner Objektivation drei Mal, ganz unabhängig von einander, in verſchiedener Modulation, aber auch in ſehr verſchiedener Vollkommenheit und Vollſtändigkeit, abgeſpielt. Nämlich die alte Welt, Amerika und Auſtralien haben bekanntlich Jedes ſeine eigenthümliche, ſelbſtſtändige und von der der beiden Andern gänzlich verſchiedene Thierreihe. Die Species ſind auf jedem dieſer großen Kontinente durchweg andere, haben aber doch, weil alle drei dem ſelben Planeten angehören, eine durchgängige und parallel laufende Analogie mit einander; daher die genera größtentheils die ſelben ſind. Dieſe Analogie läßt in Auſtralien ſich nur ſehr unvollſtändig verfolgen; weil deſſen Fauna an Säugethieren ſehr arm iſt und weder reißende Thiere, noch Affen hat: hingegen zwiſchen der alten Welt und Amerika iſt ſie augenfällig und zwar ſo, daß Amerika an Säugethieren ſtets das ſchlechtere Analogon aufweiſt, dagegen aber an Vögeln und Reptilien das beſſere. So hat es zwar den Kondor, die Aras, die Kolibrite und die größten Batrachier und Ophidier voraus; aber z. B. ſtatt des Elephanten nur den Tapir, ſtatt des Löwen den Kuguar, ſtatt des Tigers den Jaguar, ſtatt des Kameels das Lama, und ſtatt der eigentlichen Affen nur Meerkatzen. Schon aus dieſem letzteren Mangel läßt ſich ſchließen, daß die Natur es in Amerika nicht bis zum Menſchen hat bringen können; da ſogar von der nächſten Stufe unter dieſem, dem Tſchimpanſee und dem Orangutan oder Pongo, der Schritt bis zum Menſchen noch ein unmäßig großer war. Dem entſprechend finden wir die drei, ſowohl aus phyſiologiſchen, als linguiſtiſchen Gründen nicht zu bezweifelnden, gleich urſprünglichen Menſchenraſſen, die kaukaſiſche, mongoliſche und äthiopiſche, allein in der alten Welt zu Hauſe, Amerika hingegen von einem gemiſchten, oder klimatiſch modifizirten, mongoliſchen Stamme bevölkert, der von Aſien hinübergekommen ſeyn muß. Auf der der jetzigen Erdoberfläche zunächſt vorhergegangenen war es ſtellenweiſe bereits zu Affen, jedoch nicht bis zum Menſchen gekommen.

Von dieſem Standpunkt unſerer Betrachtung aus, welcher uns die Materie als die unmittelbare Sichtbarkeit des in allen Dingen erſcheinenden Willens erkennen, ja ſogar für die bloß phyſiſche, dem Leitfaden der Zeit und Kauſalität nachgehende

Forſchung, ſie als den Urſprung der Dinge gelten läßt, wird man leicht auf die Frage geführt, ob man nicht ſelbſt in der Philoſophie, eben ſo gut von der objektiven, wie von der ſubjektiven Seite ausgehen und demnach als die fundamentale Wahrheit den Satz aufſtellen könnte: „es giebt überhaupt nichts als die Materie und die ihr inwohnenden Kräfte. — Bei dieſen hier ſo leicht hingeworfenen „inwohnenden Kräften“ iſt aber ſogleich zu erinnern, daß ihre Vorausſetzung jede Erklärung auf ein völlig unbegreifliches Wunder zurückführt und dann bei dieſem ſtehen, oder vielmehr von ihm anheben läßt: denn ein ſolches iſt wahrlich jede, den verſchiedenartigen Wirkungen eines unorganiſchen Körpers zum Grunde liegende, beſtimmte und unerklärliche Naturkraft nicht minder, als die in jedem organiſchen ſich äußernde Lebenskraft; — wie ich dies Kap. 17 ausführlich auseinandergeſetzt und daran dargethan habe, daß niemals die Phyſik auf den Thron der Metaphyſik geſetzt werden kann, eben weil ſie die erwähnte und noch viele andere Vorausſetzungen ganz unberührt ſtehen läßt; wodurch ſie auf den Anſpruch, eine letzte Erklärung der Dinge abzugeben, von vorne herein verzichtet. Ferner habe ich hier an die, gegen das Ende des erſten Kapitels gegebene, Nachweiſung der Unzuläſſigkeit des Materialismus zu erinnern, ſofern er, wie dort geſagt wurde, die Philoſophie des bei ſeiner Rechnung ſich ſelbſt vergeſſenden Subjekts iſt. Dieſe ſämmtlichen Wahrheiten aber beruhen darauf, daß alles Objektive, alles Aeußere, da es ſtets nur ein Wahrgenommenes, Erkanntes iſt, auch immer nur ein Mittelbares und Sekundäres bleibt, daher ſchlechterdings nie der letzte Erklärungsgrund der Dinge, oder der Ausgangspunkt der Philoſophie werden kann. Dieſe nämlich verlangt nothwendig das ſchlechthin Unmittelbare zu ihrem Ausgangspunkt: ein ſolches aber iſt offenbar nur das dem Selbſtbewußtſeyn Gegebene, das Innere, das Subjektive. Daher eben iſt es ein ſo eminentes Verdienſt des Carteſius, daß er zuerſt die Philoſophie vom Selbſtbewußtſeyn hat ausgehen laſſen. Auf dieſem Wege ſind ſeitdem die ächten Philoſophen, vorzüglich Locke, Berkeley und Kant, jeder auf ſeine Weiſe, immer weiter gegangen, und in Folge ihrer Unterſuchungen wurde ich darauf geleitet, im Selbſtbewußtſeyn, ſtatt eines, zwei völlig verſchiedene Data der unmittelbaren Erkenntniß gewahr zu werden und zu benutzen, die Vorſtellung und den Willen, durch deren kombinirte Anwendung man in der Philoſophie in dem Maaße weiter gelangt, als man bei einer algebraiſchen Aufgabe mehr leiſten kann, wenn man zwei, als wenn man nur eine bekannte Größe gegeben erhält.

Das unausweichbar Falſche des Materialismus beſteht, dem Geſagten zufolge, zunächſt darin, daß er von einer petitio principii ausgeht, welche, näher betrachtet, ſich ſogar als ein πρῶτον ψεῦδος ausweiſt, nämlich von der Annahme, daß die Materie ein ſchlechthin und unbedingt Gegebenes, nämlich unabhängig von der Erkenntniß des Subjekts Vorhandenes, alſo eigentlich ein Ding an ſich ſei. Er legt der Materie (und damit auch ihren Vorausſetzungen, Zeit und Raum) eine abſolute, d. h. vom wahrnehmenden Subjekt unabhängige Exiſtenz bei: dies iſt ſein Grundfehler. Nächſtdem muß er, wenn er redlich zu Werke gehen will, die den gegebenen Materien, d. h. den Stoffen, inhärirenden Qualitäten, ſammt den in dieſen ſich äußernden Naturkräften, und endlich auch die Lebenskraft, als unergründliche qualitates occultas der Materie, unerklärt daſtehen laſſen und von ihnen ausgehen: wie dies Phyſik und Phyſiologie wirklich thun, weil ſie eben keine Anſprüche darauf machen, die letzte Erklärung der Dinge zu ſeyn. Aber gerade um dies zu vermeiden, verfährt der Materialismus, wenigſtens wie er bisher aufgetreten, nicht redlich: er leugnet nämlich alle jene urſprünglichen Kräfte weg, indem er ſie alle, und am Ende auch die Lebenskraft, vorgeblich und ſcheinbar zurückführt auf die bloß mechaniſche Wirkſamkeit der Materie, alſo auf Aeußerungen der Undurchdringlichkeit, Form, Kohäſion, Stoßkraft, Trägheit, Schwere u. ſ. w., welche Eigenſchaften freilich das wenigſte Unerklärliche an ſich haben, eben weil ſie zum Theil auf dem a priori Gewiſſen, mithin auf den Formen unſers eigenen Intellekts beruhen, welche das Princip aller Verſtändlichkeit ſind. Den Intellekt aber, als Bedingung alles Objekts, mithin der geſammten Erſcheinung, ignorirt der Materialismus gänzlich. Sein Vorhaben iſt nun, alles Qualitative auf ein bloß Quantitatives zurückzuführen, indem er jenes zur bloßen Form, im Gegenſatz der eigentlichen Materie zählt: dieſer läßt er von den eigentlich empiriſchen Qualitäten allein die Schwere, weil ſie ſchon an ſich als ein Quantitatives, nämlich als das alleinige Maaß der Quantität der Materie auftritt. Dieſer Weg führt ihn nothwendig auf die Fiktion der Atome, welche nun das Material werden, daraus er die ſo geheimnißvollen Aeußerungen aller urſprünglichen Kräfte aufzubauen gedenkt. Dabei hat er es aber eigentlich gar nicht mehr mit der empiriſch gegebenen, ſondern mit einer Materie zu thun, die in rerum natura nicht anzutreffen, vielmehr ein bloßes Abſtraktum jener wirklichen Materie iſt, nämlich mit einer ſolchen, die ſchlechthin keine andern, als jene mechaniſchen Eigenſchaften hätte, welche mit Ausnahme der Schwere, ſich ſo ziemlich a priori konſtruiren laſſen, eben weil ſie auf den Formen des Raums, der Zeit und der Kauſalität, mithin auf unſerm Intellekt, beruhen: auf dieſen ärmlichen Stoff alſo ſieht er ſich bei Aufrichtung ſeines Luftgebäudes reducirt.

Hiebei wird er unausweichbar zum Atomismus: wie es ihm ſchon in ſeiner Kindheit, beim Leukippos und Demokritos, begegnet iſt, und ihm jetzt, da er vor Alter zum zweiten Male kindiſch geworden, abermals begegnet: bei den Franzoſen, weil ſie die Kantiſche Philoſophie nie gekannt, und bei den Deutſchen, weil ſie ſolche vergeſſen haben. Und zwar treibt er es, in dieſer ſeiner zweiten Kindheit, noch bunter, als in der erſten: nicht bloß die feſten Körper ſollen aus Atomen beſtehen, ſondern auch die flüſſigen, das Waſſer, ſogar die Luft, die Gaſe, ja, das Licht, als welches die Undulation eines völlig hypothetiſchen und durchaus unbewieſenen, aus Atomen beſtehenden Aethers ſeyn ſoll, deren verſchiedene Schnelligkeit die Farben verurſache; — eine Hypotheſe, welche, eben wie weiland die ſiebenfarbige Neutoniſche, von einer ganz arbiträr angenommenen und dann gewaltſam durchgeführten Analogie mit der Muſik ausgeht. Man muß wahrlich unerhört leichtgläubig ſeyn, um ſich einreden zu laſſen, daß die von der endloſen Mannigfaltigkeit farbiger Flächen, in dieſer bunten Welt, ausgehenden, zahllos verſchiedenen Aether-Tremulanten, immerfort und jeder in einem andern Tempo, nach allen Richtungen durcheinander laufen und überall ſich kreuzen könnten, ohne je einander zu ſtören, vielmehr durch ſolchen Tumult und Wirrwar den tiefruhigen Anblick beleuchteter Natur und Kunſt hervorbrächten. Credat Judaeus Apella! Allerdings iſt die Natur des Lichtes uns ein Geheimniß: aber es iſt beſſer, dies einzugeſtehen, als durch ſchlechte Theorien der künftigen Erkenntniß den Weg zu verrennen. Daß das Licht etwas ganz Anderes ſei, als eine bloß mechaniſche Bewegung, Undulation oder Vibration und Tremulant, ja, daß es ſtoffartig ſei, beweiſen ſchon ſeine chemiſchen Wirkungen, von welchen eine ſchöne Reihe kürzlich der Acad. des sciences vorgelegt worden iſt von Chevreul, indem er das Sonnenlicht auf verſchiedene gefärbte Stoffe wirken ließ; wobei das Schönſte iſt, daß eine weiße, dem Sonnenlicht ausgeſetzt geweſene Papierrolle die ſelben Wirkungen hervorbringt, ja, dies auch noch nach 6 Monaten thut, wenn ſie während dieſer Zeit in einer feſt verſchloſſenen Blechröhre verwahrt geweſen iſt: hat da etwan der Tremulant 6 Monate pauſirt und fällt jetzt a tempo wieder ein? (Comptes rendus vom 20. Dec. 1858). — Dieſe ganze Aether-Atomen-Tremulanten-Hypotheſe iſt nicht nur ein Hirngeſpinſt, ſondern thut es an täppiſcher Plumpheit den ärgſten Demokritiſchen gleich, iſt aber unverſchämt genug, ſich heut zu Tage als ausgemachte Sache zu geriren, wodurch ſie erlangt hat, daß ſie von tauſend pinſelhaften Skribenten aller Fächer, denen jede Kenntniß von ſolchen Dingen abgeht, rechtgläubig nachgebetet und wie ein Evangelium geglaubt wird. — Die Atomenlehre überhaupt geht aber noch weiter: bald nämlich heißt es Spartam, quam nactus es, orna! Da werden dann ſämmtlichen Atomen verſchiedene immerwährende Bewegungen, drehende, vibrirende u. ſ. w., je nachdem ihr Amt iſt, angedichtet: imgleichen hat jedes Atom ſeine Atmoſphäre aus Aether, oder ſonſt was, und was dergleichen Träumereien mehr ſind. — Die Träumereien der Schellingiſchen Naturphiloſophie und ihrer Anhänger waren doch meiſtens geiſtreich, ſchwunghaft, oder wenigſtens witzig: dieſe hingegen ſind plump, platt, ärmlich und täppiſch, die Ausgeburt von Köpfen, welche erſtlich keine andere Realität zu denken vermögen, als eine gefabelte eigenſchaftsloſe Materie, die dabei ein abſolutes Objekt, d. h. ein Objekt ohne Subjekt wäre, und zweitens keine andere Thätigkeit, als Bewegung und Stoß: dieſe zwei allein ſind ihnen faßlich, und daß auf ſie Alles zurücklaufe, iſt ihre Vorausſetzung a priori: denn ſie ſind ihr Ding an ſich. Dieſes Ziel zu erreichen, wird die Lebenskraft auf chemiſche Kräfte (welche inſidiös und unberechtigt Molekularkräfte genannt werden) und alle Proceſſe der unorganiſchen Natur auf Mechanismus, d. h. Stoß und Gegenſtoß zurückgeführt. Und ſo wäre denn am Ende die ganze Welt, mit allen Dingen darin, bloß ein mechaniſches Kunſtſtück, gleich den durch Hebel, Räder und Sand getriebenen Spielzeugen, welche ein Bergwerk, oder ländlichen Betrieb darſtellen. — Die Quelle des Uebels iſt, daß durch die viele Handarbeit des Experimentirens die Kopfarbeit des Denkens aus der Uebung gekommen iſt. Die Tiegel und Volta'ſchen Säulen ſollen deſſen Funktionen übernehmen: daher auch der profunde Abſcheu gegen alle Philoſophie. —

Man könnte nun aber die Sache auch ſo wenden, daß man ſagte, der Materialismus, wie er bisher aufgetreten, wäre bloß dadurch mislungen, daß er die Materie, aus der er die Welt zu konſtruiren gedachte, nicht genugſam gekannt und daher, ſtatt ihrer, es mit einem eigenſchaftsloſen Wechſelbalg derſelben zu thun gehabt hätte: wenn er hingegen, ſtatt deſſen, die wirkliche und empiriſch gegebene Materie (d. h. den Stoff, oder vielmehr die Stoffe) genommen hätte, ausgeſtattet, wie ſie iſt, mit allen phyſikaliſchen, chemiſchen, elektriſchen und auch mit den aus ihr ſelbſt das Leben ſpontan hervortreibenden Eigenſchaften, alſo die wahre mater rerum, aus deren dunkelm Schooße alle Erſcheinungen und Geſtalten ſich hervorwinden, um einſt in ihn zurückzufallen; ſo hätte aus dieſer, d. h. aus der vollſtändig gefaßten und erſchöpfend gekannten Materie, ſich ſchon eine Welt konſtruiren laſſen, deren der Materialismus ſich nicht zu ſchämen brauchte. Ganz recht: nur hätte das Kunſtſtück dann darin beſtanden, daß man die Quaesita in die Data verlegte, indem man angeblich die bloße Materie, wirklich aber alle die geheimnißvollen Kräfte der Natur, welche an derſelben haften, oder richtiger, mittelſt ihrer uns ſichtbar werden, als das Gegebene nähme und zum Ausgangspunkt der Ableitungen machte; — ungefähr wie wenn man unter dem Namen der Schüſſel das Daraufliegende verſteht. Denn wirklich iſt die Materie, für unſere Erkenntniß, bloß das Vehikel der Qualitäten und Naturkräfte, welche als ihre Accidenzien auftreten: und eben weil ich dieſe auf den Willen zurückgeführt habe, nenne ich die

Materie die bloße Sichtbarkeit des Willens. Von dieſen ſämmtlichen Qualitäten aber entblößt, bleibt die Materie zurück als das Eigenſchaftsloſe, das caput mortuum der Natur, daraus ſich ehrlicherweiſe nichts machen läßt. Läßt man ihr hingegen erwähntermaaßen alle jene Eigenſchaften; ſo hat man eine verſteckte petitio principii begangen, indem man die Quaesita ſich als Data zum voraus geben ließ. Was nun aber damit zu Stande kommt, wird kein eigentlicher Materialismus mehr ſeyn, ſondern bloßer Naturalismus, d. h. eine abſolute Phyſik, welche, wie im ſchon erwähnten Kap. 17 gezeigt worden, nie die Stelle der Metaphyſik einnehmen und ausfüllen kann, eben weil ſie erſt nach ſo vielen Vorausſetzungen anhebt, alſo gar nicht ein Mal unternimmt, die Dinge von Grund aus zu erklären. Der bloße Naturalismus iſt daher weſentlich auf lauter Qualitates occultae baſirt, über welche man nie anders hinauskann, als dadurch, daß man, wie ich gethan, die ſubjektive Erkenntnißquelle zu Hülfe nimmt, was dann freilich auf den weiten und mühevollen Umweg der Metaphyſik führt, indem es die vollſtändige Analyſe des Selbſtbewußtſeyns und des in ihm gegebenen Intellekts und Willens vorausſetzt. — Inzwiſchen iſt das Ausgehen vom Objektiven, welchem die ſo deutliche und faßliche äußere Anſchauung zum Grunde liegt, ein dem Menſchen ſo natürlicher und ſich von ſelbſt darbietender Weg, daß der Naturalismus und in Folge dieſes, weil er als nicht erſchöpfend, nicht genügen kann, der Materialismus, Syſteme ſind, auf welche die ſpekulirende Vernunft nothwendig, ja, zu allererſt gerathen muß: daher wir gleich am Anfang der Geſchichte der Philoſophie den Naturalismus, in den Syſtemen der Joniſchen Philoſophen, und darauf den Materialismus, in der Lehre des Leukippos und Demokritos, auftreten, ja, auch ſpäter von Zeit zu Zeit ſich immer wieder erneuern ſehen.

Kapitel 25.

Transſcendente Betrachtungen über den Willen als Ding an ſich.

Schon die bloß empiriſche Betrachtung der Natur erkennt, von der einfachſten und nothwendigſten Aeußerung irgend einer allgemeinen Naturkraft an, bis zum Leben und Bewußtſeyn des Menſchen hinauf, einen ſtetigen Uebergang, durch allmälige Abſtufungen und ohne andere, als relative, ja meiſtens ſchwankende Gränzen. Das dieſe Anſicht verfolgende und dabei etwas tiefer eindringende Nachdenken wird bald zu der Ueberzeugung geführt, daß in allen jenen Erſcheinungen das innere Weſen, das ſich Manifeſtirende, das Erſcheinende, Eines und das Selbe ſei, welches immer deutlicher hervortrete; und daß demnach was ſich in Millionen Geſtalten von endloſer Verſchiedenheit darſtellt und ſo das bunteſte und barockeſte Schauſpiel ohne Anfang und Ende aufführt, dieſes Eine Weſen ſei, welches hinter allen jenen Masken ſteckt, ſo dicht verlarvt, daß es ſich ſelbſt nicht wiedererkennt, und daher oft ſich ſelbſt unſanft behandelt. Daher iſt die große Lehre vom ἓν καὶ πᾶν, im Orient wie im Occident, früh aufgetreten und hat ſich, allem Widerſpruche zum Trotz, behauptet, oder doch ſtets erneuert. Wir nun aber ſind jetzt ſchon tiefer in das Geheimniß eingeweiht, indem wir durch das Bisherige zu der Einſicht geleitet worden ſind, daß, wo jenem, allen Erſcheinungen zum Grunde liegenden Weſen, in irgend einer einzelnen derſelben, ein erkennendes Bewußtſeyn beigegeben iſt, welches in ſeiner Richtung nach innen zum Selbſtbewußtſeyn wird, dieſem ſich daſſelbe darſtellt als jenes ſo Vertraute und ſo Geheimnißvolle, welches das Wort Wille bezeichnet. Demzufolge haben wir jenes univerſelle Grundweſen aller Erſcheinungen, nach der Manifeſtation, in welcher es ſich am unverſchleierteſten zu erkennen giebt, den Willen benannt, mit welchem Worte wir demnach nichts weniger, als ein unbekanntes x, ſondern im Gegentheil, Dasjenige bezeichnen, was uns, wenigſtens von einer Seite, unendlich bekannter und vertrauter iſt, als alles Uebrige.

Erinnern wir uns jetzt an eine Wahrheit, deren ausführlichſten und gründlichſten Beweis man in meiner Preisſchrift über die Freiheit des Willens findet, an dieſe nämlich, daß, kraft der ausnahmsloſen Gültigkeit des Geſetzes der Kauſalität, das Thun oder Wirken aller Weſen dieſer Welt, durch die daſſelbe jedesmal hervorrufenden Urſachen, ſtets ſtreng neceſſitirt eintritt; in welcher Hinſicht es keinen Unterſchied macht, ob es Urſachen im engſten Sinne des Worts, oder aber Reize, oder endlich Motive ſind, welche eine ſolche Aktion hervorgerufen haben; indem dieſe Unterſchiede ſich allein auf den Grad der Empfänglichkeit der verſchiedenartigen Weſen beziehen. Hierüber darf man ſich keine Illuſion machen: das Geſetz der Kauſalität kennt keine Ausnahme; ſondern Alles, von der Bewegung eines Sonnenſtäubchens an, bis zum wohlüberlegten Thun des Menſchen, iſt ihm mit gleicher Strenge unterworfen. Daher konnte nie, im ganzen Verlauf der Welt, weder ein Sonnenſtäubchen in ſeinem Fluge eine andere Linie beſchreiben, als die es beſchrieben hat, noch ein Menſch irgend anders handeln, als er gehandelt hat: und keine Wahrheit iſt gewiſſer als dieſe, daß Alles was geſchieht, ſei es klein oder groß, völlig nothwendig geſchieht. Demzufolge iſt, in jedem gegebenen Zeitpunkt, der geſammte Zuſtand aller Dinge feſt und genau beſtimmt, durch den ihm ſoeben vorhergegangenen; und ſo den Zeitſtrom aufwärts, ins Unendliche hinauf, und ſo ihn abwärts, ins Unendliche herab. Folglich gleicht der Lauf der Welt dem einer Uhr, nachdem ſie zuſammengeſetzt und aufgezogen worden: alſo iſt ſie, von dieſem unabſtreitbaren Geſichtspunkt aus, eine bloße Maſchine, deren Zweck man nicht abſieht. Auch wenn man, ganz unbefugter Weiſe, ja, im Grunde, aller Denkbarkeit, mit ihrer Geſetzlichkeit, zum Trotz, einen erſten Anfang annehmen wollte; ſo wäre dadurch im Weſentlichen nichts geändert. Denn der willkürlich geſetzte erſte Zuſtand der Dinge, bei ihrem Urſprung, hätte den ihm zunächſt folgenden, im Großen und bis auf das Kleinſte herab, unwiderruflich beſtimmt und feſtgeſtellt, dieſer wieder den folgenden, und ſo fort, per secula seculorum: da die Kette der Kauſalität, mit ihrer ausnahmsloſen Strenge, — dieſes eherne Band der Nothwendigkeit und des Schickſals, — jede Erſcheinung unwiderruflich und unabänderlich, ſo wie ſie iſt, herbeiführt. Der Unterſchied liefe bloß darauf zurück, daß wir, bei der einen Annahme, ein ein Mal aufgezogenes Uhrwerk, bei der andern aber ein perpetuum mobile vor uns hätten, hingegen die Nothwendigkeit des Verlaufs bliebe die ſelbe. Daß das Thun des Menſchen dabei keine Ausnahme machen kann, habe ich in der angezogenen Preisſchrift unwiderleglich bewieſen, indem ich zeigte, wie es aus zwei Faktoren, ſeinem Charakter und den eintretenden Motiven, jedesmal ſtreng nothwendig hervorgeht: jener iſt angeboren und unveränderlich, dieſe werden, am Faden der Kauſalität, durch den ſtreng beſtimmten Weltlauf nothwendig herbeigeführt.

Demnach alſo erſcheint, von einem Geſichtspunkt aus, welchem wir uns, weil er durch die objektiv und a priori gültigen Weltgeſetze feſtgeſtellt iſt, ſchlechterdings nicht entziehen können, die Welt, mit Allem was darin iſt, als ein zweckloſes und darum unbegreifliches Spiel einer ewigen Nothwendigkeit, einer unergründlichen und unerbitlichen Ἀνάγκη. Das Anſtößige, ja Empörende dieſer unausweichbaren und unwiderleglichen Weltanſicht kann nun aber durch keine andere Annahme gründlich gehoben werden, als durch die, daß jedes Weſen auf der Welt, wie es einerſeits Erſcheinung und durch die Geſetze der Erſcheinung nothwendig beſtimmt iſt, andererſeits an ſich ſelbſt Wille ſei, und zwar ſchlechthin freier Wille, da alle Nothwendigkeit allein durch die Formen entſteht, welche gänzlich der Erſcheinung angehören, nämlich durch den Satz vom Grunde in ſeinen verſchiedenen Geſtalten: einem ſolchen Willen muß dann aber auch Aſeität zukommen, da er, als freier, d. h. als Ding an ſich und deshalb dem Satz vom Grunde nicht unterworfener, in ſeinem Seyn und Weſen ſo wenig, wie in ſeinem Thun und Wirken, von einem Andern abhängen kann. Durch dieſe Annahme allein wird ſo viel Freiheit geſetzt, als nöthig iſt, der unabweisbaren ſtrengen Nothwendigkeit, die den Verlauf der Welt beherrſcht, das Gleichgewicht zu halten. Demnach hat man eigentlich nur die Wahl, in der Welt entweder eine bloße, nothwendig ablaufende Maſchine zu ſehen, oder als das Weſen an ſich derſelben einen freien Willen zu erkennen, deſſen Aeußerung nicht unmittelbar das Wirken, ſondern zunächſt das Daſeyn und Weſen der Dinge iſt. Dieſe Freiheit iſt daher eine transſcendentale, und beſteht mit der empiriſchen Nothwendigkeit ſo zuſammen, wie die transſcendentale Idealität der Erſcheinungen mit ihrer empiriſchen Realität. Daß allein unter Annahme derſelben die That eines Menſchen, trotz der Nothwendigkeit, mit der ſie aus ſeinem Charakter und den Motiven hervorgeht, doch ſeine eigene iſt, habe ich in der Preisſchrift über die Willensfreiheit dargethan: eben damit aber iſt ſeinem Weſen Aſeität beigelegt. Das ſelbe Verhältniß nun gilt von allen Dingen der Welt. — Die ſtrengſte, redlich, mit ſtarrer Konſequenz durchgeführte Nothwendigkeit und die vollkommenſte, bis zur Allmacht geſteigerte Freiheit mußten zugleich und zuſammen in die Philoſophie eintreten: ohne die Wahrheit zu verletzen konnte dies aber nur dadurch geſchehen, daß die ganze Nothwendigkeit in das Wirken und Thun (Operari), die ganze Freiheit hingegen in das Seyn und Weſen (Esse) verlegt wurde. Dadurch löſt ſich ein Räthſel, welches nur deshalb ſo alt iſt wie die Welt, weil man bisher es immer gerade umgekehrt gehalten hat und ſchlechterdings die Freiheit im Operari, die Nothwendigkeit im Esse ſuchte. Ich hingegen ſage: jedes Weſen, ohne Ausnahme, wirkt mit ſtrenger Nothwendigkeit, daſſelbe aber exiſtirt und iſt was es iſt, vermöge ſeiner Freiheit. Bei mir iſt alſo nicht mehr und nicht weniger Freiheit und Nothwendigkeit anzutreffen, als in irgend einem frühern Syſtem; obwohl bald das Eine, bald das Andere ſcheinen muß, je nachdem man daran, daß den bisher aus reiner Nothwendigkeit erklärten Naturvorgängen Wille untergelegt wird, oder daran, daß der Motivation die ſelbe ſtrenge Nothwendigkeit, wie der mechaniſchen Kauſalität, zuerkannt wird, Anſtoß nimmt. Bloß ihre Stellen haben beide vertauſcht: die Freiheit iſt in das Esse verſetzt und die Nothwendigkeit auf das Operari beſchränkt worden.

Kurzum, der Determinismus ſteht feſt: an ihm zu rütteln haben nun ſchon anderthalb Jahrtauſende vergeblich ſich bemüht, dazu getrieben durch gewiſſe Grillen, welche man wohl kennt, jedoch noch nicht ſo ganz bei ihrem Namen nennen darf. In Folge ſeiner aber wird die Welt zu einem Spiel mit Puppen, an Drähten (Motiven) gezogen; ohne daß auch nur abzuſehen wäre, zu weſſen Beluſtigung: hat das Stück einen Plan, ſo iſt ein Fatum, hat es keinen, ſo iſt die blinde Nothwendigkeit der Direktor. — Aus dieſer Abſurdität giebt es keine andere Rettung, als die Erkenntniß, daß ſchon das *Seyn und Weſen* aller Dinge die Erſcheinung eines wirklich *freien Willens* iſt, der ſich eben darin ſelbſt erkennt: denn ihr *Thun und Wirken* iſt vor der Nothwendigkeit nicht zu retten. Um die Freiheit vor dem Schickſal oder dem Zufall zu bergen, mußte ſie aus der Aktion in die Exiſtenz verſetzt werden. —

Wie nun demnach die *Nothwendigkeit* nur der Erſcheinung, nicht aber dem Dinge an ſich, d. h. dem wahren Weſen der Welt, zukommt; ſo auch die *Vielheit*. Dies iſt §. 25 des erſten Bandes genügend dargethan. Bloß einige, dieſe Wahrheit beſtätigende und erläuternde Betrachtungen habe ich hier hinzuzufügen.

Jeder erkennt nur *ein* Weſen ganz unmittelbar: ſeinen eigenen Willen im Selbſtbewußtſeyn. Alles Andere erkennt er bloß mittelbar, und beurtheilt es dann nach der Analogie mit jenem, die er, je nachdem der Grad ſeines Nachdenkens iſt, weiter durchführt. Selbſt Dieſes entſpringt im tiefſten Grunde daraus, daß es eigentlich auch *nur ein Weſen* giebt: die aus den Formen der äußern, objektiven Auffaſſung herrührende Illuſion der Vielheit (Maja) konnte nicht bis in das innere, einfache Bewußtſeyn dringen: daher dieſes immer nur Ein Weſen vorfindet.

Betrachten wir die nie genug bewunderte Vollendung in den Werken der Natur, welche, ſelbſt in den letzten und kleinſten Organismen, z. B. den Befruchtungstheilen der Pflanzen, oder dem innern Bau der Inſekten, mit ſo unendlicher Sorgfalt, ſo unermüdlicher Arbeit durchgeführt iſt, als ob das vorliegende Werk der Natur ihr einziges geweſen wäre, auf welches ſie daher alle ihre Kunſt und Macht verwenden gekonnt; finden wir daſſelbe dennoch unendlich oft wiederholt, in jedem einzelnen der zahlloſen Individuen jeglicher Art, und nicht etwan weniger ſorgfältig vollendet in dem, deſſen Wohnplatz der einſamſte, vernachläſſigteſte Fleck iſt, zu welchem bis dahin noch kein Auge gedrungen war; verfolgen wir nun die Zuſammenſetzung der Theile jedes Organismus, ſo weit wir können, und ſtoßen doch nie auf ein ganz Einfaches und daher Letztes, geſchweige auf ein Unorganiſches: verlieren wir uns endlich in die Berechnung der Zweckmäßigkeit aller jener Theile deſſelben zum Beſtande des

Ganzen, vermöge deren jedes Lebende, an und für ſich ſelbſt, ein Vollkommenes iſt; erwägen wir dabei, daß jedes dieſer Meiſterwerke, ſelbſt von kurzer Dauer, ſchon unzählige Male von Neuem hervorgebracht wurde, und dennoch jedes Exemplar ſeiner Art, jedes Inſekt, jede Blume, jedes Blatt, noch eben ſo ſorgfältig ausgearbeitet erſcheint, wie das erſte dieſer Art es geweſen iſt, die Natur alſo keineswegs ermüdet und zu pfuſchen anfängt, ſondern, mit gleich geduldiger Meiſterhand, das letzte wie das erſte vollendet: dann werden wir zuvörderſt inne, daß alle menſchliche Kunſt nicht bloß dem Grade, ſondern der Art nach vom Schaffen der Natur völlig verſchieden iſt; nächſtdem aber, daß die wirkende Urkraft, die natura naturans, in jedem ihrer zahlloſen Werke, im kleinſten, wie im größten, im letzten, wie im erſten, ganz und ungetheilt unmittelbar gegenwärtig iſt: woraus folgt, daß ſie, als ſolche und an ſich von Raum und Zeit nicht weiß. Bedenken wir nun ferner, daß die Hervorbringung jener Hyperbeln aller Kunſtgebilde dennoch der Natur ſo ganz und gar nichts koſtet, daß ſie, mit unbegreiflicher Verſchwendung, Millionen Organismen ſchafft, die nie zur Reife gelangen, und jedes Lebende tauſendfältigen Zufällen ohne Schonung Preis giebt, andererſeits aber auch, wenn durch Zufall begünſtigt, oder durch menſchliche Abſicht angeleitet, bereitwillig Millionen Exemplare einer Art liefert, wo ſie bisher nur eines gab, folglich Millionen ihr nichts mehr koſten als Eines; ſo leitet auch Dieſes uns auf die Einſicht hin, daß die Vielheit der Dinge ihre Wurzel in der Erkenntnißweiſe des Subjekts hat, dem Dinge an ſich aber, d. h. der innern ſich darin kund gebenden Urkraft, fremd iſt; daß mithin Raum und Zeit, auf welchen die Möglichkeit aller Vielheit beruht, bloße Formen unſerer Anſchauung ſind; ja, daß ſogar jene ganz unbegreifliche Künſtlichkeit der Struktur, zu welcher ſich die rückſichtsloſeſte Verſchwendung der Werke, worauf ſie verwendet worden, geſellt, im Grunde auch nur aus der Art, wie wir die Dinge auffaſſen, entſpringt; indem nämlich das einfache und untheilbare, urſprüngliche Streben des Willens, als Dinges an ſich, wann daſſelbe, in unſerer cerebralen Erkenntniß, ſich als Objekt darſtellt, erſcheinen muß als eine künſtliche Verkettung geſonderter

Theile, zu Mitteln und Zwecken von einander, in überſchwänglicher Vollkommenheit durchgeführt.

Die hier angedeutete, jenſeit der Erſcheinung liegende *Einheit jenes Willens*, in welchem wir das Weſen an ſich der Erſcheinungswelt erkannt haben, iſt eine metaphyſiſche, mithin die Erkenntniß derſelben transſcendent, d. h. nicht auf den Funktionen unſers Intellekts beruhend und daher mit dieſen nicht eigentlich zu erfaſſen. Daher kommt es, daß ſie einen Abgrund der Betrachtung eröffnet, deſſen Tiefe keine ganz klare und in durchgängigem Zuſammenhang ſtehende Einſicht mehr geſtattet, ſondern nur einzelne Blicke vergönnt, welche dieſelbe in dieſem und jenem Verhältniß der Dinge, bald im Subjektiven, bald im Objektiven, erkennen laſſen, wodurch jedoch wieder neue Probleme angeregt werden, welche alle zu löſen ich mich nicht anheiſchig mache, vielmehr auch hier mich auf das est quadam prodire tenus berufe, mehr darauf bedacht, nichts Falſches oder willkürlich Erſonnenes aufzuſtellen, als von Allem durchgängige Rechenſchaft zu geben; — auf die Gefahr hin, hier nur eine fragmentariſche Darſtellung zu liefern.

Wenn man die ſo ſcharfſinnige, zuerſt von *Kant* und ſpäter von *Laplace* aufgeſtellte Theorie der Entſtehung des Planetenſyſtems, an deren Richtigkeit zu zweifeln kaum möglich iſt, ſich vergegenwärtigt und ſie deutlich durchdenkt; ſo ſieht man die niedrigſten, roheſten, blindeſten, an die ſtarreſte Geſetzlichkeit gebundenen Naturkräfte, mittelſt ihres Konflikts an einer und derſelben gegebenen Materie und der durch dieſen herbeigeführten accidentellen Folgen, das Grundgerüſt der Welt, alſo des künftigen zweckmäßig eingerichteten Wohnplatzes zahlloſer lebender Weſen, zu Stande bringen, als ein Syſtem der Ordnung und Harmonie, über welches wir um ſo mehr erſtaunen, je deutlicher und genauer wir es verſtehen lernen. So z. B. wenn wir einſehen, daß jeder Planet, bei ſeiner gegenwärtigen Geſchwindigkeit, gerade nur da, wo er wirklich ſeinen Ort hat, ſich behaupten kann, indem er, der Sonne näher gerückt, hineinfallen, weiter von ihr geſtellt, hinwegfliegen müßte; wie auch umgekehrt, wenn wir ſeinen Ort als gegeben nehmen, er nur bei ſeiner gegenwärtigen und keiner andern Geſchwindigkeit daſelbſt bleiben kann, indem er, ſchneller laufend, davonfliegen, langſamer gehend, in die Sonne fallen müßte; daß alſo nur ein beſtimmter Ort zu jeder beſtimmten Velocität eines Planeten paßte; und wir nun dieſes Problem dadurch gelöſt ſehen, daß die ſelbe phyſiſche, nothwendig und blind wirkende Urſache, welche ihm ſein Ort anwies, zugleich und eben dadurch ihm genau die dieſem Ort allein angemeſſene Geſchwindigkeit ertheilte, in Folge des Naturgeſetzes, daß ein kreiſender Körper, in dem Verhältniß, wie ſein Kreis kleiner wird, ſeine Geſchwindigkeit vermehrt; und vollends, wenn wir endlich verſtehen, wie dem ganzen Syſtem ein endloſer Beſtand geſichert iſt, dadurch, daß alle die unvermeidlich eintretenden, gegenſeitigen Störungen des Laufes der Planeten mit der Zeit ſich wieder ausgleichen müſſen; wie denn gerade die Irrationalität der Umlaufszeiten Jupiters und Saturns zu einander verhindert, daß ihre gegenſeitigen Perturbationen ſich nicht auf einer Stelle wiederholen, als wodurch ſie gefährlich werden würden, und herbeiführt, daß ſie, immer an einer andern Stelle und ſelten eintretend, ſich ſelbſt wieder aufheben müſſen, den Diſſonanzen in der Muſik zu vergleichen, die ſich wieder in Harmonie auflöſen. Wir erkennen mittelſt ſolcher Betrachtungen eine Zweckmäßigkeit und Vollkommenheit, wie die freieſte Willkür, geleitet vom durchdringendeſten Verſtande und der ſchärfſten Berechnung, ſie nur irgend hätte zu Stande bringen können. Und doch können wir, am Leitfaden jener ſo wohl durchdachten und ſo genau berechneten Laplace'ſchen Kosmogonie, uns der Einſicht nicht entziehen, daß völlig blinde Naturkräfte, nach unwandelbaren Naturgeſetzen wirkend, durch ihren Konflikt und in ihrem abſichtsloſen Spiel gegen einander, nichts Anderes hervorbringen konnten, als eben dieſes Grundgerüſt der Welt, welches dem Werk einer hyperboliſch geſteigerten Kombination gleich kommt. Statt nun, nach Weiſe des Anaxagoras, das uns bloß aus der animaliſchen Natur bekannte und auf ihre Zwecke allein berechnete Hülfsmittel einer Intelligenz herbei zu ziehen, welche von außen hinzukommend, die ein Mal vorhandenen und gegebenen Naturkräfte und deren Geſetze ſchlau benutzt hätte, um ihre, dieſen eigentlich fremden Zwecke durchzuſetzen, — erkennen wir, in jenen unterſten Naturkräften ſelbſt, ſchon jenen ſelben und Einen Willen, welcher eben an ihnen ſeine erſte Aeußerung hat und, bereits in dieſer ſeinem Ziel entgegenſtrebend, durch ihre urſprünglichen Geſetze ſelbſt, auf ſeinen Endzweck hinarbeitet, welchem daher Alles, was nach blinden Naturgeſetzen geſchieht, nothwendig dienen und entſprechen muß; wie dieſes denn auch nicht anders ausfallen kann, ſofern alles Materielle nichts Anderes iſt, als eben die Erſcheinung, die Sichtbarkeit, die Objektität, des Willens zum Leben, welcher Einer iſt. Alſo ſchon die unterſten Naturkräfte ſelbſt ſind von jenem ſelben Willen beſeelt, der ſich nachher in den mit Intelligenz ausgeſtatteten, individuellen Weſen, über ſein eigenes Werk verwundert, wie der Nachtwandler am Morgen über Das, was er im Schlafe vollbracht hat; oder richtiger, der über ſeine eigene Geſtalt, die er im Spiegel erblickt, erſtaunt. Dieſe hier nachgewieſene Einheit des Zufälligen mit dem Abſichtlichen, des Nothwendigen mit dem Freien, vermöge deren die blindeſten, aber auf allgemeinen Naturgeſetzen beruhenden Zufälle gleichſam die Taſten ſind, auf denen der Weltgeiſt ſeine ſinnvollen Melodien abſpielt, iſt, wie geſagt, ein Abgrund der Betrachtung, in welchen auch die Philoſophie kein volles Licht, ſondern nur einen Schimmer werfen kann.

Nunmehr aber wende ich mich zu einer *ſubjektiven*, hieher gehörigen Betrachtung, welcher ich jedoch noch weniger Deutlichkeit, als der eben dargelegten objektiven, zu geben vermag; indem ich ſie nur durch Bild und Gleichniß werde ausdrücken können. — Warum iſt unſer Bewußtſeyn heller und deutlicher, je weiter es nach Außen gelangt, wie denn ſeine größte Klarheit in der ſinnlichen Anſchauung liegt, welche ſchon zur Hälfte den Dingen außer uns angehört, — wird hingegen dunkler nach Innen zu, und führt, in ſein Innerſtes verfolgt, in eine Finſterniß, in der alle Erkenntniß aufhört? — Weil, ſage ich, Bewußtſeyn *Individualität* vorausſetzt, dieſe aber ſchon der bloßen Erſcheinung angehört, indem ſie als Vielheit des Gleichartigen, durch die Formen der Erſcheinung, Zeit und Raum bedingt iſt. Unſer Inneres hingegen hat ſeine Wurzel in Dem, was nicht mehr Erſcheinung, ſondern Ding an ſich iſt, wohin daher die Formen der Erſcheinung nicht reichen, wodurch dann die Hauptbedingungen der Individualität mangeln und mit dieſer das deutliche Bewußtſeyn wegfällt. In dieſem Wurzelpunkt des Daſeyns nämlich hört die Verſchiedenheit der

Weſen ſo auf, wie die der Radien einer Kugel im Mittelpunkt: und wie an dieſer die Oberfläche dadurch entſteht, daß die Radien enden und abbrechen; ſo iſt das Bewußtſeyn nur da möglich, wo das Weſen an ſich in die Erſcheinung ausläuft; durch deren Formen die geſchiedene Individualität möglich wird, auf der das Bewußtſeyn beruht, welches eben deshalb auf Erſcheinungen beſchränkt iſt. Daher liegt alles Deutliche und recht Begreifliche unſers Bewußtſeyns ſtets nur nach Außen auf dieſer Oberfläche der Kugel. Sobald wir hingegen uns von dieſer ganz zurückziehen, verläßt uns das Bewußtſeyn, — im Schlaf, im Tode, gewiſſermaaßen auch im magnetiſchen oder magiſchen Wirken: denn dieſe alle führen durch das Centrum. Eben aber weil das deutliche Bewußtſeyn, als durch die Oberfläche der Kugel bedingt, nicht nach dem Centro hingerichtet iſt, erkennt es die andern Individuen wohl als gleichartig, nicht aber als identiſch; was ſie an ſich doch ſind. Unſterblichkeit des Individui ließe ſich dem Fortfliegen eines Punktes der Oberfläche in der Tangente vergleichen; Unſterblichkeit, vermöge der Ewigkeit des Weſens an ſich der ganzen Erſcheinung aber, der Rückkehr jenes Punktes, auf dem Radius, zum Centro, deſſen bloße Ausdehnung die Oberfläche iſt. Der Wille als Ding an ſich iſt ganz und ungetheilt in jedem Weſen, wie das Centrum ein integrirender Theil eines jeden Radius iſt: während das peripheriſche Ende dieſes Radius mit der Oberfläche, welche die Zeit und ihren Inhalt vorſtellt, im ſchnellſten Umſchwunge iſt, bleibt das andere Ende, am Centro, als wo die Ewigkeit liegt, in tiefſter Ruhe, weil das Centrum der Punkt iſt, deſſen ſteigende Hälfte von der ſinkenden nicht verſchieden iſt. Daher heißt es auch im Bhagavad Gita: Haud distributum animantibus, et quasi distributum tamen insidens, animantiumque sustentaculum id cognoscendum, edax et rursus genitale (lect. 13, 16. vers. Schlegel). — Freilich gerathen wir hier in eine myſtiſche Bilderſprache: aber ſie iſt die einzige, in der ſich über dieſes völlig transſcendente Thema noch irgend etwas ſagen läßt. So mag denn auch noch dieſes Gleichniß mit hingehen, daß man ſich das Menſchengeſchlecht bildlich als ein animal compositum vorſtellen kann, eine Lebensform, von welcher viele Polypen, beſonders die ſchwimmenden, wie Veretillum, Funiculina und andere

Beiſpiele darbieten. Wie bei dieſen der Kopftheil jedes einzelne Thier iſolirt, der untere Theil hingegen, mit dem gemeinſchaftlichen Magen, ſie alle zur Einheit eines Lebensproceſſes verbindet; ſo iſolirt das Gehirn mit ſeinem Bewußtſeyn die menſchlichen Individuen: hingegen der unbewußte Theil, das vegetative Leben, mit ſeinem Ganglienſyſtem, darin im Schlaf das Gehirnbewußtſeyn, gleich einem Lotus, der ſich nächtlich in die Fluth verſenkt, untergeht, iſt ein gemeinſames Leben Aller, mittelſt deſſen ſie ſogar ausnahmsweiſe kommuniziren können, welches z. B. ſtatt hat, wann Träume ſich unmittelbar mittheilen, die Gedanken des Magnetiſeurs in die Somnambule übergehen, endlich auch in der vom abſichtlichen Wollen ausgehenden magnetiſchen, oder überhaupt magiſchen Einwirkung. Eine ſolche nämlich, wenn ſie Statt findet, iſt von jeder andern, durch den influxus physicus geſchehenden, toto genere verſchieden, indem ſie eine eigentliche actio in distans iſt, welche der zwar vom Einzelnen ausgehende Wille dennoch in ſeiner metaphyſiſchen Eigenſchaft, als das allgegenwärtige Subſtrat der ganzen Natur, vollbringt. Auch könnte man ſagen, daß, wie von ſeiner urſprünglichen *Schöpferkraft*, welche in den vorhandenen Geſtalten der Natur bereits ihr Werk gethan hat und darin erloſchen iſt, dennoch bisweilen und ausnahmsweiſe ein ſchwacher Ueberreſt in der generatio aequivoca hervortritt; eben ſo, von ſeiner urſprünglichen *Allmacht*, welche in der Darſtellung und Erhaltung der Organismen ihr Werk vollbringt und darin aufgeht, doch noch gleichſam ein Ueberſchuß, in ſolchem magiſchen Wirken, ausnahmsweiſe thätig werden kann. Im „Willen in der Natur" habe ich von dieſer magiſchen Eigenſchaft des Willens ausführlich geredet, und verlaſſe hier gern Betrachtungen, welche ſich auf ungewiſſe Thatſachen, die man dennoch nicht ganz ignoriren oder ableugnen darf, zu berufen haben.

Kapitel 26 *).

Zur Teleologie.

Die durchgängige, auf den Beſtand jedes Weſens ſich beziehende Zweckmäßigkeit der organiſchen Natur, nebſt der Angemeſſenheit dieſer zur unorganiſchen, kann bei keinem philoſophiſchen Syſtem ungezwungener in den Zuſammenhang deſſelben treten, als bei dem, welches dem Daſeyn jedes Naturweſens einen Willen zum Grunde legt, der demnach ſein Weſen und Streben nicht bloß erſt in den Aktionen, ſondern auch ſchon in der Geſtalt des erſcheinenden Organismus ausſpricht. Auf die Rechenſchaft, welche unſer Gedankengang über dieſen Gegenſtand an die Hand giebt, habe ich im vorhergegangenen Kapitel nur hingedeutet, nachdem ich dieſelbe ſchon in der unten bezeichneten Stelle des erſten Bandes, beſonders deutlich und ausführlich aber im „Willen in der Natur" unter der Rubrik: „Vergleichende Anatomie" dargelegt hatte. Daran ſchließen ſich jetzt noch die folgenden Erörterungen.

Die ſtaunende Bewunderung, welche uns bei der Betrachtung der unendlichen Zweckmäßigkeit in dem Bau der organiſchen Weſen zu ergreifen pflegt, beruht im Grunde auf der zwar natürlichen, aber dennoch falſchen Vorausſetzung, daß jene Uebereinſtimmung der Theile zu einander, zum Ganzen des Organismus und zu ſeinen Zwecken in der Außenwelt, wie wir dieſelbe mittelſt der Erkenntniß, alſo auf dem Wege der Vorſtellung, auffaſſen und beurtheilen, auch auf demſelben Wege hineingekommen ſei; daß alſo, wie ſie für den Intellekt exiſtirt, ſie auch durch den Intellekt zu Stande gekommen wäre. Wir freilich können etwas Regelmäßiges und Geſetzmäßiges, dergleichen z. B. jeder Kryſtall iſt, nur zu Stande bringen unter Leitung des Geſetzes und der Regel, und eben ſo etwas Zweckmäßiges nur unter Leitung des Zweckbegriffs: aber keineswegs ſind wir berechtigt, dieſe unſere Beſchränkung auf die Natur zu

---

*) Dieſes, wie auch das folgende Kapitel bezieht ſich auf §. 28 des erſten Bandes.

übertragen, als welche ſelbſt ein Prius alles Intellekts iſt und deren Wirken von dem unſerigen, wie im vorigen Kapitel geſagt wurde, ſich der ganzen Art nach unterſcheidet. Sie bringt das ſo zweckmäßig und ſo überlegt Scheinende zu Stande, ohne Ueberlegung und ohne Zweckbegriff, weil ohne Vorſtellung, als welche ganz ſekundären Urſprungs iſt. Betrachten wir zunächſt das bloß Regelmäßige, noch nicht Zweckmäßige. Die ſechs gleichen und in gleichen Winkeln auseinandergehenden Radien einer Schneeflocke ſind von keiner Erkenntniß vorgemeſſen; ſondern es iſt das einfache Streben des urſprünglichen Willens, welches ſich für die Erkenntniß, wann ſie hinzutritt, ſo darſtellt. Wie nun hier der Wille die regelmäßige Figur zu Stande bringt ohne Mathematik, ſo auch die organiſche und höchſt zweckmäßig organiſirte ohne Phyſiologie. Die regelmäßige Form im Raume iſt nur da für die Anſchauung, deren Anſchauungsform der Raum iſt; ſo iſt die Zweckmäßigkeit des Organismus bloß da für die erkennende Vernunft, deren Ueberlegung an die Begriffe von Zweck und Mittel gebunden iſt. Wenn eine unmittelbare Einſicht in das Wirken der Natur für uns möglich würde; ſo müßten wir erkennen, daß das oben erwähnte teleologiſche Erſtaunen demjenigen analog iſt, welches jener, von Kant bei Erklärung des Lächerlichen erwähnte, Wilde empfand, als er aus einer eben geöffneten Bierflaſche den Schaum unaufhaltſam hervorſprudeln ſah und dabei äußerte, nicht über das Herauskommen wundere er ſich, ſondern darüber, wie man es nur habe hineinbringen können: denn auch wir ſetzen voraus, die Zweckmäßigkeit der Naturprodukte ſei auf eben dem Wege hineingekommen, auf welchem ſie für uns herauskommt. Daher kann unſer teleologiſches Erſtaunen gleichfalls dem verglichen werden, welches die erſten Werke der Buchdruckerkunſt bei Denen erregten, welche ſie unter der Vorausſetzung, daß ſie Werke der Feder ſeien, betrachteten und demnach zur Erklärung derſelben die Annahme der Hülfe eines Teufels ergriffen. — Denn, es ſei hier nochmals geſagt, unſer Intellekt iſt es, welcher, indem er den an ſich metaphyſiſchen und untheilbaren Willensakt, der ſich in der Erſcheinung eines Thieres darſtellt, mittelſt ſeiner eigenen Formen, Raum, Zeit und Kauſalität, als Objekt auffaßt, die Vielheit und Verſchiedenheit der Theile und ihrer Funktionen erſt hervorbringt und dann über die aus der urſprünglichen Einheit hervorgehende vollkommene Uebereinſtimmung und Konſpiration derſelben in Erſtaunen geräth; wobei er alſo, in gewiſſem Sinn, ſein eigenes Werk bewundert.

Wenn wir uns der Betrachtung des ſo unausſprechlich und endlos künſtlichen Baues irgend eines Thieres, wäre es auch nur das gemeinſte Inſekt, hingeben, uns in Bewunderung desſelben verſenkend, jetzt aber uns einfällt, daß die Natur eben dieſen, ſo überaus künſtlichen und ſo höchſt komplicirten Organismus täglich zu Tauſenden der Zerſtörung, durch Zufall, thieriſche Gier und menſchlichen Muthwillen rückſichtslos Preis giebt: ſo ſetzt dieſe raſende Verſchwendung uns in Erſtaunen. Allein daſſelbe beruht auf einer Amphibolie der Begriffe, indem wir dabei das menſchliche Kunſtwerk im Sinne haben, welches unter Vermittelung des Intellekts und durch Ueberwältigung eines fremden, widerſtrebenden Stoffes zu Stande gebracht wird, folglich allerdings viel Mühe koſtet. Der Natur hingegen koſten ihre Werke, ſo künſtlich ſie auch ſind, gar keine Mühe; weil hier der Wille zum Werke ſchon ſelbſt das Werk iſt; indem, wie ſchon geſagt, der Organismus bloß die im Gehirn zu Stande kommende Sichtbarkeit des hier vorhandenen Willens iſt.

Der ausgeſprochenen Beſchaffenheit organiſcher Weſen zufolge iſt die Teleologie, als Vorausſetzung der Zweckmäßigkeit jedes Theils, ein vollkommen ſicherer Leitfaden bei Betrachtung der geſammten organiſchen Natur; hingegen in metaphyſiſcher Abſicht, zur Erklärung der Natur über die Möglichkeit der Erfahrung hinaus, darf ſie nur ſekundär und ſubſidiariſch zur Beſtätigung anderweitig begründeter Erklärungsprincipien geltend gemacht werden: denn hier gehört ſie zu den Problemen, davon Rechenſchaft zu geben iſt. — Demnach, wenn an einem Thiere ein Theil gefunden wird, von dem man keinen Zweck abſieht; ſo darf man nie die Vermuthung wagen, die Natur habe ihn zwecklos, etwan ſpielend und aus bloßer Laune hervorgebracht. Allenfalls zwar ließe ſich ſo etwas als möglich denken, unter der Anaragoriſchen Vorausſetzung, daß die Natur mittelſt eines ordnenden Verſtandes, der als ſolcher einer fremden Willkür diente, ihre Einrichtung erhalten hätte; nicht aber unter der, daß das Weſen an ſich (d. h. außer unſerer Vorſtellung) eines jeden

Organismus ganz allein ſein *eigener Wille* ſei: denn da iſt das Daſeyn jedes Theiles dadurch bedingt, daß es dem hier zum Grunde liegenden Willen zu irgend etwas diene, irgend eine Beſtrebung deſſelben ausdrücke und verwirkliche, folglich zur Erhaltung dieſes Organismus irgendwie beitrage. Denn außer dem *in ihm erſcheinenden Willen* und den Bedingungen der Außenwelt, unter welchen dieſer zu leben freiwillig unternommen hat, auf den Konflikt, mit welchen daher ſchon ſeine ganze Geſtalt und Einrichtung abzielt, kann nichts auf ihn Einfluß gehabt und ſeine Form und Theile beſtimmt haben, alſo keine Willkür, keine Grille. Deshalb muß Alles an ihm zweckmäßig ſein: daher ſind die *Endurſachen* (causae finales) der Leitfaden zum Verſtändniß der organiſchen Natur, wie die wirkenden Urſachen (causae efficientes) zu dem der unorganiſchen. Hierauf beruht es, daß, wenn wir, in der Anatomie oder Zoologie, den Zweck eines vorhandenen Theiles nicht finden können, unſer Verſtand daran einen Anſtoß nimmt, der dem ähnlich iſt, welchen in der Phyſik eine Wirkung, deren Urſache verborgen bleibt, geben muß: und wie dieſe, ſo ſetzen wir auch jenen als nothwendig voraus, fahren daher fort ihn zu ſuchen, ſo oft dies auch ſchon vergeblich geſchehen ſeyn mag. Dies iſt z. B. der Fall mit der Milz, über deren Zweck man nicht aufhört Hypotheſen zu erſinnen, bis ein Mal eine ſich als richtig bewährt haben wird. Eben ſo ſteht es mit den großen, ſpiralförmigen Zähnen des Babiruſſa, mit den hornförmigen Auswüchſen einiger Raupen und mehr dergleichen. Auch negative Fälle werden von uns nach der ſelben Regel beurtheilt, z. B. daß in einer im Ganzen ſo gleichförmigen Ordnung, wie die der Saurier, ein ſo wichtiger Theil, wie die Urinblaſe, bei vielen Species vorhanden iſt, während er den andern fehlt; imgleichen, daß die Delphine und einige ihnen verwandte Cetaceen ganz ohne Geruchsnerven ſind, während die übrigen Cetaceen und ſogar die Fiſche ſolche haben: ein dies beſtimmender Grund muß daſeyn.

Einzelne wirkliche Ausnahmen zu dieſem durchgängigen Geſetze der Zweckmäßigkeit in der organiſchen Natur hat man allerdings und mit großem Erſtaunen aufgefunden: jedoch findet bei ihnen, weil ſich anderweitig Rechenſchaft darüber geben läßt, das exceptio firmat regulam Anwendung. Dahin nämlich gehört, daß die Kaulquappen der Kröte Pipa Schwänze und Kiemen haben, obſchon ſie nicht, wie alle andern Kaulquappen, ſchwimmend, ſondern auf dem Rücken der Mutter ihre Metamorphoſe abwarten; — daß das männliche Kanguru einen Anſatz zu dem Knochen hat, welcher beim weiblichen den Beutel trägt; — daß auch die männlichen Säugethiere Zitzen haben; — daß Mus typhlus, eine Ratte, Augen hat, wiewohl winzig kleine, ohne eine Oeffnung für dieſelben in der äußern Haut, welche alſo, mit Haaren bedeckt, darüber geht, und daß der Maulwurf der Apenninen, wie auch zwei Fiſche, Murena caecilia und Gastrobranchus caecus, ſich im ſelben Falle befinden; desgleichen der Proteus anguinus. Dieſe ſeltenen und überraſchenden Ausnahmen von der ſonſt ſo feſten Regel der Natur, dieſe Widerſprüche, darin ſie mit ſich ſelbſt geräth, müſſen wir uns erklären aus dem innern Zuſammenhange, welchen ihre verſchiedenartigen Erſcheinungen, vermöge der Einheit des in ihnen Erſcheinenden, unter einander haben, und in Folge deſſen ſie bei der Einen etwas andeuten muß, bloß weil eine Andere, mit derſelben zuſammenhängende, es wirklich hat. Demnach hat das männliche Thier das Rudiment eines Organs, welches bei dem weiblichen wirklich vorhanden iſt. Wie nun hier die Differenz der *Geſchlechter* den Typus der *Species* nicht aufheben kann; ſo behauptet ſich auch der Typus einer ganzen *Ordnung*, z. B. der Batrachier, ſelbſt da, wo in einer einzelnen Species (Pipa) eine ſeiner Beſtimmungen überflüſſig wird. Noch weniger vermag die Natur eine Beſtimmung, die zum Typus einer ganzen *Grundabtheilung* (Vertebrata) gehört, (Augen) wenn ſie in einer einzelnen Species (Mus typhlus) als überflüſſig wegfallen ſoll, ganz ſpurlos verſchwinden zu laſſen; ſondern ſie muß auch hier wenigſtens rudimentariſch andeuten, was ſie bei allen übrigen ausführt.

Sogar iſt von hieraus in gewiſſem Grade abzuſehen, worauf jene, beſonders von R. *Owen* in ſeiner Ostéologie comparée ſo ausführlich dargelegte *Homologie* im Skelett, zunächſt der Mammalien und im weitern Sinn aller Wirbelthiere, beruht, vermöge welcher z. B. alle Säugethiere ſieben Halswirbel haben, jeder Knochen der menſchlichen Hand und Arm ſein Analogon in der Schwimmfloſſe des Wallfiſches findet, der Schädel des Vogels im Ei gerade ſo viel Knochen hat, wie der des menſchlichen Fötus u. ſ. w. Dies Alles nämlich deutet auf ein von der Teleologie unabhängiges Princip, welches jedoch das Fundament iſt, auf welchem ſie baut, oder der zum voraus gegebene Stoff zu ihren Werken, und eben Das, was Geoffroy Saint-Hilaire als das „anatomiſche Element“ dargelegt hat. Es iſt die unité de plan, der Ur-Grund-Typus der obern Thierwelt, gleichſam die willkürlich gewählte Tonart, aus welcher die Natur hier ſpielt.

Den Unterſchied zwiſchen der wirkenden Urſache (causa efficiens) und der Endurſache (causa finalis) hat ſchon Ariſtoteles (De part. anim., I, 1) richtig bezeichnet in den Worten: Δυο τροποι της αιτιας, το οὑ ἑνεκα και το ἐξ αναγκης, και δει λεγοντας τυγχανειν μαλιστα μεν αμφοιν. (Duo sunt causae modi: alter cujus gratia, et alter e necessitate; ac potissimum utrumque eruere oportet.) Die wirkende Urſache iſt die, wodurch etwas iſt, die Endurſache die, weshalb es iſt: die zu erklärende Erſcheinung hat, in der Zeit, jene hinter ſich, dieſe vor ſich. Bloß bei den willkürlichen Handlungen thieriſcher Weſen fallen beide unmittelbar zuſammen, indem hier die Endurſache, der Zweck, als Motiv auftritt: ein ſolches aber iſt ſtets die wahre und eigentliche Urſache der Handlung, iſt ganz und gar die ſie bewirkende Urſache, die ihr vorhergängige Veränderung, welche dieſelbe hervorruft, vermöge derer ſie nothwendig eintritt und ohne die ſie nicht geſchehen könnte; wie ich dies in der Preisſchrift über die Freiheit bewieſen habe. Denn, was man auch zwiſchen den Willensakt und die Körperbewegung phyſiologiſch einſchieben möchte, immer bleibt hier eingeſtändlich der Wille das Bewegende, und was ihn bewegt, iſt das von außen kommende Motiv, alſo die causa finalis; welche folglich hier als causa efficiens auftritt. Ueberdies wiſſen wir aus dem Vorhergegangenen, daß im Grunde die Körperbewegung mit dem Willensakt Eins iſt, als ſeine bloße Erſcheinung in der cerebralen Anſchauung. Dies Zuſammenfallen der causa finalis mit der wirkenden Urſache, in der einzigen uns intim bekannten Erſcheinung, welche deshalb durchgängig unſer Urphänomen bleibt, iſt wohl feſtzuhalten: denn es führt uns gerade darauf hin, daß, wenigſtens in der organiſchen Natur, deren Kenntniß durchaus die Endurſachen zum Leitfaden hat, ein *Wille* das Geſtaltende iſt. In der That können wir eine Endurſache uns nicht anders deutlich denken, denn als einen beabſichtigten Zweck, d. i. ein Motiv. Ja, wenn wir die Endurſachen in der Natur genau betrachten, ſo müſſen wir, um ihr transſcendentes Weſen auszudrücken, einen Widerſpruch nicht ſcheuen, und kühn herausſagen: die Endurſache iſt ein Motiv, welches auf ein Weſen wirkt, von welchem es nicht erkannt wird. Denn allerdings ſind die Termitenneſter das Motiv, welches den zahnloſen Kiefer des Ameiſenbären, nebſt der langen, fadenförmigen und klebrigen Zunge hervorgerufen hat: die harte Eierſchaale, welche das Vögelein gefangen hält, iſt allerdings das Motiv zu der hornartigen Spitze, mit welcher ſein Schnabel verſehen iſt, um jene damit zu durchbrechen, wonach es ſie als ferner nutzlos abwirft. Und eben ſo ſind die Geſetze der Reflexion und Refraktion des Lichts das Motiv zu dem ſo überkünſtlich komplicirten optiſchen Werkzeug, dem menſchlichen Auge, als welches die Durchſichtigkeit ſeiner Hornhaut, die verſchiedene Dichtigkeit ſeiner drei Feuchtigkeiten, die Geſtalt ſeiner Linſe, die Schwärze ſeiner Chorioidea, die Senſibilität ſeiner Retina, die Verengerungsfähigkeit ſeiner Pupille und ſeine Muskulatur genau nach jenen Geſetzen berechnet hat. Aber jene Motive wirkten ſchon, ehe ſie wahrgenommen wurden: es iſt nicht anders; ſo widerſprechend es auch klingt. Denn hier iſt der Uebergang des Phyſiſchen ins Metaphyſiſche. Dieſes aber haben wir im *Willen* erkannt: daher müſſen wir einſehen, daß der ſelbe Wille, welcher den Elephantenrüſſel nach einem Gegenſtande ausſtreckt, es auch iſt, der ihn hervorgetrieben und geſtaltet hat, die Gegenſtände anticipirend. —

Hiemit iſt es übereinſtimmend, daß wir, bei der Unterſuchung der *organiſchen Natur*, ganz und gar auf die *Endurſachen* verwieſen ſind, überall *dieſe* ſuchen und Alles aus *ihnen* erklären; die *wirkenden Urſachen* hingegen hier nur noch eine ganz untergeordnete Stelle, als bloße Werkzeuge jener einnehmen und, eben wie bei der eingeſtändlich von äußern Motiven bewirkten willkürlichen Bewegung der Glieder, mehr vorausgeſetzt, als nachgewieſen werden. Bei Erklärung der phyſiologiſchen *Funktionen* ſehen wir uns noch allenfalls nach ihnen, wiewohl meiſtens vergeblich, um; bei der Erklärung der *Entſtehung* der Theile aber ſchon gar nicht mehr, ſondern begnügen uns mit den Endurſachen allein: höchſtens haben wir hier noch ſo einen allgemeinen Grundſatz, etwan wie daß je größer der Theil ausfallen ſoll, deſto ſtärker auch die ihm Blut zuführende Arterie ſeyn muß; aber von den eigentlich wirkenden Urſachen, welche z. B. das Auge, das Ohr, das Gehirn zu Stande bringen, wiſſen wir gar nichts. Ja, ſelbſt bei der Erklärung der bloßen Funktionen iſt die Endurſache bei Weitem wichtiger und mehr zur Sache, als die wirkende: daher wenn jene allein bekannt iſt, wir in der Hauptſache belehrt und befriedigt ſind, hingegen die wirkende allein uns wenig hilft. Z. B. wenn wir die wirkende Urſache des Blutumlaufs wirklich kennten, wie wir ſie eigentlich nicht kennen, ſondern noch ſuchen; ſo würde dies uns wenig fördern, ohne die Endurſache, daß nämlich das Blut in die Lunge gehen muß, zur Oxydation, und wieder zurückfließen, zur Ernährung: durch dieſe hingegen, auch ohne jene, iſt uns ein großes Licht aufgeſteckt. Uebrigens bin ich, wie oben geſagt, der Meinung, daß der Blutumlauf gar keine eigentlich wirkende Urſach hat, ſondern der Wille hier ſo unmittelbar, wie in der Muskularbewegung, wo ihn, mittelſt der Nervenleitung, Motive beſtimmen, thätig iſt, ſo daß auch hier die Bewegung unmittelbar durch die Endurſache hervorgerufen werde, alſo durch das Bedürfniß der Oxydation in der Lunge, welches hier auf das Blut gewiſſermaaßen als Motiv wirkt, jedoch ſo, daß die Vermittelung der Erkenntniß dabei wegfällt, weil Alles im Innern des Organismus vorgeht. — Die ſogenannte Metamorphoſe der Pflanzen, ein von Kaspar Wolf leicht hingeworfener Gedanke, den, unter dieſer hyperboliſchen Benennung, Goethe als eigenes Erzeugniß pomphaft und in ſchwierigem Vortrage darſtellt, gehört zu den Erklärungen des Organiſchen aus der wirkenden Urſache; wiewohl er im Grunde bloß beſagt, daß die Natur nicht bei jedem Erzeugniſſe von vorne anfängt und aus nichts ſchafft, ſondern, gleichſam im ſelben Stile fortſchreibend, an das Vorhandene anknüpft, die früheren Geſtaltungen benutzt, entwickelt und höher potenzirt, ihr Werk weiter zu führen; wie ſie es ebenſo in der Steigerung der Thierreihe gehalten hat, ganz nach der Regel: natura non facit saltus, et quod commodissimum in omnibus suis operationibus sequitur (Arist. de incessu animalium, c. 2 et 8). Ja, die Blüthe dadurch erklären, daß man in allen ihren Theilen die Form des Blattes nachweiſt, kommt mir faſt vor, wie die Struktur eines Hauſes dadurch erklären, daß man zeigt, alle ſeine Theile, Stockwerke, Erker und Dachkammern, ſeien nur aus Backſteinen zuſammengeſetzt und bloße Wiederholung der Ureinheit des Backſteins. Und nicht viel beſſer, jedoch viel problematiſcher, ſcheint mir die Erklärung des Schädels aus Wirbelbeinen; wiewohl es eben auch hier ſich von ſelbſt verſteht, daß das Futteral des Gehirns dem Futteral des Rückenmarks, deſſen Fortſetzung und Ende-Knauf es iſt, nicht abſolut heterogen und ganz disparat, vielmehr in der ſelben Art fortgeführt ſeyn wird. Dieſe ganze Betrachtungsart gehört der oben erwähnten Homologie R. Owen's an. — Dagegen ſcheint mir folgende, von einem Italiäner, deſſen Name mir entfallen iſt, herrührende Erklärung des Weſens der Blume aus ihrer *Endurſache* einen viel befriedigenderen Aufſchluß zu geben. Der Zweck der Corolla iſt: 1) Schutz des Piſtills und der stamina; 2) werden mittelſt ihrer die verfeinerten Säfte bereitet, welche im pollen und germen koncentrirt ſind; 3) ſondert ſich aus den Drüſen ihres Bodens das ätheriſche Oel ab, welches, als meiſtens wohlriechender Dunſt, Antheren und Piſtill umgebend, ſie vor dem Einfluß der feuchten Luft einigermaaßen ſchützt. — Zu den Vorzügen der Endurſachen gehört auch, daß jede *wirkende* Urſache zuletzt immer auf einem Unerforſchlichen, nämlich einer Naturkraft, d. i. einer qualitas occulta, beruht, daher ſie nur eine *relative* Erklärung geben kann; während die Endurſache, in ihrem Bereich, eine genügende und vollſtändige Erklärung liefert. Ganz zufrieden geſtellt ſind wir freilich erſt dann, wann wir beide, die wirkende Urſache, vom Ariſtoteles auch ἡ αἰτία ἐξ ἀνάγκης genannt, und die Endurſache, ἡ χάριν τοῦ βελτίονος, zugleich und doch geſondert erkennen, als wo uns ihr Zuſammentreffen, die wunderſame Konſpiration derſelben, überraſcht, vermöge welcher das Beſte als ein ganz Nothwendiges eintritt, und das Nothwendige wieder, als als ob es bloß das Beſte und nicht nothwendig wäre: denn da entſteht in uns die Ahndung, daß beide Urſachen, ſo verſchieden auch ihr Urſprung ſei, doch in der Wurzel, dem Weſen der Dinge an ſich, zuſammenhängen. Eine ſolche zwiefache Erkenntniß iſt jedoch ſelten erreichbar: in der organiſchen Natur, weil die wirkende Urſache uns ſelten bekannt iſt; in der unorganiſchen, weil die Endurſache problematiſch bleibt. Inzwiſchen will ich dieſelbe durch ein Paar Beiſpiele, ſo gut ich ſie im Bereich meiner phyſiologiſchen Kenntniſſe finde, erläutern, welchen die Phyſiologen deutlichere und ſchlagendere ſubſtituiren mögen. Die Laus des Negers iſt ſchwarz. Endurſache: zu ihrer Sicherheit. Bewirkende Urſache: weil das ſchwarze rete Malpighi des Negers ihre Nahrung iſt. — Die ſo höchſt mannigfaltige und brennend lebhafte Färbung des Gefieders tropiſcher Vögel erklärt man, wiewohl nur ſehr im Allgemeinen, aus der ſtarken Einwirkung des Lichtes zwiſchen den Wendekreiſen, — als ihrer wirkenden Urſache. Als Endurſache würde ich angeben, daß jene Glanzgefieder die Prachtuniformen ſind, an denen die Individuen der dort ſo zahlloſen, oft dem ſelben genus angehörigen Species ſich unter einander erkennen; ſo daß jedes Männchen ſein Weibchen findet. Das Selbe gilt von den Schmetterlingen der verſchiedenen Zonen und Breitengrade. — Man hat beobachtet, daß ſchwindſüchtige Frauen im letzten Stadio ihrer Krankheit leicht ſchwanger werden, daß während der Schwangerſchaft die Krankheit ſtille ſteht, nach der Niederkunft aber verſtärkt wieder eintritt und nun meiſtens den Tod herbeiführt: desgleichen, daß ſchwindſüchtige Männer, in ihrer letzten Lebenszeit, meiſtens noch ein Kind zeugen. Die Endurſache iſt hier, daß die auf die Erhaltung der Species überall ſo ängſtlich bedachte Natur den heranrückenden Ausfall eines im kräftigen Alter ſtehenden Individuums geſchwinde noch durch ein neues erſetzen will; die wirkende Urſache hingegen iſt der in der letzten Periode der Schwindſucht eintretende ungewöhnlich gereizte Zuſtand des Nervenſyſtems. Aus der ſelben Endurſache iſt das analoge Phänomen zu erklären, daß (nach Oken, „Die Zeugung", S. 65) die mit Arſenik vergiftete Fliege, aus einem unerklärten Triebe, ſich noch begattet und in der Begattung ſtirbt. — Die Endurſache der Pubes, bei beiden Geſchlechtern, und des Mons Veneris, beim weiblichen, iſt, daß auch bei ſehr magern Subjekten, während der Kopulation, die Ossa pubis nicht fühlbar werden ſollen, als welches Abſcheu erregen könnte: die wirkende Urſache hingegen iſt darin zu ſuchen, daß überall, wo die Schleimhaut in die äußere Haut übergeht, Haare in der Nähe wachſen; nächſtdem auch darin, daß Kopf und Genitalien gewiſſermaaßen entgegengeſetzte Pole von einander ſind, daher mancherlei Beziehungen und Analogien mit einander haben, zu welchen auch das Behaartſeyn gehört. — Die ſelbe wirkende Urſache gilt auch vom Barte der Männer: die Endurſache deſſelben vermuthe ich darin, daß das Pathognomiſche, alſo die, jede innere Bewegung des Gemüths verrathende ſchnelle Aenderung der Geſichtszüge, hauptſächlich am Munde und deſſen Umgebung ſichtbar wird: um daher dieſe, als eine bei Unterhandlungen, oder bei plötzlichen Vorfällen, oft gefährliche, dem Späherblicke des Gegenparts zu entziehen, gab die Natur (welche weiß, daß homo homini lupus) dem Manne den Bart. Hingegen konnte deſſelben das Weib entrathen; da ihr die Verſtellung und Selbſtbemeiſterung (contenance) angeboren iſt. — Es müſſen ſich, wie geſagt, viel treffendere Beiſpiele auffinden laſſen, um daran nachzuweiſen, wie das völlig blinde Wirken der Natur mit dem anſcheinend abſichtsvollen, oder wie Kant es nennt, der Mechanismus der Natur mit ihrer Technik, im Reſultat zuſammentrifft; welches darauf hinweiſt, daß Beide ihren gemeinſchaftlichen Urſprung jenſeit dieſer Differenz haben, im Willen als Ding an ſich. Für die Verdeutlichung dieſes Geſichtspunkts würde man viel leiſten, wenn man z. B. die wirkende Urſache finden könnte, welche das Treibholz den baumloſen Polarländern zuführt; oder auch die, welche das Feſtland unſers Planeten hauptſächlich auf die nördliche Hälfte deſſelben zuſammengedrängt hat; während als Endurſache hievon zu betrachten iſt, daß der Winter jener Hälfte, weil er in das den Lauf der Erde beſchleunigende Perihelium trifft, um acht Tage kürzer ausfällt und hiedurch wieder auch gelinder iſt. Jedoch wird, bei Betrachtung der unorganiſchen Natur, die Endurſache allemal zweideutig, und läßt uns, zumal wann die wirkende gefunden iſt, im Zweifel, ob ſie nicht eine bloß ſubjektive Anſicht, ein durch unſern Geſichtspunkt bedingter Schein ſei. Hierin aber iſt ſie manchen Kunſtwerken, z. B. den groben Muſivarbeiten, den Theaterdekorationen und dem aus groben Felſenmaſſen zuſammengeſetzten Gott Apennin zu Pratolino bei Florenz zu vergleichen, welche alle nur in die Ferne wirkſam ſind, in der Nähe aber verſchwinden, indem an ihrer Stelle jetzt die *wirkende* Urſache des Scheines ſichtbar wird: aber die Geſtalten ſind dennoch wirklich vorhanden und keine bloße Einbildung. Dem alſo analog verhalten ſich die Endurſachen in der unorganiſchen Natur, wenn die *wirkenden* hervortreten. Ja, wer einen weiten Ueberblick hat, würde es vielleicht hingehen laſſen, wenn man hinzuſetzte, daß es mit den Ominibus ein ähnliches Bewandniß hat.

Wenn übrigens Jemand die *äußere* Zweckmäßigkeit, welche, wie geſagt, ſtets zweideutig bleibt, zu phyſikotheologiſchen Demonſtrationen mißbrauchen will, wie dies noch heut zu Tage, hoffentlich jedoch nur von Engländern, geſchieht; ſo giebt es in dieſer Gattung Beiſpiele in contrarium, alſo Ateleologien genug, ihm das Koncept zu verrücken. Eine der ſtärkſten bietet uns die Untrinkbarkeit des Meerwaſſers, in Folge welcher der Menſch der Gefahr zu verdurſten nirgends mehr ausgeſetzt iſt, als gerade in der Mitte der großen Waſſermaſſen ſeines Planeten. „Wozu braucht denn das Meer ſalzig zu ſeyn?“ frage man ſeinen Engländer.

Daß in der *unorganiſchen* Natur die Endurſachen gänzlich zurücktreten, ſo daß eine aus ihnen allein gegebene Erklärung hier nicht mehr gültig iſt, vielmehr die *wirkenden* Urſachen ſchlechterdings verlangt werden, beruht darauf, daß der auch in der unorganiſchen Natur ſich objektivirende Wille hier nicht mehr in Individuen, die ein Ganzes für ſich ausmachen, erſcheint, ſondern in Naturkräften und deren Wirken, wodurch Zweck und Mittel zu weit auseinander gerathen, als daß ihre Beziehung klar ſeyn und man eine Willensäußerung darin erkennen könnte. Dies tritt ſogar, in gewiſſem Grade, ſchon bei der *organiſchen* Natur ein, nämlich da, wo die Zweckmäßigkeit eine *äußere* iſt, d. h. der Zweck im *einen*, das Mittel im *andern* Individuo liegt. Dennoch bleibt ſie auch hier noch unzweifelhaft, ſolange beide der ſelben Species angehören, ja, ſie wird dann um ſo auffallender. Hieher iſt zunächſt die gegenſeitig auf einander berechnete Organiſation der Genitalien beider Geſchlechter zu zählen, ſodann auch manches der Begattung Entgegenkommende, z. B. bei der Lampyris noctiluca (Glühwurm) der Umſtand, daß bloß das Männchen, welches nicht leuchtet, geflügelt iſt, um das

Weibchen aufſuchen zu können, das ungeflügelte Weibchen hingegen, da ſie nur Abends hervorkommen, das phosphoriſche Licht beſitzt, um vom Männchen gefunden werden zu können. Jedoch ſind bei der Lampyris Italica beide Geſchlechter leuchtend, welches zum Naturluxus des Südens gehört. Aber ein auffallendes, weil ganz ſpecielles Beiſpiel der hier in Rede ſtehenden Art der Zweckmäßigkeit giebt die von Geoffroy St. Hilaire, in ſeinen letzten Jahren, gemachte ſchöne Entdeckung der nähern Beſchaffenheit des Saugapparats der Cetaceen. Da nämlich alles Saugen die Thätigkeit der Reſpiration erfordert, kann es nur im reſpirabeln Medio ſelbſt, nicht aber unter dem Waſſer vor ſich gehen, woſelbſt jedoch das ſaugende Junge des Wallfiſches an den Zitzen der Mutter hängt: dieſem nun zu begegnen, iſt der ganze Mammilarapparat der Cetaceen ſo modifizirt, daß er ein Injektionsorgan geworden iſt und, dem Jungen ins Maul gelegt, ihm, ohne daß es zu ſaugen braucht, die Milch einſpritzt. Wo hingegen das Individuum, welches einem andern weſentliche Hülfe leiſtet, ganz verſchiedener Art, ſogar einem andern Naturreich angehörig iſt, werden wir dieſe äußere Zweckmäßigkeit, ebenſo wie bei der unorganiſchen Natur, bezweifeln; es ſei denn, daß augenfällig die Erhaltung der Gattungen auf ihr beruhe. Dies aber iſt der Fall bei vielen Pflanzen, deren Befruchtung nur mittelſt der Inſekten vor ſich geht, als welche nämlich entweder den Pollen ans Stigma tragen, oder die Stamina zum Piſtill beugen: die gemeine Berberitze, viele Iris-Arten und Aristolochia Clematitis können ſich ohne Hülfe der Inſekten gar nicht befruchten. (Chr. Conr. Sprengel, Entdecktes Geheimniß u. ſ. w., 1793. — Willdenow, Grundriß der Kräuterkunde, 353.) Sehr viele Diöciſten, Monöciſten und Polygamiſten, z. B. Gurken und Melonen, ſind im ſelben Fall. Die gegenſeitige Unterſtützung, welche die Pflanzen- und die Inſekten-Welt von einander erhalten, findet man vortrefflich dargeſtellt in Burdachs großer Phyſiologie, Bd. 1, §. 263. Sehr ſchön ſetzt er hinzu: Dies iſt keine mechaniſche Aushülfe, kein Nothbehelf, gleichſam als ob die Natur geſtern die Pflanzen gebildet und dabei einen Fehler begangen hätte, den ſie heute durch das Inſekt zu verbeſſern ſuchte; es iſt vielmehr eine tiefer liegende Sympathie der Pflanzenwelt mit der Thierwelt. Es ſoll die Identität

Beider ſich offenbaren: Beide, Kinder einer Mutter, ſollen mit einander und durch einander beſtehen." — Und weiterhin: „Aber auch mit der unorganiſchen Welt ſteht das Organiſche in einer ſolchen Sympathie" u. ſ. w. — Einen Beleg zu dieſem Consensus naturae giebt auch die im zweiten Band der Introduction into Entomology by Kirby and Spence mitgetheilte Beobachtung, daß die Inſekteneier, welche an die Zweige der ihrer Larve zur Nahrung dienenden Bäume angeklebt überwintern, genau zu der Zeit auskriechen, wo der Zweig ausſchlägt, alſo z. B. die Aphis der Birke einen Monat früher als die der Eiche: desgleichen, daß die Inſekten der perennirenden Pflanzen auf dieſen als Eier überwintern; die der bloß jährigen aber, da ſie dies nicht können, im Puppenzuſtand. —

Drei große Männer haben die Teleologie, oder die Erklärung aus Endurſachen, gänzlich verworfen, — und viele kleine Männer haben ihnen nachgebetet. Jene ſind: Lukretius, Bako von Verulam und Spinoza. Allein bei allen dreien erkennt man deutlich genug die Quelle dieſer Abneigung: daß ſie nämlich die Teleologie für unzertrennlich von der ſpekulativen Theologie hielten, vor dieſer aber eine ſo große Scheu (welche Bako zwar klüglich zu verbergen ſucht) hegten, daß ſie ihr ſchon von Weitem aus dem Wege gehen wollten. In jenem Vorurtheil finden wir auch noch den Leibniz ganz und gar befangen, indem er es, als etwas ſich von ſelbſt Verſtehendes, mit charakteriſtiſcher Naivetät ausſpricht, in ſeiner Lettre à M. Nicaise (Spinozae op. ed. Paulus. Vol. 2. p. 672): les causes finales, ou ce qui est la même chose, la considération de la sagesse divine dans l'ordre des choses. (Den Teufel auch, même chose!) Auf dem ſelben Standpunkt finden wir ſogar noch die heutigen Engländer, die Bridgewater-treatise-Männer, den Lord Brougham u. ſ. w., ja, ſogar noch R. Owen, in ſeiner Ostéologie comparée, denkt gerade ſo wie Leibniz; welches ich bereits im erſten Bande gerügt habe. Dieſen Allen iſt Teleologie ſofort auch Theologie, und bei jeder in der Natur erkannten Zweckmäßigkeit brechen ſie, ſtatt zu denken und die Natur verſtehen zu lernen, ſofort in ein kindiſches Geſchrei design! design! aus, ſtimmen dann den Refrain ihrer Rockenphiloſophie an, und verſtopfen ihre Ohren gegen alle Vernunftgründe, wie ſie ihnen doch ſchon der große Hume*) entgegengehalten hat. An dieſem ganzen Engliſchen Elend iſt hauptſächlich die, jetzt, nach 70 Jahren, den Engliſchen Gelehrten wirklich zur Schande gereichende Unkenntniß der Kantiſchen Philoſophie Schuld, und dieſe wieder beruht, wenigſtens größten Theils, auf dem heilloſen Einfluß jener abſcheulichen Engliſchen Pfaffenſchaft, welcher Verdummung in jeder Art eine Herzensangelegenheit iſt, damit ſie nur ferner die übrigens ſo intelligente Engliſche Nation in der degradirendeſten Bigotterie befangen halten könne: daher tritt ſie, vom niederträchtigſten Obſkurantismus beſeelt, dem Volksunterricht, der Naturforſchung, ja, der Förderung alles menſchlichen Wiſſens überhaupt, aus allen Kräften entgegen, und ſowohl mittelſt ihrer Konnexionen, als mittelſt ihres ſkandalöſen, unverantwortlichen und das Elend des Volks ſteigernden Mammons, erſtreckt ihr Einfluß ſich auch auf Univerſitätsgelehrte und Schriftſteller, die demnach (z. B. Th. Brown. On cause and effect) ſich zu Reticenzen und Verdrehungen jeder Art bequemen, um nur nicht jenem „kalten Aberglauben" (wie Pückler ſehr treffend ihre Religion bezeichnet), oder den gangbaren Argumenten für denſelben, auch nur von Ferne in den Weg zu treten. —

Den dreien in Rede ſtehenden großen Männern hingegen, da ſie lange vor dem Tagesanbruch der Kantiſchen Philoſophie lebten, iſt jene Scheu vor der Teleologie, ihres Urſprungs wegen, zu verzeihen; hielt doch ſogar Voltaire den phyſikotheologiſchen Beweis für unwiderleglich. Um indeſſen auf dieſelben etwas näher einzugehen; ſo iſt zuvörderſt die Polemik des Lukretius (IV, 824—858) gegen die Teleologie ſo kraß und plump, daß ſie ſich ſelbſt widerlegt und vom Gegentheil überzeugt. — Was aber Bakon betrifft (De augm. scient., III, 4), ſo macht er erſtlich, hinſichtlich des Gebrauchs der Endurſachen, keinen Unterſchied zwiſchen organiſcher und unorganiſcher Natur (worauf es doch gerade hauptſächlich ankommt), indem er, in ſeinen Beiſpielen derſelben, Beide durch einander wirft. Dann bannt er die Endurſachen aus der Phyſik in die Metaphyſik: dieſe aber iſt ihm, wie noch heut zu Tage Vielen, identiſch mit der ſpekulativen Theologie. Von dieſer alſo hält er die Endurſachen für unzertrennlich, und geht hierin ſo weit, daß er den Ariſtoteles tadelt, weil dieſer (was ich ſogleich ſpeciell loben werde) von den Endurſachen ſtarken Gebrauch gemacht habe, ohne ſie doch je an die ſpekulative Theologie zu knüpfen. — Spinoza endlich (Eth. I, prop. 36, appendix) legt aufs Deutlichſte an den Tag, daß er die Teleologie mit der Phyſikotheologie, gegen welche er ſich mit Bitterkeit ausläßt, identifizirt, ſo ſehr, daß er das naturam nihil frustra agere, erklärt: hoc est, quod in usum hominum non sit: desgleichen: omnia naturalia tanquam ad suum utile media considerant, et credunt aliquem alium esse, qui illa media paraverit; wie auch: hinc statuerunt, Deos omnia in usum hominum fecisse et dirigere. Darauf nun ſtützt er ſeine Behauptung: naturam finem nullum sibi praefixum habere et omnes causas finales nihil, nisi humana esse figmenta. Ihm war es bloß darum zu thun, dem Theismus den Weg zu verrennen: als die ſtärkeſte Waffe deſſelben aber hatte er ganz richtig den phyſikotheologiſchen Beweis erkannt. Dieſen nun aber wirklich zu widerlegen war Kanten, und dem Stoffe deſſelben die richtige Auslegung zu geben mir vorbehalten; wodurch ich dem est enim verum index sui et falsi genügt habe. Spinoza nun aber wußte ſich nicht anders zu helfen, als durch den deſperaten Streich, die Teleologie ſelbſt, alſo die Zweckmäßigkeit in den Werken der Natur zu leugnen, eine Behauptung, deren Monſtroſes Jedem, der die organiſche Natur nur irgend genauer kennen gelernt hat, in die Augen ſpringt. Dieſer beſchränkte Geſichtspunkt des Spinoza, zuſammen mit ſeiner völligen Unkenntniß der Natur, bezeugt genugſam ſeine gänzliche Inkompetenz in dieſer Sache und die Albernheit Derer, die, auf ſeine Autorität hin, glauben, von den Endurſachen ſchnöde urtheilen zu müſſen. —

---

*) Hier ſei es beiläufig bemerkt, daß, nach der Deutſchen Litteratur ſeit Kant zu urtheilen, man glauben müßte, Hume's ganze Weisheit hätte in ſeinem handgreiflich falſchen Skepticismus gegen das Kauſalitätsgeſetz beſtanden, als wovon überall ganz allein geredet wird. Um Hume kennen zu lernen, muß man ſeine Natural history of religion und die Dialogues on natural religion leſen: da ſieht man ihn in ſeiner Größe, und dies, nebſt dem essay 21, on national character, ſind die Schriften, wegen welcher er, — ich wüßte zu ſeinem Ruhme nichts Beſſeres zu ſagen — bis auf den heutigen Tag der Engliſchen Pfaffenſchaft über Alles verhaßt iſt.

Sehr vortheilhaft ſticht gegen dieſe Philoſophen der neuern

Zeit Ariſtoteles ab, der gerade hier ſich von der glänzenden Seite zeigt. Er geht unbefangen an die Natur, weiß von keiner Phyſikotheologie, ſo etwas iſt ihm nie in den Sinn gekommen, und nie hat er die Welt darauf angeſehen, ob ſie wohl ein Machwerk wäre: er iſt in ſeinem Herzen rein von dem Allen; wie er denn auch (De generat. anim., III, 11) Hypotheſen über den Urſprung der Thiere und Menſchen aufſtellt, ohne dabei auf den phyſikotheologiſchen Gedankengang zu gerathen. Immer ſagt er ἡ φυσις ποιει (natura facit), nie ἡ φυσις πεποιηται (natura facta est). Aber nachdem er die Natur treu und fleißig ſtudirt hat, findet er, daß ſie überall zweckmäßig verfährt und ſagt: ματην ὁρωμεν ουδεν ποιουσαν την φυσιν (naturam nihil frustra facere cernimus): de respir., c. 10 — und in den Büchern de partibus animalium, welche eine vergleichende Anatomie ſind: Ουδε περιεργον ουδεν, ουτε ματην ἡ φυσις ποιει. — Ἡ φυσις ἑνεκα του ποιει παντα. — Πανταχου δε λεγομεν τοδε τουδε ἑνεκα, ὁπου αν φαινηται τελος τι, προς ὁ ἡ κινησις περαινει· ὡστε ειναι φανερον, ὁτι εστι τι τοιουτον, ὁ δη και καλουμεν φυσιν. — Επει το σωμα οργανον· ἑνεκα τινος γαρ ἑκαστον των μοριων, ὁμοιως τε και το ὁλον. (Nihil supervacaneum, nihil frustra natura facit. — Natura rei alicujus gratia facit omnia. — Rem autem hanc esse illius gratia asserere ubique solemus, quoties finem intelligimus aliquem, in quem motus terminetur: quocirca ejusmodi aliquid esse constat, quod Naturam vocamus. — Est enim corpus instrumentum: nam membrum unumquodque rei alicujus gratia est, tum vero totum ipsum.) Ausführlicher S. 645 und 663 der Berliner Quart-Ausgabe — wie auch De incessu animalium, c. 2: Ἡ φυσις ουδεν ποιει ματην, αλλ᾽ αει, εκ των ενδεχομενων τη ουσια, περι ἑκαστον γενος ζωου, το αριστον. (Natura nihil frustra facit, sed semper ex iis, quae cuique animalium generis essentiae contingunt, id quod optimum est.) Ausdrücklich aber empfiehlt er die Teleologie am Schluſſe der Bücher de generatione animalium, und tadelt den Demokritos, daß er ſie verleugnet habe, was Bakon, in ſeiner Befangenheit, an dieſem gerade lobt. Beſonders aber Physica, II, 8, p. 198, redet Ariſtoteles ex professo von den Endurſachen und ſtellt ſie als das wahre Princip der Naturbetrachtung auf. In der That muß jeder gute und regelrechte Kopf, bei Betrachtung der organiſchen Natur, auf Teleologie gerathen, jedoch keineswegs, wenn ihn nicht vorgefaßte Meinungen beſtimmen, weder auf Phyſikotheologie, noch auf die von Spinoza getadelte Anthropoteleologie. — Den Ariſtoteles überhaupt anlangend, will ich hier noch darauf aufmerkſam machen, daß ſeine Lehren, ſoweit ſie die unorganiſche Natur betreffen, höchſt fehlerhaft und unbrauchbar ſind, indem er in den Grundbegriffen der Mechanik und Phyſik den gröbſten Irrthümern huldigt, was um ſo unverzeihlicher iſt, als ſchon vor ihm die Pythagoreer und Empedokles auf dem richtigen Wege geweſen waren und viel Beſſeres gelehrt hatten: hatte doch ſogar, wie wir aus des Ariſtoteles zweitem Buche de coelo (c. I, p. 284) erſehen, Empedokles ſchon den Begriff einer der Schwere entgegenwirkenden, durch den Umſchwung entſtehenden Tangentialkraft gefaßt, welche Ariſtoteles wieder verwirft. Ganz entgegengeſetzt nun aber verhält ſich Ariſtoteles zur Betrachtung der organiſchen Natur: hier iſt ſein Feld, hier ſetzen ſeine reichen Kenntniſſe, ſeine ſcharfe Beobachtung, ja mitunter tiefe Einſicht, in Erſtaunen. So, um nur ein Beiſpiel anzuführen, hatte er ſchon den Antagonismus erkannt, in welchem, bei den Wiederkäuern, die Hörner mit den Zähnen des Oberkiefers ſtehen, vermöge deſſen daher dieſe fehlen, wo jene ſich finden, und umgekehrt (De partib. anim., III, 2). — Daher denn auch ſeine richtige Würdigung der Endurſachen.

Kapitel 27.

Vom Inſtinkt und Kunſttrieb.

Es iſt als hätte die Natur zu ihrem Wirken nach Endurſachen und der dadurch herbeigeführten bewundrungswürdigen Zweckmäßigkeit ihrer organiſchen Produktionen, dem Forſcher einen erläuternden Kommentar an die Hand geben wollen, in den Kunſttrieben der Thiere. Denn dieſe zeigen aufs Deutlichſte, daß Weſen mit der größten Entſchiedenheit und Beſtimmtheit auf einen

Zweck hinarbeiten können, den ſie nicht erkennen, ja, von dem ſie keine Vorſtellung haben. Ein ſolcher nämlich iſt das Vogelneſt, die Spinnenwebe, die Ameiſenlöwengrube, der ſo künſtliche Bienenſtock, der wundervolle Termitenbau u. ſ. w., wenigſtens für diejenigen thieriſchen Individuen, welche dergleichen zum erſten Mal ausführen; da weder die Geſtalt des zu vollendenden Werks, noch der Nutzen deſſelben ihnen bekannt ſeyn kann. Gerade ſo aber wirkt auch die organiſirende Natur; weshalb ich, im vorigen Kapitel, von der Endurſache die paradoxe Erklärung gab, daß ſie ein Motiv ſei, welches wirkt, ohne erkannt zu werden. Und wie im Wirken aus dem Kunſttriebe das darin Thätige augenſcheinlich und eingeſtändlich der Wille iſt; ſo iſt er es wahrlich auch im Wirken der organiſirenden Natur.

Man könnte ſagen: der Wille thieriſcher Weſen wird auf zwei verſchiedene Weiſen in Bewegung geſetzt: entweder durch Motivation, oder durch Inſtinkt; alſo von Außen, oder von Innen; durch einen äußern Anlaß, oder durch einen innern Trieb: jener iſt erklärlich, weil er außen vorliegt, dieſer unerklärlich, weil bloß innerlich. Allein, näher betrachtet, iſt der Gegenſatz zwiſchen Beiden nicht ſo ſcharf, ja, er läuft im Grunde auf einen Unterſchied des Grades zurück. Das Motiv nämlich wirkt ebenfalls nur unter Vorausſetzung eines innern Triebes, d. h. einer beſtimmten Beſchaffenheit des Willens, welche man den Charakter deſſelben nennt: dieſem giebt das jedesmalige Motiv nur eine entſchiedene Richtung, — individualiſirt ihn für den konkreten Fall. Eben ſo der Inſtinkt, obwohl ein entſchiedener Trieb des Willens, wirkt nicht, wie eine Springfeder, durchaus nur von innen; ſondern auch er wartet auf einen dazu nothwendig erforderten äußern Umſtand, welcher wenigſtens den Zeitpunkt ſeiner Aeußerung beſtimmt: dergleichen iſt für den Zugvogel die Jahreszeit; für den ſein Neſt bauenden Vogel die geſchehene Befruchtung und das ihm vorkommende Material zum Neſt; für die Biene iſt es, zu Anfang des Baues, der Korb, oder der hohle Baum, und zu den folgenden Verrichtungen viele einzeln eintretende Umſtände; für die Spinne iſt es ein wohlgeeigneter Winkel; für die Raupe das paſſende Blatt; für das eierlegende Inſekt der meiſtens ſehr ſpeciell beſtimmte, oft ſeltſame Ort, wo die auskriechenden Larven ſogleich ihre Nahrung finden werden, u. ſ. f.

Hieraus folgt, daß bei den Werken der Kunſttriebe zunächſt der Inſtinkt, untergeordnet jedoch auch der Intellekt dieſer Thiere thätig iſt: der Inſtinkt nämlich giebt das Allgemeine, die Regel; der Intellekt das Beſondere, die Anwendung, indem er dem Detail der Ausführung vorſteht, bei welchem daher die Arbeit dieſer Thiere offenbar ſich den jedesmaligen Umſtänden anpaßt. Nach dieſem Allen iſt der Unterſchied des Inſtinkts vom bloßen Charakter ſo feſt zu ſtellen, daß jener ein Charakter iſt, der nur durch ein *ganz ſpeciell beſtimmtes* Motiv in Bewegung geſetzt wird, weshalb die daraus hervorgehende Handlung allemal ganz gleichartig ausfällt; während der Charakter, wie ihn jede Thierſpecies und jedes menſchliche Individuum hat, zwar ebenfalls eine bleibende und unveränderliche Willensbeſchaffenheit iſt, welche jedoch durch ſehr verſchiedene Motive in Bewegung geſetzt werden kann und ſich dieſen anpaßt, weshalb die daraus hervorgehende Handlung, ihrer materiellen Beſchaffenheit nach, ſehr verſchieden ausfallen kann, jedoch allemal den Stämpel des ſelben Charakters tragen, daher dieſen ausdrücken und an den Tag legen wird, für deſſen Erkenntniß mithin die materielle Beſchaffenheit der Handlung, in der er hervortritt, im Weſentlichen gleichgültig iſt: man könnte demnach den *Inſtinkt* erklären als einen über alle Maaßen *einſeitigen* und *ſtreng determinirten Charakter*. Aus dieſer Darſtellung folgt, daß das Beſtimmtwerden durch bloße *Motivation* ſchon eine gewiſſe Weite der Erkenntnißſphäre, mithin einen vollkommener entwickelten Intellekt vorausſetzt: daher es den oberen Thieren, ganz vorzüglich aber dem Menſchen, eigen iſt: während das Beſtimmtwerden durch *Inſtinkt* nur ſo viel Intellekt erfordert, wie nöthig iſt, das ganz ſpeciell beſtimmte eine Motiv, welches allein und ausſchließlich Anlaß zur Aeußerung des Inſtinkts wird, wahrzunehmen; weshalb es bei einer äußerſt beſchränkten Erkenntnißſphäre und daher eben, in der Regel und im höchſten Grade, nur bei den Thieren der untern Klaſſen, namentlich den Inſekten, Statt findet. Da demnach die Handlungen dieſer Thiere nur einer äußerſt einfachen und geringen Motivation von Außen bedürfen, iſt das Medium dieſer, alſo der Intellekt oder das Gehirn, bei ihnen auch nur ſchwach entwickelt, und ihre äußern Handlungen ſtehen großentheils unter der ſelben Leitung mit den innern, auf bloße Reize vor ſich gehenden, phyſiologiſchen Funktionen, alſo dem Ganglienſyſtem. Dieſes iſt daher bei ihnen überwiegend entwickelt: ihr Haupt-Nervenſtamm läuft, in Geſtalt zweier Stränge, die bei jedem Gliede des Leibes ein Ganglion, welches dem Gehirn an Größe oft nur wenig nachſteht, bilden, unter dem Bauche hin, und iſt, nach **Cuvier**, ein Analogon nicht ſowohl des Rückenmarks, als des großen ſympathiſchen Nerven. Dieſem Allen gemäß ſtehen Inſtinkt und Leitung durch bloße Motivation in einem gewiſſen Antagonismus, in Folge deſſen jener ſein Maximum bei den Inſekten, dieſe ihres beim Menſchen hat und zwiſchen beiden die Aktuirung der übrigen Thiere liegt, mannigfaltig abgeſtuft, je nachdem bei jedem das Cerebral- oder das Ganglienſyſtem überwiegend entwickelt iſt. Eben weil das inſtinktive Thun und die Kunſtverrichtungen der Inſekten hauptſächlich vom Ganglienſyſtem aus geleitet werden, geräth man, wenn man dieſelben als allein vom Gehirn ausgehend betrachtet und demgemäß erklären will, auf Ungereimtheiten, indem man alsdann einen falſchen Schlüſſel anlegt. Derſelbe Umſtand giebt aber ihrem Thun eine bedeutſame Aehnlichkeit mit dem der Somnambulen, als welches ja ebenfalls daraus erklärt wird, daß, ſtatt des Gehirns, der ſympathiſche Nerv die Leitung auch der äußern Aktionen übernommen hat: die Inſekten ſind demnach gewiſſermaaßen natürliche Somnambulen. Dinge, denen man geradezu nicht beikommen kann, muß man ſich durch eine Analogie faßlich machen: die ſoeben berührte wird dies in hohem Grade leiſten, wenn wir dabei zu Hülfe nehmen, daß in **Kieſers** Tellurismus (Bd. 2, S. 250) ein Fall erwähnt wird, „wo der Befehl des Magnetiſeurs an die Somnambule, im wachenden Zuſtande eine beſtimmte Handlung vorzunehmen, von ihr, als ſie erwacht war, ausgeführt ward, ohne daß ſie ſich des Befehls klar erinnerte". Ihr war alſo, als müßte ſie jene Handlung verrichten, ohne daß ſie recht wußte warum. Gewiß hat dies die größte Aehnlichkeit mit Dem, was bei den Kunſttrieben in den Inſekten vorgeht: der jungen Spinne iſt, als müßte ſie ihr Netz weben, obgleich ſie den Zweck deſſelben nicht kennt, noch verſteht. Auch werden wir dabei an das Dämonion des Sokrates erinnert, vermöge deſſen er das Gefühl hatte, daß er eine ihm zugemuthete, oder nahe gelegte Handlung unterlaſſen müſſe, ohne daß er wußte warum: — denn ſein prophetiſcher Traum darüber war vergeſſen. Dieſem analoge, ganz wohl konſtatirte Fälle haben wir aus unſern Tagen; daher ich dieſelben nur kurz in Erinnerung bringe. Einer hatte ſeinen Platz auf einem Schiffe ackordirt: als aber dieſes abſegeln ſollte, wollte er, ohne ſich eines Grundes bewußt zu ſeyn, ſchlechterdings nicht an Bord: es gieng unter. Ein Anderer geht, mit Gefährten, nach einem Pulverthurm: in deſſen Nähe angelangt will er durchaus nicht weiter, ſondern kehrt, von Angſt ergriffen, ſchleunig um, ohne zu wiſſen warum: der Thurm flog auf. Ein Dritter, auf dem Ocean, fühlt ſich eines Abends, ohne allen Grund, bewogen, ſich nicht auszuziehen, ſondern legt ſich in Kleidern und Stiefeln, ſogar mit der Brille, auf das Bett: in der Nacht geräth das Schiff in Brand, und er iſt unter den Wenigen, die ſich im Boote retten. Alles Dieſes beruht auf der dumpfen Nachwirkung vergeſſener fatidiker Träume und giebt uns den Schlüſſel zu einem analogiſchen Verſtändniß des Inſtinkts und der Kunſttriebe.

Andererſeits werfen, wie geſagt, die Kunſttriebe der Inſekten viel Licht zurück auf das Wirken des erkenntnißloſen Willens im innern Getriebe des Organismus und bei der Bildung deſſelben. Denn ganz ungezwungen kann man im Ameiſenhaufen oder im Bienenſtock das Abbild eines auseinandergelegten und an das Licht der Erkenntniß gezogenen Organismus erblicken. In dieſem Sinne ſagt **Burdach** (Phyſiologie, Bd. 2, S. 22): „Die Bildung und Geburt der Eier kommt der Königin, die Einſaat und Sorge für die Ausbildung den Arbeiterinnen zu: in jener iſt der Eierſtock, in dieſen der Uterus gleichſam zum Individuum geworden." Wie im thieriſchen Organismus, ſo in der Inſektengeſellſchaft iſt die vita propria jedes Theiles dem Leben des Ganzen untergeordnet, und die Sorge für das Ganze geht der für die eigene Exiſtenz vor; ja, dieſe wird nur bedingt gewollt, jenes unbedingt: daher werden ſogar die Einzelnen dem Ganzen gelegentlich geopfert; wie wir ein Glied abnehmen laſſen, um den ganzen Leib zu retten. So, z. B., wenn dem Zuge der Ameiſen der Weg durch Waſſer geſperrt iſt, werfen ſich die vorderſten kühn hinein, bis ihre Leichen ſich zu einem Damm für die nachfolgenden gehäuft haben. Die Drohnen, wann unnütz geworden, werden erſtochen. Zwei Königinnen im Stock werden umringt und müſſen mit einander kämpfen, bis eine von ihnen das Leben läßt. Die Ameiſenmutter, nachdem das Befruchtungsgeſchäft vorüber iſt, beißt ſich ſelbſt die Flügel ab, die bei ihrem nunmehrigen Verpflegungsgeſchäft einer neu zu gründenden Familie, unter der Erde, nur hinderlich ſeyn würden. (Kirby and Spence. Vol. 1.) Wie die Leber nichts weiter will, als Galle abſondern, zum Dienſte der Verdauung, ja, bloß dieſes Zweckes halber ſelbſt daſeyn will, und eben ſo jeder andere Theil; ſo will auch die Arbeitsbiene weiter nichts, als Honig ſammeln, Wachs abſondern und Zellen bauen, für die Brut der Königin; die Drohne weiter nichts, als befruchten; die Königin nichts, als Eier legen: alle Theile alſo arbeiten bloß für den Beſtand des Ganzen, als welches allein der unbedingte Zweck iſt; gerade wie die Theile des Organismus. Der Unterſchied iſt bloß, daß im Organismus der Wille völlig blind wirkt, in ſeiner Urſprünglichkeit; in der Inſektengeſellſchaft hingegen die Sache ſchon am Lichte der Erkenntniß vor ſich geht, welcher jedoch nur in den Zufälligkeiten des Details eine entſchiedene Mitwirkung und ſelbſt einige Wahl überlaſſen iſt, als wo ſie aushilft und das Auszuführende den Umſtänden anpaßt. Den Zweck im Ganzen aber wollen die Inſekten, ohne ihn zu erkennen; eben wie die nach Endurſachen wirkende organiſche Natur: auch iſt nicht die Wahl der Mittel im Ganzen, ſondern bloß die nähere Anordnung derſelben im Einzelnen, ihrer Erkenntniß überlaſſen. Daher aber eben iſt ihr Handeln keineswegs maſchinenmäßig; was am deutlichſten ſichtbar wird, wenn man ihrem Treiben Hinderniſſe in den Weg legt. Z. B. die Raupe ſpinnt ſich in Blätter, ohne Kenntniß des Zwecks; aber zerſtört man das Geſpinnſt, ſo flickt ſie es geſchickt aus. Die Bienen paſſen ihren Bau ſchon Anfangs den vorgefundenen Umſtänden an, und eingetretenen Unfällen, wie abſichtlichen Zerſtörungen, helfen ſie auf das für den beſondern Fall Zweckmäßigſte ab. (Kirby and Spence, Introd. to entomol. — Huber, Des abeilles.) Dergleichen erregt unſere Bewunderung; weil die Wahrnehmung der Umſtände und das Anpaſſen an dieſelben offenbar Sache der Erkenntniß iſt; während wir die künſtlichſte Vorſorge für das kommende Geſchlecht und die ferne Zukunft ihnen ein für alle Mal zutrauen, wohl wiſſend, daß ſie hierin nicht von der Erkenntniß geleitet werden:

denn eine von dieſer ausgehende Vorſorge der Art verlangt eine bis zur Vernunft geſteigerte Gehirnthätigkeit. Hingegen dem Modifiziren und Anordnen des Einzelnen, gemäß den vorliegenden oder eintretenden Umſtänden, iſt ſelbſt der Intellekt der untern Thiere gewachſen; weil er, vom Inſtinkt geleitet, nur die Lücken, welche dieſer läßt, auszufüllen hat. So ſehen wir die Ameiſen ihr Larven wegſchleppen, ſobald der Ort zu feucht, und wieder, ſobald er zu dürre wird: den Zweck kennen ſie nicht, ſind alſo darin nicht von der Erkenntniß geleitet; aber die Wahl des Zeitpunkts, wo der Ort nicht mehr den Larven dienlich iſt, wie auch die eines andern Orts, wohin ſie dieſelben jetzt bringen, bleibt ihrer Erkenntniß überlaſſen. — Hier will ich noch eine Thatſache erwähnen, die mir Jemand mündlich aus eigener Erfahrung mitgetheilt hat; wiewohl ich ſeitdem finde, daß Burdach ſie nach Gleditſch anführt. Jener hatte, um den Todtengräber (Necrophorus vespillo) zu prüfen, einen auf der Erde liegenden todten Froſch an einen Faden gebunden, welcher am obern Ende einer ſchräg im Boden ſteckenden Ruthe befeſtigt war: nachdem nun einige Todtengräber, ihrer Sitte gemäß, den Froſch untergraben hatten, konnte dieſer nicht, wie ſie erwarteten, in den Boden ſinken: nach vielem verlegenen Hin- und Herlaufen untergruben ſie auch die Ruthe. — Dieſer dem Inſtinkt geleiſteten Nachhülfe und jenem Ausbeſſern der Werke des Kunſttriebes finden wir, im Organismus, die Heilkraft der Natur analog, als welche nicht nur Wunden vernarbt, ſelbſt Knochen- und Nerven-Maſſe dabei erſetzend, ſondern auch, wenn, durch Verluſt eines Ader- oder Nerven-Zweiges eine Verbindung unterbrochen iſt, eine neue eröffnet, mittelſt Vergrößerung anderer Adern oder Nerven, ja vielleicht gar durch Hervortreibung neuer Zweige; welche ferner für einen erkrankten Theil, oder Funktion, eine andere vikariren läßt; beim Verluſt eines Auges das andere ſchärft, und beim Verluſt eines Sinnes alle übrigen; welche ſogar eine an ſich tödtliche Darmwunde bisweilen durch Anwachſen des Mesenterii oder Peritonaei ſchließt; kurz, auf das Sinnreichſte jedem Schaden und jeder Störung zu begegnen ſucht. Iſt hingegen der Schaden durchaus unheilbar, ſo eilt ſie den Tod zu beſchleunigen, und zwar um ſo mehr, je höherer Art, alſo je empfindlicher der Organismus iſt. Sogar dies hat ſein Analogon im

Inſtinkt der Inſekten: die Weſpen nämlich, welche, den ganzen Sommer hindurch, ihre Larven, mit großer Mühe und Arbeit, vom Ertrag ihrer Räubereien aufgefüttert haben, nun aber, im Oktober, die letzte Generation derſelben dem Hungertode entgegengehen ſehen, erſtechen dieſe. (Kirby and Spence, Vol. 1, p. 374.) Ja, noch ſeltſamere und ſpeciellere Analogien laſſen ſich auffinden, z. B. dieſe: wenn die weibliche Hummel (apis terrestris, bombylius) Eier legt, ergreift die Arbeitshummeln ein Drang, die Eier zu verſchlingen, welcher ſechs bis acht Stunden anhält und befriedigt wird, wenn nicht die Mutter ſie abwehrt und die Eier ſorgſam bewacht. Nach dieſer Zeit aber zeigen die Arbeitshummeln durchaus keine Luſt, die Eier, ſelbſt wenn ihnen dargeboten, zu freſſen; vielmehr werden ſie jetzt die eifrigen Pfleger und Ernährer der auskriechenden Larven. Dies läßt ſich ungezwungen auslegen als ein Analogon der Kinderkrankheiten, namentlich des Zahnens, als bei welchem gerade die künftigen Ernährer des Organismus einen Angriff auf denſelben thun, der ſo häufig ihm das Leben koſtet. — Die Betrachtung aller dieſer Analogien zwiſchen dem organiſchen Leben und dem Inſtinkt, nebſt Kunſttrieb der unteren Thiere, dient, die Ueberzeugung, daß dem Einen wie dem Andern der Wille zum Grunde liegt, immer mehr zu befeſtigen, indem ſie die untergeordnete, bald mehr, bald weniger beſchränkte, bald ganz wegfallende Rolle der Erkenntniß, beim Wirken deſſelben, auch hier nachweiſt.

Aber noch in einer andern Rückſicht erläutern die Inſtinkte und die thieriſche Organiſation ſich wechſelſeitig: nämlich durch die in Beiden hervortretende Anticipation des Zukünftigen. Mittelſt der Inſtinkte und Kunſttriebe ſorgen die Thiere für die Befriedigung ſolcher Bedürfniſſe, die ſie noch nicht fühlen, ja, nicht nur der eigenen, ſondern ſogar der ihrer künftigen Brut: ſie arbeiten alſo auf einen ihnen noch unbekannten Zweck hin: dies geht, wie ich im „Willen in der Natur", S. 45 (zweite Auflage) am Beiſpiel des Bombex erläutert habe, ſo weit, daß ſie die Feinde ihrer künftigen Eier ſchon zum voraus verfolgen und tödten. Eben ſo nun ſehen wir in der ganzen Korporiſation eines Thieres ſeine künftigen Bedürfniſſe, ſeine einſtigen Zwecke, durch die organiſchen Werkzeuge zu ihrer Erreichung und Befriedigung anticipirt; woraus denn jene vollkommene Angemeſſenheit des Baues jedes Thieres zu ſeiner Lebensweiſe, jene Ausrüſtung deſſelben mit den ihm nöthigen Waffen zum Angriff ſeiner Beute und zur Abwehr ſeine Feinde, und jene Berechnung ſeiner ganzen Geſtalt auf das Element und die Umgebung, in welcher er als Verfolger aufzutreten hat, hervorgeht, welche ich in der Schrift über den Willen in der Natur, unter der Rubrik „Vergleichende Anatomie" ausführlich geſchildert habe. — Alle dieſe ſowohl im Inſtinkt, als in der Organiſation der Thiere hervortretenden Anticipationen könnten wir unter den Begriff einer Erkenntniß a priori bringen, wenn denſelben überhaupt eine Erkenntniß zum Grunde läge. Allein dies iſt, wie gezeigt, nicht der Fall: ihr Urſprung liegt tiefer, als das Gebiet der Erkenntniß, nämlich im Willen als dem Dinge an ſich, der als ſolcher auch von den Formen der Erkenntniß frei bleibt: daher in Hinſicht auf ihn die Zeit keine Bedeutung hat, mithin das Zukünftige ihm ſo nahe liegt, wie das Gegenwärtige.

Kapitel 28 *).

Charakteriſtik des Willens zum Leben.

Unſer zweites Buch ſchließt mit der Frage nach dem Ziel und Zweck jenes Willens, der ſich als das Weſen an ſich aller Dinge der Welt ergeben hatte. Die dort im Allgemeinen gegebene Beantwortung derſelben zu ergänzen, dienen die folgenden Betrachtungen, indem ſie den Charakter jenes Willens überhaupt darlegen.

Eine ſolche Charakteriſtik iſt darum möglich, weil wir als das innere Weſen der Welt etwas durchaus Wirkliches und empiriſch Gegebenes erkannt haben. Hingegen ſchon die Benennung „Weltſeele", wodurch Manche jenes innere Weſen bezeichnet haben, giebt ſtatt deſſelben ein bloßes ens rationis: denn „Seele" beſagt eine individuelle Einheit des Bewußtſeyns, die offenbar jenem Weſen nicht zukommt, und überhaupt iſt der Begriff

---

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §. 29 des erſten Bandes.

„Seele", weil er Erkennen und Wollen in unzertrennlicher Verbindung und dabei doch unabhängig vom animaliſchen Organismus hypoſtaſirt, nicht zu rechtfertigen, alſo nicht zu gebrauchen. Das Wort ſollte nie anders als in tropiſcher Bedeutung angewendet werden: denn es iſt keineswegs ſo unverfänglich, wie ψυχη oder anima, als welche Athem bedeuten. —

Noch viel unpaſſender jedoch iſt die Ausdrucksweiſe der ſogenannten Pantheiſten, deren ganze Philoſophie hauptſächlich darin beſteht, daß ſie das innere, ihnen unbekannte Weſen der Welt „Gott" betiteln; womit ſie ſogar viel geleiſtet zu haben meynen. Danach wäre denn die Welt eine Theophanie. Man ſehe ſie doch nur ein Mal darauf an, dieſe Welt beſtändig bedürftiger Weſen, die bloß dadurch, daß ſie einander auffreſſen, eine Zeitlang beſtehen, ihr Daſeyn unter Angſt und Noth durchbringen und oft entſetzliche Qualen erdulden, bis ſie endlich dem Tode in die Arme ſtürzen: wer dies deutlich ins Auge faßt, wird dem Ariſtoteles Recht geben, wenn er ſagt: ἡ φυσις δαιμονια, αλλ᾽ ου θεια εστι (natura daemonia est, non divina); de divinat., c. 2, p. 463: ja, er wird geſtehen müſſen, daß einen Gott, der ſich hätte beigehen laſſen, ſich in eine ſolche Welt zu verwandeln, doch wahrlich der Teufel geplagt haben müßte. — Ich weiß es wohl, die vorgeblichen Philoſophen dieſes Jahrhunderts thun es dem Spinoza nach und halten ſich hiedurch gerechtfertigt. Allein Spinoza hatte beſondere Gründe, ſeine alleinige Subſtanz ſo zu benennen, um nämlich wenigſtens das Wort, wenn auch nicht die Sache, zu retten. Giordano Bruno's und Vanini's Scheiterhaufen waren noch in friſchem Andenken: auch Dieſe nämlich waren jenem Gott geopfert worden, für deſſen Ehre, ohne allen Vergleich, mehr Menſchenopfer geblutet haben, als auf den Altären aller heidniſchen Götter beider Hemiſphären zuſammengenommen. Wenn daher Spinoza die Welt Gott benennt; ſo iſt es gerade nur ſo, wie wenn Rouſſeau, im Contrat social, ſtets und durchgängig mit dem Wort le souverain das Volk bezeichnet: auch könnte man es damit vergleichen, daß einſt ein Fürſt, welcher beabſichtigte, in ſeinem Lande den Adel abzuſchaffen, auf den Gedanken kam, um Keinem das Seine zu nehmen, alle ſeine Unterthanen zu adeln. Jene Weiſen unſerer Tage haben freilich für die in Rede ſtehende Benennung noch einen andern Grund, der aber um nichts triftiger iſt. Sie alle nämlich gehen, bei ihrem Philoſophiren, nicht von der Welt oder unſerm Bewußtſeyn von dieſer aus, ſondern von Gott, als einem Gegebenen und Bekannten: er iſt nicht ihr quaesitum, ſondern ihr datum. Wären ſie Knaben, ſo würde ich ihnen darthun, daß dies eine petitio principii iſt: jedoch ſie wiſſen es, ſo gut wie ich. Allein nachdem Kant bewieſen hat, daß der Weg des frühern, redlich verfahrenden Dogmatismus, von der Welt zu einem Gott, doch nicht dahin führe; — da meynen nun dieſe Herren, ſie hätten einen feinen Ausweg gefunden und machten es pfiffig. Der Leſer ſpäterer Zeit verzeihe, daß ich ihn von Leuten unterhalte, die er nicht kennt.

Jeder Blick auf die Welt, welche zu erklären die Aufgabe des Philoſophen iſt, beſtätigt und bezeugt, daß Wille zum Leben, weit entfernt eine beliebige Hypoſtaſe, oder gar ein leeres Wort zu ſeyn, der allein wahre Ausdruck ihres innerſten Weſens iſt. Alles drängt und treibt zum Daſeyn, wo möglich zum organiſchen, d. i. zum Leben, und danach zur möglichſten Steigerung deſſelben: an der thieriſchen Natur wird es dann augenſcheinlich, daß Wille zum Leben der Grundton ihres Weſens, die einzige unwandelbare und unbedingte Eigenſchaft deſſelben iſt. Man betrachte dieſen univerſellen Lebensdrang, man ſehe die unendliche Bereitwilligkeit, Leichtigkeit und Ueppigkeit, mit welcher der Wille zum Leben, unter Millionen Formen, überall und jeden Augenblick, mittelſt Befruchtungen und Keimen, ja, wo dieſe mangeln, mittelſt generatio aequivoca, ſich ungeſtüm ins Daſeyn drängt, jede Gelegenheit ergreifend, jeden lebensfähigen Stoff begierig an ſich reißend: und dann wieder werfe man einen Blick auf den entſetzlichen Allarm und wilden Aufruhr deſſelben, wann er in irgend einer einzelnen Erſcheinung aus dem Daſeyn weichen ſoll; zumal wo dieſes bei deutlichem Bewußtſeyn eintritt. Da iſt es nicht anders, als ob in dieſer einzigen Erſcheinung die ganze Welt auf immer vernichtet werden ſollte, und das ganze Weſen eines ſo bedrohten Lebenden verwandelt ſich ſofort in das verzweifeltſte Sträuben und Wehren gegen den Tod. Man ſehe z. B. die unglaubliche Angſt eines Menſchen in Lebensgefahr, die ſchnelle und ſo ernſtliche Theilnahme jedes Zeugen derſelben und den gränzenloſen Jubel nach der Rettung. Man ſehe das ſtarre Entſetzen, mit welchem ein Todesurtheil vernommen wird, das tiefe Grauſen, mit welchem wir die Anſtalten zu deſſen Vollziehung erblicken, und das herzzerreißende Mitleid, welches uns bei dieſer ſelbſt ergreift. Da ſollte man glauben, daß es ſich um etwas ganz Anderes handelte, als bloß um einige Jahre weniger einer leeren, traurigen, durch Plagen jeder Art verbitterten und ſtets ungewiſſen Exiſtenz; vielmehr müßte man denken, daß Wunder was daran gelegen ſei, ob Einer etliche Jahre früher dahin gelangt, wo er, nach einer ephemeren Exiſtenz, Billionen Jahre zu ſeyn hat. — An ſolchen Erſcheinungen alſo wird ſichtbar, daß ich mit Recht als das nicht weiter Erklärliche, ſondern jeder Erklärung zum Grunde zu Legende, den Willen zum Leben geſetzt habe, und daß dieſer, weit entfernt, wie das Abſolutum, das Unendliche, die Idee und ähnliche Ausdrücke mehr, ein leerer Wortſchall zu ſeyn, das Allerrealſte iſt, was wir kennen, ja, der Kern der Realität ſelbſt.

Wenn wir nun aber, von dieſer aus unſerm Innern geſchöpften Interpretation einſtweilen abſtrahirend, uns der Natur fremd gegenüberſtellen, um ſie objektiv zu erfaſſen; ſo finden wir, daß ſie, von der Stufe des organiſchen Lebens an, nur eine Abſicht hat: die der Erhaltung aller Gattungen. Auf dieſe arbeitet ſie hin, durch die unermeßliche Ueberzahl von Keimen, durch die dringende Heftigkeit des Geſchlechtstriebes, durch deſſen Bereitwilligkeit ſich allen Umſtänden und Gelegenheiten anzupaſſen, bis zur Baſtarderzeugung, und durch die inſtinktive Mutterliebe, deren Stärke ſo groß iſt, daß ſie, in vielen Thierarten, die Selbſtliebe überwiegt, ſo daß die Mutter ihr Leben opfert, um das des Jungen zu retten. Das Individuum hingegen hat für die Natur nur einen indirekten Werth, nämlich nur ſofern es das Mittel iſt, die Gattung zu erhalten. Außerdem iſt ihr ſein Daſeyn gleichgültig, ja, ſie ſelbſt führt es dem Untergang entgegen, ſobald es aufhört zu jenem Zwecke tauglich zu ſeyn. Wozu das Individuum daſei, wäre alſo deutlich: aber wozu die Gattung ſelbſt? dies iſt eine Frage, auf welche die bloß objektiv betrachtete Natur die Antwort ſchuldig bleibt. Denn vergeblich ſucht man, bei ihrem Anblick, von dieſem raſtloſen Treiben, dieſem ungeſtümen Drängen ins Daſeyn, dieſer ängſtlichen Sorgfalt für die Erhaltung der Gattungen, einen Zweck zu entdecken. Die Kräfte und die Zeit der Individuen gehen auf in der Anſtrengung für ihren und ihrer Jungen Unterhalt, und reichen nur knapp, bisweilen ſelbſt gar nicht dazu aus. Wenn aber auch hier und da ein Mal ein Ueberſchuß von Kraft und dadurch von Wohlbehagen — bei der einen vernünftigen Gattung, auch wohl von Erkenntniß — bleibt; ſo iſt dies viel zu unbedeutend, um für den Zweck jenes ganzen Treibens der Natur gelten zu können. — Die ganze Sache ſo rein objektiv und ſogar fremd ins Auge gefaßt, ſieht es gerade aus, als ob der Natur bloß daran gelegen wäre, daß von allen ihren (Platoniſchen) Ideen, d. i. permanenten Formen, keine verloren gehen möge: danach hätte ſie in der glücklichen Erfindung und Aneinanderfügung dieſer Ideen (zu der die drei vorhergegangenen Thierbevölkerungen der Erdoberfläche die Vorübung geweſen) ſich ſelber ſo gänzlich genug gethan, daß jetzt ihre einzige Beſorgniß wäre, es könne irgend einer dieſer ſchönen Einfälle verloren gehen, d. i. irgend eine jener Formen könne aus der Zeit und Kauſalreihe verſchwinden. Denn die Individuen ſind flüchtig, wie das Waſſer im Bach, die Ideen hingegen beharrend, wie deſſen Strudel: nur das Verſiegen des Waſſers würde auch ſie vernichten. — Bei dieſer räthſelhaften Anſicht müßten wir ſtehen bleiben, wenn die Natur uns allein von außen, alſo bloß objektiv gegeben wäre, und wir ſie, wie ſie von der Erkenntniß aufgefaßt wird, auch als aus der Erkenntniß, d. i. im Gebiete der Vorſtellung, entſprungen annehmen und demnach, bei ihrer Enträthſelung, auf dieſem Gebiete uns halten müßten. Allein es verhält ſich anders, und allerdings iſt uns ein Blick ins Innere der Natur geſtattet; ſofern nämlich dieſes nichts Anderes, als unſer eigenes Inneres iſt, woſelbſt gerade die Natur, auf der höchſten Stufe, zu welcher ihr Treiben ſich hinaufarbeiten konnte, angekommen, nun vom Lichte der Erkenntniß, im Selbſtbewußtſeyn, unmittelbar getroffen wird. Hier zeigt ſich uns der Wille, als ein von der Vorſtellung, in der die Natur, zu allen ihren Ideen entfaltet, daſtand, toto genere Verſchiedenes, und giebt uns jetzt, mit Einem Schlage, den Aufſchluß, der auf dem bloß objektiven Wege der Vorſtellung nie zu finden war. Das

Subjektive alſo giebt hier den Schlüſſel zur Auslegung des Objektiven.

Um den oben, zur Charakteriſtik dieſes Subjektiven, oder des Willens, dargelegten, überſchwänglich ſtarken Hang aller Thiere und Menſchen, das Leben zu erhalten und möglichſt lange fortzuſetzen, als ein Urſprüngliches und Unbedingtes zu erkennen, iſt noch erfordert, daß wir uns deutlich machen, daß derſelbe keineswegs das Reſultat irgend einer objektiven Erkenntniß vom Werthe des Lebens, ſondern von aller Erkenntniß unabhängig ſei; oder, mit andern Worten, daß jene Weſen nicht als von vorne gezogen, ſondern als von hinten getrieben ſich darſtellen.

Wenn man, in dieſer Abſicht, zuvörderſt die unabſehbare Reihe der Thiere muſtert, die endloſe Mannigfaltigkeit ihrer Geſtalten betrachtet, wie ſie, nach Element und Lebensweiſe, ſtets anders modifizirt ſich darſtellen, dabei zugleich die unerreichbare und in jedem Individuo gleich vollkommen ausgeführte Künſtlichkeit des Baues und Getriebes derſelben erwägt, und endlich den unglaublichen Aufwand von Kraft, Gewandheit, Klugheit und Thätigkeit, den jedes Thier, ſein Leben hindurch, unaufhörlich zu machen hat, in Betrachtung nimmt; wenn man, näher darauf eingehend, z. B. die raſtloſe Emſigkeit kleiner, armſäliger Ameiſen, die wundervolle und künſtliche Arbeitſamkeit der Bienen ſich vor Augen ſtellt, oder zuſieht, wie ein einzelner Todtengräber (Necrophorus Vespillo) einen Maulwurf von vierzig Mal ſeine eigene Größe in zwei Tagen begräbt, um ſeine Eier hineinzulegen und der künftigen Brut Nahrung zu ſichern (Gleditſch, Phyſik. Bot. Oekon., Abhandl. III, 220), hiebei ſich vergegenwärtigend, wie überhaupt das Leben der meiſten Inſekten nichts als eine raſtloſe Arbeit iſt, um Nahrung und Aufenthalt für die aus ihren Eiern künftig erſtehende Brut vorzubereiten, welche dann, nachdem ſie die Nahrung verzehrt und ſich verpuppt hat, ins Leben tritt, bloß um die ſelbe Arbeit von vorne wieder anzufangen; dann auch, wie, dem ähnlich, das Leben der Vögel größtentheils hingeht mit ihrer weiten und mühſamen Wanderung, dann mit dem Bau des Neſtes und Zuſchleppen der Nahrung für die Brut, welche ſelbſt, im folgenden Jahre, die nämliche Rolle zu ſpielen hat, und ſo Alles ſtets für die Zukunft arbeitet, welche nachher Bankrott macht; — da kann man nicht umhin, ſich umzuſehen nach dem Lohn für alle dieſe Kunſt und Mühe, nach dem Zweck, welchen vor Augen habend die Thiere ſo raſtlos ſtreben, kurzum zu fragen: Was kommt dabei heraus? Was wird erreicht durch das thieriſche Daſeyn, welches ſo unüberſehbare Anſtalten erfordert? — Und da iſt nun nichts aufzuweiſen, als die Befriedigung des Hungers und des Begattungstriebes und allenfalls noch ein wenig augenblickliches Behagen, wie es jedem thieriſchen Individuo, zwiſchen ſeiner endloſen Noth und Anſtrengung, dann und wann zu Theil wird. Wenn man Beides, die unbeſchreibliche Künſtlichkeit der Anſtalten, den unſäglichen Reichthum der Mittel, und die Dürftigkeit des dadurch Bezweckten und Erlangten neben einander hält; ſo dringt ſich die Einſicht auf, daß das Leben ein Geſchäft iſt, deſſen Ertrag bei Weitem nicht die Koſten deckt. Am augenfälligſten wird Dies an manchen Thieren von beſonders einfacher Lebensweiſe. Man betrachte z. B. den Maulwurf, dieſen unermüdlichen Arbeiter. Mit ſeinen übermäßigen Schaufelpfoten angeſtrengt zu graben, — iſt die Beſchäftigung ſeines ganzen Lebens: bleibende Nacht umgiebt ihn: ſeine embryoniſchen Augen hat er bloß, um das Licht zu fliehen. Er allein iſt ein wahres animal nocturnum: nicht Katzen, Eulen und Fledermäuſe, die bei Nacht ſehen. Was aber nun erlangt er durch dieſen mühevollen und freudenleeren Lebenslauf? Futter und Begattung: alſo nur die Mittel, die ſelbe traurige Bahn fortzuſetzen und wieder anzufangen, im neuen Individuo. An ſolchen Beiſpielen wird es deutlich, daß zwiſchen den Mühen und Plagen des Lebens und dem Ertrag oder Gewinn deſſelben kein Verhältniß iſt. Dem Leben der ſehenden Thiere giebt das Bewußtſeyn der anſchaulichen Welt, obwohl es bei ihnen durchaus ſubjektiv und auf die Einwirkung der Motive beſchränkt iſt, doch einen Schein von objektivem Werth des Daſeyns. Aber der blinde Maulwurf, mit ſeiner ſo vollkommenen Organiſation und ſeiner raſtloſen Thätigkeit, auf den Wechſel von Inſektenlarven und Hungern beſchränkt, macht die Unangemeſſenheit der Mittel zum Zweck augenſcheinlich. — In dieſer Hinſicht iſt auch die Betrachtung der ſich ſelber überlaſſenen Thierwelt, in menſchenleeren Ländern, beſonders belehrend. Ein ſchönes Bild einer ſolchen und der Leiden, welche ihr, ohne Zuthun des Menſchen, die Natur ſelbſt bereitet, giebt Humboldt in ſeinen „Anſichten der Natur“, zweite Auflage, S. 30 fg.: auch unterläßt er nicht, S. 44, auf das analoge Leiden des mit ſich ſelbſt allezeit und überall entzweiten Menſchengeſchlechts einen Blick zu werfen. Jedoch wird am einfachen, leicht überſehbaren Leben der Thiere die Nichtigkeit und Vergeblichkeit des Strebens der ganzen Erſcheinung leichter faßlich. Die Mannigfaltigkeit der Organiſationen, die Künſtlichkeit der Mittel, wodurch jede ihrem Element und ihrem Raube angepaßt iſt, kontraſtirt hier deutlich mit dem Mangel irgend eines haltbaren Endzweckes; ſtatt deſſen ſich nur augenblickliches Behagen, flüchtiger, durch Mangel bedingter Genuß, vieles und langes Leiden, beſtändiger Kampf, bellum omnium, Jedes ein Jäger und Jedes gejagt, Gedränge, Mangel, Noth und Angſt, Geſchrei und Geheul darſtellt: und das geht ſo fort, in secula seculorum, oder bis ein Mal wieder die Rinde des Planeten bricht. Junghuhn erzählt, daß er auf Java ein unabſehbares Feld ganz mit Gerippen bedeckt erblickt und für ein Schlachtfeld gehalten habe: es waren jedoch lauter Gerippe großer, fünf Fuß langer, drei Fuß breiter und eben ſo hoher Schildkröten, welche, um ihre Eier zu legen, vom Meere aus, dieſes Weges gehen und dann von wilden Hunden (Canis rutilans) angepackt werden, die, mit vereinten Kräften, ſie auf den Rücken legen, ihnen den untern Harniſch, alſo die kleinen Schilder des Bauches, aufreißen und ſo ſie lebendig verzehren. Oft aber fällt alsdann über die Hunde ein Tiger her. Dieſer ganze Jammer nun wiederholt ſich tauſend und aber tauſend Mal, Jahr aus Jahr ein. Dazu werden alſo dieſe Schildkröten geboren. Für welche Verſchuldung müſſen ſie dieſe Qual leiden? Wozu die ganze Gräuelſcene? Darauf iſt die alleinige Antwort: ſo objektivirt ſich der Wille zum Leben. Man betrachte ihn wohl und faſſe ihn auf, in allen ſeinen Objektivationen: dann wird man zum Verſtändniß ſeines Weſens und der Welt gelangen; nicht aber wenn man allgemeine Begriffe konſtruirt und daraus Kartenhäuſer baut. Die Auffaſſung des großen Schauſpiels der Objektivation des Willens zum Leben und die Charakteriſtik ſeines Weſens erfordert freilich etwas genauere Betrachtung und größere Ausführlichkeit, als die Abfertigung der Welt dadurch, daß man ihr den Titel Gott beilegt, oder, mit einer Niaiſerie, wie ſie nur das Deutſche Vaterland darbietet und zu genießen weiß, erklärt, es ſei die „Idee in ihrem Andersſeyn", — woran die Pinſel meiner Zeit zwanzig Jahre hindurch ihr unſägliches Genügen gefunden haben. Freilich, nach dem Pantheismus oder Spinozismus, deſſen bloße Traveſtien jene Syſteme unſers Jahrhunderts ſind, haſpelt das Alles ſich wirklich ohne Ende, die Ewigkeit hindurch ſo fort. Denn da iſt die Welt ein Gott, ens perfectissimum: d. h. es kann nichts Beſſeres geben, noch gedacht werden. Alſo bedarf es keiner Erlöſung daraus; folglich giebt es keine. Wozu aber die ganze Tragikomödie daſei, iſt nicht entfernt abzuſehen; da ſie keine Zuſchauer hat und die Akteurs ſelbſt unendliche Plage ausſtehen, bei wenigem und bloß negativem Genuß.

Nehmen wir jetzt noch die Betrachtung des Menſchengeſchlechts hinzu; ſo wird die Sache zwar komplizirter und erhält einen gewiſſen ernſten Anſtrich: doch bleibt der Grundcharakter unverändert. Auch hier ſtellt das Leben ſich keineswegs dar als ein Geſchenk zum Genießen, ſondern als eine Aufgabe, ein Penſum zum Abarbeiten, und dem entſprechend ſehen wir, im Großen wie im Kleinen, allgemeine Noth, raſtloſes Mühen, beſtändiges Drängen, endloſen Kampf, erzwungene Thätigkeit, mit äußerſter Anſtrengung aller Leibes- und Geiſteskräfte. Viele Millionen, zu Völkern vereinigt, ſtreben nach dem Gemeinwohl, jeder Einzelne ſeines eigenen wegen; aber viele Tauſende fallen als Opfer für daſſelbe. Bald unſinniger Wahn, bald grübelnde Politik, hetzt ſie zu Kriegen auf einander: dann muß Schweiß und Blut des großen Haufens fließen, die Einfälle Einzelner durchzuſetzen, oder ihre Fehler abzubüßen. Im Frieden iſt Induſtrie und Handel thätig, Erfindungen thun Wunder, Meere werden durchſchifft, Leckereien aus allen Enden der Welt zuſammengeholt, die Wellen verſchlingen Tauſende. Alles treibt, die Einen ſinnend, die Andern handelnd, der Tumult iſt unbeſchreiblich. — Aber der letzte Zweck von dem Allen, was iſt er? Ephemere und geplagte Individuen eine kurze Spanne Zeit hindurch zu erhalten, im glücklichſten Fall mit erträglicher Noth und komparativer Schmerzloſigkeit, der aber auch ſogleich die Langeweile aufpaßt; ſodann die Fortpflanzung dieſes Geſchlechts und ſeines Treibens. — Bei dieſem offenbaren Mißverhältniß zwiſchen der Mühe und dem Lohn, erſcheint uns, von dieſem Geſichtspunkt aus, der Wille zum Leben, objektiv genommen, als ein Thor, oder ſubjektiv, als ein Wahn, von welchem alles Lebende ergriffen, mit äußerſter Anſtrengung ſeiner Kräfte, auf etwas hinarbeitet, das keinen Werth hat. Allein bei genauerer Betrachtung werden wir auch hier finden, daß er vielmehr ein blinder Drang, ein völlig grundloſer, unmotivirter Trieb iſt.

Das Geſetz der Motivation nämlich erſtreckt ſich, wie §. 29 des erſten Bandes ausgeführt worden, nur auf die einzelnen Handlungen, nicht auf das Wollen *im Ganzen und überhaupt*. Hierauf beruht es, daß wenn wir das Menſchengeſchlecht und ſein Treiben *im Ganzen und Allgemeinen* auffaſſen, daſſelbe ſich uns nicht, wie wenn wir die einzelnen Handlungen im Auge haben, darſtellt als ein Spiel von Puppen, die nach Art der gewöhnlichen, durch äußere Fäden gezogen werden; ſondern von dieſem Geſichtspunkt aus, als Puppen, welche ein inneres Uhrwerk in Bewegung ſetzt. Denn, wenn man, wie im Obigen geſchehen, das ſo raſtloſe, ernſtliche und mühevolle Treiben der Menſchen vergleicht mit Dem, was ihnen dafür wird, ja auch nur jemals werden kann, ſo ſtellt das dargelegte Mißverhältniß ſich heraus, indem man erkennt, daß das zu Erlangende, als bewegende Kraft genommen, zur Erklärung jener Bewegung und jenes raſtloſen Treibens durchaus unzulänglich iſt. Was nämlich iſt denn ein kurzer Aufſchub des Todes, eine kleine Erleichterung der Noth, Zurückſchiebung des Schmerzes, momentane Stillung des Wunſches, — bei ſo häufigem Siege jener Allen und gewiſſem des Todes? Was könnten dergleichen Vortheile vermögen, genommen als wirkliche Bewegungsurſachen eines, durch ſtete Erneuerung, zahlloſen Menſchengeſchlechts, welches unabläſſig ſich rührt, treibt, drängt, quält, zappelt und die geſammte tragikomiſche Weltgeſchichte aufführt, ja, was mehr als Alles ſagt, *ausharrt* in einer ſolchen Spottexiſtenz, ſo lange als Jedem nur möglich? — Offenbar iſt das Alles nicht zu erklären, wenn wir die bewegenden Urſachen außerhalb der Figuren ſuchen und das Menſchengeſchlecht uns denken als in Folge einer vernünftigen Ueberlegung, oder etwas dieſer Analoges (als ziehende Fäden), ſtrebend nach jenen ihm dargebotenen Gütern, deren Erlangung ein angemeſſener Lohn wäre für ſein raſtloſes Mühen und Plagen. Die Sache ſo genommen würde vielmehr

Jeder längſt geſagt haben le jeu ne vaut pas la chandelle und hinaus gegangen ſeyn. Aber, im Gegentheil, Jeder bewacht und beſchützt ſein Leben, gleichwie ein ihm bei ſchwerer Verantwortlichkeit anvertrautes theures Pfand, unter endloſer Sorge und häufiger Noth, darunter eben das Leben hingeht. Das Wofür und Warum, den Lohn dafür ſieht er freilich nicht; ſondern er hat den Werth jenes Pfandes unbeſehens, auf Treu und Glauben, angenommen, und weiß nicht worin er beſteht. Daher habe ich geſagt, daß jene Puppen nicht von außen gezogen werden, ſondern jede das Uhrwerk in ſich trägt, vermöge deſſen ihre Bewegungen erfolgen. Dieſes iſt der Wille zum Leben, ſich bezeigend als ein unermüdliches Triebwerk, ein unvernünftiger Trieb, der ſeinen zureichenden Grund nicht in der Außenwelt hat. Er hält die Einzelnen feſt auf dieſem Schauplatz und iſt das primum mobile ihrer Bewegungen; während die äußeren Gegenſtände, die Motive, bloß die Richtung derſelben im Einzelnen beſtimmen: ſonſt wäre die Urſache der Wirkung gar nicht angemeſſen. Denn, wie jede Aeußerung einer Naturkraft eine Urſache hat, die Naturkraft ſelbſt aber keine; ſo hat jeder einzelne Willensakt ein Motiv, der Wille überhaupt aber keines: ja, im Grunde iſt dies Beides Eins und das Selbe. Ueberall iſt der Wille, als das Metaphyſiſche, der Gränzſtein jeder Betrachtung, über den ſie nirgends hinauskann. Aus der dargelegten Urſprünglichkeit und Unbedingtheit des Willens iſt es erklärlich, daß der Menſch ein Daſeyn voll Noth, Plage, Schmerz, Angſt und dann wieder voll Langerweile, welches, rein objektiv betrachtet und erwogen, von ihm verabſcheut werden müßte, über Alles liebt und deſſen Ende, welches jedoch das einzige Gewiſſe für ihn iſt, über Alles fürchtet *). — Demgemäß ſehen wir oft eine Jammergeſtalt, von Alter, Mangel und Krankheit verunſtaltet und gekrümmt, aus Herzensgrunde unſere Hülfe anrufen, zur Verlängerung eines Daſeyns, deſſen Ende als durchaus wünſchenswerth erſcheinen müßte, wenn ein objektives Urtheil hier das Beſtimmende wäre. Statt deſſen alſo iſt es der blinde Wille, auftretend als Lebenstrieb, Lebensluſt, Lebensmuth: es iſt

---

*) Augustini de civit. Dei, L. XI, c. 27 verdient, als ein intereſſanter Kommentar zu dem hier Geſagten, verglichen zu werden.

das Selbe, was die Pflanze wachſen macht. Dieſen Lebensmuth kann man vergleichen mit einem Seile, welches über dem Puppenſpiel der Menſchenwelt ausgeſpannt wäre und woran die Puppen mittelſt unſichtbarer Fäden hiengen, während ſie bloß ſcheinbar von dem Boden unter ihnen (dem objektiven Werthe des Lebens) getragen würden. Wird jedoch dieſes Seil ein Mal ſchwach, ſo ſenkt ſich die Puppe; reißt es, ſo muß ſie fallen, denn der Boden unter ihr trug ſie nur ſcheinbar: d. h. das Schwachwerden jener Lebensluſt zeigt ſich als Hypochondrie, spleen, Melancholie; ihr gänzliches Verſiegen als Hang zum Selbſtmord, der alsdann bei dem geringfügigſten, ja, einem bloß eingebildeten Anlaß eintritt, indem jetzt der Menſch gleichſam Händel mit ſich ſelbſt ſucht, um ſich todtzuſchießen, wie Mancher es, zu gleichem Zweck, mit einem Andern macht: — ſogar wird, zur Noth, ohne allen beſondern Anlaß zum Selbſtmord gegriffen. (Belege hiezu findet man in Esquirol, Des maladies mentales. 1838.) Und wie mit dem Ausharren im Leben, ſo iſt es auch mit dem Treiben und der Bewegung deſſelben. Dieſe iſt nicht etwas irgend frei Erwähltes: ſondern, während eigentlich Jeder gern ruhen möchte, ſind Noth und Langeweile die Peitſchen, welche die Bewegung der Kreiſel unterhalten. Daher trägt das Ganze und jedes Einzelne das Gepräge eines erzwungenen Zuſtandes, und Jeder, indem er, innerlich träge, ſich nach Ruhe ſehnt, doch aber vorwärts muß, gleicht ſeinem Planeten, der nur darum nicht auf die Sonne fällt, weil eine ihn vorwärts treibende Kraft ihn nicht dazu kommen läßt. So iſt denn Alles in fortdauernder Spannung und abgenöthigter Bewegung, und das Treiben der Welt geht, einen Ausdruck des Ariſtoteles (de coelo, II, 13) zu gebrauchen, ου φυσει, αλλα βια (motu, non naturali, sed violento) vor ſich. Die Menſchen werden nur ſcheinbar von vorne gezogen, eigentlich aber von hinten geſchoben: nicht das Leben lockt ſie an, ſondern die Noth drängt ſie vorwärts. Das Geſetz der Motivation iſt, wie alle Kauſalität, bloße Form der Erſcheinung. — Beiläufig geſagt, liegt hier der Urſprung des Komiſchen, des Burlesken, Grotesken, der fratzenhaften Seite des Lebens: denn wider Willen vorwärts getrieben geberdet Jeder ſich wie er eben kann, und das ſo entſtehende Gedränge nimmt ſich oft poſſirlich aus; ſo ernſthaft auch die Plage iſt, welche darin ſteckt.

An allen dieſen Betrachtungen alſo wird uns deutlich, daß der Wille zum Leben nicht eine Folge der Erkenntniß des Lebens, nicht irgendwie eine conclusio ex praemissis und überhaupt nichts Sekundäres iſt: vielmehr iſt er das Erſte und Unbedingte, die Prämiſſe aller Prämiſſen und eben deshalb Das, wovon die Philoſophie auszugehen hat; indem der Wille zum Leben ſich nicht in Folge der Welt einfindet, ſondern die Welt in Folge des Willens zum Leben.

Ich brauche wohl kaum darauf aufmerkſam zu machen, daß die Betrachtungen, mit welchen wir hier das zweite Buch beſchließen, ſchon ſtark hindeuten auf das ernſte Thema des vierten Buches, ja geradezu darin übergehen würden, wenn meine Architektonik nicht nöthig machte, daß erſt, als eine zweite Betrachtung der Welt als Vorſtellung, unſer drittes Buch, mit ſeinem heitern Inhalt, dazwiſchenträte, deſſen Schluß jedoch wieder eben dahin deutet.

Ergänzungen

zum

dritten Buch.

> Et is similis spectatori est, quod ab omni separatus spectaculum videt.
>
> *Oupnekhat*, Vol. I. p. 304.

Zum dritten Buch.

Kapitel 29 *).

Von der Erkenntniß der Ideen.

Der Intellekt, welcher bis hieher nur in ſeinem urſprünglichen und natürlichen Zuſtande der Dienſtbarkeit unter dem Willen betrachtet worden war, tritt im dritten Buche auf in ſeiner Befreiung von jener Dienſtbarkeit; wobei jedoch ſogleich zu bemerken iſt, daß es ſich hier nicht um eine dauernde Freilaſſung, ſondern bloß um eine kurze Feierſtunde, eine ausnahmsweiſe, ja eigentlich nur momentane Losmachung vom Dienſte des Willens handelt. — Da dieſer Gegenſtand im erſten Bande ausführlich genug behandelt iſt, habe ich hier nur wenige ergänzende Betrachtungen nachzuholen.

Wie alſo daſelbſt, §. 33, ausgeführt worden, erkennt der im Dienſte des Willens, alſo in ſeiner natürlichen Funktion thätige Intellekt eigentlich bloße *Beziehungen* der Dinge: zunächſt nämlich ihre Beziehungen auf den Willen, dem er angehört, ſelbſt, wodurch ſie zu Motiven deſſelben werden; dann aber auch, eben zum Behuf der Vollſtändigkeit dieſer Erkenntniß, die Beziehungen der Dinge zu einander. Dieſe letztere Erkenntniß tritt in einiger Ausdehnung und Bedeutſamkeit erſt beim menſchlichen Intellekt ein; beim thieriſchen hingegen, ſelbſt wo er ſchon beträchtlich en wickelt iſt, nur innerhalb ſehr enger Gränzen. Offenbar geſchie die Auffaſſung der Beziehungen, welche die Dinge zu einande haben, nur noch mittelbar im Dienſte des Willens. Sie mac daher den Uebergang zu dem von dieſem ganz unabhängige rein objektiven Erkennen: ſie iſt die wiſſenſchaftliche, dieſes künſtleriſche. Wenn nämlich von einem Objekte viele und mannigfaltige Beziehungen unmittelbar aufgefaßt werden; ſo tri aus dieſen, immer deutlicher, das ſelbſteigene Weſen deſſelbe hervor und baut ſich ſo aus lauter Relationen allmälig au wiewohl es ſelbſt von dieſen ganz verſchieden iſt. Bei dieſer Auffaſſungsweiſe wird zugleich die Dienſtbarkeit des Intellekts unte dem Willen immer mittelbarer und geringer. Hat der Intellek Kraft genug, das Uebergewicht zu erlangen und die Beziehungen der Dinge auf den Willen ganz fahren zu laſſen, um ſtatt ihre das durch alle Relationen hindurch ſich ausſprechende, rein objektive Weſen einer Erſcheinung aufzufaſſen; ſo verläßt er, mi dem Dienſte des Willens zugleich, auch die Auffaſſung bloßer Relationen und damit eigentlich auch die des einzelnen Dinges als eines ſolchen. Er ſchwebt alsdann frei, keinem Willen mehr angehörig: im einzelnen Dinge erkennt er bloß das Weſentliche und daher die ganze Gattung deſſelben, folglich hat er zu ſeinem Objekte jetzt die Ideen, in meinem, mit dem urſprünglichen, Platoniſchen, übereinſtimmenden Sinne dieſes ſo gröblich mißbrauchten Wortes; alſo die beharrenden, unwandelbaren, von der zeitlichen Exiſtenz der Einzelweſen unabhängigen Geſtalten, die species rerum, als welche eigentlich das rein Objektive der Erſcheinungen ausmachen. Eine ſo aufgefaßte Idee iſt nun zwar noch nicht das Weſen des Dinges an ſich ſelbſt, eben weil ſie aus der Erkenntniß bloßer Relationen hervorgegangen iſt; jedoch iſt ſie, als das Reſultat der Summe aller Relationen, der eigentliche Charakter des Dinges, und dadurch der vollſtändige Ausdruck des ſich der Anſchauung als Objekt darſtellenden Weſens, aufgefaßt nicht in Beziehung auf einen individuellen Willen, ſondern wie es aus ſich ſelbſt ſich ausſpricht, wodurch es eben ſeine ſämmtlichen Relationen beſtimmt, welche allein bis dahin erkannt wurden. Die Idee iſt der Wurzelpunkt aller dieſer Relationen und dadurch die vollſtandige und vollkommene Erſcheinung, oder, wie ich es im Texte ausgedrückt habe, die adäquate Objektität des Willens auf dieſer Stufe ſeiner Erſcheinung. Sogar Form und Farbe, welche, in der anſchauenden Auffaſſung der Idee, das Unmittelbare ſind, gehören im Grunde nicht dieſer an, ſondern ſind nur das Medium ihres Ausdrucks; da ihr, genau genommen, der Raum ſo fremd iſt, wie die Zeit. In dieſem Sinne ſagte ſchon der Neuplatoniker Olympiodoros in ſeinem Kommentar zu Platons Alkibiades (Kreuzers Ausgabe des Proklos und Olympiodoros, Bd. 2, S. 82): το ειδος μεταδεδωκε μεν της μορφης τῃ ὑλῃ· αμερες δε ον μετελαβεν εξ αυτης του διαστατου: d. h. die Idee, an ſich unausgedehnt, ertheilte zwar der Materie die Geſtalt, nahm aber erſt von ihr die Ausdehnung an. — Alſo, wie geſagt, die Ideen offenbaren noch nicht das Weſen an ſich, ſondern nur den objektiven Charakter der Dinge, alſo immer nur noch die Erſcheinung: und ſelbſt dieſen Charakter würden wir nicht verſtehen, wenn uns nicht das innere Weſen der Dinge, wenigſtens undeutlich und im Gefühl, anderweitig bekannt wäre. Dieſes Weſen ſelbſt nämlich kann nicht aus den Ideen und überhaupt nicht durch irgend eine bloß objektive Erkenntniß verſtanden werden; daher es ewig ein Geheimniß bleiben würde, wenn wir nicht von einer ganz andern Seite den Zugang dazu hätten. Nur ſofern jedes Erkennende zugleich Individuum, und dadurch Theil der Natur iſt, ſteht ihm der Zugang zum Innern der Natur offen, in ſeinem eigenen Selbſtbewußtſeyn, als wo daſſelbe ſich am unmittelbarſten und alsdann, wie wir gefunden haben, als Wille kund giebt.

---

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §§ 30—32 des erſten Bandes.

Was nun, als bloß objektives Bild, bloße Geſtalt, betrachtet und dadurch aus der Zeit, wie aus allen Relationen, herausgehoben, die Platoniſche Idee iſt, das iſt, empiriſch genommen und in der Zeit, die Species, oder Art: dieſe iſt alſo das empiriſche Korrelat der Idee. Die Idee iſt eigentlich ewig, die Art aber von unendlicher Dauer; wenn gleich die Erſcheinung derſelben auf einem Planeten erlöſchen kann. Auch die Benennungen Beider gehen in einander über: ιδεα, ειδος, species, Art. Die Idee iſt species, aber nicht genus: darum ſind die species das Werk der Natur, die genera das Werk des Menſchen: ſie ſind nämlich bloße Begriffe. Es giebt species naturales, aber genera logica allein. Von Artefakten giebt es keine Ideen, ſondern bloße Begriffe, alſo genera logica, und deren Unterarten ſind species logicae. Zu dem in dieſer Hinſicht, Bd. I, §. 41, Geſagten, will ich noch hinzufügen, daß auch Ariſtoteles (Metaph., I, 9 & XIII, 5) ausſagt, die Platoniker hätten von Artefakten keine Ideen gelten laſſen, οἷον οἰκια, και δακτυλιος, ὧν ου φασιν ειναι ειδη (ut domus et annulus, quorum ideas dari negant). Womit zu vergleichen der Scholiaſt, S. 562, 63 der Berliner Quart-Ausgabe. — Ferner ſagt Ariſtoteles, Metaph., XI, 3: ἀλλ᾽ ειπερ (supple ειδη εστι) επι των φυσει (εστι)· διο δη ου κακως ὁ Πλατων εφη, ὅτι ειδη εστι ὁποσα φυσει (si quidem ideae sunt, in iis sunt, quae natura fiunt: propter quod non male Plato dixit, quod species eorum sunt, quae natura sunt): wozu der Scholiaſt S. 800 bemerkt: και τουτο αρισκει και αυτοις τοις τας ιδεας θεμενοις· των γαρ ὑπο τεχνης γινομενων ιδεας ειναι ουκ ελεγον, ἀλλα των ὑπο φυσεως (hoc etiam ipsis ideas statuentibus placet: non enim arte factorum ideas dari ajebant, sed natura procreatorum). Uebrigens iſt die Lehre von den Ideen urſprünglich vom Pythagoras ausgegangen; wenn wir nämlich der Angabe Plutarchs im Buche de placitis philosophorum, L. I, c. 3, nicht mißtrauen wollen.

Das Individuum wurzelt in der Gattung, und die Zeit in der Ewigkeit: und wie jegliches Individuum dies nur dadurch iſt, daß es das Weſen ſeiner Gattung an ſich hat; ſo hat es auch nur dadurch zeitliche Dauer, daß es zugleich in der Ewigkeit iſt. Dem Leben der Gattung iſt in folgendem Buche ein eigenes Kapitel gewidmet.

Den Unterſchied zwiſchen der Idee und dem Begriff habe ich §. 49 des erſten Bandes genugſam hervorgehoben. Ihre Aehnlichkeit hingegen beruht auf Folgendem. Die urſprüngliche und weſentliche Einheit einer Idee wird, durch die ſinnlich und cerebral bedingte Anſchauung des erkennenden Individuums, in die Vielheit der einzelnen Dinge zerſplittert. Dann aber wird, durch die Reflexion der Vernunft, jene Einheit wieder hergeſtellt, jedoch nur in abstracto, als Begriff, universale, welcher zwar an Umfang der Idee gleichkommt, jedoch eine ganz andere Form angenommen, dadurch aber die Anſchaulichkeit, und mit ihr die durchgängige Beſtimmtheit, eingebüßt hat. In dieſem Sinne (jedoch in keinem andern) konnte man, in der Sprache der Scholaſtiker, die Ideen als universalia ante rem, die Begriffe als universalia post rem bezeichnen: zwiſchen Beiden ſtehen die einzelnen Dinge, deren Erkenntniß auch das Thier hat. — Gewiß iſt der Realismus der Scholaſtiker entſtanden aus der Verwechſelung der Platoniſchen Ideen, als welchen, da ſie zugleich die Gattungen ſind, allerdings ein objektives, reales Seyn beigelegt werden kann, mit den bloßen Begriffen, welchen nun die Realiſten ein ſolches beilegen wollten und dadurch die ſiegreiche Oppoſition des Nominalismus hervorriefen. —

Kapitel 30 *).

Vom reinen Subjekt des Erkennens.

Zur Auffaſſung einer Idee, zum Eintritt derſelben in unſer Bewußtſeyn, kommt es nur mittelſt einer Veränderung in uns, die man auch als einen Akt der Selbſtverläugnung betrachten könnte; ſofern ſie darin beſteht, daß die Erkenntniß ſich ein Mal vom eigenen Willen gänzlich abwendet, alſo das ihr anvertraute theure Pfand jetzt gänzlich aus den Augen läßt und die Dinge ſo betrachtet, als ob ſie den Willen nie etwas angehen könnten. Denn hiedurch allein wird die Erkenntniß zum reinen Spiegel des objektiven Weſens der Dinge. Jedem ächten Kunſtwerk muß eine ſo bedingte Erkenntniß, als ſein Urſprung, zum Grunde liegen. Die zu derſelben erforderte Veränderung im Subjekte kann, eben weil ſie in der Elimination alles Wollens beſteht, nicht vom Willen ausgehen, alſo kein Akt der Willkür ſeyn, d. h. nicht in unſerm Belieben ſtehen. Vielmehr entſpringt ſie allein aus einem temporären Ueberwiegen des Intellekts über den Willen, oder, phyſiologiſch betrachtet, aus einer ſtarken Erregung der anſchauenden Gehirnthätigkeit, ohne alle Erregung der Neigungen oder Affekte. Um dies etwas genauer zu erläutern, erinnere ich daran, daß unſer Bewußtſeyn zwei Seiten hat: theils näm-

---

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §§. 33, 34 des erſten Bandes.

+ [illegible]

[illegible]

lich iſt es Bewußtſeyn vom *eigenen Selbſt*, welches der Wille iſt; theils Bewußtſeyn von *andern Dingen*, und als ſolches zunächſt *anſchauende* Erkenntniß der Außenwelt, Auffaſſung der Objekte. Je mehr nun die eine Seite des geſammten Bewußtſeyns hervortritt, deſto mehr weicht die andere zurück. Demnach wird das Bewußtſeyn *anderer Dinge*, alſo die anſchauende Erkenntniß, um ſo vollkommener, d. h. um ſo objektiver, je weniger wir uns dabei des eigenen Selbſt bewußt ſind. Hier findet wirklich ein Antagonismus Statt. Je mehr wir des Objekts uns bewußt ſind, deſto weniger des Subjekts: je mehr hingegen dieſes das Bewußtſeyn einnimmt, deſto ſchwächer und unvollkommener iſt unſere Anſchauung der Außenwelt. Der zur reinen Objektivität der Anſchauung erforderte Zuſtand hat theils bleibende Bedingungen in der Vollkommenheit des Gehirns und der ſeiner Thätigkeit günſtigen phyſiologiſchen Beſchaffenheit überhaupt, theils vorübergehende, ſofern derſelbe begünſtigt wird durch Alles, was die Spannung und Empfänglichkeit des cerebralen Nervenſyſtems, jedoch ohne Erregung irgend einer Leidenſchaft, erhöht. Man denke hiebei nicht an geiſtige Getränke, oder Opium: vielmehr gehört dahin eine ruhig durchſchlafene Nacht, ein kaltes Bad und Alles was, durch Beruhigung des Blutumlaufs und der Leidenſchaftlichkeit, der Gehirnthätigkeit ein unerzwungenes Uebergewicht verſchafft. Dieſe naturgemäßen Beförderungsmittel der cerebralen Nerventhätigkeit ſind es vorzüglich, welche, freilich um ſo beſſer, je entwickelter und energiſcher überhaupt das Gehirn iſt, bewirken, daß immer mehr das Objekt ſich vom Subjekt ablöſt, und endlich jenen Zuſtand der reinen Objektivität der Anſchauung herbeiführen, welcher von ſelbſt den Willen aus dem Bewußtſeyn eliminirt und in welchem alle Dinge mit erhöhter Klarheit und Deutlichkeit vor uns ſtehen; ſo daß wir beinah bloß *von ihnen* wiſſen, und faſt gar nicht *von uns*; alſo unſer ganzes Bewußtſeyn faſt nichts weiter iſt, als das Medium, dadurch das angeſchaute Objekt in die Welt als Vorſtellung eintritt. Zum reinen willenloſen Erkennen kommt es alſo, indem das Bewußtſeyn anderer Dinge ſich ſo hoch potenzirt, daß das Bewußtſeyn vom eigenen Selbſt verſchwindet. Denn nur dann faßt man die Welt rein objektiv auf, wann man nicht mehr weiß, daß man dazu gehört; und alle Dinge ſtellen ſich um ſo ſchöner dar, je mehr man ſich bloß ihrer und je weniger man ſich ſeiner ſelbſt bewußt iſt. — Da nun alles Leiden aus dem Willen, der das eigentliche Selbſt ausmacht, hervorgeht; ſo iſt, mit dem Zurücktreten dieſer Seite des Bewußtſeyns, zugleich alle Möglichkeit des Leidens aufgehoben, wodurch der Zuſtand der reinen Objektivität der Anſchauung ein durchaus beglückender wird; daher ich in ihm den einen der zwei Beſtandtheile des äſthetiſchen Genuſſes nachgewieſen habe. Sobald hingegen das Bewußtſeyn des eigenen Selbſt, alſo die Subjektivität, d. i. der Wille, wieder das Uebergewicht erhält, tritt auch ein demſelben angemeſſener Grad von Unbehagen oder Unruhe ein: von Unbehagen, ſofern die Leiblichkeit (der Organismus, welcher an ſich der Wille iſt) wieder fühlbar wird; von Unruhe, ſofern der Wille, auf geiſtigem Wege, durch Wünſche, Affekte, Leidenſchaften, Sorgen, das Bewußtſeyn wieder erfüllt. Denn überall iſt der Wille, als das Princip der Subjektivität, der Gegenſatz, ja, Antagoniſt der Erkenntniß. Die größte Koncentration der Subjektivität beſteht im eigentlichen Willensakt, in welchem wir daher das deutlichſte Bewußtſeyn unſers Selbſt haben. Alle andern Erregungen des Willens ſind nur Vorbereitungen zu ihm: er ſelbſt iſt für die Subjektivität Das, was für den elektriſchen Apparat das Ueberſpringen des Funkens iſt. — Jede leibliche Empfindung iſt an ſich Erregung des Willens und zwar öfterer der noluntas, als der voluntas. Die Erregung deſſelben auf geiſtigem Wege iſt die, welche mittelſt der Motive geſchieht: hier wird alſo durch die Objektivität ſelbſt die Subjektivität erweckt und ins Spiel geſetzt. Dies tritt ein, ſobald irgend ein Objekt nicht mehr rein objektiv, alſo antheilslos, aufgefaßt wird, ſondern, mittelbar oder unmittelbar, Wunſch oder Abneigung erregt, ſei es auch nur mittelſt einer Erinnerung: denn alsdann wirkt es ſchon als Motiv, im weiteſten Sinne dieſes Worts.

Ich bemerke hiebei, daß das abſtrakte Denken und das Leſen, welche an Worte geknüpft ſind, zwar im weitern Sinne auch zum Bewußtſeyn anderer Dinge, alſo zur objektiven Beſchäftigung des Geiſtes, gehören; jedoch nur mittelbar, nämlich mittelſt der Begriffe: dieſe ſelbſt aber ſind das künſtliche Produkt der Vernunft und ſchon daher ein Werk der Abſichtlichkeit. Auch iſt bei aller abſtrakten Geiſtesbeſchäftigung der Wille der Lenker, als welcher ihr, ſeinen Abſichten gemäß, die Richtung ertheilt und auch die Aufmerkſamkeit zuſammenhält; daher dieſelbe auch ſtets mit einiger Anſtrengung verknüpft iſt: dieſe aber ſetzt Thätigkeit des Willens voraus. Bei dieſer Art der Geiſtesthätigkeit hat alſo nicht die vollkommene Objektivität des Bewußtſeyns Statt, wie ſie, als Bedingung, die äſthetiſche Auffaſſung, d. i. die Erkenntniß der Ideen, begleitet.

Dem Obigen zufolge iſt die reine Objektivität der Anſchauung, vermöge welcher nicht mehr das einzelne Ding als ſolches, ſondern die Idee ſeiner Gattung erkannt wird, dadurch bedingt, daß man nicht mehr ſeiner ſelbſt, ſondern allein der angeſchauten Gegenſtände ſich bewußt iſt, das eigene Bewußtſeyn alſo bloß als der Träger der objektiven Exiſtenz jener Gegenſtände übrig geblieben iſt. Was dieſen Zuſtand erſchwert und daher ſelten macht, iſt, daß darin gleichſam das Accidenz (der Intellekt) die Subſtanz (den Willen) bemeiſtert und aufhebt, wenn gleich nur auf eine kurze Weile. Hier liegt auch die Analogie und ſogar Verwandſchaft deſſelben mit der am Ende des folgenden Buches dargeſtellten Verneinung des Willens. — Obgleich nämlich die Erkenntniß, wie im vorigen Buche nachgewieſen, aus dem Willen entſproſſen iſt und in der Erſcheinung deſſelben, dem Organismus, wurzelt; ſo wird ſie doch gerade durch ihn verunreinigt, wie die Flamme durch ihr Brennmaterial und ſeinen Rauch. Hierauf beruht es, daß wir das rein objektive Weſen der Dinge, die in ihnen hervortretenden *Ideen* nur dann auffaſſen können, wann wir kein Intereſſe an ihnen ſelbſt haben, indem ſie in keiner Beziehung zu unſerm Willen ſtehen. Hieraus nun wieder entſpringt es, daß die Ideen der Weſen uns leichter aus dem Kunſtwerk, als aus der Wirklichkeit anſprechen. Denn was wir nur im Bilde, oder in der Dichtung erblicken, ſteht außer aller Möglichkeit irgend einer Beziehung zu unſerm Willen; da es ſchon an ſich ſelbſt bloß für die *Erkenntniß* da iſt und ſich unmittelbar allein an dieſe wendet. Hingegen ſetzt das Auffaſſen der Ideen aus der *Wirklichkeit* gewiſſermaaßen ein Abſtrahiren vom eigenen Willen, ein Erheben über ſein Intereſſe, voraus, welches eine beſondere Schwungkraft des Intellekts erfordert. Dieſe iſt im höhern Grade und auf einige Dauer nur dem Genie eigen, als welches eben darin beſteht, daß ein größeres Maaß von Erkenntnißkraft da iſt, als der Dienſt eines individuellen Willens erfordert, welcher Ueberſchuß frei wird und nun ohne Bezug auf den Willen die Welt auffaßt. Daß alſo das **Kunſtwerk** die Auffaſſung der Ideen, in welcher der äſthetiſche Genuß beſteht, ſo ſehr erleichtert, beruht nicht bloß darauf, daß die Kunſt, durch Hervorhebung des Weſentlichen und Ausſonderung des Unweſentlichen, die Dinge deutlicher und charakteriſtiſcher darſtellt, ſondern eben ſo ſehr darauf, daß das zur rein objektiven Auffaſſung des Weſens der Dinge erforderte gänzliche Schweigen des Willens am ſicherſten dadurch erreicht wird, daß das angeſchaute Objekt ſelbſt gar nicht im Gebiete der Dinge liegt, welche einer Beziehung zum Willen fähig ſind, indem es kein Wirkliches, ſondern ein bloßes Bild iſt. Dies nun gilt nicht allein von den Werken der bildenden Kunſt, ſondern ebenſo von der Poeſie: auch ihre Wirkung iſt bedingt durch die antheilsloſe, willensloſe und dadurch rein objektive Auffaſſung. Dieſe iſt es gerade, welche einen angeſchauten Gegenſtand **maleriſch**, einen Vorgang des wirklichen Lebens **poetiſch** erſcheinen läßt; indem nur ſie über die Gegenſtände der Wirklichkeit jenen zauberiſchen Schimmer verbreitet, welchen man bei ſinnlich angeſchauten Objekten das Maleriſche, bei den nur in der Phantaſie geſchauten das Poetiſche nennt. Wenn die Dichter den heitern Morgen, den ſchönen Abend, die ſtille Mondnacht u. dgl. m. beſingen; ſo iſt, ihnen unbewußt, der eigentliche Gegenſtand ihrer Verherrlichung das reine Subjekt des Erkennens, welches durch jene Naturſchönheiten hervorgerufen wird, und bei deſſen Auftreten der Wille aus dem Bewußtſeyn verſchwindet, wodurch diejenige Ruhe des Herzens eintritt, welche außerdem auf der Welt nicht zu erlangen iſt. Wie könnte ſonſt z. B. der Vers

> Nox erat, et coelo fulgebat luna sereno,
> Inter minora sidera,

ſo wohlthuend, ja, bezaubernd auf uns wirken? — Ferner daraus, daß auch die Neuheit und das völlige Fremdſeyn der Gegenſtände einer ſolchen antheilsloſen, rein objektiven Auffaſſung derſelben günſtig iſt, erklärt es ſich, daß der Fremde, oder bloß Durchreiſende, die Wirkung des Maleriſchen, oder Poetiſchen, von Gegenſtänden erhält, welche dieſelbe auf den Einheimiſchen nicht hervorzubringen vermögen: ſo z. B. macht auf Jenen der

Anblick einer ganz fremden Stadt oft einen ſonderbar angenehmen Eindruck, den er keineswegs im Bewohner derſelben hervorbringt: denn er entſpringt daraus, daß Jener außer aller Beziehung zu dieſer Stadt und ihren Bewohnern ſtehend, ſie rein objektiv anſchaut. Hierauf beruht zum Theil der Genuß des Reiſens. Auch ſcheint hier der Grund zu liegen, warum man die Wirkung erzählender oder dramatiſcher Werke dadurch zu befördern ſucht, daß man die Scene in ferne Zeiten und Länder verlegt: in Deutſchland nach Italien und Spanien; in Italien nach Deutſchland, Polen und ſogar Holland. — Iſt nun die völlig objektive, von allem Wollen gereinigte, intuitive Auffaſſung Bedingung des Genuſſes äſthetiſcher Gegenſtände; ſo iſt ſie um ſo mehr die der Hervorbringung derſelben. Jedes gute Gemälde, jedes ächte Gedicht, trägt das Gepräge der beſchriebenen Gemüthsverfaſſung. Denn nur was aus der Anſchauung, und zwar der rein objektiven, entſprungen, oder unmittelbar durch ſie angeregt iſt, enthält den lebendigen Keim, aus welchem ächte und originelle Leiſtungen erwachſen können: nicht nur in den bildenden Künſten, ſondern auch in der Poeſie, ja, in der Philoſophie. Das punctum saliens jedes ſchönen Werkes, jedes großen oder tiefen Gedankens, iſt eine ganz objektive Anſchauung. Eine ſolche aber iſt durchaus durch das völlige Schweigen des Willens bedingt, welches den Menſchen als reines Subjekt des Erkennens übrig läßt. Die Anlage zum Vorwalten dieſes Zuſtandes iſt eben das Genie.

Mit dem Verſchwinden des Willens aus dem Bewußtſeyn iſt eigentlich auch die Individualität, und mit dieſer ihr Leiden und ihre Noth, aufgehoben. Daher habe ich das dann übrig bleibende reine Subjekt des Erkennens beſchrieben als das ewige Weltauge, welches, wenn auch mit ſehr verſchiedenen Graden der Klarheit, aus allen lebenden Weſen ſieht, unberührt vom Entſtehen und Vergehen derſelben, und ſo, als identiſch mit ſich, als ſtets Eines und das Selbe, der Träger der Welt der beharrenden Ideen, d. i. der adäquaten Objektität des Willens, iſt; während das individuelle und durch die aus dem Willen entſpringende Individualität in ſeinem Erkennen getrübte Subjekt, nur einzelne Dinge zum Objekt hat und wie dieſe ſelbſt vergänglich iſt. — In dem hier bezeichneten Sinne kann man Jedem ein zwiefaches Daſeyn beilegen. Als Wille, und daher als Individuum, iſt er nur Eines und dieſes Eine ausſchließlich, welches ihm vollauf zu thun und zu leiden giebt. Als rein objektiv Vorſtellendes iſt er das reine Subjekt der Erkenntniß, in deſſen Bewußtſeyn allein die objektive Welt ihr Daſeyn hat: als ſolches iſt er alle Dinge, ſofern er ſie anſchaut, und in ihm iſt ihr Daſeyn ohne Laſt und Beſchwerde. Es iſt nämlich ſein Daſeyn, ſofern es in ſeiner Vorſtellung exiſtirt: aber da iſt es ohne Wille. Sofern es hingegen Wille iſt, iſt es nicht in ihm. Wohl iſt Jedem in dem Zuſtande, wo er alle Dinge iſt; wehe da, wo er ausſchließlich Eines iſt. — Jeder Zuſtand, jeder Menſch, jede Scene des Lebens, braucht nur rein objektiv aufgefaßt und zum Gegenſtand einer Schilderung, ſei es mit dem Pinſel oder mit Worten, gemacht zu werden, um intereſſant, allerliebſt, beneidenswerth zu erſcheinen: — aber ſteckt man darin, iſt man es ſelbſt, — da (heißt es oft) mag es der Teufel aushalten. Daher ſagt Goethe:

Was im Leben uns verdrießt,
Man im Bilde gern genießt.

In meinen Jünglingsjahren hatte ich eine Periode, wo ich beſtändig bemüht war, mich und mein Thun von außen zu ſehen und mir zu ſchildern; — wahrſcheinlich um es mir genießbar zu machen.

Da die hier durchgeführte Betrachtung vor mir nie zur Sprache gekommen iſt, will ich einige pſychologiſche Erläuterungen derſelben hinzufügen.

Bei der unmittelbaren Anſchauung der Welt und des Lebens betrachten wir, in der Regel, die Dinge bloß in ihren Relationen, folglich ihrem relativen, nicht ihrem abſoluten Weſen und Daſeyn nach. Wir werden z. B. Häuſer, Schiffe, Maſchinen und dgl. anſehen mit dem Gedanken an ihren Zweck und an ihre Angemeſſenheit zu demſelben; Menſchen mit dem Gedanken an ihre Beziehung zu uns, wenn ſie eine ſolche haben; nächſtdem aber mit dem an ihre Beziehung zu einander, ſei es in ihrem gegenwärtigen Thun und Treiben, oder ihrem Stande und Gewerbe nach, etwan ihre Tüchtigkeit dazu beurtheilend u. ſ. w. Wir können eine ſolche Betrachtung der Relationen mehr oder weniger weit verfolgen, bis zu den entfernteſten Gliedern ihrer Verkettung: die Betrachtung wird dadurch an Genauigkeit und Ausdehnung gewinnen; aber ihrer Qualität und Art nach bleibt ſie die ſelbe. Es iſt die Betrachtung der Dinge in ihren Relationen, ja, *mittelſt* dieſer, alſo nach dem Satz vom Grunde. Dieſer Betrachtungsweiſe iſt Jeder meiſtens und in der Regel hingegeben: ich glaube ſogar, daß die meiſten Menſchen gar keiner anderen fähig ſind. — Geſchieht es nun aber ausnahmsweiſe, daß wir eine momentane Erhöhung der Intenſität unſerer intuitiven Intelligenz erfahren; ſo ſehen wir ſogleich die Dinge mit ganz andern Augen, indem wir ſie jetzt nicht mehr ihren Relationen nach, ſondern nach Dem, was ſie an und für ſich ſelbſt ſind, auffaſſen und nun plötzlich, außer ihrem relativen, auch ihr abſolutes Daſeyn wahrnehmen. Alsbald vertritt jedes Einzelne ſeine Gattung: demnach faſſen wir jetzt das Allgemeine der Weſen auf. Was wir nun dergeſtalt erkennen, ſind die *Ideen* der Dinge: aus dieſen aber ſpricht jetzt eine höhere Weisheit, als die, welche von bloßen Relationen weiß. Auch wir ſelbſt ſind dabei aus den Relationen herausgetreten und dadurch das reine Subjekt des Erkennens geworden. — Was nun aber dieſen Zuſtand ausnahmsweiſe herbeiführt, müſſen innere phyſiologiſche Vorgänge ſeyn, welche die Thätigkeit des Gehirns reinigen und erhöhen, in dem Grade, daß eine ſolche plötzliche Springfluth derſelben entſteht. Von außen iſt derſelbe dadurch bedingt, daß wir der zu betrachtenden Scene völlig fremd und von ihr abgeſondert bleiben, und ſchlechterdings nicht thätig darin verflochten ſind.

Um einzuſehen, daß eine rein objektive und daher richtige Auffaſſung der Dinge nur dann möglich iſt, wann wir dieſelben ohne allen perſönlichen Antheil, alſo unter völligem Schweigen des Willens betrachten, vergegenwärtige man ſich, wie ſehr jeder Affekt, oder Leidenſchaft, die Erkenntniß trübt und verfälſcht, ja, jede Neigung oder Abneigung, nicht etwan bloß das Urtheil, nein, ſchon die urſprüngliche Anſchauung der Dinge entſtellt, färbt, verzerrt. Man erinnere ſich, wie, wann wir durch einen glücklichen Erfolg erfreut ſind, die ganze Welt ſofort eine heitere Farbe und eine lachende Geſtalt annimmt; hingegen düſter und trübe ausſieht, wann Kummer uns drückt; ſodann, wie ſelbſt ein lebloſes Ding, welches jedoch das Werkzeug zu irgend einem von uns verabſcheuten Vorgang werden ſoll, eine ſcheußliche Phyſiognomie zu haben ſcheint: z. B. das Schaffott, die Feſtung, auf welche wir gebracht werden, der Inſtrumentenkaſten des Chirurgus, der Reiſewagen der Geliebten u. ſ. w., ja, Zahlen, Buchſtaben, Siegel, können uns furchtbar angrinſen und wie ſchreckliche Ungeheuer auf uns wirken. Hingegen ſehen die Werkzeuge zur Erfüllung unſerer Wünſche ſogleich angenehm und lieblich aus, z. B. die bucklichte Alte mit dem Liebesbrief, der Jude mit den Louisd'ors, die Strickleiter zum entrinnen u. ſ. w. Wie nun hier, bei entſchiedenem Abſcheu oder Liebe, die Verfälſchung der Vorſtellung durch den Willen unverkennbar iſt; ſo iſt ſie in minderem Grade vorhanden bei jedem Gegenſtande, der nur irgend eine entfernte Beziehung auf unſern Willen, d. h. auf unſre Neigung oder Abneigung, hat. Nur wann der Wille, mit ſeinen Intereſſen, das Bewußtſeyn geräumt hat und der Intellekt frei ſeinen eigenen Geſetzen folgt, und als reines Subjekt die objektive Welt abſpiegelt, dabei aber doch, obwohl von keinem Wollen angeſpornt, aus eigenem Triebe in höchſter Spannung und Thätigkeit iſt, treten Farbe und Geſtalt der Dinge in ihrer wahren und vollen Bedeutung hervor: aus einer ſolchen Auffaſſung allein alſo können ächte Kunſtwerke hervorgehen, deren bleibender Werth und ſtets erneuerter Beifall eben daraus entſpringt, daß ſie allein das rein Objektive darſtellen, als welches den verſchiedenen ſubjektiven und daher entſtellten Anſchauungen, als das ihnen allen Gemeinſame und allein feſt Stehende, zum Grunde liegt und durchſchimmert als das gemeinſame Thema aller jener ſubjektiven Variationen. Denn gewiß ſtellt die vor unſern Augen ausgebreitete Natur ſich in den verſchiedenen Köpfen ſehr verſchieden dar: und wie Jeder ſie ſieht, ſo allein kann er ſie wiedergeben, ſei es durch den Pinſel, oder den Meiſſel, oder Worte, oder Gebehrden auf der Bühne. Nur Objektivität befähigt zum Künſtler: ſie iſt aber allein dadurch möglich, daß der Intellekt, von ſeiner Wurzel, dem Willen, abgelöſt, frei ſchwebend, und doch höchſt energiſch thätig ſei.

Dem Jüngling, deſſen anſchauender Intellekt noch mit friſcher Energie wirkt, ſtellt ſich wohl oft die Natur mit vollkommener Objektivität und daher in voller Schönheit dar. Aber den

Genuß eines ſolchen Anblicks ſtört bisweilen die betrübende Reflexion, daß die gegenwärtigen, ſich ſo ſchön darſtellenden Gegenſtände nicht auch in einer perſönlichen Beziehung zu ihm ſtehen, vermöge deren ſie ihn intereſſiren und freuen könnten. er erwartet nämlich ſein Leben in Geſtalt eines intereſſanten Romans. „Hinter jenem vorſpringenden Felſen müßte die wohlberittene Schaar der Freunde meiner harren, — an jenem Waſſerfall die Geliebte ruhen, — dieſes ſchön beleuchtete Gebäude ihre Wohnung und jenes umrankte Fenſter das ihrige ſeyn: — aber dieſe ſchöne Welt iſt öde für mich!" u. ſ. w. Dergleichen melancholiſche Jünglingsſchwärmereien verlangen eigentlich etwas ſich geradezu Widerſprechendes. Denn die Schönheit, mit der jene Gegenſtände ſich darſtellen, beruht gerade auf der reinen Objektivität, d. i. Intereſſenloſigkeit, ihrer Anſchauung, und würde daher durch die Beziehung auf den eigenen Willen, welche der Jüngling ſchmerzlich vermißt, ſofort aufgehoben, mithin der ganze Zauber, der ihm jetzt einen, wenn auch mit einer ſchmerzlichen Beimiſchung verſetzten Genuß gewährt, gar nicht vorhanden ſeyn. — Das Selbe gilt übrigens von jedem Alter und in jedem Verhältniß: die Schönheit landſchaftlicher Gegenſtände, welche uns jetzt entzückt, würde, wenn wir in perſönlichen Beziehungen zu ihnen ſtänden, deren wir uns ſtets bewußt bleiben, verſchwunden ſeyn. Alles iſt nur ſo lange ſchön, als es uns nicht angeht. (Hier iſt nicht die Rede von verliebter Leidenſchaft, ſondern von äſthetiſchem Genuß.) Das Leben iſt *nie* ſchön, ſondern nur die Bilder des Lebens ſind es, nämlich im verklärenden Spiegel der Kunſt oder der Poeſie; zumal in der Jugend, als wo wir es noch nicht kennen. Mancher Jüngling würde große Beruhigung erhalten, wenn man ihm zu dieſer Einſicht verhelfen könnte.

Warum wirkt der Anblick des Vollmondes ſo wohlthätig, beruhigend und erhebend? Weil der Mond ein Gegenſtand der Anſchauung, aber nie des Wollens iſt:

„Die Sterne, die begehrt man nicht,
Man freut ſich ihrer Pracht." — G.

Ferner iſt er *erhaben*, d. h. ſtimmt uns erhaben, weil er, ohne alle Beziehung auf uns, dem irdiſchen Treiben ewig fremd, dahinzieht, und Alles ſieht, aber an nichts Antheil nimmt. Bei ſeinem Anblick ſchwindet daher der Wille, mit ſeiner ſteten Noth, aus dem Bewußtſeyn, und läßt es als ein rein erkennendes zurück. Vielleicht miſcht ſich auch noch ein Gefühl bei, daß wir dieſen Anblick mit Millionen theilen, deren individuelle Verſchiedenheit darin erliſcht, ſo daß ſie in dieſem Anſchauen Eines ſind; welches ebenfalls den Eindruck des Erhabenen erhöht. Dieſer wird endlich auch dadurch befördert, daß der Mond leuchtet, ohne zu wärmen; worin gewiß der Grund liegt, daß man ihn keuſch genannt und mit der Diana identifizirt hat. — In Folge dieſes ganzen wohlthätigen Eindruckes auf unſer Gemüth wird der Mond allmälig der Freund unſers Buſens, was hingegen die Sonne nie wird, welcher, wie einem überſchwänglichen Wohlthäter, wir gar nicht ins Geſicht zu ſehen vermögen.

Als Zuſatz zu dem, §. 38 des erſten Bandes, über den äſthetiſchen Genuß, welchen das Licht, die Spiegelung und die Farben gewähren, Geſagten, finde hier noch folgende Bemerkung Raum. Die ganz unmittelbare, gedankenloſe, aber auch namenloſe Freude, welche der durch metalliſchen Glanz, noch mehr durch Transparenz verſtärkte Eindruck der Farben in uns erregt, wie z. B. bei farbigen Fenſtern, noch mehr mittelſt der Wolken und ihres Reflexes, beim Sonnenuntergange, — beruht zuletzt darauf, daß hier auf die leichteſte Weiſe, nämlich auf eine beinahe phyſiſch nothwendige, unſer ganzer Antheil für das Erkennen gewonnen wird, ohne irgend eine Erregung unſers Willens; wodurch wir in den Zuſtand des reinen Erkennens treten, wenn gleich daſſelbe hier, in der Hauptſache, in einem bloßen Empfinden der Affektion der Retina beſteht, welches jedoch, als an ſich von Schmerz oder Wolluſt völlig frei, ohne alle direkte Erregung des Willens iſt, alſo dem reinen Erkennen angehört.

Kapitel 31*).

Vom Genie.

Die überwiegende Fähigkeit zu der in den beiden vorhergegangenen Kapiteln geſchilderten Erkenntnißweiſe, aus welcher alle ächten Werke der Künſte, der Poeſie und ſelbſt der Philoſophie entſpringen, iſt es eigentlich, die man mit dem Namen des Genies bezeichnet. Da dieſelbe demnach zu ihrem Gegenſtande die Platoniſchen Ideen hat, dieſe aber nicht in abstracto, ſondern nur anſchaulich aufgefaßt werden; ſo muß das Weſen des Genies in der Vollkommenheit und Energie der anſchauenden Erkenntniß liegen. Dem entſprechend hören wir als Werke des Genies am entſchiedenſten ſolche bezeichnen, welche unmittelbar von der Anſchauung ausgehen und an die Anſchauung ſich wenden, alſo die der bildenden Künſte, und nächſtdem die der Poeſie, welche ihre Anſchauungen durch die Phantaſie vermittelt. — Auch macht ſich ſchon hier die Verſchiedenheit des Genies vom bloßen Talent bemerkbar, als welches ein Vorzug iſt, der mehr in der größern Gewandtheit und Schärfe der diskurſiven, als der intuitiven Erkenntniß liegt. Der damit Begabte denkt raſcher und richtiger als die Uebrigen; das Genie hingegen ſchaut eine andere Welt an, als ſie Alle, wiewohl nur indem es in die auch ihnen vorliegende tiefer hineinſchaut, weil ſie in ſeinem Kopfe ſich objektiver, mithin reiner und deutlicher darſtellt.

Der Intellekt iſt, ſeiner Beſtimmung nach, bloß das Medium der Motive: demzufolge faßt er urſprünglich an den Dingen nichts weiter auf, als ihre Beziehungen zum Willen, die direkten, die indirekten, die möglichen. Bei den Thieren, wo es faſt ganz bei den direkten bleibt, iſt eben darum die Sache am augenfälligſten: was auf ihren Willen keinen Bezug hat, iſt für ſie nicht da. Deshalb ſehen wir bisweilen mit Verwunderung, daß ſelbſt kluge Thiere etwas an ſich Auffallendes gar nicht bemerken, z. B. über augenfällige Veränderungen an unſerer Perſon oder Umgebung kein Befremden äußern. Beim Normalmenſchen kommen nun zwar die indirekten, ja die möglichen Beziehungen zum Willen hinzu, deren Summe den Inbegriff der nützlichen Kenntniſſe ausmacht; aber in den Beziehungen bleibt auch hier die Erkenntniß ſtecken. Daher eben kommt es im normalen Kopfe nicht zu einem ganz rein objektiven Bilde der Dinge: weil ſeine Anſchauungskraft, ſobald ſie nicht vom Willen angeſpornt und in Bewegung geſetzt wird, ſofort ermattet und unthätig wird, indem ſie nicht Energie genug hat, um aus eigener Elaſticität und zwecklos die Welt rein objektiv aufzufaſſen. Wo hingegen dies geſchieht, wo die vorſtellende Kraft des Gehirns einen ſolchen Ueberſchuß hat, daß ein reines, deutliches, objektives Bild der Außenwelt ſich zwecklos darſtellt, als welches für die Abſichten des Willens unnütz, in den höheren Graden ſogar ſtörend iſt, und ſelbſt ihnen ſchädlich werden kann; — da iſt ſchon wenigſtens die Anlage zu jener Abnormität vorhanden, die der Name des Genies bezeichnet, welcher andeutet, daß hier ein dem Willen, d. i. dem eigentlichen Ich, Fremdes, gleichſam ein von Außen hinzukommender Genius, thätig zu werden ſcheint. Aber ohne Bild zu reden: das Genie beſteht darin, daß die erkennende Fähigkeit bedeutend ſtärkere Entwickelung erhalten hat, als der Dienſt des Willens, zu welchem allein ſie urſprünglich entſtanden iſt, erfordert. Daher könnte, der Strenge nach, die Phyſiologie einen ſolchen Ueberſchuß der Gehirnthätigkeit und mit ihr des Gehirns ſelbſt, gewiſſermaaßen den monstris per excessum beizählen, welche ſie bekanntlich den monstris per defectum und denen per situm mutatum nebenordnet. Das Genie beſteht alſo in einem abnormen Uebermaaß des Intellekts, welches ſeine Benutzung nur dadurch finden kann, daß es auf das Allgemeine des Daſeins verwendet wird; wodurch es alsdann dem Dienſte des ganzen Menſchengeſchlechts obliegt, wie der normale Intellekt dem des Einzelnen. Um die Sache recht faßlich zu machen, könnte man ſagen: wenn der Normalmenſch aus $^{2}/_{3}$ Wille und $^{1}/_{3}$ Intellekt beſteht; ſo hat hingegen das Genie $^{2}/_{3}$ Intellekt und $^{1}/_{3}$ Wille. Dies ließe ſich dann noch durch ein chemiſches Gleichniß erläutern: die Baſis und die Säure eines Mittelſalzes unterſcheiden ſich dadurch, daß in jeder von Beiden das Radikal zum Oxygen das umgekehrte Verhältniß, von dem im andern, hat. Die Baſis nämlich, oder das Alkali, iſt dies dadurch, daß in ihr das Radikal überwiegend iſt gegen das Oxygen, und die Säure iſt dies dadurch, daß in ihr das Oxygen das Ueberwiegende iſt. Eben ſo nun verhal ſich, in Hinſicht auf Willen und Intellekt, Normalmenſch und Genie. Daraus entſpringt zwiſchen ihnen ein durchgreifender Unterſchied, der ſchon in ihrem ganzen Weſen, Thun und Treiben ſichtbar iſt, recht eigentlich aber in ihren Leiſtungen an den Tag tritt. Noch könnte man als Unterſchied hinzufügen, daß, während jener totale Gegenſatz zwiſchen den chemiſchen Stoffen die ſtärkſte Wahlverwandſchaft und Anziehung zu einander begründet, beim Menſchengeſchlecht eher das Gegentheil ſich einzufinden pflegt.

---

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §. 36 des erſten Bandes.

Die zunächſt liegende Aeußerung, welche ein ſolcher Ueberſchuß der Erkenntnißkraft hervorruft, zeigt ſich meiſtentheils in der urſprünglichſten und grundweſentlichſten, d. i. der anſchauenden Erkenntniß, und veranlaßt die Wiederholung derſelben in einem Bilde: ſo entſteht der Maler und der Bildhauer. Bei dieſen iſt demnach der Weg zwiſchen der genialen Auffaſſung und der künſtleriſchen Produktion der kürzeſte: daher iſt die Form, in welcher hier das Genie und ſeine Thätigkeit ſich darſtellt, die einfachſte und ſeine Beſchreibung am leichteſten. Dennoch iſt eben hier die Quelle nachgewieſen, aus welcher alle ächten Produktionen, in jeder Kunſt, auch in der Poeſie, ja, in der Philoſophie, ihren Urſprung nehmen; wiewohl dabei der Hergang nicht ſo einfach iſt.

Man erinnere ſich hier des im erſten Buche erhaltenen Ergebniſſes, daß alle Anſchauung intellektual iſt und nicht bloß ſenſual. Wenn man nun die hier gegebene Auseinanderſetzung dazu bringt und zugleich auch billig berückſichtigt, daß die Philoſophie des vorigen Jahrhunderts das anſchauende Erkenntnißvermögen mit dem Namen der „untern Seelenkräfte" bezeichnete; ſo wird man, daß Adelung, welcher die Sprache ſeiner Zeit reden mußte, das Genie in „eine merkliche Stärke der untern Seelenkräfte" ſetzte, doch nicht ſo grundabſurd, noch des bittern Hohnes würdig finden, womit Jean Paul, in ſeiner Vorſchule der Aeſthetik, es anführt. So große Vorzüge das eben erwähnte Werk dieſes bewundrungswürdigen Mannes auch hat; ſo muß ich doch bemerken, daß überall, wo eine theoretiſche Erörterung und überhaupt Belehrung der Zweck iſt, die beſtändig witzelnde und in lauter Gleichniſſen einherſchreitende Darſtellung nicht die angemeſſene ſeyn kann.

Die Anſchauung nun aber iſt es, welcher zunächſt das eigentliche und wahre Weſen der Dinge, wenn auch noch bedingter Weiſe, ſich aufſchließt und offenbart. Alle Begriffe, alles Gedachte, ſind ja nur Abſtraktionen, mithin Theilvorſtellungen aus jener, und bloß durch Wegdenken entſtanden. Alle tiefe Erkenntniß, ſogar die eigentliche Weisheit, wurzelt in der anſchaulichen Auffaſſung der Dinge; wie wir dies in den Ergänzungen zum erſten Buch ausführlich betrachtet haben. Eine anſchauliche Auffaſſung iſt allemal der Zeugungsproceß geweſen, in welchem jedes ächte Kunſtwerk, jeder unſterbliche Gedanke, den Lebensfunken erhielt. Alles Urdenken geſchieht in Bildern. Aus Begriffen hingegen entſpringen die Werke des bloßen Talents, die bloß vernünftigen Gedanken, die Nachahmungen und überhaupt alles auf das gegenwärtige Bedürfniß und die Zeitgenoſſenſchaft allein Berechnete.

Wäre nun aber unſere Anſchauung ſtets an die reale Gegenwart der Dinge gebunden; ſo würde ihr Stoff gänzlich unter der Herrſchaft des Zufalls ſtehen, welcher die Dinge ſelten zur rechten Zeit herbeibringt, ſelten zweckmäßig ordnet und meiſtens ſie in ſehr mangelhaften Exemplaren uns vorführt. Deshalb bedarf es der Phantaſie, um alle bedeutungsvollen Bilder des Lebens zu vervollſtändigen, zu ordnen, auszumalen, feſtzuhalten und beliebig zu wiederholen, je nachdem es die Zwecke einer tief eindringenden Erkenntniß und des bedeutungsvollen Werkes, dadurch ſie mitgetheilt werden ſoll, erfordern. Hierauf beruht der hohe Werth der Phantaſie, als welche ein dem Genie unentbehrliches Werkzeug iſt. Denn nur vermöge derſelben kann dieſes, je nach den Erforderniſſen des Zuſammenhanges ſeines Bildens, Dichtens, oder Denkens, jeden Gegenſtand oder Vorgang ſich in einem lebhaften Bilde vergegenwärtigen und ſo ſtets friſche Nahrung aus der Urquelle aller Erkenntniß, dem Anſchaulichen, ſchöpfen. Der Phantaſiebegabte vermag gleichſam Geiſter zu citiren, die ihm, zur rechten Zeit, die Wahrheiten offenbaren, welche die nackte Wirklichkeit der Dinge nur ſchwach, nur ſelten und dann meiſtens zur Unzeit darlegt. Zu ihm verhält ſich daher der Phantaſieloſe, wie zum freibeweglichen, ja geflügelten Thiere die an ihren Felſen gekittete Muſchel, welche abwarten muß, was der Zufall ihr zuführt. Denn ein Solcher kennt keine andere, als die wirkliche Sinnesanſchauung: bis ſie kommt nagt er an Begriffen und Abſtraktionen, welche doch nur Schaalen und Hülſen, nicht der Kern der Erkenntniß ſind. Er wird nie etwas Großes leiſten; es wäre denn im Rechnen und der Mathematik. — Die Werke der bildenden Künſte und der Poeſie, imgleichen die Leiſtungen der Mimik, können auch angeſehen werden als Mittel, Denen, die keine Phantaſie haben, dieſen Mangel möglichſt zu erſetzen, Denen aber, die damit begabt ſind, den Gebrauch derſelben zu erleichtern.

Obgleich demnach die eigenthümliche und weſentliche Erkenntnißweiſe des Genies die anſchauende iſt; ſo machen den eigentlichen Gegenſtand derſelben doch keineswegs die einzelnen Dinge aus, ſondern die in dieſen ſich ausſprechenden Platoniſchen Ideen, wie deren Auffaſſung im 29. Kapitel analyſirt worden. Im Einzelnen ſtets das Allgemeine zu ſehen, iſt gerade der Grundzug des Genies; während der Normalmenſch im Einzelnen auch nur das Einzelne als ſolches erkennt, da es nur als ſolches der Wirklichkeit angehört, welche allein für ihn Intereſſe, d. h. Beziehungen zu ſeinem Willen hat. Der Grad, in welchem Jeder im einzelnen Dinge nur dieſes, oder aber ſchon ein mehr oder minder Allgemeines, bis zum Allgemeinſten der Gattung hinauf, nicht etwan denkt, ſondern geradezu erblickt, iſt der Maaßſtab ſeiner Annäherung zum Genie. Dieſem entſprechend iſt auch nur das Weſen der Dinge überhaupt, das Allgemeine in ihnen, das Ganze, der eigentliche Gegenſtand des Genies: die Unterſuchung der einzelnen Phänomene iſt das Feld der Talente, in den Realwiſſenſchaften, deren Gegenſtand eigentlich immer nur die Beziehungen der Dinge zu einander ſind.

Was im vorhergegangenen Kapitel ausführlich gezeigt worden, daß nämlich die Auffaſſung der Ideen dadurch bedingt iſt, daß das Erkennende das reine Subjekt der Erkenntniß ſei, d. h. daß der Wille gänzlich aus dem Bewußtſeyn verſchwinde, bleibt uns hier gegenwärtig. — Die Freude, welche wir an manchen, die Landſchaft uns vor Augen bringenden Liedern Goethe's, oder an den Naturſchilderungen Jean Paul's haben, beruht darauf, daß wir dadurch der Objektivität jener Geiſter,

d. h. der Reinheit theilhaft werden, mit welcher in ihnen die Welt als Vorſtellung ſich von der Welt als Wille geſondert und gleichſam ganz davon abgelöſt hatte. — Daraus, daß die Erkenntnißweiſe des Genies weſentlich die von allem Wollen und ſeinen Beziehungen gereinigte iſt, folgt auch, daß die Werke deſſelben nicht aus Abſicht oder Willkür hervorgehen, ſondern es dabei geleitet iſt von einer inſtinktartigen Nothwendigkeit. — Was man das Regewerden des Genius, die Stunde der Weihe, den Augenblick der Begeiſterung nennt, iſt nichts Anderes, als das Freiwerden des Intellekts, wann dieſer, ſeines Dienſtes unter dem Willen einſtweilen enthoben, jetzt nicht in Unthätigkeit oder Abſpannung verſinkt, ſondern, auf eine kurze Weile, ganz allein, aus freien Stücken, thätig iſt. Dann iſt er von der größten Reinheit und wird zum klaren Spiegel der Welt: denn, von ſeinem Urſprung, dem Willen, völlig abgetrennt, iſt er jetzt die in einem Bewußtſeyn koncentrirte Welt als Vorſtellung ſelbſt. In ſolchen Augenblicken wird gleichſam die Seele unſterblicher Werke erzeugt. Hingegen iſt bei allem abſichtlichen Nachdenken der Intellekt nicht frei, da ja der Wille ihn leitet und ſein Thema ihm vorſchreibt.

Der Stämpel der Gewöhnlichkeit, der Ausdruck von Vulgarität, welcher den allermeiſten Geſichtern aufgedrückt iſt, beſteht eigentlich darin, daß die ſtrenge Unterordnung ihres Erkennens unter ihr Wollen, die feſte Kette, welche beide zuſammenſchließt, und die daraus folgende Unmöglichkeit, die Dinge anders als in Beziehung auf den Willen und ſeine Zwecke aufzufaſſen, darin ſichtbar iſt. Hingegen liegt der Ausdruck des Genies, welcher die augenfällige Familienähnlichkeit aller Hochbegabten ausmacht, darin, daß man das Losgeſprochenſeyn, die Manumiſſion des Intellekts vom Dienſte des Willens, das Vorherrſchen des Erkennens über das Wollen, deutlich darauf lieſt: und weil alle Pein aus dem Wollen hervorgeht, das Erkennen hingegen an und für ſich ſchmerzlos und heiter iſt; ſo giebt dies ihren hohen Stirnen und ihrem klaren, ſchauenden Blick, als welche dem Dienſte des Willens und ſeiner Noth nicht unterthan ſind, jenen Anſtrich großer, gleichſam überirdiſcher Heiterkeit, welcher zu Zeiten durchbricht und ſehr wohl mit der Melancholie der übrigen Geſichtszüge, beſonders des Mundes, zuſammenbeſteht, in dieſer Beziehung aber treffend bezeichnet werden kann durch das Motto des Jordanus Brunus: In tristitia hilaris, in hilaritate tristis.

Der Wille, welcher die Wurzel des Intellekts iſt, widerſetzt ſich jeder auf irgend etwas Anderes als ſeine Zwecke gerichteten Thätigkeit deſſelben. Daher iſt der Intellekt einer rein objektiven und tiefen Auffaſſung der Außenwelt nur dann fähig, wann er ſich von dieſer ſeiner Wurzel wenigſtens einſtweilen abgelöſt hat. So lange er derſelben noch verbunden bleibt, iſt er aus eigenen Mitteln gar keiner Thätigkeit fähig, ſondern ſchläft in Dumpfheit, ſo oft der Wille (das Intereſſe) ihn nicht weckt und in Bewegung ſetzt. Geſchieht dies jedoch, ſo iſt er zwar ſehr tauglich, dem Intereſſe des Willens gemäß, die Relationen der Dinge zu erkennen, wie dies der kluge Kopf thut, der immer auch ein aufgeweckter, d. h. vom Wollen lebhaft erregter Kopf ſeyn muß; aber er iſt eben deshalb nicht fähig, das rein objektive Weſen der Dinge zu erfaſſen. Denn das Wollen und die Zwecke machen ihn ſo einſeitig, daß er an den Dingen nur das ſieht, was ſich darauf bezieht, das Uebrige aber theils verſchwindet, theils verfälſcht ins Bewußtſeyn tritt. So wird z. B. ein in Angſt und Eile Reiſender den Rhein mit ſeinen Ufern nur als einen Querſtrich, die Brücke darüber nur als einen dieſen ſchneidenden Strich ſehen. Im Kopfe des von ſeinen Zwecken erfüllten Menſchen ſieht die Welt aus, wie eine ſchöne Gegend auf einem Schlachtfeldplan ausſieht. Freilich ſind dies Extreme, der Deutlichkeit wegen genommen: allein auch jede nur geringe Erregung des Willens wird eine geringe, jedoch ſtets jenen analoge Verfälſchung der Erkenntniß zur Folge haben. In ihrer wahren Farbe und Geſtalt, in ihrer ganzen und richtigen Bedeutung kann die Welt erſt dann hervortreten, wann der Intellekt, des Wollens ledig, frei über den Objekten ſchwebt und ohne vom Willen angetrieben zu ſeyn, dennoch energiſch thätig iſt. Allerdings iſt dies der Natur und Beſtimmung des Intellekts entgegen, alſo gewiſſermaaßen widernatürlich, daher eben überaus ſelten: aber gerade hierin liegt das Weſen des Genies, als bei welchem allein jener Zuſtand in hohem Grade und anhaltend Statt findet, während er bei den Uebrigen nur annäherungs- und ausnahmsweiſe eintritt. — In dem hier dargelegten

Sinne nehme ich es, wenn Jean Paul („Vorſchule der Aeſthetik", §. 12) das Weſen des Genies in die Beſonnenheit ſetzt. Nämlich der Normalmenſch iſt in den Strudel und Tumult des Lebens, dem er durch ſeinen Willen angehört, eingeſenkt: ſein Intellekt iſt erfüllt von den Dingen und den Vorgängen des Lebens: aber dieſe Dinge und das Leben ſelbſt, in objektiver Bedeutung, wird er gar nicht gewahr; wie der Kaufmann auf der Amſterdammer Börſe vollkommen vernimmt was ſein Nachbar ſagt, aber das dem Rauſchen des Meeres ähnliche Geſumme der ganzen Börſe, darüber der entfernte Beobachter erſtaunt, gar nicht hört. Dem Genie hingegen, deſſen Intellekt vom Willen, alſo von der Perſon, abgelöſt iſt, bedeckt das dieſe Betreffende nicht die Welt und die Dinge ſelbſt; ſondern es wird ihrer deutlich inne, es nimmt ſie, an und für ſich ſelbſt, in objektiver Anſchauung, wahr: in dieſem Sinne iſt es beſonnen.

Dieſe Beſonnenheit iſt es, welche den Maler befähigt, die Natur, die er vor Augen hat, treu auf der Leinwand wiederzugeben, und den Dichter, die anſchauliche Gegenwart, mittelſt abſtrakter Begriffe, genau wieder hervorzurufen, indem er ſie ausſpricht und ſo zum deutlichen Bewußtſeyn bringt; imgleichen Alles, was die Uebrigen bloß fühlen, in Worten auszudrücken. — Das Thier lebt ohne alle Beſonnenheit. Bewußtſeyn hat es, d. h. es erkennt ſich und ſein Wohl und Wehe, dazu auch die Gegenſtände, welche ſolche veranlaſſen. Aber ſeine Erkenntniß bleibt ſtets ſubjektiv, wird nie objektiv: alles darin Vorkommende ſcheint ſich ihm von ſelbſt zu verſtehen und kann ihm daher nie weder zum Vorwurf (Objekt der Darſtellung), noch zum Problem (Objekt der Meditation) werden. Sein Bewußtſeyn iſt alſo ganz immanent. Zwar nicht von gleicher, aber doch von verwandter Beſchaffenheit iſt das Bewußtſeyn des gemeinen Menſchenſchlages, indem auch ſeine Wahrnehmung der Dinge und der Welt überwiegend ſubjektiv und vorherrſchend immanent bleibt. Es nimmt die Dinge in der Welt wahr, aber nicht die Welt; ſein eigenes Thun und Leiden, aber nicht ſich. Wie nun, in unendlichen Abſtufungen, die Deutlichkeit des Bewußtſeyns ſich ſteigert, tritt mehr und mehr die Beſonnenheit ein, und dadurch kommt es allmälig dahin, daß bisweilen, wenn auch ſelten und dann wieder in höchſt verſchiedenen Graden der Deutlichkeit, es wie ein Blitz durch den Kopf fährt, mit „was iſt das Alles?" oder auch mit „wie iſt es eigentlich beſchaffen?" Die erſtere Frage wird, wenn ſie große Deutlichkeit und anhaltende Gegenwart erlangt, den Philoſophen, und die andere, ebenſo, den Künſtler oder Dichter machen. Dieſerhalb alſo hat der hohe Beruf dieſer Beiden ſeine Wurzel in der Beſonnenheit, die zunächſt aus der Deutlichkeit entſpringt, mit welcher ſie der Welt und ihrer ſelbſt inne werden und dadurch zur Beſinnung darüber kommen. Der ganze Hergang aber entſpringt daraus, daß der Intellekt, durch ſein Uebergewicht, ſich vom Willen, dem er urſprünglich dienſtbar iſt, zu Zeiten losmacht.

Die hier dargelegten Betrachtungen über das Genie ſchließen ſich ergänzend an die im 21. Kapitel enthaltene Darſtellung des in der ganzen Reihe der Weſen wahrnehmbaren, *immer weitern Auseinandertretens des Willens und des Intellekts*. Dieſes eben erreicht im Genie ſeinen höchſten Grad, als wo es bis zur völligen Ablöſung des Intellekts von ſeiner Wurzel, dem Willen, geht, ſo daß der Intellekt hier völlig frei wird, wodurch allererſt die *Welt als Vorſtellung* zur vollkommenen Objektivation gelangt. —

Jetzt noch einige die Individualität des Genies betreffende Bemerkungen. — Schon **Ariſtoteles** hat, nach Cicero (Tusc., I, 33), bemerkt, omnes ingeniosos melancholicos esse; welches ſich, ohne Zweifel, auf die Stelle in des Ariſtoteles Problemata, 30, 1, bezieht. Auch *Goethe* ſagt:

> Meine Dichtergluth war ſehr gering,
> So lang ich dem Guten entgegenging:
> Dagegen brannte ſie lichterloh,
> Wann ich vor drohendem Uebel floh. —
> Zart Gedicht, wie Regenbogen,
> Wird nur auf dunkeln Grund gezogen:
> Darum behagt dem Dichtergenie
> Das Element der Melancholie.

Dies iſt daraus zu erklären, daß, da der Wille ſeine urſprüngliche Herrſchaft über den Intellekt ſtets wieder geltend macht, dieſer, unter ungünſtigen perſönlichen Verhältniſſen, ſich leichter derſelben entzieht; weil er von widerwärtigen Umſtänden ſich gern abwendet, gewiſſermaaßen um ſich zu zerſtreuen, und nun mit deſto größerer Energie ſich auf die fremde Außenwelt richtet, alſo leichter rein objectiv wird. Günſtige perſönliche Verhältniſſe wirken umgekehrt. Im Ganzen und Allgemeinen jedoch beruht die dem Genie beigegebene Melancholie darauf, daß der Wille zum Leben, von je hellerem Intellekt er ſich beleuchtet findet, deſto deutlicher das Elend ſeines Zuſtandes wahrnimmt. — Die ſo häufig bemerkte trübe Stimmung hochbegabter Geiſter hat ihr Sinnbild am Montblanc, deſſen Gipfel meiſtens bewölkt iſt: aber wann bisweilen, zumal früh Morgens, der Wolkenſchleier reißt und nun der Berg vom Sonnenlichte roth, aus ſeiner Himmelshöhe über den Wolken, auf Chamouni herabſieht; dann iſt es ein Anblick, bei welchem Jedem das Herz im tiefſten Grunde aufgeht. So zeigt auch das meiſtens melancholiſche Genie zwiſchendurch die ſchon oben geſchilderte, nur ihm mögliche, aus der vollkommenſten Objektivität des Geiſtes entſpringende, eigenthümliche Heiterkeit, die wie ein Lichtglanz auf ſeiner hohen Stirne ſchwebt: in tristitia hilaris, in hilaritate tristis. —

Alle Pfuſcher ſind es, im letzten Grunde, dadurch, daß ihr Intellekt, dem Willen noch zu feſt verbunden, nur unter deſſen Anſpornung in Thätigkeit geräth, und daher eben ganz in deſſen Dienſte bleibt. Sie ſind demzufolge keiner andern, als perſönlicher Zwecke fähig. Dieſen gemäß ſchaffen ſie ſchlechte Gemälde, geiſtloſe Gedichte, ſeichte, abſurde, ſehr oft auch unredliche Philoſopheme, wann es nämlich gilt, durch fromme Unredlichkeit, ſich hohen Vorgeſetzten zu empfehlen. All ihr Thun und Denken iſt alſo perſönlich. Daher gelingt es ihnen höchſtens, ſich das Aeußere, Zufällige und Beliebige fremder, ächter Werke als Manier anzueignen, wo ſie dann, ſtatt des Kerns, die Schaale faſſen, jedoch vermeinen, Alles erreicht, ja, jene übertroffen zu haben. Wird dennoch das Mißlingen offenbar; ſo hofft Mancher, es durch ſeinen guten Willen am Ende doch zu erreichen. Aber gerade dieſer gute Wille macht es unmöglich; weil derſelbe doch nur auf perſönliche Zwecke hinausläuft: bei ſolchen aber kann es weder mit Kunſt, noch Poeſie, noch Philoſophie je Ernſt werden. Auf Jene paßt daher ganz eigentlich die Redensart: ſie ſtehen ſich ſelbſt im Lichte. Ihnen ahndet es nicht, daß allein der von der Herrſchaft des Willens und allen ſeinen Projekten losgeriſſene und dadurch frei thätige Intellekt, weil nur er den wahren Ernſt verleiht, zu ächten Produktionen befähigt: und das iſt gut für ſie; ſonſt ſprängen ſie ins Waſſer. — Der *gute Wille* iſt in der *Moral* Alles; aber in der Kunſt iſt er nichts: da gilt, wie ſchon das Wort andeutet, allein das *Können*. — Alles kommt zuletzt darauf an, wo der eigentliche Ernſt des Menſchen liegt. Bei faſt Allen liegt er ausſchließlich im eigenen Wohl und dem der Ihrigen; daher ſie dies und nichts Anderes zu fördern im Stande ſind; weil eben kein Vorſatz, keine willkürliche und abſichtliche Anſtrengung, den wahren, tiefen, eigentlichen Ernſt verleiht, oder erſetzt, oder richtiger verlegt. Denn er bleibt ſtets da, wo die Natur ihn hingelegt hat: ohne ihn aber kann Alles nur halb betrieben werden. Daher ſorgen, aus dem ſelben Grunde, geniale Individuen oft ſchlecht für ihre eigene Wohlfahrt. Wie ein bleiernes Anhängſel einen Körper immer wieder in die Lage zurückbringt, die ſein durch daſſelbe determinirter Schwerpunkt erfordert; ſo zieht der wahre Ernſt des Menſchen die Kraft und Aufmerkſamkeit ſeines Intellekts immer dahin zurück, *wo er liegt*: alles Andere treibt der Menſch *ohne wahren Ernſt*. Daher ſind allein die höchſt ſeltenen, abnormen Menſchen, deren wahrer Ernſt nicht im Perſönlichen und Praktiſchen, ſondern im Objektiven und Theoretiſchen liegt, im Stande, das Weſentliche der Dinge und der Welt, alſo die höchſten Wahrheiten, aufzufaſſen und in irgend einer Art und Weiſe wiederzugeben. Denn ein ſolcher außerhalb des Individui, in das *Objektive* fallender Ernſt deſſelben iſt etwas der menſchlichen Natur Fremdes, etwas Unnatürliches, eigentlich Uebernatürliches: jedoch allein durch ihn iſt ein Menſch *groß*, und demgemäß wird alsdann ſein Schaffen einem von ihm verſchiedenen *Genius* zugeſchrieben, der ihn in Beſitz nehme. Einem ſolchen Menſchen iſt ſein Bilden, Dichten oder Denken *Zweck*, den Uebrigen iſt es *Mittel*. Dieſe ſuchen dabei *ihre Sache*, und wiſſen, in der Regel, ſie wohl zu fördern, da ſie ſich den Zeitgenoſſen anſchmiegen, bereit, den Bedürfniſſen und Launen derſelben zu dienen: daher leben ſie meiſtens in glücklichen Umſtänden; Jener oft in ſehr elenden. Denn ſein perſönliches Wohl opfert er dem *objektiven* Zweck: er kann eben nicht anders; weil dort ſein Ernſt liegt. Sie halten es umgekehrt:

darum ſind ſie klein; er aber iſt groß. Demgemäß iſt ſein Werk für alle Zeiten, aber die Anerkennung deſſelben fängt meiſtens erſt bei der Nachwelt an: ſie leben und ſterben mit ihrer Zeit. Groß überhaupt iſt nur Der, welcher bei ſeinem Wirken, dieſes ſei nun ein praktiſches, oder ein theoretiſches, nicht ſeine Sache ſucht; ſondern allein einen objektiven Zweck verfolgt: er iſt es aber ſelbſt dann noch, wann, im Praktiſchen, dieſer Zweck ein mißverſtandener, und ſogar wenn er, in Folge davon, ein Verbrechen ſeyn ſollte. Daß er nicht ſich und ſeine Sache ſucht, dies macht ihn, unter allen Umſtänden, groß. Klein hingegen iſt alles auf perſönliche Zwecke gerichtete Treiben; weil der dadurch in Thätigkeit Verſetzte ſich nur in ſeiner eigenen, verſchwindend kleinen Perſon erkennt und findet. Hingegen wer groß iſt, erkennt ſich in Allem und daher im Ganzen: er lebt nicht, wie Jener, allein im Mikrokoſmos, ſondern noch mehr im Makrokoſmos. Darum eben iſt das Ganze ihm angelegen, und er ſucht es zu erfaſſen, um es darzuſtellen, oder um es zu erklären, oder um praktiſch darauf zu wirken. Denn ihm iſt es nicht fremd; er fühlt daß es ihn angeht. Wegen dieſer Ausdehnung ſeiner Sphäre nennt man ihn groß. Demnach gebührt nur dem wahren Helden, in irgend einem Sinn, und dem Genie jenes erhabene Prädikat: es beſagt, daß ſie, der menſchlichen Natur entgegen, nicht ihre eigene Sache geſucht, nicht für ſich, ſondern für Alle gelebt haben. — Wie nun offenbar die Allermeiſten ſtets klein ſeyn müſſen und niemals groß ſeyn können; ſo iſt doch das Umgekehrte nicht möglich, daß nämlich Einer durchaus, d. h. ſtets und jeden Augenblick, groß ſei:

> Denn aus Gemeinem iſt der Menſch gemacht,
> Und die Gewohnheit nennt er ſeine Amme.

Jeder große Mann nämlich muß dennoch oft nur das Individuum ſeyn, nur ſich im Auge haben, und das heißt klein ſeyn. Hierauf beruht die ſehr richtige Bemerkung, daß kein Held es vor ſeinem Kammerdiener bleibt; nicht aber darauf, daß der Kammerdiener den Helden nicht zu ſchätzen verſtehe; — welches Goethe, in den „Wahlverwandſchaften" (Bd. 2, Kap. 5), als Einfall der Ottilie auftiſcht. —

Das Genie iſt ſein eigener Lohn: denn das Beſte was Einer iſt, muß er nothwendig für ſich ſelbſt ſeyn. „Wer mit einem Talente, zu einem Talente geboren iſt, findet in demſelben ſein ſchönſtes Daſeyn", ſagt Goethe. Wenn wir zu einem großen Mann der Vorzeit hinaufblicken, denken wir nicht: „Wie glücklich iſt er, von uns Allen noch jetzt bewundert zu werden"; ſondern: „Wie glücklich muß er geweſen ſeyn im unmittelbaren Genuß eines Geiſtes, an deſſen zurückgelaſſenen Spuren Jahrhunderte ſich erquicken." Nicht im Ruhme, ſondern in Dem, wodurch man ihn erlangt, liegt der Werth, und in der Zeugung unſterblicher Kinder der Genuß. Daher ſind Die, welche die Nichtigkeit des Nachruhmes daraus zu beweiſen ſuchen, daß wer ihn erlangt, nichts davon erfährt, dem Klügling zu vergleichen, der einem Manne, welcher auf einen Haufen Auſterſchaalen im Hofe ſeines Nachbarn neidiſche Blicke würfe, ſehr weiſe die gänzliche Unbrauchbarkeit derſelben demonſtriren wollte.

Der gegebenen Darſtellung des Weſens des Genies zufolge iſt daſſelbe in ſofern naturwidrig, als es darin beſteht, daß der Intellekt, deſſen eigentliche Beſtimmung der Dienſt des Willens iſt, ſich von dieſem Dienſte emancipirt, um auf eigene Hand thätig zu ſeyn. Demnach iſt das Genie ein ſeiner Beſtimmung untreu gewordener Intellekt. Hierauf beruhen die demſelben beigegebenen Nachtheile, zu deren Betrachtung wir jetzt den Weg uns dadurch bahnen, daß wir das Genie mit dem weniger entſchiedenen Ueberwiegen des Intellekts vergleichen.

Der Intellekt des Normalmenſchen, ſtreng an den Dienſt ſeines Willens gebunden, mithin eigentlich bloß mit der Aufnahme der Motive beſchäftigt, läßt ſich anſehen als der Komplex von Drahtfäden, womit jede dieſer Puppen auf dem Welttheater in Bewegung geſetzt wird. Hieraus entſpringt der trockene, geſetzte Ernſt der meiſten Leute, der nur noch von dem der Thiere übertroffen wird, als welche niemals lachen. Dagegen könnte man das Genie, mit ſeinem entfeſſelten Intellekt, einem unter den großen Drahtpuppen des berühmten Mailändiſchen Puppentheaters mitſpielenden, lebendigen Menſchen vergleichen, der unter ihnen der Einzige wäre, welcher Alles wahrnähme und daher gern ſich von der Bühne auf eine Weile losmachte, um aus den Logen das Schauſpiel zu genießen: — das iſt die geniale Beſonnenheit. — Aber ſelbſt der überaus verſtändige und vernünftige Mann, den man beinahe weiſe nennen könnte, iſt vom Genie gar ſehr und zwar dadurch verſchieden, daß ſein Intellekt eine praktiſche Richtung behält, auf die Wahl der allerbeſten Zwecke und Mittel bedacht iſt, daher im Dienſte des Willens bleibt und demnach recht eigentlich naturgemäß beſchäftigt iſt. Der feſte, praktiſche Lebensernſt, welchen die Römer als gravitas bezeichneten, ſetzt voraus, daß der Intellekt nicht den Dienſt des Willens verlaſſe, um hinauszuſchweifen zu Dem, was dieſen nicht angeht: darum läßt er nicht jenes Auseinandertreten des Intellekts und des Willens zu, welches Bedingung des Genies iſt. Der kluge, ja der eminente Kopf, der zu großen Leiſtungen im Praktiſchen Geeignete, iſt es gerade dadurch, daß die Objekte ſeinen Willen lebhaft erregen und zum raſtloſen Nachforſchen ihrer Verhältniſſe und Beziehungen anſpornen. Auch ſein Intellekt iſt alſo mit dem Willen feſt verwachſen. Vor dem genialen Kopf hingegen ſchwebt, in ſeiner objektiven Auffaſſung, die Erſcheinung der Welt als ein ihm Fremdes, ein Gegenſtand der Kontemplation, der ſein Wollen aus dem Bewußtſeyn verdrängt. Um dieſen Punkt dreht ſich der Unterſchied zwiſchen der Befähigung zu Thaten und der zu Werken. Die letztere verlangt Objektivität und Tiefe der Erkenntniß, welche gänzliche Sonderung des Intellekts vom Willen zur Vorausſetzung hat: die erſtere hingegen verlangt Anwendung der Erkenntniß, Geiſtesgegenwart und Entſchloſſenheit, welche erfordert, daß der Intellekt unausgeſetzt den Dienſt des Willens beſorge. Wo das Band zwiſchen Intellekt und Wille gelöſt iſt, wird der von ſeiner natürlichen Beſtimmung abgewichene Intellekt den Dienſt des Willens vernachläſſigen: er wird z. B. ſelbſt in der Noth des Augenblicks noch ſeine Emancipation geltend machen und etwan die Umgebung, von welcher dem Individuo gegenwärtige Gefahr droht, ihrem maleriſchen Eindruck nach aufzufaſſen nicht umhin können. Der Intellekt des vernünftigen und verſtändigen Mannes hingegen iſt ſtets auf ſeinem Poſten, iſt auf die Umſtände und deren Erforderniſſe gerichtet: ein ſolcher wird daher in allen Fällen das der Sache Angemeſſene beſchließen und ausführen, folglich keineswegs in jene Excentricitäten, perſönliche Fehltritte, ja, Thorheiten verfallen, denen das Genie darum ausgeſetzt iſt, daß ſein Intellekt nicht ausſchließlich der Führer und Wächter ſeines Willens bleibt, ſondern, bald mehr bald weniger, vom rein Objektiven in Anſpruch genommen wird. Den Gegenſatz, in welchem die beiden hier abſtrakt dargeſtellten, gänzlich verſchiedenen Arten der Befähigung zu einander ſtehen, hat **Goethe** uns im Widerſpiel des Taſſo und Antonio veranſchaulicht. Die oft bemerkte Verwandtſchaft des Genies mit dem Wahnſinn beruht eben hauptſächlich auf jener, dem Genie weſentlichen, dennoch aber naturwidrigen Sonderung des Intellekts vom Willen. Dieſe aber ſelbſt iſt keineswegs Dem zuzuſchreiben, daß das Genie von geringerer Intenſität des Willens begleitet ſei; da es vielmehr durch einen heftigen und leidenſchaftlichen Charakter bedingt iſt: ſondern ſie iſt daraus zu erklären, daß der praktiſch Ausgezeichnete, der Mann der Thaten, bloß das ganze und volle Maaß des für einen energiſchen Willen erforderten Intellekts hat, während den meiſten Menſchen ſogar dieſes abgeht; das Genie aber in einem völlig abnormen, wirklichen Uebermaaß von Intellekt beſteht, dergleichen zum Dienſte keines Willens erfordert iſt. Dieſerhalb eben ſind die Männer der ächten Werke tauſend Mal ſeltener, als die Männer der Thaten. Jenes abnorme Uebermaaß des Intellekts eben iſt es, vermöge deſſen dieſer das entſchiedene Uebergewicht erhält, ſich vom Willen losmacht und nun, ſeines Urſprungs vergeſſend, aus eigener Kraft und Elaſticität frei thätig iſt; woraus die Schöpfungen des Genies hervorgehen.

Eben dieſes nun ferner, daß das Genie im Wirken des freien, d. h. vom Dienſte des Willens emancipirten Intellekts beſteht, hat zur Folge, daß die Produktionen deſſelben keinen nützlichen Zwecken dienen. Es werde muſicirt, oder philoſophirt, gemalt, oder gedichtet; — ein Werk des Genies iſt kein Ding zum Nutzen. Unnütz zu ſeyn, gehört zum Charakter der Werke des Genies: es iſt ihr Adelsbrief. Alle übrigen Menſchenwerke ſind da zur Erhaltung, oder Erleichterung unſerer Exiſtenz; bloß die hier in Rede ſtehenden nicht: ſie allein ſind ihrer ſelbſt wegen da, und ſind, in dieſem Sinn, als die Blüthe, oder der reine Ertrag des Daſeyns anzuſehen. Deshalb geht beim Genuß derſelben uns das Herz auf: denn wir tauchen dabei aus dem ſchweren Erdenäther der Bedürftigkeit auf. — Dieſem analog ſehen wir, auch außerdem, das Schöne ſelten mit dem Nützlichen vereint. Die hohen und ſchönen Bäume tragen kein Obſt: die Obſtbäume ſind kleine, häßliche Krüppel. Die gefüllte Gartenroſe iſt nicht fruchtbar, ſondern die kleine, wilde, faſt geruchloſe iſt es. Die ſchönſten Gebäude ſind nicht die nützlichen: ein Tempel iſt kein Wohnhaus. Ein Menſch von hohen, ſeltenen Geiſtesgaben, genöthigt einem bloß nützlichen Geſchäft, dem der Gewöhnlichſte gewachſen wäre, obzuliegen, gleicht einer köſtlichen, mit ſchönſter Malerei geſchmückten Vaſe, die als Kochtopf verbraucht wird; und die nützlichen Leute mit den Leuten von Genie vergleichen, iſt wie Bauſteine mit Diamanten vergleichen.

Der bloß praktiſche Menſch alſo gebraucht ſeinen Intellekt zu Dem, wozu ihn die Natur beſtimmte, nämlich zum Auffaſſen der Beziehungen der Dinge, theils zu einander, theils zum Willen des erkennenden Individuums. Das Genie hingegen gebraucht ihn, der Beſtimmung deſſelben entgegen, zum Auffaſſen des objektiven Weſens der Dinge. Sein Kopf gehört daher nicht ihm, ſondern der Welt an, zu deren Erleuchtung in irgend einem Sinne er beitragen wird. Hieraus müſſen dem damit begünſtigten Individuo vielfältige Nachtheile erwachſen. Denn ſein Intellekt wird überhaupt die Fehler zeigen, die bei jedem Werkzeug, welches zu Dem, wozu es nicht gemacht iſt, gebraucht wird, nicht auszubleiben pflegen. Zunächſt wird er gleichſam der Diener zweier Herren ſeyn, indem er, bei jeder Gelegenheit, ſich von dem ſeiner Beſtimmung entſprechenden Dienſte losmacht, um ſeinen eigenen Zwecken nachzugehen, wodurch er den Willen oft ſehr zur Unzeit im Stich läßt und hienach das ſo begabte Individuum für das Leben mehr oder weniger unbrauchbar wird, ja, in ſeinem Betragen bisweilen an den Wahnſinn erinnert. Sodann wird es, vermöge ſeiner geſteigerten Erkenntnißkraft, in den Dingen mehr das Allgemeine, als das Einzelne ſehen; während der Dienſt des Willens hauptſächlich die Erkenntniß des Einzelnen erfordert. Aber wann nun wieder gelegentlich jene ganze, abnorm erhöhte Erkenntnißkraft ſich plötzlich, mit aller ihrer Energie, auf die Angelegenheiten und Miſeren des Willens richtet; ſo wird ſie dieſe leicht zu lebhaft auffaſſen, Alles in zu grellen Farben, zu hellem Lichte, und ins Ungeheure vergrößert erblicken, wodurch das Individuum auf lauter Extreme verfällt. Dies noch näher zu erklären, diene Folgendes. Alle große theoretiſche Leiſtungen, worin es auch ſei, werden dadurch zu Stande gebracht, daß ihr Urheber alle Kräfte ſeines Geiſtes auf Einen Punkt richtet, in welchen er ſie zuſammenſchießen läßt und koncentrirt, ſo ſtark, feſt und ausſchließlich, daß die ganze übrige Welt ihm jetzt verſchwindet und ſein Gegenſtand ihm alle Realität ausfüllt. Eben dieſe große und gewaltſame Koncentration, die zu den Privilegien des Genies gehört, tritt nun für daſſelbe bisweilen auch bei den Gegenſtänden der Wirklichkeit und den Angelegenheiten des täglichen Lebens ein, welche alsdann, unter einen ſolchen Fokus gebracht, eine ſo monſtroſe Vergrößerung erhalten, daß ſie ſich darſtellen wie der im Sonnenmikroſkop die Statur des Elephanten annehmende Floh. Hieraus entſteht es, daß hochbegabte Individuen bisweilen über Kleinigkeiten in heftige Affekte der verſchiedenſten Art gerathen, die den Andern unbegreiflich ſind, als welche ſie in Trauer, Freude, Sorge, Furcht, Zorn u. ſ. w. verſetzt ſehen, durch Dinge, bei welchen ein Alltagsmenſch ganz gelaſſen bliebe. Darum alſo fehlt dem Genie die Nüchternheit, als welche gerade darin beſteht, daß man in den Dingen nichts weiter ſieht, als was ihnen, beſonders in Hinſicht auf unſere möglichen Zwecke, wirklich zukommt: daher kann kein nüchterner Menſch ein Genie ſeyn. Zu den angegebenen Nachtheilen geſellt ſich nun noch die übergroße Senſibilität, welche ein abnorm erhöhtes Nerven- und Cerebral-Leben mit ſich bringt, und zwar im Verein mit der das Genie ebenfalls bedingenden Heftigkeit und Leidenſchaftlichkeit des Wollens, die ſich phyſiſch als Energie des Herzſchlages darſtellt. Aus allem Dieſen entſpringt ſehr leicht jene Ueberſpanntheit der Stimmung, jene Heftigkeit der Affekte, jener ſchnelle Wechſel der Laune, unter vorherrſchender Melancholie, die Goethe uns im Taſſo vor Augen gebracht hat. Welche Vernünftigkeit, ruhige Faſſung, abgeſchloſſene Ueberſicht, völlige Sicherheit und Gleichmäßigkeit des Betragens zeigt doch der wohlausgeſtattete Normalmenſch, im Vergleich mit der bald träumeriſchen Verſunkenheit, bald leidenſchaftlichen Aufregung des Genialen, deſſen innere Qual der Mutterſchooß unſterblicher Werke iſt. — Zu dieſem Allen kommt noch, daß das Genie weſentlich einſam lebt. Es iſt zu ſelten, als daß es leicht auf ſeines Gleichen treffen könnte, und zu verſchieden von den Uebrigen, um ihr Geſelle zu ſeyn. Bei ihnen iſt das Wollen, bei ihm das Erkennen das Vorwaltende: daher ſind ihre Freuden nicht ſeine, ſeine nicht ihre. Sie ſind bloß moraliſche Weſen und haben bloß perſönliche Verhältniſſe: er iſt zugleich ein reiner Intellekt, der als ſolcher der ganzen Menſchheit angehört. Der Gedankengang des von ſeinem mütterlichen Boden, dem Willen, abgelöſten und nur periodiſch zu ihm zurückkehrenden Intellekts wird ſich von dem des normalen, auf ſeinem Stamme haftenden, bald durchweg unterſcheiden. Daher, und wegen der Ungleichheit des Schritts, iſt Jener nicht zum gemeinſchaftlichen Denken, d. h. zur Konverſation mit den Andern geeignet: ſie werden an ihm und ſeiner drückenden Ueberlegenheit ſo wenig Freude haben, wie er an ihnen. Sie werden daher ſich behaglicher mit ihres Gleichen fühlen, und er wird die Unterhaltung mit ſeines Gleichen, obſchon ſie in der Regel nur durch ihre nachgelaſſenen Werke möglich iſt, vorziehen. Sehr richtig ſagt daher Chamfort: Il y a peu de vices qui empêchent un homme d'avoir beaucoup d'amis, autant que peuvent le faire de trop grandes qualités. Das glücklichſte Loos, was dem Genie werden kann, iſt Entbindung vom Thun und Laſſen, als welches nicht ſein Element iſt, und freie Muße zu ſeinem Schaffen. — Aus dieſem Allen ergiebt ſich, daß wenn gleich das Genie den damit Begabten in den Stunden, wo er, ihm hingegeben, ungehindert im Genuß deſſelben ſchwelgt, hoch beglücken mag; daſſelbe dennoch keineswegs geeignet iſt, ihm einen glücklichen Lebenslauf zu bereiten, vielmehr das Gegentheil. Dies beſtätigt auch die in den Biographien niedergelegte Erfahrung. Dazu kommt noch ein Mißverhältniß nach außen, indem das Genie, in ſeinem Treiben und Leiſten ſelbſt, meiſtens mit ſeiner Zeit im Widerſpruch und Kampfe ſteht. Die bloßen Talentmänner kommen ſtets zu rechter Zeit: denn, wie ſie vom Geiſte ihrer Zeit angeregt und vom Bedürfniß derſelben hervorgerufen werden; ſo ſind ſie auch gerade nur fähig dieſem zu genügen. Sie greifen daher ein in den fortſchreitenden Bildungsgang ihrer Zeitgenoſſen, oder in die ſchrittweiſe Förderung einer ſpeciellen Wiſſenſchaft: dafür wird ihnen Lohn und Beifall. Der nächſten Generation jedoch ſind ihre Werke nicht mehr genießbar: ſie müſſen durch andere erſetzt werden, die dann auch nicht ausbleiben. Das Genie hingegen trifft in ſeine Zeit, wie ein Komet in die Planetenbahnen, deren wohlgeregelter und überſehbarer Ordnung ſein völlig excentriſcher Lauf fremd iſt. Demnach kann es nicht eingreifen in den vorgefundenen, regelmäßigen Bildungsgang der Zeit, ſondern wirft ſeine Werke weit hinaus in die vorliegende Bahn (wie der ſich dem Tode weihende Imperator ſeinen Speer unter die Feinde), auf welcher die Zeit ſolche erſt einzuholen hat. Sein Verhältniß zu den während deſſen kulminirenden Talentmännern könnte es in den Worten des Evangeliſten ausdrücken: Ὁ καιρος ὁ εμος ουπω παρεστιν· ὁ δε καιρος ὁ ὑμετερος παντοτε εστιν ἑτοιμος (Joh. 7, 6). — Das Talent vermag zu leiſten was die Leiſtungsfähigkeit, jedoch nicht die Apprehenſionsfähigkeit der Uebrigen überſchreitet: daher findet es ſogleich ſeine Schätzer. Hingegen geht die Leiſtung des Genies nicht nur über die Leiſtungs-, ſondern auch über die Apprehenſionsfähigkeit der Andern hinaus: daher werden dieſe ſeiner nicht unmittelbar inne. Das Talent gleicht dem Schützen, der ein Ziel trifft, welches die Uebrigen nicht erreichen können; das Genie dem, der eines trifft, bis zu welchem ſie nicht ein Mal zu ſehen vermögen: daher ſie nur mittelbar, alſo ſpät, Kunde davon erhalten, und ſogar dieſe nur auf Treu und Glauben annehmen. Demgemäß ſagt Goethe im Lehrbrief: „Die Nachahmung iſt uns angeboren; der Nachzuahmende wird nicht leicht erkannt. Selten wird das Treffliche gefunden, ſeltner geſchätzt.“ Und Chamfort ſagt: Il en est de la valeur des hommes comme de celle des diamans, qui, à une certaine mesure de grosseur, de pureté, de perfection, ont un prix fixe et marqué, mais qui, par-delà cette mesure, restent sans prix, et ne trouvent point d'acheteurs. Auch ſchon Bako von Verulam hat es ausgeſprochen: Infimarum virtutum, apud vulgus, laus est, mediarum admiratio, supremarum sensus nullus (De augm. sc., L. VI, c. 3). Ja, möchte vielleicht Einer entgegnen, apud vulgus! — Dem muß ich jedoch zu Hülfe kommen mit Machiavelli's Verſicherung: Nel mondo non è se non volgo[*];

---

[*] Es giebt nichts Anderes auf der Welt, als Vulgus.

wie denn auch Thilo (über den Ruhm) bemerkt, daß zum großen Haufen gewöhnlich Einer mehr gehört, als Jeder glaubt. — Eine Folge dieſer ſpäten Anerkennung der Werke des Genies iſt, daß ſie ſelten von ihren Zeitgenoſſen und demnach in der Friſche des Kolorits, welche die Gleichzeitigkeit und Gegenwart verleiht, genoſſen werden, ſondern, gleich den Feigen und Datteln, viel mehr im trockenen, als im friſchen Zuſtande. —

Wenn wir nun endlich noch das Genie von der ſomatiſchen Seite betrachten; ſo finden wir es durch mehrere anatomiſche und phyſiologiſche Eigenſchaften bedingt, welche einzeln ſelten vollkommen vorhanden, noch ſeltener vollſtändig beiſammen, dennoch alle unerläßlich erfordert ſind; ſo daß daraus erklärlich wird, warum das Genie nur als eine völlig vereinzelte, faſt portentoſe Ausnahme vorkommt. Die Grundbedingung iſt ein abnormes Ueberwiegen der Senſibilität über die Irritabilität und Reproduktionskraft, und zwar, was die Sache erſchwert, auf einem männlichen Körper. (Weiber können bedeutendes Talent, aber kein Genie haben: denn ſie bleiben ſtets ſubjektiv.) Imgleichen muß das Cerebralſyſtem vom Ganglienſyſtem durch vollkommene Iſolation rein geſchieden ſeyn, ſo daß es mit dieſem in vollkommenem Gegenſatz ſtehe, wodurch das Gehirn ſein Paraſitenleben auf dem Organismus recht entſchieden, abgeſondert, kräftig und unabhängig führt. Freilich wird es dadurch leicht feindlich auf den übrigen Organismus wirken und, durch ſein erhöhtes Leben und raſtloſe Thätigkeit, ihn frühzeitig aufreiben, wenn nicht auch er ſelbſt von energiſcher Lebenskraft und wohl konſtituirt iſt: auch dieſes Letztere alſo gehört zu den Bedingungen. Ja, ſogar ein guter Magen gehört dazu, wegen des ſpeciellen und engen Konſenſus dieſes Theiles mit dem Gehirn. Hauptſächlich aber muß das Gehirn von ungewöhnlicher Entwickelung und Größe, beſonders breit und hoch ſeyn: hingegen wird die Tiefendimenſion zurückſtehen, und das große Gehirn im Verhältniß gegen das kleine abnorm überwiegen. Auf die Geſtalt deſſelben im Ganzen und in den Theilen kommt ohne Zweifel ſehr viel an: allein dies genau zu beſtimmen, reichen unſere Kenntniſſe noch nicht aus; obwohl wir die edle, hohe Intelligenz verkündende Form eines Schädels leicht erkennen. Die Textur der Gehirnmaſſe muß von der äußerſten Feinheit und Vollendung ſeyn und aus der reinſten, ausgeſchiedenſten, zarteſten und erregbarſten Nervenſubſtanz beſtehen: gewiß hat auch das quantitative Verhältniß der weißen zur grauen Subſtanz entſchiedenen Einfluß, den wir aber ebenfalls noch nicht anzugeben vermögen. Inzwiſchen beſagt der Obduktionsbericht der Leiche Byron's*), daß bei ihm die weiße Subſtanz in ungewöhnlich ſtarkem Verhältniß zur grauen ſtand; desgleichen, daß ſein Gehirn 6 Pfund gewogen hat. Cuvier's Gehirn hat 5 Pfund gewogen: das normale Gewicht iſt 3 Pfund. — Im Gegenſatz des überwiegenden Gehirns müſſen Rückenmark und Nerven ungewöhnlich dünn ſeyn. Ein ſchön gewölbter, hoher und breiter Schädel, von dünner Knochenmaſſe, muß das Gehirn ſchützen, ohne es irgend einzuengen. Dieſe ganze Beſchaffenheit des Gehirns und Nervenſyſtems iſt das Erbtheil von der Mutter; worauf wir im folgenden Buche zurückkommen werden. Dieſelbe iſt aber, um das Phänomen des Genies hervorzubringen, durchaus unzureichend, wenn nicht, als Erbtheil vom Vater, ein lebhaftes, leidenſchaftliches Temperament hinzukommt, ſich ſomatiſch darſtellend als ungewöhnliche Energie des Herzens und folglich des Blutumlaufs, zumal nach dem Kopfe hin. Denn hiedurch wird zunächſt jene dem Gehirn eigene Turgescenz vermehrt, vermöge deren es gegen ſeine Wände drückt; daher es aus jeder durch Verletzung entſtandenen Oeffnung in dieſen hervorquillt: zweitens erhält durch die gehörige Kraft des Herzens das Gehirn diejenige innere, von ſeiner beſtändigen Hebung und Senkung bei jedem Athemzuge noch verſchiedene Bewegung, welche in einer Erſchütterung ſeiner ganzen Maſſe bei jedem Pulsſchlage der vier Cerebral-Arterien beſteht und deren Energie ſeiner hier vermehrten Quantität entſprechen muß, wie denn dieſe Bewegung überhaupt eine unerläßliche Bedingung ſeiner Thätigkeit iſt. Dieſer iſt eben daher auch eine kleine Statur und beſonders ein kurzer Hals günſtig, weil, auf dem kürzern Wege, das Blut mit mehr Energie zum Gehirn gelangt: deshalb ſind die großen Geiſter ſelten von großem Körper. Jedoch iſt jene Kürze des Weges nicht unerläßlich: z. B. Goethe war von mehr als mittlerer Höhe. Wenn nun aber die ganze den Blutumlauf betreffende und daher vom Vater kommende Bedingung fehlt; ſo wird die von der Mutter ſtammende günſtige Beſchaffenheit des Gehirns höchſtens ein Talent, einen feinen Verſtand, den das alsdann eintretende Phlegma unterſtützt, hervorbringen: aber ein phlegmatiſches Genie iſt unmöglich. Aus dieſer vom Vater kommenden Bedingung des Genies erklären ſich viele der oben geſchilderten Temperamentsfehler deſſelben. Iſt hingegen dieſe Bedingung ohne die erſtere, alſo bei gewöhnlich oder gar ſchlecht konſtituirtem Gehirn vorhanden; ſo giebt ſie Lebhaftigkeit ohne Geiſt, Hitze ohne Licht, liefert Tollköpfe, Menſchen von unerträglicher Unruhe und Petulanz. Daß von zwei Brüdern nur der eine Genie hat, und dann meiſtens der ältere, wie es z. B. Kants Fall war, iſt zunächſt daraus erklärlich, daß nur bei ſeiner Zeugung der Vater im Alter der Kraft und Leidenſchaftlichkeit war; wiewohl auch die andere, von der Mutter ſtammende Bedingung durch ungünſtige Umſtände verkümmert werden kann.

---

*) In Medwin's Conversations of L. Byron, p. 333.

Noch habe ich hier eine beſondere Bemerkung hinzuzufügen über den kindlichen Charakter des Genies, d. h. über eine gewiſſe Aehnlichkeit, welche zwiſchen dem Genie und dem Kindesalter Statt findet. — In der Kindheit nämlich iſt, wie beim Genie, das Cerebral- und Nervenſyſtem entſchieden überwiegend: denn ſeine Entwickelung eilt der des übrigen Organismus weit voraus; ſo daß bereits mit dem ſiebenten Jahre das Gehirn ſeine volle Ausdehnung und Maſſe erlangt hat. Schon Bichat ſagt daher: Dans l'enfance le systême nerveux, comparé au musculaire, est proportionnellement plus considérable que dans tous les âges suivans, tandis que, par la suite, la pluspart des autres systêmes prédominent sur celui-ci. On sait que, pour bien voir les nerfs, on choisit toujours les enfans (De la vie et de la mort, Art. 8, §. 6). Am ſpäteſten hingegen fängt die Entwickelung des Genitalſyſtems an, und erſt beim Eintritt des Mannesalters ſind Irritabilität, Reproduktion und Genitalfunktion in voller Kraft, wo ſie dann, in der Regel, das Uebergewicht über die Gehirnfunktion haben. Hieraus iſt es erklärlich, daß die Kinder, im Allgemeinen, ſo klug, vernünftig, wißbegierig und gelehrig, ja, im Ganzen, zu aller theoretiſchen Beſchäftigung aufgelegter und tauglicher, als die Erwachſenen, ſind: ſie haben nämlich in Folge jenes Entwickelungsganges mehr Intellekt als Willen, d. h. als Neigung, Begierde, Leidenſchaft. Denn Intellekt und Gehirn ſind Eins, und eben ſo iſt das Genitalſyſtem Eins mit der heftigſten aller Begierden: daher ich daſſelbe den Brennpunkt des Willens genannt habe. Eben weil die heilloſe Thätigkeit dieſes Syſtems noch ſchlummert, während die des Gehirns ſchon volle Regſamkeit hat, iſt die Kindheit die Zeit der Unſchuld und des Glückes, das Paradies des Lebens, das verlorene Eden, auf welches wir, unſern ganzen übrigen Lebensweg hindurch, ſehnſüchtig zurückblicken. Die Baſis jenes Glückes aber iſt, daß in der Kindheit unſer ganzes Daſeyn viel mehr im Erkennen, als im Wollen liegt; welcher Zuſtand zudem noch von außen durch die Neuheit aller Gegenſtände unterſtützt wird. Daher liegt die Welt, im Morgenglanze des Lebens, ſo friſch, ſo zauberiſch ſchimmernd, ſo anziehend vor uns. Die kleinen Begierden, ſchwankenden Neigungen und geringfügigen Sorgen der Kindheit ſind gegen jenes Vorwalten der erkennenden Thätigkeit nur ein ſchwaches Gegengewicht. Der unſchuldige und klare Blick der Kinder, an dem wir uns erquicken, und der bisweilen, in einzelnen, den erhabenen, kontemplativen Ausdruck, mit welchem Raphael ſeine Engelsköpfe verherrlicht hat, erreicht, iſt aus dem Geſagten erklärlich. Demnach entwickeln die Geiſteskräfte ſich viel früher, als die Bedürfniſſe, welchen zu dienen ſie beſtimmt ſind: und hierin verfährt die Natur, wie überall, ſehr zweckmäßig. Denn in dieſer Zeit der vorwaltenden Intelligenz ſammelt der Menſch einen großen Vorrath von Erkenntniſſen, für künftige, ihm zur Zeit noch fremde Bedürfniſſe. Daher iſt ſein Intellekt jetzt unabläſſig thätig, faßt begierig alle Erſcheinungen auf, brütet darüber und ſpeichert ſie ſorgfältig auf, für die kommende Zeit, — der Biene gleich, die ſehr viel mehr Honig ſammelt, als ſie verzehren kann, im Vorgefühl künftiger Bedürfniſſe. Gewiß iſt was der Menſch bis zum Eintritt der Pubertät an Einſicht und Kenntniß erwirbt, im Ganzen genommen, mehr, als Alles was er nachher lernt, würde er auch noch ſo gelehrt: denn es iſt die Grundlage aller menſchlichen Erkenntniſſe. — Bis zur ſelben Zeit waltet im kindlichen Leibe die Plaſticität vor, deren Kräfte ſpäterhin, nachdem ſie ihr Werk vollendet hat, durch eine Metaſtaſe, ſich auf das Generationsſyſtem werfen, wodurch mit der Pubertät der Geſchlechtstrieb eintritt und jetzt allmälig der Wille das Uebergewicht erhält. Dann folgt auf die vorwaltend theoretiſche, lernbegierige Kindheit das unruhige, bald ſtürmiſche, bald ſchwermüthige Jünglingsalter, welches nachher in das heftige und ernſte Mannesalter übergeht. Gerade weil im Kinde jener unheilſchwangere Trieb fehlt, iſt das Wollen deſſelben ſo gemäßigt und dem Erkennen untergeordnet, woraus jener Charakter von Unſchuld, Intelligenz und Vernünftigkeit entſteht, welcher dem Kindesalter eigenthümlich iſt. — Worauf nun die Aehnlichkeit des Kindesalters mit dem Genie beruhe, brauche ich kaum noch auszuſprechen: im Ueberſchuß der Erkenntnißkräfte über die Bedürfniſſe des Willens, und im daraus entſpringenden Vorwalten der bloß erkennenden Thätigkeit. Wirklich iſt jedes Kind gewiſſermaaßen ein Genie, und jedes Genie gewiſſermaaßen ein Kind. Die Verwandtſchaft Beider zeigt ſich zunächſt in der Naivetät und erhabenen Einfalt, welche ein Grundzug des ächten Genies iſt: ſie tritt auch außerdem in manchen Zügen an den Tag; ſo daß eine gewiſſe Kindlichkeit allerdings zum Charakter des Genies gehört. In Riemers Mittheilungen über Goethe wird (Bd. I, S. 184) erwähnt, daß Herder und Andere Goethen tadelnd nachſagten, er ſei ewig ein großes Kind: gewiß haben ſie es mit Recht geſagt, nur nicht mit Recht getadelt. Auch von Mozart hat es geheißen, er ſei zeitlebens ein Kind geblieben. (Niſſens Biographie Mozarts: S. 2 und 529.) Schlichtegrolls Nekrolog (von 1791, Bd. II, S. 109) ſagt von ihm: „Er wurde früh in ſeiner Kunſt ein Mann; in allen übrigen Verhältniſſen aber blieb er beſtändig ein Kind." Jedes Genie iſt ſchon darum ein großes Kind, weil es in die Welt hineinſchaut als in ein Fremdes, ein Schauſpiel, daher mit rein objektivem Intereſſe. Demgemäß hat es, ſo wenig wie das Kind, jene trockene Ernſthaftigkeit der Gewöhnlichen, als welche, keines andern als des ſubjektiven Intereſſes fähig, in den Dingen immer bloß Motive für ihr Thun ſehen. Wer nicht zeitlebens gewiſſermaaßen ein großes Kind bleibt, ſondern ein ernſthafter, nüchterner, durchweg geſetzter und vernünftiger Mann wird, kann ein ſehr nützlicher und tüchtiger Bürger dieſer Welt ſeyn; nur nimmermehr ein Genie. In der That iſt das Genie es dadurch, daß jenes, dem Kindesalter natürliche, Ueberwiegen des ſenſibeln Syſtems und der erkennenden Thätigkeit ſich bei ihm, abnormer Weiſe, das ganze Leben hindurch erhält, alſo hier ein perennirendes wird. Eine Spur davon zieht ſich freilich auch bei manchen gewöhnlichen Menſchen noch bis ins Jünglingsalter hinüber; daher z. B. an manchen Studenten noch ein rein geiſtiges Streben und eine geniale Excentricität unverkennbar iſt. Allein die Natur kehrt in ihr Gleis zurück: ſie verpuppen ſich und erſtehen, im Mannesalter, als eingefleiſchte Philiſter, über die man erſchrickt, wann man ſie in ſpätern Jahren wieder antrifft. — Auf dem ganzen hier dargelegten Hergang beruht auch Goethe's ſchöne Bemerkung: „Kinder halten nicht was ſie verſprechen; junge Leute ſehr ſelten, und wenn ſie Wort halten, hält es ihnen die Welt nicht." (Wahlverwandſchaften, Th. I, Kap. 10.) Die Welt nämlich, welche die Kronen, die ſie für das Verdienſt hoch emporhielt, nachher Denen aufſetzt, welche Werkzeuge ihrer niedrigen Abſichten werden, oder aber ſie zu betrügen verſtehen. — Dem Geſagten gemäß giebt es, wie eine bloße Jugendſchönheit, die faſt Jeder Ein Mal beſitzt (beauté du diable), auch eine bloße Jugend-Intellektualität, ein gewiſſes geiſtiges, zum Auffaſſen, Verſtehen, Lernen geneigtes und geeignetes Weſen, welches Jeder in der Kindheit, Einige noch in der Jugend haben, das aber danach ſich verliert, eben wie jene Schönheit. Nur bei höchſt Wenigen, den Auserwählten, dauert das Eine, wie das Andere, das ganze Leben hindurch fort; ſo daß ſelbſt im höhern Alter noch eine Spur davon ſichtbar bleibt: dies ſind die wahrhaft ſchönen, und die wahrhaft genialen Menſchen.

Das hier in Erwägung genommene Ueberwiegen des cerebralen Nervenſyſtems und der Intelligenz in der Kindheit, nebſt dem Zurücktreten derſelben im reifen Alter, erhält eine wichtige Erläuterung und Beſtätigung dadurch, daß bei dem Thiergeſchlechte, welches dem Menſchen am nächſten ſtehet, den Affen, das ſelbe Verhältniß in auffallendem Grade Statt findet. Es iſt allmälig gewiß geworden, daß der ſo höchſt intelligente Orang-Utan ein junger Pongo iſt, welcher, wann herangewachſen, die große Menſchenähnlichkeit des Antlitzes und zugleich die erſtaunliche Intelligenz verliert, indem der untere, thieriſche Theil des Geſichts ſich vergrößert, die Stirn dadurch zurücktritt, große cristae, zur Muskelanlage, den Schädel thieriſch geſtalten, die

Thätigkeit des Nervenſyſtems ſinkt und an ihrer Stelle eine außerordentliche Muskelkraft ſich entwickelt, welche, als zu ſeiner Erhaltung ausreichend, die große Intelligenz jetzt überflüſſig macht. Beſonders wichtig iſt, was in dieſer Hinſicht **Friedrich Cuvier** geſagt und **Flourens** erläutert hat in einer Recenſion der Histoire naturelle des Erſteren, welche ſich im Septemberheft des Journal des Savans von 1839 befindet und auch, mit einigen Zuſätzen, beſonders abgedruckt iſt unter dem Titel: Résumé analytique des observations de Fr. Cuvier sur l'instinct et l'intelligence des animaux, p. Flourens. 1841. Daſelbſt, S. 50, heißt es: „L'intelligence de l'orang outang, cette intelligence si développée, et développée de si bonne heure, décroit avec l'âge. L'orang-outang, lorsqu'il est jeune, nous étonne par sa pénétration, par sa ruse, par son adresse; l'orang-outang, devenu adulte, n'est plus qu'un animal grossier, brutal, intraitable. Et il en est de tous les singes comme de l'orang-outang. Dans tous, l'intelligence décroit à mesure que les forces s'accroissent. L'animal qui a le plus d'intelligence, n'a toute cette intelligence que dans le jeune âge." — Ferner S. 87: „Les singes de tous les genres offrent ce rapport inverse de l'âge et de l'intelligence. Ainsi, par exemple, l'Entelle (espèce de guenon du sous-genre des Semno-pithèques et l'un des singes vénérés dans la religion des Brames) a, dans le jeune âge, le front large, le museau peu saillant, le crâne élevé, arrondi, etc." Avec l'âge le front disparait, recule, le museau proémine; et le moral ne change pas moins que le physique: l'apathie, la violence, le besoin de solitude, remplacent la pénétration, la docilité, la confiance. „Ces différences sont si grandes", dit Mr. Fréd. Cuvier, „que dans l'habitude où nous sommes de juger des actions des animaux par les nôtres, nous prendrions le jeune animal pour un individu de l'âge, où toutes les qualités morales de l'espèce sont acquises, et l'Entelle adulte pour un individu qui n'aurait encore que ses forces physiques. Mais la nature n'en agit pas ainsi avec ces animaux, qui ne doivent pas sortir de la sphère étroite, qui leur est fixée, et à qui il suffit en quelque sorte de pouvoir veiller à leur conservation. Pour cela l'intelligence était nécessaire, quand la force n'existait pas, et quand celle-ci est acquise, toute autre puissance perd de son utilité." — Und S. 118: „La conservation des espèces ne repose pas moins sur les qualités intellectuelles des animaux, que sur leurs qualités organiques." Dieſes Letztere beſtätigt meinen Satz, daß der Intellekt, ſo gut wie Klauen und Zähne, nichts Anderes, als ein Werkzeug zum Dienſte des Willens iſt.

Kapitel 32 *).

Ueber den Wahnſinn.

Die eigentliche Geſundheit des Geiſtes beſteht in der vollkommenen Rückerinnerung. Freilich iſt dieſe nicht ſo zu verſtehen, daß unſer Gedächtniß Alles aufbewahrte. Denn unſer zurückgelegter Lebensweg ſchrumpft in der Zeit zuſammen, wie der des zurückſehenden Wanderers im Raum: bisweilen wird es uns ſchwer, die einzelnen Jahre zu unterſcheiden; die Tage ſind meiſtens unkenntlich geworden. Eigentlich aber ſollen nur die ganz gleichen und unzählige Mal wiederkehrenden Vorgänge, deren Bilder gleichſam einander decken, in der Erinnerung ſo zuſammenlaufen, daß ſie individuell unkenntlich werden: hingegen muß jeder irgend eigenthümliche, oder bedeutſame Vorgang in der Erinnerung wieder aufzufinden ſeyn; wenn der Intellekt normal, kräftig und ganz geſund iſt. — Als den zerriſſenen Faden dieſer, wenn auch in ſtets abnehmender Fülle und Deutlichkeit, doch gleichmäßig fortlaufenden Erinnerung habe ich im Texte den Wahnſinn dargeſtellt. Zur Beſtätigung hievon diene folgende Betrachtung.

Das Gedächtniß eines Geſunden gewährt über einen Vorgang, deſſen Zeuge er geweſen, eine Gewißheit, welche als eben

---

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf die zweite Hälfte des §. 36 des erſten Bandes.

ſo feſt und ſicher angeſehen wird, wie ſeine gegenwärtige Wahrnehmung einer Sache; daher derſelbe, wenn von ihm beſchworen, vor Gericht dadurch feſtgeſtellt wird. Hingegen wird der bloße Verdacht des Wahnſinns die Ausſage eines Zeugen ſofort entkräften. Hier alſo liegt das Kriterium zwiſchen Geiſtesgeſundheit und Verrücktheit. Sobald ich zweifle, ob ein Vorgang, deſſen ich mich erinnere, auch wirklich Statt gefunden, werfe ich auf mich ſelbſt den Verdacht des Wahnſinns; es ſei denn, ich wäre ungewiß, ob es nicht ein bloßer Traum geweſen. Zweifelt ein Anderer an der Wirklichkeit eines von mir als Augenzeugen erzählten Vorgangs, ohne meiner Redlichkeit zu mißtrauen; ſo hält er mich für verrückt. Wer durch häufig wiederholtes Erzählen eines urſprünglich von ihm erlogenen Vorganges endlich dahin kommt, ihn ſelbſt zu glauben, iſt, in dieſem Einen Punkt, eigentlich ſchon verrückt. Man kann einem Verrückten witzige Einfälle, einzelne geſcheute Gedanken, ſelbſt richtige Urtheile zutrauen: aber ſeinem Zeugniß über vergangene Begebenheiten wird man keine Gültigkeit beilegen. In der Lalitaviſtara, bekanntlich der Lebensgeſchichte des Buddha Schakya-Muni, wird erzählt, daß, im Augenblicke ſeiner Geburt, auf der ganzen Welt alle Kranke geſund, alle Blinde ſehend, alle Taube hörend wurden und alle Wahnſinnigen „ihr Gedächtniß wiedererhielten". Letzteres wird ſogar an zwei Stellen erwähnt *).

Meine eigene, vieljährige Erfahrung hat mich auf die Vermuthung geführt, daß Wahnſinn verhältnißmäßig am häufigſten bei Schauſpielern eintritt. Welchen Mißbrauch treiben aber auch dieſe Leute mit ihrem Gedächtniß! Täglich haben ſie eine neue Rolle einzulernen, oder eine alte aufzufriſchen: dieſe Rollen ſind aber ſämmtlich ohne Zuſammenhang, ja, im Widerſpruch und Kontraſt mit einander, und jeden Abend iſt der Schauſpieler bemüht, ſich ſelbſt ganz zu vergeſſen, um ein völlig Anderer zu ſeyn. Dergleichen bahnt geradezu den Weg zum Wahnſinn.

Die im Texte gegebene Darſtellung der Entſtehung des Wahnſinns wird faßlicher werden, wenn man ſich erinnert, wie ungern wir an Dinge denken, welche unſer Intereſſe, unſern

---

*) Rgya Tcher Rol Pa, Hist. de Bouddha Chakya Mouni, trad. du Tibétain p. Foucaux, 1848, p. 91 et 99.

Stolz, oder unſere Wünſche ſtark verletzen, wie ſchwer wir uns entſchließen, Dergleichen dem eigenen Intellekt zu genauer und ernſter Unterſuchung vorzulegen, wie leicht wir dagegen unbewußt davon wieder abſpringen, oder abſchleichen, wie hingegen angenehme Angelegenheiten ganz von ſelbſt uns in den Sinn kommen und, wenn verſcheucht, uns ſtets wieder beſchleichen, daher wir ihnen ſtundenlang nachhängen. In jenem Widerſtreben des Willens, das ihm Widrige in die Beleuchtung des Intellekts kommen zu laſſen, liegt die Stelle, an welcher der Wahnſinn auf den Geiſt einbrechen kann. Jeder widrige neue Vorfall nämlich muß vom Intellekt aſſimilirt werden, d. h. im Syſtem der ſich auf unſern Willen und ſein Intereſſe beziehenden Wahrheiten eine Stelle erhalten, was immer Befriedigenderes er auch zu verdrängen haben mag. Sobald dies geſchehen iſt, ſchmerzt er ſchon viel weniger: aber dieſe Operation ſelbſt iſt oft ſehr ſchmerzlich, geht auch meiſtens nur langſam und mit Widerſtreben von Statten. Inzwiſchen kann nur ſofern ſie jedesmal richtig vollzogen worden, die Geſundheit des Geiſtes beſtehen. Erreicht hingegen, in einem einzelnen Fall, das Widerſtreben und Sträuben des Willens wider die Aufnahme einer Erkenntniß den Grad, daß jene Operation nicht rein durchgeführt wird; werden demnach dem Intellekt gewiſſe Vorfälle oder Umſtände völlig unterſchlagen, weil der Wille ihren Anblick nicht ertragen kann; wird alsdann, des nothwendigen Zuſammenhangs wegen, die dadurch entſtandene Lücke beliebig ausgefüllt; — ſo iſt der Wahnſinn da. Denn der Intellekt hat ſeine Natur aufgegeben, dem Willen zu gefallen: der Menſch bildet ſich jetzt ein was nicht iſt. Jedoch wird der ſo entſtandene Wahnſinn jetzt der Lethe unerträglicher Leiden: er war das letzte Hülfsmittel der geängſtigten Natur, d. i. des Willens.

Beiläufig ſei hier ein beachtungswerther Beleg meiner Anſicht erwähnt. Karlo Gozzi, im Mostro turchino, Akt 1, Scene 2, führt uns eine Perſon vor, welche einen Vergeſſenheit herbeiführenden Zaubertrank getrunken hat: dieſe ſtellt ſich ganz wie eine Wahnſinnige dar.

Der obigen Darſtellung zufolge kann man alſo den Urſprung des Wahnſinns anſehen als ein gewaltſames „Sich aus dem Sinn ſchlagen“ irgend einer Sache, welches jedoch nur möglich iſt mittelſt des „Sich in den Kopf ſetzen“ irgend einer andern. Seltener iſt der umgekehrte Hergang, daß nämlich das „Sich in den Kopf ſetzen“ das Erſte und das „Sich aus dem Sinn ſchlagen“ das Zweite iſt. Er findet jedoch Statt in den Fällen, wo Einer den Anlaß, über welchen er verrückt geworden, beſtändig gegenwärtig behält und nicht davon los kommen kann: ſo z. B. bei manchem verliebten Wahnſinn, Erotomanie, wo dem Anlaß fortwährend nachgehangen wird; auch bei dem aus Schreck über einen plötzlichen, entſetzlichen Vorfall entſtandenen Wahnſinn. Solche Kranke halten den gefaßten Gedanken gleichſam krampfhaft feſt, ſo daß kein anderer, am wenigſten ein ihm entgegenſtehender, aufkommen kann. Bei beiden Hergängen bleibt aber das Weſentliche des Wahnſinns das Selbe, nämlich die Unmöglichkeit einer gleichförmig zuſammenhängenden Rückerinnerung, wie ſolche die Baſis unſerer geſunden, vernünftigen Beſonnenheit iſt. — Vielleicht könnte der hier dargeſtellte Gegenſatz der Entſtehungsweiſe, wenn mit Urtheil angewandt, einen ſcharfen und tiefen Eintheilungsgrund des eigentlichen Irrwahns abgeben.

Uebrigens habe ich nur den pſychiſchen Urſprung des Wahnſinns in Betracht genommen, alſo den durch äußere, objektive Anläſſe herbeigeführten. Oefter jedoch beruht er auf rein ſomatiſchen Urſachen, auf Mißbildungen, oder partiellen Desorganiſationen des Gehirns, oder ſeiner Hüllen, auch auf dem Einfluß, welchen andere krankhaft affizirte Theile auf das Gehirn ausüben. Hauptſächlich bei letzterer Art des Wahnſinns mögen falſche Sinnesanſchauungen, Hallucinationen, vorkommen. Jedoch werden beiderlei Urſachen des Wahnſinns meiſtens von einander participiren, zumal die pſychiſche von der ſomatiſchen. Es iſt damit wie mit dem Selbſtmorde: ſelten mag dieſer durch den äußern Anlaß allein herbeigeführt ſeyn, ſondern ein gewiſſes körperliches Mißbehagen liegt ihm zum Grunde, und je nach dem Grade, den dieſes erreicht, iſt ein größerer oder kleinerer Anlaß von außen erforderlich; nur beim höchſten Grade deſſelben gar keiner. Daher iſt kein Unglück ſo groß, daß es Jeden zum Selbſtmord bewöge, und keines ſo klein, daß nicht ſchon ein ihm gleiches dahin geführt hätte. Ich habe die pſychiſche Entſtehung des Wahnſinns dargelegt, wie ſie bei dem, wenigſtens allem Anſchein nach, Geſunden durch ein großes Unglück herbeigeführt wird. Bei dem ſomatiſch bereits ſtark dazu Disponirten wird eine ſehr geringe Widerwärtigkeit dazu hinreichend ſeyn: ſo z. B. erinnere ich mich eines Menſchen im Irrenhauſe, welcher Soldat geweſen und wahnſinnig geworden war, weil ſein Offizier ihn mit Er angeredet hatte. Bei entſchiedener körperlicher Anlage, bedarf es, ſobald dieſe zur Reife gekommen, gar keines Anlaſſes. Der aus bloß pſychiſchen Urſachen entſprungene Wahnſinn kann vielleicht, durch die ihn erzeugende, gewaltſame Verkehrung des Gedankenlaufs, auch eine Art Lähmung oder ſonſtige Depravation irgend welcher Gehirntheile herbeiführen, welche, wenn nicht bald gehoben, bleibend wird; daher Wahnſinn nur im Anfang, nicht aber nach längerer Zeit heilbar iſt.

Daß es eine mania sine delirio, Raſerei ohne Verrücktheit, gebe, hatte *Pinel* gelehrt, *Esquirol* beſtritten, und ſeitdem iſt viel dafür und dawider geſagt worden. Die Frage iſt nur empiriſch zu entſcheiden. Wenn aber ein ſolcher Zuſtand wirklich vorkommt; ſo iſt er daraus zu erklären, daß hier der Wille ſich der Herrſchaft und Leitung des Intellekts, und mithin der Motive, periodiſch ganz entzieht, wodurch er dann als blinde, ungeſtüme, zerſtörende Naturkraft auftritt, und demnach ſich äußert als die Sucht, Alles, was ihm in den Weg kommt, zu vernichten. Der ſo losgelaſſene Wille gleicht dann dem Strome, der den Damm durchbrochen, dem Roſſe, das den Reiter abgeworfen hat, der Uhr, aus welcher die hemmenden Schrauben herausgenommen ſind. Jedoch wird bloß die Vernunft, alſo die *reflektive* Erkenntniß, von jener Suspenſion getroffen, nicht auch die *intuitive*; da ſonſt der Wille ohne alle Leitung, folglich der Menſch unbeweglich bliebe. Vielmehr nimmt der Raſende die Objekte wahr, da er auf ſie losbricht; hat auch Bewußtſeyn ſeines gegenwärtigen Thuns und nachher Erinnerung deſſelben. Aber er iſt ohne alle Reflexion, alſo ohne alle Leitung durch Vernunft, folglich jeder Ueberlegung und Rückſicht auf das Abweſende, das Vergangene und Zukünftige ganz unfähig. Wann der Anfall vorüber iſt und die Vernunft die Herrſchaft wiedererlangt hat, iſt ihre Funktion regelrecht, da ihre eigene Thätigkeit hier nicht verrückt und verdorben iſt, ſondern nur der Wille das Mittel gefunden hat, ſich ihr auf eine Weile ganz zu entziehen.

Kapitel 33.

Vereinzelte Bemerkungen über Naturſchönheit*).

Den Anblick einer ſchönen Landſchaft ſo überaus erfreulich zu machen, trägt unter Anderm auch die durchgängige Wahrheit und Konſequenz der Natur bei. Dieſe befolgt hier freilich nicht den logiſchen Leitfaden, im Zuſammenhange der Erkenntnißgründe, der Vorderſätze und Nachſätze, Prämiſſen und Konkluſionen; aber doch den ihm analogen des Kauſalitätsgeſetzes, im ſichtlichen Zuſammenhange der Urſachen und Wirkungen. Jede Modifikation, auch die leiſeſte, welche ein Gegenſtand durch ſeine Stellung, Verkürzung, Verdeckung, Entfernung, Beleuchtung, Linear- und Luft-Perſpektive u. ſ. w. erhält, wird durch ſeine Wirkung auf das Auge unfehlbar angegeben und genau in Rechnung gebracht: das Indiſche Sprichwort „Jedes Reiskörnchen wirft ſeinen Schatten" findet hier Bewährung. Daher zeigt ſich hier Alles ſo durchgängig folgerecht, genau regelrecht, zuſammenhängend und ſkrupulos richtig: hier giebt es keine Winkelzüge. Wenn wir nun den Anblick einer ſchönen Ausſicht bloß als Gehirnphänomen in Betracht nehmen; ſo iſt er das einzige ſtets ganz regelrechte, tadelloſe und vollkommene, unter den komplicirten Gehirnphänomenen; da alle übrigen, zumal unſere eigenen Gedankenoperationen, im Formalen oder Materialen, mit Mängeln oder Unrichtigkeiten, mehr oder weniger, behaftet ſind. Aus dieſem Vorzug des Anblicks der ſchönen Natur iſt zunächſt das Harmoniſche und durchaus Befriedigende ſeines Eindrucks zu erklären, dann aber auch die günſtige Wirkung, welche derſelbe auf unſer geſammtes Denken hat, als welches dadurch, in ſeinem formalen Theil, richtiger geſtimmt und gewiſſermaaßen geläutert wird, indem jenes allein ganz tadelloſe Gehirnphänomen das Gehirn überhaupt in eine völlig normale Aktion verſetzt und nun das Denken im Konſequenten, Zuſammenhangenden, Regelrechten und Harmoniſchen aller ſeiner Proceſſe, jene Methode der Natur zu befolgen ſucht, nachdem es durch ſie in den rechten Schwung gebracht werden. Eine ſchöne Ausſicht iſt daher ein Kathartikon des Geiſtes, wie die Muſik, nach Ariſtoteles, des Gemüthes, und in ihrer Gegenwart wird man am richtigſten denken. —

---

*) Dieſes Kapitel ſteht in Beziehung zu §. 38 des erſten Bandes.

Daß der ſich plötzlich vor uns aufthuende Anblick der *Gebirge* uns ſo leicht in eine ernſte, auch wohl erhabene Stimmung verſetzt, mag zum Theil darauf beruhen, daß die Form der Berge und der daraus entſtehende Umriß des Gebirges die einzige ſtets *bleibende* Linie der Landſchaft iſt, da die Berge allein dem Verfall trotzen, der alles Uebrige ſchnell hinwegrafft, zumal unſere eigene, ephemere Perſon. Nicht, daß beim Anblick des Gebirgs alles Dieſes in unſer deutliches Bewußtſeyn träte, ſondern ein dunkles Gefühl davon wird der Grundbaß unſerer Stimmung. —

Ich möchte wiſſen, warum, während für die menſchliche Geſtalt und Antlitz die Beleuchtung von oben durchaus die vortheilhafteſte und die von unten die ungünſtigſte iſt, hinſichtlich der landſchaftlichen Natur gerade das Umgekehrte gilt. —

Wie äſthetiſch iſt doch die Natur! Jedes ganz unangebaute und verwilderte, d. h. ihr ſelber frei überlaſſene Fleckchen, ſei es auch klein, wenn nur die Tatze des Menſchen davon bleibt, dekorirt ſie alsbald auf die geſchmackvollſte Weiſe, bekleidet es mit Pflanzen, Blumen und Geſträuchen, deren ungezwungenes Weſen, natürliche Grazie und anmuthige Gruppirung davon zeugt, daß ſie nicht unter der Zuchtruthe des großen Egoiſten aufgewachſen ſind, ſondern hier die Natur frei gewaltet hat. Jedes vernachläſſigte Plätzchen wird alsbald ſchön. Hierauf beruht das Princip der Engliſchen Gärten, welches iſt, die Kunſt möglichſt zu verbergen, damit es ausſehe, als habe hier die Natur frei gewaltet. Denn nur dann iſt ſie vollkommen ſchön, d. h. zeigt in größter Deutlichkeit die Objektivation des noch erkenntnißloſen Willens zum Leben, der ſich hier in größter Naivetät entfaltet, weil die Geſtalten nicht, wie in der Thierwelt, beſtimmt ſind durch außerhalb liegende Zwecke, ſondern allein unmittelbar durch Boden, Klima und ein geheimnißvolles Drittes, vermöge deſſen ſo viele Pflanzen, die urſprünglich dem ſelben Boden und Klima entſproſſen ſind, doch ſo verſchiedene Geſtalten und Charaktere zeigen.

Der mächtige Unterſchied zwiſchen den Engliſchen, richtiger

Chineſiſchen Gärten und den jetzt immer ſeltener werdenden, jedoch noch in einigen Prachtexemplaren vorhandenen, alt-franzöſiſchen, beruht im letzten Grunde darauf, daß jene im objektiven, dieſe im ſubjektiven Sinne angelegt ſind. In jenen nämlich wird der Wille der Natur, wie er ſich in Baum, Staude, Berg und Gewäſſer objektivirt, zu möglichſt reinem Ausdruck dieſer ſeiner Ideen, alſo ſeines eigenen Weſens, gebracht. In den Franzöſiſchen Gärten hingegen ſpiegelt ſich nur der Wille des Beſitzers, welcher die Natur unterjocht hat, ſo daß ſie, ſtatt ihrer Ideen, die ihm entſprechenden, ihr aufgezwungenen Formen, als Abzeichen ihrer Sklaverei, trägt: geſchorene Hecken, in allerhand Geſtalten geſchnittene Bäume, gerade Alleen, Bogengänge u. ſ. w.

Kapitel 34*).

Ueber das innere Weſen der Kunſt.

Nicht bloß die Philoſophie, ſondern auch die ſchönen Künſte arbeiten im Grunde darauf hin, das Problem des Daſeyns zu löſen. Denn in jedem Geiſte, der ſich ein Mal der rein objektiven Betrachtung der Welt hingiebt, iſt, wie verſteckt und unbewußt es auch ſeyn mag, ein Streben rege geworden, das wahre Weſen der Dinge, des Lebens, des Daſeyns, zu erfaſſen. Denn Dieſes allein hat Intereſſe für den Intellekt als ſolchen, d. h. für das von den Zwecken des Willens frei gewordene, alſo reine Subjekt des Erkennens; wie für das als bloßes Individuum erkennende Subjekt die Zwecke des Willens allein Intereſſe haben. — Dieſerhalb iſt das Ergebniß jeder rein objektiven, alſo auch jeder künſtleriſchen Auffaſſung der Dinge ein Ausdruck mehr vom Weſen des Lebens und Daſeyns, eine Antwort mehr auf die Frage: „Was iſt das Leben?“ — Dieſe Frage beantwortet jedes ächte und gelungene Kunſtwerk, auf ſeine Weiſe, völlig richtig. Allein die Künſte reden ſämmtlich nur die naive und kindliche Sprache der Anſchauung, nicht die abſtrakte und ernſte der Reflexion: ihre Antwort iſt daher ein flüchtiges Bild; nicht eine bleibende allgemeine Erkenntniß. Alſo für die Anſchauung beantwortet jedes Kunſtwerk jene Frage, jedes Gemälde, jede Statue, jedes Gedicht, jede Scene auf der Bühne: auch die Muſik beantwortet ſie; und zwar tiefer als alle andern, indem ſie, in einer ganz unmittelbar verſtändlichen Sprache, die jedoch in die der Vernunft nicht überſetzbar iſt, das innerſte Weſen alles Lebens und Daſeyns ausſpricht. Die übrigen Künſte alſo halten ſämmtlich dem Frager ein anſchauliches Bild vor und ſagen: „Siehe hier, das iſt das Leben!" — Ihre Antwort, ſo richtig ſie auch ſeyn mag, wird jedoch immer nur eine einſtweilige, nicht eine gänzliche und finale Befriedigung gewähren. Denn ſie geben immer nur ein Fragment, ein Beiſpiel ſtatt der Regel, nicht das Ganze, als welches nur in der Allgemeinheit des Begriffes gegeben werden kann. Für dieſen daher, alſo für die Reflexion und in abstracto, eine eben deshalb bleibende und auf immer genügende Beantwortung jener Frage zu geben, — iſt die Aufgabe der Philoſophie. Inzwiſchen ſehen wir hier, worauf die Verwandſchaft der Philoſophie mit den ſchönen Künſten beruht, und können daraus abnehmen, inwiefern auch die Fähigkeit zu Beiden, wiewohl in ihrer Richtung und im Sekundären ſehr verſchieden, doch in der Wurzel die ſelbe iſt.

---

*) Dieſes Kapitel ſteht in Beziehung zu §. 49 des erſten Bandes.

Jedes Kunſtwerk iſt demgemäß eigentlich bemüht, uns das Leben und die Dinge ſo zu zeigen, wie ſie in Wahrheit ſind, aber, durch den Nebel objektiver und ſubjektiver Zufälligkeiten hindurch, nicht von Jedem unmittelbar erfaßt werden können. Dieſen Nebel nimmt die Kunſt hinweg.

Die Werke der Dichter, Bildner und darſtellenden Künſtler überhaupt enthalten anerkanntermaaßen einen Schatz tiefer Weisheit: eben weil aus ihnen die Weisheit der Natur der Dinge ſelbſt redet, deren Ausſagen ſie bloß durch Verdeutlichung und reinere Wiederholung verdolmetſchen. Deshalb muß aber freilich auch Jeder, der das Gedicht lieſt, oder das Kunſtwerk betrachtet, aus eigenen Mitteln beitragen, jene Weisheit zu Tage zu fördern: folglich faßt er nur ſo viel davon, als ſeine Fähigkeit und ſeine Bildung zuläßt; wie ins tiefe Meer jeder Schiffer ſein Senkblei ſo tief hinabläßt, als deſſen Länge reicht. Vor ein Bild hat

Jeder ſich hinzuſtellen, wie vor einen Fürſten, abwartend, ob und was es zu ihm ſprechen werde; und, wie jenen, auch dieſes nicht ſelbſt anzureden: denn da würde er nur ſich ſelbſt vernehmen. — Dem Allen zufolge iſt in den Werken der darſtellenden Künſte zwar alle Weisheit enthalten, jedoch nur virtualiter oder implicite: hingegen dieſelbe actualiter und explicite zu liefern iſt die Philoſophie bemüht, welche in dieſem Sinne ſich zu jenen verhält, wie der Wein zu den Trauben. Was ſie zu liefern verſpricht, wäre gleichſam ein ſchon realiſirter und baarer Gewinn, ein feſter und bleibender Beſitz; während der aus den Leiſtungen und Werken der Kunſt hervorgehende nur ein ſtets neu zu erzeugender iſt. Dafür aber macht ſie nicht bloß an Den, der ihre Werke ſchaffen, ſondern auch an Den, der ſie genießen ſoll, abſchreckende, ſchwer zu erfüllende Anforderungen. Daher bleibt ihr Publikum klein, während das der Künſte groß iſt. —

Die oben zum Genuß eines Kunſtwerks verlangte Mitwirkung des Beſchauers beruht zum Theil darauf, daß jedes Kunſtwerk nur durch das Medium der Phantaſie wirken kann, daher es dieſe anregen muß und ſie nie aus dem Spiel gelaſſen werden und unthätig bleiben darf. Dies iſt eine Bedingung der äſthetiſchen Wirkung und daher ein Grundgeſetz aller ſchönen Künſte. Aus demſelben aber folgt, daß, durch das Kunſtwerk, nicht Alles geradezu den Sinnen gegeben werden darf, vielmehr nur ſo viel, als erfordert iſt, die Phantaſie auf den rechten Weg zu leiten: ihr muß immer noch etwas und zwar das Letzte zu thun übrig bleiben. Muß doch ſogar der Schriftſteller ſtets dem Leſer noch etwas zu denken übrig laſſen; da Voltaire ſehr richtig geſagt hat: Le secret d'être ennuyeux, c'est de tout dire. In der Kunſt aber iſt überdies das Allerbeſte zu geiſtig, um geradezu den Sinnen gegeben zu werden: es muß in der Phantaſie des Beſchauers geboren, wiewohl durch das Kunſtwerk erzeugt werden. Hierauf beruht es, daß die Skizzen großer Meiſter oft mehr wirken, als ihre ausgemalten Bilder; wozu freilich noch der andere Vortheil beiträgt, daß ſie, aus einem Guß, im Augenblick der Konception vollendet ſind; während das ausgeführte Gemälde, da die Begiſterung doch nicht bis zu ſeiner Vollendung anhalten kann, nur unter fortgeſetzter Bemühung, mittelſt kluger Ueberlegung und beharrlicher Abſichtlichkeit zu Stande kommt. — Aus dem in Rede ſtehenden äſthetiſchen Grundgeſetze wird ferner auch erklärlich, warum Wachsfiguren, obgleich gerade in ihnen die Nachahmung der Natur den höchſten Grad erreichen kann, nie eine äſthetiſche Wirkung hervorbringen und daher nicht eigentliche Werke der ſchönen Kunſt ſind. Denn ſie laſſen der Phantaſie nichts zu thun übrig. Die Skulptur nämlich giebt die bloße Form, ohne die Farbe; die Malerei giebt die Farbe, aber den bloßen Schein der Form: Beide alſo wenden ſich an die Phantaſie des Beſchauers. Die Wachsfigur hingegen giebt Alles, Form und Farbe zugleich; woraus der Schein der Wirklichkeit entſteht und die Phantaſie aus dem Spiele bleibt. — Dagegen wendet die Poeſie ſich ſogar allein an die Phantaſie, welche ſie mittelſt bloßer Worte in Thätigkeit verſetzt. —

Ein willkürliches Spielen mit den Mitteln der Kunſt, ohne eigentliche Kenntniß des Zweckes, iſt, in jeder, der Grundcharakter der Pfuſcherei. Ein ſolches zeigt ſich in den nichts tragenden Stützen, den zweckloſen Voluten, Bauſchungen und Vorſprüngen ſchlechter Architektur, in den nichtsſagenden Läufen und Figuren, nebſt dem zweckloſen Lerm ſchlechter Muſik, im Klingklang der Reime ſinnarmer Gedichte, u. ſ. w. —

Zu Folge der vorhergegangenen Kapitel und meiner ganzen Anſicht von der Kunſt, iſt ihr Zweck die Erleichterung der Erkenntniß der Ideen der Welt (im Platoniſchen Sinn, dem einzigen, den ich für das Wort Idee anerkenne). Die Ideen aber ſind weſentlich ein Anſchauliches und daher, in ſeinen nähern Beſtimmungen, Unerſchöpfliches. Die Mittheilung eines ſolchen kann daher nur auf dem Wege der Anſchauung geſchehen, welches der der Kunſt iſt. Wer alſo von der Auffaſſung einer Idee erfüllt iſt, iſt gerechtfertigt, wenn er die Kunſt zum Medium ſeiner Mittheilung wählt. — Der bloße Begriff hingegen iſt ein vollkommen Beſtimmbares, daher zu Erſchöpfendes, deutlich Gedachtes, welches ſich, ſeinem ganzen Inhalt nach, durch Worte, kalt und nüchtern mittheilen läßt. Ein Solches nun aber durch ein Kunſtwerk mittheilen zu wollen, iſt ein ſehr unnützer Umweg, ja, gehört zu dem eben gerügten Spielen mit den Mitteln der Kunſt, ohne Kenntniß des Zwecks. Daher iſt ein Kunſtwerk, deſſen Konception aus bloßen deutlichen Begriffen hervorgegangen, allemal ein unächtes. Wenn wir nun, bei Betrachtung eines

Werkes der bildenden Kunſt, oder beim Leſen einer Dichtung, oder beim Anhören einer Muſik (die etwas Beſtimmtes zu ſchildern bezweckt), durch alle die reichen Kunſtmittel hindurch, den deutlichen, begränzten, kalten, nüchternen Begriff durchſchimmern und am Ende hervortreten ſehen, welcher der Kern dieſes Werkes war, deſſen ganze Konception mithin nur im deutlichen Denken deſſelben beſtanden hat und demnach durch die Mittheilung deſſelben von Grund aus erſchöpft iſt; ſo empfinden wir Ekel und Unwillen: denn wir ſehen uns getäuſcht und um unſere Theilnahme und Aufmerkſamkeit betrogen. Ganz befriedigt durch den Eindruck eines Kunſtwerks ſind wir nur dann, wann er etwas hinterläßt, das wir, bei allem Nachdenken darüber, nicht bis zur Deutlichkeit eines Begriffs herabziehen können. Das Merkmal jenes hybriden Urſprungs aus bloßen Begriffen iſt, daß der Urheber eines Kunſtwerks, ehe er an die Ausführung gieng, mit deutlichen Worten angeben konnte, was er darzuſtellen beabſichtigte: denn da wäre durch dieſe Worte ſelbſt ſein ganzer Zweck zu erreichen geweſen. Daher iſt es ein ſo unwürdiges, wie albernes Unternehmen, wenn man, wie heut zu Tage öfter verſucht worden, eine Dichtung Shakeſpeare's, oder Goethe's, zurückführen will auf eine abſtrakte Wahrheit, deren Mittheilung ihr Zweck geweſen wäre. Denken ſoll freilich der Künſtler, bei der Anordnung ſeines Werkes: aber nur das Gedachte, was geſchaut wurde ehe es gedacht war, hat nachmals, bei der Mittheilung, anregende Kraft und wird dadurch unvergänglich. — Hier wollen wir nun die Bemerkung nicht unterdrücken, daß allerdings die Werke aus einem Guß, wie die bereits erwähnte Skizze der Maler, welche in der Begeiſterung der erſten Konception vollendet, und wie unbewußt hingezeichnet wird, desgleichen die Melodie, welche ohne alle Reflexion und völlig wie durch Eingebung kommt, endlich auch das eigentlich lyriſche Gedicht, das bloße Lied, in welches die tief gefühlte Stimmung der Gegenwart und der Eindruck der Umgebung ſich mit Worten, deren Silbenmaaße und Reime von ſelbſt eintreffen, wie unwillkürlich ergießt, — daß, ſage ich, dieſe Alle den großen Vorzug haben, das lautere Werk der Begeiſterung des Augenblicks, der Inſpiration, der freien Regung des Genius zu ſeyn, ohne alle Einmiſchung der Abſichtlichkeit und Reflexion; daher ſie eben durch und durch erfreulich und genießbar ſind, ohne Schaale und Kern, und ihre Wirkung viel unfehlbarer iſt, als die der größten Kunſtwerke, von langſamer und überlegter Ausführung. An allen dieſen nämlich, alſo an den großen hiſtoriſchen Gemählden, an den langen Epopöen, den großen Opern u. ſ. w. hat die Reflexion, die Abſicht und durchdachte Wahl bedeutenden Antheil: Verſtand, Technik und Routine müſſen hier die Lücken ausfüllen, welche die geniale Konception und Begeiſterung gelaſſen hat, und allerlei nothwendiges Nebenwerk muß, als Cäment der eigentlich allein ächten Glanzpartien, dieſe durchziehen. Hieraus iſt es erklärlich, daß alle ſolche Werke, die vollkommenſten Meiſterſtücke der allergrößten Meiſter (wie z. B. Hamlet, Fauſt, die Oper Don Juan) allein ausgenommen, einiges Schaales und Langweiliges unvermeidlich beigemiſcht enthalten, welches ihren Genuß in etwas verkümmert. Belege hiezu ſind die Meſſiade, die Gerusalemme liberata, ſogar Paradise lost und die Aeneide: macht doch ſchon Horaz die kühne Bemerkung: Quandoque dormitat bonus Homerus. Daß aber Dies ſich ſo verhält iſt eine Folge der Beſchränkung menſchlicher Kräfte überhaupt. —

Die Mutter der nützlichen Künſte iſt die Noth; die der ſchönen der Ueberfluß. Zum Vater haben jene den Verſtand, dieſe das Genie, welches ſelbſt eine Art Ueberfluß iſt, nämlich der der Erkenntnißkraft über das zum Dienſte des Willens erforderliche Maaß.

Kapitel 35*).

Zur Aeſthetik der Architektur.

In Gemäßheit der im Texte gegebenen Ableitung des rein Aeſthetiſchen der Baukunſt aus den unterſten Stufen der Objektivation des Willens, oder der Natur, deren Ideen ſie zu deutlicher Anſchaulichkeit bringen will, iſt das einzige und beſtändige

---

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §. 43 des erſten Bandes.

Thema derſelben Stütze und Laſt, und ihr Grundgeſetz, daß keine Laſt ohne genügende Stütze, und keine Stütze ohne angemeſſene Laſt, mithin das Verhältniß dieſer Beiden gerade das paſſende ſei. Die reinſte Ausführung dieſes Themas iſt Säule und Gebälk: daher iſt die Säulenordnung gleichſam der Generalbaß der ganzen Architektur geworden. In Säule und Gebälk nämlich ſind Stütze und Laſt vollkommen geſondert; wodurch die gegenſeitige Wirkung Beider und ihr Verhältniß zu einander augenfällig wird. Denn freilich enthält ſelbſt jede ſchlichte Mauer ſchon Stütze und Laſt: allein hier ſind Beide noch in einander verſchmolzen. Alles iſt hier Stütze und Alles Laſt: daher keine äſthetiſche Wirkung. Dieſe tritt erſt durch die Sonderung ein und fällt dem Grade derſelben gemäß aus. Denn zwiſchen der Säulenreihe und der ſchlichten Mauer ſind viele Zwiſchenſtufen. Schon auf der bloß zu Fenſtern und Thüren durchbrochenen Mauer eines Hauſes ſucht man jene Sonderung wenigſtens anzudeuten, durch flach hervortretende Pilaſter (Anten) mit Kapitellen, welche man dem Geſimſe unterſchiebt, ja, im Nothfall, ſie durch bloße Malerei darſtellt, um doch irgendwie das Gebälk und eine Säulenordnung zu bezeichnen. Wirkliche Pfeiler, auch Konſolen und Stützen mancherlei Art, realiſiren ſchon mehr jene von der Baukunſt durchgängig angeſtrebte reine Sonderung der Stütze und Laſt. In Hinſicht auf dieſelbe ſteht der Säule mit dem Gebälke zunächſt, aber als eigenthümliche, nicht dieſen nachahmende Konſtruktion, das Gewölbe mit dem Pfeiler. Die äſthetiſche Wirkung Jener freilich erreichen Dieſe bei Weitem nicht; weil hier Stütze und Laſt noch nicht rein geſondert, ſondern in einander übergehend verſchmolzen ſind. Im Gewölbe ſelbſt iſt jeder Stein zugleich Laſt und Stütze, und ſogar die Pfeiler werden, zumal im Kreuzgewölbe, vom Druck entgegengeſetzter Bogen, wenigſtens für den Augenſchein, in ihrer Lage erhalten; wie denn auch, eben dieſes Seitendruckes wegen, nicht nur Gewölbe, ſondern ſelbſt bloße Bögen nicht auf Säulen ruhen ſollen, ſondern den maſſiveren, viereckigen Pfeiler verlangen. In der Säulenreihe allein iſt die Sonderung vollſtändig, indem hier das Gebälk als reine Laſt, die Säule als reine Stütze auftritt. Demnach iſt das Verhältniß der Kolonade zur ſchlichten Mauer dem zu vergleichen, welches zwiſchen einer in regelmäßigen Intervallen aufſteigenden Tonleiter und einem aus der ſelben Tiefe bis zur ſelben Höhe allmälig und ohne Abſtufungen hinaufgehenden Tone wäre, der ein bloßes Geheul abgeben würde. Denn im Einen wie im Andern iſt der Stoff derſelbe, und nur aus der *reinen Sonderung* geht der mächtige Unterſchied hervor.

Der Laſt *angemeſſen* iſt übrigens die Stütze nicht dann, wann ſie ſolche zu tragen nur eben ausreicht; ſondern wann ſie dies ſo bequem und reichlich vermag, daß wir, beim erſten Anblick, darüber vollkommen beruhigt ſind. Jedoch darf auch dieſer Ueberſchuß der Stütze einen gewiſſen Grad nicht überſteigen; da wir ſonſt Stütze ohne Laſt erblicken, welches dem äſthetiſchen Zweck entgegen iſt. Zur Beſtimmung jenes Grades haben die Alten, als Regulativ, die *Linie des Gleichgewichts* erſonnen, welche man erhält, indem man die Verjüngung, welche die Dicke der Säule von unten nach oben hat, fortſetzt, bis ſie in einen ſpitzen Winkel ausläuft, wodurch die Säule zum Kegel wird: jetzt wird jeder beliebige Queer-Durchſchnitt den untern Theil ſo ſtark laſſen, daß er den abgeſchnittenen oberen zu tragen hinreicht. Gewöhnlich aber wird mit zwanzigfacher Feſtigkeit gebaut, d. h. man legt jeder Stütze nur $^1/_{20}$ deſſen auf, was ſie höchſtens tragen könnte. — Ein lukulentes Beiſpiel von Laſt ohne Stütze bieten die, an den Ecken mancher, im geſchmackvollen Stil der „Jetztzeit" erbauten Häuſer hinausgeſchobenen Erker dem Auge dar. Man ſieht nicht was ſie trägt: ſie ſcheinen zu ſchweben und beunruhigen das Gemüth.

Daß in Italien ſogar die einfachſten und ſchmuckloſeſten Gebäude einen äſthetiſchen Eindruck machen, in Deutſchland aber nicht, beruht hauptſächlich darauf, daß dort die Dächer ſehr flach ſind. Ein hohes Dach iſt nämlich weder Stütze noch Laſt: denn ſeine beiden Hälften unterſtützen ſich gegenſeitig, das Ganze aber hat kein ſeiner Ausdehnung entſprechendes Gewicht. Daher bietet es dem Auge eine ausgebreitete Maſſe dar, die dem äſthetiſchen Zwecke völlig fremd, bloß dem nützlichen dient, mithin jenen ſtört, deſſen Thema immer nur Stütze und Laſt iſt.

Die Form der Säule hat ihren Grund allein darin, daß ſie die einfachſte und zweckmäßigſte Stütze liefert. In der gewundenen Säule tritt die Zweckwidrigkeit wie abſichtlich trotzend und daher unverſchämt auf: deswegen bricht der gute Geſchmack, beim erſten Anblick, den Stab über ſie. Der viereckige Pfeiler hat, da die Diagonale die Seiten übertrifft, ungleiche Dimenſionen der Dicke, die durch keinen Zweck motivirt, ſondern durch die zufällig leichtere Ausführbarkeit veranlaßt ſind: darum eben gefällt er uns ſo ſehr viel weniger, als die Säule. Schon der ſechs- oder achteckige Pfeiler iſt gefälliger; weil er ſich der runden Säule mehr nähert: denn die Form dieſer allein iſt ausſchließlich durch den Zweck beſtimmt. Dies iſt ſie nun aber auch in allen ihren übrigen Proportionen: zunächſt im Verhältniß ihrer Dicke zur Höhe, innerhalb der Gränzen, welche die Verſchiedenheit der drei Säulenordnungen zuläßt. Sodann beruht ihre Verjüngung, vom erſten Drittel ihrer Höhe an, wie auch eine geringe Anſchwellung an eben dieſer Stelle (entasis Vitr.), darauf, daß der Druck der Laſt dort am ſtärkſten iſt: man glaubte bisher, daß dieſe Anſchwellung nur der Joniſchen und Korinthiſchen Säule eigen ſei; allein neuere Meſſungen haben ſie auch an der Doriſchen, ſogar in Päſtum, nachgewieſen. Alſo Alles an der Säule, ihre durchweg beſtimmte Form, das Verhältniß ihrer Höhe zur Dicke, Beider zu den Zwiſchenräumen der Säulen, und das der ganzen Reihe zum Gebälk und der darauf ruhenden Laſt, iſt das genau berechnete Reſultat aus dem Verhältniß der nothwendigen Stütze zur gegebenen Laſt. Weil dieſe gleichförmig vertheilt iſt; ſo müſſen es auch die Stützen ſeyn: deshalb ſind Säulengruppen geſchmacklos. Hingegen rückt, in den beſten Doriſchen Tempeln, die Eckſäule etwas näher an die nächſte; weil das Zuſammentreffen der Gebälke an der Ecke die Laſt vermehrt: hiedurch aber ſpricht ſich deutlich das Princip der Architektur aus, daß die konſtruktionellen Verhältniſſe, d. h. die zwiſchen Stütze und Laſt, die weſentlichen ſind, welchen die der Symmetrie, als untergeordnet, ſogleich weichen müſſen. Je nach der Schwere der ganzen Laſt überhaupt wird man die Doriſche, oder die zwei leichteren Säulenordnungen wählen, da die erſtere, nicht nur durch die größere Dicke, ſondern auch durch die ihr weſentliche, nähere Stellung der Säulen, auf ſchwere Laſten berechnet iſt, zu welchem Zwecke auch die beinahe rohe Einfachheit ihres Kapitells paßt. Die Kapitelle überhaupt haben den Zweck, ſichtbar zu machen, daß die Säulen das Gebälk tragen und nicht wie Zapfen hineingeſteckt ſind: zugleich vergrößern ſie, mittelſt ihres Abakus, die tragende Fläche. Weil nun alſo aus dem wohl verſtandenen und konſequent durchgeführten Begriff der reichlich angemeſſenen Stütze zu einer gegebenen Laſt alle Geſetze der Säulenordnung, mithin auch die Form und Proportion der Säule, in allen ihren Theilen und Dimenſionen, bis ins Einzelne herab, folgt, alſo inſofern a priori beſtimmt iſt; ſo erhellt die Verkehrtheit des ſo oft wiederholten Gedankens, daß Baumſtämme oder gar (was leider ſelbſt Vitruvius, IV, 1, vorträgt) die menſchliche Geſtalt das Vorbild der Säule geweſen ſei. Dann wäre die Form derſelben für die Architektur eine rein zufällige, von Außen aufgenommene: eine ſolche aber könnte uns nicht, ſobald wir ſie in ihrem gehörigen Ebenmaaß erblicken, ſo harmoniſch und befriedigend anſprechen; noch könnte andererſeits jedes, ſelbſt geringe Mißverhältniß derſelben vom feinen und geübten Sinne ſogleich unangenehm und ſtörend, wie ein Miston in der Muſik, empfunden werden. Dies iſt vielmehr nur dadurch möglich, daß, nach gegebenem Zweck und Mittel, alles Uebrige im Weſentlichen a priori beſtimmt iſt, wie in der Muſik, nach gegebener Melodie und Grundton, im Weſentlichen die ganze Harmonie. Und wie die Muſik, ſo iſt auch die Architektur überhaupt keine nachahmende Kunſt; — obwohl Beide oft fälſchlich dafür gehalten worden ſind.

Das äſthetiſche Wohlgefallen beruht, wie im Text ausführlich dargethan, überall auf der Auffaſſung einer (Platoniſchen) Idee. Für die Architektur, allein als ſchöne Kunſt betrachtet, ſind die Ideen der unterſten Naturſtufen, alſo Schwere, Starrheit, Kohäſion, das eigentliche Thema; nicht aber, wie man bisher annahm, bloß die regelmäßige Form, Proportion und Symmetrie, als welche ein rein Geometriſches, Eigenſchaften des Raumes, nicht Ideen ſind, und daher nicht das Thema einer ſchönen Kunſt ſeyn können. Auch in der Architektur alſo ſind ſie nur ſekundären Urſprungs und haben eine untergeordnete Bedeutung, welche ich ſogleich hervorheben werde. Wären ſie es allein, welche darzulegen die Architektur, als ſchöne Kunſt, zur Aufgabe hätte; ſo müßte das Modell die gleiche Wirkung thun, wie das ausgeführte Werk. Dies aber iſt ganz und gar nicht der Fall: vielmehr müſſen die Werke der Architektur, um äſthetiſch zu wirken, durchaus eine beträchtliche Größe haben; ja, ſie können nie zu groß, aber leicht zu klein ſeyn. Sogar ſteht, ceteris paribus, die äſthetiſche Wirkung im geraden Verhältniß der Größe der Gebäude; weil nur große Maſſen die Wirkſamkeit der Schwerkraft in hohem Grade augenfällig und eindringlich machen. Hiedurch beſtätigt ſich abermals meine Anſicht, daß das Streben und der Antagonismus jener Grundkräfte der Natur den eigentlichen äſthetiſchen Stoff der Baukunſt ausmacht, welcher, ſeiner Natur nach, große Maſſen verlangt, um ſichtbar, ja fühlbar zu werden. — Die Formen in der Architektur werden, wie oben an der Säule gezeigt worden, zunächſt durch den unmittelbaren, konſtruktionellen Zweck jedes Theiles beſtimmt. Soweit nun aber derſelbe irgend etwas unbeſtimmt läßt, tritt, da die Architektur ihr Daſeyn zunächſt in unſerer räumlichen Anſchauung hat, und demnach an unſer Vermögen a priori zu dieſer ſich wendet, das Geſetz der vollkommenſten Anſchaulichkeit, mithin auch der leichteſten Faßlichkeit, ein. Dieſe aber entſteht allemal durch die größte Regelmäßigkeit der Formen und Rationalität ihrer Verhältniſſe. Demgemäß wählt die ſchöne Architektur lauter regelmäßige Figuren, aus geraden Linien, oder geſetzmäßigen Kurven, imgleichen die aus ſolchen hervorgehenden Körper, wie Würfel, Parallelepipeden, Cylinder, Kugeln, Pyramiden und Kegel; als Oeffnungen aber bisweilen Cirkel, oder Ellipſen, in der Regel jedoch Quadrate und noch öfter Rektangel, letztere von durchaus rationalem und ganz leicht faßlichem Verhältniß ihrer Seiten (nicht etwan wie 6 : 7, ſondern wie 1 : 2, 2 : 3), endlich auch Blenden oder Niſchen, von regelmäßiger und faßlicher Proportion. Aus demſelben Grunde wird ſie den Gebäuden ſelbſt und ihren großen Abtheilungen gern ein rationales und leicht faßliches Verhältniß der Höhe zur Breite geben, z. B. die Höhe einer Faſſade die Hälfte der Breite ſeyn laſſen, und die Säulen ſo ſtellen, daß je 3 oder 4 derſelben mit ihren Zwiſchenräumen eine Linie ausmeſſen, welche der Höhe gleich iſt, alſo ein Quadrat bilden. Dasſelbe Princip der Anſchaulichkeit und leichten Faßlichkeit verlangt auch leichte Ueberſehbarkeit: dieſe führt die Symmetrie herbei, welche überdies nöthig iſt, um das Werk als ein Ganzes abzuſtecken und deſſen weſentliche Begränzung von der zufälligen zu unterſcheiden, wie man denn z. B. bisweilen nur an ihrem Leitfaden erkennt, ob man drei neben einander ſtehende Gebäude oder nur *eines* vor ſich hat. Nur mittelſt der Symmetrie alſo kündigt ſich das architektoniſche Werk ſogleich als individuelle Einheit und als Entwickelung eines Hauptgedankens an.

Wenn nun gleich, wie oben beiläufig gezeigt worden, die Baukunſt keineswegs die *Formen* der Natur, wie Baumſtämme, oder gar menſchliche Geſtalten, nachzuahmen hat; ſo ſoll ſie doch im *Geiſte* der Natur ſchaffen, namentlich indem ſie das Geſetz natura nihil agit frustra, nihilque supervacaneum, et quod commodissimum in omnibus suis operationibus sequitur, auch zu dem ihrigen macht, demnach alles, ſelbſt nur ſcheinbar, Zweckloſe vermeidet und ihre jedesmalige Abſicht, ſei dieſe nun eine rein architektoniſche, d. h. konſtruktionelle, oder aber eine die Zwecke der Nützlichkeit betreffende, ſtets auf dem kürzeſten und natürlichſten Wege erreicht und ſo dieſelbe, durch das Werk ſelbſt, offen darlegt. Dadurch erlangt ſie eine gewiſſe Grazie, der analog, welche bei lebenden Weſen in der Leichtigkeit und der Angemeſſenheit jeder Bewegung und Stellung zur Abſicht derſelben beſteht. Demgemäß ſehen wir, im guten antiken Bauſtil, jeglichen Theil, ſei es nun Pfeiler, Säule, Bogen, Gebälk, oder Thüre, Fenſter, Treppe, Balkon, ſeinen Zweck auf die geradeſte und einfachſte Weiſe erreichen, ihn dabei unverhohlen und naiv an den Tag legend; eben wie die organiſche Natur es in ihren Werken auch thut. Der geſchmackloſe Bauſtil hingegen ſucht bei Allem unnütze Umwege und gefällt ſich in Willkürlichkeiten, geräth dadurch auf zwecklos gebrochene, heraus und hereinrückende Gebälke, gruppirte Säulen, zerſtückelte Korniſchen an Thürbögen und Giebeln, ſinnloſe Voluten, Schnörkel u. dergl.: er ſpielt, wie oben als Charakter der Pfuſcherei angegeben, mit den Mitteln der Kunſt, ohne die Zwecke derſelben zu verſtehen, wie Kinder mit dem Geräthe der Erwachſenen ſpielen. Dieſer Art iſt ſchon jede Unterbrechung einer geraden Linie, jede Aenderung im Schwunge einer Kurve, ohne augenfälligen Zweck. Jene naive Einfalt hingegen in der Darlegung und dem Erreichen des Zweckes, die dem Geiſte entſpricht, in welchem die Natur ſchafft und bildet, iſt es eben auch, welche den antiken Thongefäßen eine ſolche Schönheit und Grazie der Form verleiht, daß wir ſtets von Neuem darüber erſtaunen; weil ſie ſo edel abſticht gegen unſere modernen Gefäße im Originalgeſchmack, als welche den Stämpel der Gemeinheit tragen, ſie mögen nun aus Porzellan, oder grobem Töpferthon geformt ſeyn. Beim Anblick der Gefäße und Geräthe der Alten fühlen wir, daß wenn die Natur dergleichen Dinge hätte ſchaffen wollen, ſie es in dieſen Formen gethan haben würde. — Da wir alſo die Schönheit der Baukunſt hauptſächlich aus der unverhohlenen Darlegung der Zwecke und dem Erreichen derſelben auf dem kürzeſten und natürlichſten Wege hervorgehen ſehen; ſo geräth hier meine Theorie in geraden Widerſpruch mit der Kantiſchen, als welche das Weſen alles Schönen in eine anſcheinende Zweckmäßigkeit ohne Zweck ſetzt.

Das hier dargelegte alleinige Thema der Architektur, Stütze und Laſt, iſt ſo ſehr einfach, daß eben deshalb dieſe Kunſt, ſoweit ſie ſchöne Kunſt iſt (nicht aber ſofern ſie dem Nutzen dient), ſchon ſeit der beſten Griechiſchen Zeit, im Weſentlichen vollendet und abgeſchloſſen, wenigſtens keiner bedeutenden Bereicherung mehr fähig iſt. Hingegen kann der moderne Architekt ſich von den Regeln und Vorbildern der Alten nicht merklich entfernen, ohne eben ſchon auf dem Wege der Verſchlechterung zu ſeyn. Ihm bleibt daher nichts übrig, als die von den Alten überlieferte Kunſt anzuwenden und ihre Regeln, ſo weit es möglich iſt, unter den Beſchränkungen, welche das Bedürfniß, das Klima, das Zeitalter, und ſein Land ihm unabweisbar auflegen, durchzuſetzen. Denn in dieſer Kunſt, wie auch in der Skulptur, fällt das Streben nach dem Ideal mit der Nachahmung der Alten zuſammen.

Ich brauche wohl kaum zu erinnern, daß ich, bei allen dieſen architektoniſchen Betrachtungen, allein den antiken Bauſtil und nicht den ſogenannten Gothiſchen, welcher, Saraceniſchen Urſprungs, durch die Gothen in Spanien dem übrigen Europa zugeführt worden iſt, im Auge gehabt habe. Vielleicht iſt auch dieſem eine gewiſſe Schönheit, in ſeiner Art, nicht ganz abzuſprechen: wenn er jedoch unternimmt, ſich jenem als ebenbürtig gegenüberzuſtellen; ſo iſt dies eine barbariſche Vermeſſenheit, welche man durchaus nicht gelten laſſen darf. Wie wohlthätig wirkt doch auf unſern Geiſt, nach dem Anſchauen ſolcher Gothiſcher Herrlichkeiten, der Anblick eines regelrechten, im antiken Stil aufgeführten Gebäudes! Wir fühlen ſogleich, daß dies das allein Rechte und Wahre iſt. Könnte man einen alten Griechen vor unſere berühmteſten Gothiſchen Kathedralen führen; was würde er wohl dazu ſagen? — Βαρβαρον! — Unſer Wohlgefallen an Gothiſchen Werken beruht ganz gewiß größten Theils auf Gedankenaſſociationen und hiſtoriſchen Erinnerungen, alſo auf einem der Kunſt fremden Gefühl. Alles was ich vom eigentlich äſthetiſchen Zweck, vom Sinn und Thema der Baukunſt geſagt habe, verliert bei dieſen Werken ſeine Gültigkeit. Denn das frei liegende Gebälk iſt verſchwunden und mit ihm die Säule: Stütze und Laſt, geordnet und vertheilt, um den Kampf zwiſchen Starrheit und Schwere zu veranſchaulichen, ſind hier nicht mehr das Thema. Auch iſt jene durchgängige, reine Rationalität, vermöge welcher Alles ſtrenge Rechenſchaft zuläßt, ja, ſie dem denkenden Beſchauer ſchon von ſelbſt entgegenbringt, und welche zum Charakter des antiken Bauſtils gehört, hier nicht mehr zu finden: wir werden bald inne, daß hier, ſtatt ihrer, eine von fremdartigen Begriffen geleitete Willkür gewaltet hat; daher Vieles uns unerklärt bleibt. Denn nur der antike Bauſtil iſt in rein *objektivem* Sinne gedacht, der gothiſche mehr in ſubjektivem. — Wollen wir jedoch, wie wir als den eigentlichen, äſthetiſchen Grundgedanken der antiken Baukunſt die Entfaltung des Kampfes zwiſchen Starrheit und Schwere erkannt haben, auch in der Gothiſchen einen analogen Grundgedanken auffinden; ſo müßte es dieſer ſeyn, daß hier die gänzliche Ueberwältigung und Beſiegung der Schwere durch die Starrheit dargeſtellt werden ſoll. Denn demgemäß iſt hier die Horizontallinie, welche die der Laſt iſt, faſt ganz verſchwunden, und das Wirken der Schwere tritt nur noch indirekt, nämlich in Bogen und Gewölbe verlarvt, auf, während die Vertikallinie, welche die der Stütze iſt, allein herrſcht, und in unmäßig hohen Strebepfeilern, Thürmen, Thürmchen und Spitzen ohne Zahl, welche unbelaſtet in die Höhe gehen, das ſiegreiche Wirken der Starrheit verſinnlicht. Während in der antiken Baukunſt das Streben und Drängen von oben nach unten eben ſowohl vertreten und dargelegt iſt, wie das von unten nach oben; ſo herrſcht hier das letztere entſchieden vor: wodurch auch jene oft bemerkte Analogie mit dem Kryſtall entſteht, da deſſen Anſchießen ebenfalls mit Ueberwältigung der Schwere geſchieht. Wenn wir nun dieſen Sinn und Grundgedanken der Gothiſchen

Baukunſt unterlegen und dieſe dadurch als gleichberechtigten Gegenſatz der antiken aufſtellen wollten; ſo wäre dagegen zu erinnern, daß der Kampf zwiſchen Starrheit und Schwere, welchen die antike Baukunſt ſo offen und naiv darlegt, ein wirklicher und wahrer, in der Natur gegründeter iſt; die gänzliche Ueberwindung der Schwere durch die Starrheit hingegen ein bloßer Schein bleibt, eine Fiktion, durch Täuſchung beglaubigt. — Wie aus dem hier angegebenen Grundgedanken und den oben bemerkten Eigenthümlichkeiten der Gothiſchen Baukunſt der myſteriöſe und hyperphyſiſche Charakter, welcher derſelben zuerkannt wird, hervorgeht, wird Jeder ſich leicht deutlich machen können. Hauptſächlich entſteht er, wie ſchon erwähnt, dadurch, daß hier das Willkürliche an die Stelle des rein Rationellen, ſich als durchgängige Angemeſſenheit des Mittels zum Zweck Kundgebenden, getreten iſt. Das viele eigentlich Zweckloſe und doch ſo ſorgfältig Vollendete erregt die Vorausſetzung unbekannter, unerforſchlicher, geheimer Zwecke, d. i. das myſteriöſe Anſehen. Hingegen iſt die glänzende Seite der Gothiſchen Kirchen die innere; weil hier die Wirkung des von ſchlanken, kryſtalliniſch aufſtrebenden Pfeilern getragenen, hoch hinaufgehobenen und, bei verſchwundener Laſt, ewige Sicherheit verheißenden Kreuzgewölbes auf das Gemüth eindringt, die meiſten der erwähnten Uebelſtände aber draußen liegen. An antiken Gebäuden iſt die Außenſeite die vortheilhaftere; weil man dort Stütze und Laſt beſſer überſieht, im Innern hingegen die flache Decke ſtets etwas Niederdrückendes und Proſaiſches behält. An den Tempeln der Alten war auch meiſtentheils, bei vielen und großen Außenwerken, das eigentliche Innere klein. Einen erhabeneren Anſtrich erhielt es durch das Kugelgewölbe einer Kuppel, wie im Pantheon, von welcher daher auch die Italiäner, in dieſem Stil bauend, den ausgedehnteſten Gebrauch gemacht haben. Dazu ſtimmt, daß die Alten, als ſüdliche Völker, mehr im Freien lebten, als die nordiſchen Nationen, welche die Gothiſche Baukunſt vorgezogen haben. — Wer nun aber ſchlechterdings die Gothiſche Baukunſt als eine weſentliche und berechtigte gelten laſſen will, mag, wenn er zugleich Analogien liebt, ſie den negativen Pol der Architektur, oder auch die Moll-Tonart derſelben benennen. — Im Intereſſe des guten Geſchmacks muß ich wünſchen, daß große Geldmittel dem objektiv, d. h. wirklich Guten und Rechten, dem an ſich Schönen, zugewendet werden, nicht aber Dem, deſſen Werth bloß auf Ideenaſſociationen beruht. Wenn ich nun ſehe, wie dieſes ungläubige Zeitalter die vom gläubigen Mittelalter unvollendet gelaſſenen Gothiſchen Kirchen ſo emſig ausbaut, kommt es mir vor, als wolle man das dahingeſchiedene Chriſtenthum einbalſamiren.

Kapitel 36 *).

Vereinzelte Bemerkungen zur Aeſthetik der bildenden Künſte.

In der Skulptur ſind Schönheit und Grazie die Hauptſache: in der Malerei aber erhalten Ausdruck, Leidenſchaft, Charakter das Uebergewicht; daher von der Forderung der Schönheit eben ſo viel nachgelaſſen werden muß. Denn eine durchgängige Schönheit aller Geſtalten, wie die Skulptur ſie fordert, würde dem Charakteriſtiſchen Abbruch thun, auch durch die Monotonie ermüden. Demnach darf die Malerei auch häßliche Geſichter und abgezehrte Geſtalten darſtellen: die Skulptur hingegen verlangt Schönheit, wenn auch nicht ſtets vollkommene, durchaus aber Kraft und Fülle der Geſtalten. Folglich iſt ein magerer Chriſtus am Kreuz, ein von Alter und Krankheit abgezehrter, ſterbender heiliger Hieronymus, wie das Meiſterſtück Domenichino's, ein für die Malerei paſſender Gegenſtand: hingegen der durch Faſten auf Haut und Knochen reducirte Johannes der Täufer, in Marmor, von Donatello, auf der Gallerie zu Florenz, wirkt, trotz der meiſterhaften Ausführung, widerlich. — Von dieſem Geſichtspunkt aus ſcheint die Skulptur der Bejahung, die Malerei der Verneinung des Willens zum Leben angemeſſen, und hieraus ließe ſich erklären, warum die Skulptur die Kunſt der Alten, die Malerei die der chriſtlichen Zeiten geweſen iſt. —

Bei der §. 45 des erſten Bandes gegebenen Auseinander-

---

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §§. 44—50 des erſten Bandes.

ſetzung, daß das Herausfinden, Erkennen und Feſtſtellen des Typus der menſchlichen Schönheit auf einer gewiſſen Anticipation derſelben beruht und daher zum Theil a priori begründet iſt, finde ich noch hervorzuheben, daß dieſe Anticipation dennoch der Erfahrung bedarf, um durch ſie angeregt zu werden; analog dem Inſtinkt der Thiere, welcher, obwohl das Handeln a priori leitend, dennoch in den Einzelnheiten deſſelben der Beſtimmung durch Motive bedarf. Die Erfahrung und Wirklichkeit nämlich hält dem Intellekt des Künſtlers menſchliche Geſtalten vor, welche, im einen oder andern Theil, der Natur mehr oder minder gelungen ſind, ihn gleichſam um ſein Urtheil darüber befragend, und ruft ſo, nach Sokratiſcher Methode, aus jener dunkeln Anticipation die deutliche und beſtimmte Erkenntniß des Ideals hervor. Dieſerhalb leiſtete es den Griechiſchen Bildhauern allerdings großen Vorſchub, daß Klima und Sitte des Landes ihnen den ganzen Tag Gelegenheit gaben, halb nackte Geſtalten, und in den Gymnaſien auch ganz nackte zu ſehen. Dabei forderte jedes Glied ihren plaſtiſchen Sinn auf zur Beurtheilung und zur Vergleichung deſſelben mit dem Ideal, welches unentwickelt in ihrem Bewußtſeyn lag. So übten ſie beſtändig ihr Urtheil an allen Formen und Gliedern, bis zu den feinſten Nuancen derſelben herab; wodurch denn allmälig ihre urſprünglich nur dumpfe Anticipation des Ideals menſchlicher Schönheit zu ſolcher Deutlichkeit des Bewußtſeyns erhoben werden konnte, daß ſie fähig wurden, daſſelbe im Kunſtwerk zu objektiviren. — Auf ganz analoge Weiſe iſt dem Dichter, zur Darſtellung der Charaktere, eigene Erfahrung nützlich und nöthig. Denn obgleich er nicht nach der Erfahrung und empiriſchen Notizen arbeitet, ſondern nach dem klaren Bewußtſeyn des Weſens der Menſchheit, wie er ſolches in ſeinem eigenen Innern findet; ſo dient doch dieſem Bewußtſeyn die Erfahrung zum Schema, giebt ihm Anregung und Uebung. Sonach erhält ſeine Erkenntniß der menſchlichen Natur und ihrer Verſchiedenheiten, obwohl ſie in der Hauptſache a priori und anticipirend verfährt, doch erſt durch die Erfahrung Leben, Beſtimmtheit und Umfang. — Dem ſo bewundrungswürdigen Schönheitsſinn der Griechen aber, welcher ſie allein, unter allen Völkern der Erde, befähigte, den wahren Normaltypus der menſchlichen Geſtalt herauszufinden und demnach die Muſterbilder

der Schönheit und Grazie für alle Zeiten zur Nachahmung aufzuſtellen, können wir, auf unſer voriges Buch und Kapitel 44 im folgenden uns ſtützend, noch tiefer auf den Grund gehen, und ſagen: Das Selbe, was, wenn es vom Willen unzertrennt bleibt, Geſchlechtstrieb mit fein ſichtender Auswahl, d. i. Geſchlechtsliebe (die bei den Griechen bekanntlich großen Verirrungen unterworfen war), giebt; eben Dieſes wird, wenn es, durch das Vorhandenſeyn eines abnorm überwiegenden Intellekts, ſich vom Willen ablöſt und doch thätig bleibt, zum objektiven Schönheitsſinn für menſchliche Geſtalt, welcher nun zunächſt ſich zeigt als urtheilender Kunſtſinn, ſich aber ſteigern kann, bis zur Auffindung und Darſtellung der Norm aller Theile und Proportionen; wie dies der Fall war im Phidias, Praxiteles, Skopas u. ſ. w. — Alsdann geht in Erfüllung, was Goethe den Künſtler ſagen läßt:

> Daß ich mit Götterſinn
> Und Menſchenhand
> Vermöge zu bilden,
> Was bei meinem Weib'
> Ich animaliſch kann und muß.

Und auch hier abermals analog, wird im Dichter eben Das, was, wenn es vom Willen unzertrennt bliebe, bloße Weltklugheit gäbe, wenn es, durch das abnorme Ueberwiegen des Intellekts, ſich vom Willen ſondert, zur Fähigkeit objektiver, dramatiſcher Darſtellung. —

Die moderne Skulptur iſt, was immer ſie auch leiſten mag, doch der modernen lateiniſchen Poeſie analog und, wie dieſe, ein Kind der Nachahmung, aus Reminiſcenzen entſprungen. Läßt ſie ſich beigehen, originell ſeyn zu wollen; ſo geräth ſie alsbald auf Abwege, namentlich auf den ſchlimmen, nach der vorgefundenen Natur, ſtatt nach den Proportionen der Alten zu formen. Canova, Thorwaldſen u. a. m. ſind dem Johannes Secundus und Owenus zu vergleichen. Mit der Architektur verhält es ſich eben ſo: allein da iſt es in der Kunſt ſelbſt gegründet, deren rein äſthetiſcher Theil von geringem Umfange iſt und von den Alten bereits erſchöpft wurde; daher der moderne Baumeiſter nur in der weiſen Anwendung deſſelben ſich hervorthun kann; und ſoll er wiſſen, daß er ſtets ſo weit vom guten Geſchmack ſich entfernt, als er vom Stil und Vorbild der Griechen abgeht. —

Die Kunſt des Malers, bloß betrachtet ſofern ſie den Schein der Wirklichkeit hervorzubringen bezweckt, iſt im letzten Grunde darauf zurückzuführen, daß er Das, was beim Sehen die bloße Empfindung iſt, alſo die Affektion der Retina, d. i. die allein unmittelbar gegebene Wirkung, rein zu ſondern verſteht von ihrer Urſache, d. i. den Objekten der Außenwelt, deren Anſchauung im Verſtande allererſt daraus entſteht; wodurch er, wenn die Technik hinzukommt, im Stande iſt, die ſelbe Wirkung im Auge durch eine ganz andere Urſache, nämlich aufgetragene Farbenflecke, hervorzubringen, woraus dann im Verſtande des Betrachters, durch die unausbleibliche Zurückführung auf die gewöhnliche Urſache, die nämliche Anſchauung wieder entſteht. —

Wenn man betrachtet, wie in jedem Menſchengeſicht etwas ſo ganz Urſprüngliches, ſo durchaus Originelles liegt und daſſelbe eine Ganzheit zeigt, welche nur einer aus lauter nothwendigen Theilen beſtehenden Einheit zukommen kann, vermöge welcher wir ein bekanntes Individuum, aus ſo vielen Tauſenden, ſelbſt nach langen Jahren wiedererkennen, obgleich die möglichen Verſchiedenheiten menſchlicher Geſichtszüge zumal einer Raſſe, innerhalb äußerſt enger Gränzen liegen; ſo muß man bezweifeln, daß etwas von ſo weſentlicher Einheit und ſo großer Urſprünglichkeit je aus einer andern Quelle hervorgehen könne, als aus den geheimnißvollen Tiefen des Innern der Natur: daraus aber würde folgen, daß kein Künſtler fähig ſeyn könne, die urſprüngliche Eigenthümlichkeit eines Menſchengeſichtes wirklich zu erſinnen, noch auch nur, ſie aus Reminiscenzen naturgemäß zuſammenzuſetzen. Was er demnach in dieſer Art zu Stande brächte, würde immer nur eine halbwahre, ja vielleicht eine unmögliche Zuſammenſetzung ſeyn: denn wie ſollte er eine wirkliche phyſiognomiſche Einheit zuſammenſetzen, da ihm doch das Princip dieſer Einheit eigentlich unbekannt iſt? Danach muß man bei jedem von einem Künſtler bloß erſonnenen Geſicht zweifeln, ob es in der That ein mögliches ſei, und ob nicht die Natur, als Meiſter aller Meiſter, es für eine Pfuſcherei erklären würde, indem ſie völlige Widerſprüche darin nachwieſe. Dies würde allerdings zu dem Grundſatz führen, daß auf hiſtoriſchen Bildern immer nur Porträtte figuriren dürften, welche dann freilich mit der größten Sorgfalt auszuwählen und in etwas zu idealiſiren wären. Bekanntlich haben große Künſtler immer gern nach lebenden Modellen gemalt und viele Porträtte angebracht. —

Obgleich, wie im Text ausgeführt, der eigentliche Zweck der Malerei, wie der Kunſt überhaupt, iſt, uns die Auffaſſung der (Platoniſchen) Ideen der Weſen dieſer Welt zu erleichtern, wobei wir zugleich in den Zuſtand des reinen, d. i. willenloſen, Erkennens verſetzt werden; ſo kommt ihr außerdem noch eine davon unabhängige und für ſich gehende Schönheit zu, welche hervorgebracht wird durch die bloße Harmonie der Farben, das Wohlgefällige der Gruppirung, die günſtige Vertheilung des Lichts und Schattens und den Ton des ganzen Bildes. Dieſe ihr beigegebene, untergeordnete Art der Schönheit befördert den Zuſtand des reinen Erkennens und iſt in der Malerei Das, was in der Poeſie die Diktion, das Metrum und der Reim iſt: Beide nämlich ſind nicht das Weſentliche, aber das zuerſt und unmittelbar Wirkende. —

Zu meinem, im erſten Bande §. 50, über die Unſtatthaftigkeit der Allegorie in der Malerei abgegebenen Urtheil bringe ich noch einige Belege bei. Im Palaſt Borgheſe, zu Rom, befindet ſich folgendes Bild von Michael Angelo Caravaggio: Jeſus, als Kind von etwan zehn Jahren, tritt einer Schlange auf den Kopf, aber ganz ohne Furcht und mit größter Gelaſſenheit, und eben ſo gleichgültig bleibt dabei ſeine ihn begleitende Mutter: daneben ſteht die heilige Eliſabeth, feierlich und tragiſch zum Himmel-blickend. Was möchte wohl bei dieſer kyriologiſchen Hieroglyphe ein Menſch denken, der nie etwas vernommen hätte vom Samen des Weibes, welcher der Schlange den Kopf zertreten ſoll? — Zu Florenz, im Bibliothekſaal des Palaſtes Riccardi, finden wir auf dem von Luca Giordano gemalten Plafond folgende Allegorie, welche beſagen ſoll, daß die Wiſſenſchaft den Verſtand aus den Banden der Unwiſſenheit befreit: der Verſtand iſt ein ſtarker Mann, von Stricken umwunden, die eben abfallen: eine Nymphe hält ihm einen Spiegel vor, eine andere reicht ihm einen abgelöſten großen Flügel: darüber ſitzt die Wiſſenſchaft auf einer Kugel und, mit einer Kugel in der Hand, neben ihr die nackte Wahrheit. — Zu Ludwigsburg bei Stuttgart zeigt uns ein Bild die Zeit, als Saturn, mit einer Scheere dem Amor die Flügel beſchneidend: wenn das beſagen ſoll, daß wann wir altern, der Unbeſtand in der Liebe ſich ſchon giebt; ſo wird es hiemit wohl ſeine Richtigkeit haben. —

Meine Löſung des Problems, warum der Laokoon nicht ſchreit, zu bekräftigen, diene noch Folgendes. Von der verfehlten Wirkung der Darſtellung des Schreiens durch die Werke der bildenden, weſentlich ſtummen Künſte, kann man ſich faktiſch überzeugen an einem auf der Kunſtakademie zu Bologna befindlichen Bethlehemitiſchen Kindermord von Guido Reni, auf welchem dieſer große Künſtler den Mißgriff begangen hat, ſechs ſchreiende Mundaufreißer zu malen. — Wer es noch deutlicher haben will, denke ſich eine pantomimiſche Darſtellung auf der Bühne, und in irgend einer Scene derſelben einen dringenden Anlaß zum Schreien einer der Perſonen: wollte nun der dieſe darſtellende Tänzer das Geſchrei dadurch ausdrücken, daß er eine Weile mit weit aufgeſperrtem Munde daſtände; ſo würde das laute Gelächter des ganzen Hauſes die Abgeſchmacktheit der Sache bezeugen. — Da nun demnach aus Gründen, welche nicht im darzuſtellenden Gegenſtande, ſondern im Weſen der darſtellenden Kunſt liegen, das Schreien des Laokoon unterbleiben mußte; ſo entſtand hieraus dem Künſtler die Aufgabe, eben dieſes Nicht-Schreien zu motiviren, um es uns plauſibel zu machen, daß ein Menſch in ſolcher Lage nicht ſchreie. Dieſe Aufgabe hat er dadurch gelöſt, daß er den Schlangenbiß nicht als ſchon erfolgt, auch nicht als noch drohend, ſondern als gerade jetzt und zwar in die Seite geſchehend darſtellte: denn dadurch wird der Unterleib eingezogen, das Schreien daher unmöglich gemacht. Dieſen nächſten, eigentlich aber nur ſekundären und untergeordneten Grund der Sache hat Goethe richtig herausgefunden und ihn dargelegt am Ende des elften Buchs ſeiner Selbſtbiographie, wie auch im Aufſatz über den Laokoon im erſten Heft der Propyläen; aber der entferntere, primäre, jenen bedingende Grund iſt der von mir dargelegte. Ich kann die Bemerkung nicht unterdrücken, daß ich hier zu Goethen wieder im ſelben Verhältniß ſtehe, wie hinſichtlich der Theorie der Farbe. — In der Sammlung des Herzogs von Aremberg zu Brüſſel befindet ſich ein antiker Kopf des Laokoon, welcher ſpäter aufgefunden worden. Der Kopf in der weltberühmten Gruppe iſt aber kein reſtaurirter, wie auch aus Goethe's ſpecieller Tafel aller Reſtaurationen dieſer Gruppe, welche ſich am Ende des erſten Bandes der Propyläen befindet, hervorgeht und zudem dadurch beſtätigt wird, daß der ſpäter gefundene Kopf dem der Gruppe höchſt ähnlich iſt. Wir müſſen alſo annehmen, daß noch eine andere antike Repetition der Gruppe exiſtirt hat, welcher der Arembergiſche Kopf angehörte. Derſelbe übertrifft, meiner Meinung nach, ſowohl an Schönheit als an Ausdruck den der Gruppe: den Mund hat er bedeutend weiter offen, als dieſer, jedoch nicht bis zum eigentlichen Schreien.

Kapitel 37 *).

Zur Aeſthetik der Dichtkunſt.

Als die einfachſte und richtigſte Definition der Poeſie möchte ich dieſe aufſtellen, daß ſie die Kunſt iſt, durch Worte die Einbildungskraft ins Spiel zu verſetzen. Wie ſie dies zu Wege bringt, habe ich im erſten Bande, §. 51, angegeben. Eine ſpecielle Beſtätigung des dort Geſagten giebt folgende Stelle aus einem ſeitdem veröffentlichten Briefe **Wielands** an **Merk**: „Ich habe drittehalb Tage über eine einzige Strophe zugebracht, wo im Grunde die Sache auf einem einzigen Worte, das ich brauchte und nicht finden konnte, beruhte. Ich drehte und wandte das Ding und mein Gehirn nach allen Seiten; weil ich natürlicherweiſe, wo es um ein Gemählde zu thun iſt, gern die nämliche beſtimmte Viſion, welche vor meiner Stirn ſchwebte, auch vor die Stirn meiner Leſer bringen möchte, und dazu oft, ut nosti, von einem einzigen Zuge, oder Drucker, oder Reſler, Alles abhängt." (Briefe an Merk, herausgegeben von Wagner, 1835, S. 193.) — Dadurch, daß die Phantaſie des Leſers der Stoff iſt, in welchem die Dichtkunſt ihre Bilder darſtellt, hat dieſe den Vortheil, daß die nähere Ausführung und die feineren Züge in der Phantaſie eines Jeden ſo ausfallen, wie es ſeiner Individualität, ſeiner Erkenntnißſphäre und ſeiner Laune gerade am angemeſſenſten iſt und ihn daher am lebhafteſten anregt; ſtatt daß die bildenden Künſte ſich nicht ſo anbequemen können, ſondern hier ein Bild, eine Geſtalt Allen genügen ſoll: dieſe aber wird doch immer, in Etwas, das Gepräge der Individualität des Künſtlers, oder ſeines Modells, tragen, als einen ſubjektiven, oder zufälligen, nicht wirkſamen Zuſatz; wenn gleich um ſo weniger, je objektiver, d. h. genialer der Künſtler iſt. Schon hieraus iſt es zum Theil erklärlich, daß die Werke der Dichtkunſt eine viel ſtärkere, tiefere und allgemeinere Wirkung ausüben, als Bilder und Statuen: dieſe nämlich laſſen das Volk meiſtens ganz kalt, und überhaupt ſind die bildenden die am ſchwächſten wirkenden Künſte. Hiezu giebt einen ſonderbaren Beleg das ſo häufige Auffinden und Entdecken von Bildern großer Meiſter in Privathäuſern und allerlei Lokalitäten, wo ſie, viele Menſchenalter hindurch, nicht etwan vergraben und verſteckt, ſondern blos unbeachtet, alſo wirkungslos, gehangen haben. Zu meiner Zeit in Florenz (1823) wurde ſogar eine Raphael'ſche Madonna entdeckt, welche eine lange Reihe von Jahren hindurch im Bedientenzimmer eines Palaſtes (im Quartiere di S. Spirito) an der Wand gehangen hatte: und Dies geſchieht unter Italiänern, dieſer vor allen übrigen mit Schönheitsſinn begabten Nation. Es beweiſt, wie wenig direkte und unvermittelte Wirkung die Werke der bildenden Künſte haben, und daß ihre Schätzung weit mehr, als die aller andern, der Bildung und Kenntniß bedarf. Wie unfehlbar macht hingegen eine ſchöne, das Herz treffende Melodie ihre Reiſe um das Erdenrund, und wandert eine vortreffliche Dichtung von Volk zu Volk. Daß die Großen und Reichen gerade den bildenden Künſten die kräftigſte Unterſtützung widmen und nur auf ihre Werke beträchtliche Summen verwenden, ja, heut zu Tage eine Idololatrie, im eigentlichen Sinne, für ein Bild von einem berühmten, alten Meiſter den Werth eines großen Landgutes hingiebt, Dies beruht hauptſächlich auf der Seltenheit der Meiſterſtücke, deren Beſitz daher dem Stolze zuſagt, ſodann aber auch darauf, daß der Genuß derſelben gar wenig Zeit und Anſtrengung erfordert und jeden Augenblick, auf einen Augenblick, bereit iſt; während Poeſie und ſelbſt Muſik ungleich beſchwerlichere Bedingungen ſtellen. Dem entſprechend laſſen die bildenden Künſte ſich auch entbehren: ganze Völker, z. B. die Mohammedaniſchen, ſind ohne ſie: aber ohne Muſik und Poeſie iſt keines.

---

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §. 51 des erſten Bandes.

Die Abſicht nun aber, in welcher der Dichter unſere Phantaſie in Bewegung ſetzt, iſt, uns die Ideen zu offenbaren, d. h. an einem Beiſpiel zu zeigen, was das Leben, was die Welt ſei. Dazu iſt die erſte Bedingung, daß er es ſelbſt erkannt habe: je nachdem dies tief oder flach geſchehen iſt, wird ſeine Dichtung ausfallen. Demgemäß giebt es unzählige Abſtufungen, wie der Tiefe und Klarheit in der Auffaſſung der Natur der Dinge, ſo der Dichter. Jeder von dieſen muß inzwiſchen ſich für vortrefflich halten, ſofern er richtig dargeſtellt hat was er erkannte, und ſein Bild ſeinem Original entſpricht: er muß ſich dem beſten gleich ſtellen, weil er in deſſen Bilde auch nicht mehr erkennt, als in ſeinem eigenen, nämlich ſo viel, wie in der Natur ſelbſt; da ſein Blick nun ein Mal nicht tiefer eindringt. Der beſte ſelbſt aber erkennt ſich als ſolchen daran, daß er ſieht wie flach der Blick der andern war, wie Vieles noch dahinter lag, das ſie nicht wiedergeben konnten, weil ſie es nicht ſahen, und wie viel weiter ſein Blick und ſein Bild reicht. Verſtände er die Flachen ſo wenig, wie ſie ihn; da müßte er verzweifeln: denn gerade weil ſchon ein außerordentlicher Mann dazu gehört, um ihm Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen, die ſchlechten Poeten ihn aber ſo wenig hochſchätzen können, wie er ſie, hat auch er lange an ſeinem eigenen Beifall zu zehren, ehe der der Welt nachkommt. — Inzwiſchen wird ihm auch jener verkümmert, indem man ihm zumuthet, er ſolle fein beſcheiden ſeyn. Es iſt aber ſo unmöglich, daß wer Verdienſte hat und weiß was ſie koſten, ſelbſt blind dagegen ſei, wie daß ein Mann von ſechs Fuß Höhe nicht merke, daß er die Andern überragt. Iſt von der Baſis des Thurms bis zur Spitze 300 Fuß; ſo iſt zuverläſſig eben ſo viel von der Spitze bis zur Baſis. Horaz, Lucrez, Ovid und faſt alle Alten haben ſtolz von ſich geredet, desgleichen Dante, Shakeſpeare, Bako von Verulam und Viele mehr. Daß Einer ein großer Geiſt ſeyn könne, ohne etwas davon zu merken, iſt eine Abſurdität, welche nur die troſtloſe Unfähigkeit ſich einreden kann, damit ſie das Gefühl der eigenen Nichtigkeit auch für Beſcheidenheit halten könne. Ein Engländer hat witzig und richtig bemerkt, daß merit und modesty nichts Gemeinſames hätten, als den Anfangsbuchſtaben. Die beſcheidenen Celebritäten habe ich ſtets in Verdacht, daß ſie wohl Recht haben könnten; und Corneille ſagt geradezu:

> La fausse humilité ne met plus en crédit:
> Je sçais ce que je vaux, et crois ce qu'on m'en dit.

Endlich hat Goethe es unumwunden geſagt: „Nur die Lumpe ſind beſcheiden." Aber noch unfehlbarer wäre die Behauptung geweſen, daß Die, welche ſo eifrig von Andern Beſcheidenheit fordern, auf Beſcheidenheit dringen, unabläſſig rufen: „Nur beſcheiden! um Gotteswillen, nur beſcheiden!" zuverläſſig Lumpe ſind, d. h. völlig verdienſtloſe Wichte, Fabrikwaare der Natur, ordentliche Mitglieder des Packs der Menſchheit. Denn wer ſelbſt Verdienſte hat, läßt auch Verdienſte gelten, — verſteht ſich ächte und wirkliche. Aber Der, dem ſelbſt alle Vorzüge und Verdienſte mangeln, wünſcht, daß es gar keine gäbe: ihr Anblick an Andern ſpannt ihn auf die Folter; der blaſſe, grüne, gelbe Neid verzehrt ſein Inneres: er möchte alle perſönlich Bevorzugten vernichten und ausrotten: muß er ſie aber leider leben laſſen, ſo ſoll es nur unter der Bedingung ſeyn, daß ſie ihre Vorzüge verſtecken, völlig verleugnen, ja abſchwören. Dies alſo iſt die Wurzel der ſo häufigen Lobreden auf die Beſcheidenheit. Und wenn ſolche Präkonen derſelben Gelegenheit haben, das Verdienſt im Entſtehen zu erſticken, oder wenigſtens zu verhindern, daß es ſich zeige, daß es bekannt werde, — wer wird zweifeln, daß ſie es thun? Denn dies iſt die Praxis zu ihrer Theorie. —

Wenn nun gleich der Dichter, wie jeder Künſtler, uns immer nur das Einzelne, Individuelle, vorführt; ſo iſt was er erkannte und uns dadurch erkennen laſſen will, doch die (Platoniſche) Idee, die ganze Gattung: daher wird in ſeinen Bildern gleichſam der Typus der menſchlichen Charaktere und Situationen ausgeprägt ſeyn. Der erzählende, auch der dramatiſche Dichter nimmt aus dem Leben das ganz Einzelne heraus und ſchildert es genau in ſeiner Individualität, offenbart aber hierdurch das ganze menſchliche Daſeyn; indem er zwar ſcheinbar es mit dem Einzelnen, in Wahrheit aber mit Dem, was überall und zu allen Zeiten iſt, zu thun hat. Hieraus entſpringt es, daß Sentenzen, beſonders der dramatiſchen Dichter, ſelbſt ohne generelle Ausſprüche zu ſeyn, im wirklichen Leben häufige Anwendung finden. — Zur Philoſophie verhält ſich die Poeſie, wie die Erfahrung ſich zur empiriſchen Wiſſenſchaft verhält. Die Erfahrung nämlich macht uns mit der Erſcheinung im Einzelnen und beiſpielsweiſe bekannt: die Wiſſenſchaft umfaßt das Ganze derſelben, mittelſt allgemeiner Begriffe. So will die Poeſie uns mit den (Platoniſchen) Ideen der Weſen mittelſt des Einzelnen und beiſpielsweiſe bekannt machen: die Philoſophie will das darin ſich ausſprechende innere Weſen der Dinge im Ganzen und Allgemeinen erkennen lehren. — Man ſieht ſchon hieran, daß die Poeſie mehr den Charakter der Jugend, die Philoſophie den des Alters trägt. In der That blüht die Dichtergabe eigentlich nur in der Jugend: auch die Empfänglichkeit für Poeſie iſt in der Jugend oft leidenſchaftlich: der Jüngling hat Freude an Verſen als ſolchen und nimmt oft mit geringer Waare vorlieb. Mit den Jahren nimmt dieſe Neigung allmälig ab, und im Alter zieht man die Proſa vor. Durch jene poetiſche Tendenz der Jugend wird dann leicht der Sinn für die Wirklichkeit verdorben. Denn von dieſer unterſcheidet die Poeſie ſich dadurch, daß in ihr das Leben intereſſant und doch ſchmerzlos an uns vorüberfließt; daſſelbe hingegen in der Wirklichkeit, ſo lange es ſchmerzlos iſt, unintereſſant iſt, ſobald es aber intereſſant wird, nicht ohne Schmerzen bleibt. Der früher in die Poeſie als in die Wirklichkeit eingeweihte Jüngling verlangt nun von dieſer, was nur jene leiſten kann: dies iſt eine Hauptquelle des Unbehagens, welches die vorzüglichſten Jünglinge drückt. —

Metrum und Reim ſind eine Feſſel, aber auch eine Hülle, die der Poet um ſich wirft, und unter welcher es ihm vergönnt iſt zu reden, wie er ſonſt nicht dürfte: und das iſt es, was uns freut. — Er iſt nämlich für Alles was er ſagt nur halb verantwortlich: Metrum und Reim müſſen es zur andern Hälfte vertreten. — Das Metrum, oder Zeitmaaß, hat, als bloßer Rhythmus, ſein Weſen allein in der Zeit, welche eine reine Anſchauung a priori iſt, gehört alſo, mit Kant zu reden, bloß der reinen Sinnlichkeit an; hingegen iſt der Reim Sache der Empfindung im Gehörorgan, alſo der empiriſchen Sinnlichkeit. Daher iſt der Rhythmus ein viel edleres und würdigeres Hülfsmittel, als der Reim, den die Alten demnach verſchmähten, und der in den unvollkommenen, durch Korruption der früheren und in barbariſchen Zeiten entſtandenen Sprachen ſeinen Urſprung fand. Die Armſäligkeit franzöſiſcher Poeſie beruht hauptſächlich darauf, daß dieſe, ohne Metrum, auf den Reim allein beſchränkt iſt, und wird dadurch vermehrt, daß ſie, um ihren Mangel an Mitteln zu verbergen, durch eine Menge pedantiſcher Satzungen ihre Reimerei erſchwert hat, wie z. B. daß nur gleich geſchriebene Silben reimen, als wär' es für's Auge, nicht für's Ohr; daß der Hiatus verpönt iſt, eine Menge Worte nicht vorkommen dürfen u. dgl. m., welchem Allen die neuere franzöſiſche Dichterſchule ein Ende zu machen ſucht. — In keiner Sprache jedoch macht, wenigſtens für mich, der Reim einen ſo wohlgefälligen und mächtigen Eindruck, wie in der lateiniſchen: die mittelalterlichen gereimten lateiniſchen Gedichte haben einen eigenthümlichen Zauber. Man muß es daraus erklären, daß die lateiniſche Sprache ohne allen Vergleich vollkommener, ſchöner und edler iſt, als irgend eine der neueren, und nun in dem, eben dieſen angehörigen, von ihr ſelbſt aber urſprünglich verſchmähten Putz und Flitter ſo anmuthig einhergeht.

Der ernſthaften Erwägung konnte es faſt als ein Hochverrath gegen die Vernunft erſcheinen, wenn einem Gedanken, oder ſeinem richtigen und reinen Ausdruck, auch nur die leiſeſte Gewalt geſchieht, in der kindiſchen Abſicht, daß nach einigen Silben der gleiche Wortklang wieder vernommen werde, oder auch, damit dieſe Silben ſelbſt ein gewiſſes Hopſaſa darſtellen. Ohne ſolche Gewalt aber kommen gar wenige Verſe zu Stande: denn ihr iſt es zuzuſchreiben, daß, in fremden Sprachen, Verſe viel ſchwerer zu verſtehen ſind, als Proſa. Könnten wir in die geheime Werkſtätte der Poeten ſehen; ſo würden wir zehn Mal öfter finden, daß der Gedanke zum Reim, als daß der Reim zum Gedanken geſucht wird: und ſelbſt im letztern Fall geht es nicht leicht ohne Nachgiebigkeit von Seiten des Gedankens ab. — Dieſen Betrachtungen bietet jedoch die Verskunſt Trotz, und hat dabei alle Zeiten und Völker auf ihrer Seite: ſo groß iſt die Macht, welche Metrum und Reim auf das Gemüth ausüben, und ſo wirkſam das ihnen eigene, geheimnißvolle lenocinium. Ich möchte dieſes daraus erklären, daß ein glücklich gereimter Vers, durch ſeine unbeſchreiblich emphatiſche Wirkung, die Empfindung erregt, als ob der darin ausgedrückte Gedanke ſchon in der Sprache prädeſtinirt, ja präformirt gelegen und der Dichter ihn nur herauszufinden gehabt hätte. Selbſt triviale Einfälle erhalten durch Rhythmus und Reim einen Anſtrich von Bedeutſamkeit, figuriren in dieſem Schmuck, wie unter den Mädchen Alltagsgeſichter durch den Putz die Augen feſſeln. Ja, ſelbſt ſchiefe und falſche Gedanken gewinnen durch die Verſifikation einen Schein von Wahrheit. Andererſeits wieder ſchrumpfen ſogar berühmte Stellen aus berühmten Dichtern zuſammen und werden unſcheinbar, wenn getreu in Proſa wiedergegeben. Iſt nur das Wahre ſchön, und iſt der liebſte Schmuck der Wahrheit die Nacktheit; ſo wird ein Gedanke, der in Proſa groß und ſchön auftritt, mehr wahren Werth haben, als einer, der in Verſen ſo wirkt. — Daß nun ſo geringfügig, ja, kindiſch ſcheinende Mittel, wie Metrum und Reim, eine ſo mächtige Wirkung ausüben, iſt ſehr auffallend und wohl der Unterſuchung werth: ich erkläre es mir auf folgende Weiſe. Das dem Gehör unmittelbar Gegebene, alſo der bloße Wortklang, erhält durch Rhythmus und Reim eine gewiſſe Vollkommenheit und Bedeutſamkeit an ſich ſelbſt, indem er dadurch zu einer Art Muſik wird: daher ſcheint er jetzt ſeiner ſelbſt wegen dazuſeyn und nicht mehr als bloßes Mittel, bloßes Zeichen eines Bezeichneten, nämlich des Sinnes der Worte. Durch ſeinen Klang das Ohr zu ergötzen, ſcheint ſeine ganze Beſtimmung, mit dieſer daher Alles erreicht und alle Anſprüche befriedigt zu ſeyn. Daß er nun aber zugleich noch einen Sinn enthält, einen Gedanken ausdrückt, ſtellt ſich jetzt dar als eine unerwartete Zugabe, gleich den Worten zur Muſik; als ein unerwartetes Geſchenk, das uns angenehm überraſcht und daher, indem wir gar keine Forderungen der Art machten, ſehr leicht zufrieden ſtellt: wenn nun aber gar dieſer Gedanke ein ſolcher iſt, der an ſich ſelbſt, alſo auch in Proſa geſagt, bedeutend wäre; dann ſind wir entzückt. Mir iſt aus früher Kindheit erinnerlich, daß ich mich eine Zeit lang am Wohlklang der Verſe ergötzt hatte, ehe ich die Entdeckung machte, daß ſie auch durchweg Sinn und Gedanken enthielten. Demgemäß giebt es, wohl in allen Sprachen, auch eine bloße Klingklangspoeſie, mit faſt gänzlicher Ermangelung des Sinnes. Der Sinologe Davis, im Vorbericht zu ſeiner Ueberſetzung des Laou-ſang-urh, oder an heir in old age

(London 1817), bemerkt, daß die Chineſiſchen Dramen zum Theil aus Verſen beſtehen, welche geſungen werden, und ſetzt hinzu: „der Sinn derſelben iſt oft dunkel, und der Ausſage der Chineſen ſelbſt zufolge, iſt der Zweck dieſer Verſe vorzüglich, dem Ohre zu ſchmeicheln, wobei der Sinn vernachläſſigt, auch wohl der Harmonie ganz zum Opfer gebracht iſt.“ Wem fallen hiebei nicht die oft ſo ſchwer zu enträthſelnden Chöre mancher Griechiſchen Trauerſpiele ein?

Das Zeichen, woran man am unmittelbarſten den ächten Dichter, ſowohl höherer als niederer Gattung, erkennt, iſt die Ungezwungenheit ſeiner Reime: ſie haben ſich, wie durch göttliche Schickung, von ſelbſt eingefunden: ſeine Gedanken kommen ihm ſchon in Reimen. Der heimliche Proſaiker hingegen ſucht zum Gedanken den Reim; der Pfuſcher zum Reim den Gedanken. Sehr oft kann man aus einem gereimten Verſepaar herausfinden, welcher von beiden den Gedanken, und welcher den Reim zum Vater hat. Die Kunſt beſteht darin, das Letztere zu verbergen, damit nicht dergleichen Verſe beinahe als bloße ausgefüllte bouts-rimés auftreten.

Meinem Gefühl zufolge (Beweiſe finden hier nicht Statt) iſt der Reim, ſeiner Natur nach, bloß binär: ſeine Wirkſamkeit beſchränkt ſich auf die einmalige Wiederkehr des ſelben Lauts und wird durch öftere Wiederholung nicht verſtärkt. Sobald demnach eine Endſilbe die ihr gleichklingende vernommen hat, iſt ihre Wirkung erſchöpft: die dritte Wiederkehr des Tons wirkt bloß als ein abermaliger Reim, der zufällig auf den ſelben Klang trifft, aber ohne Erhöhung der Wirkung: er reibet ſich dem vorhandenen Reime an, ohne jedoch ſich mit ihm zu einem ſtärkern Eindruck zu verbinden. Denn der erſte Ton ſchallt nicht durch den zweiten bis zum dritten herüber: dieſer iſt alſo ein äſthetiſcher Pleonasmus, eine doppelte Courage, die nichts hilft. Am wenigſten verdienen daher dergleichen Reimanhäufungen die ſchweren Opfer, die ſie in Ottavarimen, Terzerimen und Sonetten koſten, und welche die Urſache der Seelenmarter ſind, unter der man bisweilen ſolche Produktionen lieſt: denn poetiſcher Genuß unter Kopfbrechen iſt unmöglich. Daß der große dichteriſche Geiſt auch jene Formen und ihre Schwierigkeiten bisweilen überwinden und ſich mit Leichtigkeit und Grazie darin bewegen kann, gereicht ihnen ſelbſt nicht zur Empfehlung: denn an ſich ſind ſie ſo unwirkſam, wie beſchwerlich. Und ſelbſt bei guten Dichtern, wann ſie dieſer Formen ſich bedienen, ſieht man häufig den Kampf zwiſchen dem Reim und dem Gedanken, in welchem bald der eine, bald der andere den Sieg erringt, alſo entweder der Gedanke des Reimes wegen verkümmert, oder aber dieſer mit einem ſchwachen à peu près abgefunden wird. Da dem ſo iſt, halte ich es nicht für einen Beweis von Unwiſſenheit, ſondern von gutem Geſchmack, daß Shakeſpeare, in ſeinen Sonetten, jedem der Quadernarien andere Reime gegeben hat. Jedenfalls iſt ihre akuſtiſche Wirkung dadurch nicht im Mindeſten verringert, und kommt der Gedanke viel mehr zu ſeinem Rechte, als er gekonnt hätte, wenn er in die herkömmlichen Spaniſchen Stiefel hätte eingeſchnürt werden müſſen.

Es iſt ein Nachtheil für die Poeſie einer Sprache, wenn ſie viele Worte hat, die in der Proſa nicht gebräuchlich ſind, und andererſeits gewiſſe Worte der Proſa nicht gebrauchen darf. Erſteres iſt wohl am meiſten im Lateiniſchen und Italiäniſchen, Letzteres im Franzöſiſchen der Fall, wo es kürzlich ſehr treffend la bégeulerie de la langue française genannt wurde: Beides iſt weniger im Engliſchen und am wenigſten im Deutſchen zu finden. Solche der Poeſie ausſchließlich angehörige Worte bleiben nämlich unſerm Herzen fremd, ſprechen nicht unmittelbar zu uns, laſſen uns daher kalt. Sie ſind eine poetiſche Konventionsſprache und gleichſam bloß gemalte Empfindungen ſtatt wirklicher: ſie ſchließen die Innigkeit aus. —

Der in unſern Tagen ſo oft beſprochene Unterſchied zwiſchen *klaſſiſcher* und *romantiſcher* Poeſie ſcheint mir im Grunde darauf zu beruhen, daß jene keine anderen, als die rein menſchlichen, wirklichen und natürlichen Motive kennt; dieſe hingegen auch erkünſtelte, konventionelle und imaginäre Motive als wirkſam geltend macht: dahin gehören die aus dem Chriſtlichen Mythos ſtammenden, ſodann die des ritterlichen, überſpannten und phantaſtiſchen Ehrenprincips, ferner die der abgeſchmackten und lächerlichen chriſtlichgermaniſchen Weiberverehrung, endlich die der faſelnden und mondſüchtigen hyperphyſiſchen Verliebtheit. Zu welcher fratzenhaften Verzerrung menſchlicher Verhältniſſe und menſchlicher Natur dieſe Motive aber führen, kann man ſogar an den beſten Dichtern der romantiſchen Gattung erſehen, z. B.

an Calderon. Von den Autos gar nicht zu reden, berufe ich mich nur auf Stücke wie No siempre el peor es cierto (Nicht immer iſt das Schlimmſte gewiß) und El postrero duelo en España (Das letzte Duell in Spanien) und ähnliche Komödien en capa y espada: zu jenen Elementen geſellt ſich hier noch die oft hervortretende ſcholaſtiſche Spitzfindigkeit in der Konverſation, welche damals zur Geiſtesbildung der höhern Stände gehörte. Wie ſteht doch dagegen die Poeſie der Alten, welche ſtets der Natur treu bleibt, entſchieden im Vortheil, und ergiebt ſich, daß die klaſſiſche Poeſie eine unbedingte, die romantiſche nur eine bedingte Wahrheit und Richtigkeit hat; analog der Griechiſchen und der Gothiſchen Baukunſt. — Andererſeits iſt jedoch hier zu bemerken, daß alle dramatiſchen, oder erzählenden Dichtungen, welche den Schauplatz nach dem alten Griechenland oder Rom verſetzen, dadurch in Nachtheil gerathen, daß unſere Kenntniß des Alterthums, beſonders was das Detail des Lebens betrifft, unzureichend, fragmentariſch und nicht aus der Anſchauung geſchöpft iſt. Dies nämlich nöthigt den Dichter Vieles zu umgehen und ſich mit Allgemeinheiten zu behelfen, wodurch er ins Abſtrakte geräth und ſein Werk jene Anſchaulichkeit und Individualiſation einbüßt, welche der Poeſie durchaus weſentlich iſt. Dies iſt es, was allen ſolchen Werken den eigenthümlichen Anſtrich von Leerheit und Langweiligkeit giebt. Bloß Shakeſpeare's Darſtellungen der Art ſind frei davon; weil er, ohne Zaudern, unter den Namen von Griechen und Römern, Engländer ſeines Zeitalters dargeſtellt hat. —

Manchen Meiſterſtücken der lyriſchen Poeſie, namentlich einigen Oden des Horaz (man ſehe z. B. die zweite des dritten Buchs) und mehreren Liedern Goethe's (z. B. Schäfers Klagelied), iſt vorgeworfen worden, daß ſie des rechten Zuſammenhanges entbehrten und voller Gedankenſprünge wären. Allein hier iſt der logiſche Zuſammenhang abſichtlich vernachläſſigt, um erſetzt zu werden durch die Einheit der darin ausgedrückten Grundempfindung und Stimmung, als welche gerade dadurch mehr hervortritt, indem ſie wie eine Schnur durch die geſonderten Perlen geht und den ſchnellen Wechſel der Gegenſtände der Betrachtung ſo vermittelt, wie in der Muſik den Uebergang aus einer Tonart in die andere der Septimenakkord, durch welchen der in ihm fortklingende Grundton zur Dominante der neuen Tonart wird. Am deutlichſten, nämlich bis zur Uebertreibung, findet man die hier bezeichnete Eigenſchaft in der Canzone des Petrarka, welche anhebt: Mai non vo' più cantar, com' io soleva. —

Wie demnach in der lyriſchen Poeſie das ſubjektive Element vorherrſcht, ſo iſt dagegen im Drama das objektive allein und ausſchließlich vorhanden. Zwiſchen Beiden hat die epiſche Poeſie, in allen ihren Formen und Modifikationen, von der erzählenden Romanze bis zum eigentlichen Epos, eine breite Mitte inne. Denn obwohl ſie in der Hauptſache objektiv iſt; ſo enthält ſie doch ein bald mehr bald minder hervortretendes ſubjektives Element, welches am Ton, an der Form des Vortrags, wie auch an eingeſtreuten Reflexionen ſeinen Ausdruck findet. Wir verlieren nicht den Dichter ſo ganz aus den Augen, wie beim Drama.

Der Zweck des Dramas überhaupt iſt, uns an einem Beiſpiel zu zeigen, was das Weſen und Daſeyn des Menſchen ſei. Dabei kann nun die traurige, oder die heitere Seite derſelben uns zugewendet werden, oder auch deren Uebergänge. Aber ſchon der Ausdruck „Weſen und Daſeyn des Menſchen" enthält den Keim zu der Kontroverſe, ob das Weſen, d. i. die Charaktere, oder das Daſeyn, d. i. das Schickſal, die Begebenheit, die Handlung, die Hauptſache ſei. Uebrigens ſind Beide ſo feſt mit einander verwachſen, daß wohl ihr Begriff, aber nicht ihre Darſtellung ſich trennen läßt. Denn nur die Umſtände, Schickſale, Begebenheiten bringen die Charaktere zur Aeußerung ihres Weſens, und nur aus den Charakteren entſteht die Handlung, aus der die Begebenheiten hervorgehen. Allerdings kann, in der Darſtellung, das Eine oder das Andere mehr hervorgehoben ſeyn; in welcher Hinſicht das Charakterſtück und das Intriguenſtück die beiden Extreme bilden.

Der dem Drama mit dem Epos gemeinſchaftliche Zweck, an bedeutenden Charakteren in bedeutenden Situationen, die durch beide herbeigeführten außerordentlichen Handlungen darzuſtellen, wird vom Dichter am vollkommenſten erreicht werden, wenn er uns zuerſt die Charaktere im Zuſtande der Ruhe vorführt, in welchem bloß die allgemeine Färbung derſelben ſichtbar wird, dann aber ein Motiv eintreten läßt, welches eine Handlung herbeiführt, aus der ein neues und ſtärkeres Motiv entſteht, welches wieder eine bedeutendere Handlung hervorruft, die wiederum neue und immer ſtärkere Motive gebiert, wodurch dann, in der der Form angemeſſenen Friſt, an die Stelle der urſprünglichen Ruhe die leidenſchaftliche Aufregung tritt, in der nun die bedeutſamen Handlungen geſchehen, an welchen die in den Charakteren vorhin ſchlummernden Eigenſchaften, nebſt dem Laufe der Welt, in hellem Lichte hervortreten. —

Große Dichter verwandeln ſich ganz in jede der darzuſtellenden Perſonen und ſprechen aus jeder derſelben, wie Bauchredner; jetzt aus dem Helden, und gleich darauf aus dem jungen unſchuldigen Mädchen, mit gleicher Wahrheit und Natürlichkeit: ſo Shakeſpeare und Goethe. Dichter zweiten Ranges verwandeln die darzuſtellende Hauptperſon in ſich: ſo Byron; wobei dann die Nebenperſonen oft ohne Leben bleiben, wie in den Werken der Mediokren auch die Hauptperſon. —

Unſer Gefallen am Trauerſpiel gehört nicht dem Gefühl des Schönen, ſondern dem des Erhabenen an; ja, es iſt der höchſte Grad dieſes Gefühls. Denn, wie wir beim Anblick des Erhabenen in der Natur uns vom Intereſſe des Willens abwenden, um uns rein anſchauend zu verhalten; ſo wenden wir bei der tragiſchen Kataſtrophe uns vom Willen zum Leben ſelbſt ab. Im Trauerſpiel nämlich wird die ſchreckliche Seite des Lebens uns vorgeführt, der Jammer der Menſchheit, die Herrſchaft des Zufalls und des Irrthums, der Fall des Gerechten, der Triumph der Böſen: alſo die unſerm Willen geradezu widerſtrebende Beſchaffenheit der Welt wird uns vor Augen gebracht. Bei dieſem Anblick fühlen wir uns aufgefordert, unſern Willen vom Leben abzuwenden, es nicht mehr zu wollen und zu lieben. Gerade dadurch aber werden wir inne, daß alsdann noch etwas Anderes an uns übrig bleibt, was wir durchaus nicht poſitiv erkennen können, ſondern bloß negativ, als Das, was nicht das Leben will. Wie der Septimenaccord den Grundaccord, wie die rothe Farbe die grüne fordert und ſogar im Auge hervorbringt; ſo fordert jedes Trauerſpiel ein ganz anderartiges Daſeyn, eine andere Welt, deren Erkenntniß uns immer nur indirekt, wie eben hier durch ſolche Forderung, gegeben werden kann. Im Augenblick der tragiſchen Kataſtrophe wird uns, deutlicher als jemals, die Ueberzeugung, daß das Leben ein ſchwerer Traum ſei, aus dem wir zu erwachen haben. Inſofern iſt die Wirkung des Trauerſpiels analog der des dynamiſch Erhabenen, indem es, wie dieſes, uns über den Willen und ſein Intereſſe hinaushebt und uns ſo umſtimmt, daß wir am Anblick des ihm geradezu Widerſtrebenden Gefallen finden. Was allem Tragiſchen, in welcher Geſtalt es auch auftrete, den eigenthümlichen Schwung zur Erhebung giebt, iſt das Aufgehen der Erkenntniß, daß die Welt, das Leben, kein wahres Genügen gewähren könne, mithin unſerer Anhänglichkeit nicht werth ſei: darin beſteht der tragiſche Geiſt: er leitet demnach zur Reſignation hin.

Ich räume ein, daß im Trauerſpiel der Alten dieſer Geiſt der Reſignation ſelten direkt hervortritt und ausgeſprochen wird. Oedipus Koloneus ſtirbt zwar reſignirt und willig; doch tröſtet ihn die Rache an ſeinem Vaterland. Iphigenia Aulika iſt ſehr willig zu ſterben; doch iſt es der Gedanke an Griechenlands Wohl, der ſie tröſtet und die Veränderung ihrer Geſinnung hervorbringt, vermöge welcher ſie den Tod, dem ſie zuerſt auf alle Weiſe entfliehen wollte, willig übernimmt. Kaſſandra, im Agamemnon des großen Aeſchylos, ſtirbt willig, αρκειτω βιος (1306); aber auch ſie tröſtet der Gedanke an Rache. Herkules, in den Trachinerinnen, giebt der Nothwendigkeit nach, ſtirbt gelaſſen, aber nicht reſignirt. Eben ſo der Hippolytos des Euripides, bei dem es uns auffällt, daß die ihn zu tröſten erſcheinende Artemis ihm Tempel und Nachruhm verheißt, aber durchaus nicht auf ein über das Leben hinausgehendes Daſeyn hindeutet, und ihn im Sterben verläßt, wie alle Götter von dem Sterbenden weichen: — im Chriſtenthum treten ſie zu ihm heran; und eben ſo im Brahmanismus und Buddhaismus, wenn auch bei letzterem die Götter eigentlich erotiſch ſind. Hippolytos alſo, wie faſt alle tragiſchen Helden der Alten, zeigt Ergebung in das unabwendbare Schickſal und den unbiegſamen Willen der Götter, aber kein Aufgeben des Willens zum Leben ſelbſt. Wie der Stoiſche Gleichmuth von der Chriſtlichen Reſignation ſich von Grund aus dadurch unterſcheidet, daß er nur gelaſſenes Ertragen und gefaßtes Erwarten der unabänderlich nothwendigen Uebel lehrt, das Chriſtenthum aber Entſagung, Aufgeben des Wollens; eben ſo zeigen die tragiſchen Helden der Alten ſtandhaftes Unterwerfen unter die unausweichbaren Schläge des Schickſals, das

Chriſtliche Trauerſpiel dagegen Aufgeben des ganzen Willens zum Leben, freudiges Verlaſſen der Welt, im Bewußtſeyn ihrer Werthloſigkeit und Nichtigkeit. — Aber ich bin auch ganz der Meinung, daß das Trauerſpiel der Neuern höher ſteht, als das der Alten. Shakeſpeare iſt viel größer als Sophokles: gegen Goethe's Iphigenia könnte man die des Euripides beinahe roh und gemein finden. Die Bakchantinnen des Euripides ſind ein empörendes Machwerk zu Gunſten der heidniſchen Pfaffen. Manche antike Stücke haben gar keine tragiſche Tendenz; wie die Alkeſte und Iphigenia Taurika des Euripides: einige haben widerwärtige, oder gar ekelhafte Motive; ſo die Antigone und Philoktet. Faſt alle zeigen das Menſchengeſchlecht unter der entſetzlichen Herrſchaft des Zufalls und Irrthums, aber nicht die dadurch veranlaßte und davon erlöſende Reſignation. Alles, weil die Alten noch nicht zum Gipfel und Ziel des Trauerſpiels, ja, der Lebensanſicht überhaupt, gelangt waren.

Wenn demnach die Alten den Geiſt der Reſignation, das Abwenden des Willens vom Leben, an ihren tragiſchen Helden ſelbſt, als deren Geſinnung, wenig darſtellen; ſo bleibt es dennoch die eigenthümliche Tendenz und Wirkung des Trauerſpiels, jenen Geiſt im Zuſchauer zu erwecken und jene Geſinnung, wenn auch nur vorübergehend, hervorzurufen. Die Schreckniſſe auf der Bühne halten ihm die Bitterkeit und Werthloſigkeit des Lebens, alſo die Nichtigkeit alles ſeines Strebens entgegen: die Wirkung dieſes Eindrucks muß ſeyn, daß er, wenn auch nur im dunkeln Gefühl, inne wird, es ſei beſſer, ſein Herz vom Leben loszureißen, ſein Wollen davon abzuwenden, die Welt und das Leben nicht zu lieben; wodurch dann eben, in ſeinem tiefſten Innern, das Bewußtſeyn angeregt wird, daß für ein anderartiges Wollen es auch eine andere Art des Daſeyns geben müſſe. — Denn wäre dies nicht, wäre nicht dieſes Erheben über alle Zwecke und Güter des Lebens, dieſes Abwenden von ihm und ſeinen Lockungen, und das hierin ſchon liegende Hinwenden nach einem anderartigen, wiewohl uns völlig unfaßbaren Daſeyn die Tendenz des Trauerſpiels; wie wäre es dann überhaupt möglich, daß die Darſtellung der ſchrecklichen Seite des Lebens, im grellſten Lichte uns vor Augen gebracht, wohlthätig auf uns wirken und ein hoher Genuß für uns ſeyn könnte? Furcht und Mitleid, in deren Erregung Ariſtoteles den letzten Zweck des Trauerſpiels ſetzt, gehören doch wahrhaftig nicht an ſich ſelbſt zu den angenehmen Empfindungen: ſie können daher nicht Zweck, ſondern nur Mittel ſeyn. — Alſo Aufforderung zur Abwendung des Willens vom Leben bleibt die wahre Tendenz des Trauerſpiels, der letzte Zweck der abſichtlichen Darſtellung der Leiden der Menſchheit, und iſt es mithin auch da, wo dieſe reſignirte Erhebung des Geiſtes nicht am Helden ſelbſt gezeigt, ſondern bloß im Zuſchauer angeregt wird, durch den Anblick großen, unverſchuldeten, ja, ſelbſt verſchuldeten Leidens. — Wie die Alten, ſo begnügen auch Manche der Neuern ſich damit, durch die objektive Darſtellung menſchlichen Unglücks im Großen den Zuſchauer in die beſchriebene Stimmung zu verſetzen; während Andere dieſe durch das Leiden bewirkte Umkehrung der Geſinnung am Helden ſelbſt darſtellen: Jene geben gleichſam nur die Prämiſſen, und überlaſſen die Konkluſion dem Zuſchauer; während dieſe die Konkluſion, oder die Moral der Fabel, mitgeben, als Umkehrung der Geſinnung des Helden, auch wohl als Betrachtung im Munde des Chors, wie z. B. Schiller in der Braut von Meſſina: „Das Leben iſt der Güter höchſtes nicht." Hier ſei es erwähnt, daß ſelten die ächt tragiſche Wirkung der Kataſtrophe, alſo die durch ſie herbeigeführte Reſignation und Geiſteserhebung der Helden, ſo rein motivirt und deutlich ausgeſprochen hervortritt, wie in der Oper Norma, wo ſie eintritt in dem Duett Qual cor tradisti, qual cor perdesti, in welchem die Umwendung des Willens durch die plötzlich eintretende Ruhe der Muſik deutlich bezeichnet wird. Ueberhaupt iſt dieſes Stück, — ganz abgeſehen von ſeiner vortrefflichen Muſik, wie auch andererſeits von der Diktion, welche nur die eines Operntextes ſeyn darf, — und allein ſeinen Motiven und ſeiner innern Oekonomie nach betrachtet, ein höchſt vollkommenes Trauerſpiel, ein wahres Muſter tragiſcher Anlage der Motive, tragiſcher Fortſchreitung der Handlung und tragiſcher Entwickelung, zuſammt der über die Welt erhebenden Wirkung dieſer auf die Geſinnung der Helden, welche dann auch auf den Zuſchauer übergeht: ja, die hier erreichte Wirkung iſt um ſo unverfänglicher und für das wahre Weſen des Trauerſpiels bezeichnender, als keine Chriſten, noch Chriſtliche Geſinnungen darin vorkommen. —

Die den Neuern ſo oft vorgeworfene Vernachläſſigung der Einheit der Zeit und des Orts wird nur dann fehlerhaft, wann ſie ſo weit geht, daß ſie die Einheit der Handlung aufhebt; wo dann nur noch die Einheit der Hauptperſon übrig bleibt, wie z. B. in „Heinrich VIII." von Shakeſpeare. Die Einheit der Handlung braucht aber auch nicht ſo weit zu gehen, daß immerfort von der ſelben Sache geredet wird, wie in den Franzöſiſchen Trauerſpielen, welche ſie überhaupt ſo ſtrenge einhalten, daß der dramatiſche Verlauf einer geometriſchen Linie ohne Breite gleicht: da heißt es ſtets „Nur vorwärts! Pensez à votre affaire!" und die Sache wird ganz geſchäftsmäßig expedirt und depeſchirt, ohne daß man ſich mit Allotrien, die nicht zu ihr gehören, aufhalte, oder rechts, oder links umſehe. Das Shakeſpeareſche Trauerſpiel hingegen gleicht einer Linie, die auch Breite hat: es läßt ſich Zeit, exspatiatur: es kommen Reden, ſogar ganze Scenen vor, welche die Handlung nicht fördern, ſogar ſie nicht eigentlich angehen, durch welche wir jedoch die handelnden Perſonen, oder ihre Umſtände näher kennen lernen, wonach wir dann auch die Handlung gründlicher verſtehen. Dieſe bleibt zwar die Hauptſache, jedoch nicht ſo ausſchließlich, daß wir darüber vergäßen, daß, in letzter Inſtanz, es auf die Darſtellung des menſchlichen Weſens und Daſeyns überhaupt abgeſehen iſt. —

Der dramatiſche, oder epiſche Dichter ſoll wiſſen, daß er das Schickſal iſt, und daher unerbittlich ſeyn, wie dieſes; — imgleichen, daß er der Spiegel des Menſchengeſchlechts iſt, und daher ſehr viele ſchlechte, mitunter ruchloſe Charaktere auftreten laſſen, wie auch viele Thoren, verſchrobene Köpfe und Narren, dann aber hin und wieder einen Vernünftigen, einen Klugen, einen Redlichen, einen Guten und nur als ſeltenſte Ausnahme einen Edelmüthigen. Im ganzen Homer iſt, meines Bedünkens, kein eigentlich edelmüthiger Charakter dargeſtellt, wiewohl manche gute und redliche: im ganzen Shakeſpeare mögen allenfalls ein Paar edle, doch keineswegs überſchwänglich edle Charaktere zu finden ſeyn, etwan die Kordelia, der Koriolan, ſchwerlich mehr; hingegen wimmelt es darin von der oben bezeichneten Gattung. Aber Ifflands und Kotzebue's Stücke haben viel edelmüthige Charaktere; während Goldoni es gehalten hat, wie ich oben anempfahl, wodurch er zeigt, daß er höher ſteht. Hingegen

Leſſings Minna von Barnhelm laborirt ſtark an zu vielem und allſeitigem Edelmuth: aber gar ſo viel Edelmuth, wie der einzige Marquis Poſa darbietet, iſt in Goethe's ſämmtlichen Werken zuſammengenommen nicht aufzutreiben: wohl aber giebt es ein kleines Deutſches Stück, „Pflicht um Pflicht" (ein Titel wie aus der Kritik der praktiſchen Vernunft genommen), welches nur drei Perſonen hat, jedoch alle drei von überſchwänglichem Edelmuth. —

Die Griechen nahmen zu Helden des Trauerſpiels durchgängig königliche Perſonen; die Neuern meiſtentheils auch. Gewiß nicht, weil der Rang dem Handelnden oder Leidenden mehr Würde giebt: und da es bloß darauf ankommt, menſchliche Leidenſchaften ins Spiel zu ſetzen; ſo iſt der relative Werth der Objekte, wodurch dies geſchieht, gleichgültig, und Bauerhöfe leiſten ſo viel, wie Königreiche. Auch iſt das bürgerliche Trauerſpiel keineswegs unbedingt zu verwerfen. Perſonen von großer Macht und Anſehn ſind jedoch deswegen zum Trauerſpiel die geeignetſten, weil das Unglück, an welchem wir das Schickſal des Menſchenlebens erkennen ſollen, eine hinreichende Größe haben muß, um dem Zuſchauer, wer er auch ſei, als furchtbar zu erſcheinen. Nun aber ſind die Umſtände, welche eine Bürgerfamilie in Noth und Verzweiflung verſetzen, in den Augen der Großen oder Reichen meiſtens ſehr geringfügig und durch menſchliche Hülfe, ja bisweilen durch eine Kleinigkeit, zu beſeitigen: ſolche Zuſchauer können daher von ihnen nicht tragiſch erſchüttert werden. Hingegen ſind die Unglücksfälle der Großen und Mächtigen unbedingt furchtbar, auch keiner Abhülfe von außen zugänglich; da Könige durch ihre eigene Macht ſich helfen müſſen, oder untergehn. Dazu kommt, daß von der Höhe der Fall am tiefſten iſt. Den bürgerlichen Perſonen fehlt es demnach an Fallhöhe. —

Wenn nun als die Tendenz und letzte Abſicht des *Trauerſpiels* ſich uns ergeben hat ein Hinwenden zur Reſignation, zur Verneinung des Willens zum Leben; ſo werden wir in ſeinem Gegenſatz, dem *Luſtſpiel*, die Aufforderung zur fortgeſetzten Bejahung des Willens leicht erkennen. Zwar muß auch das Luſtſpiel, wie unausweichbar jede Darſtellung des Menſchenlebens, Leiden und Widerwärtigkeiten vor die Augen bringen: allein es zeigt ſie uns nur als vorübergehend, ſich in Freude auflöſend, überhaupt mit Gelingen, Siegen und Hoffen gemiſcht, welche am Ende doch überwiegen; und dabei hebt es den unerſchöpflichen Stoff zum Lachen hervor, von dem das Leben, ja, deſſen Widerwärtigkeiten ſelbſt, erfüllt ſind, und der uns, unter allen Umſtänden, bei guter Laune erhalten ſollte. Es beſagt alſo, im Reſultat, daß das Leben im Ganzen recht gut und beſonders durchweg kurzweilig ſei. Freilich aber muß es ſich beeilen, im Zeitpunkt der Freude den Vorhang fallen zu laſſen, damit wir nicht ſehen, was nachkommt; während das Trauerſpiel, in der Regel, ſo ſchließt, daß nichts nachkommen kann. Und überdies, wenn wir jene burleske Seite des Lebens ein Mal etwas ernſt ins Auge faſſen, wie ſie ſich zeigt in den naiven Aeußerungen und Gebehrden, welche die kleinliche Verlegenheit, die perſönliche Furcht, der augenblickliche Zorn, der heimliche Neid und die vielen ähnlichen Affekte den vom Typus der Schönheit beträchtlich abweichenden Geſtalten der ſich hier ſpiegelnden Wirklichkeit aufdrücken; — ſo kann auch von dieſer Seite, alſo auf eine unerwartete Art, dem nachdenklichen Betrachter die Ueberzeugung werden, daß das Daſeyn und Treiben ſolcher Weſen nicht ſelbſt Zweck ſeyn kann, daß ſie, im Gegentheil, nur auf einem Irrwege zum Daſeyn gelangen konnten, und daß was ſich ſo darſtellt etwas iſt, das eigentlich beſſer nicht wäre.

Kapitel 38 *).

Ueber Geſchichte.

Ich habe in der unten bemerkten Stelle des erſten Bandes ausführlich gezeigt, daß und warum für die Erkenntniß des Weſens der Menſchheit mehr von der Dichtung, als von der Geſchichte geleiſtet wird: inſofern wäre mehr eigentliche Belehrung von jener, als von dieſer zu erwarten. Dies hat auch **Ariſtoteles** eingeſehen, da er ſagt: και φιλοσοφωτερον και σπουδαιοτερον ποίησις ἱστορίας ἐστιν (et res magis philosophica, et melior poësis est, quam historia) *). (De poët., c. 9.) Um jedoch über den Werth der Geſchichte kein Mißverſtändniß zu veranlaſſen, will ich meine Gedanken darüber hier ausſprechen.

---

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §. 51 des erſten Bandes.

In jeder Art und Gattung von Dingen ſind die Thatſachen unzählig, der einzelnen Weſen unendlich viele, die Mannigfaltigkeit ihrer Verſchiedenheiten unerreichbar. Bei einem Blicke darauf ſchwindelt dem wißbegierigen Geiſte: er ſieht ſich, wie weit er auch forſche, zur Unwiſſenheit verdammt. — Aber da kommt die Wiſſenſchaft: ſie ſondert das unzählbar Viele aus, ſammelt es unter Artbegriffe, und dieſe wieder unter Gattungsbegriffe, wodurch ſie den Weg zu einer Erkenntniß des Allgemeinen und des Beſondern eröffnet, welche auch das unzählbare Einzelne befaßt, indem ſie von Allem gilt, ohne daß man Jegliches für ſich zu betrachten habe. Dadurch verſpricht ſie dem forſchenden Geiſte Beruhigung. Dann ſtellen alle Wiſſenſchaften ſich neben einander und über die reale Welt der einzelnen Dinge, als welche ſie unter ſich vertheilt haben. Ueber ihnen allen aber ſchwebt die Philoſophie, als das allgemeinſte und deshalb wichtigſte Wiſſen, welches die Aufſchlüſſe verheißt, zu denen die andern nur vorbereiten. — Bloß die Geſchichte darf eigentlich nicht in jene Reihe treten; da ſie ſich nicht des ſelben Vortheils wie die andern rühmen kann: denn ihr fehlt der Grundcharakter der Wiſſenſchaft, die Subordination des Gewußten, ſtatt deren ſie bloße Koordination deſſelben aufzuweiſen hat. Daher giebt es kein Syſtem der Geſchichte, wie doch jeder andern Wiſſenſchaft. Sie iſt demnach zwar ein Wiſſen, jedoch keine Wiſſenſchaft. Denn nirgends erkennt ſie das Einzelne mittelſt des Allgemeinen, ſondern muß das Einzelne unmittelbar faſſen und ſo gleichſam auf dem Boden der Erfahrung fortkriechen; während die wirklichen Wiſſenſchaften darüber ſchweben, indem ſie umfaſſende Begriffe gewonnen haben, mittelſt deren ſie das Einzelne beherrſchen und, wenigſtens innerhalb gewiſſer Gränzen, die Möglich-

---

*) Beiläufig ſei hier bemerkt, daß aus dieſem Gegenſatz von ποιησις und ἱστορια der Urſprung und damit der eigentliche Sinn des erſteren Wortes ungemein deutlich hervortritt: es bedeutet nämlich das Gemachte, Erſonnene, im Gegenſatz des Erfragten.

keit der Dinge ihres Bereiches abſehen, ſo daß ſie auch über das etwan noch Hinzukommende beruhigt ſeyn können. Die Wiſſenſchaften, da ſie Syſteme von Begriffen ſind, reden ſtets von Gattungen; die Geſchichte von Individuen. Sie wäre demnach eine Wiſſenſchaft von Individuen; welches einen Widerſpruch beſagt. Auch folgt aus Erſterem, daß die Wiſſenſchaften ſämmtlich von Dem reden, was immer iſt; die Geſchichte hingegen von Dem, was nur ein Mal und dann nicht mehr iſt. Da ferner die Geſchichte es mit dem ſchlechthin Einzelnen und Individuellen zu thun hat, welches, ſeiner Natur nach, unerſchöpflich iſt; ſo weiß ſie Alles nur unvollkommen und halb. Dabei muß ſie zugleich noch von jedem neuen Tage, in ſeiner Alltäglichkeit, ſich Das lehren laſſen, was ſie noch gar nicht wußte. — Wollte man hiegegen einwenden, daß auch in der Geſchichte Unterordnung des Beſondern unter das Allgemeine Statt finde, indem die Zeitperioden, die Regierungen und ſonſtige Haupt- und Staatsveränderungen, kurz, Alles was auf den Geſchichtstabellen Platz findet, das Allgemeine ſeien, dem das Specielle ſich unterordnet; ſo würde dies auf einer falſchen Faſſung des Begriffes vom Allgemeinen beruhen. Denn das hier angeführte Allgemeine in der Geſchichte iſt bloß ein ſubjektives, d. h. ein ſolches, deſſen Allgemeinheit allein aus der Unzulänglichkeit der individuellen Kenntniß von den Dingen entſpringt, nicht aber ein objektives, d. h. ein Begriff, in welchem die Dinge wirklich ſchon mitgedacht wären. Selbſt das Allgemeinſte in der Geſchichte iſt an ſich ſelbſt doch nur ein Einzelnes und Individuelles, nämlich ein langer Zeitabſchnitt, oder eine Hauptbegebenheit: zu dieſem verhält ſich daher das Beſondere, wie der Theil zum Ganzen, nicht aber wie der Fall zur Regel; wie dies hingegen in allen eigentlichen Wiſſenſchaften Statt hat, weil ſie Begriffe, nicht bloße Thatſachen überliefern. Daher eben kann man in dieſen durch richtige Kenntniß des Allgemeinen das vorkommende Beſondere ſicher beſtimmen. Kenne ich z. B. die Geſetze des Triangels überhaupt; ſo kann ich danach auch angeben, was dem mir vorgelegten Triangel zukommen muß: und was von allen Säugethieren gilt, z. B. daß ſie doppelte Herzkammern, gerade ſieben Halswirbel, Lunge, Zwergfell, Urinblaſe, fünf Sinne u. ſ. w. haben, das kann ich auch von der ſoeben gefangenen fremden

Fledermaus, vor ihrer Sektion, ausſagen. Aber nicht ſo in der Geſchichte, als wo das Allgemeine kein objektives der Begriffe, ſondern bloß ein ſubjektives meiner Kenntniß iſt, welche nur inſofern, als ſie oberflächlich iſt, allgemein genannt werden kann: daher mag ich immerhin vom dreißigjährigen Kriege im Allgemeinen wiſſen, daß er ein im 17. Jahrhundert geführter Religionskrieg geweſen; aber dieſe allgemeine Kenntniß befähigt mich nicht, irgend etwas Näheres über ſeinen Verlauf anzugeben. — Der ſelbe Gegenſatz bewährt ſich auch darin, daß in den wirklichen Wiſſenſchaften das Beſondere und Einzelne das Gewiſſeſte iſt, da es auf unmittelbarer Wahrnehmung beruht: hingegen ſind die allgemeinen Wahrheiten erſt aus ihm abſtrahirt; daher in dieſen eher etwas irrig angenommen ſeyn kann. In der Geſchichte aber iſt umgekehrt das Allgemeinſte das Gewiſſeſte, z. B. die Zeitperioden, die Succeſſion der Könige, die Revolutionen, Kriege und Friedensſchlüſſe: hingegen das Beſondere der Begebenheiten und ihres Zuſammenhangs iſt ungewiſſer, und wird es immer mehr, je weiter man ins Einzelne geräth. Daher iſt die Geſchichte zwar um ſo intereſſanter, je ſpecieller ſie iſt, aber auch um ſo unzuverläſſiger, und nähert ſich alsdann in jeder Hinſicht dem Romane. — Was es übrigens mit dem gerühmten Pragmatismus der Geſchichte auf ſich habe, wird Der am beſten ermeſſen können, welcher ſich erinnert, daß er bisweilen die Begebenheiten ſeines eigenen Lebens, ihrem wahren Zuſammenhange nach, erſt zwanzig Jahre hinterher verſtanden hat, obwohl die Data dazu ihm vollſtändig vorlagen: ſo ſchwierig iſt die Kombination des Wirkens der Motive, unter den beſtändigen Eingriffen des Zufalls und dem Verhehlen der Abſichten. — Sofern nun die Geſchichte eigentlich immer nur das Einzelne, die individuelle Thatſache, zum Gegenſtande hat und dieſes als das ausſchließlich Reale anſieht, iſt ſie das gerade Gegentheil und Widerſpiel der Philoſophie, als welche die Dinge vom allgemeinſten Geſichtspunkt aus betrachtet und ausdrücklich das Allgemeine zum Gegenſtande hat, welches in allem Einzelnen identiſch bleibt; daher ſie in dieſem ſtets nur Jenes ſieht und den Wechſel an der Erſcheinung deſſelben als unweſentlich erkennt: φιλοκαθολου γαρ ὁ φιλοσοφος (generalium amator philosophus). Während die Geſchichte uns lehrt, daß zu jeder Zeit etwas Anderes geweſen, iſt die Philoſophie bemüht, uns zu der Einſicht zu verhelfen, daß zu allen Zeiten ganz das Selbe war, iſt und ſeyn wird. In Wahrheit iſt das Weſen des Menſchenlebens, wie der Natur überall, in jeder Gegenwart ganz vorhanden, und bedarf daher, um erſchöpfend erkannt zu werden, nur der Tiefe der Auffaſſung. Die Geſchichte aber hofft die Tiefe durch die Länge und Breite zu erſetzen: ihr iſt jede Gegenwart nur ein Bruchſtück, welches ergänzt werden muß durch die Vergangenheit, deren Länge aber unendlich iſt und an die ſich wieder eine unendliche Zukunft ſchließt. Hierauf beruht das Widerſpiel zwiſchen den philoſophiſchen und den hiſtoriſchen Köpfen: jene wollen ergründen; dieſe wollen zu Ende zählen. Die Geſchichte zeigt auf jeder Seite nur das Selbe, unter verſchiedenen Formen: wer aber ſolches nicht in einer oder wenigen erkennt, wird auch durch das Durchlaufen aller Formen ſchwerlich zur Erkenntniß davon gelangen. Die Kapitel der Völkergeſchichte ſind im Grunde nur durch die Namen und Jahreszahlen verſchieden: der eigentlich weſentliche Inhalt iſt überall der ſelbe.

Sofern nun alſo der Stoff der Kunſt die Idee, der Stoff der Wiſſenſchaft der Begriff iſt, ſehen wir Beide mit Dem beſchäftigt, was immer da iſt und ſtets auf gleiche Weiſe, nicht aber jetzt iſt und jetzt nicht, jetzt ſo und jetzt anders: daher eben haben Beide es mit Dem zu thun, was Plato ausſchließlich als den Gegenſtand wirklichen Wiſſens aufſtellt. Der Stoff der Geſchichte hingegen iſt das Einzelne in ſeiner Einzelnheit und Zufälligkeit, was Ein Mal iſt und dann auf immer nicht mehr iſt, die vorübergehenden Verflechtungen einer wie Wolken im Winde beweglichen Menſchenwelt, welche oft durch den geringfügigſten Zufall ganz umgeſtaltet werden. Von dieſem Standpunkt aus erſcheint uns der Stoff der Geſchichte kaum noch als ein der ernſten und mühſamen Betrachtung des Menſchengeiſtes würdiger Gegenſtand, des Menſchengeiſtes, der, gerade weil er ſo vergänglich iſt, das Unvergängliche zu ſeiner Betrachtung wählen ſollte.

Was endlich das, beſonders durch die überall ſo geiſtesverderbliche und verdummende Hegelſche Afterphiloſophie aufgekommene Beſtreben, die Weltgeſchichte als ein planmäßiges Ganzes zu faſſen, oder, wie ſie es nennen, „ſie organiſch zu konſtruiren", betrifft; ſo liegt demſelben eigentlich ein roher und platter **Realismus** zum Grunde, der die **Erſcheinung** für das **Weſen an ſich** der Welt hält und vermeint, auf ſie, auf ihre Geſtalten und Vorgänge käme es an; wobei er noch im Stillen von gewiſſen mythologiſchen Grundanſichten unterſtützt wird, die er ſtillſchweigend vorausſetzt: ſonſt ließe ſich fragen, für welchen Zuſchauer denn eine dergleichen Komödie eigentlich aufgeführt würde? — Denn, da nur das Individuum, nicht aber das Menſchengeſchlecht wirkliche, unmittelbare Einheit des Bewußtſeyns hat; ſo iſt die Einheit des Lebenslaufes dieſes eine bloße Fiktion. Zudem, wie in der Natur nur die Species real, die genera bloße Abſtraktionen ſind, ſo ſind im Menſchengeſchlecht nur die Individuen und ihr Lebenslauf real, die Völker und ihr Leben bloße Abſtraktionen. Endlich laufen die Konſtruktionsgeſchichten, von plattem Optimismus geleitet, zuletzt immer auf einen behaglichen, nahrhaften, fetten Staat, mit wohlgeregelter Konſtitution, guter Juſtiz und Polizei, Technik und Induſtrie und höchſtens auf intellektuelle Vervollkommnung hinaus; weil dieſe in der That die allein mögliche iſt, da das Moraliſche im Weſentlichen unverändert bleibt. Das Moraliſche aber iſt es, worauf, nach dem Zeugniß unſers innerſten Bewußtſeyns, Alles ankommt: und dieſes liegt allein im Individuo, als die Richtung ſeines Willens. In Wahrheit hat nur der Lebenslauf jedes Einzelnen Einheit, Zuſammenhang und wahre Bedeutſamkeit: er iſt als eine Belehrung anzuſehen, und der Sinn derſelben iſt ein moraliſcher. Nur die **innern** Vorgänge, ſofern ſie den **Willen** betreffen, haben wahre Realität und ſind wirkliche Begebenheiten; weil der Wille allein das Ding an ſich iſt. In jedem Mikrokosmos liegt der ganze Makrokosmos, und dieſer enthält nichts mehr als jener. Die Vielheit iſt Erſcheinung, und die äußern Vorgänge ſind bloße Konfigurationen der Erſcheinungswelt, haben daher unmittelbar weder Realität noch Bedeutung, ſondern erſt mittelbar, durch ihre Beziehung auf den Willen der Einzelnen. Das Beſtreben ſie unmittelbar deuten und auslegen zu wollen, gleicht ſonach dem, in den Gebilden der Wolken Gruppen von Menſchen und Thieren zu ſehen. — Was die Geſchichte erzählt, iſt in der That nur der lange, ſchwere und verworrene Traum der Menſchheit.

Die Hegelianer, welche die Philoſophie der Geſchichte ſogar als den Hauptzweck aller Philoſophie anſehen, ſind auf Plato zu verweiſen, der unermüdlich wiederholt, daß der Gegenſtand der Philoſophie das Unveränderliche und immerdar Bleibende ſei, nicht aber Das, was bald ſo, bald anders iſt. Alle Die, welche ſolche Konſtruktionen des Weltverlaufs, oder, wie ſie es nennen, der Geſchichte, aufſtellen, haben die Hauptwahrheit aller Philoſophie nicht begriffen, daß nämlich zu aller Zeit das Selbe iſt, alles Werden und Entſtehen nur ſcheinbar, die Ideen allein bleibend, die Zeit ideal. Dies will der Plato, Dies will der Kant. Man ſoll demnach zu verſtehen ſuchen was da iſt, wirklich iſt, heute und immerdar, — d. h. die Ideen (in Plato's Sinn) erkennen. Die Thoren hingegen meynen, es ſolle erſt etwas werden und kommen. Daher räumen ſie der Geſchichte eine Hauptſtelle in ihrer Philoſophie ein und konſtruiren dieſelbe nach einem vorausgeſetzten Weltplane, welchem gemäß Alles zum Beſten gelenkt wird, welches dann finaliter eintreten ſoll und eine große Herrlichkeit ſeyn wird. Demnach nehmen ſie die Welt als vollkommen real und ſetzen den Zweck derſelben in das armſälige Erdenglück, welches, ſelbſt wenn noch ſo ſehr von Menſchen gepflegt und vom Schickſal begünſtigt, doch ein hohles, täuſchendes, hinfälliges und trauriges Ding iſt, aus welchem weder Konſtitutionen und Geſetzgebungen, noch Dampfmaſchinen und Telegraphen jemals etwas weſentlich Beſſeres machen können. Beſagte Geſchichts-Philoſophen und -Verherrlicher ſind demnach einfältige Realiſten, dazu Optimiſten und Eudämoniſten, mithin platte Geſellen und eingefleiſchte Philiſter, zudem auch eigentlich ſchlechte Chriſten; da der wahre Geiſt und Kern des Chriſtenthums, eben ſo wie des Brahmanismus und Buddhaismus, die Erkenntniß der Nichtigkeit des Erdenglücks, die völlige Verachtung deſſelben und Hinwendung zu einem ganz anderartigen, ja, entgegengeſetzten Daſeyn iſt: Dies, ſage ich, iſt der Geiſt und Zweck des Chriſtenthums, der wahre „Humor der Sache"; nicht aber iſt es, wie ſie meynen, der Monotheismus; daher eben der atheiſtiſche Buddhaismus dem Chriſtenthum viel näher verwandt iſt, als das optimiſtiſche Judenthum und ſeine Varietät, der Islam.

Eine wirkliche Philoſophie der Geſchichte ſoll alſo nicht, wie Jene alle thun, Das betrachten, was (in Plato's Sprache zu reden) immer **wird** und nie **iſt**, und Dieſes für das eigentliche Weſen der Dinge halten; ſondern ſie ſoll Das, was immer iſt und nie wird, noch vergeht, im Auge behalten. Sie beſteht alſo nicht darin, daß man die zeitlichen Zwecke der Menſchen zu ewigen und abſoluten erhebt, und nun ihren Fortſchritt dazu, durch alle Verwickelungen, künſtlich und imaginär konſtruirt; ſondern in der Einſicht, daß die Geſchichte nicht nur in der Ausführung, ſondern ſchon in ihrem Weſen lügenhaft iſt, indem ſie, von lauter Individuen und einzelnen Vorgängen redend, vorgiebt, alle Mal etwas Anderes zu erzählen; während ſie, vom Anfang bis zum Ende, ſtets nur das Selbe wiederholt, unter andern Namen und in anderm Gewande. Die wahre Philoſophie der Geſchichte beſteht nämlich in der Einſicht, daß man, bei allen dieſen endloſen Veränderungen und ihrem Wirwarr, doch ſtets nur das ſelbe, gleiche und unwandelbare Weſen vor ſich hat, welches heute das Selbe treibt, wie geſtern und immerdar: ſie ſoll alſo das Identiſche in allen Vorgängen, der alten wie der neuen Zeit, des Orients wie des Occidents, erkennen, und, trotz aller Verſchiedenheit der ſpeciellen Umſtände, der Koſtümes und der Sitten, überall die ſelbe Menſchheit erblicken. Dies Identiſche und unter allem Wechſel Beharrende beſteht in den Grundeigenſchaften des menſchlichen Herzens und Kopfes, — vielen ſchlechten, wenigen guten. Die Deviſe der Geſchichte überhaupt müßte lauten: Eadem, sed aliter. Hat Einer den Herodot geleſen, ſo hat er, in philoſophiſcher Abſicht, ſchon genug Geſchichte ſtudirt. Denn da ſteht ſchon Alles, was die folgende Weltgeſchichte ausmacht: das Treiben, Thun, Leiden und Schickſal des Menſchengeſchlechts, wie es aus den beſagten Eigenſchaften und dem phyſiſchen Erdenloſe hervorgeht. —

Wenn wir im Bisherigen erkannt haben, daß die Geſchichte, als Mittel zur Erkenntniß des Weſens der Menſchheit betrachtet, der Dichtkunſt nachſteht; ſodann, daß ſie nicht im eigentlichen Sinne eine Wiſſenſchaft iſt; endlich, daß das Beſtreben, ſie als ein Ganzes mit Anfang, Mittel und Ende, nebſt ſinnvollem Zuſammenhang, zu konſtruiren, ein eitles, auf Mißverſtand beruhendes iſt; ſo würde es ſcheinen, als wollten wir ihr allen Werth abſprechen, wenn wir nicht nachwieſen, worin der ihrige beſteht. Wirklich aber bleibt ihr, nach dieſer Beſiegung von der Kunſt und

Abweiſung von der Wiſſenſchaft, ein von beiden verſchiedenes, ganz eigenthümliches Gebiet, auf welchem ſie höchſt ehrenvoll daſteht.

Was die Vernunft dem Individuo, das iſt die Geſchichte dem menſchlichen Geſchlechte. Vermöge der Vernunft nämlich iſt der Menſch nicht, wie das Thier, auf die enge, anſchauliche Gegenwart beſchränkt; ſondern erkennt auch die ungleich ausgedehntere Vergangenheit, mit der ſie verknüpft und aus der ſie hervorgegangen iſt: hiedurch aber erſt hat er ein eigentliches Verſtändniß der Gegenwart ſelbſt, und kann ſogar auf die Zukunft Schlüſſe machen. Hingegen das Thier, deſſen reflexionsloſe Erkenntniß auf die Anſchauung und deshalb auf die Gegenwart beſchränkt iſt, wandelt, auch wenn gezähmt, unkundig, dumpf, einfältig, hülflos und abhängig zwiſchen den Menſchen umher. — Dem nun analog iſt ein Volk, das ſeine eigene Geſchichte nicht kennt, auf die Gegenwart der jetzt lebenden Generation beſchränkt: daher verſteht es ſich ſelbſt und ſeine eigene Gegenwart nicht; weil es ſie nicht auf eine Vergangenheit zu beziehen und aus dieſer zu erklären vermag; noch weniger kann es die Zukunft anticipiren. Erſt durch die Geſchichte wird ein Volk ſich ſeiner ſelbſt vollſtändig bewußt. Demnach iſt die Geſchichte als das vernünftige Selbſtbewußtſeyn des menſchlichen Geſchlechts anzuſehen, und iſt dieſem Das, was dem Einzelnen das durch die Vernunft bedingte, beſonnene und zuſammenhängende Bewußtſeyn iſt, durch deſſen Ermangelung das Thier in der engen anſchaulichen Gegenwart befangen bleibt. Daher iſt jede Lücke in der Geſchichte wie eine Lücke im erinnernden Selbſtbewußtſeyn eines Menſchen; und vor einem Denkmal des Uralterthums, welches ſeine eigene Kunde überlebt hat, wie z. B. die Pyramiden, Tempel und Paläſte in Yukatan, ſtehen wir ſo beſinnungslos und einfältig, wie das Thier vor der menſchlichen Handlung, in die es dienend verflochten iſt, oder wie ein Menſch vor ſeiner eigenen alten Zifferſchrift, deren Schlüſſel er vergeſſen hat, ja, wie ein Nachtwandler, der was er im Schlafe gemacht hat, am Morgen vorfindet. In dieſem Sinne alſo iſt die Geſchichte anzuſehen als die Vernunft, oder das beſonnene Bewußtſeyn des menſchlichen Geſchlechts, und vertritt die Stelle eines dem ganzen Geſchlechte unmittelbar gemeinſamen Selbſtbewußtſeyns, ſo daß erſt vermöge ihrer daſſelbe wirklich zu einem

Ganzen, zu einer Menſchheit, wird. Dies iſt der wahre Werth der Geſchichte; und dem gemäß beruht das ſo allgemeine und überwiegende Intereſſe an ihr hauptſächlich darauf, daß ſie eine perſönliche Angelegenheit des Menſchengeſchlechts iſt. — Was nun für die Vernunft der Individuen, als unumgängliche Bedingung des Gebrauchs derſelben, die Sprache iſt, das iſt für die hier nachgewieſene Vernunft des ganzen Geſchlechts die Schrift: denn erſt mit dieſer fängt ihre wirkliche Exiſtenz an; wie die der individuellen Vernunft erſt mit der Sprache. Die Schrift nämlich dient, das durch den Tod unaufhörlich unterbrochene und demnach zerſtückelte Bewußtſeyn des Menſchengeſchlechts wieder zur Einheit herzuſtellen; ſo daß der Gedanke, welcher im Ahnherrn aufgeſtiegen, vom Urenkel zu Ende gedacht wird: dem Zerfallen des menſchlichen Geſchlechts und ſeines Bewußtſeyns in eine Unzahl ephemerer Individuen hilft ſie ab, und bietet ſo der unaufhaltſam eilenden Zeit, an deren Hand die Vergeſſenheit geht, Trotz. Als ein Verſuch, dieſes zu leiſten, ſind, wie die geſchriebenen, ſo auch die ſteinernen Denkmale zu betrachten, welche zum Theil älter ſind, als jene. Denn wer wird glauben, daß Diejenigen, welche, mit unermeßlichen Koſten, die Menſchenkräfte vieler Tauſende, viele Jahre hindurch, in Bewegung ſetzten, um Pyramiden, Monolithen, Felſengräber, Obelisken, Tempel und Paläſte aufzuführen, die ſchon Jahrtauſende daſtehen, dabei nur ſich ſelbſt, die kurze Spanne ihres Lebens, welche nicht ausreichte das Ende des Baues zu ſehen, oder auch den oſtenſibeln Zweck, welchen vorzuſchützen die Rohheit der Menge heiſchte, im Auge gehabt haben ſollten? — Offenbar war ihr wirklicher Zweck, zu den ſpäteſten Nachkommen zu reden, in Beziehung zu dieſen zu treten und ſo das Bewußtſeyn der Menſchheit zur Einheit herzuſtellen. Die Bauten der Hindu, Aegypter, ſelbſt Griechen und Römer, waren auf mehrere Jahrtauſende berechnet, weil deren Geſichtskreis, durch höhere Bildung, ein weiterer war; während die Bauten des Mittelalters und neuerer Zeit höchſtens einige Jahrhunderte vor Augen gehabt haben; welches jedoch auch daran liegt, daß man ſich mehr auf die Schrift verließ, nachdem ihr Gebrauch allgemeiner geworden, und noch mehr, ſeitdem aus ihrem Schooß die Buchdruckerkunſt geboren worden. Doch ſieht man auch den Gebäuden der ſpätern Zeit den Drang an, zur

Nachkommenſchaft zu reden: daher iſt es ſchändlich, wenn man ſie zerſtört, oder ſie verunſtaltet, um ſie niedrigen, nützlichen Zwecken dienen zu laſſen. Die geſchriebenen Denkmale haben weniger von den Elementen, aber mehr von der Barbarei zu fürchten, als die ſteinernen: ſie leiſten viel mehr. Die Aegypter wollten, indem ſie letztere mit Hieroglyphen bedeckten, beide Arten vereinigen; ja, ſie fügten Malereien hinzu, auf den Fall, daß die Hieroglyphen nicht mehr verſtanden werden ſollten.

Kapitel 39 *).

Zur Metaphyſik der Muſik.

Aus meiner, in der unten angeführten Stelle des erſten Bandes gegebenen und dem Leſer hier gegenwärtigen Darlegung der eigentlichen Bedeutung dieſer wunderbaren Kunſt hatte ſich ergeben, daß zwiſchen ihren Leiſtungen und der Welt als Vorſtellung, d. i. der Natur, zwar keine Aehnlichkeit, aber ein deutlicher Parallelismus Statt finden müſſe, welcher ſodann auch nachgewieſen wurde. Einige beachtenswerthe nähere Beſtimmungen deſſelben habe ich noch hinzuzufügen. — Die vier Stimmen aller Harmonie, alſo Baß, Tenor, Alt und Sopran, oder Grundton, Terz, Quinte und Oktave, entſprechen den vier Abſtufungen in der Reihe der Weſen, alſo dem Mineralreich, Pflanzenreich, Thierreich und dem Menſchen. Dies erhält noch eine auffallende Beſtätigung an der muſikaliſchen Grundregel, daß der Baß in viel weiterem Abſtande unter den drei obern Stimmen bleiben ſoll, als dieſe zwiſchen einander haben; ſo daß er ſich denſelben nie mehr, als höchſtens bis auf eine Oktave nähern darf, meiſtens aber noch weiter darunter bleibt, wonach dann der regelrechte Dreiklang ſeine Stelle in der dritten Oktave vom Grundton hat. Dem entſprechend iſt die Wirkung der weiten Harmonie, wo der Baß fern bleibt, viel mächtiger und ſchöner, als die der engen, wo er näher heraufgerückt iſt, und die nur wegen

---

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf § 52 des erſten Bandes

des beſchränkten Umfangs der Inſtrumente eingeführt wird. Dieſe ganze Regel aber iſt keineswegs willkürlich, ſondern hat ihre Wurzel in dem natürlichen Urſprung des Tonſyſtems; ſofern nämlich die nächſten, mittelſt der Nebenſchwingungen mittönenden, harmoniſchen Stufen die Oktave und deren Quinte ſind. In dieſer Regel nun erkennen wir das muſikaliſche Analogon der Grundbeſchaffenheit der Natur, vermöge welcher die organiſchen Weſen unter einander viel näher verwandt ſind, als mit der lebloſen, unorganiſchen Maſſe des Mineralreichs, zwiſchen welcher und ihnen die entſchiedenſte Gränze und die weiteſte Kluft in der ganzen Natur Statt findet. — Daß die hohe Stimme, welche die Melodie ſingt, doch zugleich integrirender Theil der Harmonie iſt und darin ſelbſt mit dem tiefſten Grundbaß zuſammenhängt, läßt ſich betrachten als das Analogon davon, daß die ſelbe Materie, welche in einem menſchlichen Organismus Träger der Idee des Menſchen iſt, dabei doch zugleich auch die Ideen der Schwere und der chemiſchen Eigenſchaften, alſo der niedrigſten Stufen der Objektivation des Willens, darſtellen und tragen muß.

Weil die Muſik nicht, gleich allen andern Künſten, die Ideen, oder Stufen der Objektivation des Willens, ſondern unmittelbar den Willen ſelbſt darſtellt; ſo iſt hieraus auch erklärlich, daß ſie auf den Willen, d. i. die Gefühle, Leidenſchaften und Affekte des Hörers, unmittelbar einwirkt, ſo daß ſie dieſelben ſchnell erhöht, oder auch umſtimmt.

So gewiß die Muſik, weit entfernt eine bloße Nachhülfe der Poeſie zu ſeyn, eine ſelbſtſtändige Kunſt, ja die mächtigſte unter allen iſt und daher ihre Zwecke ganz aus eigenen Mitteln erreicht; ſo gewiß bedarf ſie nicht der Worte des Geſanges, oder der Handlung einer Oper. Die Muſik als ſolche kennt allein die Töne, nicht aber die Urſachen, welche dieſe hervorbringen. Demnach iſt für ſie auch die vox humana urſprünglich und weſentlich nichts Anderes, als ein modificirter Ton, eben wie der eines Inſtruments, und hat, wie jeder andere, die eigenthümlichen Vortheile und Nachtheile, welche eine Folge des ihn hervorbringenden Inſtruments ſind. Daß nun, in dieſem Fall, eben dieſes Inſtrument anderweitig, als Werkzeug der Sprache, zur Mittheilung von Begriffen dient, iſt ein zufälliger Umſtand, den die Muſik zwar nebenbei benutzen kann, um eine Verbindung mit der Poeſie einzugehen; jedoch nie darf ſie ihn zur Hauptſache machen und gänzlich nur auf den Ausdruck der meiſtens, ja (wie Diderot im „Neffen Rameau's" zu verſtehen giebt) ſogar weſentlich faden Verſe bedacht ſeyn. Die Worte ſind und bleiben für die Muſik eine fremde Zugabe, von untergeordnetem Werthe, da die Wirkung der Töne ungleich mächtiger, unfehlbarer und ſchneller iſt, als die der Worte: dieſe müſſen daher, wenn ſie der Muſik einverleibt werden, doch nur eine völlig untergeordnete Stelle einnehmen und ſich ganz nach jener fügen. Umgekehrt aber geſtaltet ſich das Verhältniß in Hinſicht auf die gegebene Poeſie, alſo das Lied, oder den Operntext, welchem eine Muſik hinzugefügt wird. Denn alsbald zeigt an dieſen die Tonkunſt ihre Macht und höhere Befähigung, indem ſie jetzt über die in den Worten ausgedrückte Empfindung, oder die in der Oper dargeſtellte Handlung, die tiefſten, letzten, geheimſten Aufſchlüſſe giebt, das eigentliche und wahre Weſen derſelben ausſpricht und uns die innerſte Seele der Vorgänge und Begebenheiten kennen lehrt, deren bloße Hülle und Leib die Bühne darbietet. Hinſichtlich dieſes Uebergewichts der Muſik, wie auch ſofern ſie zum Text und zur Handlung im Verhältniß des Allgemeinen zum Einzelnen, der Regel zum Beiſpiele ſteht, möchte es vielleicht paſſender ſcheinen, daß der Text zur Muſik gedichtet würde, als daß man die Muſik zum Texte komponirt. Inzwiſchen leiten, bei der üblichen Methode, die Worte und Handlungen des Textes den Komponiſten auf die ihnen zum Grunde liegenden Affektionen des Willens, und rufen in ihm ſelbſt die auszudrückenden Empfindungen hervor, wirken mithin als Anregungsmittel ſeiner muſikaliſchen Phantaſie. — Daß übrigens die Zugabe der Dichtung zur Muſik uns ſo willkommen iſt, und ein Geſang mit verſtändlichen Worten uns ſo innig erfreut, beruht darauf, daß dabei unſere unmittelbarſte und unſere mittelbarſte Erkenntnißweiſe zugleich und im Verein angeregt werden: die unmittelbarſte nämlich iſt die, für welche die Muſik die Regungen des Willens ſelbſt ausdrückt, die mittelbarſte aber die der durch Worte bezeichneten Begriffe. Bei der Sprache der Empfindungen mag die Vernunft nicht gern ganz müßig ſitzen. Die Muſik vermag zwar aus eigenen Mitteln jede Bewegung des Willens, jede Empfindung, auszudrücken: aber durch die Zugabe der Worte erhalten wir nun überdies auch noch die Gegenſtände dieſer, die Motive, welche jene veranlaſſen. — Die Muſik einer Oper, wie die Partitur ſie darſtellt, hat eine völlig unabhängige, geſonderte, gleichſam abſtrakte Exiſtenz für ſich, welcher die Hergänge und Perſonen des Stücks fremd ſind, und die ihre eigenen, unwandelbaren Regeln befolgt; daher ſie auch ohne den Text vollkommen wirkſam iſt. Dieſe Muſik aber, da ſie mit Rückſicht auf das Drama komponirt wurde, iſt gleichſam die Seele deſſelben, indem ſie, in ihrer Verbindung mit den Vorgängen, Perſonen und Worten, zum Ausdruck der innern Bedeutung und der auf dieſer beruhenden, letzten und geheimen Nothwendigkeit aller jener Vorgänge wird. Auf einem undeutlichen Gefühl hievon beruht eigentlich der Genuß des Zuſchauers, wenn er kein bloßer Gaffer iſt. Dabei jedoch zeigt, in der Oper, die Muſik ihre heterogene Natur und höhere Weſenheit durch ihre gänzliche Indifferenz gegen alles Materielle der Vorgänge; in Folge welcher ſie den Sturm der Leidenſchaften und das Pathos der Empfindungen überall auf gleiche Weiſe ausdrückt und mit dem ſelben Pomp ihrer Töne begleitet, mag Agamemnon und Achill, oder der Zwiſt einer Bürgerfamilie, das Materielle des Stückes liefern. Denn für ſie ſind bloß die Leidenſchaften, die Willensbewegungen vorhanden, und ſie ſieht, wie Gott, nur die Herzen. Sie aſſimilirt ſich nie dem Stoffe: daher auch wenn ſie ſogar die lächerlichſten und ausſchweifendeſten Poſſen der komiſchen Oper begleitet, ſie doch in ihrer weſentlichen Schönheit, Reinheit und Erhabenheit bleibt, und ihre Verſchmelzung mit jenen Vorgängen nicht vermag, ſie von ihrer Höhe, der alles Lächerliche eigentlich fremd iſt, herabzuziehen. So ſchwebt über dem Poſſenſpiel und den endloſen Miſeren des Menſchenlebens die tiefe und ernſte Bedeutung unſers Daſeyns, und verläßt ſolches keinen Augenblick.

Werfen wir jetzt einen Blick auf die bloße Inſtrumentalmuſik; ſo zeigt uns eine Beethoven'ſche Symphonie die größte Verwirrung, welcher doch die vollkommenſte Ordnung zum Grunde liegt, den heftigſten Kampf, der ſich im nächſten Augenblick zur ſchönſten Eintracht geſtaltet: es iſt rerum concordia discors, ein treues und vollkommenes Abbild des Weſens der Welt, welche dahin rollt, im unüberſehbaren Gewirre zahlloſer Geſtalten und durch ſtete Zerſtörung ſich ſelbſt erhält. Zugleich nun aber ſprechen aus dieſer Symphonie alle menſchlichen Leidenſchaften und Affekte: die Freude, die Trauer, die Liebe, der Haß, der Schrecken, die Hoffnung u. ſ. w. in zahlloſen Nüancen, jedoch alle gleichſam nur in abstracto und ohne alle Beſonderung: es iſt ihre bloße Form, ohne den Stoff, wie eine bloße Geiſterwelt, ohne Materie. Allerdings haben wir den Hang, ſie, beim Zuhören, zu realiſiren, ſie, in der Phantaſie, mit Fleiſch und Bein zu bekleiden und allerhand Scenen des Lebens und der Natur darin zu ſehen. Jedoch befördert Dies, im Ganzen genommen, nicht ihr Verſtändniß, noch ihren Genuß, giebt ihr vielmehr einen fremdartigen, willkürlichen Zuſatz: daher iſt es beſſer, ſie in ihrer Unmittelbarkeit und rein aufzufaſſen.

Nachdem ich nun im Bisherigen, wie auch im Texte, die Muſik allein von der metaphyſiſchen Seite, alſo hinſichtlich der innern Bedeutung ihrer Leiſtungen betrachtet habe, iſt es angemeſſen, auch die Mittel, durch welche ſie, auf unſern Geiſt wirkend, dieſelben zu Stande bringt, einer allgemeinen Betrachtung zu unterwerfen, mithin die Verbindung jener metaphyſiſchen Seite der Muſik mit der genugſam unterſuchten und bekannten phyſiſchen nachzuweiſen. — Ich gehe von der allgemein bekannten und durch neuere Einwürfe keineswegs erſchütterten Theorie aus, daß alle Harmonie der Töne auf der Koincidenz der Vibrationen beruht, welche, wann zwei Töne zugleich erklingen, etwan bei jeder zweiten, oder bei jeder dritten, oder bei jeder vierten Vibration eintrifft, wonach ſie dann Oktav, Quint, oder Quart von einander ſind u. ſ. w. So lange nämlich die Vibrationen zweier Töne ein rationales und in kleinen Zahlen ausdrückbares Verhältniß zu einander haben, laſſen ſie ſich durch ihre oft wiederkehrende Koincidenz, in unſerer Apprehenſion zuſammenfaſſen: die Töne verſchmelzen mit einander und ſtehen dadurch im Einklang. Iſt hingegen jenes Verhältniß ein irrationales, oder ein nur in größern Zahlen ausdrückbares; ſo tritt keine faßliche Koincidenz der Vibrationen ein, ſondern obstrepunt sibi perpetuo, wodurch ſie der Zuſammenfaſſung in unſerer Apprehenſion widerſtreben und demnach eine Diſſonanz heißen. Dieſer Theorie nun zufolge iſt die Muſik ein Mittel, rationale und irrationale Zahlenverhältniſſe, nicht etwan, wie die Arithmetik, durch Hülfe des Begriffs faßlich zu machen, ſondern dieſelben zu einer ganz unmittelbaren und ſimultanen ſinnlichen Erkenntniß zu bringen. Die Verbindung der metaphyſiſchen Bedeutung der Muſik mit dieſer ihrer phyſiſchen und arithmetiſchen Grundlage beruht nun darauf, daß das unſerer *Apprehenſion* Widerſtrebende, das Irrationale, oder die Diſſonanz, zum natürlichen Bilde des unſerm *Willen* Widerſtrebenden wird; und umgekehrt wird die Konſonanz, oder das Rationale, indem ſie unſerer Auffaſſung ſich leicht fügt, zum Bilde der Befriedigung des Willens. Da nun ferner jenes Rationale und Irrationale in den Zahlenverhältniſſen der Vibrationen unzählige Grade, Nüancen, Folgen und Abwechſelungen zuläßt; ſo wird, mittelſt ſeiner, die Muſik der Stoff, in welchem alle Bewegungen des menſchlichen Herzens, d. i. des Willens, deren Weſentliches immer auf Befriedigung und Unzufriedenheit, wiewohl in unzähligen Graden, hinausläuft, ſich in allen ihren feinſten Schattirungen und Modifikationen getreu abbilden und wiedergeben laſſen, welches mittelſt Erfindung der Melodie geſchieht. Wir ſehen alſo hier die Willensbewegungen auf das Gebiet der bloßen Vorſtellung hinübergeſpielt, als welche der ausſchließliche Schauplatz der Leiſtungen aller ſchönen Künſte iſt; da dieſe durchaus verlangen, daß der *Wille* ſelbſt aus dem Spiel bleibe und wir durchweg uns als rein *Erkennende* verhalten. Daher dürfen die Affektionen des Willens ſelbſt, alſo wirklicher Schmerz und wirkliches Behagen, nicht erregt werden, ſondern nur ihre Subſtitute, das dem *Intellekt* Angemeſſene, als *Bild* der Befriedigung des Willens, und das jenem mehr oder weniger Widerſtrebende, als *Bild* des größern oder geringern Schmerzes. Nur ſo verurſacht die Muſik uns nie wirkliches Leiden, ſondern bleibt auch in ihren ſchmerzlichſten Akkorden noch erfreulich, und wir vernehmen gern in ihrer Sprache die geheime Geſchichte unſers Willens und aller ſeiner Regungen und Strebungen, mit ihren mannigfaltigen Verzögerungen, Hemmniſſen und Quaalen, ſelbſt noch in den wehmüthigſten Melodien. Wo hingegen, in der Wirklichkeit und ihren Schrecken, unſer *Wille ſelbſt* das ſo Erregte und Gequälte iſt; da haben wir es nicht mit Tönen und ihren Zahlenverhältniſſen zu thun, ſondern ſind vielmehr jetzt ſelbſt die geſpannte, gekniffene und zitternde Saite.

Weil nun ferner, in Folge der zum Grunde gelegten phyſikaliſchen Theorie, das eigentlich Muſikaliſche der Töne in der Proportion der Schnelligkeit ihrer Vibrationen, nicht aber in ihrer relativen Stärke liegt; ſo folgt das muſikaliſche Gehör, bei der Harmonie, ſtets vorzugsweiſe dem höchſten Ton, nicht dem ſtärkſten: daher ſticht, auch bei der ſtärkſten Orcheſterbegleitung, der Sopran hervor und erhält dadurch ein natürliches Recht auf den Vortrag der Melodie, welches zugleich unterſtützt wird durch ſeine, auf der ſelben Schnelligkeit der Vibrationen beruhende, große Beweglichkeit, wie ſie ſich in den figurirten Sätzen zeigt, und wodurch der Sopran der geeignete Repräſentant der erhöhten, für den leiſeſten Eindruck empfänglichen und durch ihn beſtimmbaren Senſibilität, folglich des auf der oberſten Stufe der Weſenleiter ſtehenden, aufs höchſte geſteigerten Bewußtſeyns wird. Seinen Gegenſatz bildet, aus den umgekehrten Urſachen, der ſchwerbewegliche, nur in großen Stufen, Terzen, Quarten und Quinten, ſteigende und fallende und dabei in jedem ſeiner Schritte durch feſte Regeln geleitete Baß, welcher daher der natürliche Repräſentant des gefühlloſen, für feine Eindrücke unempfänglichen und nur nach allgemeinen Geſetzen beſtimmbaren, unorganiſchen Naturreiches iſt. Er darf ſogar nie um einen Ton, z. B. von Quart auf Quint ſteigen; da dies in den obern Stimmen die fehlerhafte Quinten- und Oktaven-Folge herbeiführt: daher kann er, urſprünglich und in ſeiner eigenen Natur, nie die Melodie vortragen. Wird ſie ihm dennoch zugetheilt; ſo geſchieht es mittelſt des Kontrapunkts, d. h. er iſt ein verſetzter Baß, nämlich eine der obern Stimmen iſt herabgeſetzt und als Baß verkleidet: eigentlich bedarf er dann noch eines zweiten Grundbaſſes zu ſeiner Begleitung. Dieſe Widernatürlichkeit einer im Baſſe liegenden Melodie führt herbei, daß Baßarien, mit voller Begleitung, uns nie den reinen, ungetrübten Genuß gewähren, wie die Sopranarie, als welche, im Zuſammenhang der Harmonie, allein naturgemäß iſt. Beiläufig geſagt, könnte ein ſolcher melodiſcher, durch Verſetzung erzwungener Baß, im Sinn unſerer Metaphyſik der Muſik, einem Marmorblocke verglichen werden, dem man die menſchliche Geſtalt aufgezwungen hat: dem ſteinernen Gaſt im „Don Juan" iſt er eben dadurch wundervoll angemeſſen.

Jetzt aber wollen wir noch der Geneſis der Melodie etwas näher auf den Grund gehen, welches durch Zerlegung derſelben in ihre Beſtandtheile zu bewerkſtelligen iſt und uns jedenfalls das Vergnügen gewähren wird, welches dadurch entſteht, daß man ſich Dinge, die in concreto Jedem bewußt ſind, ein Mal auch zum abſtrakten und deutlichen Bewußtſeyn bringt, wodurch ſie den Schein der Neuheit gewinnen.

Die Melodie beſteht aus zwei Elementen, einem rhythmiſchen und einem harmoniſchen: jenes kann man auch als das quantitative, dieſes als das qualitative bezeichnen, da das erſtere die Dauer, das letztere die Höhe und Tiefe der Töne betrifft. In der Notenſchrift hängt das erſtere den ſenkrechten, das letztere den horizontalen Linien an. Beiden liegen rein arithmetiſche Verhältniſſe, alſo die der Zeit, zum Grunde: dem einen die relative Dauer der Töne, dem andern die relative Schnelligkeit ihrer Vibrationen. Das rhythmiſche Element iſt das weſentlichſte; da es, für ſich allein und ohne das andere eine Art Melodie darzuſtellen vermag, wie z. B. auf der Trommel geſchieht: die vollkommene Melodie verlangt jedoch beide. Sie beſteht nämlich in einer abwechſelnden *Entzweiung und Verſöhnung* derſelben; wie ich ſogleich zeigen werde, aber zuvor, da von dem harmoniſchen Elemente ſchon im Bisherigen die Rede geweſen, das rhythmiſche etwas näher betrachten will.

Der *Rhythmus* iſt in der Zeit was im Raume die *Symmetrie* iſt, nämlich Theilung in gleiche und einander entſprechende Theile, und zwar zunächſt in größere, welche wieder in kleinere, jenen untergeordnete, zerfallen. In der von mir aufgeſtellten Reihe der Künſte bilden *Architektur* und *Muſik* die beiden äußerſten Enden. Auch ſind ſie, ihrem innern Weſen, ihrer Kraft, dem Umfang ihrer Sphäre und ihrer Bedeutung nach, die heterogenſten, ja, wahre Antipoden: ſogar auf die Form ihrer Erſcheinung erſtreckt ſich dieſer Gegenſatz, indem die Architektur allein im *Raum* iſt, ohne irgend eine Beziehung auf die Zeit, die Muſik allein in der *Zeit*, ohne irgend eine Beziehung auf den Raum*). Hieraus nun entſpringt ihre einzige Analogie, daß nämlich, wie in der Architektur die Symmetrie das Ordnende und Zuſammenhaltende iſt, ſo in der Muſik der Rhythmus, wodurch auch hier ſich bewährt, daß les extrêmes se touchent. Wie die letzten Beſtandtheile eines Gebäudes die ganz gleichen Steine, ſo ſind die eines Tonſtückes die ganz gleichen Takte: dieſe werden jedoch noch durch Auf- und Niederſchlag, oder überhaupt durch den Zahlenbruch, welcher die Taktart bezeichnet, in gleiche Theile getheilt, die man allenfalls den Dimenſionen des Steines vergleichen mag. Aus mehreren Takten beſteht die muſikaliſche Periode, welche ebenfalls zwei gleiche Hälften hat, eine ſteigende, anſtrebende, meiſtens zur Dominante gehende, und eine ſinkende, beruhigende, den Grundton wiederfindende. Zwei, auch wohl mehrere Perioden machen einen Theil aus, der meiſtens durch das Wiederholungszeichen gleichfalls ſymmetriſch verdoppelt wird: aus zwei Theilen wird ein kleineres Muſikſtück, oder aber nur ein Satz eines größern; wie denn ein Koncert oder Sonate aus dreien, eine Symphonie aus vier, eine Meſſe aus fünf Sätzen zu beſtehen pflegt. Wir ſehen alſo das Tonſtück, durch die ſymmetriſche Eintheilung und abermalige Theilung, bis zu den Takten und deren Brüchen herab, bei durchgängiger Unter-, Ueber- und Neben-Ordnung ſeiner Glieder, gerade ſo zu einem Ganzen verbunden und abgeſchloſſen werden, wie das Bauwerk durch ſeine Symmetrie; nur daß bei dieſem ausſchließlich im Raume iſt, was bei jenem ausſchließlich in der Zeit. Das bloße Gefühl dieſer Analogie hat das in den letzten 30 Jahren oft wiederholte kecke Witzwort hervorgerufen, daß Architektur gefrorene Muſik ſei. Der Urſprung deſſelben iſt auf Goethe zurückzuführen, da er, nach Eckermanns Geſprächen, Bd. II, S. 88, geſagt hat: „Ich habe unter meinen Papieren ein Blatt gefunden, wo ich die Baukunſt eine erſtarrte Muſik nenne: und wirklich hat es etwas: die Stimmung die von der Baukunſt ausgeht, kommt dem Effekt der Muſik nahe.“ Wahrſcheinlich hat er viel früher jenes Witzwort in der Konverſation fallen laſſen, wo es denn bekanntlich nie an Leuten gefehlt hat, die was er ſo fallen ließ auflaſen, um nachher damit geſchmückt einher zu gehen. Was übrigens Goethe

---

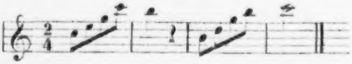
*) Es wäre ein falſcher Einwurf, daß auch Skulptur und Malerei bloß im Raume ſeien: denn ihre Werke hängen zwar nicht unmittelbar, aber doch mittelbar mit der Zeit zuſammen, indem ſie Leben, Bewegung, Handlung darſtellen. Eben ſo falſch wäre es zu ſagen, daß auch die Poeſie, als Rede,

---

allein der Zeit angehöre: dies gilt, eben ſo, nur unmittelbar von den Worten: ihr Stoff iſt alles Daſeiende, alſo das Räumliche.

auch geſagt haben mag, ſo erſtreckt die hier von mir auf ihren alleinigen Grund, nämlich auf die Analogie des Rhythmus mit der Symmetrie, zurückgeführte Analogie der Muſik mit der Baukunſt ſich demgemäß allein auf die äußere Form, keineswegs aber auf das innere Weſen beider Künſte, als welches himmelweit verſchieden iſt: es wäre ſogar lächerlich, die beſchränkteſte und ſchwächſte aller Künſte mit der ausgedehnteſten und wirkſamſten im Weſentlichen gleich ſtellen zu wollen. Als Amplifikation der nachgewieſenen Analogie könnte man noch hinzuſetzen, daß, wann die Muſik, gleichſam in einem Anfall von Unabhängigkeitsdrang, die Gelegenheit einer Fermate ergreift, um ſich, vom Zwang des Rhythmus losgeriſſen, in der freien Phantaſie einer figurirten Kadenz zu ergehen, ein ſolches vom Rhythmus entblößtes Tonſtück der von der Symmetrie entblößten Ruine analog ſei, welche man demnach, in der kühnen Sprache jenes Witzwortes, eine gefrorene Kadenz nennen mag.

Nach dieſer Erörterung des Rhythmus habe ich jetzt darzuthun, wie in der ſtets erneuerten Entzweiung und Verſöhnung des rhythmiſchen Elements der Melodie mit dem harmoniſchen das Weſen derſelben beſteht. Ihr harmoniſches Element nämlich hat den Grundton zur Vorausſetzung, wie das rhythmiſche die Taktart, und beſteht in einem Abirren von demſelben, durch alle Töne der Skala, bis es, auf kürzerem oder längerem Umwege, eine harmoniſche Stufe, meiſtens die Dominante oder Unterdominante, erreicht, die ihm eine unvollkommene Beruhigung gewährt: dann aber folgt, auf gleich langem Wege, ſeine Rückkehr zum Grundton, mit welchem die vollkommene Beruhigung eintritt. Beides muß nun aber ſo geſchehen, daß das Erreichen der beſagten Stufe, wie auch das Wiederfinden des Grundtons, mit gewiſſen bevorzugten Zeitpunkten des Rhythmus zuſammentreffe, da es ſonſt nicht wirkt. Alſo, wie die harmoniſche Tonfolge gewiſſe Töne verlangt, vorzüglich die Tonika, nächſt ihr die Dominante u. ſ. w.; ſo fordert ſeinerſeits der Rhythmus gewiſſe Zeitpunkte, gewiſſe abgezählte Takte und gewiſſe Theile dieſer Takte, welche man die ſchweren, oder guten Zeiten, oder die accentuirten Takttheile nennt, im Gegenſatz der leichten, oder ſchlechten Zeiten, oder unaccentuirten Takttheile. Nun beſteht die Entzweiung jener beiden Grundelemente darin, daß indem die Forderung des einen befriedigt wird, die des andern es nicht iſt, die Verſöhnung aber darin, daß beide zugleich und auf ein Mal befriedigt werden. Nämlich jenes Herumirren der Tonfolge, bis zum Erreichen einer mehr oder minder harmoniſchen Stufe, muß dieſe erſt nach einer beſtimmten Anzahl Takte, ſodann aber auf einem guten Zeittheil des Taktes antreffen, wodurch dieſelbe zu einem gewiſſen Ruhepunkte für ſie wird; und ebenſo muß die Rückkehr zur Tonika dieſe nach einer gleichen Anzahl Takte und ebenfalls auf einem *guten* Zeittheil wiederfinden, wodurch dann die völlige Befriedigung eintritt. So lange dieſes geforderte Zuſammentreffen der Befriedigungen beider Elemente nicht erreicht wird, mag einerſeits der Rhythmus ſeinen regelrechten Gang gehen, und andererſeits die geforderten Noten oft genug vorkommen; ſie werden dennoch ganz ohne jene Wirkung bleiben, durch welche die Melodie entſteht: dies zu erläutern diene das folgende, höchſt einfache Beiſpiel:



Hier trifft die harmoniſche Tonfolge gleich am Schluß des erſten Takts auf die Tonika: allein ſie erhält dadurch keine Befriedigung; weil der Rhythmus im ſchlechteſten Takttheile begriffen iſt. Gleich darauf, im zweiten Takt, hat der Rhythmus das gute Takttheil; aber die Tonfolge iſt auf die Septime gekommen. Hier ſind alſo die beiden Elemente der Melodie ganz *entzweit*; und wir fühlen uns beunruhigt. In der zweiten Hälfte der Periode trifft Alles umgekehrt, und ſie werden, im letzten Ton, *verſöhnt*. Dieſer Vorgang iſt in jeder Melodie, wiewohl meiſtens in viel größerer Ausdehnung, nachzuweiſen. Die dabei nun Statt findende beſtändige *Entzweiung* und *Verſöhnung* ihrer beiden Elemente iſt, metaphyſiſch betrachtet, das Abbild der Entſtehung neuer Wünſche und ſodann ihrer Befriedigung. Eben dadurch ſchmeichelt die Muſik ſich ſo in unſer Herz, daß ſie ihm ſtets die vollkommene Befriedigung ſeiner Wünſche vorſpiegelt. Näher betrachtet, ſehen wir in dieſem Hergang der Melodie eine gewiſſermaaßen *innere* Bedingung (die harmoniſche) mit einer *äußern* (der rhythmiſchen) wie durch einen *Zufall* zuſammentreffen, — welchen freilich der Komponiſt herbeiführt und der inſofern dem Reim in der Poeſie zu vergleichen iſt: dies aber eben iſt das Abbild des Zuſammentreffens unſerer Wünſche mit den von ihnen unabhängigen, günſtigen, äußeren Umſtänden, alſo das Bild des Glücks. — Noch verdient hiebei die Wirkung des Vorhalts beachtet zu werden. Er iſt eine Diſſonanz, welche die mit Gewißheit erwartete, finale Konſonanz verzögert; wodurch das Verlangen nach ihr verſtärkt wird und ihr Eintritt deſto mehr befriedigt: offenbar ein Analogon der durch Verzögerung erhöhten Befriedigung des Willens. Die vollkommene Kadenz erfordert den vorhergehenden Septimenackord auf der Dominante; weil nur auf das dringendeſte Verlangen die am tiefſten gefühlte Befriedigung und gänzliche Beruhigung folgen kann. Durchgängig alſo beſteht die Muſik in einem ſteten Wechſel von mehr oder minder beunruhigenden, d. i. Verlangen erregenden Ackorden, mit mehr oder minder beruhigenden und befriedigenden; eben wie das Leben des Herzens (der Wille) ein ſteter Wechſel von größerer oder geringerer Beunruhigung, durch Wunſch oder Furcht, mit eben ſo verſchieden gemeſſener Beruhigung iſt. Demgemäß beſteht die harmoniſche Fortſchreitung in der kunſtgerechten Abwechſelung der Diſſonanz und Konſonanz. Eine Folge bloß konſonanter Ackorde würde überſättigend, ermüdend und leer ſeyn, wie der languor, den die Befriedigung aller Wünſche herbeiführt. Daher müſſen Diſſonanzen, obwohl ſie beunruhigend und faſt peinlich wirken, eingeführt werden, aber nur um, mit gehöriger Vorbereitung, wieder in Konſonanzen aufgelöſt zu werden. Ja, es giebt eigentlich in der ganzen Muſik nur zwei Grundackorde: den diſſonanten Septimenackord und den harmoniſchen Dreiklang, als auf welche alle vorkommenden Ackorde zurückzuführen ſind. Dies iſt eben Dem entſprechend, daß es für den Willen im Grunde nur Unzufriedenheit und Befriedigung giebt, unter wie vielerlei Geſtalten ſie auch ſich darſtellen mögen. Und wie es zwei allgemeine Grundſtimmungen des Gemüths giebt, Heiterkeit oder wenigſtens Rüſtigkeit, und Betrübniß oder doch Beklemmung; ſo hat die Muſik zwei allgemeine Tonarten Dur und Moll, welche jenen entſprechen, und ſie muß ſtets ſich in einer von beiden befinden. Es iſt aber in der That höchſt wunderbar, daß es ein weder phyſiſch ſchmerzliches, noch auch konventionelles, dennoch ſogleich anſprechendes und unverkennbares Zeichen des Schmerzes giebt: das Moll. Daran läßt ſich ermeſſen, wie tief die Muſik im Weſen der Dinge und des Menſchen gegründet iſt. — Bei nordiſchen Völkern, deren Leben ſchweren Bedingungen unterliegt, namentlich bei den Ruſſen, herrſcht das Moll vor, ſogar in der Kirchenmuſik. — Allegro in Moll iſt in der Franzöſiſchen Muſik ſehr häufig und charakteriſirt ſie: es iſt, wie wenn Einer tanzt, während ihn der Schuh drückt.

Ich füge noch ein Paar Nebenbetrachtungen hinzu. — Unter dem Wechſel der Tonika, und mit ihr des Werthes aller Stufen, in Folge deſſen der ſelbe Ton als Sekunde, Terz, Quart u. ſ. w. figurirt, ſind die Töne der Skala den Schauſpielern analog, welche bald dieſe, bald jene Rolle übernehmen müſſen, während ihre Perſon die ſelbe bleibt. Daß dieſe jener oft nicht genau angemeſſen iſt, kann man der (am Schluß des §. 52 des erſten Bandes erwähnten) unvermeidlichen Unreinheit jedes harmoniſchen Syſtems vergleichen, welche die gleichſchwebende Temperatur herbeigeführt hat. —

Vielleicht könnte Einer und der Andere daran Anſtoß nehmen, daß die Muſik, welche ja oft ſo geiſterhebend auf uns wirkt, daß uns dünkt, ſie rede von anderen und beſſeren Welten, als die unſere iſt, nach gegenwärtiger Metaphyſik derſelben, doch eigentlich nur dem Willen zum Leben ſchmeichelt, indem ſie ſein Weſen darſtellt, ſein Gelingen ihm vormalt und am Schluß ſeine Befriedigung und Genügen ausdrückt. Solche Bedenken zu beruhigen mag folgende Veda-Stelle dienen: Etanand sroup, quod forma gaudii est, τον pram Atma ex hoc dicunt, quod quocunque loco gaudium est, particula e gaudio ejus est. (Oupnekhat, Vol. I, p. 405, et iterum Vol. II, p. 215.)

Univ.-Bibl.
München

Ergänzungen

zum

vierten Buch.

> Tous les hommes désirent uniquement de se délivrer de la mort: ils ne savent pas se délivrer de la vie.
>
> *Lao-tseu-Tao-te-king*, ed. *Stan. Julien*, p. 184.

Zum vierten Buch.

Kapitel 40.

Vorwort.

Die Ergänzungen zu dieſem vierten Buche würden ſehr beträchtlich ausfallen, wenn nicht zwei ihrer vorzüglich bedürftige Hauptgegenſtände, nämlich die Freiheit des Willens und das Fundament der Moral, auf Anlaß der Preisfragen zweier Skandinaviſcher Akademien, ausführliche, monographiſche Bearbeitungen von mir erhalten hätten, welche unter dem Titel „Die beiden Grundprobleme der Ethik" im Jahre 1841 dem Publiko vorgelegt ſind. Demzufolge aber ſetze ich die Bekanntſchaft mit der eben genannten Schrift bei meinen Leſern eben ſo unbedingt voraus, wie ich bei den Ergänzungen zum zweiten Buche die mit der Schrift „Ueber den Willen in der Natur" vorausgeſetzt habe. Ueberhaupt mache ich die Anforderung, daß wer ſich mit meiner Philoſophie bekannt machen will, jede Zeile von mir leſe. Denn ich bin kein Vielſchreiber, kein Kompendienfabrikant, kein Honorarverdiener, Keiner, der mit ſeinen Schriften nach dem Beifall eines Miniſters zielt, mit Einem Worte, Keiner, deſſen Feder unter dem Einfluß perſönlicher Zwecke ſteht: ich ſtrebe nichts an, als die Wahrheit, und ſchreibe, wie die Alten ſchrieben, in der alleinigen Abſicht, meine Gedanken der Aufbewahrung zu übergeben, damit ſie einſt Denen zu Gute kommen, die ihnen nachzudenken und ſie zu ſchätzen verſtehen. Eben daher habe ich nur Weniges, dieſes aber mit Bedacht und in weiten Zwiſchenräumen geſchrieben, auch demgemäß die, in philoſophiſchen Schriften, wegen des Zuſammenhangs, bisweilen unvermeidlichen Wiederholungen, von denen kein einziger Philoſoph frei iſt, auf das möglich geringſte Maaß beſchränkt, ſo daß das Allermeiſte nur an Einer Stelle zu finden iſt. Deshalb alſo darf, wer von mir lernen und mich verſtehen will, nichts, das ich geſchrieben habe, ungeleſen laſſen. Beurtheilen jedoch und kritiſiren kann man mich ohne Dieſes, wie die Erfahrung gezeigt hat; wozu ich denn auch ferner viel Vergnügen wünſche.

Inzwiſchen wird der, durch die beſagte Elimination zweier Hauptgegenſtände, in dieſem vierten Ergänzungsbuche erübrigte Raum uns willkommen ſeyn. Denn da diejenigen Aufſchlüſſe, welche dem Menſchen vor Allem am Herzen liegen und daher in jedem Syſtem, als letzte Ergebniſſe, den Gipfel ſeiner Pyramide, bilden, ſich auch in meinem letzten Buche zuſammendrängen; ſo wird man jeder feſteren Begründung, oder genaueren Ausführung derſelben gern einen weitern Raum gönnen. Ueberdies hat hier nun noch, als zur Lehre von der „Bejahung des Willens zum Leben“ gehörend, eine Erörterung zur Sprache gebracht werden können, welche in unſerm vierten Buche ſelbſt unberührt geblieben iſt, wie ſie denn auch von allen mir vorhergegangenen Philoſophen gänzlich vernachläſſigt worden: es iſt die innere Bedeutung und das Weſen an ſich der mitunter bis zur heftigſten Leidenſchaft anwachſenden Geſchlechtsliebe; ein Gegenſtand, deſſen Aufnahme in den ethiſchen Theil der Philoſophie nicht paradox ſeyn würde, wenn man deſſen Wichtigkeit erkannt hätte. —

Kapitel 41 *).

Ueber den Tod und ſein Verhältniß zur Unzerſtörbarkeit unſers Weſens an ſich.

Der Tod iſt der eigentliche inſpirirende Genius oder der Muſaget der Philoſophie, weshalb Sokrates dieſe auch θανατου μελετη definirt hat. Schwerlich ſogar würde, auch ohne den Tod, philoſophirt werden. Daher wird es ganz in der Ordnung ſeyn, daß eine ſpecielle Betrachtung deſſelben hier an der Spitze des letzten, ernſteſten und wichtigſten unſerer Bücher ihre Stelle erhalte.

Das Thier lebt ohne eigentliche Kenntniß des Todes: daher genießt das thieriſche Individuum unmittelbar die ganze Unvergänglichkeit der Gattung, indem es ſich ſeiner nur als endlos bewußt iſt. Beim Menſchen fand ſich, mit der Vernunft, nothwendig die erſchreckende Gewißheit des Todes ein. Wie aber durchgängig in der Natur jedem Uebel ein Heilmittel, oder wenigſtens ein Erſatz beigegeben iſt; ſo verhilft die ſelbe Reflexion, welche die Erkenntniß des Todes herbeiführte, auch zu metaphyſiſchen Anſichten, die darüber tröſten, und deren das Thier weder bedürftig noch fähig iſt. Hauptſächlich auf dieſen Zweck ſind alle Religionen und philoſophiſchen Syſteme gerichtet, ſind alſo zunächſt das von der reflektirenden Vernunft aus eigenen Mitteln hervorgebrachte Gegengift der Gewißheit des Todes. Der Grad jedoch, in welchem ſie dieſen Zweck erreichen, iſt ſehr verſchieden, und allerdings wird eine Religion oder Philoſophie viel mehr, als die andere, den Menſchen befähigen, ruhigen Blickes dem Tod ins Angeſicht zu ſehen. Brahmanismus und Buddhaismus, die den Menſchen lehren, ſich als das Urweſen ſelbſt, das Brahm, zu betrachten, welchem alles Entſtehen und Vergehen weſentlich fremd iſt, werden darin viel mehr leiſten, als ſolche, welche ihn aus nichts gemacht ſeyn und ſeine, von einem Andern empfangene Exiſtenz wirklich mit der Geburt anfangen laſſen. Dem entſprechend finden wir in Indien eine Zuverſicht und eine Verachtung des Todes, von der man in Europa keinen Begriff hat.

---

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf § 54 des erſten Bandes.

Es iſt in der That eine bedenkliche Sache, dem Menſchen in dieſer wichtigen Hinſicht ſchwache und unhaltbare Begriffe durch frühes Einprägen aufzuzwingen, und ihn dadurch zur Aufnahme der richtigeren und ſtandhaltenden auf immer unfähig zu machen. Z. B. ihn lehren, daß er erſt kürzlich aus Nichts geworden, folglich eine Ewigkeit hindurch Nichts geweſen ſei und dennoch für die Zukunft unvergänglich ſeyn ſolle, iſt gerade ſo, wie ihn lehren, daß er, obwohl durch und durch das Werk eines Andern, dennoch für ſein Thun und Laſſen in alle Ewigkeit verantwortlich ſeyn ſolle. Wenn nämlich dann, bei gereiftem Geiſte und eingetretenem Nachdenken, das Unhaltbare ſolcher Lehren ſich ihm aufdringt; ſo hat er nichts Beſſeres an ihre Stelle zu ſetzen, ja, iſt nicht mehr fähig es zu verſtehen, und geht dadurch des Troſtes verluſtig, den auch ihm die Natur, zum Erſatz für die Gewißheit des Todes, beſtimmt hatte. In Folge ſolcher Entwickelung ſehen wir eben jetzt (1844) in England, unter verdorbenen Fabrikarbeitern, die Socialiſten, und in Deutſchland, unter verdorbenen Studenten, die Junghegelianer zur abſolut phyſiſchen Anſicht herabſinken, welche zu dem Reſultate führt: edite, bibite, post mortem nulla voluptas, und inſofern als Beſtialismus bezeichnet werden kann.

Nach Allem inzwiſchen, was über den Tod gelehrt worden, iſt nicht zu leugnen, daß, wenigſtens in Europa, die Meinung der Menſchen, ja oft ſogar des ſelben Individuums, gar häufig von Neuem hin und her ſchwankt zwiſchen der Auffaſſung des Todes als abſoluter Vernichtung und der Annahme, daß wir gleichſam mit Haut und Haar unſterblich ſeien. Beides iſt gleich falſch: allein wir haben nicht ſowohl eine richtige Mitte zu treffen, als vielmehr den höhern Geſichtspunkt zu gewinnen, von welchem aus ſolche Anſichten von ſelbſt wegfallen.

Ich will, bei dieſen Betrachtungen, zuvörderſt vom ganz empiriſchen Standpunkt ausgehen. — Da liegt uns zunächſt die unleugbare Thatſache vor, daß, dem natürlichen Bewußtſeyn gemäß, der Menſch nicht bloß für ſeine Perſon den Tod mehr als alles Andere fürchtet, ſondern auch über den der Seinigen heftig weint, und zwar offenbar nicht egoiſtiſch über ſeinen eigenen Verluſt, ſondern aus Mitleid, über das große Unglück, das Jene betroffen; daher er auch Den, welcher in ſolchem Falle nicht weint und keine Betrübniß zeigt, als hartherzig und lieblos tadelt. Dieſem geht parallel, daß die Rachſucht, in ihren höchſten Graden, den Tod des Gegners ſucht, als das größte Uebel, das ſich verhängen läßt. — Meinungen wechſeln nach Zeit und Ort: aber die Stimme der Natur bleibt ſich ſtets und überall gleich, iſt daher vor Allem zu beachten. Sie ſcheint nun hier deutlich auszuſagen, daß der Tod ein großes Uebel ſei. In der Sprache der Natur bedeutet Tod Vernichtung. Und daß es mit dem Tode Ernſt ſei, ließe ſich ſchon daraus abnehmen, daß es mit dem Leben, wie Jeder weiß, kein Spaaß iſt. Wir müſſen wohl nichts Beſſeres, als dieſe Beiden, werth ſeyn.

In der That iſt die Todesfurcht von aller Erkenntniß unabhängig: denn das Thier hat ſie, obwohl es den Tod nicht kennt. Alles, was geboren wird, bringt ſie ſchon mit auf die Welt. Dieſe Todesfurcht a priori iſt aber eben nur die Kehrſeite des Willens zum Leben, welcher wir Alle ja ſind. Daher iſt jedem Thiere, wie die Sorge für ſeine Erhaltung, ſo die Furcht vor ſeiner Zerſtörung angeboren: dieſe alſo, und nicht das bloße Vermeiden des Schmerzes iſt es, was ſich in der ängſtlichen Behutſamkeit zeigt, mit der das Thier ſich und noch mehr ſeine Brut vor Jedem, der gefährlich werden könnte, ſicher zu ſtellen ſucht. Warum flieht das Thier, zittert und ſucht ſich zu verbergen? Weil es lauter Wille zum Leben, als ſolcher aber dem Tode verfallen iſt und Zeit gewinnen möchte. Eben ſo iſt, von Natur, der Menſch. Das größte der Uebel, das Schlimmſte was überall gedroht werden kann, iſt der Tod, die größte Angſt Todesangſt. Nichts reißt uns ſo unwiderſtehlich zur lebhafteſten Theilnahme hin, wie fremde Lebensgefahr: nichts iſt entſetzlicher, als eine Hinrichtung. Die hierin hervortretende gränzenloſe Anhänglichkeit an das Leben kann nun aber nicht aus der Erkenntniß und Ueberlegung entſprungen ſeyn: vor dieſer erſcheint ſie vielmehr thöricht; da es um den objektiven Werth des Lebens ſehr mißlich ſteht, und wenigſtens zweifelhaft bleibt, ob daſſelbe dem Nichtſeyn vorzuziehen ſei, ja, wenn Erfahrung und Ueberlegung zum Worte kommen, das Nichtſeyn wohl gewinnen muß. Klopfte man an die Gräber und fragte die Todten, ob ſie wieder aufſtehen wollten; ſie würden mit den Köpfen ſchütteln. Dahin geht auch des Sokrates Meinung, in Plato's Apologie, und ſelbſt der heitere und liebenswürdige Voltaire kann nicht umhin zu ſagen: on aime la vie; mais le néant ne laisse pas d'avoir du bon: und wieder: je ne sais pas ce que c'est que la vie éternelle, mais celle-ci est une mauvaise plaisanterie. Ueberdies muß ja das Leben jedenfalls bald enden; ſo daß die wenigen Jahre, die man vielleicht noch dazuſeyn hat, gänzlich verſchwinden vor der endloſen Zeit, da man nicht mehr ſeyn wird. Demnach erſcheint es, vor der Reflexion, ſogar lächerlich, um dieſe Spanne Zeit ſo ſehr beſorgt zu ſeyn, ſo ſehr zu zittern, wenn eigenes oder fremdes Leben in Gefahr geräth, und Trauerſpiele zu dichten, deren Schreckliches ſeinen Nerven bloß in der Todesfurcht hat. Jene mächtige Anhänglichkeit an das Leben iſt mithin eine unvernünftige und blinde: ſie iſt nur daraus erklärlich, daß unſer ganzes Weſen an ſich ſelbſt ſchon Wille zum Leben iſt, dem dieſes daher als das höchſte Gut gelten muß, ſo verbittert, kurz und ungewiß es auch immer ſeyn mag; und daß jener Wille, an ſich und urſprünglich, erkenntnißlos und blind iſt. Die Erkenntniß hingegen, weit entfernt der Urſprung jener Anhänglichkeit an das Leben zu ſeyn, wirkt ihr ſogar entgegen, indem ſie die Werthloſigkeit deſſelben aufdeckt und hiedurch die Todesfurcht bekämpft. — Wann ſie nun ſiegt, und demnach der Menſch dem Tode muthig und gelaſſen entgegengeht; ſo wird dies als groß und edel geehrt: wir feiern alſo dann den Triumph der Erkenntniß über den blinden Willen zum Leben, der doch der Kern unſers eigenen Weſens iſt. Imgleichen verachten wir Den, in welchem die Erkenntniß in jenem Kampfe unterliegt, der daher dem Leben unbedingt anhängt, gegen den herannahenden Tod ſich auf's Aeußerſte ſträubt und ihn verzweifelnd empfängt:*) und doch ſpricht ſich in ihm nur das urſprüngliche Weſen unſers Selbſt und der Natur aus. Wie könnte, läßt ſich hier beiläufig fragen, die gränzenloſe Liebe zum Leben und das Beſtreben, es auf alle Weiſe, ſo lange als möglich, zu erhalten, niedrig, verächtlich, desgleichen von den Anhängern jeder Religion als dieſer unwürdig betrachtet werden, wenn daſſelbe das mit Dank zu erkennende Geſchenk gütiger Götter wäre? Und wie konnte ſodann die Geringſchätzung deſſelben groß und edel erſcheinen? — Uns beſtätigt ſich inzwiſchen durch dieſe Betrachtungen: 1) daß der Wille zum Leben das innerſte Weſen des Menſchen iſt; 2) daß er an ſich erkenntnißlos, blind iſt; 3) daß die Erkenntniß ein ihm urſprünglich fremdes, hinzugekommenes Princip iſt; 4) daß ſie mit ihm ſtreitet und unſer Urtheil dem Siege der Erkenntniß über den Willen Beifall giebt.

---

*) In gladiatoriis pugnis timidos et supplices, et, ut vivere liceat, obsecrantes etiam odisse solemus; fortes et animosos, et se acriter ipsos morti offerentes servare cupimus. Cic. pro Milone, c. 34.

Wenn was uns den Tod ſo ſchrecklich erſcheinen läßt der Gedanke des Nichtſeyns wäre; ſo müßten wir mit gleichem Schauder der Zeit gedenken, da wir noch nicht waren. Denn es iſt unumſtößlich gewiß, daß das Nichtſeyn nach dem Tode nicht verſchieden ſeyn kann von dem vor der Geburt, folglich auch nicht beklagenswerther. Eine ganze Unendlichkeit iſt abgelaufen, als wir noch nicht waren: aber das betrübt uns keineswegs. Hingegen, daß nach dem momentanen Intermezzo eines ephemeren Daſeyns eine zweite Unendlichkeit folgen ſollte, in der wir nicht mehr ſeyn werden, finden wir hart, ja unerträglich. Sollte nun dieſer Durſt nach Daſeyn etwan dadurch entſtanden ſeyn, daß wir es jetzt gekoſtet und ſo gar allerliebſt gefunden hätten? Wie ſchon oben kurz erörtert: gewiß nicht; viel eher hätte die gemachte Erfahrung eine unendliche Sehnſucht nach dem verlorenen Paradieſe des Nichtſeyns erwecken können. Auch wird der Hoffnung der Seelen-Unſterblichkeit allemal die einer „beſſern Welt" angehängt, — ein Zeichen, daß die gegenwärtige nicht viel taugt. — Dieſes allen ungeachtet iſt die Frage nach unſerm Zuſtande nach dem Tode gewiß zehntauſend Mal öfter, in Büchern und mündlich, erörtert worden, als die nach unſerm Zuſtande vor der Geburt. Theoretiſch iſt dennoch die eine ein eben ſo nahe liegendes und berechtigtes Problem, wie die andere: auch würde wer die eine beantwortet hätte mit der andern wohl gleichfalls im Klaren ſeyn. Schöne Deklamationen haben wir darüber, wie anſtößig es wäre, zu denken, daß der Geiſt des Menſchen, der die Welt umfaßt und ſo viele höchſt vortreffliche Gedanken hat, mit ins Grab geſenkt würde: aber darüber, daß dieſer Geiſt eine ganze Unendlichkeit habe verſtreichen laſſen, ehe er mit dieſen ſeinen Eigenſchaften entſtanden ſei, und die Welt eben ſo lange ſich ohne ihn habe behelfen müſſen, hört man nichts. Dennoch bietet der vom Willen unbeſtochenen Erkenntniß keine Frage ſich natürlicher dar, als dieſe: eine unendliche Zeit iſt vor meiner Geburt abgelaufen; was war ich alle jene Zeit hindurch? — Metaphyſiſch ließe ſich vielleicht antworten: „Ich war immer Ich: nämlich Alle die jene Zeit hindurch Ich ſagten, die waren eben Ich." Allein hievon ſehen wir auf unſerm, vor der Hand noch ganz empiriſchen Standpunkt ab und nehmen an, ich wäre gar nicht geweſen. Dann aber kann ich mich über die unendliche Zeit nach meinem Tode, da ich nicht ſeyn werde, tröſten mit der unendlichen Zeit, da ich ſchon nicht geweſen bin, als einem wohl gewohnten und wahrlich ſehr bequemen Zuſtande. Denn die Unendlichkeit a parte post ohne mich kann ſo wenig ſchrecklich ſeyn, als die Unendlichkeit a parte ante ohne mich; indem beide durch nichts ſich unterſcheiden, als durch die Dazwiſchenkunft eines ephemeren Lebenstraums. Auch laſſen alle Beweiſe für die Fortdauer nach dem Tode ſich eben ſo gut in partem ante wenden, wo ſie dann das Daſeyn vor dem Leben demonſtriren, in deſſen Annahme Hindu und Buddhaiſten ſich daher ſehr konſequent beweiſen. **Kants** Idealität der Zeit allein löſt alle dieſe Räthſel: doch davon iſt jetzt noch nicht die Rede. Soviel aber geht aus dem Geſagten hervor, daß über die Zeit, da man nicht mehr ſeyn wird, zu trauern, eben ſo abſurd iſt, als es ſeyn würde über die, da man noch nicht geweſen: denn es iſt gleichgültig, ob die Zeit, welche unſer Daſeyn nicht füllt, zu der, welche es füllt, ſich als Zukunft oder Vergangenheit verhalte.

Aber auch ganz abgeſehen von dieſen Zeitbetrachtungen, iſt es an und für ſich abſurd, das Nichtſeyn für ein Uebel zu halten; da jedes Uebel, wie jedes Gut, das Daſeyn zur Vorausſetzung hat, ja ſogar das Bewußtſeyn; dieſes aber mit dem Leben aufhört, wie eben auch im Schlaf und in der Ohnmacht; daher uns die Abweſenheit deſſelben, als gar keine Uebel enthaltend, wohl bekannt und vertraut, ihr Eintritt aber jedenfalls Sache eines Augenblicks iſt. Von dieſem Geſichtspunkt aus betrachtete **Epikur** den Tod und ſagte daher ganz richtig· ὁ θανατος μηδεν προς ἡμας (der Tod geht uns nichts an); mit der Erläuterung, daß wann wir ſind, der Tod nicht iſt, und wann der Tod iſt, wir nicht ſind (Diog. Laert., X, 27). Verloren zu haben was nicht vermißt werden kann, iſt offenbar kein Uebel: alſo darf das Nichtſeynwerden uns ſo wenig anfechten, wie das Nichtgeweſenſeyn. Vom Standpunkt der Erkenntniß aus erſcheint demnach durchaus kein Grund den Tod zu fürchten: im Erkennen aber beſteht das Bewußtſeyn; daher für dieſes der Tod kein Uebel iſt. Auch iſt es wirklich nicht dieſer erkennende Theil unſers Ichs, welcher den Tod fürchtet; ſondern ganz allein vom blinden Willen geht die fuga mortis, von der alles Lebende erfüllt iſt, aus. Dieſem aber iſt ſie, wie ſchon oben erwähnt, weſentlich, eben weil er Wille zum Leben iſt, deſſen ganzes Weſen im Drange nach Leben und Daſeyn beſteht, und dem die Erkenntniß nicht urſprünglich, ſondern erſt in Folge ſeiner Objektivation in animaliſchen Individuen beiwohnt. Wenn er nun, mittelſt ihrer, den Tod, als das Ende der Erſcheinung, mit der er ſich identificirt hat und alſo auf ſie ſich beſchränkt ſieht, anſichtig wird, ſträubt ſich ſein ganzes Weſen mit aller Gewalt dagegen. Ob nun er vom Tode wirklich etwas zu fürchten habe, werden wir weiter unten unterſuchen und uns dabei der hier, mit gehöriger Unterſcheidung des wollenden vom erkennenden Theil unſers Weſens, nachgewieſenen eigentlichen Quelle der Todesfurcht erinnern.

Derſelben entſprechend iſt auch, was uns den Tod ſo furchtbar macht, nicht ſowohl das Ende des Lebens, da dieſes Keinem als des Regrettirens ſonderlich werth erſcheinen kann; als vielmehr die Zerſtörung des Organismus: eigentlich, weil dieſer der als Leib ſich darſtellende Wille ſelbſt iſt. Dieſe Zerſtörung fühlen wir aber wirklich nur in den Uebeln der Krankheit, oder des Alters: hingegen der Tod ſelbſt beſteht, für das Subjekt, bloß in dem Augenblick, da das Bewußtſein ſchwindet, indem die Thätigkeit des Gehirns ſtockt. Die hierauf folgende Verbreitung der Stockung auf alle übrigen Theile des Organismus iſt eigentlich ſchon eine Begebenheit nach dem Tode. Der Tod, in ſubjektiver Hinſicht, betrifft alſo allein das Bewußtſeyn. Was nun das Schwinden dieſes ſei, kann Jeder einigermaaßen aus dem Einſchlafen beurtheilen: noch beſſer aber kennt es, wer je eine wahre Ohnmacht gehabt hat, als bei welcher der Uebergang nicht ſo allmälig, noch durch Träume vermittelt iſt, ſondern zuerſt die Sehkraft, noch bei vollem Bewußtſeyn, ſchwindet, und dann unmittelbar die tiefſte Bewußtloſigkeit eintritt: die Empfindung dabei, ſo weit ſie geht, iſt nichts weniger als unangenehm, und ohne Zweifel iſt, wie der Schlaf der Bruder, ſo die Ohnmacht der Zwillingsbruder des Todes. Auch der gewaltſame Tod kann nicht ſchmerzlich ſeyn; da ſelbſt ſchwere Verwundungen in der Regel gar nicht gefühlt, ſondern erſt eine Weile nachher, oft nur an ihren äußerlichen Zeichen bemerkt werden: ſind ſie ſchnell tödtlich; ſo wird das Bewußtſeyn vor dieſer Entdeckung ſchwinden: tödten ſie ſpäter; ſo iſt es wie bei andern Krankheiten. Auch alle Die, welche im Waſſer, oder durch Kohlendampf, oder durch Hängen das Bewußtſeyn verloren haben, ſagen bekanntlich aus, daß es ohne Pein geſchehen ſei. Und nun endlich gar der eigentlich naturgemäße Tod, der durch das Alter, die Euthanaſie, iſt ein allmäliges Verſchwinden und Verſchweben aus dem Daſeyn, auf unmerkliche Weiſe. Nach und nach erlöſchen im Alter die Leidenſchaften und Begierden, mit der Empfänglichkeit für ihre Gegenſtände; die Affekte finden keine Anregung mehr: denn die vorſtellende Kraft wird immer ſchwächer, ihre Bilder matter, die Eindrücke haften nicht mehr, gehen ſpurlos vorüber, die Tage rollen immer ſchneller, die Vorfälle verlieren ihre Bedeutſamkeit, Alles verblaßt. Der Hochbetagte wankt umher, oder ruht in einem Winkel, nur noch ein Schatten, ein Geſpenſt ſeines ehemaligen Weſens. Was bleibt da dem Tode noch zu zerſtören? Eines Tages iſt dann ein Schlummer der letzte, und ſeine Träume ſind — — — Es ſind die, nach welchen ſchon Hamlet frägt, in dem berühmten Monolog. Ich glaube, wir träumen ſie eben jetzt.

Hieher gehört noch die Bemerkung, daß die Unterhaltung des Lebensproceſſes, wenn ſie gleich eine metaphyſiſche Grundlage hat, nicht ohne Widerſtand, folglich nicht ohne Anſtrengung vor ſich geht. Dieſe iſt es, welcher der Organismus jeden Abend unterliegt, weshalb er dann die Gehirnfunktion einſtellt und einige Sekretionen, die Reſpiration, den Puls und die Wärmeentwickelung vermindert. Daraus iſt zu ſchließen, daß das gänzliche Aufhören des Lebensproceſſes für die treibende Kraft deſſelben eine wunderſame Erleichterung ſeyn muß: vielleicht hat dieſe Antheil an dem Ausdruck ſüßer Zufriedenheit auf dem Geſichte der meiſten Todten. Ueberhaupt mag der Augenblick des Sterbens dem des Erwachens aus einem ſchweren, alpgedrückten Traume ähnlich ſeyn.

Bis hieher hat ſich uns ergeben, daß der Tod, ſo ſehr er auch gefürchtet wird, doch eigentlich kein Uebel ſeyn könne. Oft aber erſcheint er ſogar als ein Gut, ein Erwünſchtes, als Freund Hain. Alles, was auf unüberwindliche Hinderniſſe ſeines Daſeyns, oder ſeiner Beſtrebungen geſtoßen iſt, was an unheilbaren Krankheiten, oder an untröſtlichem Grame leidet, — hat zur letzten meiſtens ſich ihm von ſelbſt öffnenden Zuflucht die Rückkehr in den Schooß der Natur, aus welchem es, wie alles Andere auch, auf eine kurze Zeit herausgetaucht war, verlockt durch die Hoffnung auf günſtigere Bedingungen des Daſeyns, als ihm geworden, und von wo aus ihm der ſelbe Weg ſtets offen bleibt. Jene Rückkehr iſt die cessio bonorum des Lebenden. Jedoch wird ſie auch hier erſt nach einem phyſiſchen, oder moraliſchen Kampfe angetreten: ſo ſehr ſträubt Jedes ſich, dahin zurückzugehen, von wo es ſo leicht und bereitwillig hervorkam, zu einem Daſeyn, welches ſo viele Leiden und ſo wenige Freuden zu bieten hat. — Die Hindu geben dem Todesgotte Yama zwei Geſichter: ein ſehr furchtbares und ſchreckliches, und ein ſehr freudiges und gütiges. Dies erklärt ſich zum Theil ſchon durch die eben angeſtellte Betrachtung.

Auf dem empiriſchen Standpunkt, auf welchem wir noch immer ſtehen, iſt auch die folgende Betrachtung eine ſich von ſelbſt darbietende, die daher verdient, durch Verdeutlichung genau beſtimmt und dadurch in ihre Gränzen zurückgewieſen zu werden. Der Anblick eines Leichnams zeigt mir, daß Senſibilität, Irritabilität, Blutumlauf, Reproduktion u. ſ. w. hier aufgehört haben. Ich ſchließe daraus mit Sicherheit, daß Dasjenige, welches dieſe bisher aktuirte, jedoch ein mir ſtets Unbekanntes war, ſie jetzt nicht mehr aktuirt, alſo von ihnen gewichen iſt. — Wollte ich nun aber hinzuſetzen, dies müſſe eben Das geweſen ſeyn, was ich nur als Bewußtſeyn, mithin als Intelligenz, gekannt habe (Seele); ſo wäre dies nicht bloß unberechtigt, ſondern offenbar falſch geſchloſſen. Denn ſtets hat das Bewußtſeyn ſich mir nicht als Urſache, ſondern als Produkt und Reſultat des organiſchen Lebens gezeigt, indem es in Folge deſſelben ſtieg und ſank, nämlich in den verſchiedenen Lebensaltern, in Geſundheit und Krankheit, in Schlaf, Ohnmacht, Erwachen u. ſ. w., alſo ſtets als Wirkung, nie als Urſache des organiſchen Lebens auftrat, ſtets ſich zeigte als etwas, das entſteht und vergeht, und wieder entſteht, ſo lange hiezu die Bedingungen noch da ſind, aber außerdem nicht. Ja, ich kann auch geſehen haben, daß die völlige Zerrüttung des Bewußtſeyns, der Wahnſinn, weit entfernt, die übrigen Kräfte mit ſich herabzuziehen und zu deprimiren, oder gar das Leben zu gefährden, jene, namentlich die Irritabilität oder Muskelkraft, ſehr erhöht, und dieſes eher verlängert als verkürzt, wenn nicht andere Urſachen konkurriren. — Sodann: Individualität kannte ich als Eigenſchaft jedes Organiſchen, und daher, wenn dieſes ein ſelbſtbewußtes iſt, auch des Bewußtſeyns. Jetzt zu ſchließen, daß dieſelbe jenem entwichenen, Leben ertheilenden, mir völlig unbekannten Princip inhärire, dazu iſt kein Anlaß vorhanden; um ſo weniger, als ich ſehe, daß überall in der Natur jede einzelne Erſcheinung das Werk einer allgemeinen, in tauſend gleichen Erſcheinungen thätigen Kraft iſt. — Aber eben ſo wenig Anlaß iſt andererſeits zu ſchließen, daß, weil hier das organiſche Leben aufgehört hat, deshalb auch jene daſſelbe bisher aktuirende Kraft zu Nichts geworden ſei; — ſo wenig, als vom ſtillſtehenden Spinnrade auf den Tod der Spinnerin zu ſchließen iſt. Wenn ein Pendel, durch Wiederfinden ſeines Schwerpunkts, endlich zur Ruhe kommt, und alſo das individuelle Scheinleben deſſelben aufgehört hat; ſo wird Keiner wähnen, jetzt ſei die Schwere vernichtet; ſondern Jeder begreift, daß ſie in zahlloſen Erſcheinungen nach wie vor thätig iſt. Allerdings ließe ſich gegen dieſes Gleichniß einwenden, daß hier auch in dieſem Pendel die Schwere nicht aufgehört hat thätig zu ſeyn, ſondern nur ihre Thätigkeit augenfällig zu äußern: wer darauf beſteht, mag ſich ſtatt deſſen einen elektriſchen Körper denken, in welchem, nach ſeiner Entladung, die Elektricität wirklich aufgehört hat thätig zu ſeyn. Ich habe daran nur zeigen wollen, daß wir ſelbſt den unterſten Naturkräften eine Aeternität und Ubiquität unmittelbar zuerkennen, an welcher uns die Vergänglichkeit ihrer flüchtigen Erſcheinungen keinen Augenblick irre macht. Um ſo weniger alſo darf es uns in den Sinn kommen, das Aufhören des Lebens für die Vernichtung des belebenden Princips, mithin den Tod für den gänzlichen Untergang des Menſchen zu halten. Weil der kräftige Arm, der, vor dreitauſend Jahren, den Bogen des Odyſſeus ſpannte, nicht mehr iſt, wird kein nachdenkender und wohlgeregelter Verſtand die Kraft, welche in demſelben ſo energiſch wirkte, für gänzlich vernichtet halten, aber daher, bei fernerem Nachdenken, auch nicht annehmen, daß die Kraft, welche heute den Bogen ſpannt, erſt mit dieſem Arm zu exiſtiren angefangen habe. Viel näher liegt der Gedanke, daß die Kraft, welche früher ein nunmehr entwichenes Leben aktuirte, die ſelbe ſei, welche in dem jetzt blühenden thätig iſt: ja, dieſer iſt faſt unabweisbar. Gewiß aber wiſſen wir, daß, wie im zweiten Buche dargethan wurde, nur Das vergänglich iſt, was in der Kauſalkette begriffen iſt: dies aber ſind bloß die Zuſtände und Formen. Unberührt hingegen von dem durch Urſachen herbeigeführten Wechſel dieſer bleibt einerſeits die Materie und andererſeits die Naturkräfte: denn Beide ſind die Vorausſetzung aller jener Veränderungen. Das uns belebende Princip aber müſſen wir zunächſt wenigſtens als eine Naturkraft denken, bis etwan eine tiefere Forſchung uns hat erkennen laſſen, was es an ſich ſelbſt ſei. Alſo ſchon als Naturkraft genommen, bleibt die Lebenskraft ganz unberührt von dem Wechſel der Formen und Zuſtände, welche das Band der Urſachen und Wirkungen herbei und hinwegführt, und welche allein dem Entſtehen und Vergehen, wie es in der Erfahrung vorliegt, unterworfen ſind. Soweit alſo ließe ſich ſchon die Unvergänglichkeit unſers eigentlichen Weſens ſicher beweiſen. Aber freilich wird dies den Anſprüchen, welche man an Beweiſe unſers Fortbeſtehens nach dem Tode zu machen gewohnt iſt, nicht genügen, noch den Troſt gewähren, den man von ſolchen erwartet. Indeſſen iſt es immer etwas, und wer den Tod als eine abſolute Vernichtung fürchtet, darf die völlige Gewißheit, daß das innerſte Princip ſeines Lebens von demſelben unberührt bleibt, nicht verſchmähen. — Ja, es ließe ſich das Paradoxon aufſtellen, daß auch jenes Zweite, welches, eben wie die Naturkräfte, von dem am Leitfaden der Kauſalität fortlaufenden Wechſel der Zuſtände unberührt bleibt, alſo die Materie, durch ſeine abſolute Beharrlichkeit uns eine Unzerſtörbarkeit zuſichert, vermöge welcher, wer keine andere zu faſſen fähig wäre, ſich doch ſchon einer gewiſſen Unvergänglichkeit getröſten könnte. „Wie?“ wird man ſagen, „das Beharren des bloßen Staubes, der rohen Materie, ſollte als eine Fortdauer unſers Weſens angeſehen werden?“ — Oho! kennt ihr denn dieſen Staub? Wißt ihr, was er iſt und was er vermag? Lernt ihn kennen, ehe ihr ihn verachtet. Dieſe Materie, die jetzt als Staub und

Aſche daliegt, wird bald, im Waſſer aufgelöſt, als Kryſtall anſchießen, wird als Metall glänzen, wird dann elektriſche Funken ſprühen, wird mittelſt ihrer galvaniſchen Spannung eine Kraft äußern, welche, die feſteſten Verbindungen zerſetzend, Erden zu Metallen reducirt: ja, ſie wird von ſelbſt ſich zu Pflanze und Thier geſtalten und aus ihrem geheimnißvollen Schooß jenes Leben entwickeln, vor deſſen Verluſt ihr in eurer Beſchränktheit ſo ängſtlich beſorgt ſeid. Iſt nun, als eine ſolche Materie fortzudauern, ſo ganz und gar nichts? Ja, ich behaupte im Ernſt, daß ſelbſt dieſe Beharrlichkeit der Materie von der Unzerſtörbarkeit unſers wahren Weſens Zeugniß ablegt, wenn auch nur wie im Bilde und Gleichniß, oder vielmehr nur wie im Schattenriß. Dies einzuſehen, dürfen wir uns nur an die Kapitel 24 gegebene Erörterung der Materie erinnern, aus der ſich ergab, daß die lautere, formloſe Materie, — dieſe für ſich allein nie wahrgenommene, aber als ſtets bleibend vorausgeſetzte Baſis der Erfahrungswelt, — der unmittelbare Wiederſchein, die Sichtbarkeit überhaupt, des Dinges an ſich, alſo des Willens, iſt; daher von ihr, unter den Bedingungen der Erfahrung, das gilt, was dem Willen an ſich ſchlechthin zukommt und ſie ſeine wahre Ewigkeit unter dem Bilde der zeitlichen Unvergänglichkeit wiedergiebt. Weil, wie ſchon geſagt, die Natur nicht lügt; ſo kann keine aus einer rein objektiven Auffaſſung derſelben entſprungene und in folgerechtem Denken durchgeführte Anſicht ganz und gar falſch ſeyn, ſondern ſie iſt, im ſchlimmſten Fall, nur ſehr einſeitig und unvollſtändig. Eine ſolche aber iſt unſtreitig auch der konſequente Materialismus, etwan der des Epikuros, eben ſo gut, wie der ihm entgegengeſetzte abſolute Idealismus, etwan der des Berkeley, und überhaupt jede aus einem richtigen apperçu hervorgegangene und redlich ausgeführte philoſophiſche Grundanſicht. Nur ſind ſie Alle höchſt einſeitige Auffaſſungen und daher, trotz ihrer Gegenſätze, zugleich wahr, nämlich jede von einem beſtimmten Standpunkt aus: ſobald man aber ſich über dieſen erhebt, erſcheinen ſie nur noch als relativ und bedingt wahr. Der höchſte Standpunkt allein, von welchem aus man ſie alle überſieht und in ihrer bloß relativen Wahrheit, über dieſe hinaus aber in ihrer Falſchheit erkennt, kann der der abſoluten Wahrheit, ſo weit eine ſolche überhaupt erreichbar iſt, ſeyn. Dem entſprechend ſehen wir, wie ſoeben nachgewieſen wurde, ſelbſt in der eigentlich ſehr rohen und daher ſehr alten Grundanſicht des Materialismus die Unzerſtörbarkeit unſers wahren Weſens an ſich noch wie durch einen bloßen Schatten derſelben repräſentirt, nämlich durch die Unvergänglichkeit der Materie; wie, in dem ſchon höher ſtehenden Naturalismus einer abſoluten Phyſik, durch die Ubiquität und Aeternität der Naturkräfte, welchen die Lebenskraft doch wenigſtens beizuzählen iſt. Alſo ſelbſt dieſe rohen Grundanſichten enthalten die Ausſage, daß das lebende Weſen durch den Tod keine abſolute Vernichtung erleidet, ſondern in und mit dem Ganzen der Natur fortbeſteht. —

Die Betrachtungen, welche uns bis hieher geführt haben und an welche die ferneren Erörterungen ſich knüpften, waren ausgegangen von der auffallenden Todesfurcht, welche alle lebenden Weſen erfüllt. Jetzt aber wollen wir den Standpunkt wechſeln und ein Mal betrachten, wie, im Gegenſatz der Einzelweſen, das *Ganze* der Natur ſich hinſichtlich des Todes verhält; wobei wir jedoch immer noch auf dem empiriſchen Grund und Boden ſtehen bleiben.

Wir freilich kennen kein höheres Würfelſpiel, als das um Tod und Leben: jeder Entſcheidung über dieſe ſehen wir mit der äußerſten Spannung, Theilnahme und Furcht entgegen: denn es gilt, in unſern Augen, Alles in Allem. — Hingegen *die Natur*, welche doch nie lügt, ſondern aufrichtig und offen iſt, ſpricht über dieſes Thema ganz anders, nämlich ſo, wie Kriſchna im Bhagavad-Gita. Ihre Ausſage iſt: an Tod oder Leben des Individuums iſt gar nichts gelegen. Dieſes nämlich drückt ſie dadurch aus, daß ſie das Leben jedes Thieres, und auch des Menſchen, den unbedeutendeſten Zufällen Preis giebt, ohne zu ſeiner Rettung einzutreten. — Betrachtet das Inſekt auf eurem Wege: eine kleine, unbewußte Wendung eures Fußtrittes iſt über ſein Leben oder Tod entſcheidend. Seht die Waldſchnecke, ohne alle Mittel zur Flucht, zur Wehr, zur Täuſchung, zum Verbergen, eine bereite Beute für Jeden. Seht den Fiſch ſorglos im noch offenen Netze ſpielen; den Froſch durch ſeine Trägheit von der Flucht, die ihn retten könnte, abgehalten; den Vogel, der den über ihm ſchwebenden Falken nicht gewahr wird; die Schaafe, welche der Wolf aus dem Buſch ins Auge faßt und muſtert. Dieſe Alle geben, mit wenig Vorſicht ausgerüſtet, arglos unter den Gefahren umher, die jeden Augenblick ihr Daſeyn bedrohen. Indem nun alſo die Natur ihre ſo unausſprechlich künſtlichen Organismen nicht nur der Raubluſt des Stärkeren, ſondern auch dem blindeſten Zufall und der Laune jedes Narren, und dem Muthwillen jedes Kindes, ohne Rückhalt Preis giebt, ſpricht ſie aus, daß die Vernichtung dieſer Individuen ihr gleichgültig ſei, ihr nicht ſchade, gar nichts zu bedeuten habe, und daß, in jenen Fällen, die Wirkung ſo wenig auf ſich habe, wie die Urſache. Sie ſagt dies ſehr deutlich aus, und ſie lügt nie: nur kommentirt ſie ihre Ausſprüche nicht; vielmehr redet ſie im lakoniſchen Stil der Orakel. Wenn nun die Allmutter ſo ſorglos ihre Kinder tauſend drohenden Gefahren, ohne Obhut, entgegenſendet; ſo kann es nur ſeyn, weil ſie weiß, daß wenn ſie fallen, ſie in ihren Schooß zurückfallen, wo ſie geborgen ſind, daher ihr Fall nur ein Scherz iſt. Sie hält es mit dem Menſchen nicht anders, als mit den Thieren. Ihre Ausſage alſo erſtreckt ſich auch auf dieſen: Leben oder Tod des Individuums ſind ihr gleichgültig. Demzufolge ſollten ſie es, in gewiſſem Sinne auch uns ſeyn: denn wir ſelbſt ſind ja die Natur. Gewiß würden wir, wenn wir nur tief genug ſähen, der Natur beiſtimmen und Tod oder Leben als ſo gleichgültig anſehen, wie ſie. Inzwiſchen müſſen wir, mittelſt der Reflexion, jene Sorgloſigkeit und Gleichgültigkeit der Natur gegen das Leben der Individuen dahin auslegen, daß die Zerſtörung einer ſolchen Erſcheinung das wahre und eigentliche Weſen derſelben im Mindeſten nicht anficht.

Erwägen wir nun ferner, daß nicht nur, wie ſoeben in Betrachtung genommen, Leben und Tod von den geringfügigſten Zufällen abhängig ſind, ſondern daß das Daſeyn der organiſchen Weſen überhaupt ein ephemeres iſt, Thier und Pflanze heute entſteht und morgen vergeht, und Geburt und Tod in ſchnellem Wechſel folgen, während dem ſo ſehr viel tiefer ſtehenden Unorganiſchen eine ungleich längere Dauer geſichert iſt, eine unendlich lange aber nur der abſolut formloſen Materie, welcher wir dieſelbe ſogar a priori zuerkennen; — da muß, denke ich, ſchon der bloß empiriſchen, aber objektiven und unbefangenen Auffaſſung einer ſolchen Ordnung der Dinge von ſelbſt der Gedanke folgen, daß dieſelbe nur ein oberflächliches Phänomen ſei, daß ein ſolches beſtändiges

Entſtehen und Vergehen keineswegs an die Wurzel der Dinge greifen, ſondern nur ein relatives, ja nur ſcheinbares ſeyn könne, von welchem das eigentliche, ſich ja ohnehin überall unſerm Blick entziehende und durchweg geheimnißvolle, innere Weſen jedes Dinges nicht mitgetroffen werde, vielmehr dabei ungeſtört fortbeſtehe; wenn wir gleich die Weiſe, wie das zugeht, weder wahrnehmen, noch begreifen können, und ſie daher nur im Allgemeinen, als eine Art von tour de passe-passe, der dabei vorgienge, uns denken müſſen. Denn, daß, während das Unvollkommenſte, das Niedrigſte, das Unorganiſche, unangefochten fortdauert, gerade die vollkommenſten Weſen, die lebenden, mit ihren unendlich komplicirten und unbegreiflich kunſtvollen Organiſationen, ſtets von Grund aus neu entſtehen und nach einer Spanne Zeit abſolut zu nichts werden ſollten, um abermals neuen, aus dem Nichts ins Daſeyn tretenden, ihres Gleichen, Platz zu machen, — Dies iſt etwas ſo augenſcheinlich Abſurdes, daß es nimmermehr die wahre Ordnung der Dinge ſeyn kann, vielmehr bloß eine Hülle, welche dieſe verbirgt, richtiger, ein durch die Beſchaffenheit unſers Intellekts bedingtes Phänomen. Ja, das ganze Seyn und Nichtſeyn ſelbſt dieſer Einzelweſen, in Beziehung auf welches Tod und Leben Gegenſätze ſind, kann nur ein relatives ſeyn: die Sprache der Natur, in welcher es uns als ein abſolutes gegeben wird, kann alſo nicht der wahre und letzte Ausdruck der Beſchaffenheit der Dinge und der Ordnung der Welt ſeyn, ſondern wahrlich nur ein patois du pays, d. h. ein bloß relativ Wahres, ein Sogenanntes, ein cum grano salis zu Verſtehendes, oder eigentlich zu reden, ein durch unſern Intellekt Bedingtes. — Ich ſage, eine unmittelbare, intuitive Ueberzeugung der Art, wie ich ſie hier mit Worten zu umſchreiben geſucht habe, wird ſich Jedem aufdringen: d. h. freilich nur Jedem, deſſen Geiſt nicht von der ganz gemeinen Gattung iſt, als welche, ſchlechterdings nur das Einzelne, ganz und gar als ſolches, zu erkennen fähig, ſtreng auf Erkenntniß der Individuen beſchränkt iſt, nach Art des thieriſchen Intellekts. Wer hingegen, durch eine nur etwas höher potenzirte Fähigkeit, auch bloß anfängt, in den Einzelweſen ihr Allgemeines, ihre Ideen, zu erblicken, der wird auch jener Ueberzeugung in gewiſſem Grade theilhaft werden, und zwar als einer unmittelbaren und darum gewiſſen. In der That ſind es auch nur die kleinen, beſchränkten Köpfe, welche ganz ernſtlich den Tod als ihre Vernichtung fürchten: aber vollends von den entſchieden Bevorzugten bleiben ſolche Schrecken gänzlich fern. Plato gründete mit Recht die ganze Philoſophie auf die Erkenntniß der Ideenlehre, d. h. auf das Erblicken des Allgemeinen im Einzelnen. Ueberaus lebhaft aber muß die hier beſchriebene, unmittelbar aus der Auffaſſung der Natur hervorgehende Ueberzeugung in jenen erhabenen und kaum als bloße Menſchen denkbaren Urhebern des Upaniſchads der Veden geweſen ſeyn, da dieſelbe aus unzähligen ihrer Ausſprüche ſo ſehr eindringlich zu uns redet, daß wir dieſe unmittelbare Erleuchtung ihres Geiſtes Dem zuſchreiben müſſen, daß dieſe Weiſen, als dem Urſprunge unſers Geſchlechtes, der Zeit nach, näher ſtehend, das Weſen der Dinge klarer und tiefer auffaßten, als das ſchon abgeſchwächte Geſchlecht, οἷοι νυν βροτοι εισιν, es vermag. Allerdings aber iſt ihrer Auffaſſung auch die in ganz anderm Grade, als in unſerm Norden, belebte Natur Indiens entgegengekommen. — Inzwiſchen leitet auch die durchgeführte Reflexion, wie **Kants** großer Geiſt ſie verfolgte, auf anderm Wege, eben dahin, indem ſie uns belehrt, daß unſer Intellekt, in welchem jene ſo raſch wechſelnde Erſcheinungswelt ſich darſtellt, nicht das wahre letzte Weſen der Dinge, ſondern bloß die Erſcheinung deſſelben auffaßt, und zwar, wie ich hinzuſetze, weil er urſprünglich nur beſtimmt iſt, unſerm Willen die Motive vorzuſchieben, d. h. ihm beim Verfolgen ſeiner kleinlichen Zwecke dienſtbar zu ſeyn.

Setzen wir inzwiſchen unſere objektive und unbefangene Betrachtung der Natur noch weiter fort. — Wenn ich ein Thier, ſei es ein Hund, ein Vogel, ein Froſch, ja ſei es auch nur ein Inſekt, tödte; ſo iſt es eigentlich doch undenkbar, daß dieſes Weſen, oder vielmehr die Urkraft, vermöge welcher eine ſo bewunderungswürdige Erſcheinung, noch den Augenblick vorher, ſich in ihrer vollen Energie und Lebensluſt darſtellte, durch meinen boshaften, oder leichtſinnigen Akt zu Nichts geworden ſeyn ſollte. — Und wieder andererſeits, die Millionen Thiere jeglicher Art, welche jeden Augenblick, in unendlicher Mannigfaltigkeit, voll Kraft und Strebſamkeit ins Daſeyn treten, können nimmermehr vor dem Akt ihrer Zeugung gar nichts geweſen und von nichts zu einem abſoluten Anfang gelangt ſeyn. — Sehe ich nun auf dieſe Weiſe Eines ſich meinem Blicke entziehen, ohne daß ich je erfahre, wohin es gehe; und ein Anderes hervortreten, ohne daß ich je erfahre, woher es komme; haben dazu noch Beide die ſelbe Geſtalt, das ſelbe Weſen, den ſelben Charakter, nur allein nicht die ſelbe Materie, welche jedoch ſie auch während ihres Daſeyns fortwährend abwerfen und erneuern; — ſo liegt doch wahrlich die Annahme, daß Das, was verſchwindet, und Das, was an ſeine Stelle tritt, Eines und daſſelbe Weſen ſei, welches nur eine kleine Veränderung, eine Erneuerung der Form ſeines Daſeyns, erfahren hat, und daß mithin was der Schlaf für das Individuum iſt, der Tod für die Gattung ſei; — dieſe Annahme, ſage ich, liegt ſo nahe, daß es unmöglich iſt, nicht auf ſie zu gerathen, wenn nicht der Kopf, in früher Jugend, durch Einprägung falſcher Grundanſichten verſchroben, ihr, mit abergläubiſcher Furcht, ſchon von Weitem aus dem Wege eilt. Die entgegengeſetzte Annahme aber, daß die Geburt eines Thieres eine Entſtehung aus nichts, und dem entſprechend ſein Tod ſeine abſolute Vernichtung ſei, und Dies noch mit der Zugabe, daß der Menſch, eben ſo aus nichts geworden, dennoch eine individuelle, endloſe Fortdauer und zwar mit Bewußtſeyn habe, während der Hund, der Affe, der Elephant durch den Tod vernichtet würden, — iſt denn doch wohl etwas, wogegen der geſunde Sinn ſich empören und es für abſurd erklären muß. — Wenn, wie zur Genüge wiederholt wird, die Vergleichung der Reſultate eines Syſtems mit den Ausſprüchen des geſunden Menſchenverſtandes ein Probirſtein ſeiner Wahrheit ſeyn ſoll; ſo wünſche ich, daß die Anhänger jener von Carteſius bis auf die vorkantiſchen Eklektiker herabgeerbten, ja wohl auch jetzt noch bei einer großen Anzahl der Gebildeten in Europa herrſchenden Grundanſicht, ein Mal hier dieſen Probirſtein anlegen mögen.

Durchgängig und überall iſt das ächte Symbol der Natur der Kreis, weil er das Schema der Wiederkehr iſt: dieſe iſt in der That die allgemeinſte Form in der Natur, welche ſie in Allem durchführt, vom Laufe der Geſtirne an, bis zum Tod und der Entſtehung organiſcher Weſen, und wodurch allein in dem raſtloſen Strom der Zeit und ihres Inhalts doch ein beſtehendes Daſeyn, d. i. eine Natur, möglich wird.

Wenn man im Herbſt die kleine Welt der Inſekten betrachtet und nun ſieht, wie das eine ſich ſein Bett bereitet, um zu ſchlafen, den langen, erſtarrenden Winterſchlaf; das andere ſich einſpinnt, um als Puppe zu überwintern und einſt, im Frühling, verjüngt und vervollkommnet zu erwachen; endlich die meiſten, als welche ihre Ruhe in den Armen des Todes zu halten gedenken, bloß ihrem Ei ſorgfältig die geeignete Lagerſtätte anpaſſen, um einſt aus dieſem erneuet hervorzugehen; — ſo iſt dies die große Unſterblichkeitslehre der Natur, welche uns beibringen möchte, daß zwiſchen Schlaf und Tod kein radikaler Unterſchied iſt, ſondern der Eine ſo wenig wie der Andere das Daſeyn gefährdet. Die Sorgfalt, mit der das Inſekt eine Zelle, oder Grube, oder Neſt bereitet, ſein Ei hineinlegt, nebſt Futter für die im kommenden Frühling daraus hervorgehende Larve, und dann ruhig ſtirbt, — gleicht ganz der Sorgfalt, mit der ein Menſch am Abend ſein Kleid und ſein Frühſtück für den kommenden Morgen bereit legt und dann ruhig ſchlafen geht, und könnte im Grunde gar nicht Statt haben, wenn nicht, an ſich und ſeinem wahren Weſen nach, das im Herbſte ſterbende Inſekt mit dem im Frühling auskriechenden eben ſo wohl identiſch wäre, wie der ſich ſchlafen legende Menſch mit dem aufſtehenden.

Wenn wir nun, nach dieſen Betrachtungen, zu uns ſelbſt und unſerm Geſchlechte zurückkehren und dann den Blick vorwärts, weit hinaus in die Zukunft werfen, die künftigen Generationen, mit den Millionen ihrer Individuen, in der fremden Geſtalt ihrer Sitten und Trachten uns zu vergegenwärtigen ſuchen, dann aber mit der Frage dazwiſchenfahren: Woher werden dieſe Alle kommen? Wo ſind ſie jetzt? — Wo iſt der reiche Schooß des weltenſchwangeren Nichts, der ſie noch birgt, die kommenden Geſchlechter? — Wäre darauf nicht die lächelnde und wahre Antwort: Wo anders ſollen ſie ſeyn, als dort, wo allein das Reale ſtets war und ſeyn wird, in der Gegenwart und ihrem Inhalt, alſo bei Dir, dem bethörten Frager, der, in dieſem Verkennen ſeines eigenen Weſens, dem Blatte am Baume gleicht, welches im Herbſte welkend und im Begriff abzufallen, jammert über ſeinen Untergang und ſich nicht tröſten laſſen will durch den Hinblick auf das friſche Grün, welches im Frühling den Baum bekleiden wird, ſondern klagend ſpricht: „Das bin ja Ich nicht! Das ſind ganz andere Blätter!" — O thörichtes Blatt! Wohin willſt du? Und woher ſollen andere kommen? Wo iſt das Nichts, deſſen Schlund du fürchteſt? — Erkenne doch dein eigenes Weſen, gerade Das, was vom Durſt nach Daſeyn ſo erfüllt iſt, erkenne es wieder in der innern, geheimen, treibenden Kraft des Baumes, welche, ſtets eine und dieſelbe in allen Generationen von Blättern, unberührt bleibt vom Entſtehen und Vergehen. Und nun

οἵη περ φυλλων γενεη, τοιηδε και ανδρων.
(Qualis foliorum generatio, talis et hominum.)

Ob die Fliege, die jetzt um mich ſummt, am Abend einſchläft und morgen wieder ſummt; oder ob ſie am Abend ſtirbt, und im Frühjahr, aus ihrem Ei erſtanden, eine andere Fliege ſummt; das iſt an ſich die ſelbe Sache: daher aber iſt die Erkenntniß, die ſolches als zwei grundverſchiedene Dinge darſtellt, keine unbedingte, ſondern eine relative, eine Erkenntniß der Erſcheinung, nicht des Dinges an ſich. Die Fliege iſt am Morgen wieder da; ſie iſt auch im Frühjahr wieder da. Was unterſcheidet für ſie den Winter von der Nacht? — In Burdachs Phyſiologie, Bd. 1, §. 275, leſen wir: „Bis Morgens 10 Uhr iſt noch keine Cercaria ephemera (ein Infuſionsthier) zu ſehen (in der Infuſion): und um 12 wimmelt das ganze Waſſer davon. Abends ſterben ſie, und am andern Morgen entſtehen wieder neue. So beobachtete es Nitzſch ſechs Tage hinter einander."

So weilt Alles nur einen Augenblick und eilt dem Tode zu. Die Pflanze und das Inſekt ſterben am Ende des Sommers, das Thier, der Menſch, nach wenig Jahren: der Tod mäht unermüdlich. Desungeachtet aber, ja, als ob dem ganz und gar nicht ſo wäre, iſt jederzeit Alles da und an Ort und Stelle, eben als wenn Alles unvergänglich wäre. Jederzeit grünt und blüht die Pflanze, ſchwirrt das Inſekt, ſteht Thier und Menſch in unverwüſtlicher Jugend da, und die ſchon tauſend Mal genoſſenen Kirſchen haben wir jeden Sommer wieder vor uns. Auch die Völker ſtehen da, als unſterbliche Individuen; wenn ſie gleich bisweilen die Namen wechſeln: ſogar iſt ihr Thun, Treiben und Leiden allezeit das ſelbe; wenn gleich die Geſchichte ſtets etwas Anderes zu erzählen vorgiebt: denn dieſe iſt wie das Kaleidoſkop, welches bei jeder Wendung eine neue Konfiguration zeigt, während wir eigentlich immer das Selbe vor Augen haben. Was alſo dringt ſich unwiderſtehlicher auf, als der Gedanke, daß jenes Entſtehen und Vergehen nicht das eigentliche Weſen der Dinge treffe, ſondern dieſes davon unberührt bleibe, alſo unvergänglich ſei, daher denn Alles und Jedes, was daſeyn will, wirklich fortwährend und ohne Ende da iſt. Demgemäß ſind in jedem gegebenen Zeitpunkt alle Thiergeſchlechter, von der Mücke bis zum Elephanten, vollzählig beiſammen. Sie haben ſich bereits viel Tauſend Mal erneuert und ſind dabei die ſelben geblieben. Sie wiſſen nicht von Andern ihres Gleichen, die vor ihnen gelebt, oder nach ihnen leben werden: die Gattung iſt es, die allezeit lebt, und, im Bewußtſeyn der Unvergänglichkeit derſelben und ihrer Identität mit ihr, ſind die Individuen da und wohlgemuth. Der Wille zum Leben erſcheint ſich in endloſer Gegenwart; weil dieſe die Form des Lebens der Gattung iſt, welche daher nicht altert, ſondern immer jung bleibt. Der Tod iſt für ſie, was der Schlaf für das Individuum, oder was für das Auge das Winken iſt, an deſſen Abweſenheit die Indiſchen Götter erkannt werden, wenn ſie in Menſchengeſtalt erſcheinen. Wie durch den Eintritt der Nacht die Welt verſchwindet, dabei jedoch keinen Augenblick zu ſeyn aufhört; eben ſo ſcheinbar vergeht Menſch und Thier durch den Tod, und eben ſo ungeſtört beſteht dabei ihr wahres Weſen fort. Nun denke man ſich jenen Wechſel von Tod und Geburt in unendlich ſchnellen Vibrationen, und man hat die beharrliche Objektivation des Willens, die bleibenden Ideen der Weſen vor ſich, feſt ſtehend, wie der Regenbogen auf dem Waſſerfall. Dies iſt die zeitliche Unſterblichkeit. In Folge derſelben iſt, trotz Jahrtauſenden des Todes und der Verweſung, noch nichts verloren gegangen, kein Atom der Materie, noch weniger etwas von dem innern Weſen, welches als die Natur ſich darſtellt. Demnach können wir jeden Augenblick wohlgemuth ausrufen: „Trotz Zeit, Tod und Verweſung, ſind wir noch Alle beiſammen!"

Etwan Der wäre auszunehmen, der zu dieſem Spiele ein Mal aus Herzensgrunde geſagt hätte: „Ich mag nicht mehr." Aber davon zu reden iſt hier noch nicht der Ort.

Wohl aber iſt darauf aufmerkſam zu machen, daß die Wehen der Geburt und die Bitterkeit des Todes die beiden konſtanten Bedingungen ſind, unter denen der Wille zum Leben ſich in ſeiner Objektivation erhält, d. h. unſer Weſen an ſich, unberührt vom Laufe der Zeit und dem Hinſterben der Geſchlechter, in immerwährender Gegenwart da iſt und die Frucht der Bejahung des Willens zum Leben genießt. Dies iſt dem analog, daß wir nur unter der Bedingung, allnächtlich zu ſchlafen, am Tage wach ſeyn können; ſogar iſt Letzteres der Kommentar, den die Natur zum Verſtändniß jenes ſchwierigen Paſſus liefert.

Denn das Subſtrat, oder die Ausfüllung, πληρωμα, oder der Stoff der Gegenwart iſt durch alle Zeit eigentlich der ſelbe. Die Unmöglichkeit, dieſe Identität unmittelbar zu erkennen, iſt eben die Zeit, eine Form und Schranke unſers Intellekts. Daß, vermöge derſelben, z. B. das Zukünftige noch nicht iſt, beruht auf einer Täuſchung, welcher wir inne werden, wann es gekommen iſt. Daß die weſentliche Form unſers Intellekts eine ſolche Täuſchung herbeiführt, erklärt und rechtfertigt ſich daraus, daß der Intellekt keineswegs zum Auffaſſen des Weſens der Dinge, ſondern bloß zu dem der Motive, alſo zum Dienſt einer individuellen und zeitlichen Willenserſcheinung, aus den Händen der Natur hervorgegangen iſt.

Wenn man die uns hier beſchäftigenden Betrachtungen zuſammenfaßt, wird man auch den wahren Sinn der paradoxen Lehre der Eleaten verſtehen, daß es gar kein Entſtehen und Vergehen gebe, ſondern das Ganze unbeweglich feſtſtehe: Παρμενιδης και Μελισσος ανῃρουν γενεσιν και φϑοραν, δια το νομιζειν το παν ακινητον. (Parmenides et Melissus ortum et interitum tollebant, quoniam nihil moveri putabant. Stob. Ecl., I, 21.) Imgleichen erhält hier auch die ſchöne Stelle des Empedokles Licht, welche Plutarch uns aufbehalten hat, im Buche Adversus Coloten, c. 12:

Νηπιοι· ου γαρ σφιν δολιχοφρονες εισι μεριμναι,
Οἱ δη γινεσϑαι παρος ουκ εον ἐλπιζουσι,
Η τι καταϑνησκειν και εξολλυσϑαι ἁπαντη.
Ουκ αν ανηρ τοιαυτα σοφος φρεσι μαντευσαιτο,
Ὡς οφρα μεν τε βιωσι (το δη βιοτον καλεουσι),
Τοφρα μεν ουν εισιν, και σφιν παρα δεινα και ἐσϑλα,
Πριν τε παγεν τε βροτοι, και επει λυϑεν, ουδεν αρ᾽ εἰσιν.

(Stulta, et prolixas non admittentia curas
Pectora: qui sperant, existere posse, quod ante
Non fuit, aut ullam rem pessum protinus ire; —
Non animo prudens homo quod praesentiat ullus,
Dum vivunt (namque hoc vitaï nomine signant),
Sunt, et fortuna tum conflictantur utraque:
Ante ortum nihil est homo, nec post funera quidquam.)

Nicht weniger verdient hier erwähnt zu werden die ſo höchſt merkwürdige und an ihrem Ort überraſchende Stelle in Diderot's Jacques le fataliste: un château immense, au frontispice duquel on lisait: „Je n'appartiens à personne, et j'appartiens à tout le monde: vous y étiez avant que d'y entrer, vous y serez encore, quand vous en sortirez.“

In dem Sinne freilich, in welchem der Menſch bei der Zeugung aus nichts entſteht, wird er durch den Tod zu nichts. Dieſes Nichts aber ſo ganz eigentlich kennen zu lernen, wäre ſehr intereſſant; da nur mittelmäßiger Scharfſinn erfordert iſt, einzuſehen, daß dieſes empiriſche Nichts keineswegs ein abſolutes iſt, d. h. ein ſolches, welches in jedem Sinne nichts wäre. Auf dieſe Einſicht leitet ſchon die empiriſche Bemerkung hin, daß alle Eigenſchaften der Eltern ſich im Erzeugten wiederfinden, alſo den Tod überſtanden haben. Hievon werde ich jedoch in einem eigenen Kapitel reden.

Es giebt keinen größern Kontraſt, als den zwiſchen der unaufhaltſamen Flucht der Zeit, die ihren ganzen Inhalt mit ſich fortreißt, und der ſtarren Unbeweglichkeit des wirklich Vorhandenen, welches zu allen Zeiten das eine und ſelbe iſt. Und faßt man, von dieſem Geſichtspunkt aus, die unmittelbaren Vorgänge des Lebens recht objektiv ins Auge; ſo wird Einem das Nunc stans im Mittelpunkte des Rades der Zeit klar und ſichtbar. — Einem unvergleichlich länger lebenden Auge, welches mit einem Blick das Menſchengeſchlecht, in ſeiner ganzen Dauer, umfaßte, würde der ſtete Wechſel von Geburt und Tod ſich nur darſtellen wie eine anhaltende Vibration, und demnach ihm gar nicht einfallen, darin ein ſtets neues Werden aus Nichts zu Nichts zu ſehen; ſondern ihm würde, gleichwie unſerm Blick der ſchnell gedrehte Funke als bleibender Kreis, die ſchnell vibrirende Feder als beharrendes Dreieck, die ſchwingende Saite als Spindel erſcheint, die Gattung als das Seiende und Bleibende erſcheinen, Tod und Geburt als Vibrationen.

Von der Unzerſtörbarkeit unſers wahren Weſens durch den Tod werden wir ſo lange falſche Begriffe haben, als wir uns nicht entſchließen, ſie zuvörderſt an den Thieren zu ſtudiren, ſondern eine aparte Art derſelben, unter dem prahleriſchen Namen der Unſterblichkeit, uns allein anmaaßen. Dieſe Anmaaßung aber und die Beſchränktheit der Anſicht, aus der ſie hervorgeht, iſt es ganz allein, weswegen die meiſten Menſchen ſich ſo hartnäckig dagegen ſträuben, die am Tage liegende Wahrheit anzuerkennen, daß wir, dem Weſentlichen nach und in der Hauptſache, das Selbe ſind wie die Thiere; ja, daß ſie vor jeder Andeutung unſerer Verwandtſchaft mit dieſen zurückbeben. Dieſe Verleugnung der Wahrheit aber iſt es, welche mehr als alles Andere ihnen den Weg verſperrt zur wirklichen Erkenntniß der Unzerſtörbarkeit unſers Weſens. Denn wenn man etwas auf einem falſchen Wege ſucht; ſo hat man eben deshalb den rechten verlaſſen und wird auf jenem am Ende nie etwas Anderes erreichen, als ſpäte Enttäuſchung. Alſo friſch weg, nicht nach vorgefaßten Grillen, ſondern an der Hand der Natur, die Wahrheit verfolgt! Zuvörderſt lerne man beim Anblick jedes jungen Thieres das nie alternde Daſeyn der Gattung erkennen, welche, als einen Abglanz ihrer ewigen Jugend, jedem neuen Individuo eine zeitliche ſchenkt, und es auftreten läßt, ſo neu, ſo friſch, als wäre die Welt von heute. Man frage ſich ehrlich, ob die Schwalbe des heurigen Frühlings eine ganz und gar andere, als die des erſten ſei, und ob wirklich zwiſchen beiden das Wunder der Schöpfung aus Nichts ſich Millionen Mal erneuert habe, um eben ſo oft abſoluter Vernichtung in die Hände zu arbeiten. — Ich weiß wohl, daß, wenn ich Einen ernſthaft verſicherte, die Katze, welche eben jetzt auf dem Hofe ſpielt, ſei noch die ſelbe, welche dort vor dreihundert Jahren die nämlichen Sprünge und Schliche gemacht hat, er mich für toll halten würde: aber ich weiß auch, daß es ſehr viel toller iſt, zu glauben, die heutige Katze ſei durch und durch und von Grund aus eine ganz andere, als jene vor dreihundert Jahren. — Man braucht ſich nur treu und ernſt in den Anblick eines dieſer obern Wirbelthiere zu vertiefen, um deutlich inne zu werden, daß dieſes unergründliche Weſen, wie es da iſt, im Ganzen genommen, unmöglich zu Nichts werden kann: und doch kennt man andererſeits ſeine Vergänglichkeit. Dies beruht darauf, daß in dieſem Thiere die Ewigkeit ſeiner Idee (Gattung) in der Endlichkeit des Individui ausgeprägt iſt. Denn in gewiſſem Sinne iſt es allerdings wahr, daß wir im Individuo ſtets ein anderes Weſen vor uns haben, nämlich in dem Sinne, der auf dem Satz vom Grunde beruht, unter welchem auch Zeit und Raum begriffen ſind, welche das principium individuationis ausmachen. In einem andern Sinne aber iſt es nicht wahr, nämlich in dem, in welchem die Realität allein den bleibenden Formen der Dinge, den Ideen zukommt, und welcher dem Plato ſo klar eingeleuchtet hatte, daß derſelbe ſein Grundgedanke, das Centrum ſeiner Philoſophie, und die Auffaſſung deſſelben ſein Kriterium der Befähigung zum Philoſophiren überhaupt wurde.

Wie die zerſtäubenden Tropfen des tobenden Waſſerfalls mit Blitzesſchnelle wechſeln, während der Regenbogen, deſſen Träger ſie ſind, in unbeweglicher Ruhe feſtſteht, ganz unberührt von jenem raſtloſen Wechſel; ſo bleibt jede *Idee*, d. i. jede *Gattung* lebender Weſen, ganz unberührt vom fortwährenden Wechſel ihrer Individuen. Die Idee aber, oder die Gattung, iſt es, darin der Wille zum Leben eigentlich wurzelt und ſich manifeſtirt: daher auch iſt an ihrem Beſtand allein ihm wahrhaft gelegen. Z. B. die Löwen, welche geboren werden und ſterben, ſind wie die Tropfen des Waſſerfalls; aber die leonitas, die Idee, oder Geſtalt, des Löwen, gleicht dem unerſchütterten Regenbogen darauf. Darum alſo legte *Plato* den *Ideen* allein, d. i. den species, den Gattungen, ein eigentliches Seyn bei, den Individuen nur ein raſtloſes Entſtehen und Vergehen. Aus dem tiefinnerſten Bewußtſeyn ſeiner Unvergänglichkeit entſpringt eigentlich auch die Sicherheit und Gemüthsruhe, mit der jedes thieriſche und auch das menſchliche Individuum unbeſorgt dahin wandelt zwiſchen einem Heer von Zufällen, die es jeden Augenblick vernichten können, und überdies dem Tode gerade entgegen: aus ſeinen Augen blickt inzwiſchen die Ruhe der Gattung, als welche jener Untergang nicht anficht und nicht angeht. Auch dem Menſchen könnten dieſe Ruhe die unſichern und wechſelnden Dogmen nicht verleihen. Aber, wie geſagt, der Anblick jedes

Thieres lehrt, daß dem Kern des Lebens, dem Willen, in ſeiner Manifeſtation der Tod nicht hinderlich iſt. Welch ein unergründliches Myſterium liegt doch in jedem Thiere! Seht das nächſte, ſeht euern Hund an: wie wohlgemuth und ruhig er daſteht! Viele Tauſende von Hunden haben ſterben müſſen, ehe es an dieſen kam, zu leben. Aber der Untergang jener Tauſende hat die Idee des Hundes nicht angefochten: ſie iſt durch alles jenes Sterben nicht im Mindeſten getrübt worden. Daher ſteht der Hund ſo friſch und urkräftig da, als wäre dieſer Tag ſein erſter und könne keiner ſein letzter ſeyn, und aus ſeinen Augen leuchtet das unzerſtörbare Princip in ihm, der Archaeus. Was iſt denn nun jene Jahrtauſende hindurch geſtorben? — Nicht der Hund, er ſteht unverſehrt vor uns; bloß ſein Schatten, ſein Abbild in unſerer an die Zeit gebundenen Erkenntnißweiſe. Wie kann man doch nur glauben, daß Das vergehe, was immer und immer da iſt und alle Zeit ausfüllt? — Freilich wohl iſt die Sache empiriſch erklärlich: nämlich in dem Maaße, wie der Tod die Individuen vernichtete, brachte die Zeugung neue hervor. Aber dieſe empiriſche Erklärung iſt bloß ſcheinbar eine ſolche: ſie ſetzt ein Räthſel an die Stelle des andern. Der metaphyſiſche Verſtand der Sache iſt, wenn auch nicht ſo wohlfeil zu haben, doch der allein wahre und genügende.

Kant, in ſeinem ſubjektiven Verfahren, brachte die große, wiewohl negative Wahrheit zu Tage, daß dem Ding an ſich die Zeit nicht zukommen könne: weil ſie in unſerer Auffaſſung präformirt liege. Nun iſt der Tod das zeitliche Ende der zeitlichen Erſcheinung: aber ſobald wir die Zeit wegnehmen, giebt es gar kein Ende mehr und hat dies Wort alle Bedeutung verloren. Ich aber, hier auf dem objektiven Wege, bin jetzt bemüht, das Poſitive der Sache nachzuweiſen, daß nämlich das Ding an ſich von der Zeit und Dem, was nur durch ſie möglich iſt, dem Entſtehen und Vergehen, unberührt bleibt, und daß die Erſcheinungen in der Zeit ſogar jenes raſtlos flüchtige, dem Nichts zunächſt ſtehende Daſeyn nicht haben könnten, wenn nicht in ihnen ein Kern aus der Ewigkeit wäre. Die Ewigkeit iſt freilich ein Begriff, dem keine Anſchauung zum Grunde liegt: er iſt auch deshalb bloß negativen Inhalts, beſagt nämlich ein zeitloſes Daſeyn. Die Zeit iſt dennoch ein bloßes Bild der Ewigkeit, ὁ χρονος εἰκων του αἰωνος, wie es Plotinus hat: und ebenſo iſt unſer zeitliches Daſeyn das bloße Bild unſers Weſens an ſich. Dieſes muß in der Ewigkeit liegen, eben weil die Zeit nur die Form unſers Erkennens iſt: vermöge dieſer allein aber erkennen wir unſer und aller Dinge Weſen als vergänglich, endlich und der Vernichtung anheimgefallen.

Im zweiten Buche habe ich ausgeführt, daß die adäquate Objektität des Willens als Dinges an ſich, auf jeder ihrer Stufen die (Platoniſche) Idee iſt; desgleichen im dritten Buche, daß die Ideen der Weſen das reine Subjekt des Erkennens zum Korrelat haben, folglich die Erkenntniß derſelben nur ausnahmsweiſe, unter beſondern Begünſtigungen und vorübergehend eintritt. Für die individuelle Erkenntniß hingegen, alſo in der Zeit, ſtellt die Idee ſich dar unter der Form der Species, welches die durch Eingehen in die Zeit auseinandergezogene Idee iſt. Daher iſt alſo die Species die unmittelbarſte Objektivation des Dinges an ſich, d. i. des Willens zum Leben. Das innerſte Weſen jedes Thieres, und auch des Menſchen, liegt demgemäß in der Species: in dieſer alſo wurzelt der ſich ſo mächtig regende Wille zum Leben, nicht eigentlich im Individuo. Hingegen liegt in dieſem allein das unmittelbare Bewußtſeyn: deshalb wähnt es ſich von der Gattung verſchieden, und darum fürchtet es den Tod. Der Wille zum Leben manifeſtirt ſich in Beziehung auf das Individuum als Hunger und Todesfurcht; in Beziehung auf die Species als Geſchlechtstrieb und leidenſchaftliche Sorge für die Brut. In Uebereinſtimmung hiemit finden wir die Natur, als welche von jenem Wahn des Individuums frei iſt, ſo ſorgſam für die Erhaltung der Gattung, wie gleichgültig gegen den Untergang der Individuen: dieſe ſind ihr ſtets nur Mittel, jene iſt ihr Zweck. Daher tritt ein greller Kontraſt hervor zwiſchen ihrem Geiz bei Ausſtattung der Individuen und ihrer Verſchwendung, wo es die Gattung gilt. Hier nämlich werden oft von einem Individuo jährlich hundert Tauſend Keime und darüber gewonnen, z. B. von Bäumen, Fiſchen, Krebſen, Thermiten u. a. m. Dort hingegen iſt Jedem an Kräften und Organen nur knapp ſo viel gegeben, daß es bei unausgeſetzter Anſtrengung ſein Leben friſten kann; weshalb ein Thier, wenn es verſtümmelt oder geſchwächt wird, in der Regel verhungern muß.

Und wo eine gelegentliche Erſparniß möglich war, dadurch daß ein Theil zur Noth entbehrt werden konnte, iſt er, ſelbſt außer der Ordnung, zurückbehalten werden: daher fehlen z. B. vielen Raupen die Augen: die armen Thiere tappen im Finſtern von Blatt zu Blatt, welches beim Mangel der Fühlhörner dadurch geſchieht, daß ſie ſich mit drei Viertel ihres Leibes in der Luft hin und her bewegen, bis ſie einen Gegenſtand treffen; wobei ſie oft ihr dicht daneben anzutreffendes Futter verfehlen. Allein dies geſchieht in Folge der lex parsimoniae naturae, zu deren Ausdruck natura nihil facit supervacaneum man noch fügen kann et nihil largitur. — Die ſelbe Richtung der Natur zeigt ſich auch darin, daß je tauglicher das Individuum, vermöge ſeines Alters, zur Fortpflanzung iſt, deſto kraftiger in ihm die vis naturae medicatrix ſich äußert, ſeine Wunden daher leicht heilen und es von Krankheiten leicht geneſt. Dieſes nimmt ab mit der Zeugungsfähigkeit, und ſinkt tief, nachdem ſie erloſchen iſt: denn jetzt iſt, in den Augen der Natur, das Individuum werthlos geworden.

Werfen wir jetzt noch einen Blick auf die Stufenleiter der Weſen, mit ſammt der ſie begleitenden Gradation des Bewußtſeyns, vom Polypen bis zum Menſchen; ſo ſehen wir dieſe wundervolle Pyramide zwar durch den ſteten Tod der Individuen in unausgeſetzter Oscillation erhalten, jedoch, mittelſt des Bandes der Zeugung, in den Gattungen, die Unendlichkeit der Zeit hindurch beharren. Während nun alſo, wie oben ausgeführt worden, das Objektive, die Gattung, ſich als unzerſtörbar darſtellt, ſcheint das Subjektive, als welches bloß im Selbſtbewußtſeyn dieſer Weſen beſteht, von der kürzeſten Dauer zu ſeyn und unabläſſig zerſtört zu werden, um eben ſo oft, auf unbegreifliche Weiſe, wieder aus dem Nichts hervorzugehen. Wahrlich aber muß man ſehr kurzſichtig ſeyn, um ſich durch dieſen Schein täuſchen zu laſſen und nicht zu begreifen, daß, wenn gleich die Form der zeitlichen Fortdauer nur dem Objektiven zukommt, das Subjektive, d. i. der Wille, welcher in dem Allen lebt und erſcheint, und mit ihm das Subjekt des Erkennens, in welchem daſſelbe ſich darſtellt, — nicht minder unzerſtörbar ſeyn muß; indem die Fortdauer des Objektiven, oder Aeußern, doch nur die Erſcheinung der Unzerſtörbarkeit des Subjektiven, oder

Innern, ſeyn kann; da Jenes nichts beſitzen kann, was es nicht von Dieſem zu Lehn empfangen hätte; nicht aber weſentlich und urſprünglich ein Objektives, eine Erſcheinung, und ſodann ſekundär und accidentell ein Subjektives, ein Ding an ſich, ein Selbſtbewußtes ſeyn kann. Denn offenbar ſetzt Jenes als Erſcheinung ein Erſcheinendes, als Seyn für Anderes ein Seyn für ſich, und als Objekt ein Subjekt voraus; nicht aber umgekehrt: weil überall die Wurzel der Dinge in Dem, was ſie für ſich ſelbſt ſind, alſo im Subjektiven liegen muß, nicht im Objektiven, d. h. in Dem, was ſie erſt für Andere, in einem fremden Bewußtſeyn ſind. Demgemäß fanden wir, im erſten Buch, daß der richtige Ausgangspunkt für die Philoſophie weſentlich und nothwendig der ſubjektive, d. i. der idealiſtiſche iſt; wie auch, daß der entgegengeſetzte, vom Objektiven ausgehende, zum Materialismus führt. — Im Grunde aber ſind wir mit der Welt viel mehr Eins, als wir gewöhnlich denken: ihr inneres Weſen iſt unſer Wille; ihre Erſcheinung iſt unſere Vorſtellung. Wer dieſes Einsſeyn ſich zum deutlichen Bewußtſeyn bringen könnte, dem würde der Unterſchied zwiſchen der Fortdauer der Außenwelt, nachdem er geſtorben, und ſeiner eigenen Fortdauer nach dem Tode verſchwinden: Beides würde ſich ihm als Eines und Daſſelbe darſtellen, ja, er würde über den Wahn lachen, der ſie trennen konnte. Denn das Verſtändniß der Unzerſtörbarkeit unſers Weſens fällt mit dem der Identität des Makrokosmos und Mikrokosmos zuſammen. Einſtweilen kann man das hier Geſagte ſich durch ein eigenthümliches, mittelſt der Phantaſie vorzunehmendes Experiment, welches ein metaphyſiſches genannt werden könnte, erläutern. Man verſuche nämlich, ſich die keinen Falls gar ferne Zeit, da man geſtorben ſeyn wird, lebhaft zu vergegenwärtigen. Da denkt man ſich weg und läßt die Welt fortbeſtehen: aber bald wird man, zu eigener Verwunderung, entdecken, daß man dabei doch noch dawar. Denn man hat vermeint, die Welt ohne ſich vorzuſtellen: allein im Bewußtſeyn iſt das Ich das Unmittelbare, durch welches die Welt erſt vermittelt, für welches allein ſie vorhanden iſt. Dieſes Centrum alles Daſeyns, dieſen Kern aller Realität ſoll man aufheben und dabei dennoch die Welt fortbeſtehen laſſen: es iſt ein Gedanke, der ſich wohl in abstracto denken, aber nicht realiſiren läßt.

Das Bemühen, dieſes zu leiſten, der Verſuch, das Sekundäre ohne das Primäre, das Bedingte ohne die Bedingung, das Getragene ohne den Träger zu denken, mißlingt jedes Mal, ungefähr ſo, wie der, ſich einen gleichſeitigen rechtwinklichten Triangel, oder ein Vergehen oder Entſtehen von Materie und ähnliche Unmöglichkeiten mehr zu denken. Statt des Beabſichtigten dringt ſich uns dabei das Gefühl auf, daß die Welt nicht weniger in uns iſt, als wir in ihr, und daß die Quelle aller Realität in unſerm Innern liegt. Das Reſultat iſt eigentlich dieſes: die Zeit, da ich nicht ſeyn werde, wird objektiv kommen: aber ſubjektiv kann ſie nie kommen. — Es ließe daher ſich ſogar fragen, wie weit denn Jeder, in ſeinem Herzen, wirklich an eine Sache glaube, die er ſich eigentlich gar nicht denken kann; oder ob nicht vielleicht gar, da ſich zu jenem bloß intellektuellen, aber mehr oder minder deutlich von Jedem ſchon gemachten Experiment, noch das tiefinnere Bewußtſeyn der Unzerſtörbarkeit unſers Weſens an ſich geſellt, der eigene Tod uns im Grunde die fabelhafteſte Sache von der Welt ſei.

Die tiefe Ueberzeugung von unſerer Unvertilgbarkeit durch den Tod, welche, wie auch die unausbleiblichen Gewiſſensſorgen bei Annäherung deſſelben bezeugen, Jeder im Grunde ſeines Herzens trägt, hängt durchaus an dem Bewußtſeyn unſerer Urſprünglichkeit und Ewigkeit; daher Spinoza ſie ſo ausdrückt: sentimus, experimurque, nos aeternos esse. Denn als unvergänglich kann ein vernünftiger Menſch ſich nur denken, ſofern er ſich als anfangslos, als ewig, eigentlich als zeitlos denkt. Wer hingegen ſich für aus Nichts geworden hält, muß auch denken, daß er wieder zu Nichts wird: denn daß eine Unendlichkeit verſtrichen wäre, ehe er war, dann aber eine zweite angefangen habe, welche hindurch er nie aufhören wird zu ſeyn, iſt ein monſtroſer Gedanke. Wirklich iſt der ſolideſte Grund für unſere Unvergänglichkeit der alte Satz: Ex nihilo nihil fit, et in nihilum nihil potest reverti. Ganz treffend ſagt daher Theophraſtus Paracelſus (Werke, Strasburg 1603, Bd. 2, S. 6): „Die Seel in mir iſt aus Etwas geworden; darum ſie nicht zu Nichts kommt: denn aus Etwas kommt ſie.“ Er giebt den wahren Grund an. Wer aber die Geburt des Menſchen für deſſen abſoluten Anfang hält, dem muß der Tod das abſolute Ende deſſelden ſeyn. Denn beide ſind was ſie ſind in gleichem Sinne: folglich kann Jeder ſich nur inſofern als unſterblich denken, als er ſich auch als ungeboren denkt, und in gleichem Sinn. Was die Geburt iſt, das iſt, dem Weſen und der Bedeutung nach, auch der Tod; es iſt die ſelbe Linie in zwei Richtungen beſchrieben. Iſt jene eine wirkliche Entſtehung aus Nichts; ſo iſt auch dieſer eine wirkliche Vernichtung. In Wahrheit aber läßt ſich nur mittelſt der Ewigkeit unſers eigentlichen Weſens eine Unvergänglichkeit deſſelben denken, welche mithin keine zeitliche iſt. Die Annahme, daß der Menſch aus Nichts geſchaffen ſei, führt nothwendig zu der, daß der Tod ſein abſolutes Ende ſei. Hierin iſt alſo das A. T. völlig konſequent: denn zu einer Schöpfung aus Nichts paßt keine Unſterblichkeitslehre. Das neuteſtamentliche Chriſtenthum hat eine ſolche, weil es Indiſchen Geiſtes und daher, mehr als wahrſcheinlich, auch Indiſcher Herkunft iſt, wenn gleich nur unter Aegyptiſcher Vermittelung. Allein zu dem Jüdiſchen Stamm, auf welchen jene Indiſche Weisheit im gelobten Land gepfropft werden mußte, paßt ſolche wie die Freiheit des Willens zum Geſchaffenſeyn deſſelben, oder wie

Humano capiti cervicem pictor equinam
Jungere si velit.

Es iſt immer ſchlimm, wenn man nicht von Grund aus originell ſeyn und aus ganzem Holze ſchneiden darf. — Hingegen haben Brahmanismus und Buddhaismus ganz konſequent zur Fortdauer nach dem Tode ein Daſeyn vor der Geburt, deſſen Verſchuldung abzubüßen dieſes Leben da iſt. Wie deutlich ſie auch der nothwendigen Konſequenz hierin ſich bewußt ſind, zeigt folgende Stelle aus Colebrooke's Geſchichte der Indiſchen Philoſophie in den Transact. of the Asiatic London Society, Vol. 1, p. 577: Against the system of the Bhagavatas, which is but partially heretical, the objection upon which the chief stress is laid by Vyasa is, that the soul would not be eternal, if it were a production, and consequently had a beginning[*]. Ferner in Upham's Doctrine of Buddhism, S. 110, heißt es: The lot in hell of impious persons call'd Deitty is the most severe: these are they, who discrediting the evidence of Buddha, adhere to the heretical doctrine, that all living beings had their beginning in the mother's womb, and will have their end in death *).

---

[*] „Gegen das Syſtem der Bhagavatas, welches nur zum Theil ketzeriſch iſt, iſt die Einwendung, auf welche Vyaſa das größte Gewicht legt,

Wer ſein Daſeyn bloß als ein zufälliges auffaßt, muß allerdings fürchten, es durch den Tod zu verlieren. Hingegen wer auch nur im Allgemeinen einſieht, daß daſſelbe auf irgend einer urſprünglichen Nothwendigkeit beruhe, wird nicht glauben, daß dieſe, die etwas ſo Wundervolles herbeigeführt hat, auf eine ſolche Spanne Zeit beſchränkt ſei, ſondern daß ſie in jeder wirke. Als ein nothwendiges aber wird ſein Daſeyn erkennen, wer erwägt, daß bis jetzt, da er exiſtirt, bereits eine unendliche Zeit, alſo auch eine Unendlichkeit von Veränderungen abgelaufen iſt, er aber dieſer ungeachtet doch da iſt: die ganze Möglichkeit aller Zuſtände hat ſich alſo bereits erſchöpft, ohne ſein Daſeyn aufheben zu können. Könnte er jemals nicht ſeyn; ſo wäre er ſchon jetzt nicht. Denn die Unendlichkeit der bereits abgelaufenen Zeit, mit der darin erſchöpften Möglichkeit ihrer Vorgänge, verbürgt, daß was exiſtirt nothwendig exiſtirt. Mithin hat Jeder ſich als ein nothwendiges Weſen zu begreifen, d. h. als ein ſolches, aus deſſen wahrer und erſchöpfender Definition, wenn man ſie nur hätte, das Daſeyn deſſelben folgen würde. In dieſem Gedankengange liegt wirklich der allein immanente, d. h. ſich im Bereich erfahrungsmäßiger Data haltende Beweis der Unvergänglichkeit unſers eigentlichen Weſens. Dieſem nämlich muß die Exiſtenz inhäriren, weil ſie ſich als von allen durch die Kauſalkette möglicherweiſe herbeiführbaren Zuſtänden unabhängig erweiſt: denn dieſe haben bereits das Ihrige gethan, und dennoch iſt unſer Daſeyn davon ſo unerſchüttert geblieben, wie der Lichtſtrahl vom Sturmwind, den er durchſchneidet.

---

dieſe, daß die Seele nicht ewig ſeyn würde, wenn ſie hervorgebracht wäre und folglich einen Anfang hätte.“

*) „In der Hölle iſt das härteſte Loos das jener Irreligioſen, die Deitty genannt werden: dies ſind ſolche, welche, das Zeugniß Buddha's verwerfend, der ketzeriſchen Lehre anhangen, daß alle lebenden Weſen ihren Anfang im Mutterleibe nehmen und ihr Ende im Tode erreichen.“

könnte die Zeit, aus eigenen Kräften, uns einem glückſäligen Zuſtande entgegenführen; ſo wären wir ſchon lange da: denn eine unendliche Zeit liegt hinter uns. Aber ebenfalls: könnte ſie uns dem Untergange entgegenführen; ſo wären wir ſchon längſt nicht mehr. Daraus, daß wir jetzt da ſind, folgt, wohlerwogen, daß wir jederzeit daſeyn müſſen. Denn wir ſind ſelbſt das Weſen, welches die Zeit, um ihre Leere auszufüllen, in ſich aufgenommen hat: deshalb füllt es eben die ganze Zeit, Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft auf gleiche Weiſe, und es iſt uns ſo unmöglich, aus dem Daſeyn, wie aus dem Raum hinauszufallen. Genau betrachtet iſt es undenkbar, daß Das, was ein Mal in aller Kraft der Wirklichkeit da iſt, jemals zu nichts werden und dann eine unendliche Zeit hindurch nicht ſeyn ſollte. Hieraus iſt die Lehre der Chriſten von der Wiederbringung aller Dinge, die der Hindu von der ſich ſtets erneuernden Schöpfung der Welt durch Brahma, nebſt ähnlichen Dogmen Griechiſcher Philoſophen hervorgegangen. – Das große Geheimniß unſers Seyns und Nichtſeyns, welches aufzuklären dieſe und alle damit verwandten Dogmen erdacht wurden, beruht zuletzt darauf, daß das Selbe, was objektiv eine unendliche Zeitreihe ausmacht, ſubjektiv ein Punkt, eine untheilbare, allezeit gegenwärtige Gegenwart iſt: aber wer faßt es? Am deutlichſten hat es Kant dargelegt, in ſeiner unſterblichen Lehre von der Idealität der Zeit und der alleinigen Realität des Dinges an ſich. Denn aus dieſer ergiebt ſich, daß das eigentlich Weſentliche der Dinge, des Menſchen, der Welt, bleibend und beharrend im Nunc stans liegt, feſt und unbeweglich; und daß der Wechſel der Erſcheinungen und Begebenheiten eine bloße Folge unſerer Auffaſſung deſſelben mittelſt unſerer Anſchauungsform der Zeit iſt. Demnach, ſtatt zu den Menſchen zu ſagen: „ihr ſeid durch die Geburt entſtanden, aber unſterblich"; ſollte man ihnen ſagen: „ihr ſeid nicht Nichts", und ſie dieſes verſtehen lehren, im Sinne des dem Hermes Trismegiſtos beigelegten Ausſpruchs: Τὸ γὰρ ὂν ἀεὶ ἔσται. (Quod enim est, erit semper. Stob. Ecl., I, 43, 6.) Wenn es jedoch hiemit nicht gelingt, ſondern das beängſtigte Herz ſein altes Klagelied anſtimmt: „Ich ſehe alle Weſen durch die Geburt aus dem Nichts entſtehen und dieſem nach kurzer Friſt wieder anheimfallen: auch mein Daſeyn, jetzt in der Gegenwart, wird bald in ferner Vergangenheit liegen, und ich werde Nichts ſeyn!" — ſo iſt die richtige Antwort: „Biſt du nicht da? Haſt du ſie nicht inne, die koſtbare Gegenwart, nach der ihr Kinder der Zeit alle ſo gierig trachtet, jetzt inne, wirklich inne? Und verſtehſt du, wie du zu ihr gelangt biſt? Kennſt du die Wege, die dich zu ihr geführt haben, daß du einſehen könnteſt, ſie würden dir durch den Tod verſperrt? Ein Daſeyn deines Selbſt, nach der Zerſtörung deines Leibes, iſt dir ſeiner Möglichkeit nach unbegreiflich: aber kann es dir unbegreiflicher ſeyn, als dir dein jetziges Daſeyn iſt, und wie du dazu gelangteſt? Warum ſollteſt du zweifeln, daß die geheimen Wege, die dir zu dieſer Gegenwart offen ſtanden, dir nicht auch zu jeder künftigen offen ſtehen werden?"

Wenn alſo Betrachtungen dieſer Art allerdings geeignet ſind, die Ueberzeugung zu erwecken, daß in uns etwas iſt, das der Tod nicht zerſtören kann; ſo geſchieht es doch nur mittelſt Erhebung auf einen Standpunkt, von welchem aus die Geburt nicht der Anfang unſers Daſeyns iſt. Hieraus aber folgt, daß was als durch den Tod unzerſtörbar dargethan wird, nicht eigentlich das Individuum iſt, welches überdies durch die Zeugung entſtanden und die Eigenſchaften des Vaters und der Mutter an ſich tragend, als eine bloße Differenz der Species ſich darſtellt, als ſolche aber nur endlich ſeyn kann. Wie, Dem entſprechend, das Individuum keine Erinnerung ſeines Daſeyns vor ſeiner Geburt hat, ſo kann es von ſeinem jetzigen keine nach dem Tode haben. In das Bewußtſeyn aber ſetzt Jeder ſein Ich: dieſes erſcheint ihm daher als an die Individualität gebunden, mit welcher ohnehin alles Das untergeht, was ihm, als Dieſem, eigenthümlich iſt und ihn von den Andern unterſcheidet. Seine Fortdauer ohne die Individualität wird ihm daher vom Fortbeſtehen der übrigen Weſen ununterſcheidbar, und er ſieht ſein Ich verſinken. Wer nun aber ſo ſein Daſeyn an die Identität des Bewußtſeyns knüpft und daher für dieſes eine endloſe Fortdauer nach dem Tode verlangt, ſollte bedenken, daß er eine ſolche jedenfalls nur um den Preis einer eben ſo endloſen Vergangenheit vor der Geburt erlangen kann. Denn da er von einem Daſeyn vor der Geburt keine Erinnerung hat, ſein Bewußtſeyn alſo mit der Geburt anfängt, muß ihm dieſe für ein Hervorgehen ſeines Daſeyns aus dem Nichts gelten. Dann aber erkauft er die unendliche Zeit ſeines Daſeyns nach dem Tode für eine eben ſo lange vor der Geburt: wobei die Rechnung, ohne Profit für ihn, aufgeht. Iſt hingegen das Daſeyn, welches der Tod unberührt läßt, ein anderes, als das des individuellen Bewußtſeyns; ſo muß es, eben ſo wie vom Tode, auch von der Geburt unabhängig ſeyn, und demnach in Beziehung auf daſſelbe es gleich wahr ſeyn zu ſagen: „ich werde ſtets ſeyn“ und „ich bin ſtets geweſen“; welches dann doch zwei Unendlichkeiten für eine giebt. — Eigentlich aber liegt im Worte Ich das größte Aequivokum, wie ohne Weiteres Der einſehen wird, dem der Inhalt unſers zweiten Buches und die dort durchgeführte Sonderung des wollenden vom erkennenden Theil unſers Weſens gegenwärtig iſt. Je nachdem ich dieſes Wort verſtehe, kann ich ſagen: „Der Tod iſt mein gänzliches Ende“; oder aber auch: „Ein ſo unendlich kleiner Theil der Welt ich bin; ein eben ſo kleiner Theil meines wahren Weſens iſt dieſe meine perſönliche Erſcheinung.“ Aber das Ich iſt der finſtere Punkt im Bewußtſeyn, wie auf der Netzhaut gerade der Eintrittspunkt des Sehenerven blind iſt, wie das Gehirn ſelbſt völlig unempfindlich, der Sonnenkörper finſter iſt und das Auge Alles ſieht, nur ſich ſelbſt nicht. Unſer Erkenntnißvermögen iſt ganz nach Außen gerichtet, Dem entſprechend, daß es das Produkt einer zum Zwecke der bloßen Selbſterhaltung, alſo des Nahrungſuchens und Beutefangens entſtandenen Gehirnfunktion iſt. Daher weiß Jeder von ſich nur als von dieſem Individuo, wie es in der äußeren Anſchauung ſich darſtellt. Könnte er hingegen zum Bewußtſeyn bringen was er noch überdies und außerdem iſt; ſo würde er ſeine Individualität willig fahren laſſen, die Tenacität ſeiner Anhänglichkeit an dieſelbe belächeln und ſagen: „Was kümmert der Verluſt dieſer Individualität mich, der ich die Möglichkeit zahlloſer Individualitäten in mir trage?“ Er würde einſehen, daß, wenn ihm gleich eine Fortdauer ſeiner Individualität nicht bevorſteht, es doch ganz ſo gut iſt, als hätte er eine ſolche; weil er einen vollkommenen Erſatz für ſie in ſich trägt. — Ueberdies ließe ſich nun aber noch in Erwägung bringen, daß die Individualität der meiſten Menſchen eine ſo elende und nichtswürdige iſt, daß ſie wahrlich nichts daran verlieren, und daß was an ihnen noch einigen Werth haben mag, das allgemein

Menſchliche iſt: dieſem aber kann man die Unvergänglichkeit verſprechen. Ja, ſchon die ſtarre Unveränderlichkeit und weſentliche Beſchränkung jeder Individualität, als ſolcher, müßte, bei einer endloſen Fortdauer derſelben, endlich, durch ihre Monotonie, einen ſo großen Ueberdruß erzeugen, daß man, um ihrer nur entledigt zu ſeyn, lieber zu Nichts würde. Unſterblichkeit der Individualität verlangen, heißt eigentlich einen Irrthum ins Unendliche perpetuiren wollen. Denn im Grunde iſt doch jede Individualität nur ein ſpecieller Irrthum, Fehltritt, etwas das beſſer nicht wäre, ja, wovon uns zurückzubringen der eigentliche Zweck des Lebens iſt. Dies findet ſeine Beſtätigung auch darin, daß die allermeiſten, ja, eigentlich alle Menſchen ſo beſchaffen ſind, daß ſie nicht glücklich ſeyn könnten, in welche Welt auch immer ſie verſetzt werden möchten. In dem Maaße nämlich, als eine ſolche Noth und Beſchwerde ausſchlöſſe, würden ſie der Langenweile anheimfallen, und in dem Maaße, als dieſer vorgebeugt wäre, würden ſie in Noth, Plage und Leiden gerathen. Zu einem glückſäligen Zuſtande des Menſchen wäre alſo keineswegs hinreichend, daß man ihn in eine „beſſere Welt" verſetzte, ſondern auch noch erfordert, daß mit ihm ſelbſt eine Grundveränderung vorgienge, alſo daß er nicht mehr wäre was er iſt, und dagegen würde was er nicht iſt. Dazu aber muß er zuvörderſt aufhören zu ſeyn was er iſt: dieſes Erforderniß erfüllt vorläufig der Tod, deſſen moraliſche Nothwendigkeit ſich von dieſem Geſichtspunkt aus ſchon abſehen läßt. In eine andere Welt verſetzt werden, und ſein ganzes Weſen verändern, — iſt im Grunde Eins und daſſelbe. Hierauf beruht auch zuletzt jene Abhängigkeit des Objektiven vom Subjektiven, welche der Idealismus unſers erſten Buches darlegt: demnach liegt hier der Anknüpfungspunkt der Transſcendentalphiloſophie an die Ethik. Wenn man dies berückſichtigt, wird man das Erwachen aus dem Traume des Lebens nur dadurch möglich finden, daß mit demſelben auch ſein ganzes Grundgewebe zerrinnt: dies aber iſt ſein Organ ſelbſt, der Intellekt, ſammt ſeinen Formen, als mit welchem der Traum ſich ins Unendliche fortſpinnen würde; ſo feſt iſt er mit jenem verwachſen. Das, was ihn eigentlich träumte, iſt doch noch davon verſchieden und bleibt allein übrig. Hingegen iſt die Beſorgniß, es möchte mit dem Tode Alles aus ſeyn, Dem zu vergleichen, daß Einer im Traume dächte, es gäbe bloße Träume, ohne einen Träumenden. — Nachdem nun aber durch den Tod ein individuelles Bewußtſeyn ein Mal geendigt hat; wäre es da auch nur wünſchenswerth, daß es wieder angefacht würde, um ins Endloſe fortzubeſtehen? Sein Inhalt iſt, dem größten Theile nach, ja meiſtens durchweg, nichts als ein Strom kleinlicher, irdiſcher, armſäliger Gedanken und endloſer Sorgen: laßt dieſe doch endlich beruhigt werden! — Mit richtigem Sinne ſetzten daher die Alten auf ihre Grabſteine: securitati perpetuae; — oder bonae quieti. Wollte man aber gar hier, wie ſo oft geſchehen, Fortdauer des individuellen Bewußtſeyns verlangen, um eine jenſeitige Belohnung oder Beſtrafung daran zu knüpfen; ſo würde es hiemit im Grunde nur auf die Vereinbarkeit der Tugend mit dem Egoismus abgeſehen ſeyn. Dieſe Beiden aber werden ſich nie umarmen: ſie ſind von Grund aus Entgegengeſetzte. Wohlbegründet hingegen iſt die unmittelbare Ueberzeugung, welche der Anblick edler Handlungen hervorruft, daß der Geiſt der Liebe, der Dieſen ſeiner Feinde ſchonen, Jenen des zuvor nie Geſehenen ſich mit Lebensgefahr annehmen heißt, nimmermehr verfliegen und zu Nichts werden kann. —

Die gründlichſte Antwort auf die Frage nach der Fortdauer des Individuums nach dem Tode liegt in *Kant's* großer Lehre von der *Idealität der Zeit*, als welche gerade hier ſich beſonders folgenreich und fruchtbar erweiſt, indem ſie, durch eine völlig theoretiſche aber wohlerwieſene Einſicht, Dogmen, die auf dem einen wie auf dem andern Wege zum Abſurden führen, erſetzt und ſo die excitirendeſte aller metaphyſiſchen Fragen mit einem Male beſeitigt. Anfangen, Enden und Fortdauern ſind Begriffe, welche ihre Bedeutung einzig und allein von der Zeit entlehnen und folglich nur unter Vorausſetzung dieſer gelten. Allein die Zeit hat kein abſolutes Daſeyn, iſt nicht die Art und Weiſe des Seyns an ſich der Dinge, ſondern bloß die Form unſerer *Erkenntniß* von unſerm und aller Dinge Daſeyn und Weſen, welche eben dadurch ſehr unvollkommen und auf bloße Erſcheinungen beſchränkt iſt. In Hinſicht auf dieſe allein alſo finden die Begriffe von Aufhören und Fortdauern Anwendung, nicht in Hinſicht auf das in ihnen ſich Darſtellende, das Weſen an ſich der Dinge, auf welches angewandt jene Begriffe daher keinen

Sinn mehr haben. Dies zeigt ſich denn auch daran, daß eine Beantwortung der von jenen Zeit-Begriffen ausgehenden Frage unmöglich wird und jede Behauptung einer ſolchen, ſei ſie auf der einen oder der andern Seite, ſchlagenden Einwürfen unterliegt. Man könnte zwar behaupten, daß unſer Weſen an ſich nach dem Tode fortdauere, weil es falſch ſei, daß es untergienge; aber eben ſo gut, daß es untergienge, weil es falſch ſei, daß es fortdauere: im Grunde iſt das Eine ſo wahr, wie das Andere. Hier ließe ſich demnach allerdings ſo etwas, wie eine Antinomie aufſtellen. Allein ſie würde auf lauter Negationen beruhen. Man ſpräche darin dem Subjekt des Urtheils zwei kontradiktoriſch entgegengeſetzte Prädikate ab; aber nur weil die ganze Kategorie derſelben auf jenes nicht anwendbar wäre. Wenn man nun aber jene beiden Prädikate nicht zuſammen, ſondern einzeln ihm abſpricht, gewinnt es es den Schein, als wäre das kontradiktoriſche Gegentheil des jedesmal abgeſprochenen Prädikats dadurch von ihm bewieſen. Dies beruht aber darauf, daß hier inkommenſurable Größen verglichen werden, inſofern das Problem uns auf einen Schauplatz verſetzt, welcher die Zeit aufhebt, dennoch aber nach Zeitbeſtimmungen fragt, welche folglich dem Subjekt beizulegen und ihm abzuſprechen gleich falſch iſt: dies eben heißt: das Problem iſt transſcendent. In dieſem Sinne bleibt der Tod ein Myſterium.

Hingegen kann man, eben jenen Unterſchied zwiſchen Erſcheinung und Ding an ſich feſthaltend, die Behauptung aufſtellen, daß der Menſch zwar als Erſcheinung vergänglich ſei, das Weſen an ſich deſſelben jedoch hievon nicht mitgetroffen werde, daſſelbe alſo, obwohl man, wegen der dieſem anhängenden Elimination der Zeitbegriffe, ihm keine Fortdauer beilegen könne, doch unzerſtörbar ſei. Demnach würden wir hier auf den Begriff einer Unzerſtörbarkeit, die jedoch keine Fortdauer wäre, geleitet. Dieſer Begriff nun iſt ein ſolcher, der, auf dem Wege der Abſtraktion gewonnen, ſich auch allenfalls in abstracto denken läßt, jedoch durch keine Anſchauung belegt, mithin nicht eigentlich deutlich werden kann. Andererſeits jedoch iſt hier feſtzuhalten, daß wir nicht, mit Kant, die Erkennbarkeit des Dinges an ſich ſchlechthin aufgegeben haben, ſondern wiſſen, daß daſſelbe im Willen zu ſuchen ſei. Zwar haben wir eine abſolute und erſchöpfende

Erkenntniß des Dinges an ſich nie behauptet, vielmehr ſehr wohl eingeſehen, daß, Etwas nach dem, was es ſchlechthin an und für ſich ſei, zu erkennen, unmöglich iſt. Denn ſobald ich *erkenne*, habe ich eine Vorſtellung: dieſe aber kann, eben weil ſie meine Vorſtellung iſt, nicht mit dem Erkannten identiſch ſeyn, ſondern giebt es, indem ſie es aus einem Seyn für ſich zu einem Seyn für Andere macht, in einer ganz andern Form wieder, iſt alſo ſtets noch als *Erſcheinung* deſſelben zu betrachten. Für ein *erkennendes* Bewußtſeyn, wie immer ſolches auch beſchaffen ſeyn möge, kann es daher ſtets nur Erſcheinungen geben. Dies wird ſelbſt dadurch nicht ganz beſeitigt, daß mein eigenes Weſen das Erkannte iſt: denn ſofern es in mein *erkennendes* Bewußtſeyn fällt, iſt es ſchon ein Reflex meines Weſens, ein von dieſem ſelbſt Verſchiedenes, alſo ſchon in gewiſſem Grad Erſcheinung. Sofern ich alſo ein Erkennendes bin, habe ich ſelbſt an meinem eigenen Weſen eigentlich nur eine Erſcheinung: ſofern ich hingegen dieſes Weſen ſelbſt unmittelbar bin, bin ich nicht erkennend. Denn daß die Erkenntniß nur eine ſekundäre Eigenſchaft unſers Weſens und durch die animaliſche Natur deſſelben herbeigeführt ſei, iſt im zweiten Buch genugſam bewieſen. Streng genommen erkennen wir alſo auch unſern Willen immer nur noch als Erſcheinung und nicht nach Dem, was er ſchlechthin an und für ſich ſeyn mag. Allein eben in jenem zweiten Buch, wie auch in der Schrift vom Willen in der Natur, iſt ausführlich dargethan und nachgewieſen, daß, wenn wir, um in das Innere der Dinge zu dringen, das nur mittelbar und von Außen Gegebene verlaſſend, die einzige Erſcheinung, in deren Weſen uns eine unmittelbare Einſicht von Innen zugänglich iſt, feſthalten, wir in dieſer als das Letzte und den Kern der Realität ganz entſchieden den Willen finden, in welchem wir daher das Ding an ſich inſofern erkennen, als es hier nicht mehr den Raum, aber doch noch die Zeit zur Form hat, mithin eigentlich nur in ſeiner unmittelbarſten Manifeſtation und daher mit dem Vorbehalt, daß dieſe Erkenntniß deſſelben noch keine erſchöpfende und ganz adäquate ſei. In dieſem Sinne alſo halten wir auch hier den Begriff des Willens als des Dinges an ſich feſt.

Auf den Menſchen, als Erſcheinung in der Zeit, iſt der Begriff des Aufhörens allerdings anwendbar und die empiriſche Erkenntniß legt unverholen den Tod als das Ende dieſes zeitlichen Daſeyns dar. Das Ende der Perſon iſt eben ſo real, wie es ihr Anfang war, und in eben dem Sinne, wie wir vor der Geburt nicht waren, werden wir nach dem Tode nicht mehr ſeyn. Jedoch kann durch den Tod nicht mehr aufgehoben werden, als durch die Geburt geſetzt war; alſo nicht Das, wodurch die Geburt allererſt möglich geworden. In dieſem Sinne iſt natus et denatus ein ſchöner Ausdruck. Nun aber liefert die geſammte empiriſche Erkenntniß bloße Erſcheinungen: nur dieſe daher werden von den zeitlichen Hergängen des Entſtehens und Vergehens getroffen, nicht aber das Erſcheinende, das Weſen an ſich. Für dieſes exiſtirt der durch das Gehirn bedingte Gegenſatz von Entſtehen und Vergehen gar nicht, ſondern hat hier Sinn und Bedeutung verloren. Daſſelbe bleibt alſo unangefochten vom zeitlichen Ende einer zeitlichen Erſcheinung und behält ſtets dasjenige Daſeyn, auf welches die Begriffe von Anfang, Ende und Fortdauer nicht anwendbar ſind. Daſſelbe aber iſt, ſo weit wir es verfolgen können, in jedem erſcheinenden Weſen der Wille deſſelben: ſo auch im Menſchen. Das Bewußtſeyn hingegen beſteht im Erkennen: dieſes aber gehört, wie genugſam nachgewieſen, als Thätigkeit des Gehirns, mithin als Funktion des Organismus, der bloßen Erſcheinung an, endigt daher mit dieſer: der Wille allein, deſſen Werk oder vielmehr Abbild der Leib war, iſt das Unzerſtörbare. Die ſtrenge Unterſcheidung des Willens von der Erkenntniß, nebſt dem Primat des erſtern, welche den Grundcharakter meiner Philoſophie ausmacht, iſt daher der alleinige Schlüſſel zu dem ſich auf mannigfaltige Weiſe kund gebenden und in jedem, ſogar dem ganz rohen Bewußtſeyn ſtets von Neuem aufſteigenden Widerſpruch, daß der Tod unſer Ende iſt, und wir dennoch ewig und unzerſtörbar ſeyn müſſen, alſo dem sentimus, experimurque nos aeternos esse des Spinoza. Alle Philoſophen haben darin geirrt, daß ſie das Metaphyſiſche, das Unzerſtörbare, das Ewige im Menſchen in den Intellekt ſetzten: es liegt ausſchließlich im Willen, der von jenem gänzlich verſchieden und allein urſprünglich iſt. Der Intellekt iſt, wie im zweiten Buche auf das Gründlichſte dargethan worden, ein ſekundäres Phänomen und durch das Gehirn bedingt, daher mit dieſem anfangend und endend. Der Wille allein iſt das Bedingende, der Kern der ganzen Erſcheinung, von den Formen dieſer, zu welchen die Zeit gehört, ſomit frei, alſo auch unzerſtörbar. Mit dem Tode geht demnach zwar das Bewußtſeyn verloren, nicht aber Das, was das Bewußtſeyn hervorbrachte und erhielt: das Leben erliſcht, nicht aber mit ihm das Princip des Lebens, welches in ihm ſich manifeſtirte. Daher alſo ſagt Jedem ein ſicheres Gefühl, daß in ihm etwas ſchlechthin Unvergängliches und Unzerſtörbares ſei. Sogar das Friſche und Lebhafte der Erinnerungen aus der fernſten Zeit, aus der erſten Kindheit, zeugt davon, daß irgend etwas in uns nicht mit der Zeit ſich fortbewegt, nicht altert, ſondern unverändert beharrt. Aber was dieſes Unvergängliche ſei, konnte man ſich nicht deutlich machen. Es iſt nicht das Bewußtſeyn, ſo wenig wie der Leib, auf welchem offenbar das Bewußtſeyn beruht. Es iſt vielmehr das, worauf der Leib, mit ſammt dem Bewußtſeyn beruht. Dieſes aber iſt eben Das, was, indem es ins Bewußtſeyn fällt, ſich als Wille darſtellt. Ueber dieſe unmittelbarſte Erſcheinung deſſelben hinaus können wir freilich nicht; weil wir nicht über das Bewußtſeyn hinaus können: daher bleibt die Frage, was denn Jenes ſeyn möge, ſofern es nicht ins Bewußtſeyn fällt, d. h. was es ſchlechthin an ſich ſelbſt ſei, unbeantwortbar.

In der Erſcheinung und mittelſt deren Formen, Zeit und Raum, als principium individuationis, ſtellt es ſich ſo dar, daß das menſchliche Individuum untergeht, hingegen das Menſchengeſchlecht immerfort bleibt und lebt. Allein im Weſen an ſich der Dinge, als welches von dieſen Formen frei iſt, fällt auch der ganze Unterſchied zwiſchen dem Individuo und dem Geſchlechte weg, und ſind Beide unmittelbar Eins. Der ganze Wille zum Leben iſt im Individuo, wie er im Geſchlechte iſt, und daher iſt die Fortdauer der Gattung bloß das Bild der Unzerſtörbarkeit des Individui.

Da nun alſo das ſo unendlich wichtige Verſtändniß der Unzerſtörbarkeit unſers wahren Weſens durch den Tod gänzlich auf dem Unterſchiede zwiſchen Erſcheinung und Ding an ſich beruht, will ich eben dieſen jetzt dadurch in das hellſte Licht ſtellen, daß ich ihn am Gegentheil des Todes, alſo an der Entſtehung der animaliſchen Weſen, d. i. der Zeugung, erläutere. Denn dieſer mit dem Tode gleich geheimnißvolle Vorgang ſtellt uns den fundamentalen Gegenſatz zwiſchen Erſcheinung und Weſen an ſich der Dinge, d. i. zwiſchen der Welt als Vorſtellung und der Welt als Wille, wie auch die gänzliche Heterogeneität der Geſetze Beider, am unmittelbarſten vor Augen. Der Zeugungsakt nämlich ſtellt ſich uns auf zweifache Weiſe dar: erſtlich für das Selbſtbewußtſeyn, deſſen alleiniger Gegenſtand, wie ich oft nachgewieſen habe, der Wille mit allen ſeinen Affektionen iſt; und ſodann für das Bewußtſeyn anderer Dinge, d. i. der Welt der Vorſtellung, oder der empiriſchen Realität der Dinge. Von der Willensſeite nun, alſo innerlich, ſubjektiv, für das Selbſtbewußtſeyn, ſtellt jener Akt ſich dar als die unmittelbarſte und vollkommenſte Befriedigung des Willens, d. i. als Wolluſt. Von der Vorſtellungsſeite hingegen, alſo äußerlich, objektiv, für das Bewußtſeyn von andern Dingen, iſt eben dieſer Akt der Einſchlag zum allerkünſtlichſten Gewebe, die Grundlage des unausſprechlich komplicirten animaliſchen Organismus, der dann nur noch der Entwickelung bedarf, um unſern erſtaunten Augen ſichtbar zu werden. Dieſer Organismus, deſſen ins Unendliche gehende Komplikation und Vollendung nur Der kennt, welcher Anatomie ſtudirt hat, iſt, von der Vorſtellungsſeite aus, nicht anders zu begreifen und zu denken, als ein mit der planvollſten Kombination ausgedachtes und mit überſchwänglicher Kunſt und Genauigkeit ausgeführtes Syſtem, als das mühſäligſte Werk der tiefſten Ueberlegung: — nun aber von der Willensſeite kennen wir, durch das Selbſtbewußtſeyn, ſeine Hervorbringung als das Werk eines Aktes, der das gerade Gegentheil aller Ueberlegung iſt, eines ungeſtühmen blinden Dranges, einer überſchwänglich wollüſtigen Empfindung. Dieſer Gegenſatz iſt genau verwandt mit dem eben nachgewieſenen unendlichen Kontraſt zwiſchen der abſoluten Leichtigkeit, mit der die Natur ihre Werke hervorbringt, nebſt der dieſer entſprechenden gränzenloſen Sorgloſigkeit, mit welcher ſie ſolche der Vernichtung Preis giebt, — und der unberechenbar künſtlichen und durchdachten Konſtruktion eben dieſer Werke, nach welcher zu urtheilen ſie unendlich ſchwer zu machen und daher über ihre Erhaltung mit aller erſinnlichen Sorgfalt zu wachen ſeyn müßte; während wir das Gegentheil vor Augen haben. — Haben wir nun, durch dieſe, freilich ſehr ungewöhnliche Betrachtung, die beiden heterogenen Seiten der Welt aufs ſchroffeſte an einander gebracht und ſie gleichſam mit *einer* Fauſt umſpannt; ſo müſſen wir ſie jetzt feſthalten, um uns von der gänzlichen Ungültigkeit der Geſetze der Erſcheinung, oder Welt als Vorſtellung, für die des Willens, oder der Dinge an ſich, zu überzeugen: dann wird es uns faßlicher werden, daß, während auf der Seite der Vorſtellung, d. i. in der Erſcheinungswelt, ſich uns bald ein Entſtehen aus Nichts, bald eine gänzliche Vernichtung des Entſtandenen darſtellt, von jener andern Seite aus, oder an ſich, ein Weſen vorliegt, auf welches angewandt die Begriffe von Entſtehen und Vergehen gar keinen Sinn haben. Denn wir haben ſoeben, indem wir auf den Wurzelpunkt zurückgiengen, wo, mittelſt des Selbſtbewußtſeyns, die Erſcheinung und das Weſen an ſich zuſammenſtoßen, es gleichſam mit Händen gegriffen, daß Beide ſchlechthin inkommenſurabel ſind, und die ganze Weiſe des Seyns des Einen, nebſt allen Grundgeſetzen dieſes Seyns, im Andern nichts und weniger als Nichts bedeutet. — Ich glaube, daß dieſe letzte Betrachtung nur von Wenigen recht verſtanden werden, und daß ſie Allen, die ſie nicht verſtehen, mißfällig und ſelbſt anſtößig ſeyn wird: jedoch werde ich deshalb nie etwas weglaſſen, was dienen kann, meinen Grundgedanken zu erläutern. —

Am Anfange dieſes Kapitels habe ich auseinandergeſetzt, daß die große Anhänglichkeit an das Leben, oder vielmehr die Furcht vor dem Tode, keineswegs aus der *Erkenntniß* entſpringt, in welchem Fall ſie das Reſultat des erkannten Werthes des Lebens ſeyn würde; ſondern daß jene Todesfurcht ihre Wurzel unmittelbar im *Willen* hat, aus deſſen urſprünglichem Weſen, in welchem er ohne alle Erkenntniß, und daher blinder Wille zum Leben iſt, ſie hervorgeht. Wie wir in das Leben hineingelockt werden durch den ganz illuſoriſchen Trieb zur Wolluſt; ſo werden wir darin feſtgehalten durch die gewiß eben ſo illuſoriſche Furcht vor dem Tode. Beides entſpringt unmittelbar aus dem Willen, der an ſich erkenntnißlos iſt. Wäre, umgekehrt, der Menſch ein bloß *erkennendes* Weſen; ſo müßte der Tod ihm nicht nur gleichgültig, ſondern ſogar willkommen ſeyn. Jetzt lehrt die Betrachtung, zu der wir hier gelangt ſind, daß was vom Tode getroffen wird, bloß das *erkennende* Bewußtſeyn iſt, hingegen der

Wille, ſofern er das Ding an ſich iſt, welches jeder individuellen Erſcheinung zum Grunde liegt, von allem auf Zeitbeſtimmungen Beruhenden frei, alſo auch unvergänglich iſt. Sein Streben nach Daſeyn und Manifeſtation, woraus die Welt hervorgeht, wird ſtets erfüllt: denn dieſe begleitet ihn wie den Körper ſein Schatten, indem ſie bloß die Sichtbarkeit ſeines Weſens iſt. Daß er in uns dennoch den Tod fürchtet, kommt daher, daß hier die Erkenntniß ihm ſein Weſen bloß in der individuellen Erſcheinung vorhält, woraus ihm die Täuſchung entſteht, daß er mit dieſer untergehe, etwan wie mein Bild im Spiegel, wenn man dieſen zerſchlägt, mit vernichtet zu werden ſcheint: Dieſes alſo, als ſeinem urſprünglichen Weſen, welches blinder Drang nach Daſeyn iſt, zuwider, erfüllt ihn mit Abſcheu. Hieraus nun folgt, daß Dasjenige in uns, was allein den Tod zu fürchten fähig iſt und ihn auch allein fürchtet, der *Wille*, von ihm nicht getroffen wird; und daß hingegen was von ihm getroffen wird und wirklich untergeht, Das iſt, was ſeiner Natur nach keiner Furcht, wie überhaupt keines Wollens oder Affektes, fähig, daher gegen Seyn und Nichtſeyn gleichgültig iſt, nämlich das bloße Subjekt der Erkenntniß, der Intellekt, deſſen Daſeyn in ſeiner Beziehung zur Welt der Vorſtellung, d. h. der objektiven Welt beſteht, deren Korrelat er iſt und mit deren Daſeyn das ſeinige im Grunde Eins iſt. Wenngleich alſo nicht das individuelle Bewußtſeyn den Tod überlebt; ſo überlebt ihn doch Das, was allein ſich gegen ihn ſträubt: der Wille. Hieraus erklärt ſich auch der Widerſpruch, daß die Philoſophen, vom Standpunkt der Erkenntniß aus, allezeit mit treffenden Gründen bewieſen haben, der Tod ſei kein Uebel; die Todesfurcht jedoch dem Allen unzugänglich bleibt: weil ſie eben nicht in der Erkenntniß, ſondern allein im Willen wurzelt. Eben daher, daß nur der Wille, nicht aber der Intellekt das Unzerſtörbare iſt, kommt es auch, daß alle Religionen und Philoſophien allein den Tugenden des Willens, oder Herzens, einen Lohn in der Ewigkeit zuerkennen, nicht denen des Intellekts, oder Kopfes.

Zur Erläuterung dieſer Betrachtung diene noch Folgendes. Der Wille, welcher unſer Weſen an ſich ausmacht, iſt einfacher Natur: er will bloß und erkennt nicht. Das Subjekt des Erkennens hingegen iſt eine ſekundäre, aus der Objektivation des

Willens hervorgehende Erſcheinung: es iſt der Einheitspunkt der Senſibilität des Nervenſyſtems, gleichſam der Fokus, in welchem die Strahlen der Thätigkeit aller Theile des Gehirns zuſammenlaufen. Mit dieſem muß es daher untergehen. Im Selbſtbewußtſeyn ſteht es, als das allein Erkennende, dem Willen als ſein Zuſchauer gegenüber und erkennt, obgleich aus ihm entſproſſen, ihn doch als ein von ſich Verſchiedenes, ein Fremdes, deshalb auch nur empiriſch, in der Zeit, ſtückweiſe, in ſeinen ſucceſſiven Erregungen und Akten, erfährt auch ſeine Entſchließungen erſt a posteriori und oft ſehr mittelbar. Hieraus erklärt ſich, daß unſer eigenes Weſen uns, d. h. eben unſerm Intellekt, ein Räthſel iſt, und daß das Individuum ſich als neu entſtanden und vergänglich erblickt: obſchon ſein Weſen an ſich ein zeitloſes, alſo ewiges iſt. Wie nun der Wille nicht erkennt, ſo iſt umgekehrt der Intellekt, oder das Subjekt der Erkenntniß, einzig und allein erkennend, ohne irgend zu wollen. Dies iſt ſelbſt phyſiſch daran nachweisbar, daß, wie ſchon im zweiten Buch erwähnt, nach Bichat, die verſchiedenen Affekte alle Theile des Organismus unmittelbar erſchüttern und ihre Funktionen ſtören, mit Ausnahme des Gehirns, als welches höchſtens mittelbar, d. h. in Folge eben jener Störungen, davon affizirt werden kann (De la vie et de la mort, art. 6, §. 2). Daraus aber folgt, daß das Subjekt des Erkennens, für ſich und als ſolches, an nichts Antheil oder Intereſſe nehmen kann, ſondern ihm das Seyn oder Nichtſeyn jedes Dinges, ja ſogar ſeiner ſelbſt, gleichgültig iſt. Warum nun ſollte dieſes antheilsloſe Weſen unſterblich ſeyn? Es endet mit der zeitlichen Erſcheinung des Willens, d. i. dem Individuo, wie es mit dieſem entſtanden war. Es iſt die Laterne, welche ausgelöſcht wird, nachdem ſie ihren Dienſt geleiſtet hat. Der Intellekt, wie die in ihm allein vorhandene anſchauliche Welt, iſt bloße Erſcheinung: aber die Endlichkeit Beider ſicht nicht Das an, davon ſie die Erſcheinung ſind. Der Intellekt iſt Funktion des cerebralen Nervenſyſtems: aber dieſes, wie der übrige Leib, iſt die Objektität des Willens. Daher beruht der Intellekt auf dem ſomatiſchen Leben des Organismus: dieſer ſelbſt aber beruht auf dem Willen. Der organiſche Leib kann alſo, in gewiſſem Sinne, angeſehen werden als Mittelglied zwiſchen dem Willen und dem Intellekt; wiewohl er eigentlich nur der in der Anſchauung des Intellekts ſich räumlich darſtellende Wille ſelbſt iſt. Tod und Geburt ſind die ſtete Auffriſchung des Bewußtſeyns des an ſich end- und anfangsloſen Willens, der allein gleichſam die Subſtanz des Daſeyns iſt (jede ſolche Auffriſchung aber bringt eine neue Möglichkeit der Verneinung des Willens zum Leben). Das Bewußtſeyn iſt das Leben des Subjekts des Erkennens, oder des Gehirns, und der Tod deſſen Ende. Daher iſt das Bewußtſeyn endlich, ſtets neu, jedesmal von vorne anfangend. Der Wille allein beharrt; aber auch ihm allein iſt am Beharren gelegen: denn er iſt der Wille zum Leben. Dem erkennenden Subjekt für ſich iſt an nichts gelegen. Im Ich ſind jedoch Beide verbunden. — In jedem animaliſchen Weſen hat der Wille einen Intellekt errungen, welcher das Licht iſt, bei dem er hier ſeine Zwecke verfolgt. Beiläufig geſagt, mag die Todesfurcht zum Theil auch darauf beruhen, daß der individuelle Wille ſo ungern ſich von ſeinem, durch den Naturlauf ihm zugefallenen Intellekt trennt, von ſeinem Führer und Wächter, ohne den er ſich hülflos und blind weiß.

Zu dieſer Auseinanderſetzung ſtimmt endlich auch noch jene tägliche moraliſche Erfahrung, die uns belehrt, daß der Wille allein real iſt, hingegen die Objekte deſſelben als durch die Erkenntniß bedingt, nur Erſcheinungen, nur Schaum und Dunſt ſind, gleich dem Weine, welchen Mephiſtopheles in Auerbachs Keller kredenzt: nämlich nach jedem ſinnlichen Genuß ſagen auch wir: „Mir däuchte doch als tränk' ich Wein."

Die Schrecken des Todes beruhen großentheils auf dem falſchen Schein, daß jetzt das Ich verſchwinde, und die Welt bleibe. Vielmehr aber iſt das Gegentheil wahr: die Welt verſchwindet; hingegen der innerſte Kern des Ich, der Träger und Hervorbringer jenes Subjekts, in deſſen Vorſtellung allein die Welt ihr Daſeyn hatte, beharrt. Mit dem Gehirn geht der Intellekt und mit dieſem die objektive Welt, ſeine bloße Vorſtellung, unter. Daß in andern Gehirnen, nach wie vor, eine ähnliche Welt lebt und ſchwebt, iſt in Beziehung auf den untergehenden Intellekt gleichgültig. — Wenn daher nicht im Willen die eigentliche Realität läge und nicht das moraliſche Daſeyn das ſich über den Tod hinaus erſtreckende wäre; ſo würde, da der Intellekt und mit ihm ſeine Welt erliſcht, das Weſen der Dinge überhaupt nichts weiter ſeyn, als eine endloſe Folge kurzer und trüber Träume, ohne Zuſammenhang unter einander: denn das Beharren der erkenntnißloſen Natur beſteht bloß in der Zeitvorſtellung der erkennenden. Alſo ein, ohne Ziel und Zweck, meiſtens ſehr trübe und ſchwere Träume träumender Weltgeiſt wäre dann Alles in Allem.

Wann nun ein Individuum Todesangſt empfindet; ſo hat man eigentlich das ſeltſame, ja, zu belächelnde Schauſpiel, daß der Herr der Welten, welcher Alles mit ſeinem Weſen erfüllt, und durch welchen allein Alles was iſt, ſein Daſeyn hat, verzagt und unterzugehen befürchtet, zu verſinken in den Abgrund des ewigen Nichts; — während, in Wahrheit, Alles von ihm voll iſt und es keinen Ort giebt, wo er nicht wäre, kein Weſen, in welchem er nicht lebte; da das Daſeyn nicht ihn trägt, ſondern er das Daſeyn. Dennoch iſt er es, der im Todesangſt leidenden Individuo verzagt, indem er der, durch das principium individuationis hervorgebrachten Täuſchung unterliegt, daß ſeine Exiſtenz auf die des jetzt ſterbenden Weſens beſchränkt ſei: dieſe Täuſchung gehört zu dem ſchweren Traum, in welchen er als Wille zum Leben verfallen iſt. Aber man könnte zu dem Sterbenden ſagen: „Du hörſt auf, etwas zu ſeyn, welches du beſſer gethan hätteſt, nie zu werden."

Solange keine Verneinung jenes Willens eingetreten, iſt was der Tod von uns übrig läßt der Keim und Kern eines ganz andern Daſeyns, in welchem ein neues Individuum ſich wiederfindet, ſo friſch und urſprünglich, daß es über ſich ſelbſt verwundert brütet. Daher der ſchwärmeriſche und träumeriſche Hang edler Jünglinge, zur Zeit wo dieſes friſche Bewußtſeyn ſich eben ganz entfaltet hat. Was für das Individuum der Schlaf, das iſt für den Willen als Ding an ſich der Tod. Er würde es nicht aushalten, eine Unendlichkeit hindurch das ſelbe Treiben und Leiden, ohne wahren Gewinn, fortzuſetzen, wenn ihm Erinnerung und Individualität bliebe. Er wirft ſie ab, dies iſt der Lethe, und tritt, durch dieſen Todesſchlaf erfriſcht und mit einem andern Intellekt ausgeſtattet, als ein neues Weſen wieder auf: „zu neuen Ufern lockt ein neuer Tag!" —

Als ſich bejahender Wille zum Leben hat der Menſch die Wurzel ſeines Daſeyns in der Gattung. Demnach iſt ſodann der Tod das Verlieren einer Individualität und Empfangen einer andern, folglich ein Verändern der Individualität unter der ausſchließlichen Leitung ſeines eigenen Willens. Denn in dieſem allein liegt die ewige Kraft, welche ſein Daſeyn mit ſeinem Ich hervorbringen konnte, jedoch, ſeiner Beſchaffenheit wegen, es nicht darin zu erhalten vermag. Denn der Tod iſt das démenti, welches das Weſen (essentia) eines Jeden in ſeinem Anſpruch auf Daſeyn (existentia) erhält, das Hervortreten eines Widerſpruchs, der in jedem individuellen Daſeyn liegt:

denn Alles was entſteht,
Iſt werth daß es zu Grunde geht.

Jedoch ſteht der ſelben Kraft, alſo dem Willen, eine unendliche Zahl eben ſolcher Exiſtenzen, mit ihrem Ich, zu Gebote, welche aber wieder eben ſo nichtig und vergänglich ſeyn werden. Da nun jedes Ich ſein geſondertes Bewußtſeyn hat; ſo iſt, in Hinſicht auf ein ſolches, jene unendliche Zahl derſelben von einem einzigen nicht verſchieden. — Von dieſem Geſichtspunkt aus erſcheint es mir nicht zufällig, daß aevum, αἰών, zugleich die einzelne Lebensdauer und die endloſe Zeit bedeutet: es läßt ſich nämlich von hier aus, wiewohl undeutlich, abſehen, daß, an ſich und im letzten Grunde, Beide das Selbe ſind; wonach eigentlich kein Unterſchied wäre, ob ich nur meine Lebensdauer hindurch, oder eine unendliche Zeit exiſtirte.

Allerdings aber können wir die Vorſtellung von allem Obigen nicht ganz ohne Zeitbegriffe durchführen: dieſe ſollten jedoch, wo es ſich vom Dinge an ſich handelt, ausgeſchloſſen bleiben. Allein es gehört zu den unabänderlichen Gränzen unſers Intellekts, daß er dieſe erſte und unmittelbarſte Form aller ſeiner Vorſtellungen nie ganz abſtreifen kann, um nun ohne ſie zu operiren. Daher gerathen wir hier freilich auf eine Art Metempſychoſe; wiewohl mit dem bedeutenden Unterſchiede, daß ſolche nicht die ganze ψυχη, nämlich nicht das erkennende Weſen betrifft, ſondern den Willen allein; wodurch ſo viele Ungereimtheiten wegfallen, welche die Metempſychoſenlehre begleiten; ſodann mit dem Bewußtſeyn, daß die Form der Zeit hier nur als unvermeidliche Akkommodation zu der Beſchränkung unſers Intellekts eintritt. Nehmen wir nun gar die, Kapitel 43 zu erörternde Thatſache zur Hülfe, daß der Charakter, d. i. der Wille, vom

Vater erblich iſt, der Intellekt hingegen von der Mutter; ſo tritt es gar wohl in den Zuſammenhang unſerer Anſicht, daß der Wille des Menſchen, an ſich individuell, im Tode ſich von dem, bei der Zeugung von der Mutter erhaltenen Intellekt trennte und nun ſeiner jetzt modifizirten Beſchaffenheit gemäß, am Leitfaden des mit dieſer harmonirenden durchweg nothwendigen Weltlaufs, durch eine neue Zeugung, einen neuen Intellekt empfinge, mit welchem er ein neues Weſen würde, welches keine Erinnerung eines frühern Daſeyns hätte, da der Intellekt, welcher allein die Fähigkeit der Erinnerung hat, der ſterbliche Theil, oder die Form iſt, der Wille aber der ewige, die Subſtanz: demgemäß iſt zur Bezeichnung dieſer Lehre das Wort Palingeneſie richtiger, als Metempſychoſe. Dieſe ſteten Wiedergeburten machten dann die Succeſſion der Lebensträume eines an ſich unzerſtörbaren Willens aus, bis er, durch ſo viele und verſchiedenartige, ſucceſſive Erkenntniß, in ſtets neuer Form, belehrt und gebeſſert, ſich ſelbſt aufhebe.

Mit dieſer Anſicht ſtimmt auch die eigentliche, ſo zu ſagen eſoteriſche Lehre des Buddhaismus, wie wir ſie durch die neueſten Forſchungen kennen gelernt haben, überein, indem ſie nicht Metempſychoſe, ſondern eine eigenthümliche, auf moraliſcher Baſis ruhende Palingeneſie lehrt, welche ſie mit großem Tiefſinn ausführt und darlegt; wie Dies zu erſehen iſt aus der, in Spence Hardy's Manual of Buddhism, p. 394–96, gegebenen, höchſt leſens- und beachtungswerthen Darſtellung der Sache (womit zu vergleichen p. 429, 440 und 445 deſſelben Buches), deren Beſtätigungen man findet in Taylor's Prabodh Chandro Daya, London 1812, p. 35; desgleichen in Sangermano's Burmese empire, p. 6; wie auch in den Asiat. researches, Vol. 6, p. 179, und Vol. 9, p. 256. Auch das ſehr brauchbare Deutſche Kompendium des Buddhaismus von Köppen giebt das Richtige über dieſen Punkt. Für den großen Haufen der Buddhaiſten jedoch iſt dieſe Lehre zu ſubtil; daher demſelben, als faßliches Surrogat, eben Metempſychoſe gepredigt wird.

Uebrigens darf nicht außer Acht gelaſſen werden, daß ſogar empiriſche Gründe für eine Palingeneſie dieſer Art ſprechen. Thatſächlich iſt eine Verbindung vorhanden zwiſchen der Geburt der neu auftretenden Weſen und dem Tode der abgelebten: ſie zeigt ſich nämlich an der großen Fruchtbarkeit des Menſchengeſchlechts, welche als Folge verheerender Seuchen entſteht. Als im 14. Jahrhundert der ſchwarze Tod die alte Welt größtentheils entvölkert hatte, trat eine ganz ungewöhnliche Fruchtbarkeit unter dem Menſchengeſchlechte ein, und Zwillingsgeburten waren ſehr häufig: höchſt ſeltſam war dabei der Umſtand, daß keines der in dieſer Zeit geborenen Kinder ſeine vollſtändigen Zähne bekam: alſo die ſich anſtrengende Natur im Einzelnen geizte. Dies erzählt F. Schnurrer, Chronik der Seuchen, 1825. Auch Caſper, „Ueber die wahrſcheinliche Lebensdauer des Menſchen", 1835, beſtätigt den Grundſatz, daß den entſchiedenſten Einfluß auf Lebensdauer und Sterblichkeit, in einer gegebenen Bevölkerung, die Zahl der Zeugungen in derſelben habe, als welche mit der Sterblichkeit ſtets gleichen Schritt halte; ſo daß die Sterbefälle und die Geburten allemal und allerorten ſich in gleichem Verhältniß vermehren und vermindern, welches er durch aufgehäufte Belege aus vielen Ländern und ihren verſchiedenen Provinzen außer Zweifel ſetzt. Und doch kann unmöglich ein phyſiſcher Kauſalnexus ſeyn zwiſchen meinem frühern Tode und der Fruchtbarkeit eines fremden Ehebettes, oder umgekehrt. Hier alſo tritt unleugbar und auf eine ſtupende Weiſe das Metaphyſiſche als unmittelbarer Erklärungsgrund des Phyſiſchen auf. — Jedes neugeborene Weſen zwar tritt friſch und freudig in das neue Daſeyn und genießt es als ein geſchenktes: aber es giebt und kann nichts Geſchenktes geben. Sein friſches Daſeyn iſt bezahlt durch das Alter und den Tod eines abgelebten, welches untergegangen iſt, aber den unzerſtörbaren Keim enthielt, aus dem dieſes neue entſtanden iſt: ſie ſind ein Weſen. Die Brücke zwiſchen Beiden nachzuweiſen, wäre freilich die Löſung eines großen Räthſels.

Die hier ausgeſprochene große Wahrheit iſt auch nie ganz verkannt worden, wenn ſie gleich nicht auf ihren genauen und richtigen Sinn zurückgeführt werden konnte, als welches allein durch die Lehre vom Primat und metaphyſiſchen Weſen des Willens, und der ſekundären, bloß organiſchen Natur des Intellekts möglich wird. Wir finden nämlich die Lehre von der Metempſychoſe, aus den urälteſten und edelſten Zeiten des Menſchengeſchlechts ſtammend, ſtets auf der Erde verbreitet, als den Glauben der großen Majorität des Menſchengeſchlechts, ja, eigentlich als Lehre aller Religionen, mit Ausnahme der jüdiſchen und der zwei von dieſer ausgegangenen; am ſubtilſten jedoch und der Wahrheit am nächſten kommend, wie ſchon erwähnt, im Buddhaismus. Während demgemäß die Chriſten ſich tröſten mit dem Wiederſehen in einer andern Welt, in welcher man ſich in vollſtändiger Perſon wiederfindet und ſogleich erkennt, iſt in jenen übrigen Religionen das Wiederſehen ſchon jetzt im Gange, jedoch incognito: nämlich im Kreislauf der Geburten und kraft der Metempſychoſe, oder Palingeneſie, werden die Perſonen, welche jetzt in naher Verbindung oder Berührung mit uns ſtehen, auch bei der nächſten Geburt zugleich mit uns geboren, und haben die ſelben, oder doch analoge Verhältniſſe und Geſinnungen zu uns, wie jetzt, dieſe mögen nun freundlicher, oder feindlicher Art ſeyn. (Man ſehe z. B. Spence Hardy's Manual of Buddhism, p. 162.) Das Wiedererkennen beſchränkt ſich dabei freilich auf eine dunkle Ahndung, eine nicht zum deutlichen Bewußtſeyn zu bringende und auf eine unendliche Ferne hindeutende Erinnerung; — mit Ausnahme jedoch des Buddha ſelbſt, der das Vorrecht hat, ſeine und der Andern frühere Geburten deutlich zu erkennen; — wie Dies in den Jatakas beſchrieben iſt. Aber, in der That, wenn man, in begünſtigten Augenblicken, das Thun und Treiben der Menſchen, in der Realität, rein objektiv ins Auge faßt; ſo drängt ſich Einem die intuitive Ueberzeugung auf, daß es nicht nur, den (Platoniſchen) Ideen nach, ſtets das ſelbe iſt und bleibt, ſondern auch, daß die gegenwärtige Generation, ihrem eigentlichen Kern nach, geradezu, und ſubſtantiell identiſch iſt mit jeder vor ihr dageweſenen. Es frägt ſich nur, worin dieſer Kern beſteht: die Antwort, welche meine Lehre darauf giebt, iſt bekannt. Die erwähnte intuitive Ueberzeugung kann man ſich denken als dadurch entſtehend, daß die Vervielfältigungsgläſer, Zeit und Raum, momentan eine Intermittenz ihrer Wirkſamkeit erlitten. — Hinſichtlich der Allgemeinheit des Glaubens an Metempſychoſe ſagt Obry in ſeinem vortrefflichen Buche: Du Nirvana Indien, p. 13, mit Recht: Cette vieille croyance a fait le tour du monde, et était tellement répandue dans la haute antiquité, qu' un docte Anglican l'avait jugée sans père, sans mère, et sans généalogie (Ths. Burnet, dans Beausobre, Hist. du Manichéisme, II, p. 391). Schon in den Veden, wie in allen heiligen Büchern Indiens, gelehrt, iſt bekanntlich die Metempſychoſe der Kern des Brahmanismus und Buddhaismus, herrſcht demnach noch jetzt im ganzen nicht islamiſirten Aſien, alſo bei mehr als der Hälfte des ganzen Menſchengeſchlechts, als die feſteſte Ueberzeugung und mit unglaublich ſtarkem praktiſchen Einfluß. Ebenfalls war ſie der Glaube der Aegypter (Herod., II, 123), von welchen Orpheus, Pythagoras und Plato ſie mit Begeiſterung entgegennahmen: beſonders aber hielten die Pythagoreer ſie feſt. Daß ſie auch in den Myſterien der Griechen gelehrt wurde, geht unleugbar hervor aus Plato's neuntem Buch von den Geſetzen (p. 38 et 42, ed. Bip.). Nemeſius (De nat. hom., c. 2) ſagt ſogar: Κοινῇ μὲν οὖν πάντες Ἕλληνες, οἱ τὴν ψυχὴν ἀθάνατον ἀποφηνάμενοι, τὴν μετενσωμάτωσιν δογματίζουσι. (Communiter igitur omnes Graeci, qui animam immortalem statuerunt, eam de uno corpore in aliud transferri censuerunt.) Auch die Edda, namentlich in der Voluſpa, lehrt Metempſychoſe. Nicht weniger war ſie die Grundlage der Religion der Druiden (Caes. de bello Gall., VI. — A. Pictet, Le mystère des Bardes de l'île de Bretagne, 1856.) Sogar eine Mohammedaniſche Sekte in Hindoſtan, die Bohrahs, von denen Colebrooke in den Asiat. res., Vol. 7, p. 336 sqq. ausführlich berichtet, glaubt an die Metempſychoſe und enthält demzufolge ſich aller Fleiſchſpeiſe. Selbſt bei Amerikaniſchen und Negervölkern, ja ſogar bei den Auſtraliern finden ſich Spuren davon, wie hervorgeht aus einer in der Engliſchen Zeitung, the Times, vom 29. Januar 1841, gegebenen genauen Beſchreibung der wegen Brandſtiftung und Mord erfolgten Hinrichtung zweier Auſtraliſcher Wilden. Daſelbſt nämlich heißt es: „Der jüngere von ihnen gieng ſeinem Schickſal mit verſtocktem und entſchloſſenem Sinn, welcher, wie ſich zeigte, auf Rache gerichtet war, entgegen: denn aus dem einzigen verſtändlichen Ausdruck, deſſen er ſich bediente, gieng hervor, daß er wieder auferſtehen würde als »ein weißer Kerl«, und dies verlieh ihm die Entſchloſſenheit." Auch in einem Buche von Ungewitter, „Der Welttheil Auſtralien", 1853, wird erzählt, daß die Papuas in Neuholland die Weißen für ihre eigenen, auf die Welt zurückgekehrten Anverwandten hielten. Dieſem Allen zufolge ſtellt der Glaube an Metempſychoſe ſich dar als die natürliche Ueberzeugung des Menſchen, ſobald er, unbefangen, irgend nachdenkt. Er wäre demnach wirklich Das, was Kant fälſchlich von ſeinen drei vorgeblichen Ideen der Vernunft behauptet, nämlich ein der menſchlichen Vernunft natürliches, aus ihren eigenen Formen hervorgehendes Philoſophem; und wo er ſich nicht findet, wäre er durch poſitive, anderweitige Religionslehren erſt verdrängt. Auch habe ich bemerkt, daß er Jedem, der zum erſten Mal davon hört, ſogleich einleuchtet. Man ſehe nur, wie ernſtlich ſogar Leſſing ihm das Wort redet in den letzten ſieben Paragraphen ſeiner „Erziehung des Menſchengeſchlechts". Auch Lichtenberg ſagt, in ſeiner Selbſtcharakteriſtik: „Ich kann den Gedanken nicht los werden, daß ich geſtorben war, ehe ich geboren wurde." Sogar der ſo übermäßig empiriſche Hume ſagt in ſeiner ſkeptiſchen Abhandlung über die Unſterblichkeit, p. 23: The metempsychosis is therefore the only system of this kind that philosophy can hearken to *). Was dieſem, über das ganze Menſchengeſchlecht verbreiteten und den Weiſen, wie dem Volke einleuchtenden Glauben entgegenſteht, iſt das Judenthum, nebſt den aus dieſem entſproſſenen zwei Religionen, ſofern ſie eine Schöpfung des Menſchen aus Nichts lehren, an welche er dann den Glauben an eine endloſe Fortdauer a parte post zu knüpfen die harte Aufgabe hat. Ihnen freilich iſt es, mit Feuer und Schwert, gelungen, aus Europa und einem Theile Aſiens jenen tröſtlichen Urglauben der Menſchheit zu verdrängen: es ſteht noch dahin auf wie lange. Wie ſchwer es jedoch gehalten hat, bezeugt die

---

*) „Die Metempſychoſe iſt daher das einzige Syſtem dieſer Art, auf welches die Philoſophie hören kann." — Dieſe poſthume Abhandlung findet ſich in den Essays on suicide and the immortality of the soul, by the late Dav. Hume, Basil 1799, sold by James Decker. Durch dieſen Baſeler Nachdruck nämlich ſind jene beiden Werke eines der größten Denker und Schriftſteller Englands vom Untergange gerettet worden, nachdem ſie in ihrem Vaterlande, in Folge der daſelbſt herrſchenden ſtupiden und überaus verächtlichen Bigotterie, durch den Einfluß einer mächtigen und frechen Pfaffenſchaft unterdrückt worden waren, zur bleibenden Schande Englands. Es ſind ganz leidenſchaftsloſe, kalt vernünftige Unterſuchungen der beiden genannten Gegenſtände.

älteſte Kirchengeſchichte: die meiſten Ketzer, z. B. Simoniſten, Baſilidianer, Valentinianer, Marcioniten, Gnoſtiker und Manichäer waren eben jenem Urglauben zugethan. Die Juden ſelbſt ſind zum Theil hineingerathen, wie Tertullian und Juſtinus (in ſeinen Dialogen) berichten. Im Talmud wird erzählt, daß Abel's Seele in den Leib des Seth und dann in den des Moſes gewandert ſei. Sogar die Bibelſtelle, Matth. 16, 13—15, erhält einen vernünftigen Sinn nur dann, wann man ſie als unter der Vorausſetzung des Dogmas der Metempſychoſe geſprochen verſteht. Lukas freilich, der ſie (9, 18—20) auch hat, fügt hinzu ὅτι προφητης τις των αρχαιων ανεστη, ſchiebt alſo den Juden die Vorausſetzung unter, daß ſo ein alter Prophet noch mit Haut und Haar wieder auferſtehen könne, welches, da ſie doch wiſſen, daß er ſchon 6 bis 700 Jahr im Grabe liegt, folglich längſt zerſtoben iſt, eine handgreifliche Abſurdität wäre. Im Chriſtenthum iſt übrigens an die Stelle der Seelenwanderung und der Abbüßung aller in einem frühern Leben begangenen Sünden durch dieſelbe die Lehre von der Erbſünde getreten, d. h. von der Buße für die Sünde eines andern Individuums. Beide nämlich identifiziren, und zwar mit moraliſcher Tendenz, den vorhandenen Menſchen mit einem früher dageweſenen: die Seelenwanderung unmittelbar, die Erbſünde mittelbar. —

Der Tod iſt die große Zurechtweiſung, welche der Wille zum Leben, und näher der dieſem weſentliche Egoismus, durch den Lauf der Natur erhält; und er kann aufgefaßt werden als eine Strafe für unſer Daſeyn. Er iſt die ſchmerzliche Löſung des Knotens, den die Zeugung mit Wolluſt geſchürzt hatte, und die von außen eindringende, gewaltſame Zerſtörung des Grundirrthums unſers Weſens: die große Enttäuſchung. Wir ſind im Grunde etwas, das nicht ſeyn ſollte: darum hören wir auf zu ſeyn. Der Egoismus beſteht eigentlich darin, daß der Menſch alle Realität auf ſeine eigene Perſon beſchränkt, indem er in dieſer allein zu exiſtiren wähnt, nicht in den andern. Der Tod belehrt ihn eines Beſſern, indem er dieſe Perſon aufhebt, ſo daß das Weſen des Menſchen, welches ſein Wille iſt, fortan nur in andern Individuen leben wird, ſein Intellekt aber, als welcher ſelbſt nur der Erſcheinung, d. i. der Welt als Vorſtellung, angehörte und bloß die Form der Außenwelt war, eben auch im Vorſtellungſeyn, d. h. im *objektiven* Seyn der Dinge als ſolchem, alſo ebenfalls nur im Daſeyn der bisherigen Außenwelt, fortbeſteht. Sein ganzes Ich lebt alſo von jetzt an nur in Dem, was er bisher als Nicht-Ich angeſehen hatte: denn der Unterſchied zwiſchen Aeußerem und Innerem hört auf. Wir erinnern uns hier, daß der beſſere Menſch der iſt, welcher zwiſchen ſich und den Andern den wenigſten Unterſchied macht, ſie nicht als abſolut Nicht-Ich betrachtet, während dem Schlechten dieſer Unterſchied groß, ja abſolut iſt; — wie ich dies in der Preisſchrift über das Fundament der Moral ausgeführt habe. Dieſem Unterſchiede gemäß fällt, dem Obigen zufolge, der Grad aus, in welchem der Tod als die Vernichtung des Menſchen angeſehen werden kann. — Gehen wir aber davon aus, daß der Unterſchied von Außen mir und in mir, als ein räumlicher, nur in der Erſcheinung, nicht im Dinge an ſich gegründet, alſo kein abſolut realer iſt; ſo werden wir in dem Verlieren der eigenen Individualität nur den Verluſt einer Erſcheinung ſehen, alſo nur ſcheinbaren Verluſt. So viel Realität jener Unterſchied auch im empiriſchen Bewußtſeyn hat; ſo ſind doch vom metaphyſiſchen Standpunkt aus, die Sätze: „ich gehe unter, aber die Welt dauert fort", und „die Welt geht unter, aber ich dauere fort", im Grund nicht eigentlich verſchieden.

Ueber dies Alles nun aber iſt der Tod die große Gelegenheit, nicht mehr Ich zu ſeyn: wohl Dem, der ſie benutzt. Während des Lebens iſt der Wille des Menſchen ohne Freiheit: auf der Baſis ſeines unveränderlichen Charakters geht ſein Handeln, an der Kette der Motive, mit Nothwendigkeit vor ſich. Nun trägt aber Jeder in ſeiner Erinnerung gar Vieles, das er gethan, und worüber er nicht mit ſich ſelbſt zufrieden iſt. Lebte er nun immerfort; ſo würde er, vermöge der Unveränderlichkeit des Charakters, auch immerfort auf die ſelbe Weiſe handeln. Demnach muß er aufhören zu ſeyn was er iſt, um aus dem Keim ſeines Weſens als ein neues und anderes hervorgehen zu können. Daher löſt der Tod jene Bande: der Wille wird wieder frei: denn im Esse, nicht im Operari liegt die Freiheit: Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescunt, iſt ein ſehr berühmter Ausſpruch des Veda, den alle Vedantiker häufig wiederholen *). Das Sterben iſt der Augenblick jener Befreiung von der Einſeitigkeit einer Individualität, welche nicht den innerſten Kern unſers Weſens ausmacht, vielmehr als eine Art Verirrung deſſelben zu denken iſt: die wahre, urſprüngliche Freiheit tritt wieder ein, in dieſem Augenblick, welcher, im angegebenen Sinn, als eine restitutio in integrum betrachtet werden kann. Der Friede und die Beruhigung auf dem Geſichte der meiſten Todten ſcheint daher zu ſtammen. Ruhig und ſanft iſt, in der Regel, der Tod jedes guten Menſchen: aber willig ſterben, gern ſterben, freudig ſterben, iſt das Vorrecht des Reſignirten, Deſſen, der den Willen zum Leben aufgiebt und verneint. Denn nur er will wirklich und nicht bloß ſcheinbar ſterben, folglich braucht und verlangt er keine Fortdauer ſeiner Perſon. Das Daſeyn, welches wir kennen, giebt er willig auf: was ihm ſtatt deſſen wird, iſt in unſern Augen nichts; weil unſer Daſeyn, auf jenes bezogen, nichts iſt. Der Buddhaiſtiſche Glaube nennt jenes Nirwana, d. h. Erlöſchen **).

---

*) Sancara, s. de theologumenis Vedanticorum, ed. F. H. H. Windischmann, p. 37. — Oupnekhat, Vol. I, p. 387, et p. 78. — Colebrooke's Miscellaneous essays, Vol. I, p. 363.

**) Die Etymologie des Wortes Nirwana wird verſchieden angegeben. Nach Colebrooke (Transact. of the Roy. Asiat. soc., Vol. I, p. 566) kommt es von Wa, wehen, wie der Wind, mit vorgeſetzter Negation Nir, bedeutet alſo Windſtille, aber als Adjektiv „erloſchen". — Auch Obry, du Nirvana Indien, ſagt p. 3: Nirvanam en sanscrit signifie à la lettre extinction, telle que celle d'un feu. — Nach dem Asiatic Journal, Vol. 24, p. 735, heißt es eigentlich Nerawana, von nera, ohne, und wana, Leben, und die Bedeutung wäre annihilatio. — In Eastern Monachism, by Spence Hardy, wird, S. 295, Nirwana abgeleitet von Wana, ſündliche Wünſche, mit der Negation nir. — J. J. Schmidt, in ſeiner Ueberſetzung der Geſchichte der Oſtmongolen, S. 307, ſagt, das Sanskritwort Nirwana werde im Mongoliſchen überſetzt durch eine Phraſe, welche bedeutet: „vom Jammer abgeſchieden", — „dem Jammer entwichen". — Nach des ſelben Gelehrten Vorleſungen in der Petersburger Akademie iſt Nirwana das Gegentheil von Sanſara, welches die Welt der ſteten Wiedergeburten, des Gelüſtes und Verlangens, der Sinnentäuſchung und wandelbaren Formen, des Geborenwerdens, Alterns, Erkrankens und Sterbens iſt. — In der Burmeſiſchen Sprache wird das Wort Nirwana, nach Analogie der übrigen Sanskritworte, umgeſtaltet in Nieban und wird überſetzt durch „vollſtändiges Verſchwinden". Siehe Sangermano's Description of the Burmese empire, transl. by Tandy, Rome 1833, §. 27. In der erſten Auflage von 1819 ſchrieb auch ich Nieban, weil wir damals den Buddhaismus nur aus dürftigen Nachrichten von den Birmanen kannten.

Kapitel 42.

Leben der Gattung.

Im vorhergehenden Kapitel wurde in Erinnerung gebracht, daß die (Platoniſchen) *Ideen* der verſchiedenen Stufen der Weſen, welche die adäquate Objektivation des Willens zum Leben ſind, in der an die Form der *Zeit* gebundenen Erkenntniß des Individuums ſich als die *Gattungen*, d. h. als die durch das Band der Zeugung verbundenen, ſucceſſiven und gleichartigen Individuen darſtellen, und daß daher die Gattung die in der Zeit auseinandergezogene *Idee* (εἶδος, species) iſt. Demzufolge liegt das Weſen an ſich jedes Lebenden zunächſt in ſeiner Gattung: dieſe hat jedoch ihr Daſeyn wieder nur in den Individuen. Obgleich nun der Wille nur im Individuo zum Selbſtbewußtſeyn gelangt, ſich alſo unmittelbar nur als das Individuum erkennt; ſo tritt das in der Tiefe liegende Bewußtſeyn, daß eigentlich die Gattung es iſt, in der ſein Weſen ſich objektivirt, doch darin hervor, daß dem Individuo die Angelegenheiten der Gattung als ſolcher, alſo die Geſchlechtsverhältniſſe, die Zeugung und Ernährung der Brut, ungleich wichtiger und angelegener ſind, als alles Andere. Daher alſo bei den Thieren die Brunſt (von deren Vehemenz man eine vortreffliche Schilderung findet in Burdach's Phyſiologie, Bd. 1, §§. 247, 257), und beim Menſchen die ſorgfältige und kapriziöſe Auswahl des andern Individuums zur Befriedigung des Geſchlechtstriebes, welche ſich bis zur leidenſchaftlichen Liebe ſteigern kann, deren näherer Unterſuchung ich ein eigenes Kapitel widmen werde: eben daher endlich die überſchwängliche Liebe der Eltern zu ihrer Brut.

In den Ergänzungen zum zweiten Buch wurde der Wille der Wurzel, der Intellekt der Krone des Baumes verglichen: ſo iſt es innerlich, oder pſychologiſch. Aeußerlich aber, oder phyſiologiſch, ſind die Genitalien die Wurzel, der Kopf die Krone. Das Ernährende ſind zwar nicht die Genitalien, ſondern die Zotten der Gedärme: dennoch ſind nicht dieſe, ſondern jene die Wurzel: weil durch ſie das Individuum mit der Gattung zuſammenhängt, in welcher es wurzelt. Denn es iſt phyſiſch ein Erzeugniß der Gattung, metaphyſiſch ein mehr oder minder unvollkommenes Bild der Idee, welche, in der Form der Zeit, ſich als Gattung darſtellt. In Uebereinſtimmung mit dem hier ausgeſprochenen Verhältniß iſt die größte Vitalität, wie auch die Dekrepität, des Gehirns und der Genitalien gleichzeitig und ſteht in Verbindung. Der Geſchlechtstrieb iſt anzuſehen als der innere Zug des Baumes (der Gattung), auf welchem das Leben des Individuums ſproßt, wie ein Blatt, das vom Baume genährt wird und ihn zu nähren beiträgt: daher iſt jener Trieb ſo ſtark und aus der Tiefe unſerer Natur. Ein Individuum kaſtriren, heißt es vom Baum der Gattung, auf welchem es ſproßt, abſchneiden und ſo geſondert verdorren laſſen: daher die Degradation ſeiner Geiſtes- und Leibeskräfte. — Daß auf den Dienſt der Gattung, d. i. die Befruchtung, bei jedem thieriſchen Individuo, augenblickliche Erſchöpfung und Abſpannung aller Kräfte, bei den meiſten Inſekten ſogar baldiger Tod erfolgt, weshalb **Celſus** ſagte seminis emissio est partis animae jactura; daß beim Menſchen das Erlöſchen der Zeugungskraft anzeigt, das Individuum gehe nunmehr dem Tode entgegen; daß übertriebener Gebrauch jener Kraft in jedem Alter das Leben verkürzt, Enthaltſamkeit hingegen alle Kräfte, beſonders aber die Muskelkraft, erhöht, weshalb ſie zur Vorbereitung der Griechiſchen Athleten gehörte; daß dieſelbe Enthaltſamkeit das Leben des Inſekts ſogar bis zum folgenden Frühling verlängert; — alles Dieſes deutet darauf hin, daß das Leben des Individuums im Grunde nur ein von der Gattung erborgtes und daß alle Lebenskraft gleichſam durch Abdämmung gehemmte Gattungskraft iſt. Dieſes aber iſt daraus zu erklären, daß das metaphyſiſche Subſtrat des Lebens ſich unmittelbar in der Gattung und erſt mittelſt dieſer im Individuo offenbart. Demgemäß wird in Indien der Lingam mit der Joni als das Symbol der Gattung und ihrer Unſterblichkeit verehrt und, als das Gegengewicht des Todes, gerade der dieſem vorſtehenden Gottheit, dem Schiwa, als Attribut beigegeben.

Aber ohne Mythos und Symbol bezeugt die Heftigkeit des Geſchlechtstriebes, der rege Eifer und der tiefe Ernſt, mit welchem jedes Thier, und eben ſo der Menſch, die Angelegenheiten deſſelben betreibt, daß durch die ihm dienende Funktion das Thier Dem angehört, worin eigentlich und hauptſächlich ſein wahres

Weſen liegt, nämlich der *Gattung*; während alle andern Funktionen und Organe unmittelbar nur dem Individuo dienen, deſſen Daſeyn im Grunde nur ein ſekundäres iſt. In der Heftigkeit jenes Triebes, welcher die Koncentration des ganzen thieriſchen Weſens iſt, drückt ferner ſich das Bewußtſeyn aus, daß das Individuum nicht fortdauere und daher Alles an die Erhaltung der *Gattung* zu ſetzen habe, als in welcher ſein wahres Daſeyn liegt.

Vergegenwärtigen wir, zur Erläuterung des Geſagten, uns jetzt ein Thier in ſeiner Brunſt und im Akte der Zeugung. Wir ſehen einen an ihm ſonſt nie gekannten Ernſt und Eifer. Was geht dabei in ihm vor? — Weiß es, daß es ſterben muß und daß durch ſein gegenwärtiges Geſchäft ein neues, jedoch ihm völlig ähnliches Individuum entſtehen wird, um an ſeine Stelle zu treten? — Von dem Allen weiß es nichts, da es nicht denkt. Aber es ſorgt für die Fortdauer ſeiner Gattung in der Zeit, ſo eifrig, als ob es jenes Alles wüßte. Denn es iſt ſich bewußt, daß es leben und daſeyn will, und den höchſten Grad dieſes Wollens drückt es aus durch den Akt der Zeugung: dies iſt Alles, was dabei in ſeinem Bewußtſeyn vorgeht. Auch iſt dies völlig hinreichend zum Beſtande der Weſen; eben weil der Wille das Radikale iſt, die Erkenntniß das Adventitium. Dieſerhalb eben braucht der Wille nicht durchweg von der Erkenntniß geleitet zu werden; ſondern ſobald er in ſeiner Urſprünglichkeit ſich entſchieden hat, wird ſchon von ſelbſt dieſes Wollen ſich in der Welt der Vorſtellung objektiviren. Wenn nun ſolchermaaßen jene beſtimmte Thiergeſtalt, die wir uns gedacht haben, es iſt, die das Leben und Daſeyn will; ſo will ſie nicht Leben und Daſeyn überhaupt, ſondern ſie will es in eben dieſer Geſtalt. Darum iſt es der *Anblick* ſeiner Geſtalt im Weibchen ſeiner Art, der den Willen des Thieres zur Zeugung anreizt. Dieſes ſein Wollen, angeſchaut von Außen und unter der Form der Zeit, ſtellt ſich dar als ſolche Thiergeſtalt eine endloſe Zeit hindurch erhalten durch die immer wiederholte Erſetzung eines Individuums durch ein anderes, alſo durch das Wechſelſpiel des Todes und der Zeugung, welche, ſo betrachtet, nur noch als der Pulsſchlag jener durch alle Zeit beharrenden Geſtalt (ἰδέα, εἶδος, species) erſcheinen. Man kann ſie der Attraktions- und Repulſionskraft, durch deren Antagonismus die Materie beſteht, vergleichen. — Das hier am Thiere Nachgewieſene gilt auch vom Menſchen: denn wenn gleich bei dieſem der Zeugungsakt von der vollſtändigen Erkenntniß ſeiner Endurſache begleitet iſt; ſo iſt er doch nicht von ihr geleitet, ſondern geht unmittelbar aus dem Willen zum Leben hervor, als deſſen Koncentration. Er iſt ſonach den inſtinktiven Handlungen beizuzählen. Denn ſo wenig bei der Zeugung das Thier durch die Erkenntniß des Zweckes geleitet iſt, ſo wenig iſt es dieſes bei den Kunſttrieben: auch in dieſen äußert ſich der Wille, in der Hauptſache, ohne die Vermittelung der Erkenntniß, als welcher, hier wie dort, nur das Detail anheimgeſtellt iſt. Die Zeugung iſt gewiſſermaaßen der bewunderungswürdigſte der Kunſttriebe und ſein Werk das erſtaunlichſte.

Aus dieſen Betrachtungen erklärt es ſich, warum die Begierde des Geſchlechts einen von jeder andern ſehr verſchiedenen Charakter trägt: ſie iſt nicht nur die ſtärkeſte, ſondern ſogar ſpecifiſch von mächtigerer Art als alle andern. Sie wird überall ſtillſchweigend vorausgeſetzt, als nothwendig und unausbleiblich, und iſt nicht, wie andere Wünſche, Sache des Geſchmacks und der Laune. Denn ſie iſt der Wunſch, welcher ſelbſt das Weſen des Menſchen ausmacht. Im Konflikt mit ihr iſt kein Motiv ſo ſtark, daß es des Sieges gewiß wäre. Sie iſt ſo ſehr die Hauptſache, daß für die Entbehrung ihrer Befriedigung keine andern Genüſſe entſchädigen: auch übernimmt Thier und Menſch ihretwegen jede Gefahr, jeden Kampf. Ein gar naiver Ausdruck dieſer natürlichen Sinnesart iſt die bekannte Ueberſchrift der mit dem Phallus verzierten Thüre der fornix zu Pompeji: Heic habitat felicitas: dieſe war für den Hineingehenden naiv, für den Herauskommenden ironiſch, und an ſich ſelbſt humoriſtiſch. — Mit Ernſt und Würde hingegen iſt die überſchwängliche Macht des Zeugungstriebes ausgedrückt in der Inſchrift, welche (nach Theo von Smyrna, de musica, c. 47) Oſiris auf einer Säule, die er den ewigen Göttern ſetzte, angebracht hatte: „Dem Geiſte, dem Himmel, der Sonne, dem Monde, der Erde, der Nacht, dem Tage, und dem Vater alles Deſſen, was iſt und was ſeyn wird, dem Eros“; — ebenfalls in der ſchönen Apoſtrophe, mit welcher Lukretius ſein Werk eröffnet:

Aeneadum genetrix, hominum divômque voluptas,
Alma Venus cet.

Dem Allen entſpricht die wichtige Rolle, welche das Geſchlechtsverhältniß in der Menſchenwelt ſpielt, als wo es eigentlich der unſichtbare Mittelpunkt alles Thuns und Treibens iſt und trotz allen ihm übergeworfenen Schleiern überall hervorguckt. Es iſt die Urſache des Krieges und der Zweck des Friedens, die Grundlage des Ernſtes und das Ziel des Scherzes, die unerſchöpfliche Quelle des Witzes, der Schlüſſel zu allen Anſpielungen und der Sinn aller geheimen Winke, aller unausgeſprochenen Anträge und aller verſtohlenen Blicke, das tägliche Dichten und Trachten der Jungen und oft auch der Alten, der ſtündliche Gedanke des Unkeuſchen und die gegen ſeinen Willen ſtets wiederkehrende Träumerei des Keuſchen, der allezeit bereite Stoff zum Scherz, eben nur weil ihm der tiefſte Ernſt zum Grunde liegt. Das aber iſt das Pikante und der Spaaß der Welt, daß die Hauptangelegenheit aller Menſchen heimlich betrieben und oſtenſibel möglichſt ignorirt wird. In der That aber ſieht man dieſelbe jeden Augenblick ſich als den eigentlichen und erblichen Herrn der Welt, aus eigener Machtvollkommenheit, auf den angeſtammten Thron ſetzen und von dort herab mit höhnenden Blicken der Anſtalten lachen, die man getroffen hat, ſie zu bändigen, einzukerkern, wenigſtens einzuſchränken und wo möglich ganz verdeckt zu halten, oder doch ſo zu bemeiſtern, daß ſie nur als eine ganz untergeordnete Nebenangelegenheit des Lebens zum Vorſchein komme. — Dies Alles aber ſtimmt damit überein, daß der Geſchlechtstrieb der Kern des Willens zum Leben, mithin die Koncentration alles Wollens iſt; daher eben ich im Texte die Genitalien den Brennpunkt des Willens genannt habe. Ja, man kann ſagen, der Menſch ſei konkreter Geſchlechtstrieb; da ſeine Entſtehung ein Kopulationsakt und der Wunſch ſeiner Wünſche ein Kopulationsakt iſt, und dieſer Trieb allein ſeine ganze Erſcheinung perpetuirt und zuſammenhält. Der Wille zum Leben äußert ſich zwar zunächſt als Streben zur Erhaltung des Individuums; jedoch iſt dies nur die Stufe zum Streben nach Erhaltung der Gattung, welches letztere in dem Grade heftiger ſeyn muß, als das Leben der Gattung, an Dauer, Ausdehnung und Werth, das des Individuums übertrifft. Daher iſt der Geſchlechtstrieb die vollkommenſte Aeußerung des Willens zum Leben, ſein am deutlichſten ausgedrückter Typus: und hiemit iſt ſowohl das Entſtehen der Individuen aus ihm, als ſein Primat über alle andern Wünſche des natürlichen Menſchen in vollkommener Uebereinſtimmung.

Hieher gehört noch eine phyſiologiſche Bemerkung, welche auf meine im zweiten Buche dargelegte Grundlehre Licht zurückwirft. Wie nämlich der Geſchlechtstrieb die heftigſte der Begierden, der Wunſch der Wünſche, die Koncentration alles unſers Wollens iſt, und demnach die dem individuellen, mithin auf ein beſtimmtes Individuum gerichteten Wunſche eines Jeden genau entſprechende Befriedigung deſſelben der Gipfel und die Krone ſeines Glückes, nämlich das letzte Ziel ſeiner natürlichen Beſtrebungen iſt, mit deren Erreichung ihm Alles erreicht und mit deren Verfehlung ihm Alles verfehlt ſcheint; — ſo finden wir, als phyſiologiſches Korrelat hievon, im objektivirten Willen, alſo im menſchlichen Organismus, das Sperma als die Sekretion der Sekretionen, die Quinteſſenz aller Säfte, das letzte Reſultat aller organiſchen Funktionen, und haben hieran einen abermaligen Beleg dazu, daß der Leib nur die Objektität des Willens, d. h. der Wille ſelbſt unter der Form der Vorſtellung iſt.

An die Erzeugung knüpft ſich die Erhaltung der Brut und an den Geſchlechtstrieb die Elternliebe; in welchen alſo ſich das Gattungsleben fortſetzt. Demgemäß hat die Liebe des Thieres zu ſeiner Brut, gleich dem Geſchlechtstriebe, eine Stärke, welche die der bloß auf das eigene Individuum gerichteten Beſtrebungen weit übertrifft. Dies zeigt ſich darin, daß ſelbſt die ſanfteſten Thiere bereit ſind, für ihre Brut auch den ungleichſten Kampf, auf Tod und Leben, zu übernehmen und, bei faſt allen Thiergattungen, die Mutter für die Beſchützung der Jungen jeder Gefahr, ja in manchen Fällen ſogar dem gewiſſen Tode entgegengeht. Beim Menſchen wird dieſe inſtinktive Elternliebe durch die Vernunft, d. h. die Ueberlegung, geleitet und vermittelt, bisweilen aber auch gehemmt, welches, bei ſchlechten Charakteren, bis zur völligen Verleugnung derſelben gehen kann: daher können wir ihre Wirkungen am reinſten bei den Thieren beobachten. An ſich ſelbſt iſt ſie jedoch im Menſchen nicht weniger ſtark: auch hier ſehen wir ſie, in einzelnen Fällen, die Selbſtliebe gänzlich überwinden und ſogar bis zur Aufopferung des eigenen Lebens gehen. So z. B. berichten noch ſoeben die Zeitungen aus Frankreich, daß zu Chahars, im Departement du Lot, ein Vater ſich das Leben genommen hat, damit ſein Sohn, den das Loos zum Kriegsdienſt getroffen hatte, der älteſte einer Witwe und als ſolcher davon befreit ſeyn ſollte. (Galignani's Messenger vom 22. Juni 1843.) Bei den Thieren jedoch, da ſie keiner Ueberlegung fähig ſind, zeigt die inſtinktive Mutterliebe (das Männchen iſt ſich ſeiner Vaterſchaft meiſtens nicht bewußt) ſich unvermittelt und unverfälſcht, daher mit voller Deutlichkeit und in ihrer ganzen Stärke. Im Grunde iſt ſie der Ausdruck des Bewußtſeyns im Thiere, daß ſein wahres Weſen unmittelbarer in der Gattung, als im Individuo liegt, daher es nöthigenfalls ſein Leben opfert, damit, in den Jungen, die Gattung erhalten werde. Alſo wird hier, wie auch im Geſchlechtstriebe, der Wille zum Leben gewiſſermaaßen transſcendent, indem ſein Bewußtſeyn ſich über das Individuum, welchem es inhärirt, hinaus, auf die Gattung erſtreckt. Um dieſe zweite Aeußerung des Gattungslebens nicht bloß abſtrakt auszuſprechen, ſondern ſie dem Leſer in ihrer Größe und Wirklichkeit zu vergegenwärtigen, will ich von der überſchwänglichen Stärke der inſtinktiven Mutterliebe einige Beiſpiele anführen.

Die Seeotter, wenn verfolgt, ergreift ihr Junges und taucht damit unter: wann ſie, um zu athmen, wieder auftaucht, deckt ſie daſſelbe mit ihrem Leibe und empfängt, während es ſich rettet, die Pfeile des Jägers. — Einen jungen Wallfiſch erlegt man bloß, um die Mutter herbeizulocken, welche zu ihm eilt und ihn ſelten verläßt, ſo lange er noch lebt, wenn ſie auch von mehreren Harpunen getroffen wird. (Scoresby's Tagebuch einer Reiſe auf den Wallfiſchfang; aus dem Engliſchen von Kries, S. 196.) — An der Drei-Königs-Inſel, bei Neuſeeland, leben koloſſale Phoken, See-Elephanten genannt (Phoca proboscidea). In geordneter Schaar um die Inſel ſchwimmend nähren ſie ſich von Fiſchen, haben jedoch unter dem Waſſer gewiſſe, uns unbekannte, grauſame Feinde, von denen ſie oft ſchwer verwundet werden: daher verlangt ihr gemeinſames Schwimmen eine eigene Taktik. Die Weibchen werfen auf dem Ufer: während ſie dann ſäugen, welches ſieben bis acht Wochen dauert, ſchließen alle Männchen einen Kreis um ſie, um zu verhindern, daß ſie nicht, vom Hunger getrieben, in die See gehen, und wenn dies verſucht wird, wehren ſie es durch Beißen. So hungern ſie alle miteinander ſieben bis acht Wochen hindurch und werden ſämmtlich ſehr mager, bloß damit die Jungen nicht in See gehen, bevor ſie im Stande ſind, wohl zu ſchwimmen und die gehörige Taktik, welche ihnen dann durch Stoßen und Beißen beigebracht wird, zu beobachten. (Freycinet, Voy. aux terres australes, 1826.) Hier zeigt ſich auch, wie die Elternliebe, gleich jeder ſtarken Beſtrebung des Willens (ſiehe Kap. 19, 6), die Intelligenz ſteigert. — Wilde Enten, Grasmücken und viele andere Vögel fliegen, wann der Jäger ſich dem Neſte nähert, mit lautem Geſchrei ihm vor die Füße und flattern hin und her, als wären ihre Flügel gelähmt, um die Aufmerkſamkeit von der Brut ab auf ſich zu lenken. — Die Lerche ſucht den Hund von ihrem Neſte abzulocken, indem ſie ſich ſelbſt preisgiebt. Eben ſo locken weibliche Hirſche und Rehe an, ſie ſelbſt zu jagen, damit ihre Jungen nicht angegriffen werden. — Schwalben ſind in brennende Häuſer geflogen, um ihre Jungen zu retten, oder mit ihnen unterzugehen. In Delft ließ ſich, bei einer heftigen Feuersbrunſt, ein Storch im Neſte verbrennen, um ſeine zarten Jungen, die noch nicht fliegen konnten, nicht zu verlaſſen. (Hadr. Junius, Descriptio Hollandiae.) Auerhahn und Waldſchnepfe laſſen ſich brütend auf dem Neſte fangen. Muscicapa tyrannus vertheidigt ihr Neſt mit beſonderem Muthe und ſetzt ſich ſelbſt gegen Adler zur Wehr. — Eine Ameiſe hat man quer durchgeſchnitten, und ſah die vordere Hälfte noch ihre Puppen in Sicherheit bringen. — Eine Hündin, der man die Jungen aus dem Leibe geſchnitten hatte, kroch ſterbend zu ihnen hin, liebkoſte ſie und fieng erſt dann heftig zu winſeln an, als man ſie ihr nahm. (Burdach, Phyſiologie als Erfahrungswiſſenſchaft, Bd. 2 und 3.)

Kapitel 43.

Erblichkeit der Eigenſchaften.

Daß, bei der Zeugung, die von den Eltern zuſammengebrachten Keime nicht nur die Eigenthümlichkeiten der Gattung, ſondern auch die der Individuen fortpflanzen, lehrt, hinſichtlich der leiblichen (objektiven, äußern) Eigenſchaften, die alltäglichſte Erfahrung, auch iſt es von jeher anerkannt worden:

> Naturae sequitur semina quisque suae.
>
> *Catull.*

Ob dies nun ebenfalls von den geiſtigen (ſubjektiven, innern) Eigenſchaften gelte, ſo daß auch dieſe ſich von den Eltern auf die Kinder vererbten, iſt eine ſchon öfter aufgeworfene und faſt allgemein bejahte Frage. Schwieriger aber iſt das Problem, ob ſich hiebei ſondern laſſe, was dem Vater und was der Mutter angehört, welches alſo das geiſtige Erbtheil ſei, das wir von jedem der Eltern überkommen. Beleuchten wir nun dieſes Problem mit unſerer Grunderkenntniß, daß der Wille das Weſen an ſich, der Kern, das Radikale im Menſchen; der Intellekt hingegen das Sekundäre, das Adventitium, das Accidenz jener Subſtanz ſei; ſo werden wir, vor Befragung der Erfahrung, es wenigſtens als wahrſcheinlich annehmen, daß, bei der Zeugung, der Vater, als sexus potior und zeugendes Princip, die Baſis, das Radikale des neuen Lebens, alſo den Willen verleihe, die Mutter aber, als sexus sequior und bloß empfangendes Princip, das Sekundäre, den Intellekt; daß alſo der Menſch ſein Moraliſches, ſeinen Charakter, ſeine Neigungen, ſein Herz, vom Vater erbe, hingegen den Grad, die Beſchaffenheit und Richtung ſeiner Intelligenz von der Mutter. Dieſe Annahme nun findet wirklich ihre Beſtätigung in der Erfahrung; nur daß dieſe hier nicht durch ein phyſikaliſches Experiment auf dem Tiſch entſchieden werden kann, ſondern theils aus vieljähriger, ſorgfältiger und feiner Beobachtung und theils aus der Geſchichte hervorgeht.

Die eigene Erfahrung hat den Vorzug völliger Gewißheit und größter Specialität, wodurch der Nachtheil, der ihr daraus erwächſt, daß ihre Sphäre beſchränkt und ihre Beiſpiele nicht allbekannt ſind, überwogen wird. An ſie zunächſt weiſe ich daher einen Jeden. Zuvörderſt betrachte er ſich ſelbſt, geſtehe ſich ſeine Neigungen und Leidenſchaften, ſeine Charakterfehler und Schwächen, ſeine Laſter, wie auch ſeine Vorzüge und Tugenden, wenn er deren hat, ein: dann aber denke er zurück an ſeinen Vater, und es wird nicht fehlen, daß er jene ſämmtlichen Charakterzüge auch an ihm gewahr werde. Hingegen wird er die Mutter oft von einem ganz verſchiedenen Charakter finden, und eine moraliſche Uebereinſtimmung mit dieſer wird höchſt ſelten, nämlich nur durch den beſondern Zufall der Gleichheit des Charakters beider Eltern, Statt finden. Er ſtelle dieſe Prüfung an z. B. in Hinſicht auf Jähzornigkeit, oder Geduld, Geiz, oder Verſchwendung, Neigung zur Wolluſt, oder zur Völlerei, oder zum Spiel, Hartherzigkeit, oder Güte, Redlichkeit, oder Falſchheit, Stolz, oder Leutſeligkeit, Muth, oder Feigheit, Friedfertigkeit, oder Zankſucht, Verſöhnlichkeit, oder Groll u. ſ. f. Danach ſtelle er die ſelbe Unterſuchung an, an allen Denen, deren Charakter und deren Eltern ihm genau bekannt geworden ſind. Wenn er aufmerkſam, mit richtigem Urtheil und aufrichtig verfährt, wird die Beſtätigung unſers Satzes nicht ausbleiben. So z. B. wird er den, manchen Menſchen eigenen, ſpeciellen Hang zum Lügen in zwei Brüdern gleichmäßig vorhanden finden; weil ſie ihn vom Vater geerbt haben: dieſerhalb iſt auch die Komödie „Der Lügner und ſein Sohn" pſychologiſch richtig. — Inzwiſchen ſind hier zwei unvermeidliche Beſchränkungen zu berückſichtigen, welche nur offenbare Ungerechtigkeit als Ausflüchte deuten könnte. Nämlich erſtlich: pater semper incertus. Nur eine entſchiedene körperliche Aehnlichkeit mit dem Vater beſeitigt dieſe Beſchränkung; hingegen iſt eine oberflächliche hiezu nicht hinreichend: denn es giebt eine Nachwirkung früherer Befruchtung, vermöge welcher bisweilen die Kinder zweiter Ehe noch eine leichte Aehnlichkeit mit dem erſten Gatten haben, und die im Ehebruch erzeugten mit dem legitimen Vater. Noch deutlicher iſt ſolche Nachwirkung bei Thieren beobachtet worden. Die zweite Beſchränkung iſt, daß im Sohn zwar der moraliſche Charakter des Vaters auftritt, jedoch unter der Modifikation, die er durch einen andern, oft ſehr verſchiedenen Intellekt (dem Erbtheil von der Mutter) erhalten hat, wodurch eine Korrektion der Beobachtung nöthig wird. Dieſe Modifikation kann, nach Maaßgabe jenes Unterſchiedes, bedeutend oder gering ſeyn, jedoch nie ſo groß, daß nicht auch unter ihr die Grundzüge des väterlichen Charakters noch immer kenntlich genug aufträten; etwan wie ein Menſch, der ſich durch eine ganz fremdartige Kleidung, Perrucke und Bart entſtellt hätte. Iſt z. B., vermöge des Erbtheils von der Mutter, ein Menſch mit überwiegender Vernunft, alſo der Fähigkeit zum Nachdenken, zur Ueberlegung, ausgeſtattet; ſo werden durch dieſe ſeine vom Vater ererbten Leidenſchaften theils gezügelt, theils verſteckt werden und demnach nur zu methodiſcher und planmäßiger, oder heimlicher Aeußerung gelangen, woraus dann eine von der des Vaters, welcher etwan nur einen ganz beſchränkten Kopf hatte, ſehr verſchiedene Erſcheinung hervorgehen wird: und eben ſo kann der umgekehrte Fall eintreten. — Die Neigungen und Leidenſchaften der Mutter hingegen finden ſich in den Kindern durchaus nicht wieder, oft ſogar ihr Gegentheil.

Die hiſtoriſchen Beiſpiele haben vor denen des Privatlebens den Vorzug, allgemein bekannt zu ſeyn; wogegen ſie freilich durch die Unſicherheit und häufige Verfälſchung aller Ueberlieferung, zudem auch dadurch beeinträchtigt werden, daß ſie in der Regel nur das öffentliche, nicht das Privatleben und demnach nur die Staatshandlungen, nicht die feineren Aeußerungen des Charakters enthalten. Inzwiſchen will ich die in Rede ſtehende Wahrheit durch einige hiſtoriſche Beiſpiele belegen, zu denen Die, welche aus der Geſchichte ein Hauptſtudium gemacht haben, ohne Zweifel noch eine viel größere Anzahl eben ſo treffender werden hinzufügen können.

Bekanntlich brachte P. Decius Mus, mit heroiſchem Edelmuth, ſein Leben dem Vaterlande zum Opfer, indem er, ſich und die Feinde feierlich den unterirdiſchen Göttern weihend, mit verhülltem Haupte, in das Heer der Lateiner ſprengte. Ungefähr vierzig Jahre ſpäter that ſein Sohn, gleiches Namens, genau das Selbe, im Kriege gegen die Gallier (Liv., VIII, 6; X, 28). Alſo ein rechter Beleg zu dem Horaziſchen: fortes creantur fortibus et bonis; — deſſen Kehrſeite Shakeſpeare liefert:

> Cowards father cowards, and base things sire base *).
>
> *Cymb.*, *IV*, 2.

---

*) Memmen zeugen Memmen, und Niederträchtiges Niederträchtiges.

Die ältere Römiſche Geſchichte führt uns ganze Familien vor, deren Glieder, in zahlreicher Succeſſion, ſich durch hingebende Vaterlandsliebe und Tapferkeit auszeichnen: ſo die gens Fabia und die gens Fabricia. — Wiederum Alexander der Große war herrſch- und eroberungsſüchtig, wie ſein Vater Philipp. — Sehr beachtenswerth iſt der Stammbaum des Nero, welchen Suetonius (c. 4 et 5), in moraliſcher Abſicht, der Schilderung dieſes Ungeheuers voranſetzt. Es iſt die gens Claudia, die er beſchreibt, welche ſechs Jahrhunderte hindurch in Rom geblüht und lauter thätige, aber übermüthige und grauſame Männer hervorgebracht hat. Ihr iſt Tiberius, Caligula und endlich Nero entſproſſen. Schon in ſeinem Großvater und noch ſtärker im Vater zeigen ſich alle die entſetzlichen Eigenſchaften, welche ihre völlige Entwickelung erſt im Nero erhalten konnten, theils weil ſein hoher Standplatz ihnen freiern Spielraum geſtattete, theils weil er noch dazu die unvernünftige Mänade Agrippina zur Mutter hatte, welche ihm keinen Intellekt verleihen konnte, ſeine Leidenſchaften zu zügeln. Ganz in unſerm Sinn erzählt daher Suetonius, daß bei ſeiner Geburt praesagio fuit etiam Domitii, patris, vox, inter gratulationes amicorum, negantis, quidquam ex se et Agrippina, nisi detestabile et malo publico nasci potuisse. — Hingegen war Kimon der Sohn des Miltiades, und Hannibal des Hamilkars, und die Scipionen bilden eine ganze Familie von Helden und edlen Vertheidigern des Vaterlandes. — Aber des Papſtes Alexanders VI. Sohn war ſein ſcheußliches Ebenbild Cäſar Borgia. Der Sohn des berüchtigten Herzogs von Alba iſt ein eben ſo grauſamer und böſer Menſch geweſen, wie ſein Vater. — Der tückiſche, ungerechte, zumal durch die grauſame Folterung und Hinrichtung der Tempelherren bekannte Philipp IV. von Frankreich hatte zur Tochter Iſabella, Gemahlin Eduards II. von England, welche gegen dieſen feindlich auftrat, ihn gefangen nahm und, nachdem er die Abdankungsakte unterſchrieben hatte, ihn im Gefängniß, da der Verſuch ihn durch Mishandlungen zu tödten erfolglos blieb, auf eine Weiſe umbringen ließ, die zu ſchauderhaft iſt, als daß ich ſie wiedererzählen möchte. — Der blutdürſtige Tyrann und defensor fidei Heinrich VIII von England hatte zur Tochter erſter Ehe die durch Bigotterie und

Grauſamkeit gleich ausgezeichnete Königin Maria, welche durch ihre zahlreichen Ketzerverbrennungen ſich die Bezeichnung bloody Mary erworben hat. Seine Tochter zweiter Ehe, Eliſabeth, hatte von ihrer Mutter, Anna Bullen, einen ausgezeichneten Verſtand überkommen, welcher die Bigotterie nicht zuließ und den väterlichen Charakter in ihr zügelte, jedoch nicht aufhob; ſo daß er immer noch gelegentlich durchſchimmerte und in dem grauſamen Verfahren gegen die Maria von Schottland deutlich hervortrat. — Van Geuns*) erzählt, nach Markus Donatus, von einem Schottiſchen Mädchen, deren Vater, als ſie erſt ein Jahr alt geweſen, als Straßenräuber und Menſchenfreſſer verbrannt worden war: obwohl ſie unter ganz andern Leuten aufwuchs, entwickelte ſich, bei zunehmendem Alter, in ihr die ſelbe Gier nach Menſchenfleiſch, und bei deren Befriedigung ertappt, wurde ſie lebendig begraben. — Im „Freimüthigen“, vom 13. Juli 1821, leſen wir die Nachricht, daß im Departement de l'Aube die Polizei ein Mädchen verfolgt habe, weil ſie zwei Kinder, die ſie ins Findelhaus bringen ſollte, gemordet hatte, um das wenige, den Kindern beigelegte Geld zu behalten. Endlich fand die Polizei das Mädchen, auf dem Wege nach Paris, bei Romilly erſäuft, und als ihr Mörder ergab ſich ihr eigener Vater. — Endlich ſeien hier noch ein Paar Fälle aus der neueren Zeit erwähnt, welche demgemäß nur die Zeitungen zu Gewährsmännern haben. Im Oktober 1836 wurde in Ungarn ein Graf Beleczna i zum Tode verurtheilt, weil er einen Beamten gemordet und ſeine eigenen Verwandten ſchwer verwundet hatte: ſein älterer Bruder war früher als Vatermörder hingerichtet worden und ſein Vater ebenfalls ein Mörder geweſen. (Frankfurter Poſtzeitung, den 26. Okt. 1836.) Ein Jahr ſpäter hat der jüngſte Bruder jenes Grafen auf eben der Straße, wo dieſer den Beamten ermordet hatte, auf den Fiskalagenten ſeiner Güter ein Piſtol abgeſchoſſen, jedoch ihn verfehlt. (Frankfurter Journal, den 16. Sept. 1837.) In der Frankfurter Poſtzeitung vom 19. Nov. 1857 meldet ein Schreiben aus Paris die Verurtheilung eines ſehr gefährlichen Straßenräubers Lemaire und ſeiner

---

*) Disputatio de corporum habitudine, animae, hujusque virium indice. Harderov. 1789. §. 9.

Geſellen zum Tode, und fügt hinzu: „Der verbrecheriſche Hang erſcheint als erblich in ſeiner und ſeiner Genoſſen Familie, indem mehrere ihres Geſchlechts auf dem Schaffot geſtorben ſind." — Die Annalen der Kriminaliſtik werden gewiß manche ähnliche Stammbäume aufzuweiſen haben. — Vorzüglich erblich iſt der Hang zum Selbſtmord.

Sehen wir nun aber andererſeits den vortrefflichen Mark Aurel den ſchlechten Kommodus zum Sohne haben; ſo macht uns Dies nicht irre: da wir wiſſen, daß die Diva Faustina eine uxor infamis war. Im Gegentheil, wir merken uns dieſen Fall, um bei analogen einen analogen Grund zu vermuthen: z. B. daß Domitian der vollſtändige Bruder des Titus geweſen ſei, glaube ich nimmermehr, ſondern daß auch Veſpaſian ein betrogener Ehemann geweſen. —

Was nun den zweiten Theil des aufgeſtellten Grundſatzes, alſo die Erblichkeit des Intellekts von der Mutter, betrifft; ſo genießt dieſer einer viel allgemeineren Anerkennung als der erſte, als welchem an ſich ſelbſt das liberum arbitrium indifferentiae, ſeiner geſonderten Auffaſſung aber die Einfachheit und Untheilbarkeit der Seele entgegenſteht. Schon der alte und populäre Ausdruck „Mutterwitz" bezeugt die frühe Anerkennung dieſer zweiten Wahrheit, welche auf der an kleinen, wie an großen intellektuellen Vorzügen gemachten Erfahrung beruht, daß ſie die Begabung Derjenigen ſind, deren Mütter ſich verhältnißmäßig durch ihre Intelligenz auszeichneten. Daß hingegen die intellektuellen Eigenſchaften des Vaters nicht auf den Sohn übergehen, beweiſen ſowohl die Väter als die Söhne der durch die eminenteſten Fähigkeiten ausgezeichneten Männer, indem ſie, in der Regel, ganz gewöhnliche Köpfe und ohne eine Spur der väterlichen Geiſtesgaben ſind. Wenn nun aber gegen dieſe vielfach beſtätigte Erfahrung ein Mal eine vereinzelte Ausnahme auftritt, wie z. B. Pitt und ſein Vater Lord Chatham eine darbieten; ſo ſind wir befugt, ja genöthigt, ſie dem Zufall zuzuſchreiben, obgleich derſelbe, wegen der ungemeinen Seltenheit großer Talente, gewiß zu den außerordentlichſten gehört. Hier gilt jedoch die Regel: es iſt unwahrſcheinlich, daß das Unwahrſcheinliche nie geſchehe. Zudem ſind große Staatsmänner (wie ſchon Kap. 22 erwähnt) es eben ſo ſehr durch die Eigenſchaften ihres Charakters, alſo durch das väterliche Erbtheil, wie durch die Vorzüge ihres Kopfes. Hingegen von Künſtlern, Dichtern und Philoſophen, deren Leiſtungen allein es ſind, die man dem eigentlichen Genie zuſchreibt, iſt mir kein jenem analoger Fall bekannt. Zwar war Raphaels Vater ein Maler, aber kein großer; Mozarts Vater, wie auch ſein Sohn, waren Muſiker, jedoch nicht große. Wohl aber müſſen wir es bewundern, daß das Schickſal, welches jenen beiden größten Männern ihrer Fächer nur eine ſehr kurze Lebensdauer beſtimmt hatte, gleichſam zur Kompenſation, dafür ſorgte, daß ſie, ohne den bei andern Genies meiſtens eintretenden Zeitverluſt in der Jugend zu erleiden, ſchon von Kindheit auf, durch väterliches Beiſpiel und Unterweiſung, die nöthige Anleitung in der Kunſt, zu welcher ſie ausſchließlich beſtimmt waren, erhielten, indem es ſie ſchon in ihrer Werkſtätte geboren werden ließ. Dieſe geheime und räthſelhafte Macht, welche das individuelle Leben zu lenken ſcheint, iſt mir der Gegenſtand beſonderer Betrachtungen geweſen, welche ich in dem Aufſatze „Ueber die ſcheinbare Abſichtlichkeit im Schickſale des Einzelnen" (Parerga, Bd. 1) mitgetheilt habe. — Noch iſt hier zu bemerken, daß es gewiſſe wiſſenſchaftliche Beſchäftigungen giebt, welche zwar gute, angeborene Fähigkeiten vorausſetzen, jedoch nicht die eigentlich ſeltenen und überſchwänglichen, während eifriges Beſtreben, Fleiß, Geduld, frühzeitige Unterweiſung, anhaltendes Studium und vielfache Uebung die Haupterforderniſſe ſind. Hieraus, und nicht aus der Erblichkeit des Intellekts vom Vater, iſt es erklärlich, daß, da überall gern der Sohn den vom Vater gebahnten Weg betritt und faſt alle Gewerbe in gewiſſen Familien erblich ſind, auch in einigen Wiſſenſchaften, welche vor Allem Fleiß und Beharrlichkeit erfordern, einzelne Familien eine Succeſſion von verdienten Männern aufzuweiſen haben: dahin gehören die Scaliger, die Bernoullys, die Caſſinis, die Herſchel.

Für die wirkliche Erblichkeit des Intellekts von der Mutter würde die Zahl der Belege viel größer ſeyn, als ſie vorliegt, wenn nicht der Charakter und die Beſtimmung des weiblichen Geſchlechts es mit ſich brächte, daß die Frauen von ihren Geiſtesfähigkeiten ſelten öffentliche Proben ablegen, daher ſolche nicht geſchichtlich werden und zur Kunde der Nachwelt gelangen. Ueberdies können, wegen der durchweg ſchwächeren Beſchaffenheit des weiblichen Geſchlechts, dieſe Fähigkeiten ſelbſt nie bei ihnen den Grad erreichen, bis zu welchem ſie, unter günſtigen Umſtänden, nachmals im Sohne gehen: in Hinſicht auf ſie ſelbſt aber haben wir ihre Leiſtungen in eben dieſem Verhältniß höher anzuſchlagen. Demgemäß nun bieten ſich mir vor der Hand nur folgende Beiſpiele als Belege unſerer Wahrheit dar. Joſeph II. war Sohn der Maria Thereſia. — Cardanus ſagt, im dritten Kapitel De vita propria: mater mea fuit memoria et ingenio pollens. — J. J. Rouſſeau ſagt, im erſten Buche der Confessions: la beauté de ma mère, son esprit, ses talents, — elle en avait de trop brillans pour son état u. ſ. w., und bringt dann ein allerliebſtes Couplet von ihr bei. — D'Alembert war der uneheliche Sohn der Claudine v. Tencin, einer Frau von überlegenem Geiſte und Verfaſſerin mehrerer Romane und ähnlicher Schriften, welche zu ihrer Zeit großen Beifall fanden und auch noch genießbar ſeyn ſollen. (Siehe ihre Biographie in den „Blättern für litterariſche Unterhaltung", März 1845, Nr. 71—73.) — Daß Buffons Mutter eine ausgezeichnete Frau geweſen iſt, bezeugt folgende Stelle aus dem Voyage à Montbar, par Hérault de Séchelles, welche Flourens beibringt, in ſeiner Histoire des travaux de Buffon, S. 288: Buffon avait ce principe qu'en général les enfants tenaient de leur mère leurs qualités intellectuelles et morales: et lorsqu'il l'avait développé dans la conversation, il en faisait sur-le-champ l'application à lui-même, en faisant un éloge pompeux de sa mère, qui avait en effet, beaucoup d'esprit, des connaissances étendues, et une tête très bien organisée. Daß er die moraliſchen Eigenſchaften mitnennt, iſt ein Irrthum, den entweder der Berichterſtatter begeht, oder der darauf beruht, daß ſeine Mutter zufällig den ſelben Charakter hatte, wie er und ſein Vater. Das Gegentheil hievon bieten uns unzählige Fälle dar, wo Mutter und Sohn den entgegengeſetzten Charakter haben: daher konnten, im Oreſt und Hamlet, die größten Dramatiker Mutter und Sohn in feindlichem Widerſtreit darſtellen, wobei der Sohn als moraliſcher Stellvertreter und Rächer des Vaters auftritt. Hingegen würde der umgekehrte Fall, daß der Sohn als moraliſcher Stellvertreter und Rächer der Mutter gegen ſeinen

Vater aufträte, empörend und zugleich faſt lächerlich ſeyn. Dies beruht darauf, daß zwiſchen Vater und Sohn wirkliche Identität des Weſens, welches der Wille iſt, beſteht, zwiſchen Mutter und Sohn aber bloße Identität des Intellekts, und ſelbſt dieſe noch bedingter Weiſe. Zwiſchen Mutter und Sohn kann der größte moraliſche Gegenſatz beſtehen, zwiſchen Vater und Sohn nur ein intellektueller. Auch von dieſem Geſichtspunkt aus ſoll man die Nothwendigkeit des Saliſchen Geſetzes erkennen: das Weib kann den Stamm nicht fortführen. — Hume, in ſeiner kurzen Selbſtbiographie, ſagt: Our mother was a woman of singular merit*). Ueber Kants Mutter heißt es in der neueſten Biographie von F. W. Schubert: „Nach dem eigenen Urtheil ihres Sohnes war ſie eine Frau von großem natürlichen Verſtande. Für die damalige Zeit, bei der ſo ſeltenen Gelegenheit zur Ausbildung der Mädchen, war ſie vorzugsweiſe gut unterrichtet und ſorgte auch ſpäterhin durch ſich ſelbſt für ihre weitere Ausbildung fort. — — Auf Spaziergängen machte ſie ihren Sohn auf allerlei Erſcheinungen der Natur aufmerkſam und verſuchte ſie durch die Macht Gottes zu erklären." — Welche ungemein verſtändige, geiſtreiche und überlegene Frau Goethe's Mutter geweſen, iſt jetzt allbekannt. Wie viel iſt nicht in der Litteratur von ihr geredet worden! von ſeinem Vater aber gar nicht: er ſelbſt ſchildert ihn als einen Mann von untergeordneten Fähigkeiten. — Schillers Mutter war für Poeſie empfänglich und machte ſelbſt Verſe, von denen ein Bruchſtück zu finden iſt in ſeiner Biographie von Schwab. — Bürger, dieſes ächte Dichtergenie, dem vielleicht die erſte Stelle nach Goethen unter den Deutſchen Dichtern gebührt, da, gegen ſeine Balladen gehalten, die Schillerſchen kalt und gemacht erſcheinen, hat über ſeine Eltern einen für uns bedeutſamen Bericht erſtattet, welchen ſein Freund und Arzt Althof, in ſeiner 1798 erſchienenen Biographie, mit dieſen Worten wiedergiebt: „Bürgers Vater war zwar mit mancherlei Kenntniſſen, nach der damaligen Studierart, verſehen, und dabei ein guter, ehrlicher Mann: aber er liebte eine ruhige Bequemlichkeit und ſeine Pfeife Tabak ſo ſehr, daß er, wie mein Freund zu ſagen pflegte, immer erſt einen Anlauf nehmen mußte, wenn er ein Mal ein Viertelſtündchen auf den Unterricht ſeines Sohnes verwenden ſollte. Seine Gattin war eine Frau von den außerordentlichſten Geiſtesanlagen, die aber ſo wenig angebaut waren, daß ſie kaum leſerlich ſchreiben gelernt hatte. Bürger meinte, ſeine Mutter würde, bei gehöriger Kultur, die Berühmteſte ihres Geſchlechts geworden ſeyn; ob er gleich mehrmals eine ſtarke Misbilligung verſchiedener Züge ihres moraliſchen Charakters äußerte. Indeſſen glaubte er, von ſeiner Mutter einige Anlagen des Geiſtes, von ſeinem Vater aber eine Uebereinſtimmung mit deſſen moraliſchem Charakter geerbt zu haben." — Walter Scotts Mutter war eine Dichterin und ſtand mit den ſchönen Geiſtern ihrer Zeit in Verbindung, wie uns der Nekrolog W. Scotts im Engliſchen Globe, vom 24. Sept. 1832, berichtet. Daß Gedichte von ihr 1789 im Druck erſchienen ſind, finde ich in einem „Mutterwitz" überſchriebenen Aufſatz, in den von Brockhaus herausgegebenen „Blättern für litterariſche Unterhaltung", vom 4. Okt. 1841, welcher eine lange Liſte geiſtreicher Mütter berühmter Männer liefert, aus der ich nur zwei entnehmen will: „Bako's Mutter war eine ausgezeichnete Sprachkennerin, ſchrieb und überſetzte mehrere Werke und bewies in jedem Gelehrſamkeit, Scharfſinn und Geſchmack. — Boerhave's Mutter zeichnete ſich durch mediciniſche Kenntniſſe aus." — Andererſeits hat uns für die Erblichkeit der Geiſtesſchwäche von den Müttern einen ſtarken Beleg Haller aufbewahrt, indem er anführt: E duabus patriciis sororibus, ob divitias maritos nactis, quum tamen fatuis essent proximae, novimus in nobilissimas gentes nunc a seculo retro ejus morbi manasse seminia, ut etiam in quarta generatione, quintave, omnium posterorum aliqui fatui supersint. (Elementa physiol., lib. XXIX, §. 8.) — Auch nach Esquirol vererbt der Wahnſinn ſich häufiger von der Mutter, als vom Vater. Wenn er jedoch von dieſem ſich vererbt, ſchreibe ich es den Gemüthsanlagen zu, deren Wirkung ihn veranlaßt.

---

*) Unſere Mutter war eine Frau von ausgezeichneten Vorzügen.

Aus unſerm Grundſatz ſcheint zu folgen, daß Söhne derſelben Mutter gleiche Geiſteskräfte haben und, wenn Einer hochbegabt wäre, auch der andere es ſeyn müßte. Mitunter iſt es ſo: Beiſpiele ſind die Carracci, Joſeph und Michael Haydn, Bernhard und Andreas Romberg, Georg und Friedrich Cuvier:

ich würde auch hinzuſetzen, die Gebrüder Schlegel; wenn nicht der jüngere, Friedrich, durch den in ſeinem letzten Lebensviertel, im Verein mit Adam Müller getriebenen, ſchimpflichen Obſkurantismus, ſich der Ehre, neben ſeinem vortrefflichen, untadelhaften und ſo höchſt ausgezeichneten Bruder, Auguſt Wilhelm, genannt zu werden, unwürdig gemacht hätte. Denn Obſkurantismus iſt eine Sünde, vielleicht nicht gegen den heiligen, doch gegen den menſchlichen Geiſt, die man daher nie verzeihen, ſondern Dem, der ſich ihrer ſchuldig gemacht, Dies, unverſöhnlich, ſtets und überall nachtragen und bei jeder Gelegenheit ihm Verachtung bezeugen ſoll, ſo lange er lebt, ja, noch nach dem Tode. — Aber eben ſo oft trifft die obige Folgerung nicht zu; wie denn z. B. Kants Bruder ein ganz gewöhnlicher Mann war. Um dies zu erklären, erinnere ich an das im 31. Kapitel über die phyſiologiſchen Bedingungen des Genies Geſagte. Nicht nur ein außerordentlich entwickeltes, durchaus zweckmäßig gebildetes Gehirn (der Antheil der Mutter) iſt erfordert, ſondern auch ein ſehr energiſcher Herzſchlag, es zu animiren, d. h. ſubjektiv ein leidenſchaftlicher Wille, ein lebhaftes Temperament: dies iſt das Erbtheil vom Vater. Allein eben Dieſes ſteht nur in deſſen kräftigſten Jahren auf ſeiner Höhe, und noch ſchneller altert die Mutter. Demgemäß werden die hochbegabten Söhne, in der Regel, die älteſten, bei voller Kraft beider Eltern gezeugten ſeyn: ſo war auch Kants Bruder elf Jahre jünger als er. Sogar von zwei ausgezeichneten Brüdern wird, in der Regel, der ältere der vorzüglichere ſeyn. Aber nicht nur das Alter, ſondern jede vorübergehende Ebbe der Lebenskraft, oder ſonſtige Geſundheitsſtörung, in den Eltern, zur Zeit der Zeugung, vermag den Antheil des Einen oder des Andern zu verkümmern und die eben daher ſo überaus ſeltene Erſcheinung eines eminenten Talents zu hintertreiben. — Beiläufig geſagt, iſt das Wegfallen aller ſoeben berührten Unterſchiede bei Zwillingen die Urſache der Quaſi-Identität ihres Weſens.

Wenn einzelne Fälle ſich finden ſollten, wo ein hochbegabter Sohn keine geiſtig ausgezeichnete Mutter gehabt hätte; ſo ließe Dies ſich daraus erklären, daß dieſe Mutter ſelbſt einen phlegmatiſchen Vater gehabt hätte, weshalb ihr ungewöhnlich entwickeltes Gehirn nicht durch die entſprechende Energie des Blutumlaufs gehörig excitirt geweſen wäre; — ein Erforderniß, welches ich oben, Kapitel 31, erörtert habe. Nichtsdeſtoweniger hätte ihr höchſt vollkommenes Nerven- und Cerebralſyſtem ſich auf den Sohn vererbt, bei welchem nun aber ein lebhafter und leidenſchaftlicher Vater, von energiſchem Herzſchlag, hinzugekommen wäre, wodurch dann erſt hier die andere ſomatiſche Bedingung großer Geiſteskraft eingetreten ſei. Vielleicht iſt dies Byrons Fall geweſen; da wir die geiſtigen Vorzüge ſeiner Mutter nirgends erwähnt finden. — Die ſelbe Erklärung iſt auch auf den Fall anzuwenden, daß die durch Geiſtesgaben ausgezeichnete Mutter eines genialen Sohnes ſelbſt keine geiſtreiche Mutter gehabt hätte; indem der Vater dieſer ein Phlegmatikus geweſen.

Das Disharmoniſche, Ungleiche, Schwankende im Charakter der meiſten Menſchen möchte vielleicht daraus abzuleiten ſeyn, daß das Individuum keinen einfachen Urſprung hat, ſondern den Willen vom Vater, den Intellekt von der Mutter überkommt. Je heterogener, unangemeſſener zu einander beide Eltern waren, deſto größer wird jene Disharmonie, jener innere Zwieſpalt ſeyn. Während Einige durch ihr Herz, Andere durch ihren Kopf excelliren, giebt es noch Andere, deren Vorzug bloß in einer gewiſſen Harmonie und Einheit des ganzen Weſens liegt, welche daraus entſteht, daß bei ihnen Herz und Kopf einander ſo überaus angemeſſen ſind, daß ſie ſich wechſelſeitig unterſtützen und hervorheben; welches vermuthen läßt, daß ihre Eltern eine beſondere Angemeſſenheit und Uebereinſtimmung zu einander hatten.

Das Phyſiologiſche der dargelegten Theorie betreffend, will ich nur anführen, daß Burdach, welcher irrig annimmt, die ſelbe pſychiſche Eigenſchaft könne bald vom Vater, bald von der Mutter vererbt werden, dennoch (Phyſiologie als Erfahrungswiſſenſchaft, Bd. 1, §. 306) hinzuſetzt: „Im Ganzen genommen, hat das Männliche mehr Einfluß auf Beſtimmung des irritabeln Lebens, das Weibliche hingegen mehr auf die Senſibilität.“ — Auch gehört hieher was Linne ſagt, im Systema naturae, Tom. I, p. 8: Mater prolifera promit, ante generationem, vivum compendium medullare novi animalis, suique simillimi, carinam Malpighianam dictum, tanquam plumulam vegetabilium: hoc ex genitura Cor adsociat ramificandum in corpus. Punctum enim saliens ovi incubantis avis ostendit primum cor micans, cerebrumque cum medulla: corculum hoc, cessans a frigore, excitatur calido halitu, premitque bulla aërea, sensim dilatata, liquores, secundum canales fluxiles. Punctum vitalitatis itaque in viventibus est tanquam a prima creatione continuata medullaris vitae ramificatio, cum ovum sit gemma medullaris matris a primordio viva, licet non sua ante proprium cor paternum.

Wenn wir nun die hier gewonnene Ueberzeugung von der Erblichkeit des Charakters vom Vater und des Intellekts von der Mutter in Verbindung ſetzen mit unſerer frühern Betrachtung des weiten Abſtandes, den die Natur, in moraliſcher, wie in intellektueller Hinſicht, zwiſchen Menſch und Menſch geſetzt hat, wie auch mit unſerer Erkenntniß der völligen Unveränderlichkeit ſowohl des Charakters, als der Geiſtesfähigkeiten; ſo werden wir zu der Anſicht hingeleitet, daß eine wirkliche und gründliche Veredelung des Menſchengeſchlechts, nicht ſowohl von Außen als von Innen, alſo nicht ſowohl durch Lehre und Bildung, als vielmehr auf dem Wege der Generation zu erlangen ſeyn möchte. Schon Plato hat ſo etwas im Sinne gehabt, als er, im fünften Buche ſeiner Republik, den wunderlichen Plan zur Vermehrung und Veredelung ſeiner Kriegerkaſte darlegte. Könnte man alle Schurken kaſtriren und alle dummen Gänſe ins Kloſter ſtecken, den Leuten von edelem Charakter ein ganzes Harem beigeben, und allen Mädchen von Geiſt und Verſtand Männer, und zwar ganze Männer, verſchaffen; ſo würde bald eine Generation erſtehen, die ein mehr als Perikleiſches Zeitalter darſtellte. — Ohne jedoch auf ſolche Utopiſche Pläne einzugehen, ließe ſich in Erwägung nehmen, daß wenn, wie es, irre ich mich nicht, bei einigen alten Völkern wirklich geweſen iſt, nach der Todesſtrafe die Kaſtration als die ſchwerſte Strafe beſtände, ganze Stammbäume von Schurken der Welt erlaſſen ſeyn würden; um ſo gewiſſer, als bekanntlich die meiſten Verbrechen ſchon in dem Alter zwiſchen zwanzig und dreißig Jahren begangen werden. Imgleichen ließe ſich überlegen, ob es nicht, in Betracht der Folgen, erſprießlicher ſeyn würde, die bei gewiſſen Gelegenheiten auszutheilenden öffentlichen Ausſteuern nicht, wie jetzt üblich, den angeblich tugendhafteſten, ſondern den verſtändigſten und geiſtreichſten Mädchen zuzuerkennen: zumal da über die Tugend das Urtheil gar ſchwierig iſt: denn nur Gott, ſagt man, ſieht die Herzen; die Gelegenheiten, einen edlen Charakter an den Tag zu legen, ſind ſelten und dem Zufall anheimgeſtellt; zudem hat die Tugend manches Mädchens eine kräftige Stütze an der Häßlichkeit deſſelben: hingegen über den Verſtand können Die, welche ſelbſt damit begabt ſind, nach einiger Prüfung, mit vieler Sicherheit urtheilen. — Eine andere praktiſche Anwendung iſt folgende. In vielen Ländern, auch im ſüdlichen Deutſchland, herrſcht die ſchlimme Sitte, daß Weiber Laſten, und oft ſehr beträchtliche, auf dem Kopfe tragen. Dies muß nachtheilig auf das Gehirn wirken; wodurch daſſelbe, beim weiblichen Geſchlechte im Volke, ſich allmälig deteriorirt, und da von ihm das männliche das ſeinige empfängt, das ganze Volk immer dümmer wird: welches bei vielen gar nicht nöthig iſt. Durch Abſtellung dieſer Sitte würde man demnach das Quantum der Intelligenz im Ganzen des Volkes vermehren; welches zuverläſſig die größte Vermehrung des Nationalreichthums wäre.

Wenn wir aber jetzt, dergleichen praktiſche Anwendungen Andern überlaſſend, auf unſern eigenthümlichen, alſo den ethiſch-metaphyſiſchen Standpunkt zurückkehren; ſo wird ſich uns, indem wir den Inhalt des 41. Kapitels mit dem des gegenwärtigen verbinden, folgendes Ergebniß darſtellen, welches, bei aller ſeiner Transſcendenz, doch eine unmittelbare, empiriſche Stütze hat. — Es iſt der ſelbe Charakter, alſo der ſelbe individuell beſtimmte Wille, welcher in allen Deſcendenten eines Stammes, vom Ahnherrn bis zum gegenwärtigen Stammhalter, lebt. Allein in jedem derſelben iſt ihm ein anderer Intellekt, alſo ein anderer Grad und eine andere Weiſe der Erkenntniß beigegeben. Dadurch nun ſtellt ſich ihm, in jedem derſelben, das Leben von einer andern Seite und in einem verſchiedenen Lichte dar: er erhält eine neue Grundanſicht davon, eine neue Belehrung. Zwar kann, da der Intellekt mit dem Individuo erliſcht, jener Wille nicht die Einſicht des einen Lebenslaufes durch die des andern unmittelbar ergänzen. Allein in Folge jeder neuen Grundanſicht des Lebens, wie nur eine erneuete Perſönlichkeit ſie ihm verleihen kann, erhält ſein Wollen ſelbſt eine andere Richtung, erfährt alſo eine Modifikation dadurch, und was die Hauptſache iſt, er hat, auf dieſelbe, von Neuem das Leben zu bejahen, oder zu verneinen. Solchermaaßen wird die, aus der Nothwendigkeit zweier Geſchlechter zur Zeugung entſpringende Naturanſtalt der immer wechſelnden Verbindung eines Willens mit einem Intellekt zur Baſis einer Heilsordnung. Denn vermöge derſelben kehrt das Leben dem Willen (deſſen Abbild und Spiegel es iſt) unaufhörlich neue Seiten zu, dreht ſich gleichſam ohne Unterlaß vor ſeinem Blicke herum, läßt andere und immer andere Anſchauungsweiſen ſich an ihm verſuchen, damit er, auf jede derſelben, ſich zur Bejahung oder Verneinung entſcheide, welche beide ihm beſtändig offen ſtehen; nur daß, wenn Ein Mal die Verneinung ergriffen wird, das ganze Phänomen für ihn, mit dem Tode, aufhört. Weil nun hienach dem ſelben Willen gerade die beſtändige Erneuerung und völlige Veränderung des Intellekts, als eine neue Weltanſicht verleihend, den Weg des Heils offen hält, der Intellekt aber von der Mutter kommt; ſo möchte hier der tiefe Grund liegen, aus welchem alle Völker (mit ſehr wenigen, ja ſchwankenden Ausnahmen) die Geſchwiſterehe verabſcheuen und verbieten, ja ſogar eine Geſchlechtsliebe zwiſchen Geſchwiſtern gar nicht entſteht, es ſei denn in höchſt ſeltenen, auf einer naturwidrigen Perverſität der Triebe, wo nicht auf der Unächtheit des Einen von ihnen, beruhenden Ausnahmen. Denn aus einer Geſchwiſterehe könnte nichts Anderes hervorgehen, als ſtets nur der ſelbe Wille mit dem ſelben Intellekt, wie beide ſchon vereint in beiden Eltern exiſtiren, alſo die hoffnungsloſe Wiederholung der ſchon vorhandenen Erſcheinung.

Wenn wir aber nun, im Einzelnen und in der Nähe, die unglaublich große und doch ſo augenfällige Verſchiedenheit der Charaktere ins Auge faſſen, den Einen ſo gut und menſchenfreundlich, den Andern ſo boshaft, ja, grauſam vorfinden, wieder Einen gerecht, redlich und aufrichtig, einen Andern voller Falſch, als einen Schleicher, Betrüger, Verräther, inkorrigibeln Schurken erblicken; da eröffnet ſich uns ein Abgrund der Betrachtung, indem wir, über den Urſprung einer ſolchen Verſchiedenheit nachſinnend, vergeblich brüten. Hindu und Buddhaiſten löſen das Problem dadurch, daß ſie ſagen: „es iſt die Folge der Thaten des vorhergegangenen Lebenslaufes". Dieſe Löſung iſt zwar die älteſte, auch die faßlichſte und von den Weiſeſten der Menſchheit ausgegangen: ſie ſchiebt jedoch nur die Frage weiter zurück. Eine befriedigendere wird dennoch ſchwerlich gefunden werden. Vom Standpunkt meiner ganzen Lehre aus bleibt mir zu ſagen übrig, daß hier, wo der Wille als Ding an ſich zur Sprache kommt, der Satz vom Grunde, als bloße Form der Erſcheinung, keine Anwendung mehr findet, mit ihm aber alles Warum und Woher wegfällt. Die abſolute Freiheit beſteht eben darin, daß Etwas dem Satz vom Grunde, als dem Princip aller Nothwendigkeit, gar nicht unterworfen iſt: eine ſolche kommt daher nur dem Dinge an ſich zu, dieſes iſt aber gerade der Wille. Er iſt demnach in ſeiner Erſcheinung, mithin im Operari, der Nothwendigkeit unterworfen: im Esse aber, wo er ſich als Ding an ſich entſchieden hat, iſt er frei. Sobald wir daher, wie hier geſchieht, an dieſes kommen, hört alle Erklärung mittelſt Gründen und Folgen auf, und uns bleibt nichts übrig, als zu ſagen: hier äußert ſich die wahre Freiheit des Willens, die ihm zukommt, ſofern er das Ding an ſich iſt, welches aber eben als ſolches grundlos iſt, d. h. kein Warum kennt. Eben dadurch aber hört für uns hier alles Verſtändniß auf; weil all unſer Verſtehn auf dem Satz vom Grunde beruht, indem es in der bloßen Anwendung deſſelben beſteht.

Kapitel 44.

Metaphyſik der Geſchlechtsliebe.

Ihr Weiſen, hoch und tief gelahrt,
Die ihr's erſinnt und wißt,
Wie, wo und wann ſich Alles paart?
Warum ſich's liebt und küßt?
Ihr hohen Weiſen, ſagt mir's an!
Ergrübelt, was mir da,
Ergrübelt mir, wo, wie und wann,
Warum mir ſo geſchah?

Bürger.

Dieſes Kapitel iſt das letzte von vieren, deren mannigfaltige, gegenſeitige Beziehungen zu einander, vermöge welcher ſie gewiſſermaaßen ein untergeordnetes Ganzes bilden, der aufmerkſame

Leſer erkennen wird, ohne daß ich nöthig hätte, durch Berufungen und Zurückweiſungen meinen Vortrag zu unterbrechen.

Die Dichter iſt man gewohnt hauptſächlich mit der Schilderung der Geſchlechtsliebe beſchäftigt zu ſehen. Dieſe iſt in der Regel das Hauptthema aller dramatiſchen Werke, der tragiſchen, wie der komiſchen, der romantiſchen, wie der klaſſiſchen, der Indiſchen, wie der Europäiſchen: nicht weniger iſt ſie der Stoff des bei Weitem größten Theils der lyriſchen Poeſie, und ebenfalls der epiſchen; zumal wenn wir dieſer die hohen Stöße von Romanen beizählen wollen, welche, in allen civiliſirten Ländern Europas, jedes Jahr ſo regelmäßig wie die Früchte des Bodens erzeugt, ſchon ſeit Jahrhunderten. Alle dieſe Werke ſind, ihrem Hauptinhalte nach, nichts Anderes, als vielſeitige, kurze oder ausführliche Beſchreibungen der in Rede ſtehenden Leidenſchaft. Auch haben die gelungenſten Schilderungen derſelben, wie z. B. Romeo und Julie, die neue Heloiſe, der Werther, unſterblichen Ruhm erlangt. Wenn dennoch Rochefoucauld meint, es ſei mit der leidenſchaftlichen Liebe wie mit den Geſpenſtern, Alle redeten davon, aber Keiner hätte ſie geſehen; und ebenfalls Lichtenberg in ſeinem Aufſatze „Ueber die Macht der Liebe" die Wirklichkeit und Naturgemäßheit jener Leidenſchaft beſtreitet und ableugnet; ſo iſt dies ein großer Irrthum. Denn es iſt unmöglich, daß ein der menſchlichen Natur Fremdes und ihr Widerſprechendes, alſo eine bloß aus der Luft gegriffene Fratze, zu allen Zeiten vom Dichtergenie unermüdlich dargeſtellt und von der Menſchheit mit unveränderter Theilnahme aufgenommen werden könne; da ohne Wahrheit kein Kunſtſchönes ſeyn kann:

> Rien n'est beau que le vrai; le vrai seul est aimable.
>
> *Boil.*

Allerdings aber beſtätigt es auch die Erfahrung, wenn gleich nicht die alltägliche, daß Das, was in der Regel nur als eine lebhafte, jedoch noch bezwingbare Neigung vorkommt, unter gewiſſen Umſtänden anwachſen kann zu einer Leidenſchaft, die an Heftigkeit jede andere übertrifft, und dann alle Rückſichten beſeitigt, alle Hinderniſſe mit unglaublicher Kraft und Ausdauer überwindet, ſo daß für ihre Befriedigung unbedenklich das Leben gewagt, ja, wenn ſolche ſchlechterdings verſagt bleibt, in den Kauf gegeben wird. Die Werther und Jacopo Ortis exiſtiren nicht bloß im

Romane; ſondern jedes Jahr hat deren in Europa wenigſtens ein halbes Dutzend aufzuweiſen: sed ignotis perierunt mortibus illi: denn ihre Leiden finden keinen andern Chroniſten, als den Schreiber amtlicher Protokolle, oder den Berichterſtatter der Zeitungen. Doch werden die Leſer der polizeigerichtlichen Aufnahmen in Engliſchen und Franzöſiſchen Tagesblättern die Richtigkeit meiner Angabe bezeugen. Noch größer aber iſt die Zahl Derer, welche die ſelbe Leidenſchaft ins Irrenhaus bringt. Endlich hat jedes Jahr auch einen und den andern Fall von gemeinſchaftlichem Selbſtmord eines liebenden, aber durch äußere Umſtände verhinderten Paares aufzuweiſen; wobei mir inzwiſchen unerklärlich bleibt, wie Die, welche, gegenſeitiger Liebe gewiß, im Genuſſe dieſer die höchſte Säligkeit zu finden erwarten, nicht lieber durch die äußerſten Schritte ſich allen Verhältniſſen entziehen und jedes Ungemach erdulden, als daß ſie mit dem Leben ein Glück aufgeben, über welches hinaus ihnen kein größeres denkbar iſt. — Was aber die niedern Grade und die bloßen Anflüge jener Leidenſchaft anlangt, ſo hat Jeder ſie täglich vor Augen und, ſo lange er nicht alt iſt, meiſtens auch im Herzen.

Alſo kann man, nach dem hier in Erinnerung Gebrachten, weder an der Realität, noch an der Wichtigkeit der Sache zweifeln, und ſollte daher, ſtatt ſich zu wundern, daß auch ein Philoſoph dieſes beſtändige Thema aller Dichter ein Mal zu dem ſeinigen macht, ſich darüber wundern, daß eine Sache, welche im Menſchenleben durchweg eine ſo bedeutende Rolle ſpielt, von den Philoſophen bisher ſo gut wie gar nicht in Betrachtung genommen iſt und als ein unbearbeiteter Stoff vorliegt. Wer ſich noch am meiſten damit abgegeben hat, iſt Plato, beſonders „im Gaſtmahl" und im „Phädrus": was er jedoch darüber vorbringt, hält ſich im Gebiete der Mythen, Fabeln und Scherze, betrifft auch größtentheils nur die Griechiſche Knabenliebe. Das Wenige, was Rouſſeau im Discours sur l'inégalité (S. 96, ed. Bip.) über unſer Thema ſagt, iſt falſch und ungenügend. Kants Erörterung des Gegenſtandes, im dritten Abſchnitt der Abhandlung „Ueber das Gefühl des Schönen und Erhabenen" (S. 435 fg. der Roſenkranziſchen Ausgabe), iſt ſehr oberflächlich und ohne Sachkenntniß, daher zum Theil auch unrichtig. Endlich Platners Behandlung der Sache in ſeiner Anthropologie, §§. 1347 fg., wird Jeder platt und ſeicht finden. Hingegen verdient Spinoza's Definition, wegen ihrer überſchwänglichen Naivetät, zur Aufheiterung, angeführt zu werden: Amor est titillatio, concomitante idea causae externae (Eth., IV, prop. 44, dem.). Vorgänger habe ich demnach weder zu benutzen, noch zu widerlegen: die Sache hat ſich mir objektiv aufgedrungen und iſt von ſelbſt in den Zuſammenhang meiner Weltbetrachtung getreten. — Den wenigſten Beifall habe ich übrigens von Denen zu hoffen, welche gerade ſelbſt von dieſer Leidenſchaft beherrſcht ſind, und demnach in den ſublimſten und ätheriſcheſten Bildern ihre überſchwänglichen Gefühle auszudrücken ſuchen: ihnen wird meine Anſicht zu phyſiſch, zu materiell erſcheinen; ſo metaphyſiſch, ja transſcendent, ſie auch im Grunde iſt. Mögen ſie vorläufig erwägen, daß der Gegenſtand, welcher ſie heute zu Madrigalen und Sonetten begeiſtert, wenn er 18 Jahre früher geboren wäre, ihnen kaum einen Blick abgewonnen hätte.

Denn alle Verliebtheit, wie ätheriſch ſie ſich auch geberden mag, wurzelt allein im Geſchlechtstriebe, ja, iſt durchaus nur ein näher beſtimmter, ſpecialiſirter, wohl gar im ſtrengſten Sinn individualiſirter Geſchlechtstrieb. Wenn man nun, dieſes feſt haltend, die wichtige Rolle betrachtet, welche die Geſchlechtsliebe in allen ihren Abſtufungen und Nüancen, nicht bloß in Schauſpielen und Romanen, ſondern auch in der wirklichen Welt ſpielt, wo ſie, nächſt der Liebe zum Leben, ſich als die ſtärkſte und thätigſte aller Triebfedern erweiſt, die Hälfte der Kräfte und Gedanken des jüngern Theiles der Menſchheit fortwährend in Anſpruch nimmt, das letzte Ziel faſt jedes menſchlichen Beſtrebens iſt, auf die wichtigſten Angelegenheiten nachtheiligen Einfluß erlangt, die ernſthafteſten Beſchäftigungen zu jeder Stunde unterbricht, bisweilen ſelbſt die größten Köpfe auf eine Weile in Verwirrung ſetzt, ſich nicht ſcheut, zwiſchen die Verhandlungen der Staatsmänner und die Forſchungen der Gelehrten, ſtörend, mit ihrem Plunder einzutreten, ihre Liebesbriefchen und Haarlöckchen ſogar in miniſterielle Portefeuilles und philoſophiſche Manuſcripte einzuſchieben verſteht, nicht minder täglich die verworrenſten und ſchlimmſten Händel anzettelt, die werthvollſten Verhältniſſe auflöſt, die feſteſten Bande zerreißt, bisweilen Leben, oder Geſundheit, bisweilen Reichthum, Rang und Glück zu ihrem Opfer nimmt, ja, den ſonſt Redlichen gewiſſenlos, den bisher Treuen zum Verräther macht, demnach im Ganzen auftritt als ein feindſäliger Dämon, der Alles zu verkehren, zu verwirren und umzuwerfen bemüht iſt; — da wird man veranlaßt auszurufen: Wozu der Lerm? Wozu das Drängen, Toben, die Angſt und die Noth? Es handelt ſich ja bloß darum, daß jeder Hans ſeine Grethe*) finde: weshalb ſollte eine ſolche Kleinigkeit eine ſo wichtige Rolle ſpielen und unaufhörlich Störung und Verwirrung in das wohlgeregelte Menſchenleben bringen? — Aber dem ernſten Forſcher enthüllt allmälig der Geiſt der Wahrheit die Antwort: Es iſt keine Kleinigkeit, warum es ſich hier handelt; vielmehr iſt die Wichtigkeit der Sache dem Ernſt und Eifer des Treibens vollkommen angemeſſen. Der Endzweck aller Liebeshändel, ſie mögen auf dem Soccus, oder dem Kothurn geſpielt werden, iſt wirklich wichtiger, als alle andern Zwecke im Menſchenleben, und daher des tiefen Ernſtes, womit Jeder ihn verfolgt, völlig werth. Das nämlich, was dadurch entſchieden wird, iſt nichts Geringeres, als die Zuſammenſetzung der nächſten Generation. Die dramatis personae, welche auftreten werden, wann wir abgetreten ſind, werden hier, ihrem Daſeyn und ihrer Beſchaffenheit nach, beſtimmt, durch dieſe ſo frivolen Liebeshändel. Wie das Seyn, die Existentia, jener künftigen Perſonen durch unſern Geſchlechtstrieb überhaupt, ſo iſt das Weſen, die Essentia derſelben durch die individuelle Auswahl bei ſeiner Befriedigung, d. i. die Geſchlechtsliebe, durchweg bedingt, und wird dadurch, in jeder Rückſicht, unwiderruflich feſtgeſtellt. Dies iſt der Schlüſſel des Problems: wir werden ihn, bei der Anwendung, genauer kennen lernen, wann wir die Grade der Verliebtheit, von der flüchtigſten Neigung bis zur heftigſten Leidenſchaft, durchgehen, wobei wir erkennen werden, daß die Verſchiedenheit derſelben aus dem Grade der Individualiſation der Wahl entſpringt.

Die ſämmtlichen Liebeshändel der gegenwärtigen Generation zuſammengenommen ſind demnach des ganzen Menſchengeſchlechts ernſtliche meditatio compositionis generationis futurae, e qua iterum pendent innumerae generationes. Dieſe hohe Wichtigkeit der Angelegenheit, als in welcher es ſich nicht, wie in allen übrigen, um *individuelles* Wohl und Wehe, ſondern um das Daſeyn und die ſpecielle Beſchaffenheit des Menſchengeſchlechts in künftigen Zeiten handelt und daher der Wille des Einzelnen in erhöhter Potenz, als Wille der Gattung, auftritt, dieſe iſt es, worauf das Pathetiſche und Erhabene der Liebesangelegenheiten, das Transſcendente ihrer Entzückungen und Schmerzen beruht, welches in zahlloſen Beiſpielen darzuſtellen die Dichter ſeit Jahrtauſenden nicht müde werden; weil kein Thema es an Intereſſe dieſem gleich thun kann, als welches, indem es das Wohl und Wehe der *Gattung* betrifft, zu allen übrigen, die nur das Wohl der Einzelnen betreffen, ſich verhält wie Körper zu Fläche. Daher eben iſt es ſo ſchwer, einem Drama ohne Liebeshändel Intereſſe zu ertheilen, und wird andererſeits, ſelbſt durch den täglichen Gebrauch, dies Thema niemals abgenutzt.

---

*) Ich habe mich hier nicht eigentlich ausdrücken dürfen: der geneigte Leſer hat daher die Phraſe in eine Ariſtophaniſche Sprache zu überſetzen.

Was im individuellen Bewußtſeyn ſich kund giebt als Geſchlechtstrieb überhaupt und ohne die Richtung auf ein beſtimmtes Individuum des andern Geſchlechts, das iſt an ſich ſelbſt und außer der Erſcheinung der Wille zum Leben ſchlechthin. Was aber im Bewußtſeyn erſcheint als auf ein beſtimmtes Individuum gerichteter Geſchlechtstrieb, das iſt an ſich ſelbſt der Wille, als ein genau beſtimmtes Individuum zu leben. In dieſem Falle nun weiß der Geſchlechtstrieb, obwohl an ſich ein ſubjektives Bedürfniß, ſehr geſchickt die Maske einer objektiven Bewunderung anzunehmen und ſo das Bewußtſeyn zu täuſchen: denn die Natur bedarf dieſes Stratagems zu ihren Zwecken. Daß es aber, ſo objektiv und von erhabenem Anſtrich jene Bewunderung auch erſcheinen mag, bei jedem Verliebtſeyn doch allein abgeſehen iſt auf die Erzeugung eines Individuums von beſtimmter Beſchaffenheit, wird zunächſt dadurch beſtätigt, daß nicht etwan die Gegenliebe, ſondern der Beſitz, d. h. der phyſiſche Genuß, das Weſentliche iſt. Die Gewißheit jener kann daher über den Mangel dieſes keineswegs tröſten: vielmehr hat in ſolcher Lage ſchon Mancher ſich erſchoſſen. Hingegen nehmen ſtark Verliebte, wenn ſie keine Gegenliebe erlangen können, mit dem Beſitz, d. i. dem phyſiſchen Genuß, vorlieb. Dies belegen alle gezwungenen Heirathen, imgleichen die ſo oft, ihrer Abneigung zum Trotz, mit großen Geſchenken, oder ſonſtigen Opfern, erkaufte Gunſt eines Weibes, ja auch die Fälle der Nothzucht. Daß dieſes beſtimmte Kind erzeugt werde, iſt der wahre, wenn gleich den Theilnehmern unbewußte Zweck des ganzen Liebesromans: die Art und Weiſe, wie er erreicht wird, iſt Nebenſache. — Wie laut auch hier die hohen und empfindſamen, zumal aber die verliebten Seelen aufſchreien mögen, über den derben Realismus meiner Anſicht: ſo ſind ſie doch im Irrthum. Denn, iſt nicht die genaue Beſtimmung der Individualitäten der nächſten Generation ein viel höherer und würdigerer Zweck, als jene ihrer überſchwänglichen Gefühle und überſinnlichen Seifenblaſen? Ja, kann es, unter irdiſchen Zwecken, einen wichtigeren und größeren geben? Er allein entſpricht der Tiefe, mit welcher die leidenſchaftliche Liebe gefühlt wird, dem Ernſt, mit welchem ſie auftritt, und der Wichtigkeit, die ſie ſogar den Kleinigkeiten ihres Bereiches und ihres Anlaſſes beilegt. Nur ſofern man dieſen Zweck als den wahren unterlegt, erſcheinen die Weitläuftigkeiten, die endloſen Bemühungen und Plagen zur Erlangung des geliebten Gegenſtandes, der Sache angemeſſen. Denn die künftige Generation, in ihrer ganzen individuellen Beſtimmtheit, iſt es, die ſich mittelſt jenes Treibens und Mühens ins Daſeyn drängt. Ja, ſie ſelbſt regt ſich ſchon in der ſo umſichtigen, beſtimmten und eigenſinnigen Auswahl zur Befriedigung des Geſchlechtstriebes, die man Liebe nennt. Die wachſende Zuneigung zweier Liebenden iſt eigentlich ſchon der Lebenswille des neuen Individuums, welches ſie zeugen können und möchten; ja, ſchon im Zuſammentreffen ihrer ſehnſuchtsvollen Blicke entzündet ſich ſein neues Leben, und giebt ſich kund als eine künftig harmoniſche, wohl zuſammengeſetzte Individualität. Sie fühlen die Sehnſucht nach einer wirklichen Vereinigung und Verſchmelzung zu einem einzigen Weſen, um alsdann nur noch als dieſes fortzuleben; und dieſe erhält ihre Erfüllung in dem von ihnen Erzeugten, als in welchem die ſich vererbenden Eigenſchaften Beider, zu Einem Weſen verſchmolzen und vereinigt, fortleben. Umgekehrt, iſt die gegenſeitige, entſchiedene und beharrliche Abneigung zwiſchen einem Mann und einem Mädchen die Anzeige, daß was ſie zeugen könnten nur ein übel organiſirtes, in ſich disharmoniſches, unglückliches Weſen ſeyn würde. Deshalb liegt ein tiefer Sinn darin, daß Calderon die entſetzliche Semiramis zwar die Tochter der Luft benennt, ſie jedoch als die Tochter der Nothzucht, auf welche der Gattenmord folgte, einführt.

Was nun aber zuletzt zwei Individuen verſchiedenen Geſchlechts mit ſolcher Gewalt ausſchließlich zu einander zieht, iſt der in der ganzen Gattung ſich darſtellende Wille zum Leben, der hier eine ſeinen Zwecken entſprechende Objektivation ſeines Weſens anticipirt in dem Individuo, welches jene Beiden zeugen können. Dieſes nämlich wird vom Vater den Willen, oder Charakter, von der Mutter den Intellekt haben, die Korporiſation von Beiden: jedoch wird meiſtens die Geſtalt ſich mehr nach dem Vater, die Größe mehr nach der Mutter richten, — dem Geſetze gemäß, welche in den Baſtarderzeugungen der Thiere an den Tag tritt und hauptſächlich darauf beruht, daß die Größe des Fötus ſich nach der Größe des Uterus richten muß. So unerklärlich die ganz beſondere und ihm ausſchließlich eigenthümliche Individualität eines jeden Menſchen iſt; ſo iſt es eben auch die ganz beſondere und individuelle Leidenſchaft zweier Liebenden; — ja, im tiefſten Grunde iſt Beides Eines und daſſelbe: die Erſtere iſt explicite was die Letztere implicite war. Als die allererſte Entſtehung eines neuen Individuums und das wahre punctum saliens ſeines Lebens iſt wirklich der Augenblick zu betrachten, da die Eltern anfangen einander zu lieben, — to fancy each other nennt es ein ſehr treffender Engliſcher Ausdruck, — und, wie geſagt, im Begegnen und Heften ihrer ſehnſüchtigen Blicke entſteht der erſte Keim des neuen Weſens, der freilich, wie alle Keime, meiſtens zertreten wird. Dies neue Individuum iſt gewiſſermaaßen eine neue (Platoniſche) Idee: wie nun alle Ideen mit der größten Heftigkeit in die Erſcheinung zu treten ſtreben, mit Gier die Materie hiezu ergreifend, welche das Geſetz der Kauſalität unter ſie alle austheilt; ſo ſtrebt eben auch dieſe beſondere Idee einer menſchlichen Individualität mit der größten Gier und Heftigkeit nach ihrer Realiſation in der Erſcheinung. Dieſe Gier und Heftigkeit eben iſt die Leidenſchaft der beiden künftigen Eltern zu einander. Sie hat unzählige Grade, deren beide Extreme man immerhin als Ἀφροδίτη πάνδημος und οὐρανία bezeichnen mag: — dem Weſen nach iſt ſie jedoch überall die ſelbe. Hingegen dem Grade nach wird ſie um ſo mächtiger ſeyn, je *individualiſirter* ſie iſt, d. h. je mehr das geliebte Individuum, vermöge aller ſeiner Theile und Eigenſchaften, ausſchließlich geeignet iſt, den Wunſch und das durch ſeine eigene Individualität feſtgeſtellte Bedürfniß des liebenden zu befriedigen. Worauf es nun aber hiebei ankommt, wird uns im weiteren Verfolge deutlich werden. Zunächſt und weſentlich iſt die verliebte Neigung gerichtet auf Geſundheit, Kraft und Schönheit, folglich auch auf Jugend; weil der Wille zuvörderſt den Gattungscharakter der Menſchenſpecies, als die Baſis aller Individualität, darzuſtellen verlangt: die alltägliche Liebelei (Ἀφροδίτη πάνδημος) geht nicht viel weiter. Daran knüpfen ſich ſodann ſpeciellere Anforderungen, die wir weiterhin im Einzelnen unterſuchen werden, und mit denen, wo ſie Befriedigung vor ſich ſehen, die Leidenſchaft ſteigt. Die höchſten Grade dieſer aber entſpringen aus derjenigen Angemeſſenheit beider Individualitäten zu einander, vermöge welcher der Wille, d. i. der Charakter, des Vaters und der Intellekt der Mutter, in ihrer Verbindung, gerade dasjenige Individuum vollenden, nach welchem der Wille zum Leben überhaupt, welcher in der ganzen Gattung ſich darſtellt, eine dieſer ſeiner Größe angemeſſene, daher das Maaß eines ſterblichen Herzens überſteigende Sehnſucht empfindet, deren Motive eben ſo über den Bereich des individuellen Intellekts hinausliegen. Dies iſt alſo die Seele einer eigentlichen, großen Leidenſchaft. Je vollkommener nun die gegenſeitige Angemeſſenheit zweier Individuen zu einander, in jeder der ſo mannigfachen, weiterhin zu betrachtenden Rückſichten iſt, deſto ſtärker wird ihre gegenſeitige Leidenſchaft ausfallen. Da es nicht zwei ganz gleiche Individuen giebt, muß jedem beſtimmten Mann ein beſtimmtes Weib, — ſtets in Hinſicht auf das zu Erzeugende, — am vollkommenſten entſprechen. So ſelten, wie der Zufall ihres Zuſammentreffens, iſt die eigentlich leidenſchaftliche Liebe. Weil inzwiſchen die Möglichkeit einer ſolchen in Jedem vorhanden iſt, ſind uns die Darſtellungen derſelben in den Dichterwerken verſtändlich. — Eben weil die verliebte Leidenſchaft ſich eigentlich um das zu Erzeugende und deſſen Eigenſchaften dreht und hier ihr Kern liegt, kann zwiſchen zwei jungen und wohlgebildeten Leuten verſchiedenen Geſchlechts, vermöge der Uebereinſtimmung ihrer Geſinnung, ihres Charakters, ihrer Geiſtesrichtung, Freundſchaft beſtehen, ohne daß Geſchlechtsliebe ſich einmiſchte; ja ſogar kann in dieſer Hinſicht eine gewiſſe Abneigung zwiſchen ihnen vorhanden ſeyn. Der Grund hievon iſt darin zu ſuchen, daß ein von ihnen erzeugtes Kind körperlich oder geiſtig disharmonirende Eigenſchaften haben, kurz, ſeine Exiſtenz und Beſchaffenheit den Zwecken des Willens zum Leben, wie er ſich in der Gattung darſtellt, nicht entſprechen würde. Im entgegengeſetzten Fall kann, bei Heterogeneität der Geſinnung, des Charakters und der Geiſtesrichtung, und bei der daraus hervorgehenden Abneigung, ja Feindſäligkeit, doch die Geſchlechtsliebe aufkommen und beſtehen; wo ſie dann über jenes Alles verblendet: verleitet ſie hier zur Ehe, ſo wird es eine ſehr unglückliche. —

Jetzt zur gründlicheren Unterſuchung der Sache. — Der Egoismus iſt eine ſo tief wurzelnde Eigenſchaft aller Individualität überhaupt, daß, um die Thätigkeit eines individuellen Weſens zu erregen, egoiſtiſche Zwecke die einzigen ſind, auf welche man mit Sicherheit rechnen kann. Zwar hat die Gattung auf das Individuum ein früheres, näheres und größeres Recht, als die hinfällige Individualität ſelbſt: jedoch kann, wann das Individuum für den Beſtand und die Beſchaffenheit der Gattung thätig ſeyn und ſogar Opfer bringen ſoll, ſeinem Intellekt, als welcher bloß auf individuelle Zwecke berechnet iſt, die Wichtigkeit der Angelegenheit nicht ſo faßlich gemacht werden, daß ſie derſelben gemäß wirkte. Daher kann, in ſolchem Fall, die Natur ihren Zweck nur dadurch erreichen, daß ſie dem Individuo einen gewiſſen *Wahn* einpflanzt, vermöge deſſen ihm als ein Gut für ſich ſelbſt erſcheint, was in Wahrheit bloß eines für die Gattung iſt, ſo daß daſſelbe dieſer dient, während es ſich ſelber zu dienen wähnt: bei welchem Hergang eine bloße, gleich darauf verſchwindende Chimäre ihm vorſchwebt und als Motiv die Stelle einer Wirklichkeit vertritt. Dieſer *Wahn* iſt der *Inſtinkt*. Derſelbe iſt, in den allermeiſten Fällen, anzuſehen als der Sinn der *Gattung*, welcher das *ihr* Frommende dem Willen darſtellt. Weil aber der Wille hier individuell geworden; ſo muß er dergeſtalt getäuſcht werden, daß er Das, was der Sinn der *Gattung* ihm vorhält, durch den Sinn des *Individui* wahrnimmt, alſo individuellen Zwecken nachzugehen wähnt, während er in Wahrheit bloß generelle (dies Wort hier im eigentlichſten Sinn genommen) verfolgt. Die äußere Erſcheinung des Inſtinkts beobachten wir am beſten an den Thieren, als wo ſeine Rolle am bedeutendeſten iſt; aber den innern Hergang dabei können wir, wie alles Innere, allein an uns ſelbſt kennen lernen. Nun meint man zwar, der Menſch habe faſt gar keinen Inſtinkt, allenfalls bloß den, daß das Neugeborene die Mutterbruſt ſucht und ergreift. Aber in der That haben wir einen ſehr beſtimmten, deutlichen, ja komplicirten Inſtinkt, nämlich den der ſo feinen, ernſtlichen und eigenſinnigen Auswahl des andern Individuums zur Geſchlechtsbefriedigung. Mit dieſer Befriedigung an ſich ſelbſt, d. h. ſofern ſie ein auf dringendem Bedürfniß des Individuums beruhender ſinnlicher Genuß iſt, hat die Schönheit oder Häßlichkeit des andern Individuums gar nichts zu ſchaffen. Die dennoch ſo eifrig verfolgte Rückſicht auf dieſe, nebſt der daraus entſpringenden ſorgſamen Auswahl, bezieht ſich alſo offenbar nicht auf den Wählenden ſelbſt, obſchon er es wähnt, ſondern auf den wahren Zweck, auf das zu Erzeugende, als in welchem der Typus der Gattung möglichſt rein und richtig erhalten werden ſoll. Nämlich durch tauſend phyſiſche Zufälle und moraliſche Widerwärtigkeiten entſtehen gar vielerlei Ausartungen der menſchlichen Geſtalt: dennoch wird der ächte Typus derſelben, in allen ſeinen Theilen, immer wieder hergeſtellt; welches geſchieht unter der Leitung des Schönheitsſinnes, der durchgängig dem Geſchlechtstriebe vorſteht, und ohne welchen dieſer zum ekelhaften Bedürfniß herabſinkt. Demgemäß wird Jeder, erſtlich, die ſchönſten Individuen, d. h. ſolche, in welchen der Gattungscharakter am reinſten ausgeprägt iſt, entſchieden vorziehen und heftig begehren; zweitens aber wird er am andern Individuo beſonders die Vollkommenheiten verlangen, welche ihm ſelbſt abgehen, ja ſogar die Unvollkommenheiten, welche das Gegentheil ſeiner eigenen ſind, ſchön finden: daher ſuchen z. B. kleine Männer große Frauen, die Blonden lieben die Schwarzen u. ſ. w. — Das ſchwindelnde Entzücken, welches den Mann beim Anblick eines Weibes von ihm angemeſſener Schönheit ergreift und ihm die Vereinigung mit ihr als das höchſte Gut vorſpiegelt, iſt eben *der Sinn der Gattung*, welcher den deutlich ausgedrückten Stämpel derſelben erkennend, ſie mit dieſem perpetuiren möchte. Auf dieſem entſchiedenen Hange zur Schönheit beruht die Erhaltung des

Typus der Gattung: daher wirkt derſelbe mit ſo großer Macht. Wir werden die Rückſichten, welche er befolgt, weiter unten ſpeciell betrachten. Was alſo den Menſchen hiebei leitet, iſt wirklich ein Inſtinkt, der auf das Beſte der Gattung gerichtet iſt, während der Menſch ſelbſt bloß den erhöhten eigenen Genuß zu ſuchen wähnt. — In der That haben wir hieran einen lehrreichen Aufſchluß über das innere Weſen *alles* Inſtinkts, als welcher faſt durchgängig, wie hier, das Individuum für das Wohl der Gattung in Bewegung ſetzt. Denn offenbar iſt die Sorgfalt, mit der ein Inſekt eine beſtimmte Blume, oder Frucht, oder Miſt, oder Fleiſch, oder, wie die Ichneumonien, eine fremde Inſektenlarve aufſucht, um ſeine Eier *nur dort* zu legen, und um dieſes zu erreichen weder Mühe noch Gefahr ſcheut, derjenigen ſehr analog, mit welcher ein Mann zur Geſchlechtsbefriedigung ein Weib von beſtimmter, ihm individuell zuſagender Beſchaffenheit ſorgſam auswählt und ſo eifrig nach ihr ſtrebt, daß er oft, um dieſen Zweck zu erreichen, aller Vernunft zum Trotz, ſein eigenes Lebensglück opfert, durch thörichte Heirath, durch Liebeshändel, die ihm Vermögen, Ehre und Leben koſten, ſelbſt durch Verbrechen, wie Ehebruch, oder Nothzucht; Alles nur, um, dem überall ſouveränen Willen der Natur gemäß, der Gattung auf das Zweckmäßigſte zu dienen, wenn gleich auf Koſten des Individuums. Ueberall nämlich iſt der Inſtinkt ein Wirken wie nach einem Zweckbegriff, und doch ganz ohne denſelben. Die Natur pflanzt ihn da ein, wo das handelnde Individuum den Zweck zu verſtehen unfähig, oder ihn zu verfolgen unwillig ſeyn würde: daher iſt er, in der Regel, nur den Thieren, und zwar vorzüglich den unterſten, als welche den wenigſten Verſtand haben, beigegeben, aber faſt allein in dem hier betrachteten Fall auch dem Menſchen, als welcher den Zweck zwar verſtehen könnte, ihn aber nicht mit dem nöthigen Eifer, nämlich ſogar auf Koſten ſeines individuellen Wohls, verfolgen würde. Alſo nimmt hier, wie bei allem Inſtinkt, die Wahrheit die Geſtalt des Wahnes an, um auf den Willen zu wirken. Ein wollüſtiger Wahn iſt es, der dem Manne vorgaukelt, er werde in den Armen eines Weibes von der ihm zuſagenden Schönheit einen größern Genuß finden, als in denen eines jeden andern; oder der gar, ausſchließlich auf ein *einziges* Individuum gerichtet, ihn feſt überzeugt, daß deſſen

Beſitz ihm ein überſchwängliches Glück gewähren werde. Demnach wähnt er, für ſeinen eigenen Genuß Mühe und Opfer zu verwenden, während es bloß für die Erhaltung des regelrechten Typus der Gattung geſchieht, oder gar eine ganz beſtimmte Individualität, die nur von dieſen Eltern kommen kann, zum Daſeyn gelangen ſoll. So völlig iſt hier der Charakter des Inſtinkts, alſo ein Handeln wie nach einem Zweckbegriff und doch ganz ohne denſelben, vorhanden, daß der von jenem Wahn Getriebene den Zweck, welcher allein ihn leitet, die Zeugung, oft ſogar verabſcheut und verhindern möchte: nämlich bei faſt allen unehelichen Liebſchaften. Dem dargelegten Charakter der Sache gemäß wird, nach dem endlich erlangten Genuß, jeder Verliebte eine wunderſame Enttäuſchung erfahren, und darüber erſtaunen, daß das ſo ſehnſuchtsvoll Begehrte nichts mehr leiſtet, als jede andere Geſchlechtsbefriedigung; ſo daß er ſich nicht ſehr dadurch gefördert ſieht. Jener Wunſch nämlich verhielt ſich zu allen ſeinen übrigen Wünſchen, wie ſich die Gattung verhält zum Individuo, alſo wie ein Unendliches zu einem Endlichen. Die Befriedigung hingegen kommt eigentlich nur der Gattung zu Gute und fällt deshalb nicht in das Bewußtſeyn des Individuums, welches hier, vom Willen der Gattung beſeelt, mit jeglicher Aufopferung, einem Zwecke diente, der gar nicht ſein eigener war. Daher alſo findet jeder Verliebte, nach endlicher Vollbringung des großen Werkes, ſich angeführt: denn der Wahn iſt verſchwunden, mittelſt deſſen hier das Individuum der Betrogene der Gattung war. Demgemäß ſagt Plato ſehr treffend: ἡδονὴ ἁπάντων ἀλαζονέστατον (voluptas omnium maxime vaniloqua). Phileb. 319.

Dies Alles aber wirft ſeinerſeits wieder Licht zurück auf die Inſtinkte und Kunſttriebe der Thiere. Ohne Zweifel ſind auch dieſe von einer Art Wahn, der ihnen den eigenen Genuß vorgaukelt, befangen, während ſie ſo emſig und mit Selbſtverleugnung für die Gattung arbeiten, der Vogel ſein Neſt baut, das Inſekt den allein paſſenden Ort für die Eier ſucht, oder gar Jagd auf Raub macht, der, ihm ſelber ungenießbar, als Futter für die künftigen Larven neben die Eier gelegt werden muß, die Biene, die Wespe, die Ameiſe ihrem künſtlichen Bau und ihrer höchſt komplicirten Oekonomie obliegen. Sie Alle leitet ſicherlich ein

Wahn, welcher dem Dienſte der Gattung die Maske eines egoiſtiſchen Zweckes vorſteckt. Um uns den innern oder ſubjektiven Vorgang, der den Aeußerungen des Inſtinkts zum Grunde liegt, faßlich zu machen, iſt dies wahrſcheinlich der einzige Weg. Aeußerlich aber, oder objektiv, ſtellt ſich uns, bei den vom Inſtinkt ſtark beherrſchten Thieren, namentlich den Inſekten, ein Ueberwiegen des Ganglien- d. i. des ſubjektiven Nervenſyſtems über das objektive oder Cerebral-Syſtem dar; woraus zu ſchließen iſt, daß ſie nicht ſowohl von der objektiven, richtigen Auffaſſung, als von ſubjektiven, Wunſch erregenden Vorſtellungen, welche durch die Einwirkung des Ganglienſyſtems auf das Gehirn entſtehen, und demzufolge von einem gewiſſen Wahn getrieben werden: und dies wird der phyſiologiſche Hergang bei allem Inſtinkt ſeyn. — Zur Erläuterung erwähne ich noch, als ein anderes, wiewohl ſchwächeres Beiſpiel vom Inſtinkt im Menſchen, den kapriziöſen Appetit der Schwangeren: er ſcheint daraus zu entſpringen, daß die Ernährung des Embryo bisweilen eine beſondere oder beſtimmte Modifikation des ihm zufließenden Blutes verlangt: worauf die ſolche bewirkende Speiſe ſich ſofort der Schwangeren als Gegenſtand heißer Sehnſucht darſtellt, alſo auch hier ein Wahn entſteht. Demnach hat das Weib einen Inſtinkt mehr als der Mann: auch iſt das Ganglienſyſtem beim Weibe viel entwickelter. — Aus dem großen Uebergewicht des Gehirns beim Menſchen erklärt ſich, daß er wenigere Inſtinkte hat, als die Thiere, und daß ſelbſt dieſe wenigen leicht irre geleitet werden können. Nämlich der die Auswahl zur Geſchlechtsbefriedigung inſtinktiv leitende Schönheitsſinn wird irre geführt, wenn er in Hang zur Päderaſtie ausartet; Dem analog, wie die Schmeißfliege (Musca vomitoria), ſtatt ihre Eier, ihrem Inſtinkt gemäß, in faulendes Fleiſch zu legen, ſie in die Blüthe des Arum dracunculus legt, verleitet durch den kadaveroſen Geruch dieſer Pflanze.

Daß nun aller Geſchlechtsliebe ein durchaus auf das zu Erzeugende gerichteter Inſtinkt zum Grunde liegt, wird ſeine volle Gewißheit durch genauere Zergliederung deſſelben erhalten, der wir uns deshalb nicht entziehen können. — Zuvörderſt gehört hieher, daß der Mann von Natur zur Unbeſtändigkeit in der Liebe, das Weib zur Beſtändigkeit geneigt iſt. Die Liebe des Mannes ſinkt merklich, von dem Augenblick an, wo ſie Befriedigung erhalten hat: faſt jedes andere Weib reizt ihn mehr als das, welches er ſchon beſitzt: er ſehnt ſich nach Abwechſelung. Die Liebe des Weibes hingegen ſteigt von eben jenem Augenblick an. Dies iſt eine Folge des Zwecks der Natur, welche auf Erhaltung und daher auf möglichſt ſtarke Vermehrung der Gattung gerichtet iſt. Der Mann nämlich kann, bequem, über hundert Kinder im Jahre zeugen, wenn ihm eben ſo viele Weiber zu Gebote ſtehen; das Weib hingegen könnte, mit noch ſo vielen Männern, doch nur ein Kind im Jahr (von Zwillingsgeburten abgeſehen) zur Welt bringen. Daher ſieht er ſich ſtets nach andern Weibern um; ſie hingegen hängt feſt dem Einen an: denn die Natur treibt ſie, inſtinktmäßig und ohne Reflexion, ſich den Ernährer und Beſchützer der künftigen Brut zu erhalten. Demzufolge iſt die eheliche Treue dem Manne künſtlich, dem Weibe natürlich, und alſo Ehebruch des Weibes, wie objektiv, wegen der Folgen, ſo auch ſubjektiv, wegen der Naturwidrigkeit, viel unverzeihlicher als der des Mannes.

Aber um gründlich zu ſeyn und die volle Ueberzeugung zu gewinnen, daß das Wohlgefallen am andern Geſchlecht, ſo objektiv es uns dünken mag, doch bloß verlarvter Inſtinkt, d. i. Sinn der Gattung, welche ihren Typus zu erhalten ſtrebt, iſt, müſſen wir ſogar die bei dieſem Wohlgefallen uns leitenden Rückſichten näher unterſuchen und auf das Specielle derſelben eingehen, ſo ſeltſam auch die hier zu erwähnenden Specialitäten in einem philoſophiſchen Werke figuriren mögen. Dieſe Rückſichten zerfallen in ſolche, welche unmittelbar den Typus der Gattung, d. i. die Schönheit, betreffen, in ſolche, welche auf pſychiſche Eigenſchaften gerichtet ſind, und endlich in bloß relative, welche aus der erforderten Korrektion oder Neutraliſation der Einſeitigkeiten und Abnormitäten der beiden Individuen durch einander hervorgehen. Wir wollen ſie einzeln durchgehen.

Die oberſte, unſere Wahl und Neigung leitende Rückſicht iſt das Alter. Im Ganzen laſſen wir es gelten von den Jahren der eintretenden bis zu denen der aufhörenden Menſtruation, geben jedoch der Periode vom achtzehnten bis achtundzwanzigſten Jahre entſchieden den Vorzug. Außerhalb jener Jahre hingegen kann kein Weib uns reizen: ein altes, d. h. nicht mehr menſtruirtes

Weib erregt unſern Abſcheu. Jugend ohne Schönheit hat immer noch Reiz; Schönheit ohne Jugend keinen. — Offenbar iſt die hiebei uns unbewußt leitende Abſicht die Möglichkeit der Zeugung überhaupt: daher verliert jedes Individuum an Reiz für das andere Geſchlecht in dem Maaße, als es ſich von der zur Zeugung oder zur Empfängniß tauglichſten Periode entfernt. — Die zweite Rückſicht iſt die der Geſundheit: akute Krankheiten ſtören nur vorübergehend, chroniſche, oder gar Kachexien, ſchrecken ab; — weil ſie auf das Kind übergehen. — Die dritte Rückſicht iſt das Skelett: weil es die Grundlage des Typus der Gattung iſt. Nächſt Alter und Krankheit ſtößt nichts uns ſo ſehr ab, wie eine verwachſene Geſtalt: ſogar das ſchönſte Geſicht kann nicht dafür entſchädigen; vielmehr wird ſelbſt das häßlichſte, bei geradem Wuchſe, unbedingt vorgezogen. Ferner empfinden wir jedes Mißverhältniß des Skeletts am ſtärkſten, z. B. eine verkürzte, geſtauchte, kurzbeinige Figur u. dgl. m., auch hinkenden Gang, wo er nicht Folge eines äußern Zufalls iſt. Hingegen kann ein auffallend ſchöner Wuchs alle Mängel erſetzen: er bezaubert uns. Hieher gehört auch der hohe Werth, den alle auf die Kleinheit der Füße legen: er beruht darauf, daß dieſe ein weſentlicher Charakter der Gattung ſind, indem kein Thier Tarſus und Metatarſus zuſammengenommen ſo klein hat, wie der Menſch, welches mit dem aufrechten Gange* zuſammenhängt: er iſt ein Plantigrade. Demgemäß ſagt auch Jeſus Sirach (26, 23: nach der verbeſſerten Ueberſetzung von Kraus): „Ein Weib, das gerade gebaut iſt und ſchöne Füße hat, iſt wie die goldenen Säulen auf den ſilbernen Stühlen." Auch die Zähne ſind uns wichtig; weil ſie für die Ernährung weſentlich und ganz beſonders erblich ſind. — Die vierte Rückſicht iſt eine gewiſſe Fülle des Fleiſches, alſo ein Vorherrſchen der vegetativen Funktion, der Plaſticität; weil dieſe dem Fötus reichliche Nahrung verſpricht: daher ſtößt große Magerkeit uns auffallend ab. Ein voller weiblicher Buſen übt einen ungemeinen Reiz auf das männliche Geſchlecht aus: weil er, mit den Propagationsfunktionen des Weibes in direktem Zuſammenhange ſtehend, dem Neugeborenen reichliche Nahrung verſpricht. Hingegen erregen übermäßig fette Weiber unſern Widerwillen: die Urſache iſt, daß dieſe Beſchaffenheit auf Atrophie des Uterus, alſo auf Unfruchtbarkeit deutet;

welches nicht der Kopf, aber der Inſtinkt weiß. — Erſt die letzte Rückſicht iſt die auf die Schönheit des Geſichts. Auch hier kommen vor Allem die Knochentheile in Betracht: daher hauptſächlich auf eine ſchöne Naſe geſehen wird, und eine kurze, aufgeſtülpte Naſe Alles verdirbt. Ueber das Lebensglück unzähliger Mädchen hat eine kleine Biegung der Naſe, nach unten oder nach oben, entſchieden, und mit Recht: denn es gilt den Typus der Gattung. Ein kleiner Mund, mittelſt kleiner Maxillen, iſt ſehr weſentlich, als ſpecifiſcher Charakter des Menſchenantlitzes, im Gegenſatz der Thiermäuler. Ein zurückliegendes, gleichſam weggeſchnittenes Kinn iſt beſonders widerlich; weil mentum prominulum ein ausſchließlicher Charakterzug unſerer Species iſt. Endlich kommt die Rückſicht auf ſchöne Augen und Stirn: ſie hängt mit den pſychiſchen Eigenſchaften zuſammen, zumal mit den intellektuellen, welche von der Mutter erben.

Die unbewußten Rückſichten, welche andererſeits die Neigung der Weiber befolgt, können wir natürlich nicht ſo genau angeben. Im Ganzen läßt ſich Folgendes behaupten. Sie geben dem Alter von 30 bis 35 Jahren den Vorzug, namentlich auch vor dem der Jünglinge, die doch eigentlich die höchſte menſchliche Schönheit darbieten. Der Grund iſt, daß ſie nicht vom Geſchmack, ſondern vom Inſtinkt geleitet werden, welcher im beſagten Alter die Akme der Zeugungskraft erkennt. Ueberhaupt ſehen ſie wenig auf Schönheit, namentlich des Geſichts: es iſt als ob ſie dieſe dem Kinde zu geben allein auf ſich nähmen. Hauptſächlich gewinnt ſie die Kraft und der damit zuſammenhängende Muth des Mannes: denn dieſe verſprechen die Zeugung kräftiger Kinder und zugleich einen tapfern Beſchützer derſelben. Jeden körperlichen Fehler des Mannes, jede Abweichung vom Typus, kann, in Hinſicht auf das Kind, das Weib bei der Zeugung aufheben, dadurch daß ſie ſelbſt in den nämlichen Stücken untadelhaft iſt, oder gar auf der entgegengeſetzten Seite excedirt. Hievon ausgenommen ſind allein die Eigenſchaften des Mannes, welche ſeinem Geſchlecht eigenthümlich ſind und welche daher die Mutter dem Kinde nicht geben kann: dahin gehört der männliche Bau des Skeletts, breite Schultern, ſchmale Hüften, gerade Beine, Muskelkraft, Muth, Bart u. ſ. w. Daher kommt es, daß Weiber oft häßliche Männer lieben, aber nie einen unmännlichen Mann: weil ſie deſſen Mängel nicht neutraliſiren können.

Die zweite Art der Rückſichten, welche der Geſchlechtsliebe zum Grunde liegen, iſt die auf die pſychiſchen Eigenſchaften. Hier werden wir finden, daß das Weib durchgängig von den Eigenſchaften des Herzens oder Charakters im Manne angezogen wird, — als welche vom Vater erben. Vorzüglich iſt es Feſtigkeit des Willens, Entſchloſſenheit und Muth, vielleicht auch Redlichkeit und Herzensgüte, wodurch das Weib gewonnen wird. Hingegen üben intellektuelle Vorzüge keine direkte und inſtinktmäßige Gewalt über ſie aus; eben weil ſie nicht vom Vater erben. Unverſtand ſchadet bei Weibern nicht: ehe noch könnte überwiegende Geiſteskraft, oder gar Genie, als eine Abnormität, ungünſtig wirken. Daher ſieht man oft einen häßlichen, dummen und rohen Menſchen einen wohlgebildeten, geiſtreichen und liebenswürdigen Mann bei Weibern ausſtechen. Auch werden Ehen aus Liebe bisweilen geſchloſſen zwiſchen geiſtig höchſt heterogenen Weſen: z. B. er roh, kräftig und beſchränkt, ſie zart empfindend, fein denkend, gebildet, äſthetiſch u. ſ. w.; oder er gar genial und gelehrt, ſie eine Gans:

Sic visum Veneri; cui placet impares
Formas atque animos sub juga aënea
Saevo mittere cum joco.

Der Grund iſt, daß hier ganz andere Rückſichten vorwalten, als die intellektuellen: — die des Inſtinkts. Bei der Ehe iſt es nicht auf geiſtreiche Unterhaltung, ſondern auf die Erzeugung der Kinder abgeſehen: ſie iſt ein Bund der Herzen, nicht der Köpfe. Es iſt ein eitles und lächerliches Vorgeben, wenn Weiber behaupten, in den Geiſt eines Mannes ſich verliebt zu haben, oder es iſt die Ueberſpannung eines entarteten Weſens. — Männer hingegen werden in der inſtinktiven Liebe nicht durch die Charakter-Eigenſchaften des Weibes beſtimmt; daher ſo viele Sokrateſſe ihre Xantippen gefunden haben, z. B. Shakeſpeare, Albrecht Dürer, Byron u. ſ. w. Wohl aber wirken hier die intellektuellen Eigenſchaften ein; weil ſie von der Mutter erben: jedoch wird ihr Einfluß von dem der körperlichen Schönheit, als welche, weſentlichere Punkte betreffend, unmittelbarer wirkt, leicht überwogen. Inzwiſchen geſchieht es, im Gefühl oder nach der

Erfahrung jenes Einfluſſes, daß Mütter ihre Töchter ſchöne Künſte, Sprachen u. dgl. erlernen laſſen, um ſie für Männer anziehend zu machen; wobei ſie dem Intellekt durch künſtliche Mittel nachhelfen wollen, eben wie vorkommenden Falls den Hüften und Buſen. — Wohl zu merken, daß hier überall die Rede allein iſt von der ganz unmittelbaren, inſtinktartigen Anziehung, aus welcher allein die eigentliche *Verliebtheit* erwächſt. Daß ein verſtändiges und gebildetes Weib Verſtand und Geiſt an einem Manne ſchätzt, daß ein Mann, aus vernünftiger Ueberlegung, den Charakter ſeiner Braut prüft und berückſichtigt, thut nichts zu der Sache, wovon es ſich hier handelt: dergleichen begründet eine vernünftige Wahl bei der Ehe, aber nicht die leidenſchaftliche Liebe, welche unſer Thema iſt.

Bis hieher habe ich bloß die *abſoluten* Rückſichten, d. h. ſolche, die für Jeden gelten, in Betracht genommen: ich komme jetzt zu den *relativen*, welche individuell ſind; weil bei ihnen es darauf abgeſehen iſt, den bereits ſich mangelhaft darſtellenden Typus der Gattung zu rektifiziren, die Abweichungen von demſelben, welche die eigene Perſon des Wählenden ſchon an ſich trägt, zu korrigiren und ſo zur reinen Darſtellung des Typus zurückzuführen. Hier liebt daher Jeder, was ihm abgeht. Von der individuellen Beſchaffenheit ausgehend und auf die individuelle Beſchaffenheit gerichtet, iſt die auf ſolchen *relativen* Rückſichten beruhende Wahl viel beſtimmter, entſchiedener und exkluſiver, als die bloß von den abſoluten ausgehende; daher der Urſprung der eigentlich leidenſchaftlichen Liebe, in der Regel, in dieſen relativen Rückſichten liegen wird, und nur der der gewöhnlichen, leichteren Neigung in den abſoluten. Demgemäß pflegen es nicht gerade die regelmäßigen, vollkommenen Schönheiten zu ſeyn, welche die großen Leidenſchaften entzünden. Damit eine ſolche wirklich leidenſchaftliche Neigung entſtehe, iſt etwas erfordert, welches ſich nur durch eine chemiſche Metapher ausdrücken läßt: beide Perſonen müſſen einander neutraliſiren, wie Säure und Alkali zu einem Mittelſalz. Die hiezu erforderlichen Beſtimmungen ſind im Weſentlichen folgende. Erſtlich: alle Geſchlechtlichkeit iſt Einſeitigkeit. Dieſe Einſeitigkeit iſt in Einem Individuo entſchiedener ausgeſprochen und in höherem Grade vorhanden, als im Andern: daher kann ſie in jedem Individuo beſſer durch Eines als das

Andere vom andern Geſchlecht ergänzt und neutraliſirt werden, indem es einer der ſeinigen individuell entgegengeſetzten Einſeitigkeit bedarf, zur Ergänzung des Typus der Menſchheit im neu zu erzeugenden Individuo, als auf deſſen Beſchaffenheit immer Alles hinausläuft. Die Phyſiologen wiſſen, daß Mannheit und Weiblichkeit unzählige Grade zulaſſen, durch welche jene bis zum widerlichen Gynander und Hypoſpadäus ſinkt, dieſe bis zur anmuthigen Androgyne ſteigt: von beiden Seiten aus kann der vollkommene Hermaphroditismus erreicht werden, auf welchem Individuen ſtehen, welche, die gerade Mitte zwiſchen beiden Geſchlechtern haltend, keinem beizuzählen, folglich zur Fortpflanzung untauglich ſind. Zur in Rede ſtehenden Neutraliſation zweier Individualitäten durch einander iſt dem zu Folge erfordert, daß der beſtimmte Grad ſeiner Mannheit dem beſtimmten Grad ihrer Weiblichkeit genau entſpreche; damit beide Einſeitigkeiten einander gerade aufheben. Demnach wird der männlichſte Mann das weiblichſte Weib ſuchen und vice versa, und eben ſo jedes Individuum das ihm im Grade der Geſchlechtlichkeit entſprechende. Inwiefern nun hierin zwiſchen Zweien das erforderliche Verhältniß Statt habe, wird inſtinktmäßig von ihnen gefühlt, und liegt, nebſt den andern relativen Rückſichten, den höhern Graden der Verliebtheit zum Grunde. Während daher die Liebenden pathetiſch von der Harmonie ihrer Seelen reden, iſt meiſtens die hier nachgewieſene, das zu erzeugende Weſen und ſeine Vollkommenheit betreffende Zuſammenſtimmung der Kern der Sache, und an derſelben auch offenbar viel mehr gelegen, als an der Harmonie ihrer Seelen, — welche oft, nicht lange nach der Hochzeit, ſich in eine ſchreiende Disharmonie auflöſt. Hieran ſchließen ſich nun die ferneren relativen Rückſichten, welche darauf beruhen, daß Jedes ſeine Schwächen, Mängel und Abweichungen vom Typus durch das Andere aufzuheben trachtet, damit ſie nicht im zu erzeugenden Kinde ſich perpetuiren, oder gar zu völligen Abnormitäten anwachſen. Je ſchwächer in Hinſicht auf Muskelkraft ein Mann iſt, deſto mehr wird er kräftige Weiber ſuchen: eben ſo das Weib ihrerſeits. Da nun aber dem Weibe eine ſchwächere Muskelkraft naturgemäß und in der Regel iſt; ſo werden auch in der Regel die Weiber den kräftigeren Männern den Vorzug geben. — Ferner iſt eine wichtige Rückſicht die Größe. Kleine

Männer haben einen entſchiedenen Hang zu großen Weibern, und vice versa: und zwar wird in einem kleinen Mann die Vorliebe für große Weiber um ſo leidenſchaftlicher ſeyn, als er ſelbſt von einem großen Vater gezeugt und nur durch den Einfluß der Mutter klein geblieben iſt; weil er vom Vater das Gefäßſyſtem und die Energie deſſelben, die einen großen Körper mit Blut zu verſehen vermag, überkommen hat: waren hingegen ſein Vater und Großvater ſchon klein; ſo wird jener Hang ſich weniger fühlbar machen. Der Abneigung eines großen Weibes gegen große Männer liegt die Abſicht der Natur zum Grunde, eine zu große Raſſe zu vermeiden, wenn ſie, mit den von *dieſem* Weibe zu ertheilenden Kräften, zu ſchwach ausfallen würde, um lange zu leben. Wählt dennoch ein ſolches Weib einen großen Gatten, etwan um ſich in der Geſellſchaft beſſer zu präſentiren; ſo wird, in der Regel, die Nachkommenſchaft die Thorheit büßen. — Sehr entſchieden iſt ferner die Rückſicht auf die Komplexion. Blonde verlangen durchaus Schwarze oder Braune; aber nur ſelten dieſe jene. Der Grund hievon iſt, daß blondes Haar und blaue Augen ſchon eine Spielart, faſt eine Abnormität ausmachen: den weißen Mäuſen, oder wenigſtens den Schimmeln analog. In keinem andern Welttheil ſind ſie, ſelbſt nicht in der Nähe der Pole, einheimiſch, ſondern allein in Europa, und offenbar von Skandinavien ausgegangen. Beiläufig ſei hier meine Meinung ausgeſprochen, daß dem Menſchen die weiße Hautfarbe nicht natürlich iſt, ſondern er von Natur ſchwarze, oder braune Haut hat, wie unſere Stammväter die Hindu; daß folglich nie ein weißer Menſch urſprünglich aus dem Schooße der Natur hervorgegangen iſt, und es alſo keine weiße Raſſe giebt, ſo viel auch von ihr geredet wird, ſondern jeder weiße Menſch ein abgeblichener iſt. In den ihm fremden Norden gedrängt, wo er nur ſo beſteht, wie die exotiſchen Pflanzen, und, wie dieſe, im Winter des Treibhauſes bedarf, wurde der Menſch, im Laufe der Jahrtauſende, weiß. Die Zigeuner, ein Indiſcher, erſt ſeit ungefähr vier Jahrhunderten eingewanderter Stamm, zeigen den Uebergang von der Komplexion der Hindu zur unſrigen*). In der Geſchlechtsliebe ſtrebt daher die Natur zum dunkeln Haar und braunen Auge, als zum Urtypus, zurück: die weiße Hautfarbe aber iſt zur zweiten Natur geworden; wiewohl nicht ſo, daß die braune der Hindu uns abſtieße. — Endlich ſucht auch in den einzelnen Körpertheilen Jedes das Korrektiv ſeiner Mängel und Abweichungen, und um ſo entſchiedener, je wichtiger der Theil iſt. Daher haben ſtumpfnäſige Individuen ein unausſprechliches Wohlgefallen an Habichtsnaſen, an Papageiengeſichtern: eben ſo iſt es rückſichtlich aller übrigen Theile. Menſchen von übermäßig ſchlankem, lang geſtreckten Körper- und Gliederbau können ſogar einen über die Gebühr gedrungenen und verkürzten ſchön finden. — Analog walten die Rückſichten auf das Temperament: Jeder wird das entgegengeſetzte vorziehen; jedoch nur in dem Maaß als das ſeinige ein entſchiedenes iſt. — Wer ſelbſt, in irgend einer Rückſicht, ſehr vollkommen iſt, ſucht und liebt zwar nicht die Unvollkommenheit in eben dieſer Rückſicht, ſöhnt ſich aber leichter als Andere damit aus; weil er ſelbſt die Kinder vor großer Unvollkommenheit in dieſem Stücke ſichert. Z. B. wer ſelbſt ſehr weiß iſt, wird ſich an einer gelblichen Geſichtsfarbe nicht ſtoßen: wer aber dieſe hat, wird die blendende Weiße göttlich ſchön finden. — Der ſeltene Fall, daß ein Mann ſich in ein entſchieden häßliches Weib verliebt, tritt ein, wann, bei der oben erörterten genauen Harmonie des Grades der Geſchlechtlichkeit, ihre ſämmtlichen Abnormitäten gerade die entgegengeſetzten, alſo das Korrektiv, der ſeinigen ſind. Die Verliebtheit pflegt alsdann einen hohen Grad zu erreichen.

---

*) Das Ausführlichere hierüber findet man in Parerga, Bd. 2, § 92 der erſten Auflage.

Der tiefe Ernſt, mit welchem wir jeden Körpertheil des Weibes prüfend betrachten, und ſie ihrerſeits das Selbe thut, die kritiſche Skrupuloſität, mit der wir ein Weib, das uns zu gefallen anfängt, muſtern, der Eigenſinn unſerer Wahl, die geſpannte Aufmerkſamkeit, womit der Bräutigam die Braut beobachtet, ſeine Behutſamkeit, um in keinem Theile getäuſcht zu werden, und der große Werth, den er auf jedes Mehr oder Weniger, in den weſentlichen Theilen, legt, — Alles dieſes iſt der Wichtigkeit des Zweckes ganz angemeſſen. Denn das Neuzuerzeugende wird, ein ganzes Leben hindurch, einen ähnlichen Theil zu tragen haben: iſt z. B. das Weib nur ein wenig ſchief; ſo kann dies leicht ihrem Sohn einen Buckel aufladen, und ſo in allem Uebrigen. —

Bewußtſeyn von dem Allen iſt freilich nicht vorhanden; vielmehr wähnt Jeder nur im Intereſſe ſeiner eigenen Wolluſt (die im Grunde gar nicht dabei betheiligt ſeyn kann) jene ſchwierige Wahl zu treffen: aber er trifft ſie genau ſo, wie es, unter Vorausſetzung ſeiner eigenen Korporiſation, dem Intereſſe der Gattung gemäß iſt, deren Typus möglichſt rein zu erhalten die geheime Aufgabe iſt. Das Individuum handelt hier, ohne es zu wiſſen, im Auftrage eines Höheren, der Gattung: daher die Wichtigkeit, welche es Dingen beilegt, die ihm, als ſolchem, gleichgültig ſeyn könnten, ja müßten. — Es liegt etwas ganz Eigenes in dem tiefen, unbewußten Ernſt, mit welchem zwei junge Leute verſchiedenen Geſchlechts, die ſich zum erſten Male ſehen, einander betrachten; dem forſchenden und durchdringenden Blick, den ſie auf einander werfen; der ſorgfältigen Muſterung, die alle Züge und Theile ihrer beiderſeitigen Perſonen zu erleiden haben. Dieſes Forſchen und Prüfen nämlich iſt die Meditation des Genius der Gattung über das durch ſie Beide mögliche Individuum und die Kombination ſeiner Eigenſchaften. Nach dem Reſultat derſelben fällt der Grad ihres Wohlgefallens an einander und ihres Begehrens nach einander aus. Dieſes kann, nachdem es ſchon einen bedeutenden Grad erreicht hatte, plötzlich wieder erlöſchen, durch die Entdeckung von Etwas, das vorhin unbemerkt geblieben war. — Dergeſtalt alſo meditirt in Allen, die zeugungsfähig ſind, der Genius der Gattung das kommende Geſchlecht. Die Beſchaffenheit deſſelben iſt das große Werk, womit Kupido, unabläſſig thätig, ſpekulirend und ſinnend, beſchäftigt iſt. Gegen die Wichtigkeit ſeiner großen Angelegenheit, als welche die Gattung und alle kommenden Geſchlechter betrifft, ſind die Angelegenheiten der Individuen, in ihrer ganzen ephemeren Geſammtheit, ſehr geringfügig: daher iſt er ſtets bereit, dieſe rückſichtslos zu opfern. Denn er verhält ſich zu ihnen wie ein Unſterblicher zu Sterblichen, und ſeine Intereſſen zu den ihren wie unendliche zu endlichen. Im Bewußtſeyn alſo, Angelegenheiten höherer Art, als alle ſolche, welche nur individuelles Wohl und Wehe betreffen, zu verwalten, betreibt er dieſelben, mit erhabener Ungeſtörtheit, mitten im Getümmel des Krieges, oder im Gewühl des Geſchäftslebens, oder zwiſchen dem Wüthen einer Peſt, und geht ihnen nach bis in die Abgeſchiedenheit des Kloſters.

Wir haben im Obigen geſehen, daß die Intenſität der Verliebtheit mit ihrer Individualiſirung wächſt, indem wir nachwieſen, wie die körperliche Beſchaffenheit zweier Individuen eine ſolche ſeyn kann, daß, zum Behuf möglichſter Herſtellung des Typus der Gattung, das eine die ganz ſpecielle und vollkommene Ergänzung des andern iſt, welches daher ſeiner ausſchließlich begehrt. In dieſem Fall tritt ſchon eine bedeutende Leidenſchaft ein, welche eben dadurch, daß ſie auf einen einzigen Gegenſtand und nur auf dieſen gerichtet iſt, alſo gleichſam im ſpeciellen Auftrag der Gattung auftritt, ſogleich einen edleren und erhabeneren Anſtrich gewinnt. Aus dem entgegengeſetzten Grunde iſt der bloße Geſchlechtstrieb, weil er, ohne Individualiſirung, auf Alle gerichtet iſt und die Gattung bloß der Quantität nach, mit wenig Rückſicht auf die Qualität, zu erhalten ſtrebt, gemein. Nun aber kann die Individualiſirung, und mit ihr die Intenſität der Verliebtheit, einen ſo hohen Grad erreichen, daß, ohne ihre Befriedigung, alle Güter der Welt, ja, das Leben ſelbſt ſeinen Werth verliert. Sie iſt alsdann ein Wunſch, welcher zu einer Heftigkeit anwächſt, wie durchaus kein anderer, daher zu jedem Opfer bereit macht und, im Fall die Erfüllung unabänderlich verſagt bleibt, zum Wahnſinn, oder zum Selbſtmord führen kann. Die einer ſolchen überſchwänglichen Leidenſchaft zum Grunde liegenden unbewußten Rückſichten müſſen, außer den oben nachgewieſenen, noch andere ſeyn, welche wir nicht ſo vor Augen haben. Wir müſſen daher annehmen, daß hier nicht nur die Korporiſation, ſondern auch der Wille des Mannes und der Intellekt des Weibes eine ſpecielle Angemeſſenheit zu einander haben, in Folge welcher von ihnen allein ein ganz beſtimmtes Individuum erzeugt werden kann, deſſen Exiſtenz der Genius der Gattung hier beabſichtigt, aus Gründen, die, als im Weſen des Dinges an ſich liegend, uns unzugänglich ſind. Oder eigentlicher zu reden: der Wille zum Leben verlangt hier, ſich in einem genau beſtimmten Individuo zu objektiviren, welches nur von dieſem Vater mit dieſer Mutter gezeugt werden kann. Dieſes metaphyſiſche Begehr des Willens an ſich hat zunächſt keine andere Wirkungsſphäre in der Reihe der Weſen, als die Herzen der künftigen Eltern, welche demnach von dieſem Drange ergriffen werden und nun ihrer ſelbſt wegen zu wünſchen wähnen, was bloß einen für jetzt noch rein metaphyſiſchen, d. h. außerhalb der Reihe wirklich vorhandener Dinge liegenden Zweck hat. Alſo der aus der Urquelle aller Weſen hervorgehende Drang des künftigen, hier erſt möglich gewordenen Individuums, ins Daſeyn zu treten, iſt es, was ſich in der Erſcheinung darſtellt als die hohe, Alles außer ſich gering achtende Leidenſchaft der künftigen Eltern für einander, in der That als ein Wahn ohne Gleichen, vermöge deſſen ein ſolcher Verliebter alle Güter der Welt hingeben würde, für den Beiſchlaf mit dieſem Weibe, — der ihm doch in Wahrheit nicht mehr leiſtet, als jeder andere. Daß es dennoch bloß hierauf abgeſehen ſei, geht daraus hervor, daß auch dieſe hohe Leidenſchaft, ſo gut wie jede andere, im Genuß erliſcht, — zur großen Verwunderung der Theilnehmer. Sie erliſcht auch dann, wann, durch etwanige Unfruchtbarkeit des Weibes (welche, nach Hufeland, aus 19 zufälligen Konſtitutionsfehlern entſpringen kann), der eigentliche metaphyſiſche Zweck vereitelt wird; eben ſo, wie er es täglich wird in Millionen zertretener Keime, in denen doch auch das ſelbe metaphyſiſche Lebensprincip zum Daſeyn ſtrebt; wobei kein anderer Troſt iſt, als daß dem Willen zum Leben eine Unendlichkeit von Raum, Zeit, Materie und folglich unerſchöpfliche Gelegenheit zur Wiederkehr offen ſteht.

Dem *Theophraſtus Paracelſus*, der dieſes Thema nicht behandelt hat und dem mein ganzer Gedankengang fremd iſt, muß doch ein Mal die hier dargelegte Einſicht, wenn auch nur flüchtig, vorgeſchwebt haben, indem er, in ganz anderem Kontext und in ſeiner deſultoriſchen Manier, folgende merkwürdige Aeußerung hinſchrieb: Hi sunt, quos Deus copulavit, ut eam, quae fuit Uriae et David; quamvis ex diametro (sic enim sibi humana mens persuadebat) cum justo et legitimo matrimonio pugnaret hoc. — — — sed propter Salomonem, *qui aliunde nasci non potuit*, nisi ex Bathsebea, conjuncto David semine, quamvis meretrice, conjunxit eos Deos (De vita longa, I, 5).

Die Sehnſucht der Liebe, der ἵμερος, welchen in zahlloſen Wendungen auszudrücken die Dichter aller Zeiten unabläſſig beſchäftigt ſind und den Gegenſtand nicht erſchöpfen, ja, ihm nicht genug thun können, dieſe Sehnſucht, welche an den Beſitz eines beſtimmten Weibes die Vorſtellung einer unendlichen Säligkeit knüpft und einen unausſprechlichen Schmerz an den Gedanken, daß er nicht zu erlangen ſei, — dieſe Sehnſucht und dieſer Schmerz der Liebe können nicht ihren Stoff entnehmen aus den Bedürfniſſen eines ephemeren Individuums; ſondern ſie ſind der Seufzer des Geiſtes der Gattung, welcher hier ein unerſetzliches Mittel zu ſeinen Zwecken zu gewinnen, oder zu verlieren ſieht und daher tief aufſtöhnt. Die Gattung allein hat unendliches Leben und iſt daher unendlicher Wünſche, unendlicher Befriedigung und unendlicher Schmerzen fähig. Dieſe aber ſind hier in der engen Bruſt eines Sterblichen eingekerkert: kein Wunder daher, wenn eine ſolche berſten zu wollen ſcheint und keinen Ausdruck finden kann für die ſie erfüllende Ahndung unendlicher Wonne oder unendlichen Wehes. Dies alſo giebt den Stoff zu aller erotiſchen Poeſie erhabener Gattung, die ſich demgemäß in transſcendente, alles Irdiſche überfliegende Metaphern verſteigt. Dies iſt das Thema des Petrarka, der Stoff zu den St. Preuxs, Werthern und Jakopo Ortis, die außerdem nicht zu verſtehen, noch zu erklären ſeyn würden. Denn auf etwanigen geiſtigen, überhaupt auf objektiven, realen Vorzügen der Geliebten kann jene unendliche Werthſchätzung derſelben nicht beruhen; ſchon weil ſie dazu dem Liebenden oft nicht genau genug bekannt iſt; wie dies Petrarka's Fall war. Der Geiſt der Gattung allein vermag mit Einem Blicke zu ſehen, welchen Werth ſie für ihn, zu ſeinen Zwecken hat. Auch entſtehen die großen Leidenſchaften in der Regel beim erſten Anblick:

> Who ever lov'd, that lov'd not at first sight?[*]
> *Shakespeare*, As you like it, III, 5.

Merkwürdig iſt in dieſer Hinſicht eine Stelle in dem ſeit 250 Jahren berühmten Roman Guzman de Alfarache, von Mateo Aleman: No es necessario, para que uno ame, que pase distancia de tiempo, que siga discurso, ni haga eleccion, sino que con aquella primera y sola vista, concurran juntamente cierta correspondencia ó consonancia, ó lo que acá solemos vulgarmente decir, una confrontacion de sangre, á que por particular influxo suelen mover las estrellas. (Damit Einer liebe, iſt es nicht nöthig, daß viel Zeit verſtreiche, daß er Ueberlegung anſtelle und eine Wahl treffe; ſondern nur, daß bei jenem erſten und alleinigen Anblick eine gewiſſe Angemeſſenheit und Uebereinſtimmung gegenſeitig zuſammentreffe, oder Das, was wir hier im gemeinen Leben eine Sympathie des Blutes zu nennen pflegen, und wozu ein beſonderer Einfluß der Geſtirne anzutreiben pflegt.) P. II, L. III, c. 5. Demgemäß iſt auch der Verluſt der Geliebten, durch einen Nebenbuhler, oder durch den Tod, für den leidenſchaftlich Liebenden ein Schmerz, der jeden andern überſteigt; eben weil er transſcendenter Art iſt, indem er ihn nicht bloß als Individuum trifft, ſondern ihn in ſeiner essentia aeterna, im Leben der Gattung angreift, in deren ſpeciellem Willen und Auftrage er hier berufen war. Daher iſt Eiferſucht ſo qualvoll und ſo grimmig, und iſt die Abtretung der Geliebten das größte aller Opfer. — Ein Held ſchämt ſich aller Klagen, nur nicht der Liebesklagen; weil in dieſen nicht er, ſondern die Gattung winſelt. — In der „großen Zenobia" des Calderon iſt im zweiten Akt eine Scene zwiſchen der Zenobia und dem Decius, wo dieſer ſagt:

---

[*] Wer liebte je, der nicht beim erſten Anblick liebte?

Cielos, luego tu me quieres?
Perdiera cien mil victorias,
Volvierame, etc.

(Himmel! alſo Du liebſt mich?! Dafür würde ich hunderttauſend Siege aufgeben, würde umkehren, u. ſ. w.)

Hier wird die Ehre, welche bisher jedes Intereſſe überwog, aus dem Felde geſchlagen, ſobald die Geſchlechtsliebe, d. i. das Intereſſe der Gattung, ins Spiel kommt und einen entſchiedenen Vortheil vor ſich ſieht: denn dieſes iſt gegen jedes, auch noch ſo wichtige Intereſſe bloßer Individuen unendlich überwiegend. Ihm allein weichen daher Ehre, Pflicht und Treue, nachdem ſie jeder andern Verſuchung, nebſt der Drohung des Todes, widerſtanden haben. — Eben ſo finden wir im Privatleben, daß in keinem Punkte Gewiſſenhaftigkeit ſo ſelten iſt, wie in dieſem: ſie wird hier bisweilen ſogar von ſonſt redlichen und gerechten Leuten bei Seite geſetzt, und der Ehebruch rückſichtslos begangen, wann die leidenſchaftliche Liebe, d. h. das Intereſſe der Gattung, ſich ihrer bemächtigt hat. Es ſcheint ſogar, als ob ſie dabei einer höheren Berechtigung ſich bewußt zu ſeyn glaubten, als die Intereſſen der Individuen je verleihen können; eben weil ſie im Intereſſe der Gattung handeln. Merkwürdig iſt in dieſer Hinſicht Chamforts Aeußerung: Quand un homme et une femme ont l'un pour l'autre une passion violente, il me semble toujours que, quelque soient les obstacles qui les séparent, un mari, des parens etc., les deux amans sont l'un à l'autre, de par la Nature, qu'ils s'appartiennent de droit divin, malgré les lois et les conventions humaines. Wer ſich hierüber ereifern wollte, wäre auf die auffallende Nachſicht zu verweiſen, welche der Heiland im Evangelio der Ehebrecherin widerfahren läßt, indem er zugleich die ſelbe Schuld bei allen Anweſenden vorausſetzt. — Der größte Theil des Dekameron erſcheint, von dieſem Geſichtspunkt aus, als bloßer Spott und Hohn des Genius der Gattung über die von ihm mit Füßen getretenen Rechte und Intereſſen der Individuen. — Mit gleicher Leichtigkeit werden Standesunterſchiede und alle ähnlichen Verhältniſſe, wann ſie der Verbindung leidenſchaftlich Liebender entgegenſtehen, beſeitigt und für nichtig erklärt vom Genius der Gattung, der ſeine, endloſen Generationen angehörenden Zwecke verfolgend ſolche Menſchenſatzungen und Bedenken wie Spreu wegbläſt. Aus dem ſelben tief liegenden Grunde wird, wo es die Zwecke verliebter Leidenſchaft gilt, jede Gefahr willig übernommen und ſelbſt der ſonſt Zaghafte wird hier muthig. — Auch im Schauſpiele und im Roman ſehen wir, mit freudigem Antheil, die jungen Leute, welche ihre Liebeshändel, d. i. das Intereſſe der Gattung, verfechten, den Sieg davontragen über die Alten, welche nur auf das Wohl der Individuen bedacht ſind. Denn das Streben der Liebenden ſcheint uns um ſo viel wichtiger, erhabener und deshalb gerechter, als jedes ihm etwan entgegenſtehende, wie die Gattung bedeutender iſt, als das Individuum. Demgemäß iſt das Grundthema faſt aller Komödien das Auftreten des Genius der Gattung mit ſeinen Zwecken, welche dem perſönlichen Intereſſe der dargeſtellten Individuen zuwiderlaufen und daher das Glück derſelben zu untergraben drohen. In der Regel ſetzt er es durch, welches, als der poetiſchen Gerechtigkeit gemäß, den Zuſchauer befriedigt; weil dieſer fühlt, daß die Zwecke der Gattung denen der Individuen weit vorgehen. Daher verläßt er, am Schluß, die ſieggekrönten Liebenden ganz getroſt, indem er mit ihnen den Wahn theilt, ſie hätten ihr eigenes Glück gegründet, welches ſie vielmehr dem Wohl der Gattung zum Opfer gebracht haben, dem Willen der vorſorglichen Alten entgegen. In einzelnen, abnormen Luſtſpielen hat man verſucht, die Sache umzukehren und das Glück der Individuen, auf Koſten der Zwecke der Gattung, durchzuſetzen: allein da empfindet der Zuſchauer den Schmerz, den der Genius der Gattung erleidet, und wird durch die dadurch geſicherten Vortheile der Individuen nicht getröſtet. Als Beiſpiele dieſer Art fallen mir ein Paar ſehr bekannte kleine Stücke bei: La reine de 16 ans, und Le mariage de raison. In Trauerſpielen mit Liebeshändeln gehen meiſtens, indem die Zwecke der Gattung vereitelt werden, die Liebenden, welche deren Werkzeug waren, zugleich unter: z. B. in Romeo und Julia, Tankred, Don Karlos, Wallenſtein, Braut von Meſſina u. a. m.

Das Verliebtſeyn eines Menſchen liefert oft komiſche, mitunter auch tragiſche Phänomene; Beides, weil er, vom Geiſte der Gattung in Beſitz genommen, jetzt von dieſem beherrſcht wird und nicht mehr ſich ſelber angehört: dadurch wird ſein Handeln dem Individuo unangemeſſen. Was, bei den höheren Graden des Verliebtſeyns, ſeinen Gedanken einen ſo poetiſchen und erhabenen Anſtrich, ſogar eine transſcendente und hyperphyſiſche Richtung giebt, vermöge welcher er ſeinen eigentlichen, ſehr phyſiſchen Zweck ganz aus den Augen zu verlieren ſcheint, iſt im Grunde Dieſes, daß er jetzt vom Geiſte der Gattung, deſſen Angelegenheiten unendlich wichtiger, als alle, bloße Individuen betreffende ſind, beſeelt iſt, um, in deſſen ſpeciellem Auftrag, die ganze Exiſtenz einer indefinit langen Nachkommenſchaft, von *dieſer* individuell und genau beſtimmten Beſchaffenheit, welche ſie ganz allein von *ihm* als Vater und ſeiner Geliebten als Mutter erhalten kann, zu begründen, und die außerdem, als eine *ſolche*, nie zum Daſeyn gelangt, während die Objektivation des Willens zum Leben dieſes Daſeyn ausdrücklich erfordert. Das Gefühl, in Angelegenheiten von ſo transſcendenter Wichtigkeit zu handeln, iſt es, was den Verliebten ſo hoch über alles Irdiſche, ja über ſich ſelbſt emporhebt und ſeinen ſehr phyſiſchen Wünſchen eine ſo hyperphyſiſche Einkleidung giebt, daß die Liebe eine poetiſche Epiſode ſogar im Leben des proſaiſcheſten Menſchen wird; in welchem letzteren Fall die Sache bisweilen einen komiſchen Anſtrich gewinnt. — Jener Auftrag des in der Gattung ſich objektivirenden Willens ſtellt, im Bewußtſeyn des Verliebten, ſich dar unter der Maske der Anticipation einer unendlichen Säligkeit, welche für ihn in der Vereinigung mit dieſem weiblichen Individuo zu finden wäre. In den höchſten Graden der Verliebtheit wird nun dieſe Chimäre ſo ſtrahlend, daß, wenn ſie nicht erlangt werden kann, das Leben ſelbſt allen Reiz verliert und nunmehr ſo freudenleer, ſchaal und ungenießbar erſcheint, daß der Ekel davor ſogar die Schrecken des Todes überwindet, daher es dann bisweilen freiwillig abgekürzt wird. Der Wille eines ſolchen Menſchen iſt in den Strudel des Willens der Gattung gerathen, oder dieſer hat ſo ſehr das Uebergewicht über den individuellen Willen erhalten, daß, wenn ſolcher in erſterer Eigenſchaft nicht wirkſam ſeyn kann, er verſchmäht, es in letzterer zu ſeyn. Das Individuum iſt hier ein zu ſchwaches Gefäß, als daß es die, auf ein beſtimmtes Objekt koncentrirte, unendliche Sehnſucht des Willens der Gattung ertragen könnte. In dieſem Fall iſt daher der Ausgang Selbſtmord, bisweilen doppelter Selbſtmord beider Liebenden; es ſei denn, daß die Natur, zur Rettung des Lebens, Wahnſinn eintreten ließe, welcher dann mit ſeinem Schleier das Bewußtſeyn jenes hoffnungsloſen Zuſtandes umhüllt. — Kein Jahr geht hin, ohne durch mehrere Fälle aller dieſer Arten die Realität des Dargeſtellten zu belegen.

Aber nicht allein hat die unbefriedigte verliebte Leidenſchaft bisweilen einen tragiſchen Ausgang, ſondern auch die befriedigte führt öfter zum Unglück, als zum Glück. Denn ihre Anforderungen kollidiren oft ſo ſehr mit der perſönlichen Wohlfahrt des Betheiligten, daß ſie ſolche untergraben, indem ſie mit ſeinen übrigen Verhältniſſen unvereinbar ſind und den darauf gebauten Lebensplan zerſtören. Ja, nicht allein mit den äußeren Verhältniſſen iſt die Liebe oft im Widerſpruch, ſondern ſogar mit der eigenen Individualität, indem ſie ſich auf Perſonen wirft, welche, abgeſehen vom Geſchlechtsverhältniß, dem Liebenden verhaßt, verächtlich, ja zum Abſcheu ſeyn würden. Aber ſo ſehr viel mächtiger iſt der Wille der Gattung als der des Individuums, daß der Liebende über alle jene ihm widerlichen Eigenſchaften die

Augen ſchließt, Alles überſieht, Alles verkennt und ſich mit dem Gegenſtande ſeiner Leidenſchaft auf immer verbindet: ſo gänzlich verblendet ihn jener Wahn, welcher, ſobald der Wille der Gattung erfüllt iſt, verſchwindet und eine verhaßte Lebensgefährtinn übrig läßt. Nur hieraus iſt es erklärlich, daß wir oft ſehr vernünftige, ja ausgezeichnete Männer mit Drachen und Eheteufeln verbunden ſehen, und nicht begreifen, wie ſie eine ſolche Wahl haben treffen können. Dieſerhalb ſtellten die Alten den Amor blind dar. Ja, ein Verliebter kann ſogar die unerträglichen Temperaments- und Charakterfehler ſeiner Braut, welche ihm ein gequältes Leben verheißen, deutlich erkennen und bitter empfinden, und doch nicht abgeſchreckt werden:

I ask not, I care not,
If guilt's in thy heart:
I know that I love thee,
Whatever thou art *).

Denn im Grunde ſucht er nicht ſeine Sache, ſondern die eines Dritten, der erſt entſtehen ſoll; wiewohl ihn der Wahn umfängt, als wäre was er ſucht ſeine Sache. Aber gerade dieſes Nicht-ſeine-Sache-ſuchen, welches überall der Stämpel der Größe iſt, giebt auch der leidenſchaftlichen Liebe den Anſtrich des Erhabenen und macht ſie zum würdigen Gegenſtande der Dichtung. — Endlich verträgt ſich die Geſchlechtsliebe ſogar mit dem äußerſten Haß gegen ihren Gegenſtand; daher ſchon Plato ſie der Liebe der Wölfe zu den Schaafen verglichen hat. Dieſer Fall tritt nämlich ein, wann ein leidenſchaftlich Liebender, trotz allem Bemühen und Flehen, unter keiner Bedingung Erhörung finden kann:

I love and hate her **).
Shakespeare, Cymb., III, 5.

Der Haß gegen die Geliebte, welcher ſich dann entzündet, geht bisweilen ſo weit, daß er ſie ermordet und darauf ſich ſelbſt. Ein

---

*) Ich frag' nicht, ich ſorg' nicht,
Ob Schuld in dir iſt:
Ich lieb' dich, das weiß ich,
Was immer du biſt.

**) Ich liebe und haſſe ſie.

Paar Beiſpiele dieſer Art pflegen ſich jährlich zu ereignen: man wird ſie in den Zeitungen finden. Ganz richtig iſt daher der Goethe'ſche Vers:

Bei aller verſchmähten Liebe! beim hölliſchen Elemente!
Ich wollt', ich wüßt' was ärger's, daß ich's fluchen könnte!

Es iſt wirklich keine Hyperbel, wenn ein Liebender die Kälte der Geliebten und die Freude ihrer Eitelkeit, die ſich an ſeinem Leiden weidet, als Grauſamkeit bezeichnet. Denn er ſteht unter dem Einfluß eines Triebes, der, dem Inſtinkt der Inſekten verwandt, ihn zwingt, allen Gründen der Vernunft zum Trotz, ſeinen Zweck unbedingt zu verfolgen, und alles Andere hintanzuſetzen: er kann nicht davon laſſen. Nicht Einen, ſondern ſchon manchen Petrarka hat es gegeben, der unerfüllten Liebesdrang, wie eine Feſſel, wie einen Eiſenblock am Fuß, ſein Leben hindurch ſchleppen mußte und in einſamen Wäldern ſeine Seufzer aushauchte: aber nur dem einen Petrarka wohnte zugleich die Dichtergabe ein; ſo daß von ihm Goethe's ſchöner Vers gilt:

Und wenn der Menſch in ſeiner Quaal verſtummt,
Gab mir ein Gott, zu ſagen, wie ich leide.

In der That führt der Genius der Gattung durchgängig Krieg mit den ſchützenden Genien der Individuen, iſt ihr Verfolger und Feind, ſtets bereit das perſönliche Glück ſchonungslos zu zerſtören, um ſeine Zwecke durchzuſetzen; ja, das Wohl ganzer Nationen iſt bisweilen das Opfer ſeiner Launen geworden: ein Beiſpiel dieſer Art führt uns Shakeſpeare vor in Heinrich VI., Th. 3, A. 3, Sc. 2 und 3. Dies Alles beruht darauf, daß die Gattung, als in welcher die Wurzel unſers Weſens liegt, ein näheres und früheres Recht auf uns hat, als das Individuum; daher ihre Angelegenheiten vorgehen. Im Gefühl hievon haben die Alten den Genius der Gattung, im Kupido perſonifizirt, einem, ſeines kindiſchen Anſehns ungeachtet, feindſäligen, grauſamen und daher verſchrienen Gott, einem kaprizioſen, despotiſchen Dämon, aber dennoch Herrn der Götter und Menſchen:

συ δ'ω θεων τυραννε κ'ανθρωπων, Ερως!

(Tu, deorum hominumque tyranne, Amor!)

Mörderiſches Geſchoß, Blindheit und Flügel ſind ſeine Attribute. Die letzteren deuten auf den Unbeſtand: dieſer tritt, in der Regel, erſt mit der Enttäuſchung ein, welche die Folge der Befriedigung iſt.

Weil nämlich die Leidenſchaft auf einem Wahn beruhte, der Das, was nur für die Gattung Werth hat, vorſpiegelte als für das Individuum werthvoll, muß, nach erlangtem Zwecke der Gattung, die Täuſchung verſchwinden. Der Geiſt der Gattung, welcher das Individuum in Beſitz genommen hatte, läßt es wieder frei. Von ihm verlaſſen fällt es zurück in ſeine urſprüngliche Beſchränkung und Armuth, und ſieht mit Verwunderung, daß nach ſo hohem, heroiſchen und unendlichen Streben, für ſeinen Genuß nichts abgefallen iſt, als was jede Geſchlechtsbefriedigung leiſtet: es findet ſich, wider Erwarten, nicht glücklicher als zuvor. Es merkt, daß es der Betrogene des Willens der Gattung geweſen iſt. Daher wird, in der Regel, ein beglückter Theſeus ſeine Ariadne verlaſſen. Wäre Petrarka's Leidenſchaft befriedigt worden; ſo wäre von Dem an ſein Geſang verſtummt, wie der des Vogels, ſobald die Eier gelegt ſind.

Hier ſei es beiläufig bemerkt, daß, ſo ſehr auch meine Metaphyſik der Liebe gerade den in dieſer Leidenſchaft Verſtrickten mißfallen wird, dennoch, wenn gegen dieſelbe Vernunftbetrachtungen überhaupt etwas vermöchten, die von mir aufgedeckte Grundwahrheit, vor allem Andern, zur Ueberwältigung derſelben befähigen müßte. Allein es wird wohl beim Ausſpruch des alten Komikers bleiben: Quae res in se neque consilium, neque modum habet ullum, eam consilio regere non potes.

Ehen aus Liebe werden im Intereſſe der Gattung, nicht der Individuen geſchloſſen. Zwar wähnen die Betheiligten ihr eigenes Glück zu fördern: allein ihr wirklicher Zweck iſt ein ihnen ſelbſt fremder, indem er in der Hervorbringung eines nur durch ſie möglichen Individuums liegt. Durch dieſen Zweck zuſammengeführt ſollen ſie fortan ſuchen, ſo gut als möglich mit einander auszukommen. Aber ſehr oft wird das durch jenen inſtinktiven Wahn, welcher das Weſen der leidenſchaftlichen Liebe iſt, zuſammengebrachte Paar im Uebrigen von der heterogenſten Beſchaffenheit ſeyn. Dies kommt an den Tag, wann der Wahn, wie er nothwendig muß, verſchwindet. Demgemäß fallen die aus Liebgeſchloſſenen Ehen in der Regel unglücklich aus: denn durch ſie wird für die kommende Generation auf Koſten der gegenwärtigen geſorgt. Quien se casa por amores, ha de vivir con dolores (Wer aus Liebe heirathet, hat unter Schmerzen zu leben) ſagt das Spaniſche Sprichwort. — Umgekehrt verhält es ſich mit den aus Konvenienz, meiſtens nach Wahl der Eltern, geſchloſſenen Ehen. Die hier waltenden Rückſichten, welcher Art ſie auch ſeyn mögen, ſind wenigſtens reale, die nicht von ſelbſt verſchwinden können. Durch ſie wird für das Glück der Vorhandenen, aber freilich zum Nachtheil der Kommenden, geſorgt; und jenes bleibt doch problematiſch. Der Mann, welcher, bei ſeiner Verheirathung, auf Geld, ſtatt auf Befriedigung ſeiner Neigung ſieht, lebt mehr im Individuo, als in der Gattung; welches der Wahrheit gerade entgegengeſetzt iſt, daher es ſich als naturwidrig darſtellt und eine gewiſſe Verachtung erregt. Ein Mädchen, welches, dem Rath ſeiner Eltern entgegen, den Antrag eines reichen und nicht alten Mannes ausſchlägt, um mit Hintanſetzung aller Konvenienzrückſichten, allein nach ſeinem inſtinktiven Hange zu wählen, bringt ſein individuelles Wohl dem der Gattung zum Opfer. Aber eben deswegen kann man ihm einen gewiſſen Beifall nicht verſagen: denn es hat das Wichtigere vorgezogen und im Sinne der Natur (näher, der Gattung) gehandelt; während die Eltern im Sinne des individuellen Egoismus riethen. — Dem Allen zufolge gewinnt es den Anſchein, als müßte, bei Abſchließung einer Ehe, entweder das Individuum oder das Intereſſe der Gattung zu kurz kommen. Meiſtens ſteht es auch ſo: denn daß Konvenienz und leidenſchaftliche Liebe Hand in Hand giengen, iſt der ſeltenſte Glücksfall. Die phyſiſch, moraliſch, oder intellektuell elende Beſchaffenheit der meiſten Menſchen mag zum Theil ihren Grund darin haben, daß die Ehen gewöhnlich nicht aus reiner Wahl und Neigung, ſondern aus allerlei äußeren Rückſichten und nach zufälligen Umſtänden geſchloſſen werden. Wird jedoch neben der Konvenienz auch die Neigung in gewiſſem Grade berückſichtigt; ſo iſt dies gleichſam eine Abfindung mit dem Genius der Gattung. Glückliche Ehen ſind bekanntlich ſelten; eben weil es im Weſen der Ehe liegt, daß ihr Hauptzweck nicht die gegenwärtige, ſondern die kommende Generation iſt. Indeſſen ſei zum Troſte zarter und liebender Gemüther noch hinzugefügt, daß bisweilen der leidenſchaftlichen Geſchlechtsliebe ſich ein Gefühl ganz andern Urſprungs zugeſellt, nämlich wirkliche, auf Uebereinſtimmung der Geſinnung gegründete Freundſchaft, welche jedoch meiſtens erſt dann hervortritt, wann die eigentliche Geſchlechtsliebe in der Befriedigung erloſchen iſt. Jene wird alsdann meiſtens daraus entſpringen, daß die einander ergänzenden und entſprechenden phyſiſchen, moraliſchen und intellektuellen Eigenſchaften beider Individuen, aus welchen, in Rückſicht auf das zu Erzeugende, die Geſchlechtsliebe entſtand, eben auch in Beziehung auf die Individuen ſelbſt, als entgegengeſetzte Temperamentseigenſchaften und geiſtige Vorzüge ſich zu einander ergänzend verhalten und dadurch eine Harmonie der Gemüther begründen.

Die ganze hier abgehandelte Metaphyſik der Liebe ſteht mit meiner Metaphyſik überhaupt in genauer Verbindung, und das Licht, welches ſie auf dieſe zurückwirft, läßt ſich in Folgendem reſumiren.

Es hat ſich ergeben, daß die ſorgfältige und durch unzählige Stufen bis zur leidenſchaftlichen Liebe ſteigende Auswahl bei der Befriedigung des Geſchlechtstriebes auf dem höchſt ernſten Antheil beruht, welchen der Menſch an der ſpeciellen perſönlichen Beſchaffenheit des kommenden Geſchlechts nimmt. Dieſer überaus merkwürdige Antheil nun beſtätigt zwei in den vorhergegangenen Kapiteln dargethane Wahrheiten: 1) Die Unzerſtörbarkeit des Weſens an ſich des Menſchen, als welches in jenem kommenden Geſchlechte fortlebt. Denn jener ſo lebhafte und eifrige, nicht aus Reflexion und Vorſatz, ſondern aus dem innerſten Zuge und Triebe unſers Weſens entſpringende Antheil könnte nicht ſo unvertilgbar vorhanden ſeyn und ſo große Macht über den Menſchen ausüben, wenn dieſer abſolut vergänglich wäre und ein von ihm wirklich und durchaus verſchiedenes Geſchlecht bloß der Zeit nach auf ihn folgte. 2) Daß ſein Weſen an ſich mehr in der Gattung als im Individuo liegt. Denn jenes Intereſſe an der ſpeciellen Beſchaffenheit der Gattung, welches die Wurzel aller Liebeshändel, von der flüchtigſten Neigung bis zur ernſtlichſten Leidenſchaft, ausmacht, iſt Jedem eigentlich die höchſte Angelegenheit, nämlich die, deren Gelingen oder Mißlingen ihn am empfindlichſten berührt; daher ſie vorzugsweiſe die Herzensangelegenheit genannt wird: auch wird dieſem Intereſſe, wann es ſich ſtark und entſchieden ausgeſprochen hat, jedes bloß die eigene Perſon betreffende nachgeſetzt und nöthigenfalls aufgeopfert. Dadurch alſo bezeugt der Menſch, daß ihm die Gattung näher liegt, als das Individuum, und er unmittelbarer in Jener, als in Dieſem lebt. — Warum demnach hängt der Verliebte mit gänzlicher Hingebung an den Augen ſeiner Auserkorenen und iſt bereit, ihr jedes Opfer zu bringen? — Weil ſein unſterblicher Theil es iſt, der nach ihr verlangt; nach allem Sonſtigen immer nur der ſterbliche. — Jenes lebhafte, oder gar inbrünſtige, auf ein beſtimmtes Weib gerichtete Verlangen iſt ſonach ein unmittelbares Unterpfand der Unzerſtörbarkeit des Kerns unſers Weſens und ſeines Fortbeſtandes in der Gattung. Dieſen Fortbeſtand nun aber für etwas Geringfügiges und Ungenügendes zu halten, iſt ein Irrthum, der daraus entſpringt, daß man unter dem Fortleben der Gattung ſich nichts weiter denkt, als das künftige Daſeyn uns ähnlicher, jedoch in keinem Betracht mit uns identiſcher Weſen, und dies wieder, weil man, von der nach Außen gerichteten Erkenntniß ausgehend, nur die äußere Geſtalt der Gattung, wie wir dieſe anſchaulich auffaſſen, und nicht ihr inneres Weſen in Betracht zieht. Dieſes innere Weſen aber gerade iſt es, was unſerm eigenen Bewußtſeyn, als deſſen Kern, zum Grunde liegt, daher ſogar unmittelbarer, als dieſes ſelbſt iſt und, als Ding an ſich, frei vom principio individuationis, eigentlich das Selbe und Identiſche iſt in allen Individuen, ſie mögen neben, oder nach einander daſeyn. Dieſes nun iſt der Wille zum Leben, alſo gerade Das, was Leben und Fortdauer ſo dringend verlangt. Dies eben bleibt demnach vom Tode verſchont und unangefochten. Aber auch: es kann es zu keinem beſſern Zuſtande bringen, als ſein gegenwärtiger iſt: mithin iſt ihm, mit dem Leben, das beſtändige Leiden und Sterben der Individuen gewiß. Von dieſem es zu befreien, iſt der Verneinung des Willens zum Leben vorbehalten, als durch welche der individuelle Wille ſich vom Stamm der Gattung losreißt und jenes Daſeyn in derſelben aufgiebt. Für Das, was er ſodann iſt, fehlt es uns an Begriffen, ja, an allen Datis zu ſolchen. Wir können es nur bezeichnen als Dasjenige, welches die Freiheit hat, Wille zum Leben zu ſeyn, oder nicht. Für den letztern Fall bezeichnet der Buddhaismus es mit dem Worte Nirwana, deſſen Etymologie in der Anmerkung zum

Schluſſe des 41. Kapitels gegeben worden. Es iſt der Punkt, welcher aller menſchlichen Erkenntniß, eben als ſolcher, auf immer unzugänglich bleibt. —

Wenn wir nun, vom Standpunkte dieſer letzten Betrachtung aus, in das Gewühl des Lebens hineinſchauen, erblicken wir Alle mit der Noth und Plage deſſelben beſchäftigt, alle Kräfte anſtrengend, die endloſen Bedürfniſſe zu befriedigen und das vielgeſtaltete Leiden abzuwehren, ohne jedoch etwas Anderes dafür hoffen zu dürfen, als eben die Erhaltung dieſes geplagten, individuellen Daſeyns, eine kurze Spanne Zeit hindurch. Dazwiſchen aber, mitten in dem Getümmel, ſehen wir die Blicke zweier Liebenden ſich ſehnſüchtig begegnen: — jedoch warum ſo heimlich, furchtſam und verſtohlen? — Weil dieſe Liebenden die Verräther ſind, welche heimlich danach trachten, die ganze Noth und Plackerei zu perpetuiren, die ſonſt ein baldiges Ende erreichen würde, welches ſie vereiteln wollen, wie ihres Gleichen es früher vereitelt haben. Dieſe Betrachtung greift nun ſchon in das folgende Kapitel hinüber.

Anhang zum vorſtehenden Kapitel.

> Οὕτως ἀναιδῶς ἐξεκίνησας τόδε
> τὸ ῥῆμα· καὶ ποῦ τοῦτο φεύξεσθαι δοκεῖς;
>
> Πεφευγα· τ'ἀληθὲς γὰρ ἴσχυρον τρέφω.
>
> *Soph.*

Auf Seite 618 habe ich der Päderaſtie beiläufig erwähnt und ſie als einen irre geleiteten Inſtinkt bezeichnet. Dies ſchien mir, als ich die zweite Auflage bearbeitete, genügend. Seitdem hat weiteres Nachdenken über dieſe Verirrung mich in derſelben ein merkwürdiges Problem, jedoch auch deſſen Löſung entdecken laſſen. Dieſe ſetzt das vorſtehende Kapitel voraus, wirft aber auch wieder Licht auf daſſelbe zurück, gehört alſo zur Vervollſtändigung, wie zum Beleg der dort dargelegten Grundanſicht.

An ſich ſelbſt betrachtet nämlich ſtellt die Päderaſtie ſich dar als eine nicht bloß widernatürliche, ſondern auch im höchſten Grade widerwärtige und Abſcheu erregende Monſtroſität, eine Handlung, auf welche allein eine völlig perverſe, verſchrobene und entartete Menſchennatur irgend ein Mal hätte gerathen können, und die ſich höchſtens in ganz vereinzelten Fällen wiederholt hätte. Wenden wir uns nun aber an die Erfahrung; ſo finden wir das Gegentheil hievon: wir ſehen nämlich dieſes Laſter, trotz ſeiner Abſcheulichkeit, zu allen Zeiten und in allen Ländern der Welt, völlig im Schwange und in häufiger Ausübung. Allbekannt iſt, daß daſſelbe bei Griechen und Römern allgemein verbreitet war, und ohne Scheu und Schaam öffentlich eingeſtanden und getrieben wurde. Hievon zeugen alle alten Schriftſteller, mehr als zur Genüge. Zumal ſind die Dichter ſammt und ſonders voll davon: nicht ein Mal der keuſche Virgil iſt auszunehmen (Ecl. 2). Sogar den Dichtern der Urzeit, dem Orpheus (den deshalb die Mänaden zerriſſen) und dem Thamyris, ja, den Göttern ſelbſt, wird es angedichtet. Ebenfalls reden die Philoſophen viel mehr von dieſer, als von der Weiberliebe: beſonders ſcheint Plato faſt keine andere zu kennen, und eben ſo die Stoiker, welche ſie als des Weiſen würdig erwähnen (Stob. ecl. eth., L. II, c. 7). Sogar dem Sokrates rühmt Plato, im Sympoſion, es als eine beiſpielloſe Heldenthat nach, daß er den, ſich ihm dazu anbietenden Alkibiades verſchmäht habe. Auch Ariſtoteles (Pol. II, 9) ſpricht von der Päderaſtie als etwas Gewöhnlichem, ohne ſie zu tadeln, führt an, daß ſie bei den Kelten in öffentlichen Ehren geſtanden habe, und bei den Kretern die Geſetze ſie begünſtigt hätten, als Mittel gegen Uebervölkerung, erzählt (c. 10) die Männerliebſchaft des Geſetzgebers Philolaos u. ſ. w. Cicero ſagt ſogar: Apud Graecos opprobrio fuit adolescentibus, si amatores non haberent. Für gelehrte Leſer bedarf es hier überhaupt keiner Belege: ſie erinnern ſich deren zu Hunderten: denn bei den Alten iſt Alles voll davon. Aber ſelbſt bei den roheren Völkern, namentlich bei den Galliern, war das Laſter ſehr im Schwange. Wenden wir uns nach Aſien, ſo ſehen wir alle Länder dieſes Welttheils, und zwar von den früheſten Zeiten an, bis zur gegenwärtigen herab, von dem Laſter erfüllt, und zwar ebenfalls ohne es ſonderlich zu verhehlen: Hindu und Chineſen nicht weniger, als die Islamitiſchen Völker, deren Dichter wir ebenfalls viel mehr mit der Knaben-, als mit der Weiberliebe beſchäftigt finden; wie denn z. B. im Guliſtan des Sadi das Buch „von der Liebe“ ausſchließlich von jener redet. Auch den Hebräern war dies Laſter nicht unbekannt; da Altes und Neues Teſtament deſſelben als ſtrafbar erwähnen. Im Chriſtlichen Europa endlich hat Religion, Geſetzgebung und öffentliche Meinung ihm mit aller Macht entgegenarbeiten müſſen: im Mittelalter ſtand überall Todesſtrafe darauf, in Frankreich noch im 16. Jahrhundert der Feuertod, und in England wurde noch während des erſten Drittels dieſes Jahrhunderts die Todesſtrafe dafür unnachläßlich vollzogen; jetzt iſt es Deportation auf Lebenszeit. So gewaltiger Maaßregeln alſo bedurfte es, um dem Laſter Einhalt zu thun; was denn zwar in bedeutendem Maaße gelungen iſt, jedoch keineswegs bis zur Ausrottung deſſelben; ſondern es ſchleicht, unter dem Schleier des tiefſten Geheimniſſes, allezeit und überall umher, in allen Ländern und unter allen Ständen, und kommt, oft wo man es am wenigſten erwartete, plötzlich zu Tage. Auch iſt es in den früheren Jahrhunderten, trotz allen Todesſtrafen, nicht anders damit geweſen: dies bezeugen die Erwähnungen deſſelben und Anſpielungen darauf in den Schriften aus allen jenen Zeiten. — Wenn wir nun alles Dieſes uns vergegenwärtigen und wohl erwägen; ſo ſehen wir die Päderaſtie zu allen Zeiten und in allen Ländern auf eine Weiſe auftreten, die gar weit entfernt iſt von der, welche wir zuerſt, als wir ſie bloß an ſich ſelbſt betrachteten, alſo a priori, vorausgeſetzt hatten. Nämlich die gänzliche Allgemeinheit und beharrliche Unausrottbarkeit der Sache beweiſt, daß ſie irgendwie aus der menſchlichen Natur ſelbſt hervorgeht; da ſie nur aus dieſem Grunde jederzeit und überall unausbleiblich auftreten kann als ein Beleg zu dem

Naturam expelles furca, tamen usque recurret.

Dieſer Folgerung können wir daher uns ſchlechterdings nicht entziehen, wenn wir redlich verfahren wollen. Ueber dieſen Thatbeſtand aber hinwegzugehen und es beim Schelten und Schimpfen auf das Laſter bewenden zu laſſen, wäre freilich leicht, iſt jedoch nicht meine Art mit den Problemen fertig zu werden; ſondern, meinem angeborenen Beruf, überall der Wahrheit nachzuforſchen und den Dingen auf den Grund zu kommen, auch hier getreu, erkenne ich zunächſt das ſich darſtellende und zu erklärende Phänomen, nebſt der unvermeidlichen Folgerung daraus, an. Daß nun aber etwas ſo von Grund aus Naturwidriges, ja, der Natur gerade in ihrem wichtigſten und angelegenſten Zweck Entgegentretendes aus der Natur ſelbſt hervorgehen ſollte, iſt ein ſo unerhörtes Paradoxon, daß deſſen Erklärung ſich als ein ſchweres Problem darſtellt, welches ich jedoch jetzt, durch Aufdeckung des ihm zum Grunde liegenden Naturgeheimniſſes löſen werde.

Zum Ausgangspunkt diene mir eine Stelle des Ariſtoteles in Polit., VII, 16. — Daſelbſt ſetzt er auseinander, erſtlich: daß zu junge Leute ſchlechte, ſchwache, mangelhafte und klein bleibende Kinder zeugen; und weiterhin, daß das Selbe von den Erzeugniſſen der zu alten gilt: τα γαρ των πρεσβυτερων εκγονα, καϑαπερ τα των νεωτερων, ατελη γιγνεται, και τοις σωμασι, και ταις διανοιαις, τα δε των γεγηρακοτων ασϑενη (nam, ut juniorum, ita et grandiorum natu foetus inchoatis atque imperfectis corporibus mentibusque nascuntur: eorum vero, qui senio confecti sunt, suboles infirma et imbecilla est). Was nun dieſerhalb Ariſtoteles als Regel für den Einzelnen, das ſtellt Stobäos als Geſetz für die Gemeinſchaft auf, am Schluſſe ſeiner Darlegung der peripatetiſchen Philoſophie (Ecl. eth., L. II, c. 7 in fine): προς την ρωμην των σωματων και τελειοτητα δειν μητε νεωτερων αγαν, μητε πρεσβυτερων τους γαμους ποιεισϑαι, ατελη γαρ γιγνεσϑαι, κατ᾽ αμφοτερας τας ἡλικιας, και τελεως ασϑενη τα εκγονα (oportet, corporum roboris et perfectionis causa, nec juniores justo, nec seniores matrimonio jungi, quia circa utramque aetatem proles fieret imbecillis et imperfecta). Ariſtoteles ſchreibt daher vor, daß, wer 54 Jahr alt iſt, keine Kinder mehr in die Welt ſetzen ſoll; wiewohl er den Beiſchlaf noch immer, ſeiner Geſundheit, oder ſonſt einer Urſache halber, ausüben mag. Wie Dies zu bewerkſtelligen ſei, ſagt er nicht: ſeine Meinung geht aber offenbar dahin, daß die in ſolchem Alter erzeugten Kinder durch Abortus wegzuſchaffen ſind; da er dieſen, wenige Zeilen vorher, anempfohlen hat. — Die Natur nun ihrerſeits kann die der Vorſchrift des Ariſtoteles zum Grunde liegende Thatſache nicht leugnen, aber auch nicht aufheben. Denn, ihrem Grundſatz natura non facit saltus zufolge, konnte ſie die Saamenabſonderung des Mannes nicht plötzlich einſtellen; ſondern auch hier, wie bei jedem Abſterben, mußte eine allmälige Deterioration vorhergehen. Die Zeugung während dieſer nun aber würde ſchwache, ſtumpfe, ſieche, elende und kurzlebende Menſchen in die Welt ſetzen. Ja, ſie thut es nur zu oft: die in ſpäterm Alter gezeugten Kinder ſterben meiſtens früh weg, erreichen wenigſtens nie das hohe Alter, ſind, mehr oder weniger, hinfällig, kränklich, ſchwach, und die von ihnen Erzeugten ſind von ähnlicher Beſchaffenheit. Was hier von der Zeugung im deklinirenden Alter geſagt iſt, gilt eben ſo von der im unreifen. Nun aber liegt der Natur nichts ſo ſehr am Herzen, wie die Erhaltung der Species und ihres ächten Typus; wozu wohlbeſchaffene, tüchtige, kräftige Individuen das Mittel ſind: nur ſolche will ſie. Ja, ſie betrachtet und behandelt (wie im Kapitel 41 gezeigt worden) im Grunde die Individuen nur als Mittel; als Zweck bloß die Species. Demnach ſehen wir hier die Natur, in Folge ihrer eigenen Geſetze und Zwecke, auf einen mißlichen Punkt gerathen und wirklich in der Bedrängniß. Auf gewaltſame und von fremder Willkür abhängige Auskunftsmittel, wie das von Ariſtoteles angedeutete, konnte ſie, ihrem Weſen zufolge, unmöglich rechnen, und eben ſo wenig darauf, daß die Menſchen, durch Erfahrung belehrt, die Nachtheile zu früher und zu ſpäter Zeugung erkennen und demgemäß ihre Gelüſte zügeln würden, in Folge vernünftiger, kalter Ueberlegung. Auf Beides alſo konnte, in einer ſo wichtigen Sache, die Natur es nicht ankommen laſſen. Jetzt blieb ihr nichts Anderes übrig, als von zwei Uebeln das kleinere zu wählen. Zu dieſem Zweck nun aber mußte ſie ihr beliebtes Werkzeug, den Inſtinkt, welcher, wie im vorſtehendem Kapitel gezeigt, das ſo wichtige Geſchäft der Zeugung überall leitet und dabei ſo ſeltſame Illuſionen ſchafft, auch hier in ihr Intereſſe ziehen; welches nun aber hier nur dadurch geſchehen konnte, daß ſie ihn irre leitete (lui donna le change). Die Natur kennt nämlich nur das Phyſiſche, nicht das Moraliſche: ſogar iſt zwiſchen ihr und der Moral entſchiedener Antagonismus. Erhaltung des Individui, beſonders aber der Species, in möglichſter Vollkommenheit, iſt ihr alleiniger Zweck.

Zwar iſt nun auch phyſiſch die Päderaſtie den dazu verführten Jünglingen nachtheilig; jedoch nicht in ſo hohem Grade, daß es nicht von zwei Uebeln das kleinere wäre, welches ſie demnach wählt, um dem ſehr viel größern, der Depravation der Species, ſchon von Weitem auszuweichen und ſo das bleibende und zunehmende Unglück zu verhüten.

Dieſer Vorſicht der Natur zufolge ſtellt, ungefähr in dem von Ariſtoteles angegebenen Alter, in der Regel, eine päderaſtiſche Neigung ſich leiſe und allmälig ein, wird immer deutlicher und entſchiedener, in dem Maaße, wie die Fähigkeit, ſtarke und geſunde Kinder zu zeugen, abnimmt. So veranſtaltet es die Natur. Wohl zu merken jedoch, daß von dieſem eintretenden Hange bis zum Laſter ſelbſt noch ein ſehr weiter Weg iſt. Zwar wenn, wie im alten Griechenland und Rom, oder zu allen Zeiten in Aſien, ihm kein Damm entgegengeſetzt iſt, kann er, vom Beiſpiel ermuthigt, leicht zum Laſter führen, welches dann, in Folge hievon, große Verbreitung erhält. In Europa hingegen ſtehen demſelben ſo überaus mächtige Motive der Religion, der Moral, der Geſetze und der Ehre entgegen, daß faſt Jeder ſchon vor dem bloßen Gedanken zurückbebt, und wir demgemäß annehmen dürfen, daß unter etwan drei Hundert, welche jenen Hang ſpüren, höchſtens Einer ſo ſchwach und hirnlos ſeyn wird, ihm nachzugeben; um ſo gewiſſer, als dieſer Hang erſt in dem Alter eintritt, wo das Blut abgekühlt und der Geſchlechtstrieb überhaupt geſunken iſt, und er andererſeits an der gereiften Vernunft, an der durch Erfahrung erlangten Umſicht und der vielfach geübten Feſtigkeit ſo ſtarke Gegner findet, daß nur eine von Haus aus ſchlechte Natur ihm unterliegen wird.

Inzwiſchen wird der Zweck, den die Natur dabei hat, dadurch erreicht, daß jene Neigung Gleichgültigkeit gegen die Weiber mit ſich führt, welche mehr und mehr zunimmt, zur Abneigung wird und endlich bis zum Widerwillen anwächſt. Hierin erreicht die Natur ihren eigentlichen Zweck um ſo ſicherer, als, je mehr im Manne die Zeugungskraft abnimmt, deſto entſchiedener ihre widernatürliche Richtung wird. — Dieſem entſprechend finden wir die Päderaſtie durchgängig als ein Laſter alter Männer. Nur ſolche ſind es, welche dann und wann, zum öffentlichen Skandal, darauf betroffen werden. Dem eigentlich männlichen

Alter iſt ſie fremd, ja, unbegreiflich. Wenn ein Mal eine Ausnahme hievon vorkommt; ſo glaube ich, daß es nur in Folge einer zufälligen und vorzeitigen Depravation der Zeugungskraft ſeyn kann, welche nur ſchlechte Zeugungen liefern könnte, denen vorzubeugen, die Natur ſie ablenkt. Daher auch richten die in großen Städten leider nicht ſeltenen Kinäden ihre Winke und Anträge ſtets an ältere Herren, niemals an die im Alter der Kraft ſtehenden, oder gar an junge Leute. Auch bei den Griechen, wo Beiſpiel und Gewohnheit hin und wieder eine Ausnahme von dieſer Regel herbeigeführt haben mag, finden wir von den Schriftſtellern, zumal den Philoſophen, namentlich Plato und Ariſtoteles, in der Regel, den Liebhaber ausdrücklich als ältlich dargeſtellt. Insbeſondere iſt in dieſer Hinſicht eine Stelle des Plutarch bemerkenswerth im Liber amatorius, c. 5: Ὁ παιδικὸς ἔρως, ὀψὲ γεγονώς, καὶ παρ᾽ ὥραν τῷ βίῳ, νόθος καὶ σκότιος, ἐξελαύνει τὸν γνήσιον ἔρωτα καὶ πρεσβύτερον. (Puerorum amor, qui, quum tarde in vita et intempestive, quasi spurius et occultus, exstitisset, germanum et natu majorem amorem expellit.) Sogar unter den Göttern finden wir nur die ältlichen, den Zeus und den Herakles, mit männlichen Geliebten verſehen, nicht den Mars, Apollo, Bacchus, Merkur. — Inzwiſchen kann im Orient der in Folge der Polygamie entſtehende Mangel an Weibern hin und wieder gezwungene Ausnahmen zu dieſer Regel veranlaſſen: eben ſo in noch neuen und daher weiberloſen Kolonien, wie Kalifornien u. ſ. w. — Dem entſprechend nun ferner, daß das unreife Sperma, eben ſo wohl wie das durch Alter depravirte, nur ſchwache, ſchlechte und unglückliche Zeugungen liefern kann, iſt, wie im Alter, ſo auch in der Jugend eine erotiſche Neigung ſolcher Art zwiſchen Jünglingen oft vorhanden, führt aber wohl nur höchſt ſelten zum wirklichen Laſter, indem ihr, außer den eben genannten Motiven, die Unſchuld, Reinheit, Gewiſſenhaftigkeit und Verſchämtheit des jugendlichen Alters entgegenſteht.

Aus dieſer Darſtellung ergiebt ſich, daß, während das in Betracht genommene Laſter den Zwecken der Natur, und zwar im Allerwichtigſten und ihr Angelegenſten, gerade entgegenzuarbeiten ſcheint, es in Wahrheit eben dieſen Zwecken, wiewohl nur mittelbar, dienen muß, als Abwendungsmittel größerer

Uebel. Es iſt nämlich ein Phänomen der abſterbenden und dann wieder der unreifen Zeugungskraft, welche der Species Gefahr drohen: und wiewohl ſie alle Beide aus moraliſchen Gründen pauſiren ſollten; ſo war hierauf doch nicht zu rechnen; da überhaupt die Natur das eigentlich Moraliſche bei ihrem Treiben nicht in Anſchlag bringt. Demnach griff die, in Folge ihrer eigenen Geſetze, in die Enge getriebene Natur, mittelſt Verkehrung des Inſtinkts, zu einem Nothbehelf, einem Stratagem, ja, man möchte ſagen, ſie bauete ſich eine Eſelsbrücke, um, wie oben dargelegt, von zweien Uebeln dem größern zu entgehen. Sie hat nämlich den wichtigen Zweck im Auge, unglücklichen Zeugungen vorzubeugen, welche allmälig die ganze Species depraviren könnten, und da iſt ſie, wie wir geſehen haben, nicht ſkrupulös in der Wahl der Mittel. Der Geiſt, in welchem ſie hier verfährt, iſt der ſelbe, in welchem ſie, wie oben, Kapitel 27, angeführt, die Wespen antreibt, ihre Jungen zu erſtechen: denn in beiden Fällen greift ſie zum Schlimmen, um Schlimmerem zu entgehen: ſie führt den Geſchlechtstrieb irre, um ſeine verderblichſten Folgen zu vereiteln.

Meine Abſicht bei dieſer Darſtellung iſt zunächſt die Löſung des oben dargelegten auffallenden Problems geweſen; ſodann aber auch die Beſtätigung meiner, im vorſtehenden Kapitel ausgeführten Lehre, daß bei aller Geſchlechtsliebe der Inſtinkt die Zügel führt und Illuſionen ſchafft, weil der Natur das Intereſſe der Gattung allen andern vorgeht, und daß Dies ſogar bei der hier in Rede ſtehenden, widerwärtigen Verirrung und Ausartung des Geſchlechtstriebes gültig bleibt; indem auch hier, als letzter Grund, die Zwecke der Gattung ſich ergeben, wiewohl ſie, in dieſem Fall, bloß negativer Art ſind, indem die Natur dabei prophylaktiſch verfährt. Dieſe Betrachtung wirft daher auf meine geſammte Metaphyſik der Geſchlechtsliebe Licht zurück. Ueberhaupt aber iſt durch dieſe Darſtellung eine bisher verborgene Wahrheit zu Tage gebracht, welche, bei aller ihrer Seltſamkeit, doch neues Licht auf das innere Weſen, den Geiſt und das Treiben der Natur wirft. Demgemäß hat es ſich dabei nicht um moraliſche Verwarnung gegen das Laſter, ſondern um das Verſtändniß des Weſens der Sache gehandelt. Uebrigens iſt der wahre, letzte, tief metaphyſiſche Grund der Verwerflichkeit der

Päderaſtie dieſer, daß, während der Wille zum Leben ſich darin bejaht, die Folge ſolcher Bejahung, welche den Weg zur Erlöſung offen hält, alſo die Erneuerung des Lebens, gänzlich abgeſchnitten iſt. — Endlich habe ich auch, durch Darlegung dieſer paradoxen Gedanken, den durch das immer weitere Bekanntwerden meiner von ihnen ſo ſorgfältig verhehlten Philoſophie jetzt ſehr deconcertirten Philoſophieprofeſſoren eine kleine Wohlthat zufließen laſſen wollen, indem ich ihnen Gelegenheit eröffnete zu der Verläumdung, daß ich die Päderaſtie in Schutz genommen und anempfohlen hätte.

Kapitel 45 *).

Von der Bejahung des Willens zum Leben.

Wenn der Wille zum Leben ſich bloß darſtellte als Trieb zur Selbſterhaltung; ſo würde dies nur eine Bejahung der individuellen Erſcheinung, auf die Spanne Zeit ihrer natürlichen Dauer ſeyn. Die Mühen und Sorgen eines ſolchen Lebens würden nicht groß, mithin das Daſeyn leicht und heiter ausfallen. Weil hingegen der Wille das Leben ſchlechthin und auf alle Zeit will, ſtellt er ſich zugleich dar als Geſchlechtstrieb, der es auf eine endloſe Reihe von Generationen abgeſehen hat. Dieſer Trieb hebt jene Sorgloſigkeit, Heiterkeit und Unſchuld, die ein bloß individuelles Daſeyn begleiten würden, auf, indem er in das Bewußtſeyn Unruhe und Melancholie, in den Lebenslauf Unfälle, Sorge und Noth bringt. — Wenn er hingegen, wie wir es an ſeltenen Ausnahmen ſehen, freiwillig unterdrückt wird; ſo iſt dies die Wendung des Willens, als welcher umkehrt. Er geht alsdann im Individuo auf, und nicht über daſſelbe hinaus. Dies kann jedoch nur durch eine ſchmerzliche Gewalt geſchehen, die jenes ſich ſelber anthut. Iſt es aber geſchehen; ſo wird dem Bewußtſeyn jene Sorgloſigkeit und Heiterkeit des bloß indivi-

---

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §. 60 des erſten Bandes.

duellen Daſeyns wiedergegeben, und zwar auf einer erhöhten Potenz. — Hingegen an die Befriedigung jenes heftigſten aller Triebe und Wünſche knüpft ſich der Urſprung eines neuen Daſeyns, alſo die Durchführung des Lebens, mit allen ſeinen Laſten, Sorgen, Nöthen und Schmerzen, von Neuem; zwar in einem andern Individuo: jedoch wenn Beide, wie ſie in der Erſcheinung verſchieden ſind, es auch ſchlechthin und an ſich wären, wo bliebe dann die ewige Gerechtigkeit? Das Leben ſtellt ſich dar als eine Aufgabe, ein Penſum zum Abarbeiten, und daher, in der Regel, als ein ſteter Kampf gegen die Noth. Demnach ſucht Jeder durch und davon zu kommen, ſo gut es gehen will: er thut das Leben ab, wie einen Frohndienſt, welchen er ſchuldig war. Wer aber hat dieſe Schuld kontrahirt? — Sein Erzeuger, im Genuß der Wolluſt. Alſo dafür, daß der Eine dieſe genoſſen hat, muß der Andere leben, leiden und ſterben. Inzwiſchen wiſſen wir und ſehen hier darauf zurück, daß die Verſchiedenheit des Gleichartigen durch Raum und Zeit bedingt iſt, welche ich in dieſem Sinne das principium individuationis genannt habe. Sonſt wäre die ewige Gerechtigkeit nicht zu retten. Eben darauf, daß der Erzeuger im Erzeugten ſich ſelbſt wiedererkennt, beruht die Vaterliebe, vermöge welcher der Vater bereit iſt, für ſein Kind mehr zu thun, zu leiden und zu wagen, als für ſich ſelbſt, und zugleich dies als ſeine Schuldigkeit erkennt.

Das Leben eines Menſchen, mit ſeiner endloſen Mühe, Noth und Leiden, iſt anzuſehen als die Erklärung und Paraphraſe des Zeugungsaktes, d. i. der entſchiedenen Bejahung des Willens zum Leben: zu derſelben gehört auch noch, daß er der Natur einen Tod ſchuldig iſt, und er denkt mit Beklemmung an dieſe Schuld. — Zeugt dies nicht davon, daß unſer Daſeyn eine Verſchuldung enthält? — Allerdings aber ſind wir, gegen den periodiſch zu entrichtenden Zoll, Geburt und Tod, immerwährend da, und genießen ſucceſſiv alle Leiden und Freuden des Lebens; ſodaß uns keine entgehen kann: dies eben iſt die Frucht der Bejahung des Willens zum Leben. Dabei iſt alſo die Furcht vor dem Tode, welche uns, trotz allen Plagen des Lebens, darin feſthält, eigentlich illuſoriſch: aber eben ſo illuſoriſch iſt der Trieb, der uns hineingelockt hat. Dieſe Lockung ſelbſt kann man objektiv anſchauen in den ſich ſehnſüchtig begegnenden Blicken zweier Liebenden: ſie ſind der reinſte Ausdruck des Willens zum Leben in ſeiner Bejahung. Wie iſt er hier ſo ſanft und zärtlich! Wohlſeyn will er, und ruhigen Genuß und ſanfte Freude, für ſich, für Andere, für Alle. Es iſt das Thema des Anakreon. So lockt und ſchmeichelt er ſich ſelbſt ins Leben hinein. Iſt er aber darin, dann zieht die Quaal das Verbrechen, und das Verbrechen die Quaal herbei: Gräuel und Verwüſtung füllen den Schauplatz. Es iſt das Thema des Aeſchylos.

Der Akt nun aber, durch welchen der Wille ſich bejaht und der Menſch entſteht, iſt eine Handlung, deren Alle ſich im Innerſten ſchämen, die ſie daher ſorgfältig verbergen, ja, auf welcher betroffen ſie erſchrecken, als wären ſie bei einem Verbrechen ertappt worden. Es iſt eine Handlung, deren man bei kalter Ueberlegung meiſtens mit Widerwillen, in erhöhter Stimmung mit Abſcheu gedenkt. Näher auf dieſelbe in dieſem Sinne eingehende Betrachtungen liefert Montaigne, im 5. Kapitel des dritten Buches, unter der Randgloſſe: ce que c'est que l'amour. Eine eigenthümliche Betrübniß und Reue folgt ihr auf dem Fuße, iſt jedoch am fühlbarſten nach der erſtmaligen Vollziehung derſelben, überhaupt aber um ſo deutlicher, je edler der Charakter iſt. Selbſt Plinius, der Heide, ſagt daher: Homini tantum primi coitus poenitentia: augurium scilicet vitae, a poenitenda origine (Hist. nat., X, 83). Und andererſeits, was treiben und ſingen, in Goethe's „Fauſt", Teufel und Hexen auf ihrem Sabbath? Unzucht und Zoten. Was docirt ebendaſelbſt (in den vortrefflichen Paralipomenis zum Fauſt), vor der verſammelten Menge, der leibhaftige Satan? — Unzucht und Zoten; nichts weiter. — Aber einzig und allein mittelſt der fortwährenden Ausübung einer ſo beſchaffenen Handlung beſteht das Menſchengeſchlecht. — Hätte nun der Optimismus Recht, wäre unſer Daſeyn das dankbar zu erkennende Geſchenk höchſter, von Weisheit geleiteter Güte, und demnach an ſich ſelbſt preiswürdig, rühmlich und erfreulich; da müßte doch wahrlich der Akt, welcher es perpetuirt, eine ganz andere Phyſiognomie tragen. Iſt hingegen dieſes Daſeyn eine Art Fehltritt, oder Irrweg; iſt es das Werk eines urſprünglich blinden Willens, deſſen glücklichſte Entwickelung die iſt, daß er zu ſich ſelbſt komme, um ſich ſelbſt aufzuheben; ſo muß der jenes Daſeyn perpetuirende Akt gerade ſo ausſehen, wie er ausſieht.

Hinſichtlich auf die erſte Grundwahrheit meiner Lehre verdient hier die Bemerkung eine Stelle, daß die oben berührte Schaam über das Zeugungsgeſchäft ſich ſogar auf die demſelben dienenden Theile erſtreckt, obſchon dieſe, gleich allen übrigen, angeboren ſind. Dies iſt abermals ein ſchlagender Beweis davon, daß nicht bloß die Handlungen, ſondern ſchon der Leib des Menſchen die Erſcheinung, Objektivation ſeines Willens und als das Werk deſſelben zu betrachten iſt. Denn einer Sache, die ohne ſeinen Willen dawäre, könnte er ſich nicht ſchämen.

Der Zeugungsakt verhält ſich ferner zur Welt, wie das Wort zum Räthſel. Nämlich, die Welt iſt weit im Raume und alt in der Zeit und von unerſchöpflicher Mannichfaltigkeit der Geſtalten. Jedoch iſt dies Alles nur die Erſcheinung des Willens zum Leben; und die Koncentration, der Brennpunkt dieſes Willens, iſt der Generationsakt. In dieſem Akt alſo ſpricht das innere Weſen der Welt ſich am deutlichſten aus. Es iſt, in dieſer Hinſicht, ſogar beachtenswerth, daß er ſelbſt auch ſchlechthin „der Wille“ genannt wird, in der ſehr bezeichnenden Redensart: „er verlangte von ihr, ſie ſollte ihm zu Willen ſeyn.“ Als der deutlichſte Ausdruck des Willens alſo iſt jener Akt der Kern, das Kompendium, die Quinteſſenz der Welt. Daher geht uns durch ihn ein Licht auf über ihr Weſen und Treiben: er iſt das Wort, zum Räthſel. Demgemäß iſt er verſtanden unter dem „Baum der Erkenntniß“: denn nach der Bekanntſchaft mit ihm gehen Jedem über das Leben die Augen auf, wie es auch Byron ſagt:

> The tree of knowledge has been pluck'd, — all's known *).
>
> *D. Juan*, I, 128.

Nicht weniger entſpricht dieſer Eigenſchaft, daß er das große ἄρρητον, das öffentliche Geheimniß iſt, welches nie und nirgends deutlich erwähnt werden darf, aber immer und überall ſich, als die Hauptſache, von ſelbſt verſteht und daher den Gedanken Aller ſtets gegenwärtig iſt, weshalb auch die leiſeſte Anſpielung darauf augenblicklich verſtanden wird. Die Hauptrolle, die jener Akt und was ihm anhängt in der Welt ſpielt, indem überall Liebesintriguen einerſeits betrieben und andererſeits vorausgeſetzt werden, iſt der Wichtigkeit dieſes punctum saliens des Welteies ganz angemeſſen. Das Beluſtigende liegt nur in der ſteten Verheimlichung der Hauptſache.

---

*) Vom Baum der Erkenntniß iſt gepflückt worden: — Alles iſt bekannt.

Aber nun ſeht, wie der junge, unſchuldige, menſchliche Intellekt, wann ihm jenes große Geheimniß der Welt zuerſt bekannt wird, erſchrickt über die Enormität! Der Grund hievon iſt, daß auf dem weiten Wege, den der urſprünglich erkenntnißloſe Wille zu durchlaufen hatte, ehe er ſich zum Intellekt, zumal zum menſchlichen, vernünftigen, Intellekt ſteigerte, er ſich ſelber ſo entfremdet wurde, daß er ſeinen Urſprung, jene poenitenda origo, nicht mehr kennt und nun vom Standpunkt des lauteren, daher unſchuldigen Erkennens aus, ſich darüber entſetzt.

Da nun alſo der Brennpunkt des Willens, d. h. die Koncentration und der höchſte Ausdruck deſſelben, der Geſchlechtstrieb und ſeine Befriedigung iſt; ſo iſt es ſehr bezeichnend und in der ſymboliſchen Sprache der Natur naiv ausgedrückt, daß der individualiſirte Wille, alſo der Menſch und das Thier, ſeinen Eintritt in die Welt durch die Pforte der Geſchlechtstheile macht.

Die *Bejahung des Willens zum Leben*, welche demnach ihr Centrum im Generationsakt hat, iſt beim Thiere unausbleiblich. Denn allererſt im Menſchen kommt der Wille, welcher die natura naturans iſt, zur *Beſinnung*. Zur Beſinnung kommen heißt: nicht bloß zur augenblicklichen Nothdurft des individuellen Willens, zu ſeinem Dienſt in der dringenden Gegenwart, erkennen; — wie dies im Thiere, nach Maaßgabe ſeiner Vollkommenheit und ſeiner Bedürfniſſe, welche Hand in Hand gehen, der Fall iſt; ſondern eine größere Breite der Erkenntniß erlangt haben, vermöge einer deutlichen Erinnerung des Vergangenen, ungefähren Anticipation des Zukünftigen und eben dadurch allſeitigen Ueberſicht des individuellen Lebens, des eigenen, des fremden, ja des Daſeyns überhaupt. Wirklich iſt das Leben jeder Thierſpecies, die Jahrtauſende ihrer Exiſtenz hindurch, gewiſſermaaßen einem einzigen Augenblicke gleich: denn es iſt bloßes Bewußtſeyn der *Gegenwart*, ohne das der Vergangenheit und der Zukunft, mithin des Todes. In dieſem

Sinne iſt es anzuſehen als ein beharrender Augenblick, ein Nunc stans. — Hier ſehen wir, beiläufig, am deutlichſten, daß überhaupt die Form des Lebens, oder der Erſcheinung des Willens mit Bewußtſeyn, zunächſt und unmittelbar bloß die Gegenwart iſt: Vergangenheit und Zukunft kommen allein beim Menſchen und zwar bloß im Begriff hinzu, werden in abstracto erkannt und allenfalls durch Bilder der Phantaſie erläutert. — Nachdem alſo der Wille zum Leben, d. i. das innere Weſen der Natur, in raſtloſem Streben nach vollkommener Objektivation und vollkommenem Genuß, die ganze Reihe der Thiere durchlaufen hat, — welches oft in den mehrfachen Abſätzen ſucceſſiver, ſtets von Neuem anhebender Thierreihen auf dem ſelben Planeten geſchieht; — kommt er zuletzt in dem mit Vernunft ausgeſtatteten Weſen, im Menſchen, zur Beſinnung. Hier nun fängt die Sache an ihm bedenklich zu werden, die Frage dringt ſich ihm auf, woher und wozu das Alles ſei, und hauptſächlich, ob die Mühe und Noth ſeines Lebens und Strebens wohl durch den Gewinn belohnt werde? le jeu vaut-il bien la chandelle? — Demnach iſt hier der Punkt, wo er, beim Lichte deutlicher Erkenntniß, ſich zur Bejahung oder Verneinung des Willens zum Leben entſcheidet; wiewohl er ſich Letztere, in der Regel, nur in einem mythiſchen Gewande zum Bewußtſeyn bringen kann. — Wir haben demzufolge keinen Grund, anzunehmen, daß es irgendwo noch zu höher geſteigerten Objektivationen des Willens komme; da er hier ſchon an ſeinem Wendepunkte angelangt iſt.

Kapitel 46[*]).

Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens

Aus der Nacht der Bewußtloſigkeit zum Leben erwacht findet der Wille ſich als Individuum, in einer end- und gränzenloſen

---

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §§ 56—59 des erſten Bandes. Auch iſt damit zu vergleichen Kapitel 11 und 12 des zweiten Bandes der Parerga und Paralipomena.

Welt, unter zahlloſen Individuen, alle ſtrebend, leidend, irrend; und wie durch einen bangen Traum eilt er zurück zur alten Bewußtloſigkeit. — Bis dahin jedoch ſind ſeine Wünſche gränzenlos, ſeine Anſprüche unerſchöpflich, und jeder befriedigte Wunſch gebiert einen neuen. Keine auf der Welt mögliche Befriedigung könnte hinreichen, ſein Verlangen zu ſtillen, ſeinem Begehren ein endliches Ziel zu ſetzen und den bodenloſen Abgrund ſeines Herzens auszufüllen. Daneben nun betrachte man, was dem Menſchen, an Befriedigungen jeder Art, in der Regel, wird: es iſt meiſtens nicht mehr, als die, mit unabläſſiger Mühe und ſteter Sorge, im Kampf mit der Noth, täglich errungene, kargliche Erhaltung dieſes Daſeyns ſelbſt, den Tod im Proſpekt.

Alles im Leben giebt kund, daß das irdiſche Glück beſtimmt iſt, vereitelt oder als eine Illuſion erkannt zu werden. Hiezu liegen tief im Weſen der Dinge die Anlagen. Demgemäß fällt das Leben der meiſten Menſchen trübſälig und kurz aus. Die komparativ Glücklichen ſind es meiſtens nur ſcheinbar, oder aber ſie ſind, wie die Langlebenden, ſeltene Ausnahmen, zu denen eine Möglichkeit übrig bleiben mußte, — als Lockvogel. Das Leben ſtellt ſich dar als ein fortgeſetzter Betrug, im Kleinen, wie im Großen. Hat es verſprochen, ſo hält es nicht; es ſei denn, um zu zeigen, wie wenig wünſchenswerth das Gewünſchte war: ſo täuſcht uns alſo bald die Hoffnung, bald das Gehoffte. Hat es gegeben; ſo war es, um zu nehmen. Der Zauber der Entfernung zeigt uns Paradieſe, welche wie optiſche Täuſchungen verſchwinden, wann wir uns haben hinäffen laſſen. Das Glück liegt demgemäß ſtets in der Zukunft, oder auch in der Vergangenheit, und die Gegenwart iſt einer kleinen dunkeln Wolke zu vergleichen, welche der Wind über die beſonnte Fläche treibt: vor ihr und hinter ihr iſt Alles hell, nur ſie ſelbſt wirft ſtets einen Schatten. Sie iſt demnach allezeit ungenügend, die Zukunft aber ungewiß, die Vergangenheit unwiederbringlich. Das Leben, mit ſeinen ſtündlichen, täglichen, wöchentlichen und jährlichen, kleinen, größern und großen Widerwärtigkeiten, mit ſeinen getäuſchten Hoffnungen und ſeinen alle Berechnung vereitelnden Unfällen, trägt ſo deutlich das Gepräge von etwas, das uns verleidet werden ſoll, daß es ſchwer zu begreifen iſt, wie man dies hat verkennen können und ſich überreden laſſen, es ſei da, um dankbar genoſſen zu werden, und der Menſch, um glücklich zu ſeyn. Stellt doch vielmehr jene fortwährende Täuſchung und Enttäuſchung, wie auch die durchgängige Beſchaffenheit des Lebens, ſich dar, als darauf abgeſehen und berechnet, die Ueberzeugung zu erwecken, daß gar nichts unſers Strebens, Treibens und Ringens werth ſei, daß alle Güter nichtig ſeien, die Welt an allen Enden bankrott, und das Leben ein Geſchäft, das nicht die Koſten deckt; — auf daß unſer Wille ſich davon abwende.

Die Art, wie dieſe Nichtigkeit aller Objekte des Willens ſich dem im Individuo wurzelnden Intellekt kund giebt und faßlich macht, iſt zunächſt die Zeit. Sie iſt die Form, mittelſt derer jene Nichtigkeit der Dinge als Vergänglichkeit derſelben erſcheint; indem, vermöge dieſer, alle unſere Genüſſe und Freuden unter unſern Händen zu Nichts werden und wir nachher verwundert fragen, wo ſie geblieben ſeien. Jene Nichtigkeit ſelbſt iſt daher das alleinige Objektive der Zeit, d. h. das ihr im Weſen an ſich der Dinge Entſprechende, alſo Das, deſſen Ausdruck ſie iſt. Deshalb eben iſt die Zeit die a priori nothwendige Form aller unſerer Anſchauungen: in ihr muß ſich Alles darſtellen, auch wir ſelbſt. Demzufolge gleicht nun zunächſt unſer Leben einer Zahlung, die man in lauter Kupferpfennigen zugezählt erhält und dann doch quittiren muß: es ſind die Tage; die Quittung iſt der Tod. Denn zuletzt verkündigt die Zeit den Urtheilsſpruch der Natur über den Werth aller in ihr erſcheinenden Weſen, indem ſie ſie vernichtet:

Und das mit Recht: denn Alles was entſteht,
Iſt werth, daß es zu Grunde geht.
Drum beſſer wär's, daß nichts entſtünde

So ſind denn Alter und Tod, zu denen jedes Leben nothwendig hineilt, das aus den Händen der Natur ſelbſt erfolgende Verdammungsurtheil über den Willen zum Leben, welches ausſagt, daß dieſer Wille ein Streben iſt, das ſich ſelbſt vereiteln muß. „Was du gewollt haſt," ſpricht es, „endigt ſo: wolle etwas Beſſeres." — Alſo die Belehrung, welche Jedem ſein Leben giebt, beſteht im Ganzen darin, daß die Gegenſtände ſeiner Wünſche beſtändig täuſchen, wanken und fallen, ſonach mehr Qual als Freude bringen, bis endlich ſogar der ganze Grund

und Boden, auf dem ſie ſämmtlich ſtehen, einſtürzt, indem ſein Leben ſelbſt vernichtet wird und er ſo die letzte Bekräftigung erhält, daß all ſein Streben und Wollen eine Verkehrtheit, ein Irrweg war:

> Then old age and experience, hand in hand,
> Lead him to death, and make him understand,
> After a search so painful and so long,
> That all his life he has been in the wrong *).

Wir wollen aber noch auf das Specielle der Sache eingehen; da dieſe Anſichten es ſind, in denen ich den meiſten Widerſpruch erfahren habe. — Zuvörderſt habe ich die im Texte gegebene Nachweiſung der Negativität aller Befriedigung, alſo alles Genuſſes und alles Glückes, im Gegenſatz der Poſitivität des Schmerzes noch durch Folgendes zu bekräftigen.

Wir fühlen den Schmerz, aber nicht die Schmerzloſigkeit; wir fühlen die Sorge, aber nicht die Sorgloſigkeit; die Furcht, aber nicht die Sicherheit. Wir fühlen den Wunſch, wie wir Hunger und Durſt fühlen; ſobald er aber erfüllt worden, iſt es damit, wie mit dem genoſſenen Biſſen, der in dem Augenblick, da er verſchluckt wird, für unſer Gefühl dazuſeyn aufhört. Genüſſe und Freuden vermiſſen wir ſchmerzlich, ſobald ſie ausbleiben: aber Schmerzen, ſelbſt wenn ſie nach langer Anweſenheit ausbleiben, werden nicht unmittelbar vermißt, ſondern höchſtens wird abſichtlich, mittelſt der Reflexion, ihrer gedacht. Denn nur Schmerz und Mangel können poſitiv empfunden werden und kündigen daher ſich ſelbſt an: das Wohlſeyn hingegen iſt bloß negativ. Daher eben werden wir der drei größten Güter des Lebens, Geſundheit, Jugend und Freiheit, nicht als ſolcher inne, ſo lange wir ſie beſitzen; ſondern erſt nachdem wir ſie verloren haben: denn auch ſie ſind Negationen. Daß Tage unſers Lebens glücklich waren, merken wir erſt, nachdem ſie unglücklichen Platz gemacht haben. — In dem Maaße, als die Genüſſe zunehmen, nimmt die Empfänglichkeit für ſie ab: das Gewohnte wird

---

*) Bis Alter und Erfahrung, Hand in Hand,
Zum Tod' ihn führen und er hat erkannt,
Daß, nach ſo langem, mühevollen Streben,
Er Unrecht hatte, durch ſein ganzes Leben.

nicht mehr als Genuß empfunden. Eben dadurch aber nimmt die Empfänglichkeit für das Leiden zu: denn das Wegfallen des Gewohnten wird ſchmerzlich gefühlt. Alſo wächſt durch den Beſitz das Maaß des Nothwendigen, und dadurch die Fähigkeit Schmerz zu empfinden. — Die Stunden gehen deſto ſchneller hin, je angenehmer; deſto langſamer, je peinlicher ſie zugebracht werden: weil der Schmerz, nicht der Genuß das Poſitive iſt, deſſen Gegenwart ſich fühlbar macht. Eben ſo werden wir bei der Langenweile der Zeit inne, bei der Kurzweil nicht. Beides beweiſt, daß unſer Daſeyn dann am glücklichſten iſt, wann wir es am wenigſten ſpüren: woraus folgt, daß es beſſer wäre, es nicht zu haben. Große, lebhafte Freude läßt ſich ſchlechterdings nur denken als Folge großer vorhergegangener Noth: denn zu einem Zuſtande dauernder Zufriedenheit kann nichts hinzukommen, als etwas Kurzweil, oder auch Befriedigung der Eitelkeit. Darum ſind alle Dichter genöthigt, ihre Helden in ängſtliche und peinliche Lagen zu bringen, um ſie daraus wieder befreien zu können: Drama und Epos ſchildern demnach durchgängig nur kämpfende, leidende, gequälte Menſchen, und jeder Roman iſt ein Guckkaſten, darin man die Spasmen und Konvulſionen des geängſtigten menſchlichen Herzens betrachtet. Dieſe äſthetiſche Nothwendigkeit hat Walter Scott naiv dargelegt in der „Konkluſion" zu ſeiner Novelle Old mortality. — Ganz in Uebereinſtimmung mit der von mir bewieſenen Wahrheit ſagt auch der von Natur und Glück ſo begünſtigte Voltaire: le bonheur n'est qu'un rève, et la douleur est réelle; und ſetzt hinzu: il y a quatre-vingts ans que je l'éprouve. Je n'y sais autre chose que me résigner, et me dire que les mouches sont nées pour être mangées par les araignées, et les hommes pour être dévorés par les chagrins.

Ehe man ſo zuverſichtlich ausſpricht, daß das Leben ein wünſchenswerthes, oder dankenswerthes Gut ſei, vergleiche man ein Mal gelaſſen die Summe der nur irgend möglichen Freuden, welche ein Menſch in ſeinem Leben genießen kann, mit der Summe der nur irgend möglichen Leiden, die ihn in ſeinem Leben treffen können. Ich glaube, die Bilanz wird nicht ſchwer zu ziehen ſeyn. Im Grunde aber iſt es ganz überflüſſig, zu ſtreiten, ob des Guten oder des Uebeln mehr auf der Welt ſei:

denn ſchon das bloße Daſeyn des Uebels entſcheidet die Sache; da daſſelbe nie durch das daneben oder danach vorhandene Gut getilgt, mithin auch nicht ausgeglichen werden kann:

> Mille piacer' non vagliono un tormento*).
>
> *Petr.*

Denn, daß Tauſende in Glück und Wonne gelebt hätten, höbe ja nie die Angſt und Todesmarter eines Einzigen auf: und eben ſo wenig macht mein gegenwärtiges Wohlſeyn meine frühern Leiden ungeſchehen. Wenn daher des Uebeln auch hundert Mal weniger auf der Welt wäre, als der Fall iſt; ſo wäre dennoch das bloße Daſeyn deſſelben hinreichend, eine Wahrheit zu begründen, welche ſich auf verſchiedene Weiſe, wiewohl immer nur etwas indirekt ausdrücken läßt, nämlich, daß wir über das Daſeyn der Welt uns nicht zu freuen, vielmehr zu betrüben haben; — daß ihr Nichtſeyn ihrem Daſeyn vorzuziehen wäre; — daß ſie etwas iſt, das im Grunde nicht ſeyn ſollte; u. ſ. f. Ueberaus ſchön iſt Byrons Ausdruck der Sache:

> *Our life is a false nature*,—'tis not in
> The harmony of things, this hard decree,
> This uneradicable taint of sin,
> This boundless Upas, this all-blasting tree
> Whose root is earth, whose leaves and branches be
> The skies, which rain their plagues on men like dew—
> Disease, death, bondage—all the woes we see—
> And worse, the woes we see not—which throb through
> The immedicable soul, with heart-aches ever new**).

Wenn die Welt und das Leben Selbſtzweck ſeyn und demnach theoretiſch keiner Rechtfertigung, praktiſch keiner Entſchädigung oder Gutmachung bedürfen ſollten, ſondern dawären, etwan wie Spinoza und die heutigen Spinoziſten es darſtellen, als die einzige Manifeſtation eines Gottes, der animi causa, oder auch um ſich zu ſpiegeln, eine ſolche Evolution mit ſich ſelber vornähme, mithin ihr Daſeyn weder durch Gründe gerechtfertigt, noch durch Folgen ausgelöſt zu werden brauchte; — dann müßten nicht etwan die Leiden und Plagen des Lebens durch die Genüße und das Wohlſeyn in demſelben völlig ausgeglichen werden; — da dies, wie geſagt, unmöglich iſt, weil mein gegenwärtiger Schmerz durch künftige Freuden nie aufgehoben wird, indem dieſe ihre Zeit füllen, wie er ſeine; — ſondern es müßte ganz und gar keine Leiden geben und auch der Tod nicht ſeyn, oder nichts Schreckliches für uns haben. Nur ſo würde das Leben für ſich ſelbſt bezahlen.

---

*) Tauſend Genüſſe ſind nicht eine Quaal werth.

**) Unſer Leben iſt falſcher Art: in der Harmonie der Dinge kann es nicht liegen dieſes harte Verhängniß, dieſe unausrottbare Seuche der Sünde, dieſer gränzenloſe Upas, dieſer Alles vergiftende Baum, deſſen Wurzel die Erde iſt, deſſen Blätter und Zweige die Wolken ſind, welche ihre Plagen auf die Menſchen herabregnen, wie Thau, — Krankheit, Tod, Knechtſchaft, — all das Wehe, welches wir ſehen, — und, was ſchlimmer, das Wehe, welches wir nicht ſehen, — und welches die unheilbare Seele durchwallt, mit immer neuem Gram.

Weil nun aber unſer Zuſtand vielmehr etwas iſt, das beſſer nicht wäre; ſo trägt Alles, was uns umgiebt, die Spur hievon — gleich wie in der Hölle Alles nach Schwefel riecht, — indem Jegliches ſtets unvollkommen und trüglich, jedes Angenehme mit Unangenehmem verſetzt, jeder Genuß immer nur ein halber iſt, jedes Vergnügen ſeine eigene Störung, jede Erleichterung neue Beſchwerde herbeiführt, jedes Hülfsmittel unſerer täglichen und ſtündlichen Noth uns alle Augenblicke im Stich läßt und ſeinen Dienſt verſagt, die Stufe, auf welche wir treten, ſo oft unter uns bricht, ja, Unfälle, große und kleine, das Element unſers Lebens ſind, und wir, mit Einem Wort, dem Phineus gleichen, dem die Harpyen alle Speiſen beſudelten und ungenießbar machten. Zwei Mittel werden dagegen verſucht: erſtlich die ευλαβεια, d. i. Klugheit, Vorſicht, Schlauheit: ſie lernt nicht aus und reicht nicht aus und wird zu Schanden. Zweitens, der Stoiſche Gleichmuth, welcher jeden Unfall entwaffnen will, durch Gefaßtſeyn auf alle und Verſchmähen von Allem: praktiſch wird er zur kyniſchen Entſagung, die lieber, ein für alle Mal, alle Hülfsmittel und Erleichterungen von ſich wirft: ſie macht uns zu Hunden, wie den Diogenes in der Tonne. Die Wahrheit iſt: wir ſollen elend ſeyn, und ſind's. Dabei iſt die Hauptquelle der ernſtlichſten Uebel, die den Menſchen treffen, der Menſch ſelbſt: homo homini lupus. Wer dies Letztere recht ins Auge faßt, erblickt die Welt als eine Hölle, welche die des Dante dadurch übertrifft, daß Einer der Teufel des Andern ſeyn muß;

wozu denn freilich Einer vor dem Andern geeignet iſt, vor Allen wohl ein Erzteufel, in Geſtalt eines Eroberers auftretend, der einige Hundert Tauſend Menſchen einander gegenüberſtellt und ihnen zuruft: „Leiden und Sterben iſt euere Beſtimmung: jetzt ſchießt mit Flinten und Kanonen auf einander los!“ und ſie thun es. — Ueberhaupt aber bezeichnen, in der Regel, Ungerechtigkeit, äußerſte Unbilligkeit, Härte, ja Grauſamkeit, die Handlungsweiſe der Menſchen gegen einander: eine entgegengeſetzte tritt nur ausnahmsweiſe ein. Hierauf beruht die Nothwendigkeit des Staates und der Geſetzgebung, und nicht auf euern Flauſen. Aber in allen Fällen, die nicht im Bereich der Geſetze liegen, zeigt ſich ſogleich die dem Menſchen eigene Rückſichtsloſigkeit gegen ſeines Gleichen, welche aus ſeinem gränzenloſen Egoismus, mitunter auch aus Bosheit entſpringt. Wie der Menſch mit dem Menſchen verfährt, zeigt z. B. die Negerſklaverei, deren Endzweck Zucker und Kaffee iſt. Aber man braucht nicht ſo weit zu gehen: im Alter von fünf Jahren eintreten in die Garnſpinnerei, oder ſonſtige Fabrik, und von Dem an erſt 10, dann 12, endlich 14 Stunden täglich darin ſitzen und die ſelbe mechaniſche Arbeit verrichten, heißt das Vergnügen, Athem zu holen, theuer erkaufen. Dies aber iſt das Schickſal von Millionen, und viele andere Millionen haben ein analoges.

Uns Andere inzwiſchen vermögen geringe Zufälle vollkommen unglücklich zu machen; vollkommen glücklich, nichts auf der Welt. Was man auch ſagen mag, der glücklichſte Augenblick des Glücklichen iſt doch der ſeines Einſchlafens, wie der unglücklichſte des Unglücklichen der ſeines Erwachens. — Einen indirekten, aber ſichern Beweis davon, daß die Menſchen ſich unglücklich fühlen, folglich es ſind, liefert, zum Ueberfluß, auch noch der Allen einwohnende, grimmige Neid, der, in allen Lebensverhältniſſen, auf Anlaß jedes Vorzugs, welcher Art er auch ſeyn mag, rege wird und ſein Gift nicht zu halten vermag. Weil ſie ſich unglücklich fühlen, können die Menſchen den Anblick eines vermeinten Glücklichen nicht ertragen: wer ſich momentan glücklich fühlt, möchte ſogleich Alles um ſich herum beglücken, und ſagt:

Que tout le monde ici soit heureux de ma joie.

Wenn das Leben an ſich ſelbſt ein ſchätzbares Gut und dem Nichtſeyn entſchieden vorzuziehen wäre; ſo brauchte die Ausgangspforte nicht von ſo entſetzlichen Wächtern, wie der Tod mit ſeinen Schrecken iſt, beſetzt zu ſeyn. Aber wer würde im Leben, wie es iſt, ausharren, wenn der Tod minder ſchrecklich wäre? — Und wer konnte auch nur den Gedanken des Todes ertragen, wenn das Leben eine Freude wäre! So aber hat jener immer noch das Gute, das Ende des Lebens zu ſeyn, und wir tröſten uns über die Leiden des Lebens mit dem Tode, und über den Tod mit den Leiden des Lebens. Die Wahrheit iſt, daß Beide unzertrennlich zuſammengehören, indem ſie ein Irrſal ausmachen, von welchem zurückzukommen ſo ſchwer, wie wünſchenswerth iſt.

Wenn die Welt nicht etwas wäre, das, *praktiſch* ausgedrückt, nicht ſeyn ſollte; ſo würde ſie auch nicht *theoretiſch* ein Problem ſeyn: vielmehr würde ihr Daſeyn entweder gar keiner Erklärung bedürfen, indem es ſich ſo gänzlich von ſelbſt verſtände, daß eine Verwunderung darüber und Frage danach in keinem Kopfe aufſteigen könnte; oder der Zweck deſſelben würde ſich unverkennbar darbieten. Statt deſſen aber iſt ſie ſogar ein unauflösliches Problem; indem ſelbſt die vollkommenſte Philoſophie ſtets noch ein unerklärtes Element enthalten wird, gleich einem unauflöslichen Niederſchlag, oder dem Reſt, welchen das irrationale Verhältniß zweier Größen ſtets übrig läßt. Daher, wenn Einer wagt, die Frage aufzuwerfen, warum nicht lieber gar nichts ſei, als dieſe Welt; ſo läßt die Welt ſich nicht aus ſich ſelbſt rechtfertigen, kein Grund, keine Endurſache ihres Daſeyns in ihr ſelbſt finden, nicht nachweiſen, daß ſie ihrer ſelbſt wegen, d. h. zu ihrem eigenen Vortheil daſei. — Dies iſt, meiner Lehre zufolge, freilich daraus erklärlich, daß das Princip ihres Daſeyns ausdrücklich ein grundloſes iſt, nämlich blinder Wille zum Leben, welcher, als Ding an ſich, dem Satz vom Grunde, der bloß die Form der Erſcheinungen iſt und durch den allein jedes Warum berechtigt iſt, nicht unterworfen ſeyn kann. Dies ſtimmt aber auch zur Beſchaffenheit der Welt: denn nur ein blinder, kein ſehender Wille konnte ſich ſelbſt in die Lage verſetzen, in der wir uns erblicken. Ein ſehender Wille würde vielmehr bald den Ueberſchlag gemacht haben, daß das Geſchäft die Koſten nicht deckt, indem ein ſo gewaltiges Streben und

Ringen, mit Anſtrengung aller Kräfte, unter ſteter Sorge, Angſt und Noth, und bei unvermeidlicher Zerſtörung jedes individuellen Lebens, keine Entſchädigung findet in dem ſo errungenen, ephemeren, unter unſern Händen zu nichts werdenden Daſeyn ſelbſt. Daher eben verlangt die Erklärung der Welt aus einem Anaxagoriſchen νοῦς, d. h. aus einem von Erkenntniß geleiteten Willen, zu ihrer Beſchönigung, nothwendig den Optimismus, der alsdann, dem laut ſchreienden Zeugniß einer ganzen Welt voll Elend zum Trotz, aufgeſtellt und verfochten wird. Da wird denn das Leben für ein Geſchenk ausgegeben, während am Tage liegt, daß Jeder, wenn er zum voraus das Geſchenk hätte beſehen und prüfen dürfen, ſich dafür bedankt haben würde; wie denn auch Leſſing den Verſtand ſeines Sohnes bewunderte, der, weil er durchaus nicht in die Welt hineingewollt hätte, mit der Geburtszange gewaltſam hineingezogen werden mußte, kaum aber darin, ſich eilig wieder davonmachte. Dagegen wird dann wohl geſagt, das Leben ſolle, von einem Ende zum andern, auch nur eine Lektion ſeyn, worauf aber Jeder antworten könnte: „ſo wollte ich eben deshalb, daß man mich in der Ruhe des allgenugſamen Nichts gelaſſen hätte, als wo ich weder Lektionen, noch ſonſt etwas nöthig hatte." Würde nun aber gar noch hinzugefügt, er ſolle einſt von jeder Stunde ſeines Lebens Rechenſchaft ablegen; ſo wäre er vielmehr berechtigt, ſelbſt erſt Rechenſchaft zu fordern darüber, daß man ihn, aus jener Ruhe weg, in eine ſo mißliche, dunkele, geängſtete und peinliche Lage verſetzt hat. — Dahin alſo führen falſche Grundanſichten. Denn das menſchliche Daſeyn, weit entfernt den Charakter eines Geſchenks zu tragen, hat ganz und gar den einer kontrahirten Schuld. Die Einforderung derſelben erſcheint in Geſtalt der, durch jenes Daſeyn geſetzten, dringenden Bedürfniſſe, quälenden Wünſche und endloſen Noth. Auf Abzahlung dieſer Schuld wird, in der Regel, die ganze Lebenszeit verwendet: doch ſind damit erſt die Zinſen getilgt. Die Kapitalabzahlung geſchieht durch den Tod. — Und wann wurde dieſe Schuld kontrahirt? — Bei der Zeugung. —

Wenn man demgemäß den Menſchen anſieht als ein Weſen, deſſen Daſeyn eine Strafe und Buße iſt; — ſo erblickt man ihn in einem ſchon richtigeren Lichte. Der Mythos vom Sündenfall (obwohl wahrſcheinlich, wie das ganze Judenthum, dem Zend-Aveſta entlehnt: Bun-Deheſch, 15) iſt das Einzige im A. T., dem ich eine metaphyſiſche, wenngleich nur allegoriſche Wahrheit zugeſtehen kann; ja, er iſt es allein, was mich mit dem A. T. ausſöhnt. Nichts Anderem nämlich ſieht unſer Daſeyn ſo ähnlich, wie der Folge eines Fehltritts und eines ſtrafbaren Gelüſtens. Das neuteſtamentliche Chriſtenthum, deſſen ethiſcher Geiſt der des Brahmanismus und Buddhaismus, daher dem übrigens optimiſtiſchen des Alten Teſtaments ſehr fremd iſt, hat auch, höchſt weiſe, gleich an jenen Mythos angeknüpft: ja, ohne dieſen hätte es im Judenthum gar keinen Anhaltspunkt gefunden. — Will man den Grad von Schuld, mit dem unſer Daſeyn ſelbſt behaftet iſt, ermeſſen; ſo blicke man auf das Leiden, welches mit demſelben verknüpft iſt. Jeder große Schmerz, ſei er leiblich oder geiſtig, ſagt aus, was wir verdienen: denn er könnte nicht an uns kommen, wenn wir ihn nicht verdienten. Daß auch das Chriſtenthum unſer Daſeyn in dieſem Lichte erblickt, bezeugt eine Stelle aus Luther's Kommentar zu Galat., c. 3, die mir nur lateiniſch vorliegt: Sumus autem nos omnes corporibus et rebus subjecti Diabolo, et hospites sumus in mundo, cujus ipse princeps et Deus est. Ideo panis, quem edimus, potus, quem bibimus, vestes, quibus utimur, imo aër et totum quo vivimus in carne, sub ipsius imperio est. — Man hat geſchrieen über das Melancholiſche und Troſtloſe meiner Philoſophie: es liegt jedoch bloß darin, daß ich, ſtatt als Aequivalent der Sünden eine künftige Hölle zu fabeln, nachwies, daß wo die Schuld liegt, in der Welt, auch ſchon etwas Höllenartiges ſei: wer aber dieſes leugnen wollte, — kann es leicht ein Mal erfahren.

Und dieſer Welt, dieſem Tummelplatz gequälter und geängſtigter Weſen, welche nur dadurch beſtehen, daß eines das andere verzehrt, wo daher jedes reißende Thier das lebendige Grab tauſend anderer und ſeine Selbſterhaltung eine Kette von Martertoden iſt, wo ſodann mit der Erkenntniß die Fähigkeit Schmerz zu empfinden wächſt, welche daher im Menſchen ihren höchſten Grad erreicht und einen um ſo höheren, je intelligenter er iſt, — dieſer Welt hat man das Syſtem des Optimismus anpaſſen und ſie uns als die beſte unter den möglichen andemonſtriren wollen. Die Abſurdität iſt ſchreiend. — Inzwiſchen heißt ein Optimiſt mich die Augen öffnen und hineinſehen in die Welt, wie ſie ſo ſchön ſei, im Sonnenſchein, mit ihren Bergen, Thälern, Strömen, Pflanzen, Thieren u. ſ. f. — Aber iſt denn die Welt ein Guckkaſten? Zu ſehen ſind dieſe Dinge freilich ſchön; aber ſie zu ſeyn iſt ganz etwas Anderes. — Dann kommt ein Teleolog und preiſt mir die weiſe Einrichtung an, vermöge welcher dafür geſorgt ſei, daß die Planeten nicht mit den Köpfen gegeneinander rennen, Land und Meer nicht zum Brei gemiſcht, ſondern hübſch auseinandergehalten ſeien, auch nicht Alles in beſtändigem Froſte ſtarre, noch von Hitze geröſtet werde, imgleichen, in Folge der Schiefe der Ekliptik, kein ewiger Frühling ſei, als in welchem nichts zur Reife gelangen könnte, u. dgl. m. — Aber Dieſes und alles Aehnliche ſind ja bloße conditiones sine quibus non. Wenn es nämlich überhaupt eine Welt geben ſoll, wenn ihre Planeten wenigſtens ſo lange, wie der Lichtſtrahl eines entlegenen Fixſterns braucht, um zu ihnen zu gelangen, beſtehen und nicht, wie Leſſings Sohn, gleich nach der Geburt wieder abfahren ſollen; — da durfte ſie freilich nicht ſo ungeſchickt gezimmert ſeyn, daß ſchon ihr Grundgerüſt den Einſturz drohte. Aber wenn man zu den Reſultaten des geprieſenen Werkes fortſchreitet, die Spieler betrachtet, die auf der ſo dauerhaft gezimmerten Bühne agiren, und nun ſieht, wie mit der Senſibilität der Schmerz ſich einfindet und in dem Maaße, wie jene ſich zur Intelligenz entwickelt, ſteigt, wie ſodann, mit dieſer gleichen Schritt haltend, Gier und Leiden immer ſtärker hervortreten und ſich ſteigern, bis zuletzt das Menſchenleben keinen andern Stoff darbietet, als den zu Tragödien und Komödien, — da wird, wer nicht heuchelt, ſchwerlich disponirt ſeyn, Hallelujahs anzuſtimmen. Den eigentlichen, aber verheimlichten Urſprung dieſer letzteren hat übrigens, ſchonungslos, aber mit ſiegender Wahrheit, David Hume aufgedeckt, in ſeiner Natural history of religion, Sect. 6, 7, 8 and 13. Derſelbe legt auch im zehnten und elften Buch ſeiner Dialogues on natural religion, unverhohlen, mit ſehr triftigen und dennoch ganz anderartigen Argumenten als die meinigen, die trübſälige Beſchaffenheit dieſer Welt und die Unhaltbarkeit alles Optimismus dar; wobei er dieſen zugleich in ſeinem Urſprung angreift. Beide Werke Hume's ſind ſo leſenswerth, wie ſie in

Deutſchland heut zu Tage unbekannt ſind, wo man dagegen, patriotiſch, am ekelhaften Gefaſel einheimiſcher, ſich ſpreizender Alltagsköpfe unglaubliches Genügen findet und ſie als große Männer ausſchreit. Jene Dialogues aber hat **Hamann** überſetzt, **Kant** hat die Ueberſetzung durchgeſehen und noch im ſpäten Alter Hamanns Sohn zur Herausgabe derſelben bewegen wollen, weil die von Platner ihm nicht genügte (ſiehe Kants Biographie von F. W. Schubert, S. 81 und 165). — Aus jeder Seite von **David Hume** iſt mehr zu lernen, als aus Hegels, Herbarts und Schleiermachers ſämmtlichen philoſophiſchen Werken zuſammengenommen.

Der Begründer des ſyſtematiſchen **Optimiſmus** hingegen iſt **Leibniz**, deſſen Verdienſte um die Philoſophie zu leugnen ich nicht geſonnen bin, wiewohl mich in die Monadologie, präſtabilirte Harmonie und identitas indiscernibilium eigentlich hineinzudenken, mir nie hat gelingen wollen. Seine Nouveaux essays sur l'entendement aber ſind bloß ein Excerpt, mit ausführlicher, auf Berichtigung abgeſehener, jedoch ſchwacher Kritik des mit Recht weltberühmten Werkes **Locke's**, welchem er hier mit eben ſo wenig Glück ſich entgegenſtellt, wie, durch ſein gegen das Gravitationsſyſtem gerichtetes Tentamen de motuum coelestium causis, dem **Neuton**. Gegen dieſe Leibniz-Wolfiſche Philoſophie iſt die Kritik der reinen Vernunft ganz ſpeciell gerichtet und hat zu ihr ein polemiſches, ja, vernichtendes Verhältniß; wie zu **Locke** und **Hume** das der Fortſetzung und Weiterbildung. Daß heut zu Tage die Philoſophieprofeſſoren allſeitig bemüht ſind, den **Leibniz**, mit ſeinen Flauſen, wieder auf die Beine zu bringen, ja, zu verherrlichen, und andererſeits **Kanten** möglichſt gering zu ſchätzen und bei Seite zu ſchieben, hat ſeinen guten Grund im primum vivere: die Kritik der reinen Vernunft läßt nämlich nicht zu, daß man Jüdiſche Mythologie für Philoſophie ausgebe, noch auch, daß man, ohne Umſtände, von der „Seele" als einer gegebenen Realität, einer wohlbekannten und gut akreditirten Perſon, rede, ohne Rechenſchaft zu geben, wie man denn zu dieſem Begriff gekommen ſei und welche Berechtigung man habe, ihn wiſſenſchaftlich zu gebrauchen. Aber primum vivere, deinde philosophari! Herunter mit dem Kant, vivat unſer **Leibniz**! — Auf dieſen alſo zurückzukommen, kann ich der Theodicee, dieſer methodiſchen und breiten Entfaltung des Optimismus, in ſolcher Eigenſchaft, kein anderes Verdienſt zugeſtehen, als dieſes, daß ſie ſpäter Anlaß gegeben hat zum unſterblichen Candide des großen Voltaire; wodurch freilich Leibnitzens ſo oft wiederholte, lahme Exküſe für die Uebel der Welt, daß nämlich das Schlechte bisweilen das Gute herbeiführt, einen ihm unerwarteten Beleg erhalten hat. Schon durch den Namen ſeines Helden deutete Voltaire an, daß es nur der Aufrichtigkeit bedarf, um das Gegentheil des Optimismus zu erkennen. Wirklich macht auf dieſem Schauplatz der Sünde, des Leidens und des Todes der Optimismus eine ſo ſeltſame Figur, daß man ihn für Ironie halten müßte, hätte man nicht an der von Hume, wie oben erwähnt, ſo ergötzlich aufgedeckten geheimen Quelle deſſelben (nämlich heuchelnde Schmeichelei, mit beleidigendem Vertrauen auf ihren Erfolg) eine hinreichende Erklärung ſeines Urſprungs.

Sogar aber läßt ſich den handgreiflich ſophiſtiſchen Beweiſen Leibnitzens, daß dieſe Welt die beſte unter den möglichen ſei, ernſtlich und ehrlich der Beweis entgegenſtellen, daß ſie die ſchlechteſte unter den möglichen ſei. Denn Möglich heißt nicht was Einer etwan ſich vorphantaſiren mag, ſondern was wirklich exiſtiren und beſtehen kann. Nun iſt dieſe Welt ſo eingerichtet, wie ſie ſeyn mußte, um mit genauer Noth beſtehen zu können: wäre ſie aber noch ein wenig ſchlechter, ſo könnte ſie ſchon nicht mehr beſtehen. Folglich iſt eine ſchlechtere, da ſie nicht beſtehen könnte, gar nicht möglich, ſie ſelbſt alſo unter den möglichen die ſchlechteſte. Denn nicht bloß wenn die Planeten mit den Köpfen gegen einander rennten, ſondern auch wenn von den wirklich eintretenden Perturbationen ihres Laufes irgend eine, ſtatt ſich durch andere allmälig wieder auszugleichen, in der Zunahme beharrte, würde die Welt bald ihr Ende erreichen: die Aſtronomen wiſſen, von wie zufälligen Umſtänden, nämlich zumeiſt vom irrationalen Verhältniß der Umlaufszeiten zu einander, Dieſes abhängt, und haben mühſam herausgerechnet, daß es immer noch gut abgehen wird, mithin die Welt ſo eben ſtehen und gehen kann. Wir wollen, wiewohl Neuton entgegengeſetzter Meinung war, hoffen, daß ſie ſich nicht verrechnet haben, und mithin das in ſo einem Planetenſyſtem verwirklichte mechaniſche perpetuum mobile nicht auch, wie die übrigen, zuletzt in Stillſtand gerathen werde. — Unter der feſten Rinde des Planeten nun wieder hauſen die gewaltigen Naturkräfte, welche, ſobald ein Zufall ihnen Spielraum geſtattet, jene, mit allem Lebenden darauf, zerſtören müſſen; wie dies auf dem unſerigen wenigſtens ſchon drei Mal eingetreten iſt und wahrſcheinlich noch öfter eintreten wird. Ein Erdbeben von Liſſabon, von Haity, eine Verſchüttung von Pompeji ſind nur kleine, ſchalkhafte Anſpielungen auf die Möglichkeit. — Eine geringe, chemiſch gar nicht ein Mal nachweisbare Alteration der Atmoſphäre verurſacht Cholera, gelbes Fieber, ſchwarzen Tod u. ſ. w., welche Millionen Menſchen wegraffen: eine etwas größere würde alles Leben auslöſchen. Eine ſehr mäßige Erhöhung der Wärme würde alle Flüſſe und Quellen austrocknen. — Die Thiere haben an Organen und Kräften genau und knapp ſo viel erhalten, wie zur Herbeiſchaffung ihres Lebensunterhalts und Auffütterung der Brut, unter äußerſter Anſtrengung, ausreicht; daher ein Thier, wenn es ein Glied, oder auch nur den vollkommenen Gebrauch deſſelben, verliert, meiſtens umkommen muß. Selbſt vom Menſchengeſchlecht, ſo mächtige Werkzeuge es an Verſtand und Vernunft auch hat, leben neun Zehntel in beſtändigem Kampfe mit dem Mangel, ſtets am Rande des Untergangs, ſich mit Noth und Anſtrengung über demſelben balancirend. Alſo durchweg, wie zum Beſtande des Ganzen, ſo auch zu dem jedes Einzelweſens ſind die Bedingungen knapp und kärglich gegeben, aber nichts darüber: daher geht das individuelle Leben in unaufhörlichem Kampfe um die Exiſtenz ſelbſt hin; während bei jedem Schritt ihm Untergang droht. Eben weil dieſe Drohung ſo oft vollzogen wird, mußte, durch den unglaublich großen Ueberſchuß der Keime, dafür geſorgt ſeyn, daß der Untergang der Individuen nicht den der Geſchlechter herbeiführe, als an welchen allein der Natur ernſtlich gelegen iſt. — Die Welt iſt folglich ſo ſchlecht, wie ſie möglicherweiſe ſeyn kann, wenn ſie überhaupt noch ſeyn ſoll. W. z. b. w. — Die Verſteinerungen der den Planeten ehemals bewohnenden, ganz anderartigen Thiergeſchlechter liefern uns, als Rechnungsprobe, die Dokumente von Welten, deren Beſtand nicht mehr möglich war, die mithin noch etwas ſchlechter waren, als die ſchlechteſte unter den möglichen.

Der Optimismus iſt im Grunde das unberechtigte Selbſtlob des eigentlichen Urhebers der Welt, des Willens zum Leben, der ſich wohlgefällig in ſeinem Werke ſpiegelt: und demgemäß iſt er nicht nur eine falſche, ſondern auch eine verderbliche Lehre. Denn er ſtellt uns das Leben als einen wünſchenswerthen Zuſtand, und als Zweck deſſelben das Glück des Menſchen dar. Davon ausgehend glaubt dann Jeder den gerechteſten Anſpruch auf Glück und Genuß zu haben: werden nun dieſe, wie es zu geſchehen pflegt, ihm nicht zu Theil; ſo glaubt er, ihm geſchehe Unrecht, ja, er verfehle den Zweck ſeines Daſeyns; — während es viel richtiger iſt, Arbeit, Entbehrung, Noth und Leiden, gekrönt durch den Tod, als Zweck unſers Lebens zu betrachten (wie dies Brahmanismus und Buddhaismus, und auch das ächte Chriſtenthum thun); weil dieſe es ſind, die zur Verneinung des Willens zum Leben leiten. Im Neuen Teſtamente iſt die Welt dargeſtellt als ein Jammerthal, das Leben als ein Läuterungsproceß, und ein Marterinſtrument iſt das Symbol des Chriſtenthums. Daher beruhte, als Leibniz, Shaftsbury, Bolingbroke und Pope mit dem Optimismus hervortraten, der Anſtoß, den man allgemein daran nahm, hauptſächlich darauf, daß der Optimismus mit dem Chriſtenthum unvereinbar ſei; wie dies Voltaire, in der Vorrede zu ſeinem vortrefflichen Gedichte Le désastre de Lisbonne, welches ebenfalls ausdrücklich gegen den Optimismus gerichtet iſt, berichtet und erläutert. Was dieſen großen Mann, den ich, den Schmähungen feiler Deutſcher Tintenkleckſer gegenüber, ſo gern lobe, entſchieden höher als Rouſſeau ſtellt, indem es die größere Tiefe ſeines Denkens bezeugt, ſind drei Einſichten, zu denen er gelangt war: 1) die von der überwiegenden Größe des Uebels und vom Jammer des Daſeyns, davon er tief durchdrungen iſt; 2) die von der ſtrengen Neceſſitation der Willensakte; 3) die von der Wahrheit des Locke'ſchen Satzes, daß möglicherweiſe das Denkende auch materiell ſeyn könne: während Rouſſeau alles Dieſes durch Deklamationen beſtreitet, in ſeiner Profession de foi du vicaire Savoyard, einer flachen, proteſtantiſchen Paſtorenphiloſophie; wie er denn auch, in eben dieſem Geiſte, gegen das ſoeben erwähnte, ſchöne Gedicht Voltaire's, mit einem ſchiefen, ſeichten und logiſch falſchen Räſonnement, zu Gunſten des Optimismus, polemiſirt, in ſeinem, bloß dieſem Zweck gewidmeten, langen Briefe an Voltaire, vom 18. Auguſt 1756. Ja, der Grundzug und das πρωτον ψευδος der ganzen Philoſophie Rouſſeau's iſt Dieſes, daß er an die Stelle der chriſtlichen Lehre von der Erbſünde und der urſprünglichen Verderbtheit des Menſchengeſchlechts, eine urſprüngliche Güte und unbegränzte Perfektibilität deſſelben ſetzt, welche bloß durch die Civiliſation und deren Folgen auf Abwege gerathen wäre, und nun darauf ſeinen Optimismus und Humanismus gründet.

Wie gegen den Optimismus Voltaire, im Candide, den Krieg in ſeiner ſcherzhaften Manier führt, ſo hat es in ſeiner ernſten und tragiſchen Byron gethan, in ſeinem unſterblichen Meiſterwerke Kain, weshalb er auch durch die Invektiven des Obſkuranten Friedrich Schlegel verherrlicht worden iſt. — Wollte ich nun ſchließlich, zur Bekräftigung meiner Anſicht, die Ausſprüche großer Geiſter aller Zeiten in dieſem, dem Optimismus entgegengeſetzten Sinne, herſetzen; ſo würde der Anführungen kein Ende ſeyn; da faſt jeder derſelben ſeine Erkenntniß des Jammers dieſer Welt in ſtarken Worten ausgeſprochen hat. Alſo nicht zur Beſtätigung, ſondern bloß zur Verzierung dieſes Kapitels mögen am Schluſſe deſſelben einige Ausſprüche dieſer Art Platz finden.

Zuvörderſt ſei hier erwähnt, daß die Griechen, ſo weit ſie auch von der Chriſtlichen und Hochaſiatiſchen Weltanſicht entfernt waren und entſchieden auf dem Standpunkt der Bejahung des Willens ſtanden, dennoch von dem Elend des Daſeyns tief ergriffen waren. Dies bezeugt ſchon die Erfindung des Trauerſpiels, welche ihnen angehört. Einen andern Beleg dazu giebt uns die, nachmals oft erwähnte, zuerſt von Herodot (V, 4) erzählte Sitte der Thrakier, den Neugeborenen mit Wehklagen zu bewillkommen, und alle Uebel, denen er jetzt entgegengehe, herzuzählen; dagegen den Todten mit Freude und Scherz zu beſtatten, weil er ſo vielen und großen Leiden nunmehr entgangen ſei; welches in einem ſchönen, von Plutarch (De audiend. poët. in fine) uns aufbehaltenen Verſe, ſo lautet:

Τον φυντα θρηνειν, εις ὅσ' ερχεται κακα·
Τον δ' αυ θανοντα και πονων πεπαυμενον
Χαιροντας ευφημουντας εκπεμπειν δομων.
(Lugere genitum, tanta qui intrarit mala:
At morte si quis finiisset miserias,
Hunc laude amicos atque laetitia exsequi.)

Nicht hiſtoriſcher Verwandſchaft, ſondern moraliſcher Identität der Sache iſt es beizumeſſen, daß die Mexikaner das Neugeborene mit den Worten bewillkommneten: „Mein Kind, du biſt zum Dulden geboren: alſo dulde, leide und ſchweig." Und dem ſelben Gefühle folgend hat Swift (wie Walter Scott in deſſen Leben berichtet) ſchon früh die Gewohnheit angenommen, ſeinen Geburtstag nicht als einen Zeitpunkt der Freude, ſondern der Betrübniß zu begehen, und an demſelben die Bibelſtelle zu leſen, in welcher Hiob den Tag bejammert und verflucht, an welchem es in ſeines Vaters Hauſe hieß: es ſei ein Sohn geboren.

Bekannt und zum Abſchreiben zu lang iſt die Stelle in der Apologie des Sokrates, wo Plato dieſen weiſeſten der Sterblichen ſagen läßt, daß der Tod, ſelbſt wenn er uns auf immer das Bewußtſeyn raubte, ein wundervoller Gewinn ſeyn würde, da ein tiefer, traumloſer Schlaf jedem Tage, auch des beglückteſten Lebens, vorzuziehen ſei.

Ein Spruch des Herakleitos lautete:

Τῳ τοι βιῳ ονομα μεν βιος, εργον δε θανατος.
(Vitae nomen quidem est vita, opus autem mors.

Etymologicum magnum, voce βιος. auch Eustath. ad Iliad., I, p. 31.)

Berühmt iſt der ſchöne Vers des Theognis:

Αρχην μεν μη φυναι επιχθονιοισιν αριστον,
Μηδ' εισιδειν αυγας οξεος ἠελιου·
Φυντα δ' ὅπως ωκιστα πυλας Αϊδαο περησαι,
Και κεισθαι πολλην γην επαμησαμενον.
(Optima sors homini natum non esse, nec unquam
Adspexisse diem, flammiferumque jubar.

Altera jam genitum demitti protinus Orco.
Et pressum multa mergere corpus humo.)

Sophokles, im Oedipus zu Kolona (1225), hat folgende Abkürzung deſſelben:

Μη φυναι τον ἅπαντα νι-
κᾳ λογον· το δ᾽ επει φανῃ,
βηναι κειθεν, ὅθεν περ ἥκει,
πολυ δευτερον, ὡς ταχιστα.

(Natum non esse sortes vincit alias omnes: proxima autem est, ubi quis in lucem editus fuerit, eodem redire, unde venit, quam ocissime.)

Euripides ſagt:

Πας δ᾽ οδυνηρος βιος ανθρωπων,
Κ᾽ ουκ εστι πονων αναπαυσις.
(Omnis hominum vita est plena dolore,
Nec datur laborum remissio.
Hippol. 189.)

Und hat es doch ſchon Homer geſagt:

Ου μεν γαρ τι που εστιν οϊζυρωτερον ανδρος
Παντων, ὁσσα δε γαιαν επι πνεει τε και ἑρπει.
(Non enim quidquam alicubi est calamitosius homine
Omnium, quotquot super terram spirantque et moventur.
Il. XVII, 446.)

Selbſt Plinius ſagt: Quapropter hoc primum quisque in remediis animi sui habeat, ex omnibus bonis, quae homini natura tribuit, nullum melius esse tempestiva morte. (Hist. nat. 28, 2.)

Shakspeare legt dem alten König Heinrich IV. die Worte in den Mund:

O heaven! that one might read the book of fate,
And see the revolution of the times,
— — — — — — — how chances mock,

And changes fill the cup of alteration
With divers liquors! O, if this were seen,
The happiest youth, — viewing his progress through,
What perils past, what crosses to ensue, —
Would shut the book, and sit him down and die.*)

Endlich **Byron**:

Count o'er the joys thine hours have seen,
Count o'er thy days from anguish free,
And know, whatever thou hast been,
'Tis something better not to be.**)

Keiner jedoch hat dieſen Gegenſtand ſo gründlich und erſchöpfend behandelt, wie, in unſern Tagen, **Leopardi**. Er iſt von demſelben ganz erfüllt und durchdrungen: überall iſt der Spott und Jammer dieſer Exiſtenz ſein Thema, auf jeder Seite ſeiner Werke ſtellt er ihn dar, jedoch in einer ſolchen Mannigfaltigkeit von Formen und Wendungen, mit ſolchem Reichthum an Bildern, daß er nie Ueberdruß erweckt, vielmehr durchweg unterhaltend und erregend wirkt.

---

*) O, könnte man im Schickſalsbuche leſen
Der Zeiten Umwälzung, des Zufalls Hohn
Dann erſehn, und wie Veränderung
Bald dieſen Trank, bald jenen uns kredenzt, —
O, wer es säh'! und wär's der frohſte Jüngling,
Der, ſeines Lebens Lauf durchmuſternd,
Das Ueberſtandene, das Drohende erblickte, —
Er ſchlüg' es zu, und ſetzt' ſich hin, und ſtürbe.

**) Ueberzähle die Freuden, welche deine Stunden geſehen haben; überzähle die Tage, die von Angſt frei geweſen: und wiſſe, daß, was immer du geweſen ſeyn magſt, es etwas Beſſeres iſt, nicht zu ſeyn.

Kapitel 47 *).

Zur Ethik.

Hier iſt nun die große Lücke, welche in dieſen Ergänzungen dadurch entſteht, daß ich die Moral im engern Sinne bereits abgehandelt habe in den unter dem Titel: „Die Grundprobleme der Ethik" herausgegebenen zwei Preisſchriften, die Bekanntſchaft, mit welchen ich, wie geſagt, vorausſetze, um unnütze Wiederholungen zu vermeiden. Daher bleibt mir hier nur eine kleine Nachleſe vereinzelter Betrachtungen, die dort, wo der Inhalt, der Hauptſache nach, von den Akademien vorgeſchrieben war, nicht zur Sprache kommen konnten, und zwar am wenigſten die, welche einen höhern Standpunkt erfordern, als den Allen gemeinſamen, auf welchem ich dort ſtehen zu bleiben genöthigt war. Demzufolge wird es den Leſer nicht befremden, dieſelben hier in einer ſehr fragmentariſchen Zuſammenſtellung zu finden. Dieſe nun wieder hat ihre Fortſetzung erhalten am achten und neunten Kapitel des zweiten Bandes der Parerga. —

Daß moraliſche Unterſuchungen ungleich wichtiger ſind, als phyſikaliſche, und überhaupt als alle andern, folgt daraus, daß ſie faſt unmittelbar das Ding an ſich betreffen, nämlich diejenige Erſcheinung deſſelben, an der es, vom Lichte der Erkenntniß unmittelbar getroffen, ſein Weſen offenbart als Wille. Phyſikaliſche Wahrheiten hingegen bleiben ganz auf dem Gebiete der Vorſtellung, d. i. der Erſcheinung, und zeigen bloß, wie die niedrigſten Erſcheinungen des Willens ſich in der Vorſtellung geſetzmäßig darſtellen. — Ferner bleibt die Betrachtung der Welt von der phyſiſchen Seite, ſo weit und ſo glücklich man ſie auch verfolgen mag, in ihren Reſultaten für uns troſtlos: auf der moraliſchen Seite allein iſt Troſt zu finden; indem hier die Tiefen unſers eigenen Innern ſich der Betrachtung aufthun.

Meine Philoſophie iſt aber die einzige, welche der Moral ihr volles und ganzes Recht angedeihen läßt: denn nur wenn das Weſen des Menſchen ſein eigener Wille, mithin er, im ſtreng-

---

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §§ 55, 62, 67 des erſten Bandes.

ſten Sinne, ſein eigenes Werk iſt, ſind ſeine Thaten wirklich ganz ſein und ihm zuzurechnen. Sobald er hingegen einen andern Urſprung hat, oder das Werk eines von ihm verſchiedenen Weſens iſt, fällt alle ſeine Schuld zurück auf dieſen Urſprung, oder Urheber. Denn operari sequitur esse.

Die Kraft, welche das Phänomen der Welt hervorbringt, mithin die Beſchaffenheit derſelben beſtimmt, in Verbindung zu ſetzen mit der Moralität der Geſinnung, und dadurch eine moraliſche Weltordnung als Grundlage der phyſiſchen nachzuweiſen, — dies iſt ſeit Sokrates das Problem der Philoſophie geweſen. Der Theismus leiſtete es auf eine kindliche Weiſe, welche der herangereiften Menſchheit nicht genügen konnte. Daher ſtellte ſich ihm der Pantheismus, ſobald er irgend es wagen durfte, entgegen, und wies nach, daß die Natur die Kraft, vermöge welcher ſie hervortritt, in ſich ſelbſt trägt. Dabei mußte nun aber die Ethik verloren gehen. Spinoza verſucht zwar, ſtellenweiſe, ſie durch Sophismen zu retten, meiſtens aber giebt er ſie geradezu auf und erklärt, mit einer Dreiſtigkeit, die Erſtaunen und Unwillen hervorruft, den Unterſchied zwiſchen Recht und Unrecht, und überhaupt zwiſchen Gutem und Böſem, für bloß konventionell, alſo an ſich ſelbſt nichtig (z. B. Eth., IV, prop. 37, schol. 2). Ueberhaupt iſt Spinoza, nachdem ihn, über hundert Jahre hindurch, unverdiente Geringſchätzung getroffen hatte, durch die Reaktion im Pendelſchwung der Meinung, in dieſem Jahrhundert wieder überſchätzt worden. — Aller Pantheismus nämlich muß an den unabweisbaren Forderungen der Ethik, und nächſt dem am Uebel und dem Leiden der Welt, zuletzt ſcheitern. Iſt die Welt eine Theophanie; ſo iſt Alles, was der Menſch, ja, auch das Thier thut, gleich göttlich und vortrefflich: nichts kann zu tadeln und nichts vor dem Andern zu loben ſeyn: alſo keine Ethik. Daher eben iſt man in Folge des erneuerten Spinozismus unſerer Tage, alſo des Pantheismus, in der Ethik ſo tief herabgeſunken und ſo platt geworden, daß man aus ihr eine bloße Anleitung zu einem gehörigen Staats- und Familienleben machte, als in welchem, alſo im methodiſchen, vollendeten, genießenden und behaglichen Philiſterthum, der letzte Zweck des menſchlichen Daſeyns beſtehen ſollte. Zu dergleichen Plattheiten hat der Pantheismus freilich erſt dadurch geführt, daß man (das e quovis ligno fit Mercurius arg mißbrauchend) einen gemeinen Kopf, Hegel, durch die allbekannten Mittel, zu einem großen Philoſophen falſchmünzte und eine Schaar Anfangs ſubornirter, dann bloß bornirter Jünger deſſelben das große Wort erhielt. Dergleichen Attentate gegen den menſchlichen Geiſt bleiben nicht ungeſtraft: die Saat iſt aufgegangen. Im gleichen Sinne wurde dann behauptet, die Ethik ſolle nicht das Thun der Einzelnen, ſondern das der Volksmaſſen zum Stoffe haben, nur dieſes ſei ein Thema ihrer würdig. Nichts kann verkehrter ſeyn, als dieſe, auf dem platteſten Realismus beruhende Anſicht. Denn in jedem Einzelnen erſcheint der ganze ungetheilte Wille zum Leben, das Weſen an ſich, und der Mikrokosmos iſt dem Makrokosmos gleich. Die Maſſen haben nicht mehr Inhalt als jeder Einzelne. Nicht vom Thun und Erfolg, ſondern vom Wollen handelt es ſich in der Ethik, und das Wollen ſelbſt geht ſtets nur im Individuo vor. Nicht das Schickſal der Völker, welches nur in der Erſcheinung da iſt, ſondern das des Einzelnen entſcheidet ſich moraliſch. Die Völker ſind eigentlich bloße Abſtraktionen: die Individuen allein exiſtiren wirklich. — So alſo verhält ſich der Pantheismus zur Ethik. — Die Uebel aber und die Quaal der Welt ſtimmten ſchon nicht zum Theismus: daher dieſer durch allerlei Ausreden, Theodiceen, ſich zu helfen ſuchte, welche jedoch den Argumenten Hume's und Voltaire's unrettbar unterlagen. Der Pantheismus nun aber iſt jenen ſchlimmen Seiten der Welt gegenüber vollends unhaltbar. Nur dann nämlich, wann man die Welt ganz von Außen und allein von der phyſikaliſchen Seite betrachtet und nichts Anderes, als die ſich immer wieder herſtellende Ordnung und dadurch komparative Unvergänglichkeit des Ganzen im Auge behält, geht es allenfalls, doch immer nur ſinnbildlich an, ſie für einen Gott zu erklären. Tritt man aber ins Innere, nimmt alſo die ſubjektive und die moraliſche Seite hinzu, mit ihrem Uebergewicht von Noth, Leiden und Quaal, von Zwieſpalt, Bosheit, Verruchtheit und Verkehrtheit; da wird man bald mit Schrecken inne, daß man nichts weniger, als eine Theophanie vor ſich hat. — Ich nun aber habe gezeigt und habe es zumal in der Schrift „Vom Willen in der Natur“ bewieſen, daß die in der Natur treibende und wirkende Kraft identiſch iſt mit dem

Willen in uns. Dadurch tritt nun wirklich die moraliſche Weltordnung in unmittelbaren Zuſammenhang mit der das Phänomen der Welt hervorbringenden Kraft. Denn der Beſchaffenheit des Willens muß ſeine Erſcheinung genau entſprechen: hierauf beruht die, §§. 63, 64 des erſten Bandes, gegebene Darſtellung der ewigen Gerechtigkeit, und die Welt, obgleich aus eigener Kraft beſtehend, erhält durchweg eine moraliſche Tendenz. Sonach iſt jetzt allererſt das ſeit Sokrates angeregte Problem wirklich gelöſt und die Forderung der denkenden, auf das Moraliſche gerichteten Vernunft befriedigt. — Nie jedoch habe ich mich vermeſſen, eine Philoſophie aufzuſtellen, die keine Fragen mehr übrig ließe. In dieſem Sinne iſt Philoſophie wirklich unmöglich: ſie wäre Allwiſſenheitslehre. Aber est quadam prodire tenus, si non datur ultra: es giebt eine Gränze, bis zu welcher das Nachdenken vordringen und ſo weit die Nacht unſers Daſeyns erhellen kann, wenngleich der Horizont ſtets dunkel bleibt. Dieſe Gränze erreicht meine Lehre im Willen zum Leben, der, auf ſeine eigene Erſcheinung, ſich bejaht oder verneint. Darüber aber noch hinausgehen wollen iſt, in meinen Augen, wie über die Atmoſphäre hinausfliegen wollen. Wir müſſen dabei ſtehen bleiben; wenn gleich aus gelöſten Problemen neue hervorgehen. Zudem aber iſt darauf zu verweiſen, daß die Gültigkeit des Satzes vom Grunde ſich auf die Erſcheinung beſchränkt: dies war das Thema meiner erſten, ſchon 1813 herausgegebenen Abhandlung über jenen Satz. —

Jetzt gehe ich an die Ergänzungen einzelner Betrachtungen, und will damit anfangen, meine §. 67 des erſten Bandes gegebene Erklärung des Weinens, daß es nämlich aus dem Mitleid, deſſen Gegenſtand man ſelbſt iſt, entſpringt, durch ein Paar klaſſiſcher Dichterſtellen zu belegen. — Am Schluſſe des achten Geſanges der Odyſſee bricht Odyſſeus, der bei ſeinen vielen Leiden nie weinend dargeſtellt wird, in Thränen aus, als er, noch ungekannt, beim Phäaken-König vom Sänger Demodekos ſein früheres Heldenleben und Thaten beſingen hört, indem dieſes Andenken an ſeine glänzende Lebenszeit in Kontraſt tritt mit ſeinem gegenwärtigen Elend. Alſo nicht dieſes ſelbſt unmittelbar, ſondern die objektive Betrachtung deſſelben, das Bild ſeiner Gegenwart, hervorgehoben durch die Vergangenheit, ruft ſeine Thränen hervor: er fühlt Mitleid mit ſich ſelbſt. — Die ſelbe Empfindung läßt Euripides den unſchuldig verdammten und ſein eigenes Schickſal beweinenden Hippolytos ausſprechen:

> Φευ· ειϑ' ην εμαυτον προσβλεπειν εναντιον
> στανϑ', ὡς εδακρυσ', οἱα πασχομεν κακα. (1084.)

(Heu, si liceret mihi, me ipsum extrinsecus spectare, quantopere deflerem mala, quae patior.)

Endlich mag, als Beleg zu meiner Erklärung, hier noch eine Anekdote Platz finden, die ich der Engliſchen Zeitung „Herald“ vom 16. Juli 1836 entnehme. Ein Klient, als er vor Gericht die Darlegung ſeines Falls durch ſeinen Advokaten angehört hatte, brach in einen Strom von Thränen aus und rief: „Nicht halb ſo viel glaubte ich gelitten zu haben, bis ich es heute hier angehört habe!“ —

Wie, bei der Unveränderlichkeit des Charakters, d. h. des eigentlichen Grundwollens des Menſchen, eine wirklich moraliſche Reue dennoch möglich ſei, habe ich zwar §. 55 des erſten Bandes dargelegt, will jedoch noch die folgende Erläuterung hinzufügen, der ich ein Paar Definitionen voranſchicken muß. — Neigung iſt jede ſtärkere Empfänglichkeit des Willens für Motive einer gewiſſen Art. Leidenſchaft iſt eine ſo ſtarke Neigung, daß die ſie anregenden Motive eine Gewalt über den Willen ausüben, welche ſtärker iſt, als die jedes möglichen, ihnen entgegenwirkenden Motivs, wodurch ihre Herrſchaft über den Willen eine abſolute wird, dieſer folglich gegen ſie ſich paſſiv, leidend verhält. Hiebei iſt jedoch zu bemerken, daß Leidenſchaften den Grad, wo ſie der Definition vollkommen entſprechen, ſelten erreichen, vielmehr als bloße Approximationen zu demſelben ihren Namen führen: daher es alsdann doch noch Gegenmotive giebt, die ihre Wirkung allenfalls zu hemmen vermögen, wenn ſie nur deutlich ins Bewußtſeyn treten. Der Affekt iſt eine eben ſo unwiderſtehliche, jedoch nur vorübergehende Erregung des Willens, durch ein Motiv, welches ſeine Gewalt nicht durch eine tief wurzelnde Neigung, ſondern bloß dadurch erhält, daß es, plötzlich eintretend, die Gegenwirkung aller andern Motive, für den Augenblick, ausſchließt, indem es in einer Vorſtellung beſteht, die, durch ihre übermäßige Lebhaftigkeit, die andern völlig verdunkelt, oder gleichſam durch ihre zu große Nähe ſie ganz verdeckt, ſo daß ſie nicht ins Bewußtſeyn treten und auf den Willen wirken können, wodurch daher die Fähigkeit der Ueberlegung und damit die intellektuelle Freiheit*) in gewiſſem Grade aufgehoben wird. Demnach verhält ſich der Affekt zur Leidenſchaft wie die Fieberphantaſie zum Wahnſinn.

Eine moraliſche Reue iſt nun dadurch bedingt, daß, vor der That, die Neigung zu dieſer dem Intellekt nicht freien Spielraum ließ, indem ſie ihm nicht geſtattete, die ihr entgegenſtehenden Motive deutlich und vollſtändig ins Auge zu faſſen, vielmehr ihn immer wieder auf die zu ihr auffordernden hinlenkte. Dieſe nun aber ſind, nach vollbrachter That, durch dieſe ſelbſt neutraliſirt, mithin unwirkſam geworden. Jetzt bringt die Wirklichkeit die entgegenſtehenden Motive, als bereits eingetretene Folgen der That, vor den Intellekt, der nunmehr erkennt, daß ſie die ſtärkern geweſen wären, wenn er ſie nur gehörig ins Auge gefaßt und erwogen hätte. Der Menſch wird alſo inne, daß er gethan hat, was ſeinem Willen eigentlich nicht gemäß war: dieſe Erkenntniß iſt die Reue. Denn er hat nicht mit völliger intellektueller Freiheit gehandelt, indem nicht alle Motive zur Wirkſamkeit gelangten. Was die der That entgegenſtehenden ausſchloß, war, bei der übereilten, der Affekt, bei der überlegten, die Leidenſchaft. Oft hat es auch daran gelegen, daß ſeine Vernunft ihm die Gegenmotive zwar in abstracto vorhielt, aber nicht von einer hinlänglich ſtarken Phantaſie unterſtützt wurde, die ihm den vollen Gehalt und die wahre Bedeutung derſelben in Bildern vorgehalten hätte. Beiſpiele zu dem Geſagten ſind die Fälle, wo Rachſucht, Eiferſucht, Habſucht zum Morde riethen: nachdem er vollbracht iſt, ſind dieſe erloſchen, und jetzt erheben Gerechtigkeit, Mitleid, Erinnerung früherer Freundſchaft, ihre Stimme und ſagen Alles, was ſie vorhin geſagt haben würden, wenn man ſie hätte zum Worte kommen laſſen. Da tritt die bittere Reue ein, welche ſpricht: „Wär' es nicht geſchehen, es geſchähe nimmermehr.“ Eine unvergleichliche Darſtellung derſelben liefert die berühmte, alte Schottiſche, auch von Herder überſetzte Ballade:

---

*) Dieſe iſt erörtert im Anhang zu meiner Preisſchrift über die Freiheit des Willens.

„Edward, Edward!“ — Auf analoge Art kann die Vernachläſſigung des eigenen Wohls eine egoiſtiſche Reue herbeiführen: z. B. wann eine übrigens unrathſame Ehe geſchloſſen iſt, in Folge verliebter Leidenſchaft, welche jetzt eben dadurch erliſcht, wonach nun erſt die Gegenmotive des perſönlichen Intereſſes, der verlorenen Unabhängigkeit u. ſ. w. ins Bewußtſeyn treten und ſo reden, wie ſie vorher geredet haben würden, wenn man ſie hätte zum Worte kommen laſſen. — Alle dergleichen Handlungen entſpringen demnach im Grunde aus einer relativen Schwäche des Intellekts, ſofern nämlich dieſer ſich vom Willen da übermeiſtern läßt, wo er, ohne ſich von ihm ſtören zu laſſen, ſeine Funktion des Vorhaltens der Motive hätte unerbittlich vollziehen ſollen. Die Vehemenz des Willens iſt dabei nur mittelbar die Urſache, ſofern ſie nämlich den Intellekt hemmt und dadurch ſich Reue bereitet. — Die der Leidenſchaftlichkeit entgegengeſetzte Vernünftigkeit des Charakters, σωφροσυνη, beſteht eigentlich darin, daß der Wille nie den Intellekt dermaaßen überwältigt, daß er ihn verhindere, ſeine Funktion der deutlichen, vollſtändigen und klaren Darlegung der Motive, in abstracto für die Vernunft, in concreto für die Phantaſie, richtig auszuüben. Dies kann nun ſowohl auf der Mäßigkeit und Gelindigkeit des Willens, als auf der Stärke des Intellekts beruhen. Es iſt nur erfordert, daß der letztere relativ, für den vorhandenen Willen, ſtark genug ſei, alſo Beide im angemeſſenen Verhältniß zu einander ſtehen. —

Den, §. 62 des erſten Bandes, wie auch in der Preisſchrift über die Grundlage der Moral, §. 17, dargelegten Grundzügen der Rechtslehre ſind noch folgende Erläuterungen beizufügen.

Die, welche, mit Spinoza, leugnen, daß es außer dem Staat ein Recht gebe, verwechſeln die Mittel, das Recht geltend zu machen, mit dem Rechte. Des Schutzes iſt das Recht freilich nur im Staate verſichert, aber es ſelbſt iſt von dieſem unabhängig vorhanden. Denn durch Gewalt kann es bloß unterdrückt, nie aufgehoben werden. Demgemäß iſt der Staat nichts weiter als eine Schutzanſtalt, nothwendig geworden durch die mannigfachen Angriffe, welchen der Menſch ausgeſetzt iſt und die er nicht einzeln, ſondern nur im Verein mit Andern abzuwehren vermag. Sonach bezweckt der Staat:

1) Zuvörderſt Schutz nach Außen, welcher nöthig werden kann ſowohl gegen lebloſe Naturkräfte, oder auch wilde Thiere, als gegen Menſchen, mithin gegen andere Völkerſchaften; wiewohl dieſer Fall der häufigſte und wichtigſte iſt: denn der ſchlimmſte Feind des Menſchen iſt der Menſch: homo homini lupus. Indem, in Folge dieſes Zwecks, die Völker den Grundſatz, ſtets nur defenſiv, nie aggreſſiv gegen einander ſich verhalten zu wollen, mit Worten, wenn auch nicht mit der That, aufſtellen, erkennen ſie das Völkerrecht. Dieſes iſt im Grunde nichts Anderes, als das Naturrecht, auf dem ihm allein gebliebenen Gebiet ſeiner praktiſchen Wirkſamkeit, nämlich zwiſchen Volk und Volk, als wo es allein walten muß, weil ſein ſtärkerer Sohn, das poſitive Recht, da es eines Richters und Vollſtreckers bedarf, nicht ſich geltend machen kann. Demgemäß beſteht daſſelbe in einem gewiſſen Grad von Moralität im Verkehr der Völker mit einander, deſſen Aufrechthaltung Ehrenſache der Menſchheit iſt. Der Richterſtuhl der Proceſſe auf Grund deſſelben iſt die öffentliche Meinung.

2) Schutz nach Innen, alſo Schutz der Mitglieder eines Staates gegen einander, mithin Sicherung des Privatrechts, mittelſt Aufrechthaltung eines rechtlichen Zuſtandes, welcher darin beſteht, daß die koncentrirten Kräfte Aller jeden Einzelnen ſchützen, woraus ein Phänomen hervorgeht, als ob Alle rechtlich, d. h. gerecht wären, alſo Keiner den Andern verletzen wollte.

Aber, wie durchgängig in menſchlichen Dingen die Beſeitigung eines Uebels einem neuen den Weg zu eröffnen pflegt; ſo führt die Gewährung jenes zwiefachen Schutzes das Bedürfniß eines dritten herbei, nämlich:

3) Schutz gegen den Beſchützer, d. h. gegen Den, oder Die, welchen die Geſellſchaft die Handhabung des Schutzes übertragen hat, alſo Sicherſtellung des öffentlichen Rechtes. Dieſe ſcheint am vollkommenſten dadurch erreichbar, daß man die Dreieinigkeit der ſchützenden Macht, alſo die Legislative, die Judikative und die Exekutive von einander ſondert und trennt, ſo daß jede von Andern und unabhängig von den übrigen verwaltet wird. — Der große Werth, ja die Grundidee des Königthums ſcheint mir darin zu liegen, daß, weil Menſchen Menſchen bleiben, Einer ſo hoch geſtellt, ihm ſo viel Macht, Reichthum, Sicherheit und abſolute Unverletzlichkeit gegeben werden muß, daß ihm für ſich

nichts zu wünſchen, zu hoffen und zu fürchten bleibt; wodurch der ihm, wie Jedem, einwohnende Egoismus, gleichſam durch Neutraliſation, vernichtet wird, und er nun, gleich als wäre er kein Menſch, befähigt iſt, Gerechtigkeit zu üben und nicht mehr ſein, ſondern allein das öffentliche Wohl im Auge zu haben. Dies iſt der Urſprung des gleichſam übermenſchlichen Weſens, welches überall die Königswürde begleitet und ſie ſo himmelweit von der bloßen Präſidentur unterſcheidet. Daher muß ſie auch erblich, nicht wählbar ſeyn: theils damit Keiner im König ſeines Gleichen ſehen könne; theils damit dieſer für ſeine Nachkommen nur dadurch ſorgen kann, daß er für das Wohl des Staates ſorgt, als welches mit dem ſeiner Familie ganz Eines iſt.

Wenn man dem Staat, außer dem hier dargelegten Zweck des Schutzes, noch andere andichtet; ſo kann dies leicht den wahren in Gefahr ſetzen.

Das Eigenthumsrecht entſteht, nach meiner Darſtellung, allein durch die Bearbeitung der Dinge. Dieſe ſchon oft ausgeſprochene Wahrheit findet eine beachtenswerthe Beſtätigung darin, daß ſie ſogar in praktiſcher Hinſicht geltend gemacht wird, in einer Aeußerung des Nordamerikaniſchen Ex-Präſidenten Quincy Adams, welche zu finden iſt in der Quarterly Review v. 1840, Nr. 130, wie auch, Franzöſiſch, in der Bibliothèque universelle de Genève 1840, Juillet, No. 55. Ich will ſie hier Deutſch wiedergeben: „Einige Moraliſten haben das Recht der Europäer, in den Landſtrichen der Amerikaniſchen Urvölker ſich niederzulaſſen, in Zweifel gezogen. Aber haben ſie die Frage reiflich erwogen? In Bezug auf den größten Theil des Landes, beruht das Eigenthumsrecht der Indianer ſelbſt auf einer zweifelhaften Grundlage. Allerdings würde das Naturrecht ihnen ihre angebauten Felder, ihre Wohngebäude, hinreichendes Land für ihren Unterhalt und Alles, was perſönliche Arbeit einem Jeden noch außerdem verſchafft hätte, zuſichern. Aber welches Recht hat der Jäger auf den weiten Wald, den er, ſeine Beute verfolgend, zufällig durchlaufen hat?“ u. ſ. f. — Eben ſo haben Die, welche in unſern Tagen ſich veranlaßt ſahen, den Kommunismus mit Gründen zu bekämpfen (z. B. der Erzbiſchof von Paris, in einem Hirtenbriefe, im Juni 1851), ſtets das Argument vorangeſtellt, daß das Eigenthum der Ertrag der

Arbeit, gleichſam nur die verkörperte Arbeit ſei. — Dies beweiſt abermals, daß das Eigenthumsrecht allein durch die auf die Dinge verwendete Arbeit zu begründen iſt, indem es nur in dieſer Eigenſchaft freie Anerkennung findet und ſich moraliſch geltend macht.

Einen ganz anderartigen Beleg der ſelben Wahrheit liefert die moraliſche Thatſache, daß, während das Geſetz die Wilddieberei eben ſo ſchwer, in manchen Ländern ſogar noch ſchwerer, als den Gelddiebſtahl beſtraft, dennoch die bürgerliche Ehre, welche durch dieſen unwiederbringlich verloren geht, durch jene eigentlich nicht verwirkt wird, ſondern der „Wilderer“, ſofern er nichts Anderes ſich hat zu Schulden kommen laſſen, zwar mit einem Makel behaftet iſt, aber doch nicht, wie der Dieb, als unehrlich betrachtet und von Allen gemieden wird. Denn die Grundſätze der bürgerlichen Ehre beruhen auf dem moraliſchen und nicht auf dem bloß poſitiven Recht: das Wild aber iſt kein Gegenſtand der Bearbeitung, alſo auch nicht des moraliſch gültigen Beſitzes: das Recht darauf iſt daher gänzlich ein poſitives und wird moraliſch nicht anerkannt.

Dem *Strafrecht* ſollte, nach meiner Anſicht, das Princip zum Grunde liegen, daß eigentlich nicht der *Menſch*, ſondern nur die *That* geſtraft wird, damit ſie nicht wiederkehre: der Verbrecher iſt bloß der Stoff, *an dem* die That geſtraft wird; damit dem Geſetze, welchem zu Folge die Strafe eintritt, die Kraft abzuſchrecken bleibe. Dies bedeutet der Ausdruck: „Er iſt dem Geſetze verfallen“. Nach *Kants* Darſtellung, die auf ein jus talionis hinausläuft, iſt es nicht die That, ſondern der Menſch, welcher geſtraft wird. — Auch das Pönitentiarſyſtem will nicht ſowohl die That, als den Menſchen ſtrafen, damit er nämlich ſich beſſere: dadurch ſetzt es den eigentlichen Zweck der Strafe, Abſchreckung von der That, zurück, um den ſehr problematiſchen der Beſſerung zu erreichen. Ueberall aber iſt es eine mißliche Sache, durch *ein* Mittel zwei verſchiedene Zwecke erreichen zu wollen; wie viel mehr, wenn beide, in irgend einem Sinne, entgegengeſetzte ſind. Erziehung iſt eine Wohlthat, Strafe ſoll ein Uebel ſeyn: das Pönitentiargefängniß ſoll Beides zugleich leiſten. — So groß ferner auch der Antheil ſeyn mag, den Rohheit und Unwiſſenheit, im Verein mit der äußern Bedrängniß, an vielen Verbrechen haben; ſo darf man jene doch nicht als die Haupturſache derſelben betrachten: indem Unzählige in derſelben Rohheit und unter ganz ähnlichen Umſtänden lebend, keine Verbrechen begehen. Die Hauptſache fällt alſo doch auf den perſönlichen, moraliſchen Charakter zurück: dieſer aber iſt, wie ich in der Preisſchrift über die Freiheit des Willens dargethan habe, ſchlechterdings unveränderlich. Daher iſt eigentliche moraliſche Beſſerung gar nicht möglich; ſondern nur Abſchreckung von der That. Daneben läßt ſich Berichtigung der Erkenntniß und Erweckung der Arbeitsluſt allerdings erreichen: es wird ſich zeigen, wie weit dies wirken kann. Ueberdies erhellt aus dem von mir im Text aufgeſtellten Zweck der Strafe, daß, wo möglich, das ſcheinbare Leiden derſelben das wirkliche überſteigen ſolle: die einſame Einſperrung leiſtet aber das Umgekehrte. Die große Pein derſelben hat keine Zeugen und wird von Dem, der ſie noch nicht erfahren hat, keineswegs anticipirt, ſchreckt alſo nicht ab. Sie bedroht den durch Mangel und Noth zum Verbrechen Verſuchten mit dem entgegengeſetzten Pol des menſchlichen Elends, mit der Langenweile: aber, wie Goethe richtig bemerkt:

Wird uns eine rechte Qual zu Theil,
Dann wünſchen wir uns Langeweil.

Die Ausſicht darauf wird ihn daher ſo wenig abſchrecken, wie der Anblick der palaſtartigen Gefängniſſe, welche von den ehrlichen Leuten für die Spitzbuben erbaut werden. Will man aber dieſe Pönitentiargefängniſſe als Erziehungsanſtalten betrachten; ſo iſt zu bedauern, daß der Eintritt dazu nur durch Verbrechen erlangt wird; ſtatt daß ſie hätten dieſem zuvorkommen ſollen. —

Daß, wie Beccaria gelehrt hat, die Strafe ein richtiges Verhältniß zum Verbrechen haben ſoll, beruht nicht darauf, daß ſie eine Buße für daſſelbe wäre; ſondern darauf, daß das Pfand dem Werthe Deſſen, wofür es haftet, angemeſſen ſeyn muß. Daher iſt Jeder berechtigt, als Garantie der Sicherheit ſeines Lebens fremdes Leben zum Pfande zu fordern; nicht aber eben ſo für die Sicherheit ſeines Eigenthums, als für welches fremde Freiheit u. ſ. w. Pfand genug iſt. Zur Sicherſtellung des Lebens der Bürger iſt daher die Todesſtrafe ſchlechterdings nothwendig. Denen, welche ſie aufheben möchten, iſt zu antworten: „ſchafft erſt den Mord aus der Welt: dann ſoll die Todesſtrafe nachfolgen“. Auch ſollte ſie den entſchiedenen Mordverſuch eben ſo wie den Mord ſelbſt treffen: denn das Geſetz will die That ſtrafen, nicht den Erfolg rächen. Ueberhaupt giebt der zu verhütende Schaden den richtigen Maaßſtab für die anzudrohende Strafe, nicht aber giebt ihn der moraliſche Unwerth der verbotenen Handlung. Daher kann das Geſetz, mit Recht, auf das Fallenlaſſen eines Blumentopfes vom Fenſter Zuchthausſtrafe, auf das Tabakrauchen im Walde, während des Sommers, Karrenſtrafe ſetzen, daſſelbe jedoch im Winter erlaubt ſeyn laſſen. Aber, wie in Polen, auf das Schießen eines Auerochſen den Tod zu ſetzen, iſt zu viel, da die Erhaltung des Geſchlechts der Auerochſen nicht mit Menſchenleben erkauft werden darf. Neben der Größe des zu verhütenden Schadens kommt, bei Beſtimmung des Maaßes der Strafe, die Stärke der zur verbotenen Handlung antreibenden Motive in Betracht. Ein ganz anderer Maaßſtab würde für die Strafe gelten, wenn Buße, Vergeltung, jus talionis, der wahre Grund derſelben wäre. Aber der Kriminalkodex ſoll nichts Anderes ſeyn, als ein Verzeichniß von Gegenmotiven zu möglichen verbrecheriſchen Handlungen: daher muß jedes derſelben die Motive zu dieſen letzteren entſchieden überwiegen, und zwar um ſo mehr, je größer der Nachtheil iſt, welcher aus der zu verhütenden Handlung entſpringen würde, je ſtärker die Verſuchung dazu und je ſchwieriger die Ueberführung des Thäters; — ſtets unter der richtigen Vorausſetzung, daß der Wille nicht frei, ſondern durch Motive beſtimmbar iſt; — außerdem ihm gar nicht beizukommen wäre. Soviel zur Rechtslehre. —

In meiner Preisſchrift über die Freiheit des Willens habe ich (S. 50 ff.) die Urſprünglichkeit und Unveränderlichkeit des angeborenen Charakters, aus welchem der moraliſche Gehalt des Lebenswandels hervorgeht, nachgewieſen. Sie ſteht als Thatſache feſt. Aber um die Probleme in ihrer Größe zu erfaſſen, iſt es nöthig, die Gegenſätze bisweilen hart an einander zu ſtellen. An dieſen alſo vergegenwärtige man ſich, wie unglaublich groß der angeborene Unterſchied zwiſchen Menſch und Menſch ausfällt, im Moraliſchen und im Intellektuellen. Hier Edelmuth und Weisheit; dort Bosheit und Dummheit. Dem Einen leuchtet die Güte des Herzens aus den Augen, oder auch der Stämpel des Genies thront auf ſeinem Antlitz. Der niederträchtigen Phyſiognomie eines Andern iſt das Gepräge moraliſcher Nichtswürdigkeit und intellektueller Stumpfheit, von den Händen der Natur ſelbſt, unverkennbar und unauslöſchlich aufgedrückt: er ſieht darein, als müßte er ſich ſeines Daſeyns ſchämen. Dieſem Aeußern aber entſpricht wirklich das Innere. Unmöglich können wir annehmen, daß ſolche Unterſchiede, die das ganze Weſen des Menſchen umgeſtalten und durch nichts aufzuheben ſind, welche ferner, im Konflikt mit den Umſtänden, ſeinen Lebenslauf beſtimmen, ohne Schuld oder Verdienſt der damit Behafteten vorhanden ſeyn könnten und das bloße Werk des Zufalls wären. Schon hieraus iſt evident, daß der Menſch, in gewiſſem Sinne, ſein eigenes Werk ſeyn muß. Nun aber können wir andererſeits den Urſprung jener Unterſchiede empiriſch nachweiſen in der Beſchaffenheit der Eltern; und noch dazu iſt das Zuſammentreffen und die Verbindung dieſer Eltern offenbar das Werk höchſt zufälliger Umſtände geweſen. — Durch ſolche Betrachtungen nun werden wir mächtig hingewieſen auf den Unterſchied zwiſchen der Erſcheinung und dem Weſen an ſich der Dinge, als welcher allein die Löſung jenes Problems enthalten kann. Nur mittelſt der Formen der Erſcheinung offenbart ſich das Ding an ſich: was daher aus dieſem ſelbſt hervorgeht, muß dennoch in jenen Formen, alſo auch am Bande der Urſächlichkeit auftreten: demzufolge wird es hier ſich uns darſtellen als das Werk einer geheimen, uns unbegreiflichen Leitung der Dinge, deren bloßes Werkzeug der äußere, erfahrungsmäßige Zuſammenhang wäre, in welchem inzwiſchen Alles was geſchieht durch Urſachen herbeigeführt, alſo nothwendig und von außen beſtimmt eintritt, während der wahre Grund davon im Innern des alſo erſcheinenden Weſens liegt. Freilich können wir hier die Löſung des Problems nur ganz von Weitem abſehen, und gerathen, indem wir ihm nachdenken, in einen Abgrund von Gedanken, recht eigentlich, wie Hamlet ſagt, thoughts beyond the reaches of our souls. Ueber dieſe geheime, ja ſelbſt nur gleichnißweiſe zu denkende Leitung der Dinge habe ich meine Gedanken dargelegt in dem Aufſatz „über die anſcheinende Abſichtlichkeit im Schickſale des Einzelnen“, im erſten Bande der Parerga. —

Im §. 14 meiner Preisſchrift über die Grundlage der Moral findet man eine Darſtellung des Egoismus, ſeinem Weſen nach, als deren Ergänzung folgender Verſuch, ſeine Wurzel aufzudecken, zu betrachten iſt. — Die Natur ſelbſt widerſpricht ſich geradezu, je nachdem ſie vom Einzelnen oder vom Allgemeinen aus, von Innen oder von Außen, vom Centro oder von der Peripherie aus redet. Ihr Centrum nämlich hat ſie in jedem Individuo: denn jedes iſt der ganze Wille zum Leben. Daher, ſei daſſelbe auch nur ein Inſekt, oder ein Wurm, die Natur ſelbſt aus ihm alſo redet: „Ich allein bin Alles in Allem: an meiner Erhaltung iſt Alles gelegen, das Uebrige mag zu Grunde gehen, es iſt eigentlich nichts.“ So redet die Natur vom *beſondern* Standpunkte, alſo von dem des Selbſtbewußtſeyns aus, und hierauf beruht der *Egoismus* jedes Lebenden. Hingegen vom *allgemeinen* Standpunkt aus, — welches der des *Bewußtſeyns von andern Dingen*, alſo der des objektiven Erkennens iſt, das für den Augenblick abſieht von dem Individuo, an dem die Erkenntniß haftet, — alſo von Außen, von der Peripherie aus, redet die Natur ſo: „Das Individuum iſt nichts und weniger als nichts. Millionen Individuen zerſtöre ich tagtäglich, zum Spiel und Zeitvertreib: ich gebe ihr Geſchick dem launigſten und muthwilligſten meiner Kinder preis, dem Zufall, der nach Belieben auf ſie Jagd macht. Millionen neuer Individuen ſchaffe ich jeden Tag, ohne alle Verminderung meiner hervorbringenden Kraft; ſo wenig, wie die Kraft eines Spiegels erſchöpft wird, durch die Zahl der Sonnenbilder, die er nach einander auf die Wand wirft. Das Individuum iſt nichts.“ — Nur wer dieſen offenbaren Widerſpruch der Natur wirklich zu vereinen und auszugleichen weiß, hat eine wahre Antwort auf die Frage nach der Vergänglichkeit oder Unvergänglichkeit ſeines eigenen Selbſt. Ich glaube in den erſten vier Kapiteln dieſes vierten Buches der Ergänzungen eine förderliche Anleitung zu ſolcher Erkenntniß gegeben zu haben. Das Obige läßt übrigens ſich auch folgendermaaßen erläutern. Jedes Individuum, indem es nach Innen blickt, erkennt in ſeinem Weſen, welches ſein Wille iſt, das Ding an ſich, daher das überall allein Reale. Demnach erfaßt es ſich als den Kern und Mittelpunkt der Welt, und findet ſich unendlich wichtig. Blickt es hingegen nach Außen; ſo iſt es auf dem Gebiete der Vorſtellung, der bloßen Erſcheinung, wo es ſich ſieht als ein Individuum unter unendlich vielen Individuen, ſonach als ein höchſt Unbedeutendes, ja gänzlich Verſchwindendes. Folglich iſt jedes, auch das unbedeutendeſte Individuum, jedes Ich, von Innen geſehen, Alles in Allem; von Außen geſehen hingegen, iſt es nichts, oder doch ſo viel wie nichts. Hierauf alſo beruht der große Unterſchied zwiſchen Dem, was nothwendig Jeder in ſeinen eigenen Augen, und Dem, was er in den Augen aller Andern iſt, mithin der Egoismus, den Jeder Jedem vorwirft. —

In Folge dieſes Egoismus iſt unſer Aller Grundirrthum dieſer, daß wir einander gegenſeitig Nicht-Ich ſind. Hingegen iſt gerecht, edel, menſchenfreundlich ſeyn, nichts Anderes, als meine Metaphyſik in Handlungen überſetzen. — Sagen, daß Zeit und Raum bloße Formen unſerer Erkenntniß, nicht Beſtimmungen der Dinge an ſich ſind, iſt das Selbe, wie ſagen, daß die Metempſychoſenlehre, „Du wirſt einſt als Der, den du jetzt verletzeſt, wiedergeboren werden und die gleiche Verletzung erleiden", identiſch iſt mit der oft erwähnten Brahmanenformel Tat twam asi, „Dies biſt Du". — Aus der unmittelbaren und intuitiven Erkenntniß der metaphyſiſchen Identität aller Weſen geht, wie ich öfter, beſonders §. 22 der Preisſchrift über die Grundl. der Moral, gezeigt habe, alle ächte Tugend hervor. Sie iſt aber deswegen nicht die Folge einer beſondern Ueberlegenheit des Intellekts; vielmehr iſt ſelbſt der ſchwächſte hinreichend, das principium individuationis zu durchſchauen, als worauf es dabei ankommt. Demgemäß kann man den vortrefflichſten Charakter ſogar bei einem ſchwachen Verſtande finden, und iſt ferner die Erregung unſers Mitleids von keiner Anſtrengung unſers Intellekts begleitet. Es ſcheint vielmehr, daß die erforderte Durchſchauung des principii individuationis in Jedem vorhanden ſeyn würde, wenn nicht ſein Wille ſich ihr widerſetzte, als welcher, vermöge ſeines unmittelbaren, geheimen und despotiſchen Einfluſſes auf den Intellekt, ſie meiſtens nicht aufkommen läßt; ſo daß alle Schuld zuletzt doch auf den Willen zurückfällt; wie es auch der Sache angemeſſen iſt.

Die oben berührte Lehre von der Metempſychoſe entfernt ſich bloß dadurch von der Wahrheit, daß ſie in die Zukunft verlegt, was ſchon jetzt iſt. Sie läßt nämlich mein inneres Weſen an ſich ſelbſt erſt nach meinem Tode in Andern daſeyn, während, der

Wahrheit nach, es ſchon jetzt auch in ihnen lebt, und der Tod bloß die Täuſchung, vermöge deren ich deſſen nicht inne werde, aufhebt; gleichwie das zahlloſe Heer der Sterne allezeit über unſerm Haupte leuchtet, aber uns erſt ſichtbar wird, wann die *eine* nahe Erdenſonne untergegangen iſt. Von dieſem Standpunkt aus erſcheint meine individuelle Exiſtenz, ſo ſehr ſie auch, jener Sonne gleich, mir Alles überſtrahlt, im Grunde doch nur als ein Hinderniß, welches zwiſchen mir und der Erkenntniß des wahren Umfangs meines Weſens ſteht. Und weil jedes Individuum, in ſeiner Erkenntniß, dieſem Hinderniſſe unterliegt; ſo iſt es eben die Individuation, welche den Willen zum Leben über ſein eigenes Weſen im Irrthum erhält: ſie iſt die *Maja* des Brahmaniſmus. Der Tod iſt eine Widerlegung dieſes Irrthums und hebt ihn auf. Ich glaube, wir werden im Augenblicke des Sterbens inne, daß eine bloße Täuſchung unſer Daſeyn auf unſere Perſon beſchränkt hatte. Sogar empiriſche Spuren hievon laſſen ſich nachweiſen in manchen dem Tode, durch Aufhebung der Koncentration des Bewußtſeyns im Gehirn, verwandten Zuſtänden, unter denen der magnetiſche Schlaf der hervorſtechendeſte iſt, als in welchem, wenn er die höheren Grade erreicht, unſer Daſeyn, über unſere Perſon hinaus und in andern Weſen, ſich durch mancherlei Symptome kund giebt, am auffallendeſten durch unmittelbare Theilnahme an den Gedanken eines andern Individuums, zuletzt ſogar durch die Fähigkeit, das Abweſende, Entfernte, ja, das Zukünftige zu erkennen, alſo durch eine Art von Allgegenwart.

Auf dieſer metaphyſiſchen Identität des Willens, als des Dinges an ſich, bei der zahlloſen Vielheit ſeiner Erſcheinungen, beruhen überhaupt drei Phänomene, welche man unter den gemeinſamen Begriff der *Sympathie* bringen kann: 1) das *Mitleid*, welches, wie ich dargethan habe, die Baſis der Gerechtigkeit und Menſchenliebe, caritas, iſt; 2) die *Geſchlechtsliebe* mit eigenſinniger Auswahl, amor, welche das Leben der Gattung iſt, das ſeinen Vorrang vor dem der Individuen geltend macht; 3) die *Magie*, zu welcher auch der animaliſche Magnetiſmus und die ſympathetiſchen Kuren gehören. Demnach iſt *Sympathie* zu definiren: das empiriſche Hervortreten der metaphyſiſchen Identität des Willens, durch die phyſiſche Vielheit ſeiner Erſcheinungen hindurch, wodurch ſich ein Zuſammenhang kund giebt, der gänzlich verſchieden iſt von dem durch die Formen der Erſcheinung vermittelten, den wir unter dem Satze vom Grunde begreifen.

Kapitel 48*).

Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben.

Der Menſch hat ſein Daſeyn und Weſen entweder mit ſeinem Willen, d. h. ſeiner Einwilligung, oder ohne dieſe: im letztern Falle wäre eine ſolche, durch vielfache und unausbleibliche Leiden verbitterte Exiſtenz eine ſchreiende Ungerechtigkeit. — Die Alten, namentlich die Stoiker, auch die Peripatetiker und Akademiker, bemühten ſich vergeblich, zu beweiſen, daß die Tugend hinreiche, das Leben glücklich zu machen: die Erfahrung ſchrie laut dagegen. Was dem Bemühen jener Philoſophen, wenn gleich ihnen nicht deutlich bewußt, eigentlich zum Grunde lag, war die vorausgeſetzte Gerechtigkeit der Sache: wer ſchuldlos war, ſollte auch frei von Leiden, alſo glücklich ſeyn. Allein die ernſtliche und tiefe Löſung des Problems liegt in der chriſtlichen Lehre, daß die Werke nicht rechtfertigen: demnach ein Menſch, wenn er auch alle Gerechtigkeit und Menſchenliebe, mithin das ἀγαθον, honestum, ausgeübt hat, dennoch nicht, wie Cicero meint, culpa omni carens (Tusc. V, 1) iſt: ſondern el delito mayor del hombre es haber nacido (des Menſchen größte Schuld iſt, daß er geboren ward), wie es, aus viel tieferer Erkenntniß, als jene Weiſen, der durch das Chriſtenthum erleuchtete Dichter Calderon ausgedrückt hat. Daß demnach der Menſch ſchon verſchuldet auf die Welt kommt, kann nur Dem widerſinnig erſcheinen, der ihn für erſt ſoeben aus Nichts geworden und für das Werk eines Andern hält. In Folge dieſer

---

*) Dieſes Kapitel bezieht ſich auf §. 68 des erſten Bandes. Auch iſt damit zu vergleichen Kap. 14 des zweiten Bandes der Parerga.

Schuld alſo, die daher von ſeinem Willen ausgegangen ſeyn muß, bleibt der Menſch, mit Recht, auch wenn er alle jene Tugenden geübt hat, den phyſiſchen und geiſtigen Leiden preisgegeben, iſt alſo nicht glücklich. Dies folgt aus der ewigen Gerechtigkeit, von der ich §. 63 des erſten Bandes geredet habe. Daß aber, wie St. Paulus (Röm. 3, 21 ff.), Auguſtinus und Luther lehren, die Werke nicht rechtfertigen können, indem wir Alle weſentlich Sünder ſind und bleiben, — beruht zuletzt darauf, daß, weil operari sequitur esse, wenn wir handelten, wie wir ſollten, wir auch ſeyn müßten, was wir ſollten. Dann aber bedürften wir keiner Erlöſung aus unſerm jetzigen Zuſtande, wie ſolche nicht nur das Chriſtenthum, ſondern auch Brahmanismus und Buddhaismus (unter dem auf Engliſch durch final emancipation ausgedrückten Namen) als das höchſte Ziel darſtellen: d. h. wir brauchten nicht etwas ganz Anderes, ja, Dem was wir ſind Entgegengeſetztes, zu werden. Weil wir aber ſind was wir nicht ſeyn ſollten, thun wir auch nothwendig was wir nicht thun ſollten. Darum alſo bedurfen wir einer völligen Umgeſtaltung unſers Sinnes und Weſens, d. i. der Wiedergeburt, als deren Folge die Erlöſung eintritt. Wenn auch die Schuld im Handeln, im operari, liegt; ſo liegt doch die Wurzel der Schuld in unſerer essentia et existentia, da aus dieſer das operari nothwendig hervorgeht, wie ich in der Preisſchrift über die Freiheit des Willens dargethan habe. Demnach iſt eigentlich unſere einzige wahre Sünde die Erbſünde. Dieſe nun läßt der Chriſtliche Mythos zwar erſt, nachdem der Menſch ſchon dawar, entſtehen, und dichtet ihm dazu, per impossibile, einen freien Willen an: dies thut er aber eben als Mythos. Der innerſte Kern und Geiſt des Chriſtenthums iſt mit dem des Brahmanismus und Buddhaismus derſelbe: ſämmtlich lehren ſie eine ſchwere Verſchuldung des Menſchengeſchlechts durch ſein Daſeyn ſelbſt; nur daß das Chriſtenthum hiebei nicht, wie jene älteren Glaubenslehren, direkt und unumwunden verfährt, alſo nicht die Schuld geradezu durch das Daſeyn ſelbſt geſetzt ſeyn, ſondern ſie durch eine That des erſten Menſchenpaares entſtehen läßt. Dies war nur unter der Fiktion eines liberi arbitrii indifferentiae möglich, und nur wegen des Jüdiſchen Grunddogmas, dem jene Lehre hier eingepflanzt werden ſollte, nöthig. Weil, der Wahrheit nach, eben das Entſtehen des Menſchen ſelbſt die That ſeines freien Willens und demnach mit dem Sündenfall Eins iſt, und daher mit der essentia und existentia des Menſchen die Erbſünde, von der alle andern Sünden die Folge ſind, ſchon eintrat, das Jüdiſche Grunddogma aber eine ſolche Darſtellung nicht zuließ; ſo lehrte Auguſtinus, in ſeinen Büchern de libero arbitrio, daß der Menſch nur als Adam vor dem Sündenfalle ſchuldlos geweſen und einen freien Willen gehabt habe, von dem an aber in der Nothwendigkeit der Sünde verſtrickt ſei. — Das Geſetz, ὁ νόμος, im bibliſchen Sinn, fordert immerfort, daß wir unſer Thun ändern ſollen, während unſer Weſen unverändert bliebe. Weil aber dies unmöglich iſt; ſo ſagt Paulus, daß Keiner vor dem Geſetz gerechtfertigt ſei: die Wiedergeburt in Jeſu Chriſto allein, in Folge der Gnadenwirkung, vermöge welcher ein neuer Menſch entſteht und der alte aufgehoben wird (d. h. eine fundamentale Sinnesänderung), könne uns aus dem Zuſtande der Sündhaftigkeit in den der Freiheit und Erlöſung verſetzen. Dies iſt der Chriſtliche Mythos, in Hinſicht auf die Ethik. Aber freilich hat der Jüdiſche Theismus, auf den er gepfropft wurde, gar wunderſame Zuſätze erhalten müſſen, um ſich jenem Mythos anzufügen: dabei bot die Fabel vom Sündenfall die einzige Stelle dar für das Pfropfreis Alt-Indiſchen Stammes. Jener gewaltſam überwundenen Schwierigkeit eben iſt es zuzuſchreiben, daß die Chriſtlichen Myſterien ein ſo ſeltſames, dem gemeinen Verſtande widerſtrebendes Anſehen erhalten haben, welches den Proſelytismus erſchwert, und wegen deſſen, aus Unfähigkeit den tiefen Sinn derſelben zu faſſen, der Pelagianismus, oder heutige Rationalismus, ſich gegen ſie auflehnt und ſie wegzuexegeſiren ſucht, dadurch aber das Chriſtenthum zum Judenthum zurückführt.

Aber ohne Mythos zu reden: ſo lange unſer Wille der ſelbe iſt, kann unſere Welt keine andere ſeyn. Zwar wünſchen Alle erlöſt zu werden aus dem Zuſtande des Leidens und des Todes: ſie möchten, wie man ſagt, zur ewigen Säligkeit gelangen, ins Himmelreich kommen; aber nur nicht auf eigenen Füßen; ſondern hingetragen möchten ſie werden, durch den Lauf der Natur. Allein das iſt unmöglich. Daher wird ſie zwar uns nie fallen und zu nichts werden laſſen: aber ſie kann uns nirgends hinbringen, als immer nur wieder in die Natur. Wie mißlich es jedoch ſei, als ein Theil der Natur zu exiſtiren, erfährt Jeder an ſeinem eigenen Leben und Sterben. — Demnach iſt allerdings das Daſeyn anzuſehn als eine Verirrung, von welcher zurückzukommen Erlöſung iſt: auch trägt es durchweg dieſen Charakter. In dieſem Sinne wird es daher von den alten Samanäiſchen Religionen aufgefaßt, und auch, wiewohl mit einem Umſchweif, vom eigentlichen und urſprünglichen Chriſtenthum: ſogar das Judenthum ſelbſt enthält wenigſtens im Sündenfall (dieſer ſeiner redeeming feature) den Keim zu ſolcher Anſicht. Bloß das Griechiſche Heidenthum und der Islam ſind ganz optimiſtiſch; daher im Erſteren die entgegengeſetzte Tendenz ſich wenigſtens im Trauerſpiel Luft machen mußte: im Islam aber, der, wie die neueſte, ſo auch die ſchlechteſte aller Religionen iſt, trat ſie als Sufismus auf, dieſe ſehr ſchöne Erſcheinung, welche durchaus Indiſchen Geiſtes und Urſprungs iſt und jetzt ſchon über tauſend Jahre fortbeſteht. Als Zweck unſers Daſeyns iſt in der That nichts Anderes anzugeben, als die Erkenntniß, daß wir beſſer nicht dawären. Dies aber iſt die wichtigſte aller Wahrheiten, die daher ausgeſprochen werden muß; ſo ſehr ſie auch mit der heutigen Europäiſchen Denkweiſe im Kontraſt ſteht: iſt ſie doch dagegen im ganzen nicht-islamiſirten Aſien die anerkannteſte Grundwahrheit, heute ſo gut, wie vor dreitauſend Jahren.

Wenn wir nun den Willen zum Leben im Ganzen und objektiv betrachten; ſo haben wir, dem Geſagten gemäß, ihn uns zu denken als in einem Wahn begriffen, von welchem zurückzukommen, alſo ſein ganzes vorhandenes Streben zu verneinen, Das iſt, was die Religionen als die Selbſtverläugnung, abnegatio sui ipsius, bezeichnen: denn das eigentliche Selbſt iſt der Wille zum Leben. Die moraliſchen Tugenden, alſo Gerechtigkeit und Menſchenliebe, da ſie, wie ich gezeigt habe, wenn lauter, daraus entſpringen, daß der Wille zum Leben, das principium individuationis durchſchauend, ſich ſelbſt in allen ſeinen Erſcheinungen wiedererkennt, ſind demzufolge zuvörderſt ein Anzeichen, ein Symptom, daß der erſcheinende Wille in jenem Wahn nicht mehr ganz feſt befangen iſt, ſondern die Enttäuſchung ſchon eintritt; ſo, daß man gleichnißweiſe ſagen könnte, er ſchlage bereits mit den Flügeln, um davon zu fliegen. Umgekehrt, ſind Ungerechtigkeit, Bosheit, Grauſamkeit, Anzeichen des Gegentheils, alſo der tiefſten Befangenheit in jenem Wahn. Nächſtdem aber ſind jene moraliſchen Tugenden ein Beförderungsmittel der Selbſtverläugnung und demnach der Verneinung des Willens zum Leben. Denn die wahre Rechtſchaffenheit, die unverbrüchliche Gerechtigkeit, dieſe erſte und wichtigſte Kardinaltugend, iſt eine ſo ſchwere Aufgabe, daß, wer ſich unbedingt und aus Herzensgrunde zu ihr bekennt, Opfer zu bringen hat, die dem Leben bald die Süße, welche das Genügen an ihm erfordert, benehmen und dadurch den Willen von demſelben abwenden, alſo zur Reſignation leiten. Sind doch eben was die Rechtſchaffenheit ehrwürdig macht die Opfer, welche ſie koſtet: in Kleinigkeiten wird ſie nicht bewundert. Ihr Weſen beſteht eigentlich darin, daß der Gerechte die Laſten und Leiden, welche das Leben mit ſich bringt, nicht, durch Liſt oder Gewalt, auf Andere wälzt, wie es der Ungerechte thut, ſondern ſelbſt trägt, was ihm beſchieden iſt; wodurch er die volle Laſt des dem Menſchenleben aufgelegten Uebels unvermindert zu tragen bekommt. Dadurch wird die Gerechtigkeit ein Beförderungsmittel der Verneinung des Willens zum Leben, indem Noth und Leiden, dieſe eigentliche Beſtimmung des Menſchenlebens, ihre Folge ſind, dieſe aber zur Reſignation hinleiten. Noch ſchneller führt allerdings die weiter gehende Tugend der Menſchenliebe, caritas, eben dahin: denn vermöge ihrer übernimmt man ſogar die urſprünglich den Andern zugefallenen Leiden, eignet ſich daher von dieſen einen größern Theil an, als, nach dem Gange der Dinge, das eigene Individuum treffen würde. Wer von dieſer Tugend beſeelt iſt, hat ſein eigenes Weſen in jedem Andern wiedererkannt. Dadurch nun identificirt er ſein eigenes Loos mit dem der Menſchheit überhaupt: dieſes nun aber iſt ein hartes Loos, das des Mühens, Leidens und Sterbens. Wer alſo, indem er jedem zufälligen Vortheil entſagt, für ſich kein anderes, als das Loos der Menſchheit überhaupt will, kann auch dieſes nicht lange mehr wollen: die Anhänglichkeit an das Leben und ſeine Genüſſe muß jetzt bald weichen und einer allgemeinen Entſagung Platz machen: mithin wird die Verneinung des Willens eintreten. Weil nun dieſem gemäß Armuth, Entbehrungen und eigenes Leiden vielfacher Art ſchon durch die vollkommenſte Ausübung der moraliſchen Tugenden herbeigeführt werden, wird von Vielen, und vielleicht mit Recht, die Askeſe im allerengſten Sinne, alſo das Aufgeben jedes Eigenthums, das abſichtliche Aufſuchen des Unangenehmen und Widerwärtigen, die Selbſtpeinigung, das Faſten, das härene Hemd und die Kaſteiung, als überflüſſig verworfen. Die Gerechtigkeit ſelbſt iſt das härene Hemd, welches dem Eigener ſtete Beſchwerde bereitet, und die Menſchenliebe, die das Nöthige weggiebt, das immerwährende Faſten*). Eben deshalb iſt der Buddhaismus frei von jener ſtrengen und übertriebenen Askeſe, welche im Brahmanismus eine ſo große Rolle ſpielt, alſo von der abſichtlichen Selbſtpeinigung. Er läßt es bei dem Cölibat, der freiwilligen Armuth, Demuth und Gehorſam der Mönche und Enthaltung von thieriſcher Nahrung, wie auch von aller Weltlichkeit, bewenden. Weil ferner das Ziel, zu welchem die moraliſchen Tugenden führen, das hier nachgewieſene iſt; ſo ſagt die Vedantaphiloſophie**) mit Recht, daß, nachdem die wahre Erkenntniß und in ihrem Gefolge die gänzliche Reſignation, alſo die Wiedergeburt, eingetreten iſt, alsdann die Moralität oder Immoralität des frühern Wandels gleichgültig wird, und gebraucht auch hier wieder den von den Brahmanen ſo oft angeführten Spruch: Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescunt, viso supremo illo (Sancara, sloca 32). So anſtößig nun dieſe Anſicht Manchen ſeyn mag, denen eine Belohnung im Himmel, oder Beſtrafung in der Hölle, eine wie viel befriedigendere Erklärung der ethiſchen Bedeutſamkeit des menſchlichen Handelns iſt, wie denn auch der gute Windiſchmann jene Lehre, indem er ſie darlegt, perhorrescirt, ſo wird doch, wer auf den Grund der Sachen zu geben vermag, finden, daß dieſelbe am Ende übereinſtimmt mit jener Chriſtlichen, zumal von Luther urgirten, daß nicht die Werke, ſondern nur der durch Gnadenwirkung eintretende Glaube ſelig mache, und daß wir daher durch unſer Thun nie gerechtfertigt werden können, ſondern nur vermöge der Verdienſte des Mittlers Vergebung der Sünden erlangen. Es iſt ſogar leicht abzuſehen, daß, ohne ſolche Annahmen, das Chriſtenthum endloſe Strafen für Alle, und der Brahmanismus endloſe Wiedergeburten für Alle aufſtellen müßte, es alſo in Beiden zu keiner Erlöſung käme. Die ſündlichen Werke und ihre Folgen müſſen, ſei es nun durch fremde Begnadigung, oder durch Eintritt eigener beſſerer Erkenntniß, ein Mal getilgt und vernichtet werden; ſonſt hat die Welt kein Heil zu hoffen: nachher aber werden ſie gleichgültig. Dies iſt auch die μετανοια και αφεσις ἁμαρτιων, deren Verkündigung der bereits auferſtandene Chriſtus ſeinen Apoſteln, als die Summe ihrer Miſſion, ſchließlich auflegt (Luc. 24, 47). Die moraliſchen Tugenden ſind eben nicht der letzte Zweck, ſondern nur eine Stufe zu demſelben. Dieſe Stufe iſt im Chriſtlichen Mythos bezeichnet durch das Eſſen vom Baum der Erkenntniß des Guten und Böſen, mit welchem die moraliſche Verantwortlichkeit zugleich mit der Erbſünde eintritt. Dieſe ſelbſt iſt in Wahrheit die Bejahung des Willens zum Leben; die Verneinung deſſelben hingegen, in Folge aufgegangener beſſerer Erkenntniß, iſt die Erlöſung. Zwiſchen dieſen Beiden alſo liegt das Moraliſche: es begleitet den Menſchen als eine Leuchte auf ſeinem Wege von der Bejahung zur Verneinung des Willens, oder, mythiſch, vom Eintritt der Erbſünde bis zur Erlöſung durch den Glauben an die Mittlerſchaft des inkarnirten Gottes (Avatars); oder, nach der Veda-Lehre, durch alle Wiedergeburten, welche die Folge der jedesmaligen Werke ſind, bis die rechte Erkenntniß und mit ihr die Erlöſung (final emancipation), Mokſcha, d. i. Wiedervereinigung mit dem Brahm, eintritt. Die Buddhaiſten aber bezeichnen, mit voller Redlichkeit, die Sache bloß negativ, durch Nirwana, welches die Negation dieſer Welt, oder des Sanſara iſt. Wenn Nirwana als das Nichts definirt wird; ſo will dies nur ſagen, daß der Sanſara kein einziges Element enthält, welches zur Definition, oder Konſtruktion des Nirwana dienen könnte. Eben dieſerhalb nennen die

---

*) Sofern man hingegen die Askeſe gelten läßt, wäre die in meiner Preisſchrift über das Fundament der Moral gegebene Aufſtellung der letzten Triebfedern des menſchlichen Handelns, nämlich 1) eigenes Wohl, 2) fremdes Wehe und 3) fremdes Wohl, noch durch eine vierte zu ergänzen: eigenes Wehe: welches ich hier bloß im Intereſſe der ſyſtematiſchen Konſequenz beiläufig bemerke. Dort nämlich mußte, da die Preisfrage im Sinn der im proteſtantiſchen Europa geltenden philoſophiſchen Ethik geſtellt war, dieſe vierte Triebfeder ſtillſchweigend übergangen werden.

**) Siehe F. H. H. Windiſchmann's Sancara, sive de theologumenis Vedanticorum, p. 116, 117 et 121—23; wie auch Oupnekhat, Vol. I, p. 340, 356, 360.

Jainas, welche nur dem Namen nach von den Buddhaiſten verſchieden ſind, die vedagläubigen Brahmanen Sabdapramans, welcher Spottname bezeichnen ſoll, daß ſie auf Hörenſagen glauben, was ſich nicht wiſſen, noch beweiſen läßt (Asiat. researches, Vol. 6, p. 474).

Wenn manche alte Philoſophen, wie Orpheus, die Pythagoreer, Plato (z. B. im Phaedone, p. 151, 183 sq. Bip., und ſiehe Clem. Alex. strom., III, p. 400 sq.), ganz ſo wie der Apoſtel Paulus, die Gemeinſchaft der Seele mit dem Leibe bejammern und von derſelben befreit zu werden wünſchen; ſo verſtehen wir den eigentlichen und wahren Sinn dieſer Klage, ſofern wir, im zweiten Buch, erkannt haben, daß der Leib der Wille ſelbſt iſt, objektiv angeſchaut, als räumliche Erſcheinung.

In der Stunde des Todes entſcheidet ſich, ob der Menſch in den Schooß der Natur zurückfällt, oder aber dieſer nicht mehr angehört, ſondern — — —: für dieſen Gegenſatz fehlt uns Bild, Begriff und Wort, eben weil dieſe ſämmtlich aus der Objektivation des Willens genommen ſind, daher dieſer angehören, folglich das abſolute Gegentheil deſſelben auf keine Weiſe ausdrücken können, welches demnach für uns als eine bloße Negation ſtehen bleibt. Inzwiſchen iſt der Tod des Individuums die jedesmalige und unermüdlich wiederholte Anfrage der Natur an den Willen zum Leben: „Haſt du genug? Willſt du aus mir hinaus?" Damit ſie oft genug geſchehe, iſt das individuelle Leben ſo kurz. In dieſem Sinne gedacht ſind die Ceremonien, Gebete und Ermahnungen der Brahmanen zur Zeit des Todes, wie man ſie im Upaniſchad an mehreren Stellen aufbewahrt findet, und eben ſo die Chriſtliche Fürſorge für gehörige Benutzung der Sterbeſtunde, mittelſt Ermahnung, Beichte, Kommunion und letzte Oelung: daher auch die Chriſtlichen Gebete um Bewahrung vor einem plötzlichen Ende. Daß heut zu Tage Viele gerade dieſes ſich wünſchen, beweiſt eben nur, daß ſie nicht mehr auf dem Chriſtlichen Standpunkt ſtehen, welcher der der Verneinung des Willens zum Leben iſt, ſondern auf dem der Bejahung, welcher der heidniſche iſt.

Der aber wird am wenigſten fürchten im Tode zu nichts zu werden, der erkannt hat, daß er ſchon jetzt nichts iſt, und der mithin keinen Antheil mehr an ſeiner individuellen Erſcheinung

nimmt, indem in ihm die Erkenntniß den Willen gleichſam verbrannt und verzehrt hat, ſo daß kein Wille, alſo keine Sucht nach individualem Daſeyn in ihm mehr übrig iſt.

Die Individualität inhärirt zwar zunächſt dem Intellekt, der, die Erſcheinung abſpiegelnd, der Erſcheinung angehört, welche das principium individuationis zur Form hat. Aber ſie inhärirt auch dem Willen, ſofern der Charakter individuell iſt: dieſer ſelbſt jedoch wird in der Verneinung des Willens aufgehoben. Die Individualität inhärirt alſo dem Willen nur in ſeiner Bejahung, nicht aber in ſeiner Verneinung. Schon die Heiligkeit, welche jeder rein moraliſchen Handlung anhängt, beruht darauf, daß eine ſolche, im letzten Grunde, aus der unmittelbaren Erkenntniß der numeriſchen Identität des innern Weſens alles Lebenden entſpringt*). Dieſe Identität iſt aber eigentlich nur im Zuſtande der Verneinung des Willens (Nirwana) vorhanden, da ſeine Bejahung (Sanſara) die Erſcheinung deſſelben in der Vielheit zur Form hat. Bejahung des Willens zum Leben, Erſcheinungswelt, Diverſität aller Weſen, Individualität, Egoismus, Haß, Bosheit entſpringen aus einer Wurzel; und eben ſo andererſeits Welt des Dinges an ſich, Identität aller Weſen, Gerechtigkeit, Menſchenliebe, Verneinung des Willens zum Leben. Wenn nun, wie ich genugſam gezeigt habe, ſchon die moraliſchen Tugenden aus dem Innewerden jener Identität aller Weſen entſtehen, dieſe aber nicht in der Erſcheinung, ſondern nur im Dinge an ſich, in der Wurzel aller Weſen liegt; ſo iſt die tugendhafte Handlung ein momentaner Durchgang durch den Punkt, zu welchem die bleibende Rückkehr die Verneinung des Willens zum Leben iſt.

Ein Folgeſatz des Geſagten iſt, daß wir keinen Grund haben anzunehmen, daß es noch vollkommenere Intelligenzen, als die menſchliche gebe. Denn wir ſehen, daß ſchon dieſe hinreicht, dem Willen diejenige Erkenntniß zu verleihen, in Folge welcher er ſich ſelbſt verneint und aufhebt, womit die Individualität und folglich die Intelligenz, als welche bloß ein Werkzeug individueller, mithin animaliſcher Natur iſt, wegfällt. Dies wird uns weniger anſtößig erſcheinen, wenn wir erwägen, daß wir ſogar die möglichſt vollkommenen Intelligenzen, welche wir hiezu verſuchsweiſe annehmen mögen, uns doch nicht wohl eine endloſe Zeit hindurch beſtehend denken können, als welche nämlich viel zu arm ausfallen würde, um jenen ſtets neue und ihrer würdige Objekte zu liefern. Weil nämlich das Weſen aller Dinge im Grunde Eines iſt, ſo iſt alle Erkenntniß deſſelben nothwendig tautologiſch: iſt es nun ein Mal gefaßt, wie es von jenen vollkommenſten Intelligenzen bald gefaßt ſeyn würde: was bliebe ihnen übrig, als bloße Wiederholung und deren Langeweile, eine endloſe Zeit hindurch? Auch von dieſer Seite alſo werden wir dahin gewieſen, daß der Zweck aller Intelligenz nur Reaktion auf einen Willen ſeyn kann: weil aber alles Wollen Irrſal iſt; ſo bleibt das letzte Werk der Intelligenz die Aufhebung des Wollens, dem ſie bis dahin zu ſeinen Zwecken gedient hatte. Demnach kann ſelbſt die vollkommenſte mögliche Intelligenz nur eine Uebergangsſtufe ſeyn zu Dem, wohin gar keine Erkenntniß je reichen kann: ja, eine ſolche kann im Weſen der Dinge nur die Stelle des Augenblicks erlangter, vollkommener Einſicht einnehmen.

---

*) Vergl. die beiden Grundprobleme der Ethik, S. 274.

In Uebereinſtimmung mit allen dieſen Betrachtungen und mit dem, im zweiten Buche nachgewieſenen, Urſprung der Erkenntniß aus dem Willen, den ſie, indem ſie ihm zu ſeinen Zwecken dienſtbar iſt, eben dadurch in ſeiner Bejahung abſpiegelt, während das wahre Heil in ſeiner Verneinung liegt, ſehen wir alle Religionen, auf ihrem Gipfelpunkte, in Myſtik und Myſterien, d. h. in Dunkel und Verhüllung auslaufen, welche eigentlich bloß einen für die Erkenntniß leeren Fleck, nämlich den Punkt andeuten, wo alle Erkenntniß nothwendig aufhört; daher derſelbe für das Denken nur durch Negationen ausgedrückt werden kann, für die ſinnliche Anſchauung aber durch ſymboliſche Zeichen, in den Tempeln durch Dunkelheit und Schweigen bezeichnet wird, im Brahmanismus ſogar durch die geforderte Einſtellung alles Denkens und Anſchauens, zum Behuf der tiefſten Einkehr in den Grund des eigenen Selbſt, unter mentaler Ausſprechung des myſteriöſen Oum. — Myſtik, im weiteſten Sinne, iſt jede Anleitung zum unmittelbaren Innewerden Deſſen, wohin weder Anſchauung noch Begriff, alſo überhaupt keine Erkenntniß reicht. Der Myſtiker ſteht zum Philoſophen dadurch im Gegenſatz, daß er von Innen anhebt, dieſer aber von Außen. Der Myſtiker nämlich geht aus von ſeiner innern, poſitiven, individuellen Erfahrung, in welcher er ſich findet als das ewige, alleinige Weſen u. ſ. f. Aber mittheilbar iſt hievon nichts, als eben Behauptungen, die man auf ſein Wort zu glauben hat: folglich kann er nicht überzeugen. Der Philoſoph hingegen geht aus von dem Allen Gemeinſamen, von der objektiven, Allen vorliegenden Erſcheinung, und von den Thatſachen des Selbſtbewußtſeyns, wie ſie ſich in Jedem vorfinden. Seine Methode iſt daher die Reflexion über alles Dieſes und die Kombination der darin gegebenen Data: deswegen kann er überzeugen. Er ſoll ſich daher hüten, in die Weiſe der Myſtiker zu gerathen und etwan, mittelſt Behauptung intellektualer Anſchauungen, oder vorgeblicher unmittelbarer Vernunftvernehmungen, poſitive Erkenntniß von Dem vorſpiegeln zu wollen, was, aller Erkenntniß ewig unzugänglich, höchſtens durch eine Negation bezeichnet werden kann. Die Philoſophie hat ihren Werth und ihre Würde darin, daß ſie alle nicht zu begründenden Annahmen verſchmäht und in ihre Data nur Das aufnimmt, was ſich in der anſchaulich gegebenen Außenwelt, in den unſern Intellekt konſtituirenden Formen zur Auffaſſung derſelben und in dem Allen gemeinſamen Bewußtſeyn des eigenen Selbſt ſicher nachweiſen läßt. Dieſerhalb muß ſie Kosmologie bleiben und kann nicht Theologie werden. Ihr Thema muß ſich auf die Welt beſchränken: was dieſe ſei, im tiefſten Innern ſei, allſeitig auszuſprechen, iſt Alles, was ſie redlicherweiſe leiſten kann. — Dieſem nun entſpricht es, daß meine Lehre, wann auf ihrem Gipfelpunkte angelangt, einen negativen Charakter annimmt, alſo mit einer Negation endigt. Sie kann hier nämlich nur von Dem reden, was verneint, aufgegeben wird: was dafür aber gewonnen, ergriffen wird, iſt ſie genöthigt (am Schluſſe des vierten Buchs) als Nichts zu bezeichnen, und kann bloß den Troſt hinzufügen, daß es nur ein relatives, kein abſolutes Nichts ſei. Denn, wenn etwas nichts iſt von allen Dem, was wir kennen; ſo iſt es allerdings für uns überhaupt nichts. Dennoch folgt hieraus noch nicht, daß es abſolut nichts ſei, daß es nämlich auch von jedem möglichen Standpunkt aus und in jedem möglichen Sinne nichts ſeyn müſſe; ſondern nur, daß wir auf eine völlig negative Erkenntniß deſſelben beſchränkt ſind; welches ſehr wohl an der Beſchränkung unſeres Standpunkts liegen kann. — Hier nun gerade iſt es, wo der Myſtiker poſitiv verfährt, und von wo an daher nichts, als Myſtik übrig bleibt. Wer inzwiſchen zu der negativen Erkenntniß, bis zu welcher allein die Philoſophie ihn leiten kann, dieſe Art von Ergänzung wünſcht, der findet ſie am ſchönſten und reichlichſten im Oupnekhat, ſodann in den Enneaden des Plotinos, im Scotus Erigena, ſtellenweiſe im Jakob Böhm, beſonders aber in dem wundervollen Werk der Guion, Les torrens, und im Angelus Sileſius, endlich noch in den Gedichten der Sufi, von denen Tholuk uns eine Sammlung in Lateiniſcher und eine andere in Deutſcher Ueberſetzung geliefert hat, auch noch in manchen andern Werken. Die Sufi ſind die Gnoſtiker des Islams; daher auch Sadi ſie mit einem Worte bezeichnet, welches durch „Einſichtsvolle" überſetzt wird. Der Theismus, auf die Kapacität der Menge berechnet, ſetzt den Urquell des Daſeyns außer uns, als ein Objekt: alle Myſtik, und ſo auch der Sufismus, zieht ihn, auf den verſchiedenen Stufen ihrer Weihe, allmälig wieder ein, in uns, als das Subjekt, und der Adept erkennt zuletzt, mit Verwunderung und Freude, daß er es ſelbſt iſt. Dieſen, aller Myſtik gemeinſamen Hergang finden wir von Meiſter Eckhard, dem Vater der Deutſchen Myſtik, nicht nur in Form einer Vorſchrift für den vollendeten Asketen ausgeſprochen, „daß er Gott außer ſich ſelbſt nicht ſuche" (Eckhards Werke, herausgegeben von Pfeiffer, Bd. 1, S. 626); ſondern auch höchſt naiv dadurch dargeſtellt, daß Eckhards geiſtige Tochter, nachdem ſie jene Umwandelung an ſich erfahren, ihn aufſucht, um ihm jubelnd entgegenzurufen: „Herr, freuet Euch mit mir, ich bin Gott geworden!" (Ebendaſ. S. 465). Eben dieſem Geiſte gemäß äußert ſich durchgängig auch die Myſtik der Sufi hauptſächlich als ein Schwelgen in dem Bewußtſeyn, daß man ſelbſt der Kern der Welt und die Quelle alles Daſeyns iſt, zu der Alles zurückkehrt. Zwar kommt dabei die Aufforderung zum Aufgeben alles Wollens, als wodurch allein die Befreiung von der individuellen Exiſtenz und ihren Leiden möglich iſt, auch oft vor, jedoch untergeordnet und als etwas Leichtes gefordert. In der Myſtik der Hindu hingegen tritt die letztere Seite viel ſtärker hervor, und in der Chriſtlichen Myſtik iſt dieſe ganz vorherrſchend, ſo daß jenes pantheiſtiſche Bewußtſeyn, welches aller Myſtik weſentlich iſt, hier erſt ſekundär, in Folge des Aufgebens alles Wollens, als Vereinigung mit Gott eintritt. Dieſer Verſchiedenheit der Auffaſſung entſprechend hat die Mohammedaniſche Myſtik einen ſehr heitern Charakter, die Chriſtliche einen düſtern und ſchmerzlichen, die der Hindu, über Beiden ſtehend, hält auch in dieſer Hinſicht die Mitte.

Quietismus, d. i. Aufgeben alles Wollens, Askeſis, d. i. abſichtliche Ertödtung des Eigenwillens, und Myſticismus, d. i. Bewußtſeyn der Identität ſeines eigenen Weſens mit dem aller Dinge, oder dem Kern der Welt, ſtehen in genaueſter Verbindung: ſo daß wer ſich zu einem derſelben bekennt allmälig auch zur Annahme der andern, ſelbſt gegen ſeinen Vorſatz, geleitet wird. — Nichts kann überraſchender ſeyn, als die Uebereinſtimmung der jene Lehren vortragenden Schriftſteller unter einander, bei der allergrößten Verſchiedenheit ihrer Zeitalter, Länder und Religionen, begleitet von der felſenfeſten Sicherheit und innigen Zuverſicht, mit der ſie den Beſtand ihrer innern Erfahrung vortragen. Sie bilden nicht etwan eine Sekte, die ein theoretiſch beliebtes und ein Mal ergriffenes Dogma feſthält, vertheidigt und fortpflanzt; vielmehr wiſſen ſie meiſtentheils nicht von einander; ja, die Indiſchen, Chriſtlichen, Mohammedaniſchen Myſtiker, Quietiſten und Asketen ſind ſich in Allem heterogen, nur nicht im innern Sinn und Geiſte ihrer Lehren. Ein höchſt auffallendes Beiſpiel hievon liefert die Vergleichung der **Torrens** der Guion mit der Lehre der Veden, namentlich mit der Stelle im Oupnekhat, Bd. 1, S. 63, welche den Inhalt jener Franzöſiſchen Schrift in größter Kürze, aber genau und ſogar mit denſelben Bildern enthält, und dennoch der Frau von Guion, um 1680, unmöglich bekannt ſeyn konnte. In der „Deutſchen Theologie“ (alleinige unverſtümmelte Ausgabe, Stuttgart 1851) wird Kapitel 2 und 3 geſagt, daß ſowohl der Fall des Teufels, als der Adams, darin beſtanden hätte, daß der Eine, wie der Andere, ſich das Ich und Mich, das Mein und Mir beigelegt hätte; und S. 89 heißt es: „In der wahren Liebe bleibt weder Ich, noch Mich, Mein, Mir, Du, Dein, und desgleichen.“ Dieſem nun entſprechend heißt es im „Kural“, aus dem Tamuliſchen von Graul, S. 8: „Die nach Außen gehende Leidenſchaft des Mein und die nach Innen gehende des Ich hören auf“ (vgl. Vers 346). Und im **Manual of Budhism by Spence Hardy**,

S. 258, ſpricht Buddha: „Meine Schüler verwerfen den Gedanken, dies bin Ich, oder dies iſt Mein." Ueberhaupt, wenn man von den Formen, welche die äußeren Umſtände herbeiführen, abſieht und den Sachen auf den Grund geht, wird man finden, daß Schakia Muni und Meiſter Eckhard das Selbe lehren; nur daß Jener ſeine Gedanken geradezu ausſprechen durfte, Dieſer hingegen genöthigt iſt, ſie in das Gewand des Chriſtlichen Mythos zu kleiden und dieſem ſeine Ausdrücke anzupaſſen. Es geht aber hiemit ſo weit, daß bei ihm der Chriſtliche Mythos faſt nur noch eine Bilderſprache iſt, beinahe wie den Neuplatonikern der Helleniſche: er nimmt ihn durchweg allegoriſch. In der ſelben Hinſicht iſt es beachtenswerth, daß der Uebertritt des heiligen Franciscus aus dem Wohlſtande zum Bettlerleben ganz ähnlich iſt dem noch größern Schritte des Buddha Schakia Muni vom Prinzen zum Bettler, und daß dem entſprechend das Leben, wie auch die Stiftung des Franciscus eben nur eine Art Saniaſſithum war. Ja, es verdient erwähnt zu werden, daß ſeine Verwandtſchaft mit dem Indiſchen Geiſte auch hervortritt in ſeiner großen Liebe zu den Thieren und häufigen Umgang mit ihnen, wobei er ſie durchgängig ſeine Schweſtern und Brüder nennt; wie denn auch ſein ſchöner Cantico, durch das Lob der Sonne, des Mondes, der Geſtirne, des Windes, des Waſſers, des Feuers, der Erde, ſeinen angeborenen Indiſchen Geiſt bekundet*).

Sogar werden die Chriſtlichen Quietiſten oft wenig, oder keine Kunde von einander gehabt haben, z. B. Molinos und die Guion von Taulern und der „Deutſchen Theologie", oder Gichtel von jenen Erſteren. Ebenfalls hat der große Unterſchied ihrer Bildung, indem Einige, wie Molinos, gelehrt, Andere, wie Gichtel und Viele mehr, ungelehrt waren, keinen weſentlichen Einfluß auf ihre Lehren. Um ſo mehr beweiſt ihre große, innere Uebereinſtimmung, bei der Feſtigkeit und Sicherheit ihrer Ausſagen, daß ſie aus wirklicher, innerer Erfahrung reden, einer Erfahrung, die zwar nicht Jedem zugänglich iſt, ſondern nur wenigen Begünſtigten zu Theil wird, daher ſie den Namen Gnadenwirkung erhalten hat, an deren Wirklichkeit jedoch aus obigen Gründen nicht zu zweifeln iſt. Um dies Alles zu verſtehen, muß man ſie aber ſelbſt leſen und nicht mit Berichten aus zweiter Hand ſich begnügen: denn Jeder muß ſelbſt vernommen werden, ehe man über ihn urtheilt. Zur Bekanntſchaft mit dem Quietismus alſo empfehle ich beſonders den Meiſter Eckhard, die Deutſche Theologie, den Tauler, die Guion, die Antoinette Bourignon, den Engländer Bunyan, den Molinos *), den Gichtel: imgleichen ſind, als praktiſche Belege und Beiſpiele des tiefen Ernſtes der Askeſe, das von Reuchlin herausgegebene Leben Pascals, nebſt deſſen Geſchichte von Port-royal, wie auch die Histoire de Sainte Elisabeth par le comte de Montalembert und La vie de Rancé par Châteaubriand ſehr leſenswerth, womit jedoch alles Bedeutende in dieſer Gattung keineswegs erſchöpft ſeyn ſoll. Wer ſolche Schriften geleſen und ihren Geiſt mit dem der Askeſe und des Quietismus, wie er alle Werke des Brahmanismus und Buddhaismus durchwebt und aus jeder Seite ſpricht, verglichen hat, wird zugeben, daß jede Philoſophie, welche konſequenterweiſe jene ganze Denkungsart verwerfen muß, was nur geſchehen kann, indem ſie die Repräſentanten derſelben für Betrüger oder Verrückte erklärt, ſchon dieſerhalb nothwendig falſch ſeyn muß. In dieſem Falle nun aber befinden ſich alle Europäiſchen Syſteme, mit Ausnahme des meinigen. Wahrlich eine ſeltſame Verrücktheit müßte es ſeyn, die ſich, unter den möglichſt weit verſchiedenen Umſtänden und Perſonen, mit ſolcher Uebereinſtimmung ausſpräche und dabei von den älteſten und zahlreichſten Völkern der Erde, nämlich von etwan drei Viertel aller Bewohner Aſiens, zu einer Hauptlehre ihrer Religion erhoben wäre. Das Thema des Quietismus und Asketismus aber dahingeſtellt ſeyn laſſen darf keine Philoſophie, wenn man ihr die Frage vorlegt; weil daſſelbe mit dem aller Metaphyſik und Ethik, dem Stoffe nach, identiſch iſt. Hier iſt alſo ein Punkt, wo ich jede Philoſophie, mit ihrem Optimismus, erwarte und verlange, daß ſie ſich darüber ausſpreche.

---

*) S. Bonaventurae vita S. Francisci, c. 8. — K. Haſe, Franz von Aſſiſi, Kap. 10. — I cantici di S. Francesco, editi da Schlosser e Steinle. Francoforto s. M. 1842.

---

*) Michaelis de Molinos manuductio spiritualis: hispanice 1675, italice 1680, latine 1687, gallice in libro non adeo raro, cui titulus: Recueil de diverses pièces concernant le quietisme, ou Molinos et ses disciples. Amstd. 1688.

Und wenn, im Urtheil der Zeitgenoſſen, die paradoxe und beiſpielloſe Uebereinſtimmung meiner Philoſophie mit dem Quietismus und Asketismus als ein offenbarer Stein des Anſtoßes erſcheint; ſo ſehe ich hingegen gerade darin einen Beweis ihrer alleinigen Richtigkeit und Wahrheit, wie auch einen Erklärungsgrund des klugen Ignorirens und Sekretirens derſelben auf den proteſtantiſchen Univerſitäten.

Denn nicht allein die Religionen des Orients, ſondern auch das wahre Chriſtenthum hat durchaus jenen asketiſchen Grundcharakter, den meine Philoſophie als Verneinung des Willens zum Leben verdeutlicht; wenn gleich der Proteſtantismus, zumal in ſeiner heutigen Geſtalt, dies zu vertuſchen ſucht. Haben doch ſogar die in neueſter Zeit aufgetretenen offenen Feinde des Chriſtenthums ihm die Lehren der Entſagung, Selbſtverleugnung, vollkommenen Keuſchheit und überhaupt Mortifikation des Willens, welche ſie ganz richtig mit dem Namen der „antikosmiſchen Tendenz" bezeichnen, nachgewieſen und daß ſolche dem urſprünglichen und ächten Chriſtenthum weſentlich eigen ſind gründlich dargethan. Hierin haben ſie unleugbar Recht. Daß ſie aber eben Dieſes als einen offenbaren und am Tage liegenden Vorwurf gegen das Chriſtenthum geltend machen, während gerade hierin ſeine tiefſte Wahrheit, ſein hoher Werth und ſein erhabener Charakter liegt, dies zeugt von einer Verfinſterung des Geiſtes, die nur daraus erklärlich iſt, daß jene Köpfe, wie leider heut zu Tage tauſend andere in Deutſchland, völlig verdorben und auf immer verſchroben ſind durch die miſerable Hegelei, dieſe Schule der Plattheit, dieſen Heerd des Unverſtandes und der Unwiſſenheit, dieſe kopfverderbende Afterweisheit, welche man jetzt endlich als ſolche zu erkennen anfängt und die Verehrung derſelben bald der Däniſchen Akademie allein überlaſſen wird, in deren Augen ja jener plumpe Scharlatan ein summus philosophus iſt, für den ſie ins Feld tritt:

> Car ils suivront la créance et estude,
> De l'ignorante et sotte multitude,
> Dont le plus lourd sera reçu pour juge.
>
> *Rabelais.*

Allerdings iſt im ächten und urſprünglichen Chriſtenthum, wie es ſich, vom Kern des Neuen Teſtaments aus, in den Schriften der Kirchenväter entwickelte, die asketiſche Tendenz unverkennbar: ſie iſt der Gipfel, zu welchem Alles emporſtrebt. Als die Hauptlehre derſelben finden wir die Empfehlung des ächten und reinen Cölibats (dieſen erſten und wichtigſten Schritt in der Verneinung des Willens) ſchon im Neuen Teſtament ausgeſprochen*). Auch Strauß, in ſeinem „Leben Jeſu" (Bd. 1, S. 618 der erſten Auflage), ſagt hinſichtlich der, Math. 19, 11 fg. gegebenen, Empfehlung der Eheloſigkeit: „Man hat, um Jeſum nichts den jetzigen Vorſtellungen Zuwiderlaufendes ſagen zu laſſen, ſich beeilt, den Gedanken einzuſchwärzen, daß Jeſus nur mit Rückſicht auf die Zeitumſtände und um die apoſtoliſche Thätigkeit ungehindert zu laſſen, die Eheloſigkeit anrühme: allein im Zuſammenhange liegt davon noch weniger eine Andeutung, als in der verwandten Stelle 1. Cor. 7, 25 fg.; ſondern es iſt auch hier wieder einer der Orte, wo asketiſche Grundſätze, wie ſie unter den Eſſenern und wahrſcheinlich auch weiter unter den Juden verbreitet waren, auch bei Jeſu durchſcheinen." — Dieſe asketiſche Richtung tritt ſpäter entſchiedener auf, als Anfangs, wo das Chriſtenthum, noch Anhänger ſuchend, ſeine Forderungen nicht zu hoch ſpannen durfte: und mit dem Eintritt des dritten Jahrhunderts wird ſie nachdrücklich urgirt. Die Ehe gilt, im eigentlichen Chriſtenthum, bloß als ein Kompromiß mit der ſündlichen Natur des Menſchen, als ein Zugeſtändniß, ein Erlaubtes für Die, welchen die Kraft das Höchſte anzuſtreben mangelt, und als ein Ausweg, größerem Verderben vorzubeugen: in dieſem Sinne erhält ſie die Sanktion der Kirche, damit das Band unauflösbar ſei. Aber als die höhere Weihe des Chriſtenthums, durch welche man in die Reihe der Auserwählten tritt, wird das Cölibat und die Virginität aufgeſtellt: durch dieſe allein erlangt man die Siegerkrone, welche ſogar noch heut zu Tage durch den Kranz auf dem Sarge der Unverehelichten angedeutet wird, wie eben auch durch den, welchen die Braut am Tage der Verehelichung ablegt.

Ein jedenfalls aus der Urzeit des Chriſtenthums ſtammendes Zeugniß über dieſen Punkt iſt die von Clemens Alexandrinus

---

*) Math. 19, 11 fg. — Luc. 20, 35—37. — 1. Cor. 7, 1—11 und 25—40. — (1 Theſſ. 4, 3. — 1. Joh. 3, 3 —) Apokal. 14, 4. —

(Strom., III, 6 et 9) aus dem Evangelio der Aegypter angeführte prägnante Antwort des Herrn: Τῃ Σαλωμῃ ὁ κυριος πυνθανομενῃ, μεχρι ποτε θανατος ισχυσει; μεχρις αν, ειπεν, ὑμεις, αἱ γυναικες, τικτετε (Salomae interroganti „quousque vigebit mors?“ Dominus „quoadusque“, inquit, „vos, mulieres paritis.“) τουτ᾽ εστι, μεχρις αν αἱ επιθυμιαι ενεργωσι (hoc est, quamdiu operabuntur cupiditates), ſetzt Clemens c. 9 hinzu, woran er ſogleich die berühmte Stelle Röm. 5, 12 knüpft. Weiterhin, c. 13, führt er die Worte des Kaſſianus an: Πυνθανομενης της Σαλωμης, ποτε γνωσθησεται τα περι ὡν ηρετο, εφη ὁ κυριος, Ὁταν της αισχυνης ενδυμα πατησητε, και ὁταν γενηται τα δυο ἑν, και το αρρεν μετα της θηλειας ουτε αρρεν, ουτε θηλυ (Cum interrogaret Salome, quando cognoscentur ea, de quibus interrogabat, ait Dominus: „quando pudoris indumentum conculcaveritis, et quando duo facta fuerint unum, et masculum cum foemina nec masculum nec foemineum“), d. h. wann ihr den Schleier der Schaamhaftigkeit nicht mehr braucht, indem aller Geſchlechtsunterſchied weggefallen ſeyn wird.

Am weiteſten ſind in dieſem Punkte allerdings die Ketzer gegangen: ſchon im zweiten Jahrhundert die Tatianiten oder Enkratiten, die Gnoſtiker, die Marcioniten, die Montaniſten, Valentinianer und Kaſſianer; jedoch nur indem ſie, mit rückſichtsloſer Konſequenz, der Wahrheit die Ehre gaben, und demnach, dem Geiſte des Chriſtenthums gemäß, völlige Enthaltſamkeit, εγκρατεια, lehrten; während die Kirche Alles, was ihrer weitſehenden Politik zuwiderlief, klüglich für Ketzerei erklärte. Von den Tatianiten berichtet **Auguſtinus**: Nuptias damnant, atque omnino pares eas fornicationibus aliisque corruptionibus faciunt: nec recipiunt in suum numerum conjugio utentem, sive marem, sive foeminam. Non vescuntur carnibus, easque abominantur. (De haeresi ad quod vult Deum. haer. 25.) Allein auch die orthodoxeren Väter betrachten die Ehe in dem oben bezeichneten Lichte und predigen eifrig die gänzliche Enthaltſamkeit, die ἁγνεια. **Athanaſius** giebt als Urſache der Ehe an: ὁτι ὑποπιπτοντες εσμεν τῃ του προπατορος καταδικῃ· — — — επειδη ὁ προηγουμενος σκοπος του θεου ην, το μη δια γαμου γενεσθαι ἡμας και φθορας· ἡ δε παραβασις της εντολης τον γαμον εισηγαγεν δια το ανομησαι τον Αδαμ. (Quia subjacemus condemnationi propatoris nostri; — — — nam finis, a Deo praelatus, erat, nos non per nuptias et corruptionem fieri: sed transgressio mandati nuptias introduxit, propter legis violationem Adae. — Exposit. in psalm. 50.) Tertullian nennt die Ehe genus mali inferioris, ex indulgentia ortum (de pudicitia, c. 16) und ſagt: Matrimonium et stuprum est commixtio carnis: scilicet cujus concupiscentiam dominus stupro adaequavit. Ergo, inquis, jam et primas, id est unas nuptias destruis? Nec immerito: quoniam et ipsae ex eo constant, quod est stuprum (de exhort. castit. c. 9). Ja, Auguſtinus ſelbſt bekennt ſich ganz und gar zu dieſer Lehre und allen ihren Folgen, indem er ſagt: Novi quosdam, qui murmurent: quid, si, inquiunt, omnes velint ab omni concubitu abstinere, unde subsistet genus humanum? — Utinam omnes hoc vellent! dumtaxat in caritate, de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta: multo citius Dei civitas compleretur, ut acceleraretur terminus mundi (de bono conjugali c. 10). — Und abermals: Non vos ab hoc studio, quo multos ad imitandum vos excitatis, frangat querela vanorum, qui dicunt: quomodo subsistet genus humanum, si omnes fuerint continentes? Quasi propter aliud retardetur hoc seculum, nisi ut impleatur praedestinatus numerus ille sanctorum, quo citius impleto, profecto nec terminus seculi differetur (de bono viduitatis, c. 23). Man ſieht zugleich, daß er das Heil mit dem Ende der Welt identificirt. — Die übrigen dieſen Punkt betreffenden Stellen aus den Werken Auguſtins findet man zuſammengeſtellt in der Confessio Augustiniana e D. Augustini operibus compilata a Hieronymo Torrense, 1610, unter den Rubriken de matrimonio, de coelibatu u. ſ. w., und kann ſich dadurch überzeugen, daß im alten, ächten Chriſtenthum die Ehe eine bloße Konceſſion war, welche überdies auch nur die Kindererzeugung zum Zweck haben ſollte, daß hingegen die gänzliche Enthaltſamkeit die jener weit vorzuziehende eigentliche Tugend war. Denen aber, welche nicht ſelbſt auf die Quellen zurückgehen wollen, empfehle ich, zur Beſeitigung aller etwanigen Zweifel über die in Rede ſtehende Tendenz des Chriſtenthums, zwei Schriften: Carove, Ueber das Cölibatgeſetz, 1832, und Lind, De coelibatu Christianorum per tria priora secula, Havniae 1839. Es ſind jedoch keineswegs die eigenen Anſichten dieſer Schriftſteller, auf die ich verweiſe, da ſolche der meinigen entgegengeſetzt ſind, ſondern ganz allein die von ihnen ſorgfältig geſammelten Berichte und Anführungen, welche gerade darum, als ganz unverfänglich, volles Zutrauen verdienen, daß beide Schriftſteller Gegner des Cölibats ſind, der Erſtere ein rationaliſtiſcher Katholik, der Andere ein proteſtantiſcher Kandidat, welcher ganz und gar als ein ſolcher redet. In der zuerſt genannten Schrift finden wir, Bd. 1, S. 166, in jener Rückſicht folgendes Reſultat ausgeſprochen: „Der kirchlichen Anſicht zufolge, — wie bei den kanoniſchen Kirchenvätern, in den Synodal- und den päpſtlichen Belehrungen und in unzähligen Schriften rechtgläubiger Katholiken zu leſen, — wird die immerwährende Keuſchheit eine göttliche, himmliſche, engliſche Tugend genannt und die Erwerbung der göttlichen Gnadenhülfe dazu vom ernſten Bitten um dieſelbe abhängig gemacht. — Daß dieſe Auguſtiniſche Lehre ſich bei Caniſius und im Tridentinum als immer gleicher Kirchenglaube ausgeſprochen findet, haben wir bereits nachgewieſen. Daß ſie aber bis auf den heutigen Tag als Glaubenslehre feſtgehalten worden, dafür mag das Juniheft, 1831, der Zeitſchrift «Der Katholik» hinreichendes Zeugniß ablegen: daſelbſt, S. 263, heißt es: „„Im Katholicismus erſcheint die Beobachtung einer ewigen Keuſchheit, um Gotteswillen, an ſich als das höchſte Verdienſt des Menſchen. Die Anſicht, daß die Beobachtung der beſtändigen Keuſchheit als Selbſtzweck den Menſchen heilige und erhöhe, iſt, wie hievon jeder unterrichtete Katholik die Ueberzeugung hat, in dem Chriſtenthum, ſeinem Geiſt und ſeiner ausdrücklichen Vorſchrift nach, tief gegründet. Das Tridentinum hat allen möglichen Zweifel hierüber abgeſchnitten.“ “ — — — Es muß allerdings von jedem Unbefangenen zugeſtanden werden, nicht nur, daß die vom «Katholiken» ausgeſprochene Lehre wirklich katholiſch iſt, ſondern auch, daß die vorgebrachten Erweisgründe für eine katholiſche Vernunft durchaus unwiderleglich ſeyn mögen, da ſie ſo recht aus der kirchlichen Grundanſicht der Kirche vom Leben und ſeiner Beſtimmung geſchöpft ſind.“ — Ferner heißt es daſelbſt S. 270: „Wenn gleich ſowohl Paulus das Eheverbot als

„Irrlehre bezeichnet und der noch jüdiſchere Verfaſſer des Hebräerbriefes gebietet, „„die Ehe ſolle in Ehren gehalten werden bei Allen und das Ehebett unbefleckt““ (Hebr. 13, 4); ſo iſt darum doch die Hauptrichtung dieſer beiden Hagiographen nicht zu verkennen. Die Jungfräulichkeit war Beiden das Vollkommene, die Ehe nur ein Nothbedarf für die Schwächeren, und nur als ſolcher unverletzt zu halten. Das höchſte Streben dagegen war auf völlige, materielle Entſelbſtung gerichtet. Das Selbſt ſoll ſich von Allem abwenden und enthalten, was nur ihm und was ihm nur zeitlich zur Freude gereicht.“ — Endlich noch S. 288: „Wir ſtimmen dem Abte Zaccaria bei, welcher den Cölibat (nicht das Cölibatsgeſetz) vor Allem aus der Lehre Chriſti und des Apoſtels Paulus abgeleitet wiſſen will.“

Was dieſer eigentlich Chriſtlichen Grundanſicht entgegengeſtellt wird, iſt überall und immer nur das Alte Teſtament mit ſeinem παντα καλα λιαν. Dies erhellt beſonders deutlich aus jenem wichtigen dritten Buch der Stromata des Klemens, woſelbſt er, gegen die oben genannten enkratiſtiſchen Ketzer polemiſirend, ihnen ſtets nur das Judenthum, mit ſeiner optimiſtiſchen Schöpfungsgeſchichte, entgegenhält, mit welcher die neuteſtamentliche, weltverneinende Richtung allerdings in Widerſpruch ſteht. Allein die Verbindung des Neuen Teſtaments mit dem Alten iſt im Grunde nur eine äußerliche, eine zufällige, ja erzwungene, und den einzigen Anknüpfungspunkt für die Chriſtliche Lehre bot dieſes, wie geſagt, nur in der Geſchichte vom Sündenfall dar, welcher übrigens im Alten Teſtament iſolirt daſteht und nicht weiter benutzt wird. Sind es doch, der evangeliſchen Darſtellung zufolge, gerade die orthodoxen Anhänger des Alten Teſtaments, welche den Kreuzestod des Stifters herbeiführen, weil ſie ſeine Lehren im Widerſtreit mit den ihrigen finden. Im beſagten dritten Buche der Stromata des Klemens tritt der Antagonismus zwiſchen Optimismus, nebſt Theismus, einerſeits, und Peſſimismus, nebſt asketiſcher Moral, andererſeits, mit überraſchender Deutlichkeit hervor. Daſſelbe iſt gegen die Gnoſtiker gerichtet, welche eben Peſſimismus und Askeſe, namentlich εγκρατεια (Enthaltſamkeit jeder Art, beſonders aber von aller Geſchlechtsbefriedigung) lehrten; weshalb Klemens ſie lebhaft tadelt. Dabei ſchimmert aber zugleich durch, daß ſchon der Geiſt des Alten Teſtaments mit dem des Neuen Teſtaments in dieſem Antagonismus ſteht. Denn, abgeſehen vom Sündenfall, der im Alten Teſtament wie ein hors d'oeuvre daſteht, iſt der Geiſt des Alten Teſtaments dem des Neuen Teſtaments diametral entgegengeſetzt: jener optimiſtiſch, dieſer peſſimiſtiſch. Dieſen Widerſpruch hebt Klemens ſelbſt hervor, am Schluſſe des elften Kapitels (προσαποτεινομενον τον Παυλον τῳ Κτιστῃ κ. τ. λ.), obwohl er ihn nicht gelten laſſen will, ſondern für ſcheinbar erklärt, — als ein guter Jude, der er iſt. Ueberhaupt iſt es intereſſant zu ſehen, wie dem Klemens überall das Neue und das Alte Teſtament durcheinanderlaufen und er ſie zu vereinbaren bemüht iſt, jedoch meiſtens mit dem Alten Teſtament das Neue austreibt. Gleich am Eingang des dritten Kapitels wirft er den Markioniten vor, daß ſie, nach dem Vorgang des Plato und Pythagoras, die Schöpfung ſchlecht befunden hätten, indem Markion lehre, es ſei eine ſchlechte Natur, aus ſchlechtem Stoff (φυσις κακη, εκ τε ὑλης κακης); daher man dieſe Welt nicht bevölkern, ſondern der Ehe ſich enthalten ſolle (μὴ βουλομενοι τον κοσμον συμπληρουν, απεχεσθαι γαμου). Dies nimmt nun Klemens, dem überhaupt das Alte Teſtament viel mehr als das Neue zuſagt und einleuchtet, ihnen höchlich übel. Er ſieht darin ihren ſchreienden Undank, Feindſchaft und Empörung gegen Den, der die Welt gemacht hat, den gerechten Demiurgos, deſſen Werk ſie ſelbſt ſeien und dennoch von ſeinen Schöpfungen Gebrauch zu machen verſchmäheten, in gottloſer Rebellion „die naturgemäße Geſinnung verlaſſend" (αντιτασσομενοι τῳ ποιητῃ τῳ σφων, — — — εγκρατεις τῃ προς τον πεποιηκοτα εχθρᾳ, μη βουλομενοι χρησθαι τοις ὑπ' αυτου κτισθεισιν, — — ασεβει θεομαχιᾳ των κατα φυσιν εκσταντες λογισμων). — Dabei will er, in ſeinem heiligen Eifer, den Markioniten nicht ein Mal die Ehre der Originalität laſſen, ſondern, gewaffnet mit ſeiner bekannten Gelehrſamkeit, hält er ihnen vor, und belegt es mit den ſchönſten Anführungen, daß ſchon die alten Philoſophen, daß Herakleitos und Empedokles, Pythagoras und Plato, Orpheus und Pindaros, Herodot und Euripides, und noch die Sibylle dazu, die jammervolle Beſchaffenheit der Welt tief beklagt, alſo den Peſſimismus gelehrt haben. In dieſem gelehrten Enthuſiasmus merkt er nun nicht, daß er gerade dadurch den Markioniten Waſſer auf ihre Mühle fördert, indem er ja zeigt, daß

„Alle die Weiſeſten aller der Zeiten“ das Selbe, wie ſie, gelehrt und geſungen haben; ſondern getroſt und beherzt führt er die entſchiedenſten und energiſcheſten Ausſprüche der Alten in jenem Sinne an. Ihn freilich machen ſie nicht irre: mögen Weiſe das Daſeyn als traurig bejammern, mögen Dichter ſich in den erſchütterndeſten Klagen darüber ergießen, mag Natur und Erfahrung noch ſo laut gegen den Optimismus ſchreien, — dies Alles ficht unſern Kirchenvater nicht an: hält er doch ſeine Jüdiſche Offenbarung in der Hand, und bleibt getroſt. Der Demiurgos hat die Welt gemacht: hieraus iſt a priori gewiß, daß ſie vortrefflich ſei: und da mag ſie ausſehen wie ſie will. — Eben ſo geht es ſodann mit dem zweiten Punkt, der εγκρατεια, durch welche, nach ſeiner Anſicht, die Markioniten ihren Undank gegen den Demiurgos (αχαριστειν τῳ δημιουργῳ) und die Widerſpänſtigkeit, mit der ſie ſeine Gaben von ſich weiſen, an den Tag legen (δι᾽ αντιταξιν προς τον δημιουργον, την χρησιν των κοσμικων παραιτουμενοι). Da haben nun auch ſchon die Tragiker den Enkratiten (zum Nachtheil ihrer Originalität) vorgearbeitet und das Selbe geſagt: nämlich indem auch ſie den endloſen Jammer des Daſeyns beklagten, haben ſie hinzugefügt, es ſei beſſer, keine Kinder in eine ſolche Welt zu ſetzen; — welches er nun wieder mit den ſchönſten Stellen belegt und zugleich die Pythagoreer beſchuldigt, aus dieſem Grunde dem Geſchlechtsgenuß entſagt zu haben. Dies Alles aber ſchadet ihm nichts: er bleibt bei ſeinem Satz, daß alle Jene ſich durch ihre Enthaltſamkeit verſündigen an dem Demiurgos, indem ſie ja lehren, daß man nicht heirathen, nicht Kinder zeugen, nicht neue Unglückliche in die Welt ſetzen, nicht dem Tode neues Futter vorwerfen ſoll (δι᾽ εγκρατειας ασεβουσι εις τε την κτισιν και τον ἁγιον δημιουργον, τον παντοκρατορα μονον θεον, και διδασκουσι, μη δειν παραδεχεσθαι γαμον και παιδοποιïαν, μηδε αντεισαγειν τῳ κοσμῳ δυστυχησοντας ἑτερους, μηδε επιχορηγειν θανατῳ τροφην. c. 6). — Dem gelehrten Kirchenvater, indem er ſo die εγκρατεια anklagt, ſcheint dabei nicht geahndet zu haben, daß gleich nach ſeiner Zeit die Eheloſigkeit des Chriſtlichen Prieſterſtandes mehr und mehr eingeführt und endlich im 11. Jahrhundert zum Geſetz erhoben werden ſollte, weil ſie dem Geiſte des Neuen Teſtaments entſpricht. Gerade dieſen haben die Gnoſtiker tiefer aufgefaßt und beſſer verſtanden, als unſer Kirchenvater, der mehr Jude, als Chriſt iſt. Die Auffaſſung der Gnoſtiker tritt ſehr deutlich hervor am Anfang des neunten Kapitels, wo aus dem Evangelio der Aegypter angeführt wird: αυτος ειπεν ὁ Σωτηρ, „ηλθον καταλυσαι τα εργα της θηλειας·" θηλειας μεν, της επιθυμιας· εργα δε, γενεσιν και φθοραν (ajunt enim dixisse Servatorem: „veni ad dissolvendum opera feminae": feminae quidem, cupiditatis; opera autem, generationem et interitum): — ganz beſonders aber am Schluſſe des dreizehnten und Anfang des vierzehnten Kapitels. Die Kirche freilich mußte darauf bedacht ſeyn, eine Religion auf die Beine zu bringen, die doch auch gehen und ſtehen könne, in der Welt, wie ſie iſt, und unter den Menſchen; daher ſie dieſe Leute für Ketzer erklärte. — Am Schluſſe des ſiebenten Kapitels ſtellt unſer Kirchenvater den Indiſchen Asketismus, als ſchlecht, dem Chriſtlich-Jüdiſchen entgegen; — wobei der fundamentale Unterſchied des Geiſtes beider Religionen deutlich hervortritt. Nämlich im Judenthum und Chriſtenthum läuft Alles zurück auf Gehorſam, oder Ungehorſam, gegen Gottes Befehl, — ὑπακοη και παρακοη; wie es uns Geſchöpfen angemeſſen iſt, ἡμιν, τοις πεπλασμενοις ὑπο της του Παντοκρατορος βουλησεως (nobis, qui ab Omnipotentis voluntate efficti sumus) c. 14. — Dazu kommt, als zweite Pflicht, λατρευειν θεῳ ζωντι, dem Herrn dienen, ſeine Werke preiſen und von Dank überſtrömen. — Da ſieht es denn freilich im Brahmanismus und Buddhaismus ganz anders aus, indem in Letzterem alle Beſſerung, Bekehrung und zu hoffende Erlöſung aus dieſer Welt des Leidens, dieſem Sanſara, ausgeht von der Erkenntniß der vier Grundwahrheiten: 1) dolor, 2) doloris ortus, 3) doloris interitus, 4) octopartita via ad doloris sedationem. — Dammapadam, ed. Fausböll, p. 35 et 347. Die Erläuterung dieſer vier Wahrheiten findet man in Burnouf, Introduct. à l'hist. du Buddhisme, p. 629, und in allen Darſtellungen des Buddhaismus.

In Wahrheit iſt nicht das Judenthum, mit ſeinem παντα καλα λιαν, ſondern Brahmanismus und Buddhaismus ſind, dem Geiſte und der ethiſchen Tendenz nach, dem Chriſtenthum verwandt. Der Geiſt und die ethiſche Tendenz ſind aber das Weſentliche einer Religion, nicht die Mythen, in welche ſie ſolche kleidet. Ich gebe daher den Glauben nicht auf, daß die Lehren des Chriſtenthums irgendwie aus jenen Urreligionen abzuleiten ſind. Auf einige Spuren hievon habe ich ſchon im zweiten Bande der Parerga, §. 379, hingewieſen. Ihnen iſt hinzuzufügen, daß Epiphanias (Haeretic. XVIII) berichtet, die erſten Jeruſalemitiſchen Juden-Chriſten, welche ſich Nazaräer nannten, hätten ſich aller thieriſchen Nahrung enthalten. Vermöge dieſes Urſprungs (oder wenigſtens dieſer Uebereinſtimmung) gehört das Chriſtenthum dem alten, wahren und erhabenen Glauben der Menſchheit an, welcher im Gegenſatz ſteht zu dem falſchen, platten und verderblichen Optimismus, der ſich im Griechiſchen Heidenthum, im Judenthum und im Islam darſtellt. Die Zendreligion hält gewiſſermaaßen das Mittel, indem ſie, dem Ormuzd gegenüber, am Ahriman ein peſſimiſtiſches Gegengewicht hat. Aus dieſer Zendreligion iſt, wie J. G. Rhode, in ſeinem Buche „Die heilige Sage des Zendvolks", gründlich nachgewieſen hat, die Judenreligion hervorgegangen: aus Ormuzd iſt Jehova und aus Ahriman Satan geworden, der jedoch im Judenthum nur noch eine ſehr untergeordnete Rolle ſpielt, ja, faſt ganz verſchwindet, wodurch denn der Optimismus die Oberhand gewinnt und nur noch der Mythos vom Sündenfall, der ebenfalls (als Fabel von Meſchian und Meſchiane) aus dem Zend-Aveſta ſtammt, als peſſimiſtiſches Element übrig bleibt, jedoch in Vergeſſenheit geräth, bis er, wie auch der Satan, vom Chriſtenthum wieder aufgenommen wird. Inzwiſchen ſtammt Ormuzd ſelbſt aus dem Brahmanismus, wiewohl aus einer niedrigen Region deſſelben: er iſt nämlich kein Anderer, als Indra, jener untergeordnete, oft mit Menſchen rivaliſirende Gott des Firmaments und der Atmoſphäre; wie dies ſehr richtig nachgewieſen hat der vortreffliche J. J. Schmidt, in ſeiner Schrift „Ueber die Verwandſchaft der gnoſtiſch-theoſophiſchen Lehren mit den Religionen des Orients". Dieſer Indra-Ormuzd-Jehova mußte nachmals in das Chriſtenthum, da es in Judäa entſtand, übergehen, deſſen kosmopolitiſchem Charakter zufolge er jedoch ſeine Eigennamen ablegte, um in der Landesſprache jeder bekehrten Nation durch das Appellativum der durch ihn verdrängten übermenſchlichen Individuen bezeichnet zu werden, als Θεος, Deus, welches vom Sanskrit Deva kommt (wovon auch devil, Teufel), oder bei den Gothiſch-Germaniſchen

Völkern durch das von Odin oder Wodan, Guodan, Godan ſtammende Wort God, Gott. Eben ſo nahm er, in dem gleichfalls aus dem Judenthum ſtammenden Islam, den in Arabien auch ſchon früher vorhandenen Namen Allah an. Dieſem analog haben auch die Götter des Griechiſchen Olymps, als ſie, in vorhiſtoriſcher Zeit, nach Italien verpflanzt wurden, die Namen der vorher herrſchenden Götter angenommen; daher Zeus bei den Römern Jupiter, Hera Juno, Hermes Merkur heißt u. ſ. f. In China erwächſt den Miſſionarien ihre erſte Verlegenheit daraus, daß die Chineſiſche Sprache gar kein Appellativ der Art, wie auch kein Wort für Schaffen hat*); da die drei Religionen Chinas keine Götter kennen, weder im Plural, noch im Singular.

Wie dem übrigens auch ſeyn möge, dem eigentlichen Chriſtenthum iſt jenes παντα καλὰ λιαν des Alten Teſtaments wirklich fremd: denn von der Welt wird im Neuen Teſtament durchgängig geredet als von etwas, dem man nicht angehört, das man nicht liebt, ja deſſen Beherrſcher der Teufel iſt**). Dies ſtimmt zu dem asketiſchen Geiſte der Verläugnung des eigenen Selbſt und der Ueberwindung der Welt, welcher, eben wie die gränzenloſe Liebe des Nächſten, ſelbſt des Feindes, der Grundzug iſt, welchen das Chriſtenthum mit dem Brahmanismus und Buddhaismus gemein hat, und der ihre Verwandſchaft beurkundet. Bei keiner Sache hat man ſo ſehr den Kern von der Schaale zu unterſcheiden, wie beim Chriſtenthum. Eben weil ich dieſen Kern hoch ſchätze, mache ich mit der Schaale bisweilen wenig Umſtände: ſie iſt jedoch dicker, als man meiſtens denkt.

---

*) Vgl. „Ueber den Willen in der Natur", zweite Auflage, S. 124.

**) Z. B. Joh. 12, 25 und 31. — 14, 30. — 15, 18. 19. — 16, 33. — Coloſſ. 2, 20. — Eph. 2, 1—3. — 1. Joh. 2, 15—17, und 4, 4. 5. Bei dieſer Gelegenheit kann man ſehen, wie gewiſſe proteſtantiſche Theologen in ihren Bemühungen den Text des Neuen Teſtaments ihrer rationaliſtiſchen, optimiſtiſchen und unſäglich platten Weltanſicht gemäß zu mißdeuten, ſo weit gehen, daß ſie dieſen Text in ihren Ueberſetzungen geradezu verfälſchen. So hat denn H. A. Schott, in ſeiner dem Griesbachiſchen Texte 1805 beigegebenen neuen Verſion das Wort κοσμος, Joh. 15, 18. 19, mit Judaei überſetzt, 1. Joh. 4, 4, mit profani homines, und Coloſſ. 2, 20, στοιχεια του κοσμου mit elementa Judaica; während Luther überall das Wort ehrlich und richtig durch „Welt" wiedergiebt.

Der Proteſtantismus hat, indem er die Askeſe und deren Centralpunkt, die Verdienſtlichkeit des Cölibats, eliminirte, eigentlich ſchon den innerſten Kern des Chriſtenthums aufgegeben und iſt inſofern als ein Abfall von demſelben anzuſehen. Dies hat ſich in unſern Tagen herausgeſtellt in dem allmäligen Uebergang deſſelben in den platten Rationalismus, dieſen modernen Pelagianismus, der am Ende hinausläuft auf eine Lehre von einem liebenden Vater, der die Welt gemacht hat, damit es hübſch vergnügt darauf zugehe (was ihm dann freilich mißrathen ſeyn müßte), und der, wenn man nur in gewiſſen Stücken ſich ſeinem Willen anbequemt, auch nachher für eine noch viel hübſchere Welt ſorgen wird (bei der nur zu beklagen iſt, daß ſie eine ſo fatale Entree hat). Das mag eine gute Religion für komfortable, verheirathete und aufgeklärte proteſtantiſche Paſtoren ſeyn: aber das iſt kein Chriſtenthum. Das Chriſtenthum iſt die Lehre von der tiefen Verſchuldung des Menſchengeſchlechts durch ſein Daſeyn ſelbſt und dem Drange des Herzens nach Erlöſung daraus, welche jedoch nur durch die ſchwerſten Opfer und durch die Verläugnung des eigenen Selbſt, alſo durch eine gänzliche Umkehrung der menſchlichen Natur erlangt werden kann. — **Luther** mochte, vom praktiſchen Standpunkte aus, d. h. in Beziehung auf die Kirchengräuel ſeiner Zeit, die er abſtellen wollte, ganz Recht haben; nicht aber ebenſo vom theoretiſchen Standpunkte aus. Je erhabener eine Lehre iſt, deſto mehr ſteht ſie, der im Ganzen niedrig und ſchlecht geſinnten Menſchennatur gegenuber, dem Mißbrauch offen: darum ſind im Katholicismus der Mißbräuche ſo ſehr viel mehr und größere, als im Proteſtantismus. So z. B. iſt das Mönchsthum, dieſe methodiſche und, zu gegenſeitiger Ermuthigung, gemeinſam betriebene Verneinung des Willens, eine Anſtalt erhabener Art, die aber eben darum meiſtens ihrem Geiſte untreu wird. Die empörenden Mißbräuche der Kirche riefen im redlichen Geiſte Luthers eine hohe Indignation hervor. Aber in Folge derſelben kam er dahin, vom Chriſtenthum ſelbſt möglichſt viel abdingen zu wollen, zu welchem Zweck er zunächſt es auf die Worte der Bibel beſchränkte, dann aber auch im wohlgemeinten Eifer zu weit gieng, indem er, im asketiſchen Princip, das Herz deſſelben angriff. Denn nach dem Austreten des asketiſchen Princips trat nothwendig bald das optimiſtiſche an ſeine Stelle.

Aber Optimiſmus iſt, in den Religionen, wie in der Philoſophie, ein Grundirrthum, der aller Wahrheit den Weg vertritt. Nach dem Allen ſcheint mir der Katholiciſmus ein ſchmählich mißbrauchtes, der Proteſtantiſmus aber ein ausgeartetes Chriſtenthum zu ſeyn, das Chriſtenthum überhaupt alſo das Schickſal gehabt zu haben, dem alles Edle, Erhabene und Große anheimfällt, ſobald es unter Menſchen beſtehen ſoll.

Dennoch aber hat, ſelbſt im Schooß des Proteſtantiſmus, der weſentlich asketiſche und enkratitiſche Geiſt des Chriſtenthums ſich wieder Luft gemacht und iſt daraus zu einem in ſolcher Größe und Beſtimmtheit vielleicht nie zuvor dageweſenen Phänomen hervorgegangen, in der höchſt merkwürdigen Sekte der Shakers, in Nord-Amerika, geſtiftet durch eine Engländerin Anna Lee, 1774. Dieſe Sektirer ſind bereits auf 6000 angewachſen, welche, in 15 Gemeinden getheilt, mehrere Dörfer in den Staaten Neu-York und Kentucki inne haben, vorzüglich im Diſtrikt Neu-Libanon, bei Naſſau-village. Der Grundzug ihrer religiöſen Lebensregel iſt Eheloſigkeit und gänzliche Enthaltſamkeit von aller Geſchlechtsbefriedigung. Dieſe Regel wird, wie ſelbſt die ſonſt auf alle Weiſe ſie verhöhnenden und verſpottenden Engliſchen und Nordamerikaniſchen Beſucher einmüthig zugeben, ſtreng und mit vollkommener Redlichkeit befolgt; obgleich Brüder und Schweſtern bisweilen ſogar das ſelbe Haus bewohnen, am ſelben Tiſche eſſen, ja, in der Kirche beim Gottesdienſte gemeinſchaftlich tanzen. Denn wer jenes ſchwerſte aller Opfer gebracht hat, darf tanzen vor dem Herrn: er iſt der Sieger, er hat überwunden. Ihre Geſänge in der Kirche ſind überhaupt heiter, ja, zum Theil luſtige Lieder. So wird denn auch jener, auf die Predigt folgende Kirchen-Tanz vom Geſange der Uebrigen begleitet: taktmäßig und lebhaft ausgeführt ſchließt er mit einer Gallopade, die bis zur Erſchöpfung fortgeſetzt wird. Zwiſchen jedem Tanz ruft einer ihrer Lehrer laut aus: „Gedenket, daß ihr euch freuet vor dem Herrn, euer Fleiſch ertödtet zu haben! denn Dieſes hier iſt der alleinige Gebrauch, den wir von unſern widerſpänſtigen Gliedern machen." An die Eheloſigkeit knüpfen ſich von ſelbſt die meiſten übrigen Beſtimmungen. Es giebt keine Familie, daher auch kein Privateigenthum, ſondern Gütergemeinſchaft. Alle ſind gleich gekleidet, quäkermäßig und mit großer Reinlichkeit. Sie ſind induſtriell und fleißig: Müßiggang wird nicht geduldet. Auch haben ſie die beneidenswerthe Vorſchrift, alles unnöthige Geräuſch zu vermeiden, wie Schreien, Thürenwerfen, Peitſchenknallen, ſtarkes Klopfen u. ſ. w. Ihre Lebensregel ſprach Einer von ihnen ſo aus: „Führet ein Leben der Unſchuld und Reinheit, liebt euren Nächſten, wie euch ſelbſt, lebt mit allen Menſchen in Frieden und enthaltet euch des Krieges, Blutvergießens und aller Gewaltthätigkeit gegen Andere, wie auch alles Trachtens nach weltlicher Ehre und Auszeichnung. Gebt Jedem das Seine, und beobachtet Heiligkeit: denn ohne dieſe kann Keiner den Herrn ſchauen. Thut Allen Gutes, ſo weit Gelegenheit iſt und eure Kräfte reichen." Sie überreden Niemanden zum Beitritt, ſondern prüfen die ſich Meldenden durch ein mehrjähriges Noviziat. Auch ſteht Jedem der Austritt frei: höchſt ſelten wird Einer, wegen Vergehungen, ausgeſtoßen. Zugebrachte Kinder werden ſorgfältig erzogen, und erſt wann ſie erwachſen ſind, thun ſie freiwillig Profeß. Es wird angeführt, daß bei den Kontroverſen ihrer Vorſteher mit anglikaniſchen Geiſtlichen dieſe meiſtens den Kürzeren ziehen, da die Argumente aus neuteſtamentlichen Bibelſtellen beſtehen. — Ausführlichere Berichte über ſie findet man vorzüglich in Maxwell's Run through the United states, 1841; ferner auch in Benedict's History of all religions, 1830; desgleichen in den Times, Novr. 4. 1837; und in der deutſchen Zeitſchrift Columbus, Mai-Heft, 1831. — Eine ihnen ſehr ähnliche Deutſche Sekte in Amerika, welche ebenfalls in ſtrenger Eheloſigkeit und Enthaltſamkeit lebt, ſind die Rappiſten, über welche berichtet wird in F. Löher's „Geſchichte und Zuſtände der Deutſchen in Amerika", 1855. — Auch in Rußland ſollen die Raskolnik eine ähnliche Sekte ſeyn. Die Gichtelianer leben ebenfalls in ſtrenger Keuſchheit. — Aber ſchon bei den alten Juden finden wir ein Vorbild aller dieſer Sekten, die Eſſener, über welche ſelbſt Plinius berichtet (Hist. nat., V, 15), und die den Shakers ſehr ähnlich waren, nicht allein im Cölibat, ſondern auch in andern Stücken, ſogar im Tanze beim Gottesdienſt *), welches auf die Vermuthung führt, daß die Stif-

---

*) Bellermann, Geſchichtliche Nachrichten über Eſſäer und Therapeuten. 1821. S. 106.

terin dieſer jene zum Vorbild genommen habe. — Wie nimmt ſich, ſolchen Thatſachen gegenüber, Luthers Behauptung aus: Ubi natura, quemadmodum a Deo nobis insita est, fertur ac rapitur, fieri nullo modo potest, ut extra matrimonium caste vivatur. (Catech. maj.) — ?

Wenn gleich das Chriſtenthum, im Weſentlichen, nur Das gelehrt hat, was ganz Aſien damals ſchon lange und ſogar beſſer wußte; ſo war daſſelbe dennoch für Europa eine neue und große Offenbarung, in Folge welcher daher die Geiſtesrichtung der Europäiſchen Völker gänzlich umgeſtaltet wurde. Denn es ſchloß ihnen die metaphyſiſche Bedeutung des Daſeyns auf und lehrte ſie demnach hinwegſehen über das enge, armſälige und ephemere Erdenleben, und es nicht mehr als Selbſtzweck, ſondern als einen Zuſtand des Leidens, der Schuld, der Prüfung, des Kampfes und der Läuterung betrachten, aus welchem man, mittelſt moraliſcher Verdienſte, ſchwerer Entſagung und Verläugnung des eigenen Selbſt, ſich emporſchwingen könne zu einem beſſern, uns unbegreiflichen Daſeyn. Es lehrte nämlich die große Wahrheit der Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben, im Gewande der Allegorie, indem es ſagte, daß durch Adams Sündenfall der Fluch Alle getroffen habe, die Sünde in die Welt gekommen, die Schuld auf Alle vererbt ſei; daß aber dagegen durch Jeſu Opfertod Alle entſühnt ſeien, die Welt erlöſt, die Schuld getilgt und die Gerechtigkeit verſöhnt. Um aber die in dieſem Mythos enthaltene Wahrheit ſelbſt zu verſtehen, muß man die Menſchen nicht bloß in der Zeit, als von einander unabhängige Weſen betrachten, ſondern die (Platoniſche) Idee des Menſchen auffaſſen, welche ſich zur Menſchenreihe verhält, wie die Ewigkeit an ſich zu der zur Zeit auseinandergezogenen Ewigkeit; daher eben die, in der Zeit, zur Menſchenreihe ausgedehnte ewige Idee Menſch durch das ſie verbindende Band der Zeugung auch wieder in der Zeit als ein Ganzes erſcheint. Behält man nun die Idee des Menſchen im Auge; ſo ſieht man, daß Adams Sündenfall die endliche, thieriſche, ſündige Natur des Menſchen darſtellt, welcher gemäß er eben ein der Endlichkeit, der Sünde, dem Leiden und dem Tode anheim gefallenes Weſen iſt. Dagegen ſtellt Jeſu Chriſti Wandel, Lehre und Tod die ewige, übernatürliche Seite, die Freiheit, die Erlöſung des Menſchen dar. Jeder Menſch nun iſt, als ſolcher und potentiâ, ſowohl Adam als Jeſus, je nachdem er ſich auffaßt und ſein Wille ihn danach beſtimmt; in Folge wovon er ſodann verdammt und dem Tode anheimgefallen, oder aber erlöſt iſt und das ewige Leben erlangt. — Dieſe Wahrheiten nun waren, im allegoriſchen, wie im eigentlichen Sinn, völlig neu, in Bezug auf Griechen und Römer, als welche noch gänzlich im Leben aufgiengen und über daſſelbe nicht ernſtlich hinausblickten. Wer dies Letztere bezweifelt, ſehe wie noch Cicero (pro Cluentio, c. 61) und Salluſt (Catil., c. 47) vom Zuſtande nach dem Tode reden. Die Alten, obwohl in faſt allem Andern weit vorgerückt, waren in der Hauptſache Kinder geblieben, und wurden darin ſogar von den Druiden übertroffen, die doch Metempſychoſe lehrten. Daß ein Paar Philoſophen, wie Pythagoras und Plato, anders dachten, ändert hinſichtlich auf das Ganze nichts.

Jene große, im Chriſtenthum, wie im Brahmanismus und Buddhaismus enthaltene Grundwahrheit alſo, nämlich das Bedürfniß der Erlöſung aus einem Daſeyn, welches dem Leiden und dem Tode anheimgefallen iſt, und die Erreichbarkeit derſelben durch Verneinung des Willens, alſo durch ein entſchiedenes der Natur Entgegentreten, iſt ohne allen Vergleich die wichtigſte, die es geben kann, zugleich aber der natürlichen Richtung des Menſchengeſchlechts ganz entgegen und nach ihren wahren Gründen ſchwer zu faſſen; wie denn alles bloß allgemein und abſtrakt zu Denkende der großen Mehrzahl der Menſchen ganz unzugänglich iſt. Daher bedurfte es für dieſe, um jene große Wahrheit in den Bereich ihrer praktiſchen Anwendbarkeit zu bringen, überall eines mythiſchen Vehikels derſelben, gleichſam eines Gefäßes, ohne welches jene ſich verlieren und verflüchtigen würde. Die Wahrheit mußte daher überall das Gewand der Fabel borgen und zudem ſtets ſich an das jedes Mal hiſtoriſch Gegebene, bereits Bekannte und bereits Verehrte anzuſchließen beſtrebt ſeyn. Was, bei der niedrigen Geſinnung, der intellektuellen Stumpfheit und überhaupt Brutalität des großen Haufens aller Zeiten und Länder, ihm sensu proprio unzugänglich bliebe, muß ihm, zum praktiſchen Behuf, sensu allegorico beigebracht werden, um ſein Leitſtern zu ſeyn. So ſind denn die oben genannten Glaubenslehren anzuſehen als die heiligen Gefäße, in welche die ſeit mehreren

Jahrtauſenden, ja, vielleicht ſeit dem Beginn des Menſchengeſchlechts erkannte und ausgeſprochene große Wahrheit, die jedoch an ſich ſelbſt, in Bezug auf die Maſſe der Menſchheit, ſtets eine Geheimlehre bleibt, dieſer nach Maaßgabe ihrer Kräfte zugänglich gemacht, aufbewahrt und durch die Jahrhunderte weitergegeben wird. Weil jedoch Alles, was nicht durch und durch aus dem unzerſtörbaren Stoff der lauteren Wahrheit beſteht, dem Untergange ausgeſetzt iſt; ſo muß, ſo oft dieſem ein ſolches Gefäß, durch die Berührung mit einer ihm heterogenen Zeit, entgegengeht, der heilige Inhalt irgendwie, durch ein anderes, gerettet und der Menſchheit erhalten werden. Die Philoſophie aber hat die Aufgabe, jenen Inhalt, da er mit der lauteren Wahrheit Eins iſt, für die allezeit äußerſt geringe Anzahl der zu denken Fähigen, rein, unvermiſcht, alſo bloß in abſtrakten Begriffen, mithin ohne jedes Vehikel darzuſtellen. Dabei verhält ſie ſich zu den Religionen, wie eine gerade Linie zu mehreren, neben ihr laufenden Kurven: denn ſie ſpricht sensu proprio aus, erreicht mithin geradezu, was jene unter Verhüllungen zeigen und auf Umwegen erreichen.

Wollte ich nun noch, um das zuletzt Geſagte durch ein Beiſpiel zu erläutern und zugleich eine philoſophiſche Mode meiner Zeit mitzumachen, etwan verſuchen, das tiefſte Myſterium des Chriſtenthums, alſo das der Trinität, in die Grundbegriffe meiner Philoſophie aufzulöſen; ſo könnte Dieſes, unter den bei ſolchen Deutungen zugeſtandenen Licenzen, auf folgende Weiſe geſchehen. Der heilige Geiſt iſt die entſchiedene Verneinung des Willens zum Leben: der Menſch, in welchem ſolche ſich in concreto darſtellt, iſt der Sohn. Er iſt identiſch mit dem das Leben bejahenden und dadurch das Phänomen dieſer anſchaulichen Welt hervorbringenden Willen, d. i. dem Vater, ſofern nämlich die Bejahung und Verneinung entgegengeſetzte Akte des ſelben Willens ſind, deſſen Fähigkeit zu Beidem die alleinige wahre Freiheit iſt. — Inzwiſchen iſt dies als ein bloßer lusus ingenii anzuſehen.

Ehe ich dies Kapitel ſchließe, will ich einige Belege zu Dem beibringen, was ich §. 68 des erſten Bandes durch den Ausdruck δευτερος πλους bezeichnet habe, nämlich die Herbeiführung der Verneinung des Willens durch das eigene, ſchwer gefühlte Leiden, alſo nicht bloß durch das Aneignen des fremden und die durch dieſes vermittelte Erkenntniß der Nichtigkeit und Trübſäligkeit unſers Daſeyns. Was bei einer Erhebung ſolcher Art und dem durch ſie eingeleiteten Läuterungsproceß im Innern des Menſchen vorgeht, kann man ſich faßlich machen an Dem, was jeder erregbare Menſch beim Zuſchauen eines Trauerſpiels erfährt, als womit es verwandter Natur iſt. Nämlich etwan im dritten und vierten Akt wird ein Solcher durch den Anblick des mehr und mehr getrübten und bedrohten Glückes des Helden ſchmerzlich affizirt und beängſtigt: wann hingegen dieſes im fünften Akte gänzlich ſcheitert und zerſchellt, da ſpürt er eine gewiſſe Erhebung ſeines Gemüthes, welche ihm ein Genügen unendlich höherer Art gewährt, als der Anblick des noch ſo ſehr beglückten Helden je vermocht hätte. Dieſes nun iſt, in den ſchwachen Waſſerfarben der Mitempfindung, wie ſie eine wohlbewußte Täuſchung erregen kann, das Selbe, was mit der Energie der Wirklichkeit in der Empfindung des eigenen Schickſals vorgeht, wann das ſchwere Unglück es iſt, was den Menſchen endlich in den Hafen gänzlicher Reſignation treibt. Auf dieſem Vorgange beruhen alle den Menſchen ganz umwandelnden Bekehrungen, wie ich ſie im Texte geſchildert habe. Als eine der daſelbſt erzählten Bekehrungsgeſchichte des Raimund Lullius auffallend ähnliche und überdies durch ihren Erfolg denkwürdige mag die des Abbé Rancé hier in wenigen Worten ihre Stelle finden. Seine Jugend war dem Vergnügen und der Luſt gewidmet: er lebte endlich in einem leidenſchaftlichen Verhältniß mit einer Frau von Montbazon. Eines Abends, als er dieſe beſuchte, fand er ihre Zimmer leer, in Unordnung und dunkel. Mit dem Fuße ſtieß er an etwas: es war ihr Kopf, den man vom Rumpfe getrennt hatte, weil der Leichnam der plötzlich Geſtorbenen ſonſt nicht in den bleiernen Sarg, der daneben ſtand, hätte gehen können. Nach Ueberſtehung eines gränzenloſen Schmerzes wurde nunmehr, 1663, Rancé der Reformator des damals von der Strenge ſeiner Regeln gänzlich abgewichenen Ordens der Trappiſten, in welchen er ſofort trat, und der durch ihn zu jener furchtbaren Größe der Entſagung zurückgeführt wurde, in welcher er noch gegenwärtig zu Latrappe beſteht und, als die methodiſch durchgeführte, durch die ſchwerſten Entſagungen und eine unglaublich harte und peinliche Lebensweiſe beförderte Verneinung des Willens, den Beſucher mit heiligem Schauer erfüllt, nachdem ihn ſchon bei ſeinem Empfange die Demuth dieſer ächten Mönche gerührt hat, die durch Faſten, Frieren, Nachtwachen, Beten und Arbeiten abgezehrt, vor ihm, dem Weltkinde und Sünder, niederknien, um ſeinen Segen zu erbitten. In Frankreich hat von allen Mönchsorden dieſer allein ſich, nach allen Umwälzungen, vollkommen erhalten; welches dem tiefen Ernſt, der bei ihm unverkennbar iſt und alle Nebenabſichten ausſchließt, zuzuſchreiben iſt. Sogar vom Verfall der Religion iſt er unberührt geblieben; weil ſeine Wurzel eine tiefer in der menſchlichen Natur liegende iſt, als irgend eine poſitive Glaubenslehre.

Daß die hier in Betrachtung genommene, von den Philoſophen bisher gänzlich vernachläſſigte, große und ſchnelle Umwälzung des innerſten Weſens im Menſchen am häufigſten da eintritt, wo er, bei vollem Bewußtſeyn, einem gewaltſamen und gewiſſen Tode entgegengeht, alſo bei Hinrichtungen, habe ich im Texte erwähnt. Um aber dieſen Vorgang viel deutlicher vor Augen zu bringen, halte ich es keineswegs der Würde der Philoſophie unangemeſſen, die Aeußerungen einiger Verbrecher vor der Hinrichtung herzuſetzen; wenn ich mir auch den Spott, daß ich auf Galgenpredigten provocire, dadurch zuziehen ſollte. Vielmehr glaube ich allerdings, daß der Galgen ein Ort ganz beſonderer Offenbarungen und eine Warte iſt, von welcher aus dem Menſchen, der daſelbſt ſeine Beſinnung behält, die Ausſichten in die Ewigkeit ſich oft weiter aufthun und deutlicher darſtellen, als den meiſten Philoſophen über den Paragraphen ihrer rationalen Pſychologie und Theologie. — Folgende Galgenpredigt alſo hielt, am 15. April 1837, zu Gloceſter, ein gewiſſer Bartlett, der ſeine Schwiegermutter gemordet hatte: „Engländer und Landsleute! Nur ſehr wenige Worte habe ich zu ſagen: aber ich bitte euch, Alle und Jeden, daß ihr dieſe wenigen Worte tief in eure Herzen dringen laßt, daß ihr ſie im Andenken behaltet, nicht nur während ihr dem gegenwärtigen, traurigen Schauſpiele zuſehet, ſondern ſie nach Hauſe nehmt und ſie euren Kindern und Freunden wiederholet. Hierum alſo flehe ich euch an, als ein Sterbender, als Einer, für den das Todeswerkzeug jetzt bereit ſteht. Und dieſe wenigen Worte ſind: macht euch los von der Liebe zu dieſer ſterbenden Welt und ihren eitelen Freuden: denkt weniger an ſie und mehr an euren Gott. Das thut! Bekehrt euch, bekehrt euch! Denn, ſeid verſichert, daß ohne eine tiefe und wahre Bekehrung, ohne ein Umkehren zu eurem himmliſchen Vater, ihr nicht die geringſte Hoffnung haben könnt, jemals jene Gefilde der Säligkeit und jenes Landes des Friedens zu erreichen, welchem ich jetzt mit ſchnellen Schritten entgegenzugehen, die feſte Zuverſicht habe." (Nach den Times, vom 18. April 1837.) — Noch merkwürdiger iſt eine letzte Aeußerung des bekannten Mörders Greenacre, welcher am 1. Mai 1837 in London hingerichtet wurde. Die engliſche Zeitung The Post berichtet darüber Folgendes, welches auch in Galignani's Messenger vom 6. Mai 1837 abgedruckt iſt: „Am Morgen ſeiner Hinrichtung empfahl ihm ein Herr, er möge ſein Vertrauen auf Gott ſtellen und um Vergebung durch die Vermittelung Jeſu Chriſti beten. Greenacre erwiderte: um Vergebung durch die Vermittelung Chriſti bitten ſei eine Sache der Meinung; er, ſeines Theils glaube, daß, in den Augen des höchſten Weſens, ein Mohammedaner einem Chriſten gleich gelte und eben ſo viel Anſpruch auf Säligkeit habe. Er habe, ſeit ſeiner Gefangenſchaft, ſeine Aufmerkſamkeit auf theologiſche Gegenſtände gerichtet, und ihm ſei die Ueberzeugung geworden, daß der Galgen ein Paß (pass-port) zum Himmel iſt." Gerade die hier an den Tag gelegte Gleichgültigkeit gegen poſitive Religionen giebt dieſer Aeußerung größeres Gewicht; indem ſie beweiſt, daß derſelben kein fanatiſcher Wahn, ſondern eigene, unmittelbare Erkenntniß zum Grunde liegt. — Noch folgender Zug ſei erwähnt, welchen Galignani's Messenger vom 15. Auguſt 1837 aus der Limerick Chronicle giebt: „Letzten Montag wurde Maria Cooney wegen des empörenden Mordes der Frau Anderſon hingerichtet. So tief war dieſe Elende von der Größe ihres Verbrechens durchdrungen, daß ſie den Strick, der an ihren Hals gelegt wurde, küßte, indem ſie demüthig Gottes Gnade anrief." — Endlich noch dieſes: die Times vom 29. April 1845 geben mehrere Briefe, welche der als Mörder des Delarüe verurtheilte Hocker am Tage vor ſeiner Hinrichtung geſchrieben hat. In einem derſelben ſagt er: „Ich bin überzeugt, daß, wenn nicht das natürliche Herz gebrochen (the natural heart be broken) und durch göttliche Gnade erneuert iſt, ſo edel und liebenswürdig daſſelbe auch der Welt erſcheinen mag, es doch nimmer der Ewigkeit gedenken kann, ohne innerlichen Schauder." — Dies ſind die oben erwähnten Ausſichten in die Ewigkeit, die ſich von jener Warte aus eröffnen, und ich habe um ſo weniger Anſtand genommen, ſie herzuſetzen, als auch Shakeſpeare ſagt:

> out of these convertites
> There is much matter to be heard and learn'd *).
> (As you like it, last scene.)

Daß auch das Chriſtenthum dem Leiden als ſolchem die hier dargeſtellte läuternde und heiligende Kraft beilegt und dagegen dem großen Wohlſeyn eine entgegengeſetzte Wirkung zuſchreibt, hat Strauß in ſeinem „Leben Jeſu" nachgewieſen. (Bd. 1, Abſchn. 2, Kap. 6, §§. 72 und 74.) Er ſagt nämlich, daß die Makarismen in der Bergpredigt einen andern Sinn bei Lukas (6, 21), als bei Mathäus (5, 3) hätten: denn nur Dieſer füge zu μακαριοι οἱ πτωχοι hinzu τῳ πνευματι, und zu πεινωντες den Zuſatz την δικαιοσυνην: bei ihm allein alſo ſeien die Einfältigen und Demüthigen u. ſ. w. gemeint, hingegen bei Lukas die eigentlich Armen; ſo daß hier der Gegenſatz der ſei, zwiſchen jetzigem Leiden und künftigem Wohlergehn. Bei den Ebioniten ſei ein Hauptſatz, daß wer in dieſer Zeit ſein Theil nehme, in der künftigen leer ausgehe, und umgekehrt. Auf die Makarismen folgen demgemäß bei Lukas eben ſo viele οὐαι, welche den πλουσιοις, εμπεπλησμενοις und γελωσι zugerufen werden, im Ebionitiſchen Sinn. Im ſelben Sinn, ſagt er S. 604, ſei die Parabel (Luk. 16, 19) vom reichen Mann und dem Lazarus gegeben, als welche durchaus kein Vergehn Jenes, noch Verdienſt Dieſes erzählt, und zum Maaßſtab der künftigen Vergeltung nicht das in dieſem Leben gethane Gute, oder verübte Böſe, ſondern das hier erlittene Uebel und genoſſene Gute nimmt, im Ebionitiſchen Sinne. „Eine ähnliche Werthſchätzung der äußern Armuth", fährt Strauß fort, „ſchreiben auch die andern Synoptiker (Math. 19, 16; Mark. 10, 17; Luk. 18, 18) Jeſu zu, in der Erzählung vom reichen Jüngling und der Gnome vom Kameel und Nadelöhr."

Wenn man den Sachen auf den Grund geht, wird man erkennen, daß ſogar die berühmteſten Stellen der Bergpredigt

---

*) Von dieſen Bekehrten iſt gar Vieles zu hören und zu lernen.

eine indirekte Anweiſung zur freiwilligen Armuth, und dadurch zur Verneinung des Willens zum Leben, enthalten. Denn die Vorſchrift (Math. 5, 40 ff.), allen an uns gemachten Forderungen unbedingt Folge zu leiſten, Dem, der um die Tunika mit uns rechten will, auch noch das Pallium dazu zu geben; u. ſ. w., imgleichen (ebendaſelbſt 6, 25—34) die Vorſchrift, uns aller Sorgen für die Zukunft, ſogar für den morgenden Tag, zu entſchlagen und ſo in den Tag hinein zu leben, ſind Lebensregeln, deren Befolgung unfehlbar zur gänzlichen Armuth führt, und die demnach auf indirekte Weiſe eben Das beſagen, was Buddha den Seinigen geradezu vorſchreibt und durch ſein eigenes Beiſpiel bekräftigt hat: werfet Alles weg und werdet Bikſchu, d. h. Bettler. Noch entſchiedener tritt Dieſes hervor in der Stelle Math. 10, 9—15, wo den Apoſteln jedes Eigenthum, ſogar Schuhe und Wanderſtab, unterſagt wird und ſie auf das Betteln angewieſen werden. Dieſe Vorſchriften ſind nachmals die Grundlage der Bettelorden des Heil. Franciscus geworden (Bonaventurae vita S. Francisci, c. 3). Darum alſo ſage ich, daß der Geiſt der Chriſtlichen Moral mit dem des Brahmanismus und Buddhaismus identiſch iſt. — In Gemäßheit der ganzen hier dargelegten Anſicht, ſagt auch Meiſter Eckhard (Werke, Bd. I, S. 492): „Das ſchnellſte Thier, das euch trägt zur Vollkommenheit, das iſt Leiden.“

Kapitel 49.

Die Heilsordnung.

Es giebt nur einen angeborenen Irrthum, und es iſt der, daß wir daſind, um glücklich zu ſeyn. Angeboren iſt er uns, weil er mit unſerm Daſeyn ſelbſt zuſammenfällt, und unſer ganzes Weſen eben nur ſeine Paraphraſe, ja unſer Leib ſein Monogramm iſt: ſind wir doch eben nur Wille zum Leben; die ſucceſſive Befriedigung alles unſers Wollens aber iſt was man durch den Begriff des Glückes denkt.

So lange wir in dieſem angeborenen Irrthum verharren, auch wohl gar noch durch optimiſtiſche Dogmen in ihm beſtärkt werden, erſcheint uns die Welt voll Widerſprüche. Denn bei jedem Schritt, im Großen wie im Kleinen, müſſen wir erfahren, daß die Welt und das Leben durchaus nicht darauf eingerichtet ſind, ein glückliches Daſeyn zu enthalten. Während nun hiedurch der Gedankenloſe ſich eben bloß in der Wirklichkeit geplagt fühlt, kommt bei Dem, welcher denkt, zur Pein in der Realität noch die theoretiſche Perplexität hinzu, warum eine Welt und ein Leben, welche doch ein Mal dazu daſind, daß man darin glücklich ſei, ihrem Zwecke ſo ſchlecht entſprechen? Sie macht vor der Hand ſich Luft in Stoßſeufzern, wie: „Ach, warum ſind der Thränen unter'm Mond ſo viel?" u. dergl. m., in ihrem Gefolge aber kommen beunruhigende Skrupel gegen die Vorausſetzungen jener vorgefaßten optimiſtiſchen Dogmen. Immerhin mag man dabei verſuchen, die Schuld ſeiner individuellen Unglückſäligkeit bald auf die Umſtände, bald auf andere Menſchen, bald auf ſein eigenes Misgeſchick, oder auch Ungeſchick, zu ſchieben, auch wohl erkennen, wie Dieſe ſämmtlich dazu mitgewirkt haben; Dieſes ändert doch nichts in dem Ergebniß, daß man den eigentlichen Zweck des Lebens, der ja im Glücklichſeyn beſtehe, verfehlt habe; worüber dann die Betrachtung, zumal wann es mit dem Leben ſchon auf die Neige geht, oft ſehr niederſchlagend ausfällt: daher tragen faſt alle ältlichen Geſichter den Ausdruck Deſſen, was man auf Engliſch disappointment nennt. Ueberdies aber hat uns bis dahin ſchon jeder Tag unſers Lebens gelehrt, daß die Freuden und Genüſſe, auch wenn erlangt, an ſich ſelbſt trügeriſch ſind, nicht leiſten was ſie verſprechen, das Herz nicht zufrieden ſtellen und endlich ihr Beſitz wenigſtens durch die ſie begleitenden, oder aus ihnen entſpringenden Unannehmlichkeiten vergällt wird; während hingegen die Schmerzen und Leiden ſich als ſehr real erweiſen und oft alle Erwartung übertreffen. So iſt denn allerdings im Leben Alles geeignet, uns von jenem urſprünglichen Irrthum zurückzubringen und uns zu überzeugen, daß der Zweck unſers Daſeyns nicht der iſt, glücklich zu ſeyn. Ja, wenn näher und unbefangen betrachtet, ſtellt das Leben ſich vielmehr dar, wie ganz eigentlich darauf abgeſehen, daß wir uns nicht glücklich darin fühlen ſollen, indem daſſelbe, durch ſeine ganze Beſchaffenheit, den Charakter trägt von etwas, daran uns der Geſchmack benommen, das uns verleidet werden ſoll und davon wir, als von einem Irrthum, zurückzukommen haben, damit unſer Herz von der Sucht zu genießen, ja, zu leben, geheilt und von der Welt abgewendet werde. In dieſem Sinne wäre es demnach richtiger, den Zweck des Lebens in unſer Wehe, als in unſer Wohl zu ſetzen. Denn die Betrachtungen am Schluſſe des vorigen Kapitels haben gezeigt, daß, je mehr man leidet, deſto eher der wahre Zweck des Lebens erreicht, und je glücklicher man lebt, deſto weiter er hinausgeſchoben wird. Dieſem entſpricht ſogar der Schluß des letzten Briefes des Seneka: bonum tunc habebis tuum, quum intelliges infelicissimos esse felices; welcher allerdings auf einen Einfluß des Chriſtenthums zu deuten ſcheint. — Auch die eigenthümliche Wirkung des Trauerſpiels beruht im Grunde darauf, daß es jenen angeborenen Irrthum erſchüttert, indem es die Vereitelung des menſchlichen Strebens und die Nichtigkeit dieſes ganzen Daſeyns an einem großen und frappanten Beiſpiel lebhaft veranſchaulicht und hiedurch den tiefſten Sinn des Lebens aufſchließt; weshalb es als die erhabenſte Dichtungsart anerkannt iſt. — Wer nun, auf dem einen oder dem andern Wege, von jenem uns a priori einwohnenden Irrthum, jenem πρωτον ψευδος unſers Daſeyns, zurückgekommen iſt, wird bald Alles in einem andern Lichte ſehen und jetzt die Welt, wenn auch nicht mit ſeinem Wunſche, doch mit ſeiner Einſicht in Einklang finden. Die Unfälle, jeder Art und Größe, wenn ſie ihn auch ſchmerzen, werden ihn nicht mehr wundern; da er eingeſehen hat, daß gerade Schmerz und Trübſal auf den wahren Zweck des Lebens, die Abwendung des Willens von demſelben, hinarbeiten. Dies wird ihm ſogar, bei Allem was geſchehen mag, eine wunderſame Gelaſſenheit geben, der ähnlich, mit welcher ein Kranker, der eine lange und peinliche Kur gebraucht, den Schmerz derſelben als ein Anzeichen ihrer Wirkſamkeit erträgt. — Deutlich genug ſpricht aus dem ganzen menſchlichen Daſeyn das Leiden als die wahre Beſtimmung deſſelben. Das Leben iſt tief darin eingeſenkt und kann ihm nicht entgehen: unſer Eintritt in daſſelbe geſchieht unter Thränen, ſein Verlauf iſt im Grunde immer tragiſch, und noch mehr ſein Ausgang. Ein Anſtrich von Abſichtlichkeit hierin iſt nicht zu verkennen. In der Regel fährt das

Schickſal dem Menſchen im Hauptzielpunkt ſeiner Wünſche und Beſtrebungen auf eine radikale Weiſe durch den Sinn; wodurch alsdann ſein Leben eine tragiſche Tendenz erhält, vermöge welcher es geeignet iſt, ihn von der Sucht, deren Darſtellung jede individuelle Exiſtenz iſt, zu befreien und ihn dahin zu führen, daß er vom Leben ſcheidet, ohne den Wunſch nach ihm und ſeinen Freuden zurückzubehalten. Das Leiden iſt in der That der Läuterungsproceß, durch welchen allein, in den meiſten Fällen, der Menſch geheiligt, d. h. von dem Irrweg des Willens zum Leben zurückgeführt wird. Dem entſprechend wird in den Chriſtlichen Erbauungsbüchern ſo oft die Heilſamkeit des Kreuzes und Leidens erörtert und iſt überhaupt ſehr paſſend das Kreuz, ein Werkzeug des Leidens, nicht des Thuns, das Symbol der Chriſtlichen Religion. Ja, ſchon der noch jüdiſche, aber ſo philoſophiſche Koheleth ſagt mit Recht: „Es iſt Trauern beſſer, denn Lachen: denn durch Trauern wird das Herz gebeſſert" (7, 4). Unter der Bezeichnung des δευτερος πλους habe ich das Leiden gewiſſermaaßen als ein Surrogat der Tugend und Heiligkeit dargeſtellt: hier aber muß ich das kühne Wort ausſprechen, daß wir, Alles wohl erwogen, für unſer Heil und Erlöſung mehr zu hoffen haben von Dem, was wir leiden, als von Dem, was wir thun. Gerade in dieſem Sinne ſagt Lamartine, in ſeiner Hymne à la douleur, den Schmerz anredend, ſehr ſchön:

Tu me traites sans doute en favori des cieux,
Car tu n'epargnes pas les larmes à mes yeux.
Eh bien! je les reçois comme tu les envoies,
Tes maux seront mes biens, et tes soupirs mes joies.
Je sens qu'il est en toi, sans avoir combattu,
Une vertu divine au lieu de ma vertu,
Que tu n'es pas la mort de l'âme, mais sa vie,
Que ton bras, en frappant, guérit et vivifie.

Hat alſo ſchon das Leiden eine ſolche heiligende Kraft, ſo wird dieſe in noch höherm Grade dem mehr als alles Leiden gefürchteten Tode zukommen. Dem entſprechend wird eine der Ehrfurcht, welche großes Leiden uns abnöthigt, verwandte vor jedem Geſtorbenen gefühlt, ja, jeder Todesfall ſtellt ſich gewiſſermaaßen als eine Art Apotheoſe oder Heiligſprechung dar; daher wir den Leichnam auch des unbedeutendeſten Menſchen nicht ohne Ehrfurcht betrachten, und ſogar, ſo ſeltſam an dieſer Stelle die Bemerkung klingen mag, vor jeder Leiche die Wache ins Gewehr tritt. Das Sterben iſt allerdings als der eigentliche Zweck des Lebens anzuſehen: im Augenblick deſſelben wird alles Das entſchieden, was durch den ganzen Verlauf des Lebens nur vorbereitet und eingeleitet war. Der Tod iſt das Ergebniß, das Résumé des Lebens, oder die zuſammengezogene Summe, welche die geſammte Belehrung, die das Leben vereinzelt und ſtückweiſe gab, mit Einem Male ausſpricht, nämlich dieſe, daß das ganze Streben, deſſen Erſcheinung das Leben iſt, ein vergebliches, eitles, ſich widerſprechendes war, von welchem zurückgekommen zu ſeyn eine Erlöſung iſt. Wie die geſammte, langſame Vegetation der Pflanze ſich verhält zur Frucht, die mit Einem Schlage jetzt hundertfach leiſtet, was jene allmälig und ſtückweiſe; ſo verhält ſich das Leben, mit ſeinen Hinderniſſen, getäuſchten Hoffnungen, vereitelten Plänen und ſtetem Leiden, zum Tode, der Alles, Alles, was der Menſch gewollt hat, mit Einem Schlage zerſtört und ſo der Belehrung, die das Leben ihm gab, die Krone aufſetzt. — Der vollbrachte Lebenslauf, auf welchen man ſterbend zurückblickt, hat auf den ganzen, in dieſer untergehenden Individualität ſich objektivirenden Willen eine Wirkung, welche der analog iſt, die ein Motiv auf das Handeln des Menſchen ausübt: er giebt nämlich demſelben eine neue Richtung, welche ſonach das moraliſche und weſentliche Reſultat des Lebens iſt. Eben weil ein *plötzlicher* Tod dieſen Rückblick unmöglich macht, ſieht die Kirche einen ſolchen als ein Unglück an, um deſſen Abwendung gebetet wird. Weil ſowohl dieſer Rückblick, wie auch die deutliche Vorherſicht des Todes, als durch Vernunft bedingt, nur im Menſchen, nicht im Thiere, möglich iſt, und deshalb auch nur er den Becher des Todes wirklich leert, iſt die Menſchheit die alleinige Stufe, auf welcher der Wille ſich verneinen und vom Leben ganz abwenden kann. Dem Willen, der ſich nicht verneint, verleiht jede Geburt einen neuen und verſchiedenen Intellekt, — bis er die wahre Beſchaffenheit des Lebens erkannt hat und in Folge hievon es nicht mehr will.

Bei dem naturgemäßen Verlauf kommt im Alter das Abſterben des Leibes dem Abſterben des Willens entgegen. Die Sucht nach Genüſſen verſchwindet leicht mit der Fähigkeit zu denſelben. Der Anlaß des heftigſten Wollens, der Brennpunkt des Willens, der Geſchlechtstrieb, erliſcht zuerſt, wodurch der Menſch in einen Stand verſetzt wird, der dem der Unſchuld, die vor der Entwickelung des Genitalſyſtems da war, ähnlich iſt. Die Illuſionen, welche Chimären als höchſt wünſchenswerthe Güter darſtellten, verſchwinden, und an ihre Stelle tritt die Erkenntniß der Nichtigkeit aller irdiſchen Güter. Die Selbſtſucht wird durch die Liebe zu den Kindern verdrängt, wodurch der Menſch ſchon anfängt mehr im fremden Ich zu leben, als im eigenen, welches nun bald nicht mehr ſeyn wird. Dieſer Verlauf iſt wenigſtens der wünſchenswerthe: es iſt die Euthanaſie des Willens. In Hoffnung auf denſelben iſt dem Brahmanen verordnet, nach Zurücklegung der beſten Lebensjahre, Eigenthum und Familie zu verlaſſen und ein Einſiedlerleben zu führen. (Menu, B. 6.) Aber wenn, umgekehrt, die Gier die Fähigkeit zum Genießen überlebt, und man jetzt einzelne, im Leben verfehlte Genüſſe bereuet, ſtatt die Leerheit und Nichtigkeit aller einzuſehen; und wenn ſodann an die Stelle der Gegenſtände der Lüſte, für welche der Sinn abgeſtorben iſt, der abſtrakte Repräſentant aller dieſer Gegenſtände, das Geld, tritt, welches nunmehr die ſelben heftigen Leidenſchaften erregt, die ehemals von den Gegenſtänden wirklichen Genuſſes, verzeihlicher, erweckt wurden, und alſo jetzt, bei abgeſtorbenen Sinnen, ein lebloſer aber unzerſtörbarer Gegenſtand mit gleich unzerſtörbarer Gier gewollt wird; oder auch wenn, auf gleiche Weiſe, das Daſeyn in der fremden Meinung die Stelle des Daſeyns und Wirkens in der wirklichen Welt vertreten ſoll und nun die gleichen Leidenſchaften entzündet; — dann hat ſich, im Geiz, oder in der Ehrſucht, der Wille ſublimirt und vergeiſtigt, dadurch aber ſich in die letzte Feſtung geworfen, in welcher nur noch der Tod ihn belagert. Der Zweck des Daſeyns iſt verfehlt.

Alle dieſe Betrachtungen liefern eine nähere Erklärung der im vorigen Kapitel durch den Ausdruck δευτερος πλους bezeichneten Läuterung, Wendung des Willens und Erlöſung, welche durch die Leiden des Lebens herbeigeführt wird und ohne Zweifel die häufigſte iſt. Denn ſie iſt der Weg der Sünder, wie wir Alle ſind. Der andere Weg, der, mittelſt bloßer Erkenntniß und demnächſt Aneignung der Leiden einer ganzen Welt, eben dahin führt, iſt die ſchmale Straße der Auserwählten, der Heiligen, mithin als eine ſeltene Ausnahme zu betrachten. Ohne jenen erſtern würde daher für die Meiſten kein Heil zu hoffen ſeyn. Inzwiſchen ſträuben wir uns, denſelben zu betreten, und ſtreben vielmehr, mit allen Kräften, uns ein ſicheres und angenehmes Daſeyn zu bereiten, wodurch wir unſern Willen immer feſter an das Leben ketten. Umgekehrt handeln die Asketen, welche ihr Leben abſichtlich möglichſt arm, hart und freudenleer machen, weil ſie ihr wahres und letztes Wohl im Auge haben. Aber für uns ſorgt das Schickſal und der Lauf der Dinge beſſer, als wir ſelbſt, indem es unſere Anſtalten zu einem Schlaraffenleben, deſſen Thörichtes ſchon an ſeiner Kürze, Beſtandloſigkeit, Leerheit und Beſchließung durch den bittern Tod erkennbar genug iſt, allenthalben vereitelt, Dornen über Dornen auf unſern Pfad ſtreuet und das heilſame Leiden, das Panakeion unſers Jammers, uns überall entgegen bringt. Wirklich iſt was unſerm Leben ſeinen wunderlichen und zweideutigen Charakter giebt Dieſes, daß darin zwei einander diametral entgegengeſetzte Grundzwecke ſich beſtändig kreuzen: der des individuellen Willens, gerichtet auf chimäriſches Glück, in einem ephemeren, traumartigen, täuſchenden Daſeyn, wo hinſichtlich des Vergangenen Glück und Unglück gleichgültig ſind, das Gegenwärtige aber jeden Augenblick zum Vergangenen wird; und der des Schickſals, ſichtlich genug gerichtet auf Zerſtörung unſers Glücks und dadurch auf Mortifikation unſers Willens und Aufhebung des Wahnes, der uns in den Banden dieſer Welt gefeſſelt hält.

Die gangbare, beſonders proteſtantiſche Anſicht, daß der Zweck des Lebens ganz allein und unmittelbar in den moraliſchen Tugenden, alſo in der Ausübung der Gerechtigkeit und Menſchenliebe liege, verräth ihre Unzulänglichkeit ſchon dadurch, daß ſo erbärmlich wenig wirkliche und reine Moralität unter den Menſchen angetroffen wird. Ich will gar nicht von hoher Tugend, Edelmuth, Großmuth und Selbſtaufopferung reden, als welchen man ſchwerlich anders, als in Schauſpielen und Romanen begegnet ſeyn wird; ſondern nur von jenen Tugenden, die Jedem zur Pflicht gemacht werden. Wer alt iſt, denke zurück an alle Die, mit welchen er zu thun gehabt hat; wie viele auch nur wirklich und wahrhaft ehrliche Leute werden ihm wohl vorgekommen ſeyn? Waren nicht bei Weitem die Meiſten, trotz ihrem ſchaamloſen Auffahren beim leiſeſten Verdacht einer Unredlichkeit, oder nur Unwahrheit, gerade heraus geſagt, das wirkliche Gegentheil? War nicht niederträchtiger Eigennutz, gränzenloſe Geldgier, wohlverſteckte Gaunerei, dazu giftiger Neid und teufliſche Schadenfreude, ſo allgemein herrſchend, daß die kleinſte Ausnahme davon mit Bewunderung aufgenommen wurde? Und die Menſchenliebe, wie höchſt ſelten erſtreckt ſie ſich weiter, als bis zu einer Gabe des ſo ſehr Entbehrlichen, daß man es nie vermiſſen kann? Und in ſolchen, ſo überaus ſeltenen und ſchwachen Spuren von Moralität ſollte der ganze Zweck des Daſeyns liegen? Setzt man ihn hingegen in die gänzliche Umkehrung dieſes unſers Weſens (welches die eben beſagten ſchlechten Früchte trägt), herbeigeführt durch das Leiden; ſo gewinnt die Sache ein Anſehen und tritt in Uebereinſtimmung mit dem thatſächlich Vorliegenden. Das Leben ſtellt ſich alsdann dar als ein Läuterungsproceß, deſſen reinigende Lauge der Schmerz iſt. Iſt der Proceß vollbracht, ſo läßt er die ihm vorhergegangene Immoralität und Schlechtigkeit als Schlacke zurück, und es tritt ein, was der Veda ſagt: finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejus que opera evanescunt.

Kapitel 50.

Epiphiloſophie.

Am Schluſſe meiner Darſtellung mögen einige Betrachtungen über meine Philoſophie ſelbſt ihre Stelle finden. — Dieſelbe maaßt ſich, wie ſchon geſagt, nicht an, das Daſeyn der Welt aus ſeinen letzten Gründen zu erklären: vielmehr bleibt ſie bei dem Thatſächlichen der äußern und innern Erfahrung, wie ſie Jedem zugänglich ſind, ſtehen, und weiſt den wahren und tiefſten Zuſammenhang derſelben nach, ohne jedoch eigentlich darüber hinauszugehen zu irgend außerweltlichen Dingen und deren Verhältniſſen zur Welt. Sie macht demnach keine Schlüſſe auf das jenſeit aller möglichen Erfahrung Vorhandene, ſondern liefert bloß die Auslegung des in der Außenwelt und dem Selbſtbewußtſeyn-Gegebenen, begnügt ſich alſo damit, das Weſen der Welt, ſeinem innern Zuſammenhange mit ſich ſelbſt nach, zu begreifen. Sie iſt folglich immanent, im Kantiſchen Sinne des Worts. Eben deshalb aber läßt ſie noch viele Fragen übrig, nämlich warum das thatſächlich Nachgewieſene ſo und nicht anders ſei, u. ſ. w. Allein alle ſolche Fragen, oder vielmehr die Antworten darauf, ſind eigentlich transſcendent, d. h. ſie laſſen ſich mittelſt der Formen und Funktionen unſers Intellekts nicht denken, gehen in dieſe nicht ein: er verhält ſich daher zu ihnen wie unſere Sinnlichkeit zu etwanigen Eigenſchaften der Körper, für die wir keine Sinne haben. Man kann z. B., nach allen meinen Auseinanderſetzungen, noch fragen, woraus denn dieſer Wille, welcher frei iſt ſich zu bejahen, wovon die Erſcheinung die Welt, oder zu verneinen, wovon wir die Erſcheinung nicht kennen, entſprungen ſei? welches die jenſeit aller Erfahrung liegende Fatalität ſei, welche ihn in die höchſt mißliche Alternative, als eine Welt, in der Leiden und Tod herrſcht, zu erſcheinen, oder aber ſein eigenſtes Weſen zu verneinen, verſetzt habe? oder auch, was ihn vermocht haben möge, die unendlich vorzuziehende Ruhe des ſäligen Nichts zu verlaſſen? Ein individueller Wille, mag man hinzufügen, kann zu ſeinem eigenen Verderben allein durch Irrthum bei der Wahl, alſo durch Schuld der Erkenntniß, ſich hinlenken: aber der Wille an ſich, vor aller Erſcheinung, folglich noch ohne Erkenntniß, wie konnte er irre gehen und in das Verderben ſeines jetzigen Zuſtandes gerathen? woher überhaupt der große Mißton, der dieſe Welt durchdringt? Ferner kann man fragen, wie tief, im Weſen an ſich der Welt, die Wurzeln der Individualität gehen? worauf ſich allenfalls noch antworten ließe: ſie gehen ſo tief, wie die Bejahung des Willens zum Leben; wo die Verneinung eintritt, hören ſie auf: denn mit der Bejahung ſind ſie entſprungen. Aber man könnte wohl gar die Frage aufwerfen: „Was wäre ich, wenn ich nicht Wille zum Leben wäre?" und mehr dergleichen. — Auf alle ſolche Fragen wäre zunächſt zu antworten, daß der Ausdruck der allgemeinſten und durchgängigſten Form unſers Intellekts der Satz vom Grunde iſt, daß aber dieſer eben deshalb nur auf die Erſcheinung, nicht auf das Weſen an ſich der Dinge Anwendung findet: auf ihm allein aber beruht alles Woher und Warum. In Folge der Kantiſchen Philoſophie iſt er nicht mehr eine aeterna veritas, ſondern bloß die Form, d. i. Funktion, unſers Intellekts, der weſentlich ein cerebraler und urſprünglich ein bloßes Werkzeug zum Dienſte unſers Willens iſt, welchen, nebſt allen ſeinen Objektivationen, er daher vorausſetzt. An ſeine Formen aber iſt unſer geſammtes Erkennen und Begreifen gebunden: demzufolge müſſen wir Alles in der Zeit, mithin als ein Vorher oder Nachher, ſodann als Urſach und Wirkung, wie auch als oben, unten, Ganzes und Theile u. ſ. w. auffaſſen und können aus dieſer Sphäre, worin alle Möglichkeit unſers Erkennens liegt, gar nicht heraus. Dieſe Formen nun aber ſind den hier aufgeworfenen Problemen durchaus nicht angemeſſen, noch deren Löſung, geſetzt ſie wäre gegeben, zu faſſen irgend geeignet und fähig. Darum ſtoßen wir mit unſerm Intellekt, dieſem bloßen Willens-Werkzeug, überall an unauflösliche Probleme, wie an die Mauer unſers Kerkers. — Ueberdies aber läßt ſich wenigſtens als wahrſcheinlich annehmen, daß von allem jenen Nachgefragten nicht bloß für uns keine Erkenntniß möglich ſei, ſondern überhaupt keine, alſo nie und nirgends; daß nämlich jene Verhältniſſe nicht bloß relativ, ſondern abſolut unerforſchlich ſeien; daß nicht nur niemand ſie wiſſe, ſondern daß ſie an ſich ſelbſt nicht wißbar ſeien, indem ſie in die Form der Erkenntniß überhaupt nicht eingehen. (Dies entſpricht Dem, was Skotus Erigena ſagt, de mirabili divina ignorantia, qua Deus non intelligit quid ipse sit. Lib. II.) Denn die Erkennbarkeit überhaupt, mit ihrer weſentlichſten, daher ſtets nothwendigen Form von Subjekt und Objekt, gehört bloß der Erſcheinung an, nicht dem Weſen an ſich der Dinge. Wo Erkenntniß, mithin Vorſtellung iſt, da iſt auch nur Erſcheinung, und wir ſtehen daſelbſt ſchon auf dem Gebiete der Erſcheinung: ja, die Erkenntniß überhaupt iſt uns nur als ein Gehirnphänomen bekannt, und wir ſind nicht nur unberechtigt, ſondern auch unfähig, ſie anderweitig zu denken. Was die Welt als Welt ſei, läßt ſich verſtehen: ſie iſt Erſcheinung, und wir können, unmittelbar aus uns ſelbſt, vermöge des wohlzerlegten Selbſtbewußtſeyns, das darin Erſcheinende erkennen: dann aber läßt ſich, mittelſt dieſes Schlüſſels zum Weſen der Welt, die ganze Erſcheinung, ihrem Zuſammenhange nach, entziffern; wie ich glaube dies geleiſtet zu haben. Aber verlaſſen wir die Welt, um die oben bezeichneten Fragen zu beantworten; ſo haben wir auch den ganzen Boden verlaſſen, auf dem allein nicht nur Verknüpfung nach Grand und Folge, ſondern ſelbſt Erkenntniß überhaupt möglich iſt: dann iſt Alles instabilis tellus, innabilis unda. Das Weſen der Dinge vor oder jenſeit der Welt und folglich jenſeit des Willens, ſteht keinem Forſchen offen; weil die Erkenntniß überhaupt ſelbſt nur Phänomen iſt, daher nur in der Welt Statt findet, wie die Welt nur in ihr. Das innere Weſen an ſich der Dinge iſt kein erkennendes, kein Intellekt, ſondern ein erkenntnißloſes: die Erkenntniß kommt erſt als ein Accidenz, ein Hülfsmittel der Erſcheinung jenes Weſens, hinzu, kann daher es ſelbſt nur nach Maaßgabe ihrer eigenen, auf ganz andere Zwecke (die des individuellen Willens) berechneten Beſchaffenheit, mithin ſehr unvollkommen, in ſich aufnehmen. Hieran liegt es, daß vom Daſeyn, Weſen und Urſprung der Welt ein vollſtändiges, bis auf den letzten Grund gebendes und jeder Anforderung genügendes Verſtändniß unmöglich iſt. So viel von den Gränzen meiner und aller Philoſophie. —

Das ἓν και παν, d. h. daß das innere Weſen in allen Dingen ſchlechthin Eines und daſſelbe ſei, hatte, nachdem die Eleaten Skotus Erigena, Jordan Bruno und Spinoza es ausführlich gelehrt und Schelling dieſe Lehre aufgefriſcht hatte, meine Zeit bereits begriffen und eingeſehen. Aber was dieſes Eine ſei und wie es dazu komme ſich als das Viele darzuſtellen, iſt ein Problem, deſſen Löſung man zuerſt bei mir findet. — Ebenfalls hatte man, ſeit den älteſten Zeiten, den Menſchen als Mikrokosmos angeſprochen. Ich habe den Satz umgekehrt und die Welt als Makranthropos nachgewieſen; ſofern Wille und Vorſtellung ihr wie ſein Weſen erſchöpft. Offenbar aber iſt es richtiger, die Welt aus dem Menſchen verſtehen zu lehren, als den Menſchen aus der Welt: denn aus dem unmittelbar Gegebenen, alſo dem Selbſtbewußtſeyn, hat man das mittelbar Gegebene, alſo das der äußern Anſchauung, zu erklären; nicht umgekehrt.

Mit den Pantheiſten habe ich nun zwar jenes ἓν και παν gemein, aber nicht das παν θεος; weil ich über die (im weiteſten Sinne genommene) Erfahrung nicht hinausgehe und noch weniger mich mit den vorliegenden Datis in Widerſpruch ſetze. Skotus

Erigena erklärt, im Sinne des Pantheismus ganz konſequent, jede Erſcheinung für eine Theophanie: dann muß aber dieſer Begriff auch auf die ſchrecklichen und ſcheußlichen Erſcheinungen übertragen werden: ſaubere Theophanien! Was mich ferner von den Pantheiſten unterſcheidet, iſt hauptſächlich Folgendes. 1) Daß ihr θεος ein x, eine unbekannte Größe iſt, der Wille hingegen unter allem Möglichen das uns am genaueſten Bekannte, das allein unmittelbar Gegebene, daher zur Erklärung des Uebrigen ausſchließlich Geeignete. Denn überall muß das Unbekannte aus dem Bekannteren erklärt werden; nicht umgekehrt. — 2) Daß ihr θεος ſich manifeſtirt animi causa, um ſeine Herrlichkeit zu entfalten, oder gar ſich bewundern zu laſſen. Abgeſehen von der ihm hiebei untergelegten Eitelkeit, ſind ſie dadurch in den Fall geſetzt, die koloſſalen Uebel der Welt hinwegſophiſticiren zu müſſen: aber die Welt bleibt in ſchreiendem und entſetzlichem Widerſpruch mit jener phantaſirten Vortrefflichkeit ſtehen. Bei mir hingegen kommt der Wille durch ſeine Objektivation, wie ſie auch immer ausfalle, zur Selbſterkenntniß, wodurch ſeine Aufhebung, Wendung, Erlöſung, möglich wird. Auch hat demgemäß bei mir allein die Ethik ein ſicheres Fundament und wird vollſtändig durchgeführt, in Uebereinſtimmung mit den erhabenen und tiefgedachten Religionen, alſo dem Brahmanismus, Buddhaismus und Chriſtenthum, nicht bloß mit dem Judenthum und Islam. Auch die Metaphyſik des Schönen wird erſt in Folge meiner Grundwahrheiten vollſtändig aufgeklärt, und braucht nicht mehr ſich hinter leere Worte zu flüchten. Bei mir allein werden die Uebel der Welt in ihrer ganzen Größe redlich eingeſtanden: ſie können dies, weil die Antwort auf die Frage nach ihrem Urſprung zuſammenfällt mit der auf die nach dem Urſprung der Welt. Hingegen iſt in allen andern Syſtemen, weil ſie ſämmtlich optimiſtiſch ſind, die Frage nach dem Urſprung des Uebels die ſtets wieder hervorbrechende unheilbare Krankheit, mit welcher behaftet ſie ſich, unter Palliativen und Quackſalbereien, dahinſchleppen. — 3) Daß ich von der Erfahrung und dem natürlichen, Jedem gegebenen Selbſtbewußtſeyn ausgehe und auf den Willen als das einzige Metaphyſiſche hinleite, alſo den aufſteigenden, analytiſchen Gang nehme. Die Pantheiſten hingegen gehen, umgekehrt, den herabſteigenden, den ſynthetiſchen: von ihrem

Des X, den ſie, wenn auch bisweilen unter dem Namen substantia oder Abſolutum, erbitten oder ertrotzen, geben ſie aus, und dieſes völlig Unbekannte ſoll dann alles Bekanntere erklären. — 4) Daß bei mir die Welt nicht die ganze Möglichkeit alles Seyns ausfüllt, ſondern in dieſer noch viel Raum bleibt für Das, was wir nur negativ bezeichnen als die Verneinung des Willens zum Leben. Pantheismus hingegen iſt weſentlich Optimismus: iſt aber die Welt das Beſte, ſo hat es bei ihr ſein Bewenden. — 5) Daß den Pantheiſten die anſchauliche Welt, alſo die Welt als Vorſtellung, eben eine abſichtliche Manifeſtation des ihr inwohnenden Gottes iſt, welches keine eigentliche Erklärung ihres Hervortretens enthält, vielmehr ſelbſt einer bedarf: bei mir hingegen findet die Welt als Vorſtellung ſich bloß per accidens ein, indem der Intellekt, mit ſeiner äußern Anſchauung, zunächſt nur das medium der Motive für die vollkommeneren Willenserſcheinungen iſt, welches ſich allmälig zu jener Objektivität der Anſchaulichkeit ſteigert, in welcher die Welt daſteht. In dieſem Sinne wird von ihrer Entſtehung, als anſchaulichen Objektes, wirklich Rechenſchaft gegeben, und zwar nicht, wie bei jenen, mittelſt unhaltbarer Fiktionen.

Da, in Folge der Kantiſchen Kritik aller ſpekulativen Theologie, die Philoſophirenden in Deutſchland ſich faſt alle auf den Spinoza zurückwarfen, ſo daß die ganze unter dem Namen der Nachkantiſchen Philoſophie bekannte Reihe verfehlter Verſuche bloß geſchmacklos aufgeputzter, in allerlei unverſtändliche Reden gehüllter und noch ſonſt verzerrter Spinozismus iſt; will ich, nachdem ich das Verhältniß meiner Lehre zum Pantheismus überhaupt dargelegt habe, noch das, in welchem ſie zum Spinozismus insbeſondere ſteht, bezeichnen. Zu dieſem alſo verhält ſie ſich wie das Neue Teſtament zum alten. Was nämlich das Alte Teſtament mit dem neuen gemein hat iſt der ſelbe Gott-Schöpfer. Dem analog, iſt bei mir, wie bei Spinoza, die Welt aus ihrer innern Kraft und durch ſich ſelbſt da. Allein beim Spinoza iſt ſeine substantia aeterna, das innere Weſen der Welt, welches er ſelbſt Deus betitelt, auch ſeinem moraliſchen Charakter und ſeinem Werthe nach, der Jehova, der Gott-Schöpfer, der ſeiner Schöpfung Beifall klatſcht und findet, daß Alles vortrefflich gerathen ſei, παντα καλα λιαν. Spinoza hat ihm weiter nichts, als die Perſönlichkeit entzogen. Auch bei ihm alſo iſt die Welt und Alles in ihr ganz vortrefflich und wie es ſeyn ſoll: daher hat der Menſch weiter nichts zu thun, als vivere, agere, suum Esse conservare, ex fundamento proprium utile quaerendi (Eth. IV, pr. 67): er ſoll eben ſich ſeines Lebens freuen, ſo lange es währt; ganz nach Koheleth, 9, 7—10. Kurz, es iſt Optimismus: daher iſt die ethiſche Seite ſchwach, wie im Alten Teſtament, ja, ſie iſt ſogar falſch und zum Theil empörend *). — Bei mir hingegen iſt der Wille, oder das innere Weſen der Welt, keineswegs der Jehova, vielmehr iſt es gleichſam der gekreuzigte Heiland, oder aber der gekreuzigte Schächer, je nachdem es ſich entſcheidet: demzufolge ſtimmt meine Ethik auch zur Chriſtlichen durchweg und bis zu den höchſten Tendenzen dieſer, wie nicht minder zu der des Brahmanismus und Buddhaismus. Spinoza hingegen konnte den Juden nicht los werden: quo semel est imbuta recens servabit odorem. Ganz Jüdiſch, und im Verein mit dem Pantheismus obendrein abſurd und abſcheulich zugleich, iſt ſeine Verachtung der Thiere, welche auch er, als bloße Sachen zu unſerm Gebrauch, für rechtlos erklärt: Eth. IV, appendix, c. 27. — Bei dem Allen bleibt Spinoza ein ſehr großer Mann. Aber um ſeinen Werth richtig zu ſchätzen, muß man ſein Verhältniß zum Carteſius im Auge behalten. Dieſer hatte die Natur in Geiſt und Materie, d. i. denkende und ausgedehnte Subſtanz, ſcharf geſpalten, und eben ſo Gott und Welt im völligen Gegenſatz zu einander aufgeſtellt: auch Spinoza, ſo lange er Karteſianer war, lehrte das Alles, in ſeinen Cogitatis metaphysicis, c. 12, i. J. 1665. Erſt in ſeinen letzten Jahren ſah er das Grundfalſche jenes zwiefachen Dualismus ein: und demzufolge beſteht ſeine eigene Philoſophie hauptſächlich in der indirekten Aufhebung jener zwei Gegenſätze, welcher er jedoch, theils um ſeinen Lehrer nicht zu verletzen, theils um weniger anſtößig

---

*) Unusquisque tantum juris habet, quantum potentià valet. Tract. pol., c. 2, §. 8. — Fides alicui data tamdiu rata manet, quamdiu ejus, qui fidem dedit, non mutatur voluntas. Ibid. §. 12. — Uniuscujusque jus potentià ejus definitur. Eth. IV, pr. 37, schol. 1. — Beſonders iſt das 16. Kapitel des Tractatus theologico-politicus das rechte Kompendium der Immoralität Spinoziſcher Philoſophie.

zu ſeyn, mittelſt einer ſtreng dogmatiſchen Form, ein poſitives Anſehen gab, obgleich der Gehalt hauptſächlich negativ iſt. Dieſen negativen Sinn allein hat auch ſeine Identifikation der Welt mit Gott. Denn die Welt Gott nennen heißt nicht ſie erklären: ſie bleibt ein Räthſel unter dieſem Namen, wie unter jenem. Aber jene beiden negativen Wahrheiten hatten Werth für ihre Zeit, wie für jede, in der es noch bewußte, oder unbewußte Karteſianer giebt. Mit allen Philoſophen vor Locke hat er den Fehler gemein, von Begriffen auszugehen, ohne vorher deren Urſprung unterſucht zu haben, wie da ſind Subſtanz, Urſach u. ſ. w., die dann bei ſolchem Verfahren eine viel zu weit ausgedehnte Geltung erhalten. — Die, welche, in neueſter Zeit, ſich zum aufgekommenen Neo-Spinozismus nicht bekennen wollten, wurden, wie z. B. Jacobi, hauptſächlich durch das Schreckbild des Fatalismus davon zurückgeſcheucht. Unter dieſem nämlich iſt jede Lehre zu verſtehen, welche das Daſeyn der Welt, nebſt der kritiſchen Lage des Menſchengeſchlechts in ihr, auf irgend eine abſolute, d. h. nicht weiter erklärbare Nothwendigkeit zurückführt. Jene hingegen glaubten, es ſei Alles daran gelegen, die Welt aus dem freien Willensakt eines außer ihr befindlichen Weſens abzuleiten; als ob zum voraus gewiß wäre, welches von Beiden richtiger, oder auch nur in Beziehung auf uns beſſer wäre. Beſonders aber wird dabei das non datur tertium vorausgeſetzt, und demgemäß hat jede bisherige Philoſophie das Eine oder das Andere vertreten. Ich zuerſt bin hievon abgegangen, indem ich das Tertium wirklich aufſtellte: der Willensakt, aus welchem die Welt entſpringt, iſt unſer eigener. Er iſt frei: denn der Satz vom Grunde, von dem allein alle Nothwendigkeit ihre Bedeutung hat, iſt bloß die Form ſeiner Erſcheinung. Eben darum iſt dieſe, wenn ein Mal da, in ihrem Verlauf durchweg nothwendig: in Folge hievon allein können wir aus ihr die Beſchaffenheit jenes Willenaktes erkennen und demgemäß eventualiter anders wollen.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig